

BONAVENTURA

Itinerarium mentis in Deum
Der Weg des Menschen zu Gott

ANONYMUS

De Reductione artium ad theologiam
Der Aufbau der Wissenschaften

Teil I: Text lat.-dt.
Teil II: Kommentar

Übersetzt, erläutert
und mit einem Nachwort versehen
von
Dieter Hattnup

Paderborn Oktober 2008

Das Bildsymbol auf dem Umschlag stellt das berühmte *Hasenfenster* aus dem Nordflügel des Paderborner Domes dar. Die drei Hasen symbolisieren die Trinität: Jeder hat von Natur aus zwei Ohren, ist aber trotzdem nur vollständig, wenn er in Beziehung zu den beiden anderen steht. Ebenso sind in der Trinität die Personen in der einen Natur verbunden. Natur und Person sind *unvermischt* und *unverwandelt*, *ungetrennt* und *ungesondert*.

Das untere Bild zeigt die *Stigmatisation des hl. Franziskus* in einem Gemälde von Pietro Lorenzetti, Unterkirche S. Francesco in Assisi. Von diesem Bild nahm die spätmittelalterliche *devotio popularis* ihren Ausgang.

INHALT

Teil I: Text

VORWORT.....	5
ITINERARIUM – Der Weg zu Gott.....	6
I. <i>Die Schau Gottes durch seine Spuren</i>	14
II. <i>Die Schau Gottes in seinen Spuren</i>	34
III. <i>Die Schau Gottes durch sein Bild</i>	56
IV. <i>Die Schau Gottes in seinem Bild</i>	74
V. <i>Die Schau der göttlichen Einheit</i>	90
VI. <i>Die Schau der Seligsten Dreifaltigkeit</i>	106
VII. <i>Die geistige und mystische Entrückung</i>	118
DE REDUCTIONE – Der Aufbau der Wissenschaften....	128
Personen.....	172

Teil II: Kommentar

NACHWORT.....	173
1. <i>Aus Leben und Lehre</i>	178
2. <i>Kommentar zum Itinerarium</i>	193
a) <i>Vorrede</i>	193
b) <i>Stufe I: Gott durch seine Spuren</i>	208
c) <i>Stufe II: Gott in seinen Spuren</i>	240
d) <i>Stufe III: Gott durch sein Bild</i>	262
e) <i>Stufe IV: Gott in seinem Bild</i>	280
f) <i>Stufe V: Gott in seiner Einheit</i>	302
g) <i>Stufe VI: Gott in seiner Dreifaltigkeit</i>	323
h) <i>Stufe VII: Die Entrückung</i>	334
3. <i>Der Gegensatz zu De Reductione</i>	347
Abkürzungen.....	382
Literatur.....	383
Personen und Sachen	387

VORWORT

Nach einem Wort von Johannes Gerson († 1429) ist das *Itinerarium* Bonaventuras völlig vom Geiste Gottes durchweht, kein anderes Buch der Literatur steht höher als dieses. Wenigstens für die mystische Literatur trifft das Urteil bis heute zu. Das *Itinerarium* verbeugt sich vor der stupenden Heiligkeit des hl. Franziskus († 1226) und beschreibt seine Entrückung auf dem Berg Alverna als vorbildlichen Weg zu Gott. Es versucht, diesen speziellen Weg zum allgemeinen zu machen und verbindet dabei die großen Gegensätze des Lebens: Gott und Welt, Weisheit und Wissen, Ekstase und Genauigkeit. Es ist die letzte Schrift, welche die Einheit der Welt in Gott beschreibt, bevor Thomas von Aquin der Philosophie eine relative Autonomie zusprach, welche die Theologie in der Neuzeit zu einer Funktion der Welt machte und sie schließlich aus dem Weltwissen ausschloß.

Der Doctor seraphicus Bonaventura († 1274) ist nicht leicht zu verstehen, nicht weil er schwere, sondern weil er ungewohnt leichte Kost zu bieten hat. Deshalb haben einige Interpreten das kleine Werk *De Reductione*, welches die Hülle seines Denkens ohne seinen Inhalt transportiert, als Schlüssel zu seinem Werk genommen wurde. Ich meine, es ist zu sehen, wie stark das *Itinerarium* davon abweicht, ich meine, der seraphische Lehrer selbst setzt sich gegen die Beschneidung zur Wehr, die in *De Reductione* an seinem ekstatischen Denken vorgenommen wird.

Neben der mystischen Läuterung auf dem Weg zu Gott kann diese Ausgabe auch den detektivischen Spürsinn fördern. Gott in allen Dingen zu finden, seine Spuren und Bilder in der Schöpfung zu erkennen, das mag die gleiche Kunst sein, wie den Unterschied zwischen *Itinerarium* und *De Reductione* wahrzunehmen.

Paderborn,
30. September 1996

Dieter Hattrup

Teil I: Text

Incipit Prologus In

ITINERARIUM MENTIS IN DEUM

I. In principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam a *Patre luminum*, a quo est *omne datum optimum et omne donum perfectum*,¹ Patrem scilicet aeternum, invoco per Filium eius, dominum nostrum Iesum Christum, ut intercessione sanctissimae Virginis Mariae, genitricis eiusdem Dei et domini nostri Iesu Christi, et beati Francisci, ducis et patris nostri, *det illuminatos oculos*² mentis nostrae *ad dirigendos pedes nostros in viam pacis* illius, *quae exsuperat omnem sensum*; quam pacem evangelizavit et dedit dominus noster Iesus Christus; cuius praedicationis repetitor fuit pater noster Franciscus, in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntians, in omni salutatione pacem optans,³ in omni contemplatione ad ecstaticam pacem suspirans, tanquam civis illius Ierusalem, de qua dicit vir ille pacis, qui *cum his qui oderunt pacem, erat pacificus: Rogate quae ad pacem sunt Ierusalem*.⁴ Sciebat enim, quod thronus Salomonis non erat nisi in pace, cum scriptum sit: *In pace factus est locus eius, et habitatio eius in Sion*.

¹ Iac. 1, 17. - Superius pro *illuminationes* C D E F *illustrationes*.

² Eph. 1, 17. seq. - Seq. locus est Luc. 1, 79; tertius Phil. 4, 7. - Subinde respicitur Ioan. 14, 27: *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis* etc.

³ Cfr. Vitae primae S. Franc. pars I, a Thoma de Celano, c. 10; Legendarium sociorum, c. 8. et Legendaria S. Francisci a Bonav. scripta, c. 3.

⁴ Psalm. 119, 7. et Ps. 121, 6. - Seq. locus est Ps. 75, 3.

VORREDE ZUM

DER WEG DES MENSCHEN ZU GOTT

I. *Anrufung des Friedens.* Im Anfang rufe ich den ersten Anfang an, von dem alle Erleuchtungen wie vom Vater der Lichter herab steigen. Von ihm geht jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk aus.⁵ Den Vater also rufe ich an durch seinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, damit er uns auf die Fürbitte der allerseligsten Jungfrau Maria, die Mutter dessen, der zugleich Gott und unser Herr Jesus Christus ist, und auf die Fürbitte des seligen Franziskus, der uns wie ein Vater führt, erleuchtete Augen unseres Geistes schenke, damit wir unsere Schritte auf den Weg des *Friedens* lenken, der alles Begreifen übersteigt.⁶ Diesen *Frieden* verkündete und brachte unser Herr Jesus Christus. Seine Verkündigung hat unser Vater Franziskus wieder aufgenommen. Bei jeder Predigt, zu Anfang und zu Ende, verkündete er den *Frieden*; bei jedem Gruß wünschte er den *Frieden*; bei jeder Betrachtung seufzte er nach dem ekstatischen *Frieden*. Es war, als ob er schon ein Einwohner jenes Jerusalem ist, von dem der Freund des *Friedens*, der sogar mit denen in *Frieden* lebte, die den *Frieden* haßten, sagte: Erbittet für Jerusalem *Frieden*.⁷ Denn Franziskus wußte vom Thron Salomos, der nur im *Frieden* Bestand haben kann. Es steht ja geschrieben: Sein Zelt erstand im *Frieden*, seine Wohnung auf dem Zion.

⁵ Jak 1, 17 ist das Lieblingszitat Bonaventuras aus der Hl. Schrift.

⁶ Eph 1, 17; Lk 1, 79; Phil 4, 7; Joh 14, 27.

⁷ Ps 120, 7; Ps 122, 6; Ps 76, 3.

2. Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelus spiritu quaerem, ego peccator, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit, ut nutu divino circa Beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio⁸ ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum [295b] amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi.⁹ In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam.

3. Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per ecstaticos excessus sapientiae christianae. Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad *tertium caelum raptum*¹⁰ transformavit in Christum, ut diceret: *Christo confixus sum cruci, vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus*; qui etiam adeo mentem Francisci absorbit, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit.

⁸ Scilicet 1259. - Ed. I anno 32. Edd. post Beati ipsius transitum, codd. refragantibus (verba: *circa... transitum*, qui fuit 4. Octob. 1226, determinant tempus autumnus). Inferius pro *locum quietum* [D G K L *quietis*] A substituit *montem quietum*.

⁹ Cfr. Vitae primae S. Franc., pars II. c. 3; Legenda trium sociorum, c. 17. et Legenda S. Francisci a Bonav. scripta, c. 13, ubi etiam insinuat, quod visio haec et stigmatizatio Francisci fuerit biennio ante ipsius mortem, scil. anno 1224. - De Seraph alato cfr. Isai. 6, 2. - Mox post *In cuius A C* addunt *rei*, qui etiam inferius cum 1, 2 *venitur* pro *pervenitur*.

¹⁰ Epist. II. Cor. 12, 2. (A B D E F M omittunt *tertium*). - Seq. locus est Gal. 2, 19. seq. - Superius post *ut transeat* D F H K L M N addunt *ex hoc mundo* (Ioan. 13, 1.).

2. *Rückzug auf den Alverna.* Nach dem Beispiel des seligsten Vaters Franziskus begann ich, ein Sünder zwar, in allem unwürdig, der ich aber jetzt nach dem Hinübergang des seligsten Vaters als siebter Generalminister der Brüder seine Stelle einnehme, diesen Frieden sehnstüchtig zu suchen. Da zog ich mich aufgrund eines göttlichen Winkes auf den *Alverna* zurück, etwa zur gleichen Jahreszeit, als der Selige heimgegangen war, aber *dreiund-dreißig Jahre später*.¹¹ Es war ein Ort der Ruhe, und ich war voll Verlangen nach dem Frieden des Geistes. Als ich dort war und darüber nachdachte, welche geistigen Aufstiege zu Gott es gäbe, kam mir unter anderem das seltsame Wunder in den Sinn, das dem seligen Franziskus an dem vorgenannten Ort zugestoßen war. Ich meine die Vision des *geflügelten Seraphen* in der Gestalt des *Gekreuzigten*. Im Nachdenken darüber ging mir alsbald auf, daß diese Vision die Erhebung anzeigt, wie sie unser Vater in der Betrachtung erlebt hatte, und zugleich den Weg, wie man zu ihr gelangt.

3. *Seraph mit sechs Flügeln.* Denn unter diesen insgesamt sechs Flügeln lassen sich gut die *sechs Grade der Erleuchtung* verstehen, in denen die Seele wie auf Stufen oder Teilstrecken vorbereitet wird, durch ekstatische Entrückungen zum Frieden der christlichen Weisheit zu gelangen. Keiner kann diesen Weg beschreiten, außer er ist von glühender Liebe zum Gekreuzigten erfüllt. Durch diese Liebe wurde Paulus, als er in den dritten Himmel gerissen wurde, so stark in Christus umgewandelt, daß er ausrief: Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir.¹² Die gleiche Liebe hat den Geist des Franziskus so stark aufgesogen, daß der Geist im Körper sichtbar wurde. Seitdem trug er bis zum Tode zwei Jahre später die hochheiligen Leidensmale an seinem Körper.

¹¹ Anfang Oktober 1259; Franziskus starb am 3. Oktober 1226.

¹² 2 Kor 12, 2; Gal 2, 19f; Jes 6, 2.

Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum. Nam *qui non intrat per ostium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro*.¹³ *Si quis vero per hoc ostium introierit, ingredietur et egredietur et pascua inveniet*. Propter quod dicit Ioannes in Apocalypsi: *Beati qui lavant vestimenta [296a] sua in sanguine Agni, ut sit potestas eorum in ligno vitae, et per portas ingrediantur civitatem*; quasi dicat, quod per contemplationem ingredi non potest Ierusalem supernam, nisi per sanguinem Agni intret tanquam per portam. Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum*.¹⁴ Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per *clamorem orationis*, quae rugire facit *a gemitu cordis*, et per *fulgorem speculationis*, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit.

4. Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum,¹⁵ primum quidem lectorem invito, ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata. -

¹³ Ioan. 10, 1. Edd. post *ostium* addunt *in ovile*, cui Vulgata subnectit *ovium*. - Seq. locus est ibid. v. 9; tertius est Apoc. 22, 14. Pro *ingrediantur civitatem* Vulgata *intrent in civitatem*.

¹⁴ Dan. 9, 23. - Inferius respicitur Ps. 37, 9: *Rugiebam a gemitu cordis mei*. - Superius pro *Non enim dispositus est [K L N disponitur]* H *Nullus enim potest disponi*.

¹⁵ Hebr. 1, 3, dicitur „purgationem peccatorum faciens“ I. Ioan. 2, 20. et 27, ubi insinuat, quod unctio divina docet de omnibus.

Das Bild von den sechs Flügeln der Seraphen legt es nahe, an sechs Sprossen der Erleuchtung zu denken, die bei den Geschöpfen beginnen und bis zu Gott führen, zu dem niemand wirklich gelangt außer durch den Gekreuzigten. Denn wer nicht durch diese Tür hineingeht, sondern anderswo einsteigt, der ist ein Dieb und ein Räuber. Wer aber durch diese Tür eintritt, der wird ein- und ausgehen und Weide finden. Deshalb sagt Johannes in der Apokalypse: Selig, die ihr Gewand waschen im Blut des Lammes, um ein Anrecht auf den Baum des Lebens zu erhalten: durch die Tore treten sie in die Stadt ein.¹⁶ **Es ist, als ob er sagen wollte, daß niemand durch *Kontemplation* allein das himmlische Jerusalem betritt, außer er nimmt das Blut des Lammes als Tor zum Eintritt.** Denn es gibt keine andere Art, sich auf die göttlichen Betrachtungen, die zur geistigen Entrückung führen, vorzubereiten, als mit Daniel ein Mensch der Sehnsucht zu werden.¹⁷ Die Sehnsucht wird in uns auf doppelte Weise entzündet: Zum einen durch das *Rufen im Gebet*, worin sich das Seufzen des Herzens Bahn bricht, dann durch den *Blitz im Denken*, wodurch sich der Geist geradewegs und mit allen Kräften den Strahlen des Lichtes zuwendet.

4. *Seufzen im Gebet.* Zuerst lade ich daher den Leser zum *Seufzen im Gebet* ein, durch Christus den Gekreuzigten, durch dessen Blut wir vom Schmutz der Sünden befreit werden. Er glaube nämlich nicht, daß ihm der Buchstabe ohne Charisma, das Denken ohne Frömmigkeit, das Forschen ohne Wundern, die Übersicht ohne Begeisterung, die Anstrengung ohne Scheu, das Wissen ohne Liebe, die Klugheit ohne Demut, die Mühe ohne göttliche Gnade oder der Spiegel ohne von Gott gehauchte Weisheit etwas nütze!

¹⁶ Joh 10, 1; Offb 22, 14.

¹⁷ Dan 6, 11; 9, 20.

Praeventis igitur divina gratia, humilibus et piis, compunctis et devo[296b]tis, unctis *oleo laetitiae*¹⁸ et amatoribus divinae sapientiae et eius desiderio inflammatis, vacare volentibus ad Deum magnificandum, admirandum et etiam degustandum, speculationes subiectas propono, insinuans, quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum. Exerce igitur te, homo Dei, prius ad stimulum conscientiae remordentem, antequam oculos elevas ad radios sapientiae in eius speculis relucentes, ne forte ex ipsa radiorum speculatione in graviorem incidas foveam tenebrarum.

5. Placuit autem distinguere tractatum¹⁹ in septem capitula, praemittendo titulos ad faciliorem intelligentiam dicendorum. Rogo igitur, quod magis pensetur intentio scribentis quam opus, magis dicatorum sensus quam sermo incultus, magis veritas quam venustas, magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus. Quod ut fiat, non est harum speculationum progressus perfunctorie transcurrentus, sed morosissime ruminandus.

EXPLICIT PROLOGUS.

¹⁸ Psalm. 44, 8. - Edd. *divinae laetitiae*, quae etiam post pauca pro *admirandum* substituunt *amandum*. Inferius pro *nihil est* I *nihil potest*, et pro *remordentem* G K L M N *remordentis*.

¹⁹ E P *tractatulum*. Inferius voci *venustas* edd. praefigunt *sermonum*.

Denen also, die von göttlicher Gnade erfaßt sind, lege ich die folgenden *spekulativen Gedanken* vor, den demütigen und treuen, den gewissenhaften und geistlichen Menschen, den Menschen, die mit dem Öl der Freude gesalbt sind,²⁰ denen also, welche die göttliche Weisheit lieben und die voll Sehnsucht danach entflammt sind, denen, die frei sein wollen, Gott zu preisen, ihn zu bewundern und auch zu schmecken. Ich gebe aber zu bedenken, daß der äußerlich aufgestellte Spiegel wenig oder gar nichts nützt, wenn nicht der innere Spiegel unseres Geistes gereinigt und poliert ist. Übe dich also zuerst, du Gottessucher, an den beißenden Stachel des Gewissens heran zu kommen, bevor du deine Augen zu den Strahlen der Weisheit erhebst, die in ihren beiden Spiegeln widerstrahlen, damit du nicht, wenn du diese Strahlen erblickst, in ein noch tieferes Loch der Finsternis fällst!

5. Bitte und Ermahnung. Es schien mir sinnvoll zu sein, die Abhandlung in sieben Kapitel einzuteilen und jedem Kapitel zum besseren Verständnis eine Überschrift voran zu stellen. Schließlich bitte ich, mehr auf die gute Absicht des Autors als auf das vollbrachte Werk, mehr auf den Sinn des Gesagten als auf den gepflegten Stil, mehr auf die Wahrheit als auf den Genuß, mehr auf die Übung für den ganzen Menschen als auf die Belehrung für die Vernunft zu achten. Damit das geschieht, darf man diese Betrachtungen nicht flüchtig erledigen wollen, sondern muß sie hartnäckig wieder und wieder durchkauen.

Ende der Vorrede

²⁰ Ps 45, 8.

[296a]

INCIPIIT SPECULATIO PAUPERIS IN DESERTO.

CAP. I.

De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo.

I. *Beatus vir, cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum, [296b] in loco, quem posuit.*¹ Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi [297a] divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxilium comitatur eos qui petunt ex corde humiliter et devote; et hoc est ad ipsum suspirare in hac *lacrymarum valle*, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis. Ideo Dionysius in libro de Mystica Theologia,² volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem. Oremus igitur et dicamus ad Dominum Deum nostrum: *Deduc me, Domine, in via tua, et ingrediar in veritate tua; laetetur cor meum, ut timeat nomen tuum.*

¹ Psalm. 83, 6. seq.

² Cap. I. § I. Vide infra c. 7. n. 5. - Seq. locus est Ps. 85, 11. Cfr. Breviloq. p. V. c. I. et 10. - Superius pro *sursum-actionis* A D G M *sursum-ascensionis*; edd. *sursum-actionis in Deum*, H K L *sursum tendentis actionis in Deum*. Nostra lectio est ex B C I K L N P. Inferius A D G M et I, 2 omittunt *orando*.

BETRACHTUNG DES ARMEN IN DER WÜSTE

I. *Die Stufen des Aufstiegs zu Gott und die Schau Gottes durch seine Spuren im Universum*

I. *Tal der Tränen.* Selig der Mensch, dem du zu Hilfe kommst! An dem Ort, an den er von Gott gesetzt wurde, hat er in seinem Herzen den Aufstieg aus dem Tal der Tränen beschlossen.³ Die Seligkeit ist nichts anderes als das Entzücken am höchsten Gut.⁴ Da das höchste Gut über uns liegt, kann niemand selig werden, außer wenn er über sich selbst hinaus steigt, nicht im Körper, sondern in einem Aufstieg des Herzens. Über uns selbst aber können wir nicht hinaus gelangen, außer durch eine Kraft, die von oben kommt und die uns hinauf zieht. Soviel auch die inneren Stufen vorbereitet sein mögen, es nützt nichts, wenn Gottes Hilfe nicht dabei ist. Göttliche Hilfe erhalten diejenigen, die aus dem Herzen tief und eindringlich darum bitten. Das bedeutet, in diesem Tal der Tränen mit leidenschaftlichem Gebet nach Gott selbst zu seufzen. Das Gebet ist die Mutter und der Ursprung jeder Bewegung nach oben. Daher schickt Dionysius dem Buch über die mystische Theologie, in dem er uns zum geistigen Aufstieg anleiten will, zunächst ein Gebet voraus. Das wollen wir also tun und zu Gott, unserem Herrn, sprechen: Führe mich, Herr, auf deinem Weg. Ich will ihn gehen in deiner Wahrheit. Mein Herz soll sich freuen, damit es deinen Namen ehrt.⁵

³ Ps 84, 6f.

⁴ Wird *frui* mit *Genuß* übersetzt, wird der subjektive Vorteil zu sehr betont. Besser sagt man *Entzücken*.

⁵ Ps 86, 11.

2. In hac oratione orando illuminamur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint *vestigium*, quaedam *imago*,⁶ quaedam *corporalia*, quaedam *spiritualia*, quaedam *temporalia*, quaedam *aeviterna*, ac per hoc quaedam *extra nos*, quaedam *intra nos*: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est *spiritualissimum* et *aeternum* et *supra nos*, oportet nos *transire* per *vestigium*, quod est *corporale* et *temporale* et *extra nos*, et hoc est *deduci in via Dei*; oportet, nos *intrare* ad mentem nostram, quae est *imago Dei aeviterna*, *spiritualis* et *intra nos*, et hoc est *ingredi in veritate Dei*;⁷ oportet, nos *transcendere* ad *aeternum*, *spiritualissimum*, et *supra nos*, aspiciendo ad primum principium, et hoc est *laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis*.

3. Haec est igitur via trium dierum in solitudine;⁸ haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut merities; haec respicit triplicem rerum existentiam, scilicet in materia, in intelligentia et in arte aeterna, secundum quam dictum est: *fiat, fecit, et factum est*;⁹ haec etiam respicit triplicem substantiam in Christo, qui est scala nostra, scilicet corporalem, spiritualem et divinam.

⁶ Cfr. supra Breviloq. p. II. c. 12. - Inferius (bis occurrit) pro *aeviterna* non pauci codd. perperam *aeterna* (praeter subnexa, cfr. etiam II. Sent. d. 2. p. I. a. 1. q. 1.), et pro *perveniamus* plures codd. *pveniatur*.

⁷ Ita A C G L M N; quae lectio respondet verbis Psalmi superius allegati; edd. *veritatem*; paulo superius et inferius post *oportet* fide plurimorum et meliorum codd. bis omisimus *etiam*.

⁸ Exod. 3, 18: Ibimus viam trium dierum in solitudinem [ita etiam K L], ut imolemus Domino Deo nostro. - Plures codd. omittunt *igitur*.

⁹ Gen. I, 3. seqq. Cfr. supra pag. 230, nota 5. [August., II. de Gen. ad lit. c. 8. n. 16-20; IV. c. 29. n. 46. et c. 31. n. 48.]

2. *Dreifaches Sein.* In solch intensivem Gebet werden wir erleuchtet, um die Stufen des Aufstiegs zu Gott zu erkennen. Denn im Zustand unseres gegenwärtigen Lebens hat die Vielheit der Dinge den Zweck, uns als Leiter zu dienen und zu Gott hinauf zu führen. Einige Dinge sind *Spuren*, andere *Bilder*; einige *körperlich*, andere *geistig*; einige *zeitlich*, andere dauern *äonenhaft*.¹⁰ Daher liegen einige Dinge *außerhalb von uns*, andere *innerhalb von uns*. Wenn wir den Uranfang erkennen wollen, der auf höchste Weise *geistig* und *ewig* und *über uns* ist, müssen wir durch die Spuren hindurch schreiten, die räumlich und zeitlich sind und außerhalb von uns liegen. Dann werden wir auf dem Weg Gottes geführt. Wir müssen in unseren Geist eintreten, weil er das äonenhafte und geistige Bild Gottes ist und sich innerhalb von uns befindet. Das heißt, sich in der Wahrheit Gottes zu bewegen.¹¹ Schließlich müssen wir, um den Uranfang zu schauen, zum Ewigen und rein Geistigen übergehen, das sich *oberhalb von uns* befindet. Das bedeutet dann die Freude an der Erkenntnis Gottes und an der Verehrung seiner Größe.

3. *Dreifaches Licht.* Dieser Aufstieg ist wie der dreitägige Weg in der Wüste.¹² Er ist das dreifache Licht eines jeden Tages: das erste Licht am Abend, das zweite am Morgen, das dritte am Mittag. Der Aufstieg entspricht der dreifachen Existenz der Dinge, nämlich in der Materie, im Verstand und in der Ewigen Kunst. Deshalb heißt es in der Schrift: es werde, er schuf, und es ist geworden.¹³ Weiter gibt es in Christus eine dreifache Substanz, worauf sich der Aufstieg bezieht, die körperliche, die geistige und die göttliche Substanz. Und dazu ist Christus unsere Leiter.

¹⁰ Der *Äon* meint eine Zeitform zwischen Zeit und Ewigkeit. Sie hat einen Anfang, aber kein Ende.

¹¹ Spielt auf den in Abschn. I zitierten Psalmvers 86, 11 an.

¹² Ex 3, 18.

¹³ Diese Deutung von Gen 1, 3 geht auf Augustinus zurück, der damit seinen Exemplarismus biblisch belegt. Vgl. AUGUSTINUS: *De Genesi ad litteram* II, 8 (16 – 20); IV, 29 (46); IV, 31 (48).

4. Secundum hunc triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad [297b] corporalia exteriora, secundum quem vocatur *animalitas* seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum quem dicitur *spiritus*; tertius supra se, secundum quem dicitur *mens*. - Ex quibus omnibus disponere se debet ad conscendendum in Deum, ut ipsum diligat *ex tota mente, ex toto corde et ex tota anima*,¹⁴ in quo consistit perfecta Legis observatio et simul cum hoc sapientia christiana.

5. Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur, secundum quod contingit considerare Deum ut *alpha et omega*,¹⁵ seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque praedictorum modorum ut *per speculum* et ut *in speculo*, seu quia una istarum considerationum habet commisceri alteri sibi coniunctae et habet considerari in sua puritate: hinc est, quod necesse est, hos tres gradus principales ascendere ad senarium, ut, sicut Deus sex diebus perfecit *universum mundum* et in septimo requievit; sic *minor mundus* sex gradibus illuminationum sibi succedentium ad quietem contemplationis ordinatissime perducatur. - In cuius rei figura sex gradibus ascendebatur ad thronum Salomonis;¹⁶ Seraphim, quae vidit Isaias, senas alas habebant; post sex dies *vocavit* Dominus *Moysen de medio caliginis*, et Christus *post sex dies*, ut dicitur in Mattaeo, *duxit discipulos in montem et transfiguratus est ante eos*.

¹⁴ Marc. 12, 30. Cfr. Matth. 22, 37; Luc. 10, 27. - Superius post *alius* A addit *ad spiritualia*, et post *tertius* cum 1 et 2 *ad aeterna*. Pro *conscendendum* plures codd. *ascendendum*.

¹⁵ Apoc. 1, 8. - De differentia, quae est inter cognitionem Dei *per speculum* creaturarum et *in speculo*, cfr. I. Sent. d. 3. p. I. q. 3. - De senario creationis vide supra Breviloq. Prolog. § 2. et p. II. c. 2. - Inferius pro *una* edd. *unaquaeque*, et pro *ascendere* plures codd. non bene *conscendere*.

¹⁶ Libr. III. Reg. 10, 19. - Subinde respicitur Isai. 6, 2; Exod. 24, 16. et Matth. 17, 1. seq. Post in *montem* Vulgata addit *excelsum seorsum*.

4. *Dreifaches Wahrnehmen.* Gemäß dieser dreifachen Einteilung besitzt unser Geist drei Hauptformen der Wahrnehmung. Die eine bezieht sich auf die äußerlichen Körper und wird deshalb Leiblichkeit oder *Sinnlichkeit* genannt; die zweite wendet sich nach innen und zu sich selber, sie wird deshalb *Seele* genannt; die dritte geht über sich selbst hinaus, sie wird deshalb *Geist* genannt.

Wer zu Gott aufsteigen will, muß sich mit diesen drei Vermögen ausrüsten. Dann kann er ihn lieben aus ganzem Geist, aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele.¹⁷ Darin besteht die vollkommene Beachtung des Gesetzes, darin besteht auch die christliche Weisheit.

5. *Verdoppelung der Stufen.* Jede der drei oben genannten Kategorien wird verdoppelt, wenn man Gott als *Alpha* und als *Omega* betrachtet, oder wenn man in jeder der obigen Kategorien Gott entweder wie *durch* einen Spiegel oder wie *in* einem Spiegel anschaut, oder wenn man jede dieser Sichtweisen mit einer anderen *verbindet* oder für sich *allein* betrachtet. Von daher ist es notwendig, die Hauptstufen auf sechs zu erhöhen. Wie Gott in sechs Tagen das gesamte All vollendet und am siebenten geruht hat, so wird die kleine Welt, der Mensch, in sechs aufeinander folgenden Stufen der Erleuchtung auf genau geordnete Weise zur Ruhe des Schauens geführt.

Hierzu möge folgendes als Bild dienen: Auf sechs Stufen stieg man zum Throne Salomos empor; die Seraphim, die Jesaja sah, hatten sechs Flügel; nach sechs Tagen rief der Herr den Mose aus der Mitte der Finsternis an; Christus führte nach sechs Tagen, wie es bei Matthäus heißt, die Jünger auf den Berg und wurde vor ihnen verwandelt.¹⁸

¹⁷ Mk 12, 30par.

¹⁸ Die vier Bibelstellen: I Kön 10, 19; Jes 6, 2; Ex 24, 16; Mt 17, 1.

6. Iuxta igitur sex gradus *ascensionis* in Deum sex sunt gradus *potentiarum* animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet *sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia* et *apex mentis* seu synderesis scintilla.¹⁹ Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam.

7. Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo *posuit eum Deus in paradiso deliciarum*.²⁰ Sed avertens se a vero lumine ad [298a] commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet *ignorantia* mentem et *concupiscentia* carnem; ita quod *excaecatus* homo et *incurvatus* in tenebris sedet et caeli lumen non videt, nisi succurrat gratia cum iustitia contra *concupiscentiam*, et scientia cum sapientia contra *ignorantiam*. Quod totum fit per Iesum Christum, *qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio*.²¹ Qui cum sit Dei *virtus* et Dei *sapientia*, sit Verbum incarnatum *plenum gratiae et veritatis, gratiam et veritatem* fecit, *gratiam* scilicet *caritatis* infudit, quae, cum sit *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*, totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum supradictum;

¹⁹ Cfr. de Spiritu et anima (inter opera August.), c. 10-14. et 38. - Inferius pro *exercendos* L *illuminandos*.

²⁰ Gen. 2, 15. Secundum septuaginta interpretes, Vulgata *voluptatis* pro *deliciarum*. - De originali peccato cfr. Breviloq. p. III. c. 5. seq. Subinde respicitur Tob. 5, 12: Et ait Tobias: Quale gaudium mihi erit, qui in tenebris sedeo et lumen caeli non video? - Superius pro *enim* Vat. *etiam*. Mox post *Sed avertens se* K L addunt *a summo bono*.

²¹ Epist. I. Cor. 1, 30. Ibid. v. 24. Apostolus vocat „Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.“ - Subinde allegatur Ioan. 1, 14. Ibid. v. 17: Gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Tertius locus est I. Tim. 1, 5.

6. *Sechs Kräfte der Seele.* Wie es sechs Stufen des Aufstiegs zu Gott gibt, so auch sechs Stufen der seelischen Kräfte, durch die wir von den tiefsten zu den höchsten Dingen aufsteigen, von den äußeren zu den inneren, von den zeitlichen zu den ewigen Dingen. Die Stufen sind: *Sinneswahrnehmung, Vorstellungskraft, Verstand, Vernunft, Einsicht und die Spitze des Geistes, die auch Funke des Gewissens heißt.* Diese Stufen wurden uns eingepflanzt durch die Natur, verunstaltet durch die Schuld und neu gestaltet durch die Gnade. Sie müssen gereinigt werden durch die Gerechtigkeit, ausgebildet durch das Wissen und vollendet durch die Weisheit.

7. *Christologie der Gnade.* Von Natur aus und ursprünglich war der Mensch in der Weise geschaffen, daß er der Ruhe und Kontemplation fähig war. So ausgestattet setzte ihn Gott in das Paradies der Wonnen.²² Als er sich aber vom wahren Licht abwandte, zum veränderlichen Gut hin, da hat er durch persönliche Schuld sich selbst und durch die Erbschuld sein ganzes Geschlecht verbogen. Diese Sünde hat die menschliche Natur auf zweifache Weise zu Schaden gebracht, durch Dummheit den Geist und durch Begehrlichkeit das Fleisch. So sitzt der Mensch verblendet und verbogen in der Finsternis, ohne das Licht des Himmels schauen zu können. Der Zustand kann sich nur ändern, wenn die *Gnade* zusammen mit der *Gerechtigkeit* ihm gegen das *Begehren* zu Hilfe kommt und das *Wissen* zusammen mit der *Weisheit* gegen die *Dummheit*. Das alles geschieht durch Jesus Christus, der von Gott für uns zur Weisheit und Gerechtigkeit, zur Heiligkeit und Erlösung gemacht worden ist. Dieser ist Gottes Weisheit und Kraft, das fleischgewordene Wort voll Gnade und Wahrheit. Deshalb hat er die Gnade und die Wahrheit bewirkt, also die Gnade der Liebe eingegossen. Wenn diese aus reinem Herzen, gutem Gewissen und echtem Glauben kommt, richtet sie die ganze Seele in den drei oben genannten Wahrnehmungen neu aus.

²² Gen 2, 15; weiter: I Kor 1, 30. 24; Joh 1, 14.17; I Tim 1, 5.

scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet *symbolicae*, *propriae* et *mysticae*, ut per *symbolicam* recte utamur sensibilibus, per *propriam* recte utamur intelligibilibus, per *mysticam* rapiamur ad supermentales excessus.

8. Qui igitur vult in Deum ascendere necesse est, ut, vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exerceat ad *gratiam reformantem*, et hoc per orationem; ad *iustitiam purificantem*, et hoc in conversatione; ad *scientiam illuminantem*, et hoc in meditatione; ad *sapientiam perficientem*, et hoc in contemplatione. Sicut igitur ad *sapientiam* nemo venit nisi per gratiam, iustitiam et scientiam; sic ad *contemplationem* non venit²³ nisi per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationem devotam. Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis; sic primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum et intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad *montem excelsum*, ubi *videatur Deus deorum in Sion*.²⁴

9. Quoniam igitur prius est ascendere quam descendere in scala Iacob,²⁵ *primum* gradum ascensionis collocemus in imo, ponendo totum iustum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ad Deum, opificem summum, ut simus veri Hebraei transeuntes de Aegypto ad terram Pa[298b]tribus reprovissam, simus etiam Christiani cum Christo transeuntes *ex hoc mundo ad Patrem*,²⁶ simus et sapientiae amatores, quae vocat et dicit:

²³ Edd. cum aliquot codd. *nemo venit*.

²⁴ Psalm. 83, 8: Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus etc. - Cfr. supra pag. 297, nota 1. [pag. 10a, nota 2] - Pro *spectaculis* 1, 2 *speculo*.

²⁵ Gen. 28, 12. Cfr. supra pag. 205, nota 2. [Gen. 28, 12: Viditque [Iacob] in somnis scalam stantem super terram et cacumen illius tangens caelum.] - De Hebraeis exeuntibus de Aegypto cfr. Exod. 13, 3. seq.

²⁶ Ioan. 13, 1. - Seq. locus est Eccli. 24, 26; Vulgata *implemini*. Tertius est Sap. 13, 5; Vulgata habet *enim pro namque*.

Dieses Wort lehrt das Wissen der Wahrheit gemäß den drei Sparten der Theologie, der symbolischen, der eigentlichen und der mystischen Theologie. Symbolisch lernen wir die sinnlich erfahrbaren Dinge richtig gebrauchen, dogmatisch die geistigen Dinge und mystisch werden wir zu dem hin gerissen, was alles Begreifen übersteigt.

8. Praxis der Wahrheit. Wer also zu Gott aufsteigen will, der muß die Natur verformende Schuld abtun und die oben genannten natürlichen Kräfte üben. Durch das Gebet gelangt er zur erneuernden Gnade, durch guten Lebenswandel zur reinigenden Gerechtigkeit, durch Nachsinnen zum erleuchtenden Wissen und durch Kontemplation zur vollkommenen Weisheit. Wie also niemand zur Weisheit gelangt außer durch Gnade, Gerechtigkeit und Wissen, so auch niemand zur Kontemplation außer durch tiefes Nachsinnen, heiligen Lebenswandel und versunkenes Gebet. *Die Gnade ist das Fundament, sowohl des rechten Willens wie des erleuchteten Verstandes.* Deshalb müssen wir zuerst beten, dann heilig leben, drittens Bilder voll Wahrheit anschauen und so anschauend nach und nach aufsteigen, bis wir zum erhabenen Berg gelangen, wo der Gott der Götter auf dem Zion geschaut wird.²⁷

9. Beginn der Stufe I. Auf der Jakobsleiter muß man zuerst hinauf, dann hinunter steigen.²⁸ Darum setzen wir den ersten Schritt zum Aufstieg auf den Boden, indem wir die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt als einen Spiegel für uns ansehen, durch den wir zu Gott, dem höchsten Baumeister, gelangen können. So werden wir zu wahrhaften *Hebräern*, die aus Ägypten in das Land gelangen, das den Vätern versprochen wurde. So werden wir auch zu *Christen*, die mit Christus aus dieser Welt zum Vater hinüber gehen.²⁹ So werden wir zu *Liebhabern der Weisheit*, die da ausruft:

²⁷ Ps 84, 8.

²⁸ Gen 28, 12.

²⁹ Joh 13, 1.

Transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini. A magnitudine namque speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri.

IO. Relucet autem Creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis, secundum quod hoc tripliciter nuntiat sensus carnis sensui interiori. Sensus enim carnis aut deservit intellectui *rationabiliter investiganti*, aut *fideliter credenti*, aut *intellectualiter contemplanti*. *Contemplans* considerat rerum existentiam actualem, *credens* rerum decursum habitualementem,³⁰ *ratiocinans* rerum praecellentiam potentialem.

II. Primo modo aspectus *contemplantis*, res in se ipsis considerans, videt in eis *pondus*, *numerum* et *mensuram*:³¹ *pondus* quoad situm, ubi inclinantur, *numerum*, quo distinguuntur, et *mensuram*, qua limitantur. Ac per hoc videt in eis *modum*, *speciem* et *ordinem*, nec non *substantiam*, *virtutem* et *operationem*. Ex quibus consurgere potest sicut ex *vestigio* ad intelligendum potentiam, sapientiam et bonitatem Creatoris immensam.

I2. Secundo modo aspectus *fidelis*, considerans hunc mundum, attendit *originem*, *decursum* et *terminum*. Nam *fide* credimus, *aptata esse saecula Verbo vitae*:³²

³⁰ Cfr. supra Breviloq. Prolog. § 2.

³¹ Respicitur Sap. 11, 21; cfr. supra pag. 54, nota 7. [Sap. 11, 21: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti] - De seqq., quae I. Sent. d. 3. p. I. dub. 3. explicantur, cfr. supra pag. 82, nota 5 [August., Libr. de Natura boni, c. 3 et c. 22]; pag. 219, nota 1. [De seqq. cfr. II. Sent. d. 1. p. I. a. 1. et 2. De creatura sub triplici respectu ad Creatorem cfr. I. Sent. d. 3. p. I. dub. 3, et Alex. Hal., S. p. II. q. 7.] et pag. 242, nota 5. [S. Doctor respicere videtur illam trimembrem divisionem ... ex Dionysio allatam; de qua, I. Sent. d. 8. p. II. q. 2, docet, quod in omni creato, sed non in Deo, illa membra realiter differant.] - Inferius post *potest* G H K L M N addunt *spiritus*.

³² Hebr. 11, 3: Fide intelligimus aptata... Verbo Dei (E etiam exhibet *Dei*, C *Dei vitae*). Cfr. Breviloq. Prolog. § 2. - Superius pro *fidelis*, *considerans*, H *fideliter considerantis*, L *fideliter credentis*, *considerantis*. Mox pro *trium legum* D G M *trinae legis*, et pro *succedere* D G K M N *successisse*, econtra H P *decurrere* pro *decurrisse*.

Kommt alle zu mir, die ihr mich begehrt, sättigt euch an meinen Früchten! Denn auch von der Größe und Schönheit der Geschöpfe läßt sich auf ihren Schöpfer schließen.³³

IO. *Akt, Habitus und Potenz*: Des Schöpfers hohe Macht, Weisheit und Güte strahlt in den geschaffenen Dingen wider, so daß sich der Körpersinn auf dreifache Weise dem inneren Sinn mitteilt. Denn der körperliche Sinn dient der Vernunft, dem verständig *Forschenden*, dem treu *Glaubenden* oder dem einsichtig *Betrachtenden*. Der *Betrachtende* schaut auf die reelle Existenz der Dinge, der *Glaubende* auf den geschichtlichen Verlauf der Dinge, der *Forscher* auf die möglichen Seinsstufen der Dinge.³⁴

II. *Die Macht Gottes*. Zunächst der Blick des *Betrachters*, der die Dinge anschaut, wie sie in sich selbst sind! Er findet in ihnen *Gewicht, Zahl und Maß*.³⁵ Gewicht haben die Dinge in Bezug auf den Ort, zu dem sie streben; Zahl, wodurch sie unterschieden, und Maß, wodurch sie begrenzt werden. So erkennt der Betrachter in ihnen Seinsweise, Schönheit und Ordnung, insbesondere auch Substanz, Kraft und Tätigkeit. Wie bei einer Spur kann aus diesen das Verständnis für die unermessliche Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers aufsteigen.³⁶

I2. *Die Weisheit Gottes*. Dann der Blick des *Glaubenden*, der die Welt insgesamt anschaut! Er bemerkt den Anfang, den Verlauf und das Ende. Denn im Glauben erkennen wir, daß der Weltlauf dem Wort des Lebens entspricht.³⁷

³³ Sir 24, 29; Weish 13, 5.

³⁴ Die Neuzeit unterscheidet nur zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, so daß das Werden der Geschichte nicht wahrgenommen wird.

³⁵ Weish 11, 21.

³⁶ In jedem Stein läßt sich die trinitarische Spur des Schöpfers erkennen. Das Gewicht verweist auf seine Macht, die Zahl der Steine auf seine Weisheit, das Maß auf seine Güte, die eines neben dem anderen bestehen läßt.

³⁷ Hebr 11, 3.

fide credimus, trium legum tempora, scilicet naturae, Scripturae et gratiae sibi succedere et ordinatissime decurrisse; fide credimus, mundum per finale iudicium terminandum esse: in primo potentiam, in secundo providentiam, in tertio iustitiam summi principii advertentes.

I3. Tertio modo aspectus *ratiocinabiliter investigantis*³⁸ videt, quaedam tantum *esse*, quaedam autem *esse et vivere*, quaedam vero *esse, vivere et discernere*; et prima quidem esse minora, secunda media, tertia meliora. — Videt iterum, quaedam esse tantum *corporalia*, quaedam *partim corporalia, partim spiritualia*; ex quo advertit, aliqua esse *mere spiritualia* tanquam utrisque meliora et digniora. — Videt nihilominus, quaedam esse *mutabilia et corruptibilia*, ut terrestria, quaedam *mutabilia et* [299a] *incorruptibilia*, ut caelestia; ex quo advertit, quaedam esse *immutabilia et incorruptibilia*, ut supercaelestia.

Ex his ergo visibilibus consurgit ad considerandum Dei potentiam, sapientiam et bonitatem ut entem, viventem et intelligentem, mere spiritualem et incorruptibilem et intransmutabilem.³⁹

I4. Haec autem consideratio dilatatur secundum septiformem conditionem creaturarum, quae est divinae potentiae, sapientiae et bonitatis testimonium septiforme, si consideretur cunctarum rerum *origo, magnitudo, multitudo, pulcritudo, plenitudo, operatio et ordo*. -

³⁸ Edd. *ratiocinantis investigans*; fere omnes codd. *viri investigantis*, K *rationabiliter viri investigantis*; quo confirmatur nostra lectio sumta ex H L. Infra pro *media* D G M *mediocria*; denique Q *colligit, quaedam pro advertit, aliqua*.

³⁹ Cfr. I. Sent. lit. Magistri, d. III. c. I, et Comment. p. I. dub. I. - Pro *entem* A *existentem*.

Im Glauben erkennen wir, daß es drei Epochen mit drei Arten von Gesetzen gibt, die Epoche der Natur, die Epoche der Schrift und die Epoche der Gnade. Sie folgen aufeinander und wurden in genauester Ordnung durchlaufen. Im Glauben erkennen wir, daß die Welt durch ein Endgericht beendet wird. An der ersten Epoche erkennen wir die Macht, an der zweiten die Vorsehung und an der dritten die Gerechtigkeit des höchsten Ursprungs.

I3. *Die Güte Gottes.* Drittens, der Blick des Forschers! Dieser sieht, daß einiges nur *ist*, einiges *ist und lebt* und einiges *ist, lebt und erkennt*. Das erste hat einen geringeren Wert, das zweite einen mittleren, das dritte einen höheren.

Er sieht weiter, daß einiges nur *körperlich* und einiges *zum Teil körperlich, zum Teil geistig* ist. Daraus bemerkt er, daß anderes *ganz geistig* und im Verhältnis zu beiden das Höhere und Wertvollere ist.

Er sieht noch mehr: Einiges *ist veränderlich und vergänglich*, wie all das, was es auf der Erde gibt, und einiges *ist veränderlich und unvergänglich*, wie all das, was am Himmel ist. Daraus bemerkt er, daß einiges *unveränderlich und unvergänglich* ist, wie das, was über dem Himmel hinaus liegt.⁴⁰

Von diesen sichtbaren Dingen steigt er auf zur Betrachtung der Macht, Weisheit und Güte Gottes, indem er ihn als seiend, lebendig und erkennend, vor allem aber als geistig, unvergänglich und unveränderlich erkennt.

I4. *Siebenfache Ausweitung.* Diese Überlegung läßt sich verbreitern auf die sieben Bedingungen, unter denen geschaffene Dinge existieren. Wer nach dem *Ursprung*, der *Größe*, der *Vielzahl*, der *Schönheit*, der *Fülle*, der *Tätigkeit* und der *Ordnung* aller Dinge fragt, erhält ein siebenfaches Zeugnis für die göttliche Macht, Weisheit und Güte.

⁴⁰ Gemeint ist der Himmel der Sterne und Planeten.

Origo namque rerum secundum creationem, distinctionem et ornatum quantum ad opera sex dierum divinam praedicat potentiam cuncta de nihilo producentem, sapientiam cuncta lucide distinguentem et bonitatem cuncta largiter adornantem.⁴¹

Magnitudo autem rerum secundum molem longitudinis, latitudinis et profunditatis; secundum excellentiam virtutis longe, late et profunde se extendentis, sicut patet in diffusionem lucis; secundum efficaciam operationis intimae, continuae et diffusae, sicut patet in operatione ignis, manifeste indicat immensitatem potentiae, sapientiae et bonitatis trini Dei, qui in cunctis rebus per *potentiam*, *praesentiam* et *essentiam*⁴² incircumscribitur existit. - *Multitudo* vero rerum secundum diversitatem generalem, specialem et individualem in substantia, in forma seu figura et efficacia ultra omnem humanam aestimationem, manifeste trium praedictarum conditionum in Deo immensitatem insinuat et ostendit. - *Pulcritudo*⁴³ autem rerum secundum varietatem luminum, figurarum et colorum in corporibus simplicibus, mixtis et etiam complexionatis, sicut in corporibus caelestibus et mineralibus, sicut lapidibus et metallis, plantis et animalibus, tria praedicta evidenter proclamat. - *Plenitudo* autem rerum, secundum quod *materia* est plena formis secundum rationes seminales;⁴⁴ *forma* est plena virtute secundum activam potentiam; *virtus* est plena effectibus secundum efficientiam, idipsum manifeste declarat. -

⁴¹ Vide Breviloq. p. II. c. I. et 2.

⁴² Cfr. supra pag. 214, nota 3. [I. Sent. d. 37. p. I. a. 3. q. 2.] - Pro *rebus* edd. *creaturis*.

⁴³ Definitio pulcritudinis datur in cap. seq. n. 5.

⁴⁴ Vide II. Sent. d. 7. p. II. a. 2. q. I. et d. 18. a. I. q. 2. seq. Simili modo dicitur in Lib. de Causis, propos. 10: Omnis intelligentia plena est formis. - Pro *secundum quod* D F G M *secundum quam*, et inferius pro *efficientiam* A C D E I K L M N *efficaciam*.

Denn der *Ursprung* der Dinge im Sechstageswerk mit Geschaffensein, Unterschiedenheit und Ausschmückung verkündet dreierlei: die göttliche Macht, die alles aus dem Nichts hervorbringt, die Weisheit, die alles klar unterscheidet, und die Güte, die alles großzügig ausschmückt.

Dann die *Größe* der Dinge in Länge, Breite und Tiefe! In der Ausstrahlung ihrer Kraft erstreckt sie sich lang, breit und tief, wie es bei der Ausbreitung des Lichtes sichtbar wird. In der Nachdrücklichkeit der inneren, beständigen und sich ausbreitenden Tätigkeit, wie es bei der Wirkung des Feuers sichtbar wird, zeigt die Größe deutlich die Unermeßlichkeit der Macht, Weisheit und Güte des dreieinigen Gottes an, der in allen Dingen durch Macht, Gegenwart und Wesenheit existiert, ohne dadurch begrenzt zu sein.

Dann die *Vielzahl* der Dinge in der allgemeinen, besonderen und individuellen Verschiedenheit! In Substanz, Form oder Gestalt und Tätigkeit legt sie über die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit hinaus deutlich die Grenzenlosigkeit der drei genannten Seinsweisen in Gott dar und zeigt sie auf.

Dann die *Schönheit* der Dinge mit der Vielfalt der Lichter, der Figuren und Farben! Sie ruft es deutlich in den einfachen, den gemischten und den gegliederten Körpern aus, so in den Himmelskörpern und Mineralien, in den Steinen und Metallen und in den Pflanzen und Tieren.⁴⁵

Dann die *Fülle* der Dinge, die das gleiche deutlich anzeigt! Die Materie ist voller Keime von Gestalten; die Form ist voller Kraft, das Mögliche zu realisieren; und die Kraft ist wegen ihrer Nachdrücklichkeit voller Wirksamkeit.

⁴⁵ Es gibt einen einfachen Himmelsstoff und vier einfache Elemente auf der Erde: Feuer, Erde, Wasser und Luft. Die gemischten und strukturierten Körper sind aus den vier Elementen zusammen gesetzt.

Operatio multiplex, secundum quod est *naturalis*, secundum quod est *artificialis*, secundum quod est *moralis*, sua multiplicissima varietate ostendit immensitatem [299b] illius *virtutis, artis et bonitatis*, quae quidem est omnibus „causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi“.⁴⁶

Ordo autem secundum rationem *durationis, situationis et influentiae*, scilicet per prius et posterius, superius et inferius,⁴⁷ nobilium et ignobilium, in libro creaturae insinuat manifeste primi principii *primitatem, sublimitatem et dignitatem* quantum ad infinitatem *potentiae*; ordo vero divinarum *legum, praeceptorum et iudiciorum* in libro Scripturae immensitatem *sapientiae*; ordo autem divinorum *Sacramentorum, beneficiorum et retributionum* in corpore Ecclesiae immensitatem *bonitatis*, ita quod ipse ordo nos in primum et summum, potentissimum, sapientissimum et optimum evidentissime manuducit.

I5. Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit, stultus est. -

⁴⁶ Secundum August., VIII. de Civ. Dei, c. 4, superius pag. 19, nota 7. allegatum. [c. 4: Plato posuit, quod in Deo „invenitur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi. Quorum trium unum ad naturalem alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere.“.] Cfr. etiam supra pag. 12, nota 7. [August., VI. de Trinitate, c. 10. n. 11: Ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum.]

⁴⁷ Vide supra pag. 179, nota 9. definitionem ordinis ex August. allatam. [August., XIX. de Civitate Dei, c. 13; ordo est parium dispariumque sua loca cuique tribuens disposito] Cfr. etiam Aristot., de Praedicam. c. de Priori. - De libro creaturae vide Breviloq. p. II. c. 3. seq. et c. 11; de aliis libris vide ibid. Prolog. § 1. seq. et p. VI. c. 1. - Verba *scilicet per prius... ignobilium* omittuntur (et hoc satis probabiliter) a plerisque codd., inter quos B P, non vero ab A. Inferius Vat. omittit *sublimitatem et dignitatem*; vocibus *immensitatem sapientiae* G K L M N interserunt *ostendit*.

Dann die vielfache Art der *Tätigkeit*! Die eine ist natürlich, die andere künstlich, die dritte moralisch. In ihrer übergroßen Vielfalt zeigt sie die Unermeßlichkeit seiner Kraft, Kunst und Güte, die für alles die Ursache des Daseins, der Erkenntnisgrund und die Lebensordnung ist.

Die *Ordnung* schließlich nach dem Schema von Zeitdauer, Lage und Einfluß, nämlich nach früher und später, nach höher und tiefer, nach edel und unedel! Sie legt im Buch der Schöpfung deutlich den Vorrang, die Höhe und den Adel des Uranfangs dar, so weit es sich auf die Unendlichkeit seiner Macht bezieht. Die Ordnung der göttlichen Gesetze, Vorschriften und Urteile im Buch der Hl. Schrift zeigt die Unermeßlichkeit seiner Weisheit. Die Ordnung schließlich der göttlichen Sakramente, Wohltaten und Belohnungen im Leib der Kirche zeigt die Unermeßlichkeit der Güte, so daß die Ordnung selbst uns ganz offensichtlich zu dem leitet, welcher der Erste und Höchste, der Mächtigste, Weiseste und Beste ist.

15. *Glanz und Blindheit.* Wer also durch so vielen Glanz in den Geschöpfen nicht erleuchtet wird, ist blind. Wer durch so vieles Rufen nicht aufwacht, ist taub. Wer nach all diesen Werken Gott nicht lobt, ist stumm. Wer nach so vielen Zeichen den Uranfang nicht bemerkt, ist dumm.

Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone,⁴⁸ ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat. Nam ob hoc *pugnabit orbis terrarum contra insensatos*,⁴⁹ et econtra sensatis erit materia gloriae, qui secundum Prophetam possunt dicere: *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo. Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua.*

⁴⁸ Prov. 22, 17: Inclina aurem tuam et audi verba sapientium; appone autem cor ad doctrinam meam. - Inferius pro *totus* edd. et plures codd. *universus*, et pro *consurgat* C et I, 2 *insurgat*.

⁴⁹ Sap. 5, 21. - Seq. locus est Ps. 91, 5; tertius est Ps. 103, 24.

Öffne also die Augen, spitze die Ohren des Geistes, löse deine Lippen und mache dein Herz bereit, damit du in allen Geschöpfen deinen Gott siehst, ihn hörst, lobst, liebst und anbetest, ihn preist und ehrst, damit sich nicht etwa der ganze Erdkreis gegen dich erhebt. Denn aus diesem Grunde wird der ganze Erdkreis gegen die Unverständigen ankämpfen.⁵⁰ Den Verständigen dagegen wird dieses der Stoff zum Lob sein. Sie können mit dem Propheten rufen: Du hast mich, Herr, durch deine Taten froh gemacht, ich will jubeln über die Werke deiner Hände. Wie herrlich sind deine Werke, Herr! Mit Weisheit hast du sie alle gemacht, die Erde ist erfüllt von deinem Eigentum.⁵¹

⁵⁰ Weish 5, 20.

⁵¹ Ps 92, 5; Ps 104, 24.

CAP. II.

*De speculatione Dei in vestigiis suis
in hoc sensibili mundo.*

I. Sed quoniam circa speculum sensibilibum non solum contingit contemplari Deum *per ipsa* tanquam per vestigia, verum etiam *in ipsis*, in quantum est in eis per *essentiam, potentiam* et *praesentiam*; et hoc considerare est altius¹ quam praecedens: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debemus [300a] manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus.

2. Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur *macrocosmus*, intrat ad animam nostram, quae dicitur *minor mundus*,² per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilibum *apprehensionem, oblectationem* et *diindicationem*. - Quod patet sic: quia in eo quaedam sunt *generantia*, quaedam *generata*, quaedam *gubernantia* haec et illa. *Generantia* sunt corpora simplicia, scilicet corpora caelestia et quatuor elementa. Nam ex elementis per virtutem lucis concilian-
tis contrarietatem elementorum in mixtis habent generari et produci, quaecumque generantur et producuntur per operationem virtutis naturalis. - *Generata* vero sunt corpora ex elementis composita, sicut mineralia, vegetabilia, sensibilia et corpora humana.³ -

¹ H O *et haec consideratio est altior.*

² In hac propositione post *iste mundus* edd. addunt *sensibilis*, et post *macrocosmus* Vat. cum edd. recentioribus *id est longus mundus*, et ante *minor mundus* iterum edd. *microcosmus, id est.* Inferius pro *gubernantia* edd. *regentia.*

³ Cfr. supra Breviloq. p. II. c. 3. et 4. - Immediate post pro *Regentia* A *Gubernantia*, et pro *spiritus rationales* edd. *animae rationales.*

II. *Die Schau Gottes in seinen Spuren in der Sinnenwelt*

I. *Beginn der Stufe II.* Mit dem Spiegel, in dem sich die sinnlich erfahrbaren Dinge spiegeln, verhält es sich so: Man kann Gott nicht nur *durch sie*, also durch seine Spuren betrachten, sondern auch *in ihnen*, insofern nämlich, als er in ihnen gegenwärtig ist durch *Wesen, Macht und Gegenwart*. Weil dies eine höhere Art des Denkens ist als die vorige, nimmt diese Überlegung den zweiten Platz ein. Sie ist also die zweite Stufe der Betrachtung, durch die wir geleitet werden müssen, um Gott in allen geschaffenen Dingen wahrzunehmen. Diese treten durch die körperhaften Sinne in unseren Geist ein.

2. *Der Makrokosmos.* Wir bemerken zunächst, daß diese Welt, die *Makrokosmos* heißt, durch die Tore der fünf Sinne in unsere Seele, den *Mikrokosmos*, eintritt, durch das *Wahrnehmen, Genießen und Beurteilen* der sinnenhaften Gegenstände.

Das läßt sich folgendermaßen einsehen: In der Welt gibt es erzeugende und erzeugte Gegenstände, und es gibt Gesetze, welche die einen und die anderen lenken. Die erzeugenden Gegenstände sind die einfachen Körper, nämlich der Stoff der Himmelskörper und die vier Grundelemente (Feuer, Erde, Luft und Wasser). Denn aus den Elementen muß durch die Kraft des Lichtes, das den Gegensatz der Elemente versöhnt, alles als Mischung erzeugt und hervorgebracht werden, was überhaupt durch das Wirken einer natürlichen Kraft erzeugt und hervorgebracht wird. Die erzeugten Gegenstände sind Körper, die aus den Elementen zusammen gesetzt sind, z. B. Steine, Pflanzen, Tiere und die Körper der Menschen.

Regentia haec et illa sunt substantiae spirituales, sive *omnino coniunctae*, ut sunt animae brutales, sive *coniunctae separabiliter*, ut sunt spiritus rationales, sive *omnino separatae*, ut sunt spiritus caelestes, quos philosophi *Intelligentias*, nos *Angelos* appellamus. Quibus secundum philosophos competit movere corpora caelestia, ac per hoc eis attribuitur *administratio universi*, suscipiendo a prima causa, scilicet Deo, virtutis influentiam, quam refundunt secundum opus gubernationis, quod respicit rerum consistentiam naturalem. Secundum autem theologos attribuitur eisdem regimen universi secundum imperium summi Dei quantum ad *opera reparationis*, secundum quae dicuntur *administratorii spiritus*, *missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*.⁴

3. Homo igitur, qui dicitur *minor mundus*, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius. Nam per *visum* intrant corpora sublimia et luminosa et cetera colorata, per *tactum* vero corpora solida et terrestria, per tres vero *sensus intermedios* intrant intermedia, ut per *gustum* aquea, per *auditum* aërea, per *odoratum* vaporabilia, quae aliquid habent de natura humida, [300b] aliquid de aërea, aliquid de ignea seu calida, sicut patet in fumo ex aromatibus resoluto.⁵

⁴ Hebr. I, 14. Vulgata post *spiritus* addit *in ministerium* et substituit *capiunt* pro *capiunt*. Cfr. II. Sent. d. 10. et 11. Ibid. d. 14. p. I. a. 3. agitur de *Intelligentiis*.

⁵ Vide supra pag. 227, nota 5. [Cfr. de hoc Ioan. de Rupella, Sum. de anima, p. II. c. 19, qui allegat August., III. de Gen. ad lit. c. 4. n. 6.] - De sensibilibus *propriis* seu particularibus et *communibus* (scil. pluribus sensibus) agit Aristot., II. de Anima, text. 63. seqq. (c. 6.). De quatuor primariis qualitatibus (scil. calido, frigido, humido et sicco) cfr. supra pag. 221, nota I. [De mixtione et requisitis ad ipsam agit Arist., I. de Generat. et corrupt. text. 43-90. (c. 6-10.) et ibid. II. text. I. seqq. de elementis eorumque qualitatibus activis et passivis] - Superius pro *cetera colorata* P *corpora colorata*.

Was die einen und die anderen zugleich lenkt, sind die geistigen Substanzen, die entweder unablösbar verbunden sind, wie die Seelen der Tiere, oder ablösbar verbunden, wie die Seelen der Menschen, oder ganz losgelöst, wie die geistigen Kräfte des Himmels, welche die Philosophen die Intelligenzen, wir aber die Engel nennen. Diese haben nach den Philosophen die Aufgabe, die Himmelskörper zu bewegen. Deswegen wird ihnen die Lenkung des Universums zugeschrieben, indem sie von der Erstursache, also von Gott, einen Strom an Kraft empfangen, den sie zur Aufgabe der Lenkung verströmen, die in Übereinstimmung mit der natürlichen Beschaffenheit der Dinge geschieht. Aus der Sicht der Theologen aber wird ihnen die Lenkung des Weltalls zugeteilt, damit sie nach Anweisung des höchsten Gottes die Werke der Erlösung vollbringen. Deshalb werden sie dienende Geister genannt, die denen gesandt sind, die das Erbe des Heils empfangen.⁶

3. Der Mikrokosmos. Der Mensch also, auch *Mikrokosmos* genannt, hat fünf Sinne und damit fünf Tore, durch welche die Erkenntnis aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge in seine Seele tritt. Denn durch das *Sehen* treten die feinen, lichten und auch farbigen Körper ein, durch das *Tasten* die festen und erdhaften. Durch die drei mittleren Sinne treten die mittleren Körper ein; nämlich durch den *Geschmack* das Wässrige, durch das *Gehör* das Luftförmige, durch den *Geruch* das Rauchförmige. Diese drei haben etwas von der Art des Wassers, der Luft und des Feuers oder des Warmen an sich, wie man es am Rauch sehen kann, der beim Verbrennen geruchhaltiger Stoffe auftritt.

⁶ Hebr I, 14.

Intrant igitur per has portas tam corpora simplicia quam etiam composita, ex his mixta. Quia vero sensu percipimus non solum haec *sensibilia particularia*, quae sunt lux, sonus, odor, sapor et quatuor *primariae qualitates*, quas apprehendit tactus; verum etiam *sensibilia communia*, quae sunt numerus, magnitudo, figura, quies et motus; et „omne, quod movetur, ab alio movetur“⁷ et quaedam a se ipsis moventur et quiescunt, ut sunt animalia: dum per hos quinque sensus *motus* corporum apprehendimus, manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tanquam per effectum in cognitionem causarum.

4. Intrat igitur quantum ad tria rerum genera in animam humanam per *apprehensionem* totus iste sensibilis mundus. Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum; intrant, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas, primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam,⁸ et sic generatio speciei in medio et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit *apprehensionem* omnium eorum quae exterius anima apprehendit.

⁷ Secundum Aristot., VII. Phys. text. 1. seqq. Ibid. VIII. text. 27. seqq. (c. 4.) agitur de motu animalium. - Mox pro *a se ipsis* edd. et plures codd. *se ipsis*; sed apud Aristot. legitur: Eorum autem, quae *per se* [moventur], alia quidem *a se ipsis* [ἑφ' αὐτῶν], alia vero ab alio.

⁸ Potentia sensibilis apprehensiva enim dividitur in *exteriorem* et *interiorem*; prior comprehendit quinque sensus exteriores, posterior vero sensum communem, imaginationem (phantasiam), aestimativam et memoriam. - Vat. perperam *in potentia apprehensiva*. Cfr. August., XI. de Trin. c. 9. n. 16, et Aristot., II. de Anima, text. 121. seq. et 136. seqq. (c. 12. et III. c. 2.). - De *medio* cfr. II. de Anima, text. 74. seqq. (c. 7. seqq.) et de Sensu et sens. c. 7. (c. 6.). - Superius post *in organo* edd. addunt *exteriori*.

Durch diese Tore treten die einfachen Körper ein sowie die zusammengesetzten, die aus den einfachen gebildet sind. Wir nehmen aber durch die Sinne nicht nur das *Einzelne* auf, wie Licht, Ton, Geruch, Geschmack und die vier Grundeigenschaften, die der Tastsinn wahrnimmt,⁹ sondern auch das *Allgemeine*, das durch Zahl, Größe, Gestalt, Ruhe und Bewegung bestimmt ist.

Weil nun gilt, daß alles, was bewegt wird, durch etwas anderes bewegt wird,¹⁰ und es einiges gibt, das aus sich selbst bewegt wird und auch ruht, wie etwa Tiere, deshalb werden wir zur Erkenntnis geistiger Bewegungen geführt, während wir durch die fünf Sinne die Bewegungen der Körper wahrnehmen. Es ist, als ob wir durch die Wirkung zur Erkenntnis der Ursachen gelangen.

4. Das Wahrnehmen. Es tritt also die gesamte Sinnenwelt mit ihren drei Arten von Dingen durch *das Wahrnehmen* in die menschliche Seele ein. Die sinnlich wahrnehmbaren äußeren Dinge gelangen zuerst in die Seele, und zwar durch die Tore der fünf Sinne. Sie treten, wie ich betone, nicht als Substanzen, sondern durch ihr Abbild hinein. Diese werden zuerst im Medium erzeugt, gelangen dann aus dem Medium in das Organ, also vom äußeren in das innere Organ und von dort in das Wahrnehmungsvermögen. So macht die Erzeugung eines Bildes im Medium und vom Medium im Organ und dann die Hinwendung des Wahrnehmungsvermögens zu ihm die *Wahrnehmung* aus, die alle Dinge erfaßt, die es außerhalb der Seele wahrnimmt.

⁹ Gemeint sind heiß und kalt, fest und weich.

¹⁰ Prinzip des ARISTOTELES: *Physik* VII, 1; 241b.

5. Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur *oblectatio*.¹¹ Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione *speciositatis*, sicut in visu, vel ratione *suavitatis*, sicut in odoratu et auditu, vel ratione *salubritatis*, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis. Sed quoniam species tenet rationem *formae*, *virtutis* et *operationis*, secundum quod habet respectum ad principium, a quo manat, ad medium, per quod transit, et ad terminum, in quem agit; ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem *speciei sei formae*, et sic dicitur *speciositas*, quia „pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa“, seu „quidam par[301a]tium situs cum coloris suavitate“. ¹² Aut attenditur proportionalitas, in quantum tenet rationem *potentiae seu virtutis*, et sic dicitur *suavitas*, cum virtus agens non impropotionaliter excedit recipientem; quia sensus tristatur in extremis et in mediis delectatur.¹³

¹¹ Delectatio siquidem definitur: coniunctio convenientis cum convenienti. Cfr. tom. I. pag. 38, nota 4. [Haec *delectationis* definitio est S. Doctori ceterisque Scholasticis familiaris et convenit cum ea, quam exhibet Avicenna in fine VIII. Metaph. c. 7. circa finem: Delectatio non est nisi apprehensio convenientis, secundum quod conveniens est.] et tom. IV. pag. 391, nota 3 [Aristot., Libr. X. Ethic. c. 3. et 4, ubi ostendit, delectationem nec motum nec generationem esse, cum non fiat in tempore, sed esse similem visioni, quae in momento, in primo instanti temporis completur et quocumque tempore perfecta est, quia ipsa consistit in simplici actione, consequente coniunctionem obiecti cum sensu.], ubi docetur, delectationem proprie consistere in actione consequente hanc coniunctionem.

¹² Duplex haec definitio pulcritudinis est secundum August., VI. de Musica, c. 13. n. 38. (cfr. tom. I. pag. 544, nota 8. [n. 38: An aliud quam aequalitatem numerosam esse arbitraris (pulcritudinem?)]) et XXII. de Civ. Dei, c. 19. n. 2, ubi pro *quidam partium situs* substituitur *partium congruentia* (cfr. tom. IV. pag. 1025, nota 3. [n. 2: Omnis enim, corporis pulcritudo est partium congruentia cum etc.]).

¹³ Vide Aristot., II. de Anima, text. 123. 143. et III. text. 7. (II. c. 12. et III. c. 2. et 4.). - Mox post *attenditur* edd. repetunt *proportionalitas*, et inferius post *Et sic* addunt *apparet, quomodo*.

5. *Das Genießen.* Auf diese Wahrnehmung folgt, wenn sie der Sache entspricht, das *Genießen*. Die Sinne erfreuen sich an dem wahrgenommenen Gegenstand, der durch Ähnlichkeit gewonnen wird, oder, genauer gesagt, an der *Lieblichkeit*, wie beim Sehen, oder an der *Süßigkeit*, wie beim Riechen und Hören, oder an der *Gesundheit*, wie beim Berühren und Schmecken. Jede Freude entsteht durch Proportion. Weil nun die einzelne Erscheinung *Gestalt*, *Kraft* und *Tätigkeit* besitzt und demgemäß einen Bezug zum Ursprung hat, von dem sie ausgeht, einen Bezug zur Mitte, durch die sie geht, und einen Bezug zum Ziel, zu dem sie hinstrebt, deshalb wird die Proportion entweder als Ähnlichkeit wahrgenommen, wodurch es zum Begriff der Erscheinung oder der Form kommt, und dann heißt sie *Lieblichkeit*. Denn Schönheit ist nichts anderes als zahlenmäßige Übereinstimmung, oder sie ist ein Ebenmaß der Teile nebst ansprechenden Farben.¹⁴ Oder die Proportion wird bemerkt als Mächtigkeit oder Kraft, weshalb sie *Süßigkeit* heißt, wenn ihre Kraft den Empfänger überkommt, ohne unangenehm zu sein. Denn durch Extremlagen werden die Sinne traurig gestimmt, dagegen sind sie froh im mittleren Bereich.¹⁵

¹⁴ AUGUSTINUS: *De Musica* VI, 13, 38; *De Civitate Dei* XXII, 19, 2.

¹⁵ ARISTOTELES: *De Anima* III, 2; 426b.

Aut attenditur, in quantum tenet rationem *efficaciae et impressionis*, quae tunc est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigentiam patientis, et hoc est *salvare et nutrire ipsum*, quod maxime apparet in gustu et tactu. Et sic per *oblectationem* delectabilia exteriora secundum triplicem rationem delectandi per similitudinem intrans in animam.

6. Post hanc apprehensionem et oblectationem fit *diiudicatio*, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum *particularem*;¹⁶ non solum, utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum *interiorem*; verum etiam, qua diiudicatur et ratio redditur, *quare* hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de *ratione* delectationis, quae in sensu percipitur ab obiecto. Hoc est autem, cum quaeritur *ratio* pulcri, suavis et salubris; et invenitur, quod haec est *proportio aequalitatis*. Ratio autem aequalitatis est eadem in magnis et parvis nec extenditur dimensionibus nec succedit seu transit cum transeuntibus nec motibus alteratur. Abstrahit igitur a loco, tempore et motu, ac per hoc est incommutabilis, incircumscribibilis, interminabilis et omnino spiritualis.¹⁷ *Diiudicatio* igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam. Et sic totus iste mundus introire habet in animam humanam per portas sensuum secundum tres operationes praedictas.

¹⁶ Edd., excepta I, *exteriorem*. Secundum modum loquendi Scholasticorum duplex haec lectio approbatur; cfr. Ioan. de Rupella, Sum. de Anima, p. II. c. 18. et 23; Centiloq. (inter opera Bonav.) p. III. sect. 21: Apprehensiva [vis sensibilis] dividitur in sensum particularem et sensum communem, sive in sensum exteriorem et interiorem.

¹⁷ O P *et ideo spiritualis*. - Hoc exponit August., de Vera Relig. c. 30. n. 56. seqq., ex quo quaedam supra pag. 17, nota 3. allata sunt. [Cap. 30. seq. n. 56. seq.: Satis apparet... naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse, et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec etc.] - Inferius Vat. et recentiores edd. perperam *deputando* pro *depurando*; ante *sensuum* edd. addunt *quinque*.

Oder die Proportion wird bemerkt in der Wirksamkeit oder im Nachdruck, der dann angemessen ist, wenn die tätige Ursache im Vorgang des Handelns das Bedürfnis des passiven Teils erfüllt. Das heißt ihn *heilen* und nähren, was vor allem beim Geschmack und beim Tastsinn hervor tritt. Insgesamt also gilt, daß die äußerlich sinnenfälligen Dinge durch das Genießen in der dreifachen Art des Gefallens als Abbild in die Seele eintreten.

6. Das Beurteilen. Auf die Wahrnehmung und das Genießen folgt das *Beurteilen*. Damit wird nicht nur beurteilt, ob dieses oder jenes weiß oder schwarz ist, denn das ist die Aufgabe des Einzelsinnes, auch nicht allein, ob es zuträglich oder schädlich ist, denn das ist die Aufgabe des inneren Sinnes, sondern vor allem, wodurch ein gewisses Gefallen beurteilt und begründet wird. Bei diesem Tun wird nach dem Grund des Gefallens, das in der Sinneswahrnehmung vom Gegenstand empfangen wird, gefragt. Wenn nach dem Grund des Schönen, Süßen und Bekömmlichen gefragt wird, bedeutet das aber, daß es sich als ein *Verhältnis in der Gleichheit* heraus stellt. Der Begriff der Gleichheit bleibt der gleiche in kleinen und in großen Dingen: Er wird beim Messen nicht erweitert, kennt keine Reihenfolge und vergeht nicht mit den vergänglichen Dingen, auch wird er durch Bewegungen nicht verändert. Er sieht also ab von Ort, Zeit und Bewegung, deshalb ist er unveränderlich, unbegrenzbar, ohne Ende und ganz und gar geistig.¹⁸ Das Beurteilen ist also ein Handeln, welches das äußere Bild, das durch die Sinne wahrgenommen wird, in das Erkenntnisvermögen eintreten läßt und es dabei reinigt und ablöst. So hat also die gesamte Welt durch die Tore der Sinne einen Zutritt zur menschlichen Seele, der vermittelt wird durch die genannten drei Tätigkeiten.

¹⁸ AUGUSTINUS: *De vera religione* 30, 56.

7. Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus speculari possumus Deum nostrum. - Nam cum species *apprehensa* sit similitudo in medio genita et deinde ipsi organo impressa et per illam impressionem in suum principium, scilicet in obiectum cognoscendum, ducat;¹⁹ manifeste insinuat, quod illa lux aeterna generat ex se similitudinem seu splendorem coaequalem, consubstantialem et coaeternalem; et quod ille qui est *imago invisibilis Dei* et *splendor gloriae et figura substantiae eius*,²⁰ qui ubique est per primam sui generationem, sicut obiectum in toto medio suam generat similitudinem, per gratiam unionis unitur, sicut species corporali organo, individuo rationalis naturae, ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem sicut ad fontale principium et obiectum. Si ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tanquam in speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo Patre aeternaliter emanantis.

8. Secundum hunc modum species *delectans* ut *speciosa, suavis et salubris* insinuat, quod in illa prima specie est prima *speciositas, suavitas et salubritas*, in qua est summa *proportionalitas* et aequalitas ad generantem; in qua est *virtus*, non per phantasma, sed per veritatem apprehensionis illabens; in qua est *impressio* salvans et sufficiens et omnem apprehendentis indigentiam expellens.

¹⁹ Edd. *deducat*.

²⁰ Col. I, 15. et Hebr. I, 3. Cum Vulgata et melioribus codd. omisimus *et similitudo* post *imago*. - Dictio inferius posita *unitur individuo rationalis naturae* explicatur III. Sent. d. 10. a. 1. q. 3. - Pro *species corporali organo* *A species corporis* [H K L M P *corporalis*] *organo*. Cfr. I. Sent. d. 27. p. II. q. 4.

7. *Das Wesen Gottes.* Dies alles sind Spuren, in denen wir unseren Gott schauen können. Die *wahrgenommene Erscheinung* wird als Abbild in einem Zwischenraum erzeugt und dann dem Wahrnehmungsorgan selbst eingeprägt. Sie führt durch diese Einprägung zu ihrem Ursprung hin, nämlich zu dem Gegenstand, der erkannt werden soll. Damit verweist sie nachdrücklich darauf, daß das *ewige Licht* aus sich heraus ein *Abbild* erzeugt, ein glanzvolles Leuchten, das ihm gleich ist an Sein, Wesen und Ewigkeit. Das ist der, welcher das Bild des unsichtbaren Gottes, der Glanz seiner Herrlichkeit und die Gestalt seines Wesens heißt.²¹ Dieser ist durch seine ursprüngliche Zeugung überall, wie eben ein Gegenstand im gesamten Zwischenraum ein Abbild seiner selbst erzeugt. Durch die *Gnade der Einigung* vereint er sich mit einer individuellen Menschennatur, wie ein Bild sich mit dem körperlichen Organ vereint, damit er uns durch diese Einigung zum Vater zurück führt wie zum quellenhaften Ursprung und Gegenüber. Wenn also alle erkennbaren Dinge gewöhnlich eine Erscheinung ihrer selbst erzeugen, dann verkündet dies lauthals, daß in ihnen wie in einem Spiegel die ewige Zeugung des Wortes, Bildes und Sohnes, das seit Ewigkeiten aus Gott dem Vater ausströmt, geschaut werden kann.

8. *Die Macht Gottes.* Auf diese Art verweist jede *erfreuliche Erscheinung*, weil sie schön, lieblich und heilsam ist, auf das Erst- oder Urbild und auf die Tatsache, daß in ihr Urschönheit, Uranmut und Urheil zu finden sind. Im Urbild besteht mit dem Erzeuger eine höchste Entsprechung und Gleichheit. In ihm ist eine Kraft, die nicht als Vorstellung, sondern als wirkliche Wahrnehmung fließt. Im Urbild gibt es einen heilenden und ausreichenden Nachdruck, der jede Bedürftigkeit des Wahrnehmenden aufhebt.

²¹ Kol 1, 15. Gemeint ist der ewig gezeugte Sohn und Logos Gottes.

Si ergo „delectatio est coniunctio convenientis cum conveniente“;²² et solius Dei similitudo tenet rationem summe speciosi, suavis et salubris; et unitur secundum *veritatem* et secundum *intimitatem* et secundum *plenitudinem* replentem omnem capacitatem; manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera *delectatio*, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam.

9. Excellentiori autem modo et immediatori *diiudicatio* ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam. Si enim diiudicatio habet fieri per rationem *abstrahentem* a loco, tempore et mutabilitate, ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem *immutabilem* et *incircumscribibilem* et *interminabilem*;²³ nihil autem est omnino *immutabile*, *incircumscribibile* et *interminabile*, nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeter[302a]num, est Deus, vel in Deo: si ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huiusmodi rationem diiudicamus; patet, quod ipse est *ratio omnium rerum* et *regula infallibilis* et *lux veritatis*, in qua cuncta relucet infallibiliter, indelebiter, indubitanter, irrefragabiliter, indiudicabiliter, incommutabiliter, incoarctabiliter, interminabiliter, indivisibiliter et intellectualiter.

²² Cfr. supra pag. 300, nota 7. [s. oben Anm. 10] – August., de Vera Relig. c. 18. n. 35. seq. et c. 43. n. 81, 83 Qq. q. 23, de similitudine Patris i. e. de Filio Dei, loquens ait: Ipsa est enim species prima, qua sunt, ut ita dicam, speciata, et forma, qua formata sunt omnia. Vide etiam supra pag. 12, nota 7. [August., VI. de Trinitate, c. 10. n. 11: Ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum.] et pag. 33, nota 5. [Beda, Expos. in Act. 5, 3] - Inferius post *vera delectatio* C quaedam addit, quorum summa est: si tanta est dulcedo in creatura, quanta erit in ipso Creatore, ad quam, cum ipsam nondum videamus, ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam.

²³ Codd. communissime substituunt *et incorruptibilem*, et mox maior pars eorum omittit *incircumscribibile* et *interminabile*, et aliquanto inferius *indiudicabiliter*, *incommutabiliter*, *incoarctabiliter*, *interminabiliter*.

Wenn also die *Freude* in der Vereinigung übereinstimmender Glieder besteht,²⁴ wenn einzig das Ebenbild Gottes den Begriff des Schönsten, Lieblichsten und Heilsamsten erfüllt und wenn schließlich diese Einigung in Hinsicht auf Wirklichkeit, Innerlichkeit und Fülle jedes Fassungsvermögen befriedigt, dann läßt sich deutlich ersehen, daß einzig in Gott die ursprüngliche und wirkliche *Freude* ist, die zu suchen wir in jeder anderen Freude angeleitet werden.

9. Die Gegenwart Gottes. Noch eindrucksvoller und unmittelbarer führt uns das *Beurteilen* zur ewigen Wahrheit und zum zuverlässigen Anschauen. Ein Urteil kommt zustande durch den Verstand, der ein äußeres Bild von Ort, Zeit und Veränderlichkeit ablöst und damit zugleich auch von Messung, Reihenfolge und Vergänglichkeit, indem er einen unveränderlichen, unbegrenzten und unendlichen Begriff bildet. Nichts ist aber unveränderlich, unbegrenzbar und unendlich außer dem Ewigen. Alles Ewige aber ist Gott oder in Gott. Wenn wir also alles, was wir auf zuverlässige Art beurteilen, durch einen auf diese Weise gebildeten Begriff beurteilen, wird klar, daß Gott selbst der *Begriff aller Dinge*, der *Maßstab der Unfehlbarkeit* und das *Licht der Wahrheit* ist. In ihm leuchten alle Urteile unfehlbar, unauslöschlich, unzweifelhaft, unwiderleglich, keinem Urteil unterworfen, unveränderlich, ohne Einschränkungen, unendlich, unteilbar und völlig einsichtig auf.

²⁴ AUGUSTINUS: *De vera religione* 18, 35; 43, 81.83.

Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus; cum sint infallibiles et indubitabiles *intellectui apprehendentis*, sint indelebiles a *memoria recolentis* tanquam semper praesentes, sint irrefragabiles et indiidicabiles *intellectui iudicantis*, quia, ut dicit Augustinus,²⁵ „nullus de eis iudicat, sed per illas“: necesse est, eas esse incommutabiles et incorruptibiles tanquam necessarias, incoarctabiles tanquam incircumsriptas, interminabiles tanquam aeternas, ac per hoc indivisibiles tanquam intellectuales et incorporeas, non factas, sed increatas, aeternaliter existentes in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia; et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam quae non tantum fuit forma cuncta *producens*, verum etiam cuncta *conservans* et *distinguens*, tanquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens, et per quam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensus intrant in ipsam.²⁶

²⁵ Libr. II. de Lib. Arb. c. 14. n. 38. (cfr. supra pag. 17, nota 4. [Cap. 14: At illa veritatis et sapientiae pulcritudo, tantum adsit perseverans voluntas fruendi, nec multitudine audientium constipata secludit venientes nec peragitur... intus docet, cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur. Nullus de illa... de ceteris iudices, sine dubitatione esse potioem.]) et de Vera Relig. c. 31. n. 58. (cfr. tom. I. pag. 69, nota 12. [n. 58: Sicut in istis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicent, cum eas istituunt, tamen cum fuerint institutae atque firmatae, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas.]) - Inferius plures codd. omittunt verba *aeternaliter existentes* usque ad *et ideo*. Vat. cum 3, 4 pro *formosa omnia* substituit *speciosa omnia vel formosa*.

²⁶ Fusius haec ostenduntur supra Quaest. de scientia Christi, q. 4. - Post *regula dirigens* non pauci codd. omittunt *et*.

Die Gesetze also, durch die wir zuverlässig das Urteil über alle Sinnesdaten fällen, die zur Betrachtung in uns eingehen, sind unfehlbar und unbezweifelbar für das *Wahrnehmungsorgan*, unauslöschlich für das *nachforschende Gedächtnis*, als ob sie immer gegenwärtig wären, und unwiderleglich und nicht beurteilbar für das *Urteilsorgan*. Augustinus sagt: „Keiner urteilt über sie, sondern durch sie.“²⁷ Daher müssen sie, weil sie notwendig sind, unveränderlich und unzerstörbar sein; sie sind nicht einschränkbar, weil unbegrenzt; unbeendlich, weil ewig; daher geistig einsehbar und unkörperlich, weil unteilbar; nicht gemacht, sondern ungeschaffen; von Ewigkeit existierend in der Ewigen Kunst, von der, durch die und auf die hin alles Schöne gebildet ist. Deshalb kann ein zuverlässiges Urteil auch nur durch die Ewige Kunst gefällt werden, die nicht nur die Gestalt war, die alles *hervor gebracht* hat, sondern die alles *erhält* und *leitet*. Sie ist geradezu das Sein, das in allen Dingen die Gestalt formt und der leitende Maßstab. Durch sie auch beurteilt unser Verstand alles, was durch die Sinne in uns eintritt.

²⁷ Wörtlich: „Nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene.“ AUGUSTINUS: *De libero arbitrio* II, 14, 38. Ähnlich DERS.: *De vera religione* 31, 58.

10. Haec autem speculatio *dilatatur* secundum considerationem septem differentiarum *numerorum*, quibus quasi septem gradibus conscenditur in Deum, secundum quod ostendit Augustinus in libro de Vera Religione et in sexto Musicae,²⁸ ubi assignat differentias numerorum gradatim conscendentium ab his sensibilibus usque ad Opificem omnium, ut in omnibus videatur Deus.

Dicit enim, numeros esse in corporibus et maxime in sonis et vocibus, et hos vocat *sonantes*; numeros ab his abstractos et in sensibus nostris receptos, et hos vocat *occursores*; numeros ab anima procedentes in corpus, sicut patet in gesticulationibus et saltationibus, et hos vocat *progressores*; numeros in delectationibus sensuum ex conversione intentionis super speciem receptam, et hos vocat *sen[302b]suales*; numeros in memoria retentos, et hos vocat *memoriales*; numeros etiam, per quos de his omnibus iudicamus, et hos vocat *iudiciales*, qui, ut dictum est, necessario sunt supra mentem tanquam infallibiles et indiiudicabiles. Ab his autem imprimuntur mentibus nostris numeri *artificiales*, quos tamen inter illos gradus non enumerat Augustinus, quia connexi sunt *iudicialibus*; et ab his manant numeri *progressores*, ex quibus creantur²⁹ numerosae formae *artificiatorum*, ut a summis per media ordinatus fiat descensus ad infima. Ad hos etiam gradatim ascendimus a numeris *sonantibus*, mediantibus *occursoribus*, *sensualibus* et *memorialibus*.

²⁸ Per totum. De Vera Relig. tangitur res c. 40 - 44. n. 74 - 82. Cfr. II. de Lib. Arb. c. 8. n. 20 - 25. et c. 16. n. 41. seqq. - Superius post *Haec autem* plures codd. prosequuntur *consideratio dilatatur secundum septem differentias spiritualium numerorum, quibus per gradus conscenditur in Deum.*

²⁹ E I Q *causantur*, A *procreantur vel causantur*. Inferius pro *ascendimus* Vat., 3 et 4 *ascendamus*, et voci *sensualibus* [multi codd. *sensibilibus*] Q praemittit *progressoribus*.

10. *Sieben Zahlenarten.* Diese Einsicht wird erweitert mit der Überlegung von den sieben verschiedenen *Zahlenarten*, durch die man wie auf sieben Stufen zu Gott empor steigt. So zeigt es Augustinus im Buch über die wahre Religion und im sechsten Buch über die Musik. Dort weist er den verschiedenen Zahlenarten die verschiedenen Stufen zu, auf denen man stufenweise von den Sinnesdaten zum Erbauer des Alls aufsteigt, damit in allen Dingen Gott geschaut werden kann.³⁰

Augustinus nämlich sagt, daß die Zahlen die Körper beherrschen, insbesondere die Töne und Stimmen; diese Zahlen nennt er *Klangzahlen*. Dann gibt es die davon abgelösten und von unseren Sinnen aufgenommenen Zahlen; diese nennt er *Begegnungszahlen*. Dann die von der Seele in den Körper übergehenden Zahlen, wie bei Gesten und beim Tanz; diese nennt er *Schrittzahlen*. Dann die Zahlen, die in den Genüssen der Sinne vorkommen und die durch die Hinwendung der Aufmerksamkeit zum Bild wahrgenommen werden; diese nennt er *Sinneszahlen*. Dann die im Gedächtnis festgehaltenen Zahlen; diese nennt er *Gedächtniszahlen*. Dann noch die Zahlen, durch die wir alle diese Zahlen beurteilen; diese nennt er *Urteilszahlen*. Diese gehen, wie gesagt, notwendigerweise als unfehlbar und keinem Urteil unterworfen über unseren Verstand hinaus. Von diesen Zahlen werden unserem Verstand die *Kunstsahlen* eingeprägt, die Augustinus jedoch unter diesen Stufen nicht mitzählt, weil sie eng mit den Urteilszahlen verbunden sind. Von diesen stammen wieder die *Schrittzahlen* ab, aus denen die Zahlgestalten der hergestellten Gegenstände geschaffen werden. So vollzieht sich von den höchsten Zahlen durch die mittleren ein geordneter Abstieg zu den tiefsten Zahlen. Zu diesen steigen wir stufenweise von den *Klangzahlen* auf, vermittelt durch die *Schrittzahlen*, die *Sinneszahlen* und die *Gedächtniszahlen*.

³⁰ AUGUSTINUS: *De vera religione* 40 – 44.

Cum igitur omnia sint *pulcra* et quodam modo *delectabilia*; et *pulcritudo* et *delectatio* non sint absque *proportione*; et *proportio* primo sit in numeris: necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc „numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar“³¹ et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam. Quod cum sit omnibus evidentissimum et Deo propinquissimum, propinquissime quasi per septem differentias ducit in Deum et facit, eum cognosci in cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa *apprehendimus*, in numerosis proportionibus *delectamur* et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter *iudicamus*.

II. Ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis quasi ad modum duarum alarum descendentium circa pedes,³² colligere possumus, quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt *umbrae*, *resonantiae* et *picturae*, sunt *vestigia*, *simulacra* et *spectacula* nobis ad contuendum³³ Deum proposita et *signa* divinitus data; quae, inquam, sunt *exemplaria* vel potius *exemplata*, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata.

³¹ Ut dicit Boeth. supra pag. 11, nota 6. allegatus. [Boeth., Libr. I. Arithmet. c. 2: Hoc enim fuit principale in animo Conditoris exemplar.] Cfr. etiam pag. 221, nota 3. [Cfr. Bonav., Quaest. de scientia Christi, q. 3. ad 8. Vide etiam Boeth., I. de Arithmetica, c. 1. seq. et II. c. 40. seqq.] - Inferius maior pars codd. omittit *propinquissime*, et substituit *agnosci* pro *cognosci*. Voci *numerosis* praemisimus *in* cum B D I P, alii plures *et in*; utrumque deest in edd.

³² Respicitur Isai. 6, 2, ubi de Seraphim dicitur, quod alis „duabus vela-
bant pedes eius“. - Post *alarum* I addit *Cherubim*.

³³ D F K L M *contemplandum*. Subinde pro *exempla* ex C substituimus *exemplata*; pro *transferantur* A *transeant* (plures codd. male *transformentur*).

Da alles Seiende schön ist und auf gewisse Weise Gefallen erregt, Schönheit und Gefallen aber nicht ohne ein Verhältnis bestehen können und ein Verhältnis zuerst von Zahlen bestimmt ist, deshalb ist alles Sein notwendig zahlhaft. Boethius sagt, daß „die Zahl das wichtigste Urbild im Geist des Schöpfers ist“,³⁴ deshalb ist sie die wichtigste Spur, die zur Weisheit führt. Da sie allen ganz offenbar ist und Gott am nächsten steht, führt sie über die sieben Unterschiede in den Zahlen ganz nahe an Gott heran. Sie bewirkt, daß wir ihn in allen Körpern und Sinnesdaten erkennen, wenn wir die zahlhaften Gestalten *wahrnehmen*, von zahlhaften Verhältnissen *erfreut* werden und durch die Gesetzmäßigkeiten zahlhafter Verhältnisse unwiderleglich *urteilen*.

II. Rückblick I und II. Auf den beiden ersten Stufen, die durch die zwei bis zu den Füßen reichenden Flügel dargestellt sind,³⁵ werden wir angeleitet, Gott *in* den Spuren zu schauen. Dadurch können wir die Erkenntnis gewinnen, daß alle Geschöpfe der sinnlich wahrnehmbaren Welt den Geist dessen, der Betrachtung übt und nach Weisheit verlangt, zum ewigen Gott führen. Denn diese beiden Stufen sind *Schatten*, *Echos* und *Zeichnungen* des mächtigsten, weisesten und besten Uranfangs, des ewigen Ursprungs, des ewigen Lichtes und der ewigen Fülle, der schaffenden, urbildlichen und lenkenden Kunst. *Spuren* sind sie, *stehende Bilder* und *Schauspiele*, die uns vorgesetzt sind, um Gott anzuschauen; sie sind von Gott gegebene Zeichen. Diese Zeichen, sage ich, sind Beispiele oder besser Abbilder, die unserem bis jetzt noch rohen und sinnenverhafteten Geist vorgesetzt werden, damit er vom Sinnlichen, das er sieht, zum Geistigen, das er nicht sieht, hinüber geführt wird, also vom Zeichen zum Bezeichnenden.

³⁴ BOETHIUS: *De Institutione arithmetica libri duo* I, 1f; II, 40f.

³⁵ Der Seraph hat sechs Flügel (Jes 6, 2): Siehe *Vorrede* 2 u. 3.

I2. Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis *invisibilia Dei*,³⁶ partim quia Deus [303a] est omnis creaturae *origo, exemplar* et *finis*, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit, partim ex *propria repraesentatione*; partim ex *prophetica praefiguratione*; partim ex *angelica operatione*; partim ex superaddita *institutione*. Omnis enim creatura ex *natura* est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, sed *specialiter* illa quae in libro Scripturae per *spiritum prophetiae* assumpta est ad spiritualium praefigurationem; *specialius* autem illae creaturae, in quarum effigie Deus *angelico ministerio* voluit apparere; *specialissime* vero ea quam³⁷ voluit ad significandum *instituere*, quae tenet non solum rationem *signi* secundum nomen commune, verum etiam *Sacramenti*.

I3. Ex quibus omnibus colligitur, quod *invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur; ita ut* qui nolunt ista advertere et Deum in his omnibus cognoscere, benedicere et amare *inexcusabiles sint*,³⁸ dum nolunt transferri *de tenebris in admirabile lumen Dei. Deo autem gratias per Iesum Christum, Dominum nostrum, qui nos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, dum per haec lumina exterius data ad speculum mentis nostrae, in quo relucent divina, disponimur ad reintrandum.*

³⁶ Respicitur Rom. I, 20. Vide paulo inferius n. I3. - De seqq. cfr. Breviloq. p. I. c. 5; p. II. c. I. et p. VI. c. I. seq. De ministerio Angelorum in apparitione vide I. Sent. d. 16. q. I. in corp. et II. Sent. d. 10. a. 3. q. 2. ad 6.

³⁷ Codd. A B H L M N *quae*.

³⁸ Rom. I, 20. - Seq. textus est I. Cor. I5, 57; tertius I. Petr. 2, 9, ubi pro *transtulit* Vulgata *vocavit*. - Pro *cognoscere* plures codd. *agnoscere*.

12. Natur- und Heilsgeschichte. Die Geschöpfe der sinnlichen Welt sind also Zeichen für die unsichtbare Wirklichkeit Gottes. Das gilt zum einen, weil Gott für jedes Geschöpf der *Ursprung*, das *Urbild* und das *Urziel* ist. Denn jede Wirkung ist das Zeichen einer Ursache, ist das Bild eines Urbildes und ist der Weg des Zieles, zu dem sie hinführt. Also zum einen sind die Geschöpfe *in sich selbst betrachtet* Zeichen Gottes, dann zum anderen als *prophetische Vorusbilder*, als *engelhaftige Tätigkeit* und schließlich *in direkter Einsetzung*. Denn jedes Geschöpf ist schon von Natur aus ein Bild und Gleichnis der ewigen Weisheit, besonders aber dasjenige, das in der Heiligen Schrift durch prophetischen Geist zum Vorbild geistlicher Tatsachen erhoben wird. In noch betonterer Weise geschieht das durch die Geschöpfe, in deren Gestalt Gott durch den Dienst von Engeln erscheinen wollte. Am meisten geschieht das durch die Geschöpfe, die er als Zeichen einsetzen wollte; diese tragen nicht nur den Charakter eines Zeichens im allgemeinen Sinne, sondern auch den eines Sakramentes.

13. Licht und Finsternis. Aus all dem ergibt sich, daß seit Erschaffung der Welt die unsichtbare Wirklichkeit Gottes an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen wird, so daß alle, die diese Wirklichkeit nicht bemerken und Gott in all dem nicht erkennen, preisen und lieben wollen, unentschuldig sind, weil sie sich nicht aus der Finsternis in das wunderbare Licht Gottes bringen lassen wollen. Gott aber sei Dank durch Jesus Christus, unseren Herrn, der uns aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gebracht hat.³⁹ Denn durch die von außen dargebotenen Erhellungen werden wir darauf vorbereitet, wieder vor den Spiegel unseres Geistes zu treten, in dem die göttliche Wirklichkeit aufleuchtet.

³⁹ Kombination dreier Stellen: Röm 1, 20; I Kor 15, 57; I Petr 2, 9.

CAP. III.

*De speculatione Dei per suam imaginem
naturalibus potentiis insignitam.*

I. Quoniam autem duo gradus praedicti, ducendo nos in Deum per *vestigia* sua, per quae in cunctis creaturis relucet, manuduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos reintrarem, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet *imago*; hinc est, quod iam tertio loco, ad nosmetipsos intrantes et quasi atrium forinsecus relinquentes, in *sanctis*,¹ scilicet *anteriori* parte tabernaculi, conari debemus per speculum videre Deum; ubi ad modum candelabri re[303-b]lucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis.

Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua *amat* ferventissime semetipsam; nec se posset amare, nisi se *nosset*; nec se nosset, nisi sui *meminisset*, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; et ex hoc advertis, animam tuam triplicem habere potentiam, non oculo carnis, sed oculo rationis.² Considera igitur harum trium potentiarum *operationes* et *habitudines*, et videre poteris Deum per te tanquam per imaginem, quod est videre *per speculum in aenigmate*.

¹ Cfr. Exod. 26, ubi describitur tabernaculum Moysaicum, v. 34. et 35. mentio fit sancti sanctorum et candelabri. - Ps. 4, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Gregor., X. Moral. c. 15. n. 27: Interna quippe facies hominis mens est, in qua nimirum recognoscimur, ut ab auctore nostro diligamur.

² Cfr. August., IX. et X. de Trin. (vide I. Sent. d. 3. p. II.). - De oculo carnis et rationis cfr. supra Breviloq. p. II. c. 12. in fine. - Inferius allegatur I. Cor. 13, 12. - Superius pro *ad te* plures codd. *in te*, I et 2 *ad te et in te*. Subinde pro *quoniam* A *quantum*, D G *quo modo*, et pro *intelligentiam* G M *intellectum*.

III. *Die Schau Gottes durch sein Bild, das den natürlichen Kräften eingepägt ist*

I. *Ursprung der Seelenkräfte.* Die beiden bisher besprochenen Stufen haben uns zu Gott geführt durch seine *Spuren*, durch die er in allen Geschöpfen aufstrahlt. Sie haben uns bis zu dem Punkt gebracht, an dem wir wieder in uns eintreten können, in unseren Geist nämlich, in dem ein *Bild* des Göttlichen aufstrahlt. Indem wir in uns selbst eintreten und gleichsam den Vorhof außen zurücklassen, müssen wir jetzt im dritten Kapitel versuchen, im Heiligtum, also im vorderen Teil des Zeltes, durch den Spiegel hindurch Gott zu schauen.³ Dort erstrahlt vor den Augen unseres Geistes wie auf einem Leuchter das Licht der Wahrheit; in diesem Licht erglänzt das Bild der Seligsten Dreifaltigkeit.

Kehre also bei dir ein und sieh: Dein Geist *liebt* sich selbst leidenschaftlich. Er könnte sich nicht lieben, wenn er sich nicht *kennen* würde. Und er wüßte nichts von sich, wenn er sich nicht an sich selbst *erinnerte*. Denn nichts erfassen wir als Einsicht, was nicht in unserem Gedächtnis gegenwärtig ist. Zwar nicht mit den äußeren, aber mit den inneren Augen bemerkst du daher, daß deine Seele drei Fähigkeiten hat.⁴ Betrachte also die Aufgaben und das Verhalten dieser drei Kräfte, und du wirst Gott durch dich hindurch wie durch ein Bild schauen. Das eben heißt, Gott durch einen Spiegel wie in einem Rätsel zu schauen.⁵

³ Ex 26, 34f.

⁴ Die Fähigkeiten sind Gedächtnis, Vernunft und Liebe. Ihre Struktur kommt im Abschnitt 5 an den Tag. Augustinus ist der Entdecker der trinitarischen Struktur der Seele, deshalb der Name psychologische Trinitätslehre.

⁵ Anspielung auf I Kor 13, 12.

2. *Operatio* autem *memoriae* est retentio et repraesentatio non solum *praesentium*, *corporalium* et *temporalium*, verum etiam *succedentium*, *simplicium* et *sempiternalium*. - Retinet namque memoria *praeterita* per recordationem, *praesentia* per susceptionem, *futura* per praevisionem. - Retinet etiam *simplicia*, sicut principia quantitatum continuarum et discretarum,⁶ ut punctum, instans et unitatem, sine quibus impossibile est meminisse aut cogitare ea quae principiantur per haec. - Retinet nihilominus *scientiarum principia et dignitates* ut *sempiternalia* et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat; sicut patet, si proponatur alicui: „De quolibet affirmatio, vel negatio“; vel: „Omne totum est maius sua parte“, vel quaecumque alia dignitas, cui non est contradicere „ad interius rationem“.⁷

⁶ Vide Aristot., de Praedicam. c. de *Quanto*, ubi quantitati *continuae* annumeratur linea, superficies, corpus, locus et tempus; *discretae* numerus et oratio. - Quomodo memoriae sit praevision futurorum, exponit August., XV. de Trin. c. 7. n. 13: Nec ex futuris praeterita, sed futura ex praeteritis, non tamen firma cognitione coniecimus... Ut praevideamus, non providentia nos instruit, sed memoria etc. - Inferius pro *dum ratione* edd. et aliquot codd. *dummodo ratione*.

⁷ Ut ait Aristot., I. Poster. c. 8. (c. 10.), huic dictioni opponendo alteram, scil. „ad exterius orationem (πρὸς τὸν ἕξω λόγον)“, contra quam licet semper instantiam ferre (cfr. tom. I. pag. 155, nota 10. [c. 8. (c. 10.): iuxta transl. Boethii: Semper enim est instare ad exterius orationem, sed ad interius orationem non semper.] Vat., 3, 4 cum pluribus codd. *admittitur ratione*. - Prima dignitas: de quolibet affirmatio etc., exhibetur ab Aristot., IV. Metaph. text. 15. (III. c. 4.); secunda colligitur ex V. Metaph. text. 30. seq. (IV. c. 25. seq.). - Per verba superius posita: „quin ea audita approbet“ etc., respicitur a Boethio data et supra pag. 79, nota 6. allata definitio *communis animi conceptionis* [Boeth., in lib. Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint etc., ait: Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam.], qualis secundum Euclid., I. Geomet., est: Omne totum est maius sua parte (n. 9.).

2. *Das Gedächtnis.* Die Aufgabe des *Gedächtnisses* ist das Festhalten und Wiedergeben, nicht nur der augenblicklichen, körperlichen und zeitlichen Dinge, sondern auch der *zeitlichen, einfachen* und *zeitlosen* Dinge.

Denn das Gedächtnis enthält das Vergangene durch Erinnerung, das Gegenwärtige durch Aufnahme, das Zukünftige durch Voraussicht.⁸

Es enthält auch die *einfachen* Dinge wie die Ursprünge der stetigen und diskreten Größen, also den Punkt, den Augenblick und die Einheit, ohne die es unmöglich wäre, sich zu erinnern oder etwas zu denken, was durch diese Prinzipien hervorgebracht wird.

Es enthält auch die Ursprünge und Axiome der Wissenschaften, die *zeitlos* sind und *zeitlos* gelten. Denn niemals kann man sie, wenn man seinen Verstand gebraucht, so vergessen, daß man sie nicht billigt, oder ihnen nicht zustimmt, sobald man sie hört. Nicht als ob man sie dabei von neuem aufnähme, sondern man erkennt sie in sich selbst als eingeboren und vertraut. Das wird klar, wenn einem solche Sätze vor Augen gelegt werden wie: Zu jeder Sache gibt es entweder Bejahung oder Verneinung. Oder: Das Ganze ist größer als sein Teil. Man kann dazu jedes beliebige Axiom nehmen, dem man aus einem inneren Grund nicht widersprechen kann, ohne sich selbst zu widersprechen.⁹

⁸ Der lat. Begriff *Memoria* ist um zwei Zeitdimensionen reicher als das dt. *Gedächtnis*. Vgl. aber den Begriff *Denkmal*.

⁹ ARISTOTELES: *Analytica Posteriora* I, 10.

Ex *prima* igitur retentione actuali omnium temporalium, praeteritorum scilicet, praesentium et futurorum, habet effigiem *aeternitatis*, cuius praesens indivisibile ad omnia tempora se extendit. - Ex *secunda* apparet, quod ipsa non solum habet *ab exteriori* formari per phantasmata, verum etiam *a superiori* suscipiendo et in se habendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilibum phantasias.¹⁰ Ex *tertia* habetur, [304a] quod ipsa habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum. - Et sic per *operationes* memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam „capax eius et particeps esse potest“.¹¹

3. *Operatio* autem virtutis *intellectivae* est in perceptione intellectus *terminorum, propositionum* et *illationum*. - Capit autem intellectus *terminorum significata*, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi *definitive* inferiora.¹² Nisi igitur cognoscatur, quid est *ens per se*, non potest *plene* sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec *ens per se* cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt: *unum, verum, bonum*.

¹⁰ Cfr. II. Sent. d. 39. a. I. q. 2. in fine et IV. d. 49. p. I. q. 2. ad 1-3. - De seq. propositione vide supra Quaest. de scientia Christi, q. 4.

¹¹ August., XIV. de Trin. c. 8. n. 11.

¹² Secundum Aristot., VI. Topic. c. 3. (c. 4.). Cfr. etiam Porphy., de Praedicab. c. *de Specie*, ex quo supra pag. 71, nota 3. quaedam allata sunt. [„Neque enim est commune unum genus omnium *ens*, nec omnia eiusdem generis sunt... sed posita sint... prima decem genera, quasi prima decem principia. Et si omnia quis *entia* vocet, aequivoce nuncupabit.“] - De conditionibus entis vide supra pag. 215, nota 1. [Cfr. IV. Sent. d. 14. p. II. a. I. q. 1. in corp. Vide August., de Vera Relig. c. 7. n. 13; 83 Qq. q. 18; XI. de Civ. Dei, c. 28. et VI. de Trin. c. 10. n. 12.]

Aus der ersten Art des Festhaltens, also der zeitlichen Dinge, der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, besitzt das Gedächtnis eine Gestalt der *Emigkeit*, deren unteilbare Gegenwart sich auf alle Zeiten erstreckt.

Aus der zweiten Art ergibt sich, daß das Gedächtnis nicht nur *von außen* durch die Sinneseindrücke gebildet wird, sondern auch *von oben*, indem es die einfachen Formen aufnimmt und in sich trägt, die nicht durch die Pforten der Sinne und die Bilder der Sinneseindrücke hinein gehen können.

Aus der dritten Art ergibt sich, daß dem Gedächtnis ein unveränderliches Licht gegenwärtig ist, mit dem es sich der *unveränderlichen Wahrheiten* erinnert.

So wird durch die Aufgaben des Gedächtnisses klar, daß die Seele selbst ein Bild und Gleichnis Gottes ist. Ja, noch mehr, er ist ihr gegenwärtig und sie hält ihn gegenwärtig, weil sie ihn im Vollzug erfaßt und sie fähig ist, sein Gefäß zu sein und an ihm teilzuhaben.¹³

3. Die Vernunft. Die Aufgabe der *Vernunft* besteht im sinnvollen Gebrauch von Begriffen, Urteilen und Schlüssen.

Die Vernunft erfaßt die Bedeutung der *Begriffe*, wenn sie erkennt, was jedes Ding seiner Abgrenzung nach ist. Diese Abgrenzung geschieht durch höhere Begriffe, die durch noch höhere Begriffe abgegrenzt werden, bis man zu den höchsten und allgemeinsten Begriffen kommt. Sind diese unbekannt, können die unteren Begriffe nicht genau abgegrenzt und verstanden werden. Wenn also nicht erkannt wird, was das *Sein durch sich selbst* oder was *Selbstsein* ist, kann die Definition einer besonderen Substanz nicht vollständig gewußt werden. Auch kann das Selbstsein nicht erkannt werden, wenn es in seinen Grundzügen unbekannt ist. Diese sind: Das Eine, das Wahre, das Gute.

¹³ AUGUSTINUS: *De Trinitate* XIV, 8, 11.

Ens autem, cum possit cogitari ut *diminutum* et ut *completum*, ut *imperfectum* et ut *perfectum*, ut ens *in potentia* et ut ens *in actu*, ut ens *secundum quid* et ut ens *simpliciter*, ut ens *in parte* et ut ens *totaliter*, ut ens *transiens* et ut ens *manens*, ut ens *per aliud* et ut ens *per se*, ut ens *permixtum* non-enti et ut ens *purum*, ut ens *dependens* et ut ens *absolutum*, ut ens *posterius* et ut ens *prius*, ut ens *mutabile* et ut ens *immutabile*, ut ens *simplex* et ut ens compositum: cum „privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones“, ¹⁴ non venit intellectus noster ut *plene resolvens* intellectum alicuius entium creatorum, nisi *invenitur* ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est *ens simpliciter* et *aeternum*, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de aliis conditionibus praelibatis.

Intellectum autem *propositionum* tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse: et hoc scire est scire, [304b] quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem.

¹⁴ Averroes, in III. de Anima, text. 25: Et universaliter omnes privationes non cognoscuntur nisi per contraria, scilicet per cognitionem habitus et per cognitionem defectus habitus. Cfr. tom. III. pag. 802, nota 8. [... Quia, ut Aristot., II. de Caelo et mundo, text. 18. (c. 3.) ait, „privatione prior affirmatio“, sive secundum translationem Arabico-latinam: habitus est ante privationem.] et supra pag. 19, nota 8. [... Boeth., III. de Consol. prosa 10: Omne enim, quod imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquod esse necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud, quod imperfectum perhibetur, exstiterit, ne fingi quidem potest etc.] - De *rationibus* rerum in Deo agitur supra Quaest. de scientia Christi, q. 2. seq. - Multi codd., I et 2 *positionem*.

Das *Sein* aber kann als vollständig oder unvollständig, als vollkommen oder unvollkommen, als mögliches oder wirkliches Sein, als bedingtes oder unbedingtes Sein, als teilweises oder ganzes Sein, als flüchtiges oder dauerhaftes Sein, als Sein durch anderes oder als Selbstsein, als mit Nichtsein vermengtes oder als reines Sein, als abhängiges oder als absolutes Sein, als früheres oder späteres Sein, als veränderliches oder unveränderliches Sein, als einfaches oder zusammen gesetztes Sein gedacht werden. Weil aber Minderungen und Mängel ausschließlich durch ein vorhandenes Sein erkannt werden können,¹⁵ kommt unsere Vernunft, wenn sie vollständig analysiert, nur dann zur Erkenntnis irgendeines beliebigen geschaffenen Seins, wenn sie Hilfe erfährt von der Erkenntnis des reinsten, wirklichsten, vollständigsten und absoluten Seins. Das ist das unbedingte und ewige Sein, das die Urgründe aller Dinge in reinsten Form in sich trägt. Wie aber kann die Vernunft wissen, ob ein bestimmtes Sein mangelhaft und unvollständig ist, wenn sie keine Kenntnis des Seins besitzt, das ohne jeden Mangel ist? Die gleiche Überlegung gilt von den anderen angeführten Grundzügen des Seins.

Die Vernunft erfaßt nach allgemeiner Ansicht nur dann die Bedeutung der *Urteile*, wenn sie mit Gewißheit weiß, daß sie wahr sind. Dieses Wissen erst bedeutet Wissen, weil man bei solcher Erkenntnis nicht getäuscht werden kann. Die Vernunft weiß dann, daß sich eine Wahrheit nicht anders verhalten kann; sie weiß auch, daß diese Wahrheit unveränderlich ist.

¹⁵ AVERROES: *In III De Anima*.

Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucens non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, quae est *lux vera* et *Verbum in principio apud Deum*.¹⁶

Intellectum vero *illationis* tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt, quod conclusio *necessario* sequitur ex praemissis; quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut: si homo currit, homo movetur. Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum in rebus entibus, verum etiam in non-entibus. Sicut enim, homine existente, sequitur: si homo currit, homo movetur; sic etiam, non existente. Huiusmodi igitur *illationis necessitas* non venit ab existentia rei in *materia*, quia est contingens, nec ab existentia rei in *anima*, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis *repraesentationem*. Omnis igitur, ut dicit Augustinus de Vera Religione,¹⁷ *vere ratiocinantis* lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire. –

¹⁶ Ioan. 1, 1. et. 9. Vide supra Quaest. de scientia Christi, q. 4. – Pro *in illa luce* D G H K L M N *illam lucem*. Vocibus *aliquam lucem* edd. interserunt *aliam*.

¹⁷ Cap. 39. n. 72: Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator nisi ad veritatem? cum ad se ipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt ipsa sit (Pro *Omnis* D F G H K L M *Omne*, et pro *vere ratiocinantis* D F G M *verae rationis*). – Haec de triplici operatione virtutis intellectivae doctrina refertur quasi ad verbum a Fr. Matthaeo ab Aquasparta, Quaest. prima disputata in corp. a nobis edita in opusculo: de Humanae Cognitionis ratione (pag. 98 seq.); ubi notanda sunt quae ibid. praemittuntur contra ontologismum. – Superius pro *quia est* et *quia tunc* non pauci codd. *quae est* et *quae tunc*.

Da aber unser Geist unbeständig ist, kann er die unveränderlich aufstrahlende Wahrheit nur sehen, wenn er ein völlig unveränderlich strahlendes Licht erblickt, das unmöglich als Sein zu den veränderlichen Geschöpfen zählen kann. Er weiß nur in diesem Licht. Es ist das Licht, das jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet. Es ist das wahre Licht und das Wort, das im Anfang bei Gott war.¹⁸

Unsere Vernunft erfaßt in dem Falle wirklich die Bedeutung eines *Schlusses*, wenn sie sieht, daß die Folgerung notwendig aus den Voraussetzungen folgt. Das erkennt sie nicht nur bei notwendigen, sondern auch bei bedingten Begriffen, so zum Beispiel: Wenn ein Mensch läuft, bewegt sich der Mensch. Dieses notwendige Verhalten nimmt die Vernunft nicht nur in seienden, sondern auch in nicht-seienden Dingen wahr. So zum Beispiel gilt, ob nun ein Mensch existiert oder nicht: Wenn ein Mensch läuft, bewegt sich der Mensch. Denn die Notwendigkeit eines solchen Schlusses hängt nicht von der Existenz des Dinges in der Materie ab, denn diese ist bedingt. Sie hängt auch nicht von der Existenz des Dinges in der Seele ab, denn sonst wäre der Schluß eine Einbildung, wenn ihm nichts in der Realität entspräche. Die Notwendigkeit des Schlusses stammt vielmehr von der Urbildlichkeit in der Ewigen Kunst. Demnach haben die Dinge eine Fügsamkeit und ein Verhalten an sich, das aus ihrer Darstellung in der Ewigen Kunst stammt. Augustinus sagt in der Schrift *Über die wahre Religion*, das Licht eines jeden guten Denkers wird von jener Wahrheit entzündet und sucht wieder zu ihr zu gelangen.¹⁹

¹⁸ Joh I, 1.9.

¹⁹ AUGUSTINUS: *De vera religione* 39, 72.

Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediunt et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant.

4. *Operatio* autem virtutis *electivae* attenditur in *consilio*, *iudicio* et *desiderio*. - *Consilium* autem est in inquirendo, quid sit melius, hoc an illud. Sed melius non dicitur nisi per accessum ad optimum; accessus autem est secundum maiorem assimilationem:²⁰ nullus ergo scit, utrum hoc sit illo melius, nisi sciat, illud optimo magis assimilari. Nullus autem [305a] scit, aliquid alii magis assimilari, nisi illud cognoscat; non enim scio, hunc esse similem Petro, nisi sciam vel cognoscam Petrum: omni igitur *consilianti* necessario est impressa notio summi boni.²¹

Iudicium autem certum de consiliabilibus est per aliquam legem. Nullus autem certitudinaliter iudicat per legem, nisi certus sit, quod illa lex recta est, et quod ipsam iudicare non debet; sed mens nostra iudicat de se ipsa: cum igitur non possit iudicare de lege, per quam iudicat; lex illa superior est mente nostra, et per hanc iudicat, secundum quod sibi impressa est. Nihil autem est superius mente humana, nisi solus ille qui fecit eam:²² igitur in iudicando *deliberativa* nostra pertingit ad divinas leges, si *plena resolutione* dissolvat.

²⁰ Aristot., IV. Metaph. text. 18. (III. c. 4.): Ipsum *magis* et *minus* inest entium naturae... Si igitur quod magis est propinquius est, profecto erit aliquid verum, cui propinquius est quod magis verum est.

²¹ August., VIII. de Trin. c. 3. n. 4.: Bonum hoc et bonum illud, tolle *hoc* et *illud* et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis... diceremus aliud alio melius, cum vere iudicamus, nisi esset *nobis impressa notio ipsius boni*, secundum quod et probaremus aliquid et aliud illi praeponeremus. - Pro *notio* Vat., 3 et 4 *notitia*.

²² Secundum August. locc. superius pag. 302, nota I. [pag. 27a, nota 17] allegatis. - Mox pro *deliberativa* H K L *deliberate mens*.

Daraus ist deutlich erkennbar, daß unsere Vernunft mit der Ewigen Wahrheit selbst gekoppelt ist, denn nur durch ihre Belehrung kann das Wahre mit Sicherheit erkannt werden. Wenn dich die Begierden und Illusionen nicht behindern, wenn sie sich nicht wie Wolken zwischen dich und den Strahl der Wahrheit schieben, kannst du also durch dich selbst die Wahrheit erblicken, die dich belehrt.

4. *Der Wille.* Die Aufgabe des *Wählens* besteht aus Rat, Urteil und Verlangen.

Ein *Rat* ist das Herausfinden dessen, was besser ist, dieses oder jenes. Besser kann etwas nur durch die Nähe zum Besten heißen, und Nähe besteht in der größeren Ähnlichkeit. Keiner weiß also, ob dieses besser ist als jenes, wenn er nicht weiß, daß es dem Besten ähnlicher ist. Keiner aber weiß, daß etwas einem anderen ähnlicher ist, wenn er dieses andere nicht kennt. Denn ich weiß nur, ob dieser dem Petrus ähnelt, wenn ich den Petrus kenne und wiedererkenne. Jedem also, der einen Rat zu finden weiß, ist der Begriff des höchsten Gutes notwendig eingeprägt.

Ein sicheres *Urteil* wird bei schwierigen Fragen auf Grund eines gesetzmäßigen Zusammenhanges gefällt. Keiner aber urteilt mit Gewißheit durch ein Gesetz, außer wenn er gewiß ist, daß das Gesetz richtig ist und selbst keines Urteils bedarf. Nun urteilt aber unser Geist über sich selber. Denn da er nicht *über* das Gesetz urteilen kann, mit dem er ein Urteil fällt, steht jenes Gesetz oberhalb unseres Geistes. Durch dieses Gesetz urteilt er, so wie es ihm eingeprägt ist. Nichts aber steht über dem menschlichen Geist außer dem Einen, der ihn erschaffen hat. Also berührt unsere Urteilskraft die göttlichen Gesetze, wenn sie eine vollständige Analyse vornimmt.

Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum: nihil igitur appetit humanum *desiderium* nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari, quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat.²³

Vide igitur, quomodo anima Deo est propinqua, et quomodo memoria in aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva potentia ducit in bonitatem summam secundum operationes suas.

5. Secundum autem harum potentiarum *ordinem et originem et habitudinem* ducit in ipsam beatissimam Trinitatem. - Nam ex memoria *oritur* intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam verbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum. Haec tria, scilicet *mens generans, verbum et amor*, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt consubstantiales, coaequales et coevae, se invicem circumcedentes.²⁴ Si igitur Deus perfectus est spiritus, habet *memoriam, intelligentiam et voluntatem*, habet et *Verbum* genitum et *Amorem* spiratum, qui necessario distinguuntur, cum unus ab altero produ[305b]catur, non *essentialiter*, non *accidentaliter*, ergo *personaliter*.

²³ Haec ratio exponitur a Boeth., III. de Consol. per totum. Cfr. August., II. de Lib. Arb. c. 9. n. 26, et Aristot., I. Ethic. c. 1. seqq. - Superius pro *igitur*, quod D G M omittunt, A *enim*, edd. *autem*; deinde post *nisi* supplevimus ex A B C E P *quia*, pro quo B F G H L M N *propter*.

²⁴ Vide I. Sent. lit. Magistri, d. III. c. 2. seq., ubi loci ex Augustino allati sunt; cfr. ibid. Comment. p. II. et supra Breviloq. p. II. c. 12. - D F G L M N *se invicem non excedentes* (de *circumincessione* cfr. I. Sent. d. 19. p. I. q. 4.). Mox post *spiritus* D F H N addunt *qui*, L *quia*.

Das *Verlangen* richtet sich hauptsächlich auf das, was es am meisten in Bewegung setzt. Am meisten bewegt dasjenige, was am meisten geliebt wird. Am meisten aber wird das Glück geliebt. Das Glück wird nur durch das beste und letzte Ziel erreicht. Nichts also erstrebt das menschliche Verlangen als nur das höchste Gut oder das, was zu ihm hinführt oder was davon ein Abbild ist. Das höchste Gut übt eine solche Gewalt aus, daß ein Geschöpf außerhalb dieses Verlangens nichts lieben kann. Aber es wird getäuscht und auf Irrwege geführt, wenn es das Bild und Gleichnis als letzte Wahrheit nimmt.

Sieh also, wie nah die Seele bei Gott steht! Das Gedächtnis führt zur Ewigkeit, die Vernunft zur Wahrheit und das Wahlvermögen zum höchsten Guten, wenn sie ihre Aufgaben vollziehen.

5. Psychologische Trinität. Die Struktur, der Ursprung und das Verhalten der Seelenkräfte führen unmittelbar zur Seligsten Dreifaltigkeit.

Die *Einsicht* entspringt dem *Gedächtnis* wie sein Sprößling. Denn wir erhalten Einsicht, wenn das im Gedächtnis aufbewahrte Abbild in das Bewußtsein des Verstandes gelangt, und dieses ist nichts anderes als der Logos. Aus Gedächtnis und Einsicht wird die *Liebe* gehaucht, die gleichsam die Verbindung der beiden ist. Diese drei, also der *zeugende Geist*, der *Logos* und die *Liebe* finden sich in der Seele wieder als Gedächtnis, Einsicht und Wille. Sie sind in gegenseitiger Durchdringung von gleichem Wesen, gleicher Art und gleicher Ewigkeit. Wenn Gott ein vollkommener Geist ist, dann besitzt er *Gedächtnis*, *Einsicht* und *Willen*, dann besitzt er auch einen gezeugten Logos und eine gehauchte Liebe, die notwendig unterschieden sind, da das eine vom anderen hervor gebracht wird, nicht dem Wesen oder der Äußerlichkeit, sondern der Person nach.

Dum igitur mens se ipsam considerat, per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem beatam, Patris, Verbi et Amoris, trium personarum coaeternarum, coaequalium et consubstantialium, ita quod quilibet in quolibet est aliorum, unus tamen non est alius, sed ipsi tres sunt unus Deus.

6. Ad hanc speculationem, quam habet anima de suo principio trino et uno per trinitatem suarum potentiarum, per quas est imago Dei, *iuuatur* per lumina scientiarum, quae ipsam perficiunt et informant et Trinitatem beatissimam tripliciter repraesentant. - Nam omnis philosophia aut est *naturalis* aut *rationalis*, aut *moralis*. Prima agit de causa essendi, et ideo ducit in *potentiam Patris*; secunda de ratione intelligendi, et ideo ducit in *sapientiam Verbi*; tertia de ordine vivendi, et ideo ducit in *bonitatem Spiritus sancti*.²⁵

Rursus, *prima* dividitur in metaphysicam, mathematicam et physicam. Et prima est de rerum essentiis, secunda de numeris et figuris, tertia de naturis, virtutibus et operationibus diffusivis. Et ideo prima in *primum principium, Patrem*, secunda in eius *imaginem, Filium*, tertia ducit in *Spiritus sancti donum*.

Secunda dividitur in grammaticam, quae facit potentes ad exprimendum; in logicam, quae facit perspicaces ad arguendum; in rhetoricam, quae facit habiles ad persuadendum sive movendum. Et hoc similiter insinuat mysterium ipsius beatissimae Trinitatis.

²⁵ Vide supra pag. 19, nota 7. verba Augustini [August., VIII. de Civ. Dei, c. 4: Plato posuit, quod in Deo „invenitur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi. Quorum trium unum ad naturalem alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere.“] - De divisione *philosophiae* cfr. infra opusculum de Reductione artium ad theologiam. - Superius pro *per quas est imago Dei* F G H K L M N *per quas imago Dei exprimitur*, subinde plures codd., inter quos B P, omittunt *ducit* secunda et tertia vice.

Indem also der Geist sich selbst bedenkt, steigt er durch sich selbst wie durch einen Spiegel zur Schau der Heiligen Dreifaltigkeit auf, zur Schau des Vaters, des Logos und der Liebe. Sie sind drei Personen von gleicher Ewigkeit, gleicher Art und gleichem Wesen, so daß jede Person in jeder anderen ist. Dennoch ist der eine nicht der andere, sondern alle drei zusammen sind der eine Gott.

6. Trinität in der Wissenschaft. Diese Betrachtung, welche die Seele über ihren dreifachen und einfachen Ursprung mit Hilfe der Dreifaltigkeit ihrer Kräfte anstellt, wird ergänzt durch die Erhellungen der Wissenschaften, welche die Seele ausbilden und vollenden und die Seligste Dreifaltigkeit dreifach abbilden.

Denn jede philosophische Lehre ist entweder *Naturphilosophie*, *Erkenntnistheorie* oder *Morallehre*. Die erste handelt von der Ursache des Seins, führt also zur Macht des Vaters; die zweite handelt vom Begriff der Erkenntnis, führt also zur Weisheit des Logos; die dritte handelt von der Lebensführung, führt also zum Gutsein des Heiligen Geistes.²⁶

Weiter wird die Naturphilosophie in *Metaphysik*, *Mathematik* und *Physik* eingeteilt. Die erste handelt vom Sein der Dinge, die zweite von Zahlen und Figuren, die dritte von der Beschaffenheit, den Kräften und den sich ausbreitenden Wirkungen. Also führt die erste zum Uranfang, dem *Vater*, die zweite zu seinem Abbild, dem *Sohn*, die dritte zur Gabe des *Heiligen Geistes*.

Die Erkenntnistheorie wird eingeteilt in *Grammatik*, die uns im Ausdruck fähig, in die *Logik*, die uns für das Beweisen scharfsichtig, und in die *Rhetorik*, die uns zum Überzeugen und Motivieren geschickt macht. Dies legt in ähnlicher Weise das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit nahe.

²⁶ Die bei AUGUSTINUS: *De Civitate Dei* VIII, 4, nebenbei erwähnte Dreiteilung nimmt bei Bonaventura eine zentrale Stellung ein.

Tertia dividitur in monasticam, oeconomicam et politicam. Et ideo prima insinuat *primi principii innascibilitatem*, secunda *Filii familiaritatem*, tertia *Spiritus sancti liberalitatem*.

7. Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infalibiles tanquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram. Et ideo mens nostra tantis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit caeca, manuduci potest per semetipsam ad contemplandam illam lucem aeternam. Huius autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendit in admirationem et econtra insipientes, qui non [306a] credunt, ut intelligant, ducit in perturbationem, ut impleatur illud propheticum:²⁷ *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde.*

²⁷ Psalm. 75, 5. seq. - Superius pro *ut intelligant* A *vel non intelligunt*; cfr. August., in Ioan. Evang. tr. 36. n. 7, ubi ostenditur, credendum esse, ut intelligatur, quia credendo homo fit *idoneus* ad intelligendum (Isai. 7, 9. secundum septuaginta interpretes: Nisi credideritis, non intelligetis).

Die Morallehre gliedert sich in die *individuelle*, die *familiäre* und die *politische* Ethik auf. Darum legt die erste die Ursprungslosigkeit des Uranfangs nahe, die zweite die Verwandtschaft des Sohnes, die dritte die Freigebigkeit des Heiligen Geistes.

7. *Lob des Lichtes*. Alle diese Wissenschaften besitzen sichere und unfehlbare Gesetze. Sie sind wie Lichter und Strahlen, die vom ewigen Gesetz in unseren Geist herab steigen. Darum kann auch unser Geist, der von so viel Glanz durchstrahlt und übergossen wird, wenn er nicht blind ist, durch sich selbst zur Betrachtung des ewigen Lichtes geführt werden. Die Einstrahlung und Betrachtung dieses Lichtes erhebt die Weisen zur Bewunderung; dagegen werden die Unweisen, die ohne Glauben zum Verständnis gelangen wollen, in die Irre geführt. Damit erfüllt sich das prophetische Wort: Wunderbar erstrahlst du von den ewigen Bergen her, aber verwirrt werden alle, die unweise sind im Herzen.²⁸

²⁸ Ps 76, 5f.

CAP. IV.

*De speculatione Dei in sua imagine
donis gratuitis reformata.*

I. Sed quoniam non solum *per nos* transeundo, verum etiam *in nobis* contingit contemplari primum principium; et hoc maius est quam praecedens: ideo hic modus considerandi quartum obtinet contemplationis gradum. Mirum autem videtur, cum ostensum sit,¹ quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari. Sed ratio est in promptu, quia mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per *memoriam*; phantasmatis obnubilata, non redit ad se per *intelligentiam*; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per *desiderium* suavitatis internae et laetitiae spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare.

2. Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis et *adiiciat, ut resurgat*,² non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam.

¹ Cap. praeced. - De fundamentis huius cap. cfr. Breviloq. p. II. c. 10. et 12, ubi de anima, in quantum est Dei imago; p. V. c. 4, ubi de tribus virtutibus theologis; ibid. c. 6. de sensibus spiritualibus; p. II. c. 8, ubi de triplici actu hierarchico et novem ordinibus Angelorum; Prolog. § 4, ubi de triplici intelligentia Scripturae. - Mox pro *quod tam paucorum est* non pauci recentiores codd. *tam paucos*.

² Isai. 24, 20: Et corruet et non adiiciet etc. Maior et melior pars codd. *ibidem incumbere, ut resurgat* non tam apte, licet haec verba habeat August., de Vera Relig. c. 42. n. 79.

IV. *Die Schau Gottes in seinem Bild, das durch unverdiente Gaben erneuert wurde*

I. *Tiefe des Unglücks.* Es ist nicht nur möglich, den Uranfang zu betrachten, indem wir durch uns hindurch gehen, es ist auch möglich, ihn in uns selbst zu betrachten, und dies ist sogar im Vergleich zur vorigen Stufe die höhere Möglichkeit. Deshalb nimmt diese Art des Nachdenkens die vierte Stufe der Betrachtung ein. Wunderlich allerdings scheint es zu sein, daß nur wenige Menschen den Uranfang in ihrem Inneren erschauen, obwohl er doch, wie oben gezeigt, unserem Geist so nahe ist. Der Grund liegt allerdings auf der Hand. Der menschliche Geist ist durch Sorgen abgelenkt und tritt nicht durch das Gedächtnis bei sich selber ein; durch Illusionen ist er benebelt und kommt nicht durch die Einsicht zu sich selbst zurück; durch Begierden wird er verlockt und kehrt in keiner Weise durch das Verlangen nach innerer Süßigkeit und geistlicher Freude zu sich selbst zurück. Da er so ganz und gar mit seinen Sinneskräften am Boden liegt, kann er nicht wieder in sich selbst als in ein Bild Gottes eintreten.

2. *Christus als Lebensbaum.* Wer gefallen ist, muß dort liegen bleiben, wo er liegt, wenn nicht jemand vorbei kommt und ihm beim Aufstehen hilft.³ Unsere Seele könnte sich nicht vollständig von den Sinneskräften zur Anschauung ihrer selbst und der ewigen Wahrheit in sich selbst erheben, wenn nicht diese Wahrheit selber, indem sie eine menschliche Gestalt annahm, sich zur Leiter gemacht und die frühere Leiter, die in Adam zerbrochen war, wieder erneuert hätte.

³ Jes 24, 20.

Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso *delectetur in Domino*, nisi mediante Christo, qui dicit:⁴ *Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pasqua inveniet*. Ad hoc autem *ostium* non appropinquamus, nisi in ipsum *credamus, speremus* et *amemus*. Necesse est igitur, si reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tanquam [306b] ad paradisum, quod ingrediamur per *fidem, spem* et *caritatem* mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, qui est tanquam *lignum vitae in medio paradisi*.

3. Supervestienda est igitur imago mentis nostrae tribus virtutibus theologicis, quibus anima *purificatur, illuminatur* et *perficitur*, et sic imago reformatur et conformis supernae Ierusalem efficitur et pars Ecclesiae militantis, quae est proles, secundum Apostolum, Ierusalem caelestis. Ait enim:⁵ *Illa quae sursum est Ierusalem libera est, quae est mater nostra*. -

⁴ Ioan. 10, 9. - Ps. 36, 4: Delectare in Domino etc. - Inferius respicitur I. Tim. 2, 5: Unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Gen. 2, 9, quod exponens August., VIII. de Gen. ad lit. c. 5. n. 9, ait: Sic et Sapientia [Prov. 3, 18.], idem ipse Christus, lignum vitae est in paradiso spirituali etc. Cfr. XIII. de Civ. Dei, c. 20. et XX. c. 26. n. 2. - Infra post *appropinquamus* plures codd. prosequuntur: *nisi in Christum credamus, in ipso speremus et eum amemus*.

⁵ Gal. 4, 26: Illa autem, quae etc. - Mox allegatur Ioan. 14, 6. - De triplici statu Verbi vide Breviloq. p. IV. c. 1. in fine. - Superius pro *purificatur* A *purgatur* (cfr. supra pag. 225, nota 6. [De triplici actu hierarchico, scil. purgandi, illuminandi et perficiendi, ex Dionysio sumto, ...]), et post *reformatur* Vat. cum nonnullis edd. addit *reficitur*.

Soviel daher auch jemand durch das Licht der Natur und des erworbenen Wissens erleuchtet sein mag, er kann nur durch die Vermittlung Christi in sich selbst eintreten, um dann in sich die Freude am Herrn zu finden. Dieser sagt: Ich bin die Tür; wenn jemand durch mich eintritt, wird er gerettet werden; er wird ein- und ausgehen und Weide finden.⁶ An diese Tür gelangen wir nur, wenn wir an ihn glauben, auf ihn hoffen und ihn lieben. Wenn wir also wieder zum Genuß der Wahrheit finden wollen wie zu einem Paradies, so ist es notwendig, daß wir durch *Glaube*, *Hoffnung* und *Liebe* eintreten. Diese gehören zu dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, zu Jesus Christus, denn er ist gleichsam der Baum des Lebens mitten im Paradies.⁷

3. Erneuerung der Sinne. Überkleidet werden muß das Bild unseres Geistes mit den drei theologischen Tugenden. Dadurch erlangt die Seele *Reinigung*, *Erleuchtung* und *Vollendung*. So wird das Bild neu gestaltet und geformt nach dem himmlischen Jerusalem und wird zu einem Teil der kämpfenden Kirche. Nach einem Wort des Apostels ist sie ein Sprößling des himmlischen Jerusalem. Er sagt nämlich: Jenes Jerusalem oben, das ist frei, und das ist unsere Mutter.⁸

⁶ Ps 37, 4; Joh 10, 9.

⁷ Gen 2, 9; I Tim 2, 5.

⁸ Gal 4, 26.

Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum *incarnatum, increatum et inspiratum*, scilicet *via, veritas et vita*; dum per *fidem* credit in Christum tanquam in Verbum *increatum*, quod est Verbum et splendor Patris,⁹ recuperat spiritualem *auditum* et *visum*, *auditum* ad suscipiendum Christi sermones, *visum* ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem *spe* suspirat ad suscipiendum Verbum *inspiratum*, per desiderium et affectum recuperat spiritualem *olfactum*. Dum *caritate* complectitur Verbum *incarnatum*, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per ecstaticum amorem, recuperat *gustum* et *tactum*. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa Canticum canticorum, quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem *nemo capit, nisi qui accipit*,¹⁰ quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. In hoc namque gradu, reparatis¹¹ sensibus interioribus ad sentiendum summe pulcrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per *devotionem, admirationem et exultationem*, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in Canticis canticorum.

⁹ Cfr. Ioan. 1, 1. et Hebr. 1, 3. - Inferius pro *auditum ad suscipiendum* maior pars codd. *auditum suscipiendi*.

¹⁰ Apoc. 2, 17: Nemo scit, nisi etc.

¹¹ Ita A B C D I P, edd. *recuperatis*; mox pro *videndum* ex multis codd. substituimus *sentiendum*, A *sentiendum vel videndum*, C *contuendum*.

Jesus Christus ist der *fleischgewordene, ungeschaffene* und *geisterfüllte* Logos, nämlich der Weg, die Wahrheit und das Leben.¹² An ihn glaubt die Seele, auf ihn hofft sie und ihn liebt sie. Indem sie durch den *Glauben* auf Christus, den ungeschaffenen Logos vertraut, welcher der Logos und der Glanz des Vaters ist, erlangt sie das geistige Hören und Sehen wieder;¹³ das Hören, um die Worte Jesu aufzunehmen, das Sehen, um den Glanz seines Lichtes zu schauen. Indem sie in der *Hoffnung* danach trachtet, den inspirierten Logos aufzunehmen, erlangt sie durch Verlangen und Gefühl den geistigen Geruchssinn wieder. Indem sie in der *Liebe* den inkarnierten Logos umschließt, um von ihm die Wonne zu empfangen und um durch ekstatische Liebe da hinein zu fallen, erlangt sie den *Geschmack-* und *Tastsinn* wieder. Hat die Seele die Sinne wieder erlangt, kann sie wie die Braut im Hohenlied singen, die ihren Bräutigam sieht und hört, im Duft wahrnimmt, ihn schmeckt und umfängt. Dieses Gedicht wurde geschaffen, um sich in der Kontemplation auf der hier gezeigten vierten Stufe zu üben, die niemand ergreift, der sie nicht empfängt.¹⁴ Denn auf ihr gilt mehr die gefühlte Empfindung als die gedachte Überlegung. Auf dieser Stufe nämlich, wenn die inneren Sinne fähig werden, das Schönste zu sehen, das Klangvollste zu hören, das Duftigste zu riechen, das Süßeste zu schmecken und das Lieblichste zu spüren, wird die Seele auf die geistige Entrückung vorbereitet, und zwar durch Hingabe, Bewunderung und Jubel, was den drei Ausrufen im Hohenlied entspricht.¹⁵

¹² Joh 14, 6.

¹³ Joh 1, 1; Hebr 1, 3.

¹⁴ Offb 2, 17.

¹⁵ Hld 3, 6; 6, 10; 8, 5.

Quarum prima fit per abundantiam *devotionis*, per quam fit anima sicut *virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris*;¹⁶ secunda per excellentiam *admirationis*, per [307a] quam fit anima sicut *aurora, luna et sol*, secundum processum illuminationum suspendentium animam ad admirandum sponsum consideratum; tertia per superabundantiam *exsultationis*, per quam fit anima suavissimae delectationis *deliciis affluens, innixa totaliter super dilectum suum*.

4. Quibus adeptis, efficitur spiritus noster *hierarchicus* ad ascendendum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in quam nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut vidit Ioannes in Apocalypsi sua.¹⁷ Tunc autem in cor descendit, quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster *hierarchicus*, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus. - Sic etiam gradibus novem ordinum insignitur, dum ordinate in eo interius disponitur *nuntiatio, dictatio, ductio, ordinatio, roboratio, imperatio, susceptio, revelatio, unctio*,¹⁸ quae gradatim correspondent novem ordinibus Angelorum, ita quod primi trium praedictorum gradus respiciunt in mente humana *naturam*, tres sequentes *industriam*, et tres postremi *gratiam*. Quibus habitis, anima intrando in se ipsam, intrat in supernam Ierusalem, ubi ordines Angelorum considerans, videt in eis Deum, qui habitans in eis omnes eorum operatur operationes.

¹⁶ Cap. 3, 6. - Secundus loc. est ibid. 6, 9: Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol. Tertius ibid. 8, 5. - Inferius pro *admirandum* plures codd., inter quos etiam B, *intradum*. Subinde pro *consideratum* B *desideratum*.

¹⁷ Cap. 21, 2: Et ego Ioannes vidi sanctam civitatem Ierusalem novam, descendentem de caelo a Deo etc.

¹⁸ Vat., 3 et 4 cum aliquot codd. *unitio*, M *unio*; sed cfr. Dionys., de Eccles. Hierarch. c. 4. § 10. et coll. 22. in Hexaëm. Mox pro *trium primo* ex A I et I substituimus *primi trium*.

Der erste dieser Rufe entspringt der Fülle der Hingabe; dadurch wird die Seele zu einer Art *Rauchfaden, der aus dem Duft von Myrrhe und Weibrauch besteht*. Der zweite Ruf entspringt der Größe der Bewunderung; dadurch wird die Seele *wie die Morgenröte, wie Mond und Sonne*, nach der Art und Weise des Lichtes, das die Seele beim Anschauen des Bräutigams zur Bewunderung hinreißt. Der dritte Ruf entspringt der Überfülle des Jubels; dadurch wird die Seele mit den Genüssen süßester Freude überschüttet, während sie selbst sich ganz auf ihren Geliebten verläßt.

4. Erneuerung des Aufstiegs. Nachdem unser Geist seine Sinne wieder erlangt hat, ist er empfänglich geworden für die Rangordnung des Seins. Er vermag auf die richtige Art nach oben zu steigen, zu dem oberen Jerusalem, in das niemand eintritt, wenn es selbst nicht vorweg durch die Gnade in das Herz hinab gestiegen wäre, wie Johannes in seiner Apokalypse gesehen hat.¹⁹ Wenn nämlich unser Geist durch die Erneuerung des Bildes, durch die theologischen Tugenden, durch die Wonnen der geistlichen Sinne und die Erhebungen der Ekstasen für die Rangordnung empfänglich geworden ist, dann steigt dieses Jerusalem in das Herz hinab. So wird unser Geist gereinigt, erleuchtet und vollendet.

Dadurch wird auch der Geist mit den Stufen der neun Ordnungen ausgestattet, indem in seinem Inneren und in richtiger Weise zunächst Verkündung, Weisung, Führung, dann Ordnung, Stärkung, Befehl, schließlich Aufnahme, Offenbarung und Salbung geschehen. Diese entsprechen von Stufe zu Stufe den neun Ordnungen der Engel, so daß die ersten drei der genannten Stufen im menschlichen Geist der *Natur*, die folgenden drei der *Mühe* und die letzten drei der *Gnade* entsprechen. Wenn die Seele mit diesen Stufen ausgestattet ist und in sich selbst eintritt, dann tritt sie in das obere Jerusalem ein. Dort schaut sie die Ordnungen der Engel und sieht zugleich in ihnen Gott, der in ihnen wohnt und all ihre Taten vollbringt.

¹⁹ Offb 21, 2.

Unde dicit Bernardus ad Eugenium,²⁰ quod „Deus in Seraphim amat ut caritas, in Cherubim novit ut veritas, in Thronis sedet ut aequitas, in Dominationibus dominatur ut maiestas, in Principatibus regit ut principium, in Potestatibus tuetur ut salus, in Virtutibus operatur ut virtus, in Archangelis revelat ut lux, in Angelis assistit ut pietas“. Ex quibus omnibus videtur *Deus omnia in omnibus*²¹ per contemplationem ipsius in mentibus, in quibus habitat per dona affluentissimae caritatis.

5. Ad huius autem speculationis gradum specialiter et praecipue adminiculatur consideratio sacrae *Scripturae* divinitus immissae, sicut philosophia ad praecedentem. Sacra enim Scriptura principaliter est de operibus reparationis. Unde et ipsa praecipue agit de fide, spe et caritate, per quas virtutes habet anima reformari, et specialissime de caritate. De qua dicit Apostolus,²² quod *est finis praecepti*, secundum quod [307b] *est de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*. Ipsa est *plenitudo Legis*, ut dicit idem. Et Salvator noster asserit, totam Legem Prophetasque pendere in duobus praeceptis eiusdem, scilicet dilectione Dei et proximi;

²⁰ Sive V. de Considerat. c. 5. n. 12.

²¹ Epist. I. Cor. 15, 28.

²² Epist. I. Tim. 1, 5. - Seq. locus est Rom. 13, 10. Subinde respicitur Matth. 22, 40: In his duobus mandatis universa Lex pendet et Prophetae.

Daher sagt Bernhard von Clairvaux in einem Schreiben an Papst Eugen III.: Gott liebt in den *Seraphim* als Liebe, er weiß in den *Cherubim* als Wahrheit, er sitzt in den *Thronen* als Gerechtigkeit, er herrscht in den *Herrschaften* als Majestät, er lenkt in den *Fürsten* als Ursprung, er schützt in den *Mächten* als Heil, er wirkt in den *Kräften* als Kraft, er offenbart sich in den *Erzengeln* als Licht und er waltet in den *Engeln* als Güte.²³ Durch alle diese Engel hindurch wird Gott bei der Kontemplation im Geist als der angeschaut, der alles in allem ist.²⁴ Dort wohnt er durch die Gaben einer überströmenden Liebe.

5. Bedingung der Hl. Schrift. Wie die Philosophie hilfreich war, auf die vorige Stufe zu gelangen, so hilft auf besondere und vorzügliche Weise die Betrachtung der von Gott gesandten Hl. Schrift, um auf diese Stufe der Schau zu gelangen. Daher handelt die Hl. Schrift grundsätzlich vom Werk der Erneuerung, deshalb vor allem auch von den theologischen Tugenden, also von Glaube, Hoffnung und Liebe. Durch diese insgesamt wird die Seele erneuert, ganz besonders aber durch die Liebe. Von ihr sagt der Apostel, daß sie das Ziel der Unterweisung ist. Deshalb soll sie aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben geschehen. Sie ist, wie Paulus sagt, die Erfüllung des Gesetzes.²⁵ Unser Erlöser bestätigt dies, wenn er sagt, daß das ganze Gesetz und die Propheten an diesen beiden Geboten hängen, an der Liebe zu Gott und dem Nächsten.

²³ BERNHARD VON CLAIRVAUX: *Über die Besinnung an Papst Eugen V*, 5, 12; Vgl. *Sämtliche Werke*. Bd. I. Innsbruck: Tyrolia, 1990.- 866 S.: hier: 793f.

²⁴ I Kor 15, 28.

²⁵ I Tim 1, 5; Röm 13, 10.

quae duo innuuntur in uno sponso Ecclesiae Iesu Christo, qui simul est proximus et Deus, simul frater et dominus, simul etiam rex et amicus, simul Verbum increatum et incarnatum, formator noster et reformator, ut *alpha et omega*;²⁶ qui etiam summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens sponsam, scilicet totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam.

6. De hoc igitur hierarcha et ecclesiastica hierarchia est tota sacra Scriptura, per quam docemur purgari, illuminari et perfici, et hoc secundum triplicem *legem* in ea traditam, scilicet naturae, Scripturae et gratiae; vel potius secundum triplicem *partem eius principalem*, legem scilicet Moysaicam purgantem, revelationem prophetica illustrantem et eruditionem evangelicam perficientem;²⁷ vel potissimum secundum triplicem eius *intelligentiam spirituales: tropologicam*, quae purgat ad honestatem vitae; *allegoricam*, quae illuminat ad claritatem intelligentiae; *anagogicam*, quae perficit per excessus mentales et sapientiae perceptiones suavissimas, secundum *virtutes* praedictas tres theologicas et *sensus* spirituales reformatos et *excessus* tres supradictos et *actus mentis hierarchicos*, quibus ad interiora regreditur mens nostra, ut ibidem speculetur Deum *in splendoribus Sanctorum*²⁸ et in eisdem tanquam in cubilibus *dormiat in pace et requiescat*, sponso adiurante, quod non excitetur, donec de eius voluntate procedat.

²⁶ Apoc. 1, 8; 21, 6. et 22, 13. - Cum plurimis et melioribus codd. ante *alpha* posuimus ut.

²⁷ Cfr. Breviloq. Prolog. § 1. seq. - Pro *illustrantem* plures codd. *illuminantem*.

²⁸ Psalm. 109, 3. - Subinde respicitur Ps. 4, 9: In pace in idipsum dormiam et requiescam; et Cant. 2, 7: Adiuvo vos, filiae Ierusalem... ne suscitatis neque evigilare faciatis dilectam, quoadusque ipsa velit.

Die beiden werden angedeutet durch den einzigen Bräutigam der Kirche, durch Jesus Christus, der zugleich der Nächste und Gott ist, zugleich der Bruder und der Herr, zugleich auch der König und der Freund, zugleich der ungeschaffene und der inkarnierte Logos, unser Schöpfer und Neuschöpfer, das Alpha und das Omega.²⁹ Er steht an der Spitze der Seinsordner, er reinigt und erleuchtet und vollendet die Braut, also die ganze Kirche und jede heiligmäßige Seele.

6. Geistliche Schriftsinne. Von diesem Seinsordner und von der kirchlichen Ordnung handelt die ganze Hl. Schrift, die uns den Weg der *Reinigung*, *Erleuchtung* und *Vollendung* lehrt. Das geschieht nach dem dreifachen Gesetz, das sie enthält, nach dem Gesetz der *Natur*, der *Schrift* und der *Gnade*, oder vielmehr nach ihren drei Hauptstücken, nach dem reinigenden Gesetz des *Mose*, nach der erleuchtenden Offenbarung der *Propheten* und nach der vollendenden Lehre des *Evangeliums*, vor allem aber nach ihrem dreifachen geistlichen Sinn: Die *Tropologie* reinigt das Leben, damit es gesittet wird; die *Allegorie* erleuchtet den Verstand, damit er zur Klarheit gelangt; die *Anagogie* vollendet alles durch geistige Ekstase und süßestes Verkosten der Weisheit. Dies entspricht den angeführten drei theologischen Tugenden mit den erneuerten geistlichen Sinnen, auch den oben genannten drei Entrückungen mit den nach dem Sein geordneten Taten des Geistes.³⁰ Dadurch kehrt unser Geist zum inneren Leben zurück, damit er dort Gott im strahlenden Glanz der Heiligen schaut. Von diesen Strahlen gebettet schläft er in Frieden und ruht dort, während der Bräutigam dringend bittet, nicht aufgeweckt zu werden, bis er nach eigenem Willen hervor kommt.³¹

²⁹ Offb 1, 8; 21, 6; 22, 13.

³⁰ Die erneuerten Sinne in IV, 2,3; die geistigen Entrückungen IV, 3.

³¹ Ps 110, 3; 4, 9; Hld 2, 7.

7. Ex his autem duobus gradibus mediis, per quos ingredimur ad contemplandum Deum *intra nos* tanquam in speculis imaginum creatarum, et hoc quasi ad modum alarum expansarum ad volandum, quae tenebant medium locum,³² intelligere possumus, quod in divina manuducimur per ipsius animae rationalis potentias *naturaliter insitas* quantum ad earum *operationes, habitudines* et *habitus scientiales*; secundum quod apparet ex tertio gradu. - Manuducimur etiam per ipsius animae potentias *reformatas*, et hoc gratuitis *virtutibus, sensibus* spiritualibus et mentalibus *excessibus*; sicut patet ex [308a] quarto. Manuducimur nihilominus per *hierarchicas operationes*, scilicet purgationis, illuminationis et perfectionis mentium humanarum, per hierarchicas revelationes sacrarum Scripturarum nobis per Angelos datarum, secundum illud Apostoli, quod Lex data est *per Angelos in manu Mediatoris*.³³ Et tandem manuducimur per *hierarchias et hierarchicos ordines*, qui in mente nostra disponi habent ad instar supernae Ierusalem.

³² Isai. 6, 2: Duabus [alīs] velabant facies eius et duabus velabant pedes eius et duabus volabant. - Mox pro *in divina* maior pars codd., I et 2 *in divinis*, B M N *divinis*, H K L *ad divina*.

³³ Gal. 3, 19. - Inferius pro *mens* [A, I et 2 *anima*] *nostra repleta* maior pars codd. *spiritus noster repletus*, quae etiam subinde post *inhabatur* addit *sicque anima nostra*, sed parum congrue.

7. *Natur und Gnade.* Auf den beiden mittleren Stufen treten wir *in uns* selbst ein und betrachten Gott, der sich in den geschaffenen Bildern spiegelt. Diese Betrachtung entspricht den beiden mittleren Flügeln, die zum Fliegen ausgespannt sind.³⁴ Darin wird erkennbar, daß wir zum Göttlichen hingeführt werden, und zwar durch die der Vernunftseele von Natur aus eingegebenen geistigen Kräfte, indem wir deren *Aufgaben, Verhalten* und *Veranlagungen zur Wissenschaft* in den Blick nehmen.³⁵ Das wird ersichtlich aus der dritten Stufe.

Wir werden auch durch die erneuerten Kräfte der Seele zum Göttlichen hingeführt, und zwar durch die *theologischen Tugenden*, die *geistlichen Schriftsinne* und die *geistigen Ekstasen*,³⁶ wie auf der vierten Stufe sichtbar wird.

Wir werden nicht weniger zum Göttlichen geleitet durch die seinshaften Tätigkeiten der Seele, nämlich die *Reinigung, Erleuchtung* und *Vollendung* des menschlichen Geistes, die uns durch die seinshaften Offenbarungen der Hl. Schrift von den Engeln gegeben wurden.³⁷ So sagt es der Apostel: Das Gesetz wurde durch Engel erlassen und in die Hand eines Mittlers gelegt.³⁸

Schließlich werden wir zum Göttlichen auch hingeführt durch die *Stufen und Seinsordnungen*,³⁹ die in unserem Geiste nach dem Vorbild des himmlischen Jerusalem auszubilden sind.

³⁴ Das sind die mittleren der sechs Flügel des Seraphen: *Vorrede* 2 u. 3.

³⁵ III, 2 – 6.

³⁶ IV, 3.4.6.

³⁷ IV, 4.5.

³⁸ Gal 3, 19.

³⁹ IV, 6.

8. Quibus omnibus luminibus intellectualibus mens nostra repleta, a divina Sapientia tanquam domus Dei inhabitatur, effecta Dei filia, sponsa et amica; effecta Christi capitis membrum, soror et coheres; effecta nihilominus Spiritus sancti templum, fundatum per fidem, elevatum per spem et Deo dedicatum per mentis et corporis sanctitatem. Quod totum facit sincerissima caritas Christi, quae *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*,⁴⁰ sine quo Spiritu non possumus scire secreta Dei. Sicut enim *quae sunt hominis nemo potest scire nisi spiritus hominis, qui est in illo; ita et quae sunt Dei nemo scit nisi spiritus Dei*. - In caritate igitur radicemur et fundemur, *ut possimus comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo aeternitatis, quae latitudo liberalitatis, quae sublimitas maiestatis et quod profundum sapientiae iudicantis*.

⁴⁰ Rom. 5, 5. (Post *nostris* plures codd. addunt *et corporibus*). - Seq. locus est I. Cor. 2, 11; tertius Eph. 3, 17. seq.

8. *Der erneuerte Mensch.* Wenn unser Geist mit all diesen Lichtern der Erkenntnis erfüllt ist, wird die Seele von der göttlichen Weisheit gleichsam als Haus Gottes bewohnt. Sie wird zur Tochter Gottes, zur Braut und Freundin; sie wird zum Glied des Hauptes Christi, zur Schwester und Miterbin. Sie wird nicht weniger zum Tempel des Heiligen Geistes: Dieser ist auf den Glauben gegründet, von der Hoffnung erhoben und für Gott geweiht durch die Heiligkeit des Geistes und des Körpers. Dies alles vollbringt die völlig lautere Liebe Christi, die ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist. Ohne diesen Geist vermögen wir die Geheimnisse Gottes nicht zu erkennen. Denn das, was im Menschen ist, kann niemand erkennen als der Geist des Menschen, der in ihm wohnt. So erkennt auch keiner, was in Gott ist, außer der Geist Gottes selbst.⁴¹

Laßt uns also in der Liebe verwurzelt sein und fest stehen, damit wir mit allen Heiligen begreifen können, wie unermesslich die Ewigkeit, wie weit die Freigebigkeit, wie hoch die Größe und wie tief das weise Urteil ist!⁴²

⁴¹ Röm 5, 5; I Kor 2, 11.

⁴² Eph 3, 17f.

CAP. V.

*De speculatione divinae unitatis
per eius nomen primum, quod est esse.*

I. Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum *extra nos* et *intra nos*, verum etiam *supra nos*: *extra* per vestigium, *intra* per imaginem et *supra* per lumen, quod est signatum supra mentem nostram,¹ quod est lumen Veritatis aeternae, cum „ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur“; qui exercitati sunt in primo modo intraverunt iam in *atrium* ante tabernaculum; qui vero in secundo, intraverunt in *sancta*; qui autem [308b] in tertio, intrant cum summo Pontifice in *sancta sanctorum*; ubi supra arcam sunt Cherubim gloriae obumbrantia propitiatorium; per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum.

¹ Psalm. 4, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. - Seq. sententia est Augustini; cfr. supra pag. 180, nota 10. [August., 83 Qq. q. 51. n. 2. 4. et de Spiritu et anima (inter opera August.) c. 11.] - Subinde respicitur Exod. 25 - 28, ubi describitur tabernaculum.

V. *Die Schau der göttlichen Einbeit durch ihren ersten Namen, das Sein*

I. *Eintritt ins Allerheiligste.* Es ist nicht nur möglich, Gott *außerhalb von uns* und *innerhalb von uns* zu betrachten, sondern auch *oberhalb von uns*. Außerhalb geschieht das durch die *Spur*, innerhalb durch das *Bild* und oberhalb durch das *Licht*, das über unserem Geiste aufgeleuchtet ist.² Das ist das Licht der ewigen Wahrheit, da *unser Geist unmittelbar von der Wahrheit selbst gebildet wird*.³ Alle, die geübt sind in der ersten Art, sind schon bis in den *Vorhof* vor das Zelt getreten; alle, die geübt sind in der zweiten Art, sind in das *Heiligtum* eingetreten; alle, die geübt sind in der dritten Art, treten zusammen mit dem Hohenpriester in das *Allerheiligste* ein. Dort thronen über der Bundeslade die Cherubim der Herrlichkeit als Schatten für den Versöhnungsort. In ihnen erkennen wir die zwei Arten oder Stufen, wie die unsichtbare und ewige Wirklichkeit Gottes zu betrachten ist.⁴ Die eine Stufe handelt vom Sein Gottes, die zweite von den Besonderheiten der Personen.

² Ps 4, 7. Das folgende Bild meint den Tempel in Jerusalem mit seiner Dreiteilung in Vorhof, Heiligtum, Allerheiligstes.

³ AUGUSTINUS: *De diversis quaestionibus octoginta tribus* q51, 2.4.

⁴ Die ersten vier Stufen handeln ja von der sichtbaren und der äonenhaften Wirklichkeit.

2. Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum *esse*, dicens, quod *qui est*⁵ est primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum *bonum*, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad *vetus* testamentum, quod maxime praedicat divinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi:⁶ *Ego sum qui sum*; secundum ad *novum*, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen *bonitatis* Deo principaliter et praecise attribuit. *Nemo*, inquit, *bonus nisi solus Deus*. Damascenus⁷ igitur sequens Moysen dicit, quod *qui est* primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod *bonum* est primum nomen Dei.

3. Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad *essentiae unitatem* primo defigat aspectum in ipsum *esse*⁸ et videat, ipsum esse adeo in se *certissimum*, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum *esse purissimum* non occurrit nisi in plena fuga *non-esse*, sicut et *nihil* in plena fuga *esse*. Sicut igitur *omnino nihil* nihil habet de *esse* nec de eius conditionibus; sic econtra ipsum *esse* nihil habet de *non-esse*, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram.

⁵ Exod. 3, 14.

⁶ Exod. 3, 14. - Seq. locus est Matth. 28, 19; tertius Luc. 18, 19.

⁷ Libr. I. de Fide orthod. c. 9. - Dionys., de Div. Nom. c. 3. § 1. et c. 4. § 1. Cfr. I. Sent. d. 22. q. 3. in corp.

⁸ Non in *quodlibet esse*, scil. non in *esse creatum* sive arctatum, neque in illud *esse*, quod communissimo conceptu entis repraesentatur, sive in *esse* analogum, sed in illud quod exprimitur verbis: *Ego sum qui sum*, et quod, ut ait Damasc. loc. cit., est „totum *esse* in se comprehendens velut quoddam pelagus substantiae infinitum et interminatum“. Solum tale *esse* ex adverso opponitur *nibilo*. Cfr. I. Sent. d. 8. p. I. a. I. q. 2.

2. *Gottes Sein und Wesen.* Die erste Art richtet den Blick zuerst und hauptsächlich auf das Sein selbst, wobei sie sagt, der erste Name Gottes sei dieses: *Er ist*. Die zweite Art richtet den Blick auf das Gute selbst, wobei sie sagt, das *Gute* sei der erste Name Gottes. Der erste Name ist sehr stark mit dem Alten Testament verbunden, das vor allem die *Einheit* des göttlichen Seins verkündet. Daher wird dem Mose gesagt: *Ich bin, der ich bin*. Der zweite Name ist auf das Neue Testament bezogen, das durch die Taufe, die auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu spenden ist, die Vielfalt der Personen bestimmt. Daher hat unser Lehrer Christus, als er den Jüngling, der das Gesetz schon beachtete, zum vollkommenen Leben des Evangeliums empor heben wollte, Gott hauptsächlich und genau mit dem Namen *der Gute* benannt.⁹ Niemand, sagte er, ist gut außer Gott, dem Einen. Johannes von Damaskus folgt dem Mose, wenn er sagt: Das *Er ist* ist der erste Name Gottes. Dionysius folgt Christus, wenn er sagt: *Der Gute* ist der erste Name Gottes.¹⁰

3. *Primordialität des Seins.* Wer also die unsichtbare Wirklichkeit Gottes nach der Einheit des Seins betrachten will, der möge zuerst seinen Blick auf das Sein selbst richten und erkennen: Dieses Sein ist so sehr und über alle Maßen gewiß, daß es nicht möglich ist zu denken, es existiere nicht. Denn das *reinste Sein* tritt nur bei voller Abwesenheit des *Nicht-Seins* auf, wie auch das Nichts nur bei voller Abwesenheit des Seins auftritt. Wie also das völlige Nichts nichts vom Sein, noch von seinen Grundbedingungen an sich hat, so hat auch umgekehrt das Sein nichts vom Nicht-Sein an sich, weder der Wirklichkeit, noch der Möglichkeit nach, weder der Sache selbst, noch unserer Einschätzung nach.

⁹ Ex 3, 14; Lk 18, 19.

¹⁰ JOHANNES VON DAMASKUS: *De fide orthodoxa* I, 9; PSEUDO-DIONYSIUS: *Über die göttliche Namen* III, § 1.

Cum autem *non-esse* privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per *esse*;¹¹ *esse* autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut *non ens*, aut ut *ens in potentia*, aut ut *ens in actu*. Si igitur *non ens* non potest intelligi nisi per *ens*, et *ens in potentia* non nisi per *ens in actu*; et *esse* nominat ipsum purum actum entis: *esse* igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud *esse* est quod est purus actus.¹² Sed hoc non est *esse* particulare, quod [309a] est *esse* arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec *esse* analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud *esse* est *esse* divinum.

4. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias¹³ colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae,

¹¹ Cfr. supra pag. 304, nota 3. [pag. 34a, nota 8] - Avicenna, Metaph. tr. I. c. 6: Dicemus igitur, quod *ens* et *res* et *necesse* talia sunt, quod statim imprimuntur in anima *prima impressione*, quae non acquiritur ex aliis notioribus se etc. (Notandum, quod Avicenna dicit *ens*, non *esse*, de quo hic agitur).

¹² Bene observari debet differentia inter intellectum apprehendentem et resolventem, inter intellectum simpliciter reflectentem et quantum gradum contemplationis (de quibus vide infra scholion). Cum creatura sit *ens*, per ipsam quidem cognosci potest *non ens*; cum quaedam creatura in aliquo genere sit *ens in actu*, per ipsam cognosci potest *ens in potentia*; sed tunc non agit de *perfecta* cognitione *creaturae in se*, de qua est sermo in hoc capitulo. Nam creatura, in quantum est *non ens* et *ens in potentia*, non cognoscitur *plene* nisi per *esse*, quod est actus purus. Haec perfecta cognitio competit animae solum in hoc *quinto* gradu; in quo Deus est etiam *primum* cognitum, a quo omnia alia cognita illustrantur, ita ut in ordine *exsecutionis* sit primum, dum respectu praecedentium graduum ipse est *primum* cognitum in ordine tantum *intentionis*, in quantum cognitio imperfecta tendit naturaliter ad perfectam. - Inferius vocibus *cum potentia* plures codd. praefigunt *esse*.

¹³ K L *distentus per varias* (etiam B H M N *per varias*).

Da das Nicht-Sein ein Mangel an Sein ist, tritt es nur durch das Sein in die Erkenntnis ein. Das Sein aber tritt nicht durch etwas anderes ein. Denn alles, was erkannt wird, wird entweder als Nicht-Sein, als Möglichkeit oder als wirkliches Sein erkannt. Wenn also das Nicht-Sein nur durch das Sein und das mögliche Sein nur durch das wirkliche Sein erkannt werden kann, und wenn mit Sein die reine Wirklichkeit des Seins gemeint ist, dann gilt: Das Sein ist das Erste, was in der Vernunft auftritt, und dieses Sein ist reine Wirklichkeit.

Nun kann dieses Sein auch nicht einfach ein Teil sein. Solches Sein wäre beschränkt, weil ein *Teil* immer mit Möglichkeit vermischt ist. Es kann auch nicht einfach *analog* sein, weil analoges Sein nur sehr wenig wirkliches Sein enthält, eben weil es nur sehr wenig wirklich ist. Folglich kann das Sein selbst nur das *göttliche Sein* sein.

4. Blindheit der Vernunft. Wunderlich ist daher die Blindheit einer Vernunft, die das nicht beachtet, was sie zuerst sieht und ohne das sie gar nichts erkennen könnte. Aber wie das Auge, das sich auf die Unterschiede in den verschiedenen Farben konzentriert, das Licht nicht sieht, durch das es erst das Verschiedenartige erblickt oder, sollte es das Licht sehen, doch nicht wahrnimmt, so ist es auch beim Auge unseres Geistes.

intentus in entia *particularia* et *universalia*, ipsum *esse extra omne genus*, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod „sicut oculus vesperilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae“;¹⁴ quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilibium, cum ipsam lucem summi *esse* intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio,¹⁵ sicut, quando videt oculis puram lucem, videtur sibi nihil videre.

5. Vide igitur ipsum purissimum *esse*, si potes, et occurrit tibi, quod ipsum non potest cogitari ut *ab alio acceptum*; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode *primum*, quod nec de nihilo nec de aliquo¹⁶ potest esse. Quid enim est per se, si ipsum *esse* non est per se nec a se? -

¹⁴ Aristot., II. Metaph. text. I. (I. brevior, c. I.). Textus originalis post *lucem* addit *diei* (A Q, *solis*), et pro *oculus mentis nostrae* substituit *intellectus animae nostrae* (A *intellectus noster*, B H K L M N P *oculus noster*, qui etiam cum textu originali post *ita* omittunt *se habet*; cfr. supra pag. 109, nota 5. [Libr. II. Metaph. text. I. (I. brevior, c. I.)]).

¹⁵ Psalm. 138, 11: Et nox illuminatio mea in deliciis meis. Cfr. c. 7. et Breviloq. p. V. c. 6. in fine. - Quodsi quis praedicta intelligi velit de *esse* analogo sive de *esse*, quod repraesentatur communissimo conceptu entis; tunc contextus et constantissima et indubitata doctrina s. Doctoris eo tantum sensu hoc accipi permittunt, quod *esse communissimum* sub aliquo respectu considerari potest tanquam *umbra* divini *esse*, qua *implicite* et non proprie cognoscitur *primum esse* (vide infra scholion). - Pro *intuetur* plures codd. *contuetur*. Inferius pro *nihil* [H K L M N *non*] *videre* B *nihil valere videre*.

¹⁶ Vat., 3 et 4 *ab alio* (perperam, quia hoc iam dictum fuit), 1 et 2 *de alio*. Superius post *quod ipsum* D H K L M N addunt *esse*. Codd., quos sequimur, communissime et constanter substituunt *occurrit* pro *occurret*, quod habent edd.

Wenn es sich auf das partikuläre oder allgemeine Seiende richtet, nimmt es das Sein, das außerhalb jeder Gattung steht, schließlich nicht wahr, obwohl es als erstes in den Geist eintritt und nur durch dieses Sein alles andere. Als nur zu wahr erweist sich daher das Wort des Aristoteles: Wie sich das Auge der Fledermaus zum Tageslicht verhält, so verhält sich das Auge unseres Geistes den Dingen gegenüber, die von allen der Natur nach am offenkundigsten sind.¹⁷ Denn gewöhnt an die Dunkelheit der Dinge und die Illusionen der Sinnesdaten, meint das Auge nichts zu sehen, wenn es das Licht des höchsten Seins erschaut. Es versteht nicht, daß diese Dunkelheit die höchste Erleuchtung unseres Geistes ist, wie es auch, wenn das Auge das reine Licht schaut, nichts zu sehen meint.

5. System der Eigenschaften. Sieh also, wenn du es vermagst, das reinste Sein selbst an. Es geht dir auf, daß dieses Sein nicht als von einem anderen empfangen gedacht werden kann. Deshalb wird es notwendigerweise als das völlig *Erste* gedacht, das weder aus dem Nichts, noch aus etwas anderem stammen kann. Was aber besteht aus sich, wenn nicht dieses Sein selbst durch sich und aus sich besteht?

¹⁷ ARISTOTELES: *Metaphysik* II; 993b.

Occurrit etiam tibi ut *carens omnino non-esse*, ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens, sed *aeternum*. - Occurrit etiam tibi ut *nullo modo in se habens*, nisi quod est ipsum *esse*, ac per hoc ut cum nullo compositum, sed *simplicissimum*. - Occurrit tibi ut *nihil habens possibilitatis*, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de *non-esse*, ac per hoc ut summe *actualissimum*. - Occurrit ut *nihil habens defectibilitatis*, ac per hoc ut *perfectissimum*. - Occurrit postremo ut *nihil habens diversificationis*, ac per hoc ut summe *unum*.

Esse igitur, quod est *esse* purum et *esse* simpliciter et *esse* absolutum, est *esse primum*, *ae[309b]ternum*, *simplicissimum*, *actualissimum*, *perfectissimum* et *summe unum*.

6. Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum *esse* cogitari horum oppositum, et¹⁸ unum horum necessario infert aliud. Nam quia simpliciter est *esse*, ideo simpliciter *primum*; quia simpliciter *primum*, ideo non est ab alio factum, nec a se ipso potuit, ergo *aeternum*. Item, quia *primum* et *aeternum*; ideo non ex aliis, ergo *simplicissimum*. Item, quia *primum*, *aeternum* et *simplicissimum*; ideo nihil est in eo possibilitatis cum actu permixtum, et ideo *actualissimum*. Item, quia *primum*, *aeternum*, *simplicissimum*, *actualissimum*; ideo *perfectissimum*; tali omnino nihil *deficit*, neque aliqua potest *fieri additio*. Quia *primum*, *aeternum*, *simplicissimum*, *actualissimum*, *perfectissimum*; ideo *summe unum*.

¹⁸ Pro *et* H K L *quia*. Infra ante *potuit* supple: *fieri*.

Es geht dir das Sein auch auf als etwas, das ganz und gar nichts vom Nicht-Sein an sich hat. Deshalb fängt es niemals an und endet niemals, sondern ist *ewig*. Es geht dir auch auf als etwas, das in keiner Hinsicht etwas in sich hat als nur das Sein. Deshalb ist es mit nichts anderem zusammen gesetzt, sondern ganz *einfach*. Es geht dir auf als etwas, das nichts von einer Möglichkeit an sich hat, denn jede Möglichkeit besitzt irgendwie etwas vom Nicht-Sein. Deshalb ist es ganz *wirklich*. Es geht auf als etwas, das nichts von Mangel an sich hat. Deshalb ist es völlig *vollkommen*. Es geht schließlich auf als etwas, das nichts von Zersplitterung an sich hat. Deshalb ist es völlig *eins*.

Das Sein also, das reine, einfache und absolute Sein ist das erste, ewige, einfachste, wirklichste, vollkommenste und völlig eine Sein.

6. Einheit der Eigenschaften. Dieser Sachverhalt ist so gewiß, daß kein vernünftiger Mensch das Sein im Gegensatz zu den genannten Eigenschaften denken kann; jede zieht notwendig die andere nach sich. Denn wie das Sein schlichtweg das Sein ist, so ist es schlichtweg das *erste*; weil das erste, deshalb ist es nicht von einem anderen geschaffen; es kann auch nicht aus sich selbst stammen, deshalb ist es *ewig*. Ebenso, weil es das erste und ewige ist, deshalb ist es völlig *einfach*. Ebenso, weil es das erste, ewige und völlig einfache ist, deshalb gibt es in ihm keine bloße Möglichkeit, die mit der Wirklichkeit vermischt wäre; deshalb ist das Sein das *wirklichste*. Ebenso, weil es das erste, ewige, völlig einfache und wirklichste ist, deshalb ist es das *vollkommenste*. Einem solchen Sein fehlt ganz und gar nichts. Weil es das erste, ewige, völlig einfache, wirklichste und vollkommenste ist, deshalb ist es völlig *eins*.

Quod enim per omnimodam superabundantiam dicitur, dicitur respectu omnium. „Quod etiam simpliciter per superabundantiam dicitur, impossibile est, ut conveniat nisi uni soli.“¹⁹ Unde si Deus nominat *esse* primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; impossibile est, ipsum cogitari non esse, nec esse nisi *unum solum*. *Audi igitur, Israel, Deus tuus Deus unus est.*²⁰ - Si hoc vides in pura mentis simplicitate, aliquantulum perfunderis aeternae lucis illustratione.

7. Sed habes unde subleveris in admirationem. Nam ipsum *esse* est primum et *novissimum*, est aeternum et *praesentissimum*, est simplicissimum et *maximum*, est actualissimum et *immutabilissimum*, est perfectissimum et *immensum*, est summe unum et tamen *omnimodum*. - Si haec pura mente miraris, maiore luce perfunderis, dum ulterius vides, quia *ideo* est *novissimum*, quia primum. Quia enim est primum, omnia operatur propter se ipsum; et ideo necesse est, quod sit finis ultimus, initium et consummatio, *alpha et omega*.²¹ - Ideo est *praesentissimum*, quia aeternum. Quia enim aeternum, non fluit ab alio nec deficit a se ipso nec decurrit ab [310a] uno in aliud: ergo nec habet praeteritum nec futurum, sed *esse* praesens tantum. - Ideo *maximum*, quia simplicissimum. Quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita.²² -

¹⁹ Aristot., V. Topic. c. 3. (c. 5.). Cfr. ibid. VII. c. 1. - Mox pro *nominat* D H K L M N *nominatur*.

²⁰ Deut. 6, 4: Audi Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est.

²¹ Vide supra pag. 307, nota 6. [pag. 45a, nota 14]. - Prov. 16, 4: Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus. - Poſt pauca pro *fluit*, quod exhibent B F I O, 1 et 2, plures alii codd. *fluit*, Vat., 3 et 4 *fluitur* (cfr. Boeth., V. de Conſolat. proſa 6.).

²² Libr. de Cauſis, propoſ. 17: Omnis virtus unita plus eſt infinita quam virtus multiplicata.

Wenn ein Sein durch allseitiges Übermaß bezeichnet ist, wird es in jeder Hinsicht so bezeichnet. Wenn etwas völlig durch das Übermaß bezeichnet wird, ist es unmöglich, daß es mehr als einem einzigen zukommt.²³ Wenn daher Gott als das erste, ewige, völlig einfache, wirkliche, vollkommene Sein bezeichnet wird, ist es unmöglich, es als nicht-seiend oder nicht als einzig seiend zu denken. Höre also, Israel, dein Gott ist ein einziger Gott.²⁴

Wenn du dies in der reinen Einfalt deines Geistes ansiehst, dann wirst du einigermaßen vom Glanz des ewigen Lichtes durchdrungen werden.

7. Dialektik der Eigenschaften. Du hast auch einen Grund, dich zur Bewunderung hinreißen zu lassen. Denn dieses Sein ist das *erste* und *letzte*, das *ewige* und *gegenwärtigste*, das *einfachste* und *größte*, das *wirklichste* und *unveränderlichste*, das *vollkommenste* und *grenzenlose*, das *völlig eine* und dennoch *allseitige*.

Wenn du das in reiner Einfalt bewunderst, wirst du von einem noch größeren Licht durchströmt, während du weiter erkennst, daß das Sein deshalb das *letzte* ist, weil es das *erste* ist. Denn weil es das erste Sein ist, wirkt es alles in Hinsicht auf sich selbst; daher ist es notwendig das letzte Ziel, der Anfang und die Vollendung, das Alpha und das Omega.²⁵ Weil es das *ewige* Sein ist, deshalb ist es auch das *gegenwärtigste*. Denn weil es ewig ist, stammt es nicht von einem anderen ab, noch verläßt es sich selbst, noch geht es von einem in ein anderes über; also hat es weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern ist bloßes gegenwärtiges Sein. Weil es das *allereinfachste* Sein ist, deshalb ist es das *größte*. Denn was von seinem Sein her das allereinfachste ist, das ist das größte in seiner Kraft; denn die Kraft ist um so unbegrenzter, je mehr sie geeint ist.

²³ ARISTOTELES: *Topik* V, 5; 134b.

²⁴ Dtn 6, 4.

²⁵ Offb 1, 8; Spr 16,4.

Ideo *immutabilissimum*, quia actualissimum. Quia enim actualissimum est, ideo est actus purus; et quod tale est nihil novi acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutari. - Ideo *immensum*, quia perfectissimum. Quia enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius nec dignius, ac per hoc nihil maius; et omne tale est immensum. – Ideo *omnimodum*, quia summe unum. Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans, sicut „causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi“.²⁶ Est igitur *omnimodum* non sicut omnium essentia, sed sicut cunctarum essentiarum superexcellentissima et universalissima et sufficientissima causa; cuius virtus, quia summe unita in essentia, ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia.

²⁶ Ut notat August. supra pag. 19, nota 7. allegatus. [August., VIII. de Civ. Dei, c. 4: Plato posuit, quod in Deo „inveniat et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi. Quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere“.] Cfr. Dionys., de Div. Nom. c. 13. § 3, ubi ostendit, unitate sublata, omnia interire et ex uno Deo omnia existere. - Superius contra fere omnes codd. pro *Quod enim summe unum est est* edd. *Quia enim summe unum, ideo.*

Weil es das *unveränderlichste* Sein ist, deshalb ist es das *wirklichste*. Weil es das wirklichste ist, deshalb ist es reine Wirklichkeit. Was so beschaffen ist, erwirbt nichts Neues und verliert nichts aus seinem Besitz; deshalb kann es sich nicht ändern. Weil es *grenzenlos* ist, deshalb ist es das *vollkommenste*. Weil es das vollkommenste ist, deshalb ist darüber hinaus nichts denkbar, was besser, edler und würdiger wäre; deshalb ist nichts größer, und ein solches Sein ist ohne Maß. Weil es das *völlig eine* ist, deshalb ist es *allseitig*. Denn wenn etwas das völlig Eine ist, dann ist es das allgemeine Prinzip jeder Vielfachheit. Eben dadurch ist es für alles die Wirk-, Exemplar- und Zielursache als Seinsgrund, Erkenntnisprinzip und Lebensordnung.²⁷ Dieses Sein ist allseitig, nicht weil es das Wesen aller Dinge ist, sondern weil es die bedeutendste, allgemeinste und hinreichendste Ursache aller Wesenheiten ist. Seine Kraft ist, weil völlig geeint dem Wesen nach, vollkommen unbegrenzt und vielfältig in der Wirksamkeit.

²⁷ AUGUSTINUS: *De Civitate Dei* VIII, 4.

8. Rursus revertentes dicamus: quia igitur *esse* purissimum et absolutum, quod est simpliciter *esse*, est *primarium* et *novissimum*, ideo est omnium *origo et finis consummans*. - Quia *aeternum et praesentissimum*, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia. - Quia *simplicissimum et maximum*, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc „est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam“.²⁸ - Quia *actualissimum et immutabilissimum*, ideo „stabile manens moveri dat universa“. - Quia *perfectissimum et immensum*, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum. - Quia vero est *summe unum et omnimodum*, ideo est *omnia in omnibus*,²⁹ quamvis omnia sint multa, et ipsum non sit nisi unum; et hoc, quia per simplicissimam *unitatem*, serenissimam *veritatem* et sincerissimam *boni[310b]tatem* est in eo omnis *virtuositas*, omnis *exemplaritas* et omnis *communicabilitas*; ac per hoc *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*,³⁰ et hoc, quia *omnipotens, omnisciens et omnimode bonum*, quod perfecte videre est esse beatum, sicut dictum est Moysi: *Ego ostendam tibi omne bonum*.

²⁸ Alan. ab Insulis, Theolog. regul. regul. 7. Cfr. I. Sent. d. 37. p. I. a. 1. q. 1. ad 3. Vide etiam supra pag. 81, nota 3. verba Gregorii. [Gregor., II. Moral. c. 12. n. 20: Quia enim ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam et inferior per sustentationem, exterior per magnitudinem et interior per subtilitatem; sursum regens, deorsum continens; extra circumdans, interius penetrans; nec alia ex parte superior, alia inferior... sed unus idemque totus ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens etc.] - Seq. sententia est Boeth., III. de Consolat. metr. 9: *Stabilisque manens das cuncta moveri*. Etiam codd. plures et I, 2 habent *stabilis* pro *stabile*.

²⁹ Epist. I. Cor. 15, 28.

³⁰ Rom. 11, 36. - Seq. locus est Exod. 33, 19.

8. *Coincidentia oppositorum*. Wenn wir noch einmal zurück blicken, können wir sagen: Weil das reinste und absolute Sein, das Sein völlig, das *erste und letzte* Sein ist, deshalb ist es der Ursprung und das vollendende Ziel aller Dinge. Weil es das *ewige und gegenwärtigste* ist, deshalb umgibt und durchdringt es alle Dauerhaftigkeiten und bildet gleichsam deren Mitte und Umkreis. Weil es das *einfachste* und *größte* ist, daher ist es ganz innerhalb und ganz außerhalb von allem; deshalb ist es eine geistige Kugel, deren Mitte überall und deren Rand nirgendwo ist.³¹ Weil es das *wirklichste* und *unveränderlichste* ist, deshalb bleibt es unverändert und gibt dem All doch die Bewegung.³² Weil es das *vollkommenste* Sein und *unbegrenzt* ist, deshalb ist es in allem, ohne eingeschlossen, und außerhalb von allem, ohne ausgeschlossen zu sein; es ist oberhalb von allem, ohne entfernt, und unterhalb von allem, ohne unterworfen zu sein. Weil es das *völlig eine* und *allseitigste* ist, deshalb ist es alles in allem,³³ auch wenn *alles* eine Vielheit und er nur ein einziger ist. Das ist möglich, weil in ihm durch die einfachste *Einheit*, durch die hellste *Wahrheit* und durch die lauterste *Güte* alle Kraft, Urbildlichkeit und Mitteilbarkeit liegt. Darum ist aus ihm und durch ihn und in ihm alles, weil es allmächtig, allwissend und völlig gut ist. Dieses vollkommen zu erkennen ist das glückselige Sein, wie es dem Mose gesagt wurde: *Ich will dir alles Gute zeigen*.³⁴

³¹ ALANUS AB INSULIS: Theol. Regulae. Regula 7.

³² BOETHIUS: *Trost der Philosophie* III, 9.

³³ I Kor 15, 28.

³⁴ Röm 11, 36; Ex 33, 19.

CAP. VI.

*De speculatione beatissimae Trinitatis
in eius nomine, quod est bonum.*

1. Post considerationem essentialium elevandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis, ut alter Cherub iuxta alterum statuatur.¹ Sicut autem visionis essentialium ipsum *esse* est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt; sic contemplationis emanationum ipsum *bonum* est principialissimum fundamentum.

2. Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse;² sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam „bonum dicitur diffusivum sui“; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit *actualis* et *intrinseca*, *substantialis* et *hypostatica*, *naturalis* et *voluntaria*, *liberalis* et *necessaria*, *indeficiens* et *perfecta*.

¹ Exod. 25, 19: Cherub unus sit in latere uno, et alter in altero. - Per verba inferius posita *principium radicale* etc. insinuat quod nunc communitur dicitur *essentia metaphysica*.

² Secundum Anselm.; cfr. supra pag. 47, nota 7. [Anselm., Proslog. c. 3. 4. et 15.] - De seqq. vide supra Quaest. de mysterio Trin. per totum et Breviloq. p. I. c. 2. seqq. - Sententia illa: „Bonum dicitur diffusivum sui“, est secundum Dionys. supra pag. 60, nota 7. allegatum. [Dionys., de Caest. Hierarch. c. 4. § 1. et de Div. Nom. c. 4. § 1. seq.] - Supra post *optimum* supple: est.

VI. *Die Schau der Seligsten Dreifaltigkeit in ihrem Namen, der Gutheit*

I. *Das Gute als Prinzip.* Nachdem wir das Sein betrachtet haben, müssen wir das geistige Auge zur Anschauung der Heiligsten Dreifaltigkeit erheben, damit der eine Cherub fest beim andern steht. Wie aber für die Schau des Seins das *Sein selbst*, durch das alles übrige erkannt wird, Grundprinzip und Name ist, so ist für die Betrachtung der Hervorgänge das *Gute selbst* das fundamentalste Prinzip.

2. *Existenz der Dreifaltigkeit.* Sieh also und achte auf folgendes: Das Beste wird das genannt, was schlichtweg nicht besser gedacht werden kann. Dieses ist so beschaffen, daß es angemessen *nicht als nicht-seiend* gedacht werden kann, denn es ist völlig besser, daß etwas ist, als daß es nicht ist.³ Es ist sogar so beschaffen, daß es nicht angemessen gedacht werden kann, wenn es nicht als *dreifach* und *einfach* gedacht wird. Denn die Definition des Guten lautet: Verströmen seiner selbst.⁴ Also ist das höchste Gute das höchste Verströmen seiner selbst. Es gibt kein höchstes Verströmen, außer wenn es wirklich und innerlich, wesenhaft und personhaft, naturbestimmt und willensbestimmt, frei und notwendig, fehlerlos und vollkommen ist.

³ ANSELM VON CANTERBURY: *Proslogion* 2f.

⁴ PSEUDO-DIONYSIUS: *De caelesti hierarchia* 4.

Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio *actualis* et *consubstantialis*, et *hypostasis*⁵ aequae nobilis, sicut est producens, per modum generationis et spirationis - ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis - ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non *summe* se diffunderet. Nam diffusio ex tempore *in creatura* non est nisi centralis vel punctalis respectu immensitatis bonitatis aeternae;⁶ unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substan[311a]tiam et naturam. Non igitur summum bonum esset, si re, vel intellectu illa carere posset.

Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore *gratuito* et *debito* et ex *utroque permixto*,⁷

⁵ Cum A C E I P et I, 2 substituimus *hypostasis* pro *hypostaticalis*, B *hypostalis* (!). De parenthesi cfr. I. Sent. d. 29. a. 2. et dubia; scil. *principium* „stat pro paternitate simul et spiratione“ (ibid., dub. 1.).

⁶ Alan. ab Insulis, Theolog. regul. regul. 7, explicans verba circa finem praeced. cap. posita *Deus est sphaera intelligibilis* etc. ait: Centrum dicitur creatura; quia, sicut tempus collatum aeternitati reputatur momentum, sic creatura, immensitati comparata, punctum vel centrum. - Pro *centralis vel punctalis* [B I P omittunt *vel punctalis*, D *centralis vel*] H K L M N perperam *essentialis*; F G legunt *non est essentialis*. Mox pro *unde et potest*, quod exhibent A B P, alii codd. et edd. perperam *unde* [edd. addunt *et*] *non potest*.

⁷ Hanc divisionem amoris proponit Richard. a S. Vict., V. de Trin. c. 16. seqq. Cfr. tom. I. pag. 57, nota 7. [c. 16: Constat autem, quod verus amor potest esse aut solum gratuitus, aut solum debitus, aut ex utroque permixtus.] et pag. 199, nota 4. [Richard. a S. Vict., V. de Trin. c. 17. et seqq.] - De seq. propos. cfr. supra pag. 87, nota 1 [August., Confess. c. 7. n. 9: Verbo Tibi coaeterno simul et sempiternae dicis omnia quae dicis etc.]; pag. 211, nota 3. [Petr. Lombardus et Lyranus, Glossa *ordinaria* in Ps. 61, 12. Verba ipsum sumta sunt ex August., Enarrat. in hunc loc. n. 18: Apud se semel Deus locutus est, quia unum Verbum genuit Deus.] et I. Sent. lit. Magistri, d. XVIII. c. 1.

Wenn es also im höchsten Guten nicht von Ewigkeit her eine Hervorbringung gäbe, die wirklich und wesensgleich wäre und, personal gesehen, auf der gleichen Stufe stünde wie der Hervorbringende, und zwar durch Zeugung und Hauchung, so daß sie vom ewigen Prinzip und seinem ewigen Mitprinzip stammt, also daß es einen Geliebten und einen Mitgeliebten gibt, einen Gezeugten und einen Gehauchten, also den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, dann wäre es keinesfalls das höchste Gute, weil es sich nicht auf höchste Weise verströmen würde. Denn das zeitliche Verströmen in der Schöpfung ist nur wie ein Kern oder ein Punkt im Vergleich mit der Unermeßlichkeit der ewigen Güte.⁸ Also kann auch eine Art von Verströmen gedacht werden, die größer ist als die geschöpfliche, eine solche nämlich, in welcher der Verströmende einem anderen seine *ganze* Substanz und Natur mitteilt. Es wäre also nicht das höchste Gute, wenn der Sache nach oder unserem Verständnis nach beim Verströmen etwas fehlen würde.

Wenn du es also vermagst, mit dem Auge des Geistes die Reinheit der Güte anzuschauen, wirst du durch die höchste Mitteilbarkeit des Guten sehen können, daß die Trinität des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes notwendig existiert. Denn diese Güte ist die reine Wirklichkeit des Ursprungs, der in hingebungsvoller Leidenschaft liebt, in geschenkter, geschuldeter und aus beiden Formen gemischter Liebe.⁹

⁸ ALANUS AB INSULIS: *Theol. Regulae*. Regula 7.

⁹ RICHARD VON ST. VIKTOR: *De Trinitate* V, 16.

quae est diffusio plenissima per modum *naturae* et *voluntatis*, quae est diffusio per modum *Verbi*, in quo omnia dicuntur, et per modum *Doni*, in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam *communicabilitatem*, et ex summa communicabilitate summam *consubstantialitatem*, et ex summa consubstantialitate summam *configurabilitatem*, et ex his summam *coaequalitatem*, ac per hoc summam *coaeternitatem*, atque ex omnibus praedictis summam *cointimitatem*, qua unus est in altero necessario per summam circumincessionem et unus operatur cum alio per omnimodam¹⁰ indivisionem *substantiae* et *virtutis* et *operationis* ipsius beatissimae Trinitatis.

3. Sed cum haec contemplaris, vide, ne te existimes comprehendere incomprehensibilem. Habes enim adhuc in his sex conditionibus considerare quod vehementer in stuporem admirationis inducit oculum mentis nostrae.¹¹ Nam ibi est summa *communicabilitas* cum personarum proprietate, summa *consubstantialitas* cum hypostasum pluralitate, summa *configurabilitas* cum discreta personalitate, summa *coaequalitas* cum ordine, summa *coaeternitas* cum emanatione, summa *cointimitas* cum emissionem. Quis ad tantorum mirabilium aspectum non consurgat in admirationem? - Sed haec omnia certissime intelligimus esse in beatissima Trinitate, si levamus oculos ad superexcellentissimam *bonitatem*. Si enim ibi est summa *communicatio* et vera diffusio, vera est ibi origo et vera distinctio; et quia totum communicatur, non pars; ideo¹² ipsum datur, quod habetur, et totum: igitur emanans et producens et distinguuntur proprietatibus et sunt essentialiter unum.

¹⁰ B D H K M N *summam*.

¹¹ A *tuae*.

¹² Ita D F H K L N; alii codd. et edd. *idem*.

Diese ist das vollste Verströmen, einmal der Natur, einmal dem Willen nach; sie ist das Verströmen einmal dem Sohn nach, in dem alles ausgesagt wird, einmal dem Heiligen Geist nach, in dem alle übrigen Gaben gegeben werden. In den trinitarischen Personen gibt es notwendig die höchste *Mitteilsamkeit*, aus der Mitteilbarkeit die höchste *Wesensgleichheit*, aus der Wesensgleichheit die höchste *Gleichförmigkeit*, durch diese die höchste *Gleichartigkeit*, durch diese die höchste *Gleichewigkeit* und aus allen diesen Eigenschaften die höchste *Vertraulichkeit*. Damit ist der eine durch ein Höchstmaß an Durchdringung notwendig im anderen und der eine wirkt mit dem anderen zusammen durch die völlige Untrenntheit an Substanz, Kraft und Wirkung dieser Seligsten Dreifaltigkeit.

3. Paradoxie der Gegensätze. Wenn du diese Dinge betrachtest, paß auf, daß du nicht meinst, du hättest den Unbegreiflichen begriffen. Du hast bei diesen sechs wesentlichen Bestimmungen noch etwas weiteres zu beachten. Das wird das Auge unseres Geistes heftig zu Staunen und Bewunderung hinreißen. Denn dort besteht die höchste *Mitteilsamkeit* zusammen mit der Eigenständigkeit der Personen, die höchste *Wesensgleichheit* mit der Vielfalt der Personen, die höchste *Gleichförmigkeit* mit der Unterschiedenheit des Persönlichen, die höchste *Gleichartigkeit* mit einer Ordnung, die höchste *Gleichewigkeit* mit einem Hervorgang nach innen, die höchste *Vertraulichkeit* mit einer Sendung nach außen. Wer sollte beim Anblick so großer Wunder nicht in Staunen geraten?

Wir erkennen, wenn wir die Augen zur überragenden Güte erheben, als völlig gewiß, daß dies alles in der Heiligsten Dreifaltigkeit zu finden ist. Denn wenn dort die höchste Mitteilbarkeit und das wahre Verströmen ist, dann ist dort auch der wahre Ursprung und die wahre Unterscheidung. Und weil ein Ganzes, nicht ein Teil mitgeteilt wird, deshalb wird es selbst gegeben, das ganze selbst. Also gibt es ein Erzeugnis und einen Erzeuger; in ihren Eigenschaften unterscheiden sie sich, aber dem Wesen nach sind sie eins.

Quia igitur *distinguuntur* proprietatibus, ideo habent personales proprietates et hypostasum pluralitatem et originis emanationem et ordinem non posterioritatis, sed originis, et emissionem non localis mutationis, sed gratuita inspirationis, per rationem auctoritatis producentis, quam habet mittens respectu missi. – Quia vero sunt *unum* substantialiter, ideo oportet, quod sit unitas in essentia et forma et dignitate et aeter[311b]nitate et existentia et incircumscribilitate. – Dum ergo haec per se *singillatim consideras*, habes unde *veritatem* contempleris; dum haec *ad invicem confers*, habes unde in *admirationem* altissimam suspendaris: et ideo, ut mens tua per admirationem in admirabilem ascendat contemplationem, haec simul sunt consideranda.

4. Nam et Cherubim hoc designant, quae se mutuo aspiciabant. Nec hoc vacat a mysterio, quod respiciebant *se versis vultibus in propitiatorium*,¹³ ut verificetur illud quod dicit Dominus in Ioanne: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum*. Nam admirari debemus non solum conditiones Dei essentiales et personales *in se*, verum etiam *per comparisonem* ad supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi.

¹³ Exod. 25, 20: Respiciantque se mutuo versis etc. (Non pauci codd. in *propitiatorio*). – Seq. locus est Ioan. 17, 3: Haec est autem etc.

Weil sie durch ihre Eigenschaften unterschieden werden, deshalb haben sie persönliche Eigenschaften, eine Mehrzahl der Personen, einen Hervorgang des Ursprungs, eine Ordnung dieses Ursprungs ohne Nachordnung und einen Hervorgang, der nicht in örtlicher Veränderung besteht, sondern in geschenkter Inspiration aufgrund der Autorität, den der Sendende gegenüber dem Gesandten hat.

Weil sie aber der Substanz nach eins sind, deshalb herrscht in *Wesenheit, Form, Würde, Ewigkeit, Existenz* und *Unbegrenztheit* notwendig die Einheit. Indem du die Eigenschaften für sich und im einzelnen anschaust, kannst du die Wahrheit betrachten. Indem du sie aber untereinander vergleichst, wirst du zu höchster Bewunderung hingerissen. Daher, damit dein Geist durch die Bewunderung zur wunderbaren Betrachtung aufsteigt, mußt du sie alle zusammen anschauen.

4. *Bewunderung Christi.* Denn auch die Cherubim, die sich gegenseitig anblicken, zeigen dies an, da es nicht ohne Geheimnis ist, daß sie sich am Versöhnungsort anblicken. Dadurch soll wahr werden, was der Herr bei Johannes sagt: Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.¹⁴ Denn wir sollen nicht nur die seinshafte und personalen Eigenschaften Gottes *in sich* bewundern, sondern *durch den Vergleich* auch die überaus wunderbare Einigung Gottes und des Menschen in der Einheit der Person Christi.

¹⁴ Joh 17, 3.

5. Si enim Cherub es *essentialia* Dei contemplando, et miraris, quia simul est divinum *esse primum* et novissimum, *aeternum* et praesentissimum, *simplicissimum* et maximum seu incircumscrip-tum, *totum ubique* et nusquam comprehensum, *actualissimum* et nunquam motum, *perfectissimum* et nihil habens superfluum nec diminutum, et tamen immensum et sine termino infinitum, *summe unum*, et tamen omnimodum, ut omnia in se habens, ut omnis virtus, omnis veritas, omne bonum; respice ad *propitiatorium* et mirare, quod in ipso principium primum iunctum est cum postremo, *Deus* cum homine sexto die formato,¹⁵ *aeternum* iunctum est cum homine temporali, in plenitudine temporum de Virgine nato, *simplicissimum* cum summe composito, *actualissimum* cum summe passo et mortuo, *perfectissimum* et immensum cum modico, *summe unum* et *omnimodum* cum individuo composito et a ceteris distincto, homine scilicet Iesu Christo.

6. Si autem alter Cherub es *personarum propria* contemplando, et miraris, *communicabilitatem* esse cum proprietate, *consubstantialitatem* cum pluralitate, *configurabilitatem* cum personalitate, *coaequalitatem* cum ordine, *coaeternitatem* cum productione, *cointimitatem* cum emissionem, quia Filius missus est a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque, qui tamen semper est cum eis et nunquam recedit ab eis; respice in propitiatorium et mirare, quia in Christo stat *personalis unio* cum trinitate substantiarum¹⁶ et naturarum dualitate;

¹⁵ Gen. I, 26. - Expositio haec est secundum Irenaeum; cfr. supra pag. 241, nota 6. [Seq. ratio est secundum Irenaeum; Iren., IV. contra Haereses, c. 20. (alias 37.) n. 4. ait: Est autem hic Verbum eius, Dominus noster Iesus Christus, qui novissimis temporibus homo in hominibus factus est, *ut finem coniungeret principio* i. e. hominem Deo.] - De incarnatione vide Brevilog. p. IV. c. I. seqq. - Pro *postremo* M *extremo*.

¹⁶ Cfr. supra c. I. n. 3. et pag. 64, nota 10. [Bernard., V. de Considerat. c. 9. n. 20. *Natura* hic cum antiquis sumitur in sensu largiore.] - Maior pars codd. omittit *respice in propitiatorium et*.

5. *Christologie des 1. Cherub.* Wenn du als der eine Cherub das Sein Gottes betrachtest und dich wunderst, daß das göttliche Sein zugleich das *erste* und letzte, das *ewige* und augenblicklichste, das *einfachste* und größte oder unbegrenzte, das überall ganz ist und nirgends umfaßt wird, das *wirklichste* und niemals bewegte, das *vollkommenste* ohne Überfluß noch Mangel, das dennoch unermesslich und unendlich ohne Grenze ist, das *höchste eine* und dennoch allseitige, das alles in sich schließt, jede Kraft, jede Wahrheit, jedes Gute, dann schau auf den Versöhnungsort und wundere dich über die Tatsache, daß in Christus der Uranfang mit dem letzten Prinzip, daß *Gott* mit dem am sechsten Tag geschaffenen Menschen verbunden ist: Das *Ewige* ist verbunden mit dem zeitlichen Menschen, der in der Fülle der Zeit aus der Jungfrau geboren ist, das *Einfachste* mit dem völlig Zusammengesetzten, das *Wirklichste* mit dem, der am meisten litt und starb, das *Vollkommenste* und Unermessliche mit dem Geringen, das *völlig Eine* und Allseitige mit dem Einzelnen, das zusammengesetzt ist und von anderen unterschieden, nämlich mit dem Menschen Jesus Christus.

6. *Christologie des 2. Cherub.* Wenn du aber als der zweite Cherub die besonderen Eigenschaften der Personen betrachtest und dich wunderst, daß *Mitteilsamkeit* zusammen mit Besonderheit besteht, *Wesensgleichheit* mit Vielfalt, *Gleichförmigkeit* mit Persönlichkeit, *Gleichartigkeit* mit Ordnung, *gleiche Ewigkeit* mit Erzeugung, *Vertraulichkeit* mit Aussendung, weil der Sohn gesandt ist vom Vater und der Heilige Geist von beiden, der dennoch immer bei ihnen ist und niemals von ihnen weicht, dann schau auf den Versöhnungsort und wundere dich über die Tatsache, daß in Christus die *Einheit der Person* mit einer Dreiheit der Substanzen und einer Zweiheit der Naturen besteht.

stat *omnimoda consensio* cum pluralitate voluntatum, stat Dei et hominis *compraedicatio* cum pluralitate proprietatum, [312a] stat *coadoratio* cum pluralitate nobilitatum, stat *coexaltatio* super omnia cum pluralitate dignitatum, stat *condominatio* cum pluralitate potestatum.

7. In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei.¹⁷ Si enim *imago* est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, circumferentiam et centrum, *alpha et omega*, causatum et causam, Creatorem et creaturam, *librum* scilicet *scriptum intus et extra*; iam pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat; nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas *ab omni opere, quod patrarat*.¹⁸

¹⁷ Gen. 1, 26. - Inferius respicitur Apoc. 1, 8: Ego sum alpha et omega, principium et finis etc. (Post *primum* plures codd. addunt *principium*); Apoc. 5, 1. et Ezech. 2, 9: Qui [liber] erat scriptus intus et foris (cfr. Breviloq. p. II. c. 11.).

¹⁸ Gen. 2, 2: Et requievit die septimo ab universo opere etc. Cfr. Breviloq. p. II. c. 2. - Pro *restet* A G K L M N *restat*.

Es besteht *allseitige Übereinstimmung* bei einer Mehrzahl von Willen, *gleiche Aussagbarkeit* von Gott und Mensch bei einer Mehrzahl von Eigenschaften, *gleiche Anbetung* bei einer Mehrzahl von Ehren, *gleiche Erhöhung* über alles bei einer Mehrzahl von Würden, *gleiche Herrschaft* bei einer Mehrzahl von Gewalten.

7. *Vollendung am 6. Tag.* In diesem Nachsinnen aber wird die Erleuchtung des Geistes vollendet, wenn er, gleichsam am sechsten Tage, sieht, daß der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen ist. Ein Bild ist Ausdruck der Ähnlichkeit. Wenn also unser Geist in Christus, dem Sohn Gottes, der von Natur aus das Bild des unsichtbaren Gottes ist, unsere so wunderbar erhöhte und unaussprechlich geeinte Menschheit betrachtet, indem er in Einem das Erste und Letzte sieht, das Höchste und Tiefste, den Rand und die Mitte, das Alpha und das Omega, die Wirkung und die Ursache, den Schöpfer und das Geschöpf, das Buch also, das innen und außen beschrieben ist, gelangt er schließlich zu einer Art Vollkommenheit, so daß er, gleichsam am sechsten Tag, mit Gottes Hilfe zur Vollendung seiner Erleuchtungen auf der sechsten Stufe gelangt. Dann bleibt nur noch der Tag der Ruhe übrig, an dem durch den Überstieg des Geistes der Scharfsinn des menschlichen Geistes von jedem Werk ausruht, das er vollbracht hat.¹⁹

¹⁹ Gen 2, 2.

CAP. VII.

*De excessu mentali et mystico,
in quo requies datur intellectui,
affectu totaliter in Deum per excessum transeunte.*

I. His igitur sex considerationibus excursis tanquam *sex gradibus throni veri* Salomonis, quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolyma requiescit; tanquam etiam *sex alis Cherub*, quibus mens veri contemplativi plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi; tanquam etiam *sex diebus primis*, in quibus mens exercitari habet, ut tandem perveniat ad sabbatum quietis;¹ postquam mens nostra contuita est Deum *extra se* per vestigia et in vestigiis, *intra se* per imaginem et in imagine, *supra se* per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae; cum tandem in *sexto* gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur in principio primo et summo et mediatore *Dei et hominum*, Iesu Christo² ea quorum [312b] similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt:

¹ Vide supra c. I. n. 5, ubi haec consideratio tanquam principium contemplationis constituitur. - Superius pro *supernae* B D H K N *aeternae*.

² Epist. I. Tim. 2, 5. Verba vide supra pag. 306, nota 4. [pag. 41a, nota 3]

VII. *Die geistige und mystische Entrückung, wo der Verstand zur Ruhe kommt und das Gemüt ganz in Gott entrückt wird*

I. *Ekstase des Friedens.* Sechs Betrachtungen haben wir durchlaufen. Wir sind damit gleichsam die *sechs Stufen zum Thron* des wahren Salomon hinauf gestiegen, auf denen man zum Frieden gelangt.³ Dort ruht der wahrhaft Friedvolle im Geist des Friedens wie im inneren Jerusalem. Die Betrachtungen sind wie die *sechs Flügel des Cherub*, mit denen der Geist des wahrhaft kontemplativen Menschen, der erfüllt ist mit dem Licht der Weisheit von oben, sich empor zu schwingen vermag. Sie sind auch wie die *ersten sechs Tage*, an denen der Geist sich einüben muß, um schließlich zum Sabbat des Friedens zu gelangen. Unser Geist hat *außerhalb seiner selbst* Gott geschaut durch die Spuren und in den Spuren, *innerhalb seiner selbst* durch das Bild und im Bild, *oberhalb seiner selbst* durch das Ebenbild des über uns aufstrahlenden göttlichen Lichtes und in diesem Licht. Das alles, soweit es möglich ist im jetzigen Zustand unseres Lebens und nach dem Maß der Übung unseres Geistes! Schließlich gelangt der Geist auf der sechsten Stufe in die Lage, im ersten und höchsten Ursprung, im Mittler zwischen Gott und den Menschen, Jesus Christus,⁴ das zu erschauen, wozu in keiner Weise Vergleichbares unter den Geschöpfen zu finden ist, was auch allen Scharfsinn des menschlichen Denkens übersteigt.

³ I Kön 10, 19.

⁴ I Tim 2, 5.

restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam; in quo transitu Christus est *via* et *ostium*,⁵ Christus est *scala* et *vehiculum* tanquam *propitiatorium super arcam Dei collocatum* et *sacramentum a saeculis absconditum*.

2. Ad quod propitiatorium qui aspiciit plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exultationem, appretiationem, laudem et iubilationem; *pascha*, hoc est transitum,⁶ cum eo facit, ut per virgam crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans desertum, ubi gustet *manna absconditum*, et cum Christo requiescat in tumulo quasi exterius mortuus, sentiens tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo: *Hodie mecum eris in paradiso*.

3. Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso - ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi - apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transiit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae *contemplationis*, sicut prius fuerat *actionis*, tanquam alter *Iacob* et *Israel*,⁷ ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo.

⁵ Ioan. 14, 6. et 10, 7. - Subinde respicitur Exod. 25, 20. et Eph. 3, 9: Dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.

⁶ Exod. 12, 11: Et comedetis [agnum paschalem] festinanter; est enim *phase*, id est transitus, Domini. - Subinde respicitur Exod. 14, 16. seqq. (de virga etc.) et 16, 15. (de manna), pro quo allegatur Apoc. 2, 17: Vincenti dabo manna absconditum. Seq. textus est Luc. 23, 43.

⁷ Gen. 35, 10: Non vocaberis ultra *Iacob*, sed *Israel* erit nomen tuum. Cfr. supra Prolog. - Vat., 3 et 4 *Iacob mutatus in Israel*. Superius vocibus *excessu contemplationis* non pauci codd. interserunt *mentis seu*.

Es bleibt nur noch übrig, daß der Geist alle Dinge im Schauen überschreitet, nicht nur die sichtbare Welt draußen, sondern auch sich selbst im Innern. Bei diesem Überstieg ist Christus der Weg und die Tür, er ist die Leiter und das Fahrzeug, gleichsam der Versöhnungsort auf der Bundeslade Gottes, er ist das von Ewigkeit her verborgene Geheimnis.⁸

2. *Beispiele der Ekstase.* Wer diesen Versöhnungsort mit vollem Blick anschaut, der sieht durch Glaube, Hoffnung und Liebe, durch Hingabe und Bewunderung, durch Begeisterung und Wertschätzung, durch Lob und Jubel hindurch Christus, der am Kreuz erhöht ist. Er begeht mit ihm das Pascha, den Übergang, so daß er mit dem Stab des Kreuzes das Rote Meer durchschreitet und von Ägypten aus die Wüste betritt. Dort schmeckt er das verborgene Manna und ruht mit Christus im Grab. Äußerlich gleichsam gestorben, spürt er dennoch, soweit das möglich ist im jetzigen Zustand des Lebens, was dem Räuber am Kreuz gesagt wurde, als er an der Seite Christi hing: *Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.*⁹

3. *Beispiel des hl. Franziskus.* Das gleiche wurde dem seligen Franziskus gezeigt, als ihm in ekstatischer Schau auf dem hohen Berg, wo ich diese Schrift entworfen habe, der ans Kreuz geheftete Seraph mit den sechs Flügeln erschien. Das haben einige andere und ich eben dort von seinem Gefährten, der damals bei ihm war, gehört. Dort war er in ekstatischer Schau zu Gott übergegangen. Wie er vorher ein Beispiel der Tat war, wurde er damit als Beispiel vollkommener Beschauung eingesetzt, gleichsam als zweiter Jakob und Israel.¹⁰ Durch ihn läßt Gott alle wahrhaft geistlichen Menschen zu einer ebensolchen Entrückung und geistigen Ekstase ein, mehr durch das Beispiel als durch das Wort.

⁸ Joh 14, 6; 10, 7; Ex 25, 20; Eph 3, 9.

⁹ Ex 12, 11; Ex 14, 16; Offb 2, 17; Lk 23, 43.

¹⁰ Gen 35, 10.

4. In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod *nemo novit, nisi qui accipit*,¹¹ nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus,¹² hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam.

5. Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum [312b] est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto, dicendo cum Dionysio¹³ ad Deum Trinitatem: „Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucentem et sublimum verticem; ubi nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus.“ Hoc ad Deum.

¹¹ Apoc. 2, 17: Nemo scit, nisi etc. - Subinde respicitur Luc. 12, 49: Ignem veni mittere in terram. - Superius post *oportet* C allegat quaedam verba Dionys., de Mystica Theolog. c. 3. circa finem et de Div. Nom. c. 7. § 3.

¹² Epist. I. Cor. 2, 10. seqq. - Subinde respicitur I. Ioan. 2, 20. et 27. (de unctione).

¹³ De Mystica Theolog. c. 1. § 1, ubi etiam seq. locus occurrit. Bonav. affert verba secundum versionem Scoti Erigenae, cum qua circa medium primae sententiae pro *absconditam* substituimus *absconduntur* (G *abscondunt*, N P *absconditum*). Pro verbis, quae inter primum et secundum textum ponuntur *Hoc ad Deum... eodem*, D G M cum originali substituunt *Mibi quidem haec opto*.

4. *Moment der Ekstase.* Soll dieser Übergang vollkommen sein, so muß alle Geistestätigkeit aufhören, damit die Spitze der Liebe in Gott hinein getaucht und verwandelt wird. Das aber ist ein mystischer und tief geheimnisvoller Vorgang, den niemand kennt, wer ihn nicht erfahren hat; niemand erfährt ihn, der ihn nicht ersehnt hat; niemand ersehnt ihn, den nicht das Feuer des Heiligen Geistes, den Christus auf die Erde gebracht hat, bis ins Mark entflammt hat. Deshalb sagt der Apostel, diese geheimnisvolle Weisheit sei durch den Heiligen Geist enthüllt worden.¹⁴

5. *Schlußworte aus Dionysius.* Weil hierin die Natur gar nichts und die eigene Anstrengung nur wenig zu vollbringen vermag, deshalb sollte man wenig Wert legen auf Forschung und viel auf Ergriffenheit; wenig auf das Reden, aber sehr viel auf die innere Freude; wenig auf Wort und Schrift, aber alles auf die Gabe Gottes, also den Heiligen Geist; wenig oder nichts sollte man auf das Geschöpf geben, alles aber auf das schöpferische Sein völlig, auf den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, indem man mit Dionysius zu Gott, dem Dreifaltigen, spricht: Allerwesentliche Dreifaltigkeit und Übergott und allerkundigster Lehrer der Christen in der Gottesweisheit! Führe uns zu dem über alle Maßen - unbekanntesten, über alles strahlenden und höchsten Gipfel der mystischen Unterweisung! Dort verbergen sich neue, absolute und unverwesliche Geheimnisse der Gotteserkenntnis: Sie liegen in überstrahlendem Dunkel, in heimlich behelrendem Schweigen, in tiefster Finsternis und sind dennoch das Überklarste und Überstrahlendste. In diesem Dunkel strahlt alles wider und erfüllt die Geister, die sich nicht auf das Sichtbare verlassen, mit der Fülle des Glanzes unsichtbarer Übergüter. Das ist zu Gott gesprochen.

¹⁴ 1 Kor 2, 10.

Ad amicum autem, cui haec scribuntur, dicatur cum eodem: „Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu,¹⁵ ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes.“¹⁶[313b]

6. Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem.

¹⁵ In Graeco: (Τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτω καὶ ἀπολύτω καθαρῶς ἐκστάσει). Sensus est: Dum te ipsum et omnia superexcedis etc.

¹⁶ Praeter locc. supra pag. 260, nota 3. allegatos [Cfr. II. Sent. d. 23. a. 2. q. 3. in corp. et ad 6, nec non supra Quaest. de scientia Christi, q. 7. circa finem corp.; Incend. amoris, c.3. circa finem, et Itinerar. mentis in Deum, c. 7, ubi in textu verba Dionysii de raptu in caliginem et excessum allegantur aliique doctores citantur.] cfr. III. Sent. d. 23. dub. 4. - Auctores catholici de mystica theologia scribentes communiter approbant hanc. S. Bonav. doctrinam, quam accepit a laudato Dionysio, quod scil. in animis perfectis detur sublimis quidam gradus contemplationis supernaturalis et infusae, quam vocant contemplationem *puram*, quia fit sine concursu phantasmatum. Item docent, quod ad hunc contemplationis gradum pertineat illa *oratio in caligine*, de qua auctor noster hic loquitur. De his cfr. Dionys. Carthus. in suo Commentar. ad Dionys. Areopag. Inter recentiores autem de *pura contemplatione* loquitur Philipp. a Ss. Trinitate, Sum. theol. myst. p. II. tr. 3. discours. 2. a. 2, ubi melius determinat quod in contrarium docuerat in sua Sum. philos. II. II. q. 44. a. 6; nec non Scaramelli, Direttorio mistico, tr. 2. c. 15. n. 166-172; de *oratione in caligine* Philipp. a Ss. Trin. loc. cit. a. 3; Scaramelli c. 8. n. 80-85.

Dem Freunde aber, dem diese Worte geschrieben wurden, sei mit Dionysius auch geantwortet: Du aber, Freund, stärke dich für den Weg der mystischen Erleuchtungen! Laß die Sinne und die Verstandesgrübeleien los, laß fahren das Sichtbare und Unsichtbare, alles Nicht-Seiende und Seiende, dann wirst du als Nicht-wissender, soweit das möglich ist, zur Einheit dessen zurück geführt werden, der über allem Sein und Wissen steht. Indem du dich über dich selbst und über alles in grenzenloser und absoluter Entrückung des reinen Geistes erhebst, wirst du zum allerwesentlichen Strahl göttlichen Dunkels emporsteigen, wobei du alles verläßt und von allem abgelöst wirst.¹⁷

6. Vorrang der Gnade. Willst du aber wissen, wie das geschehen soll, dann frage die Gnade und nicht die Lehre, frage die Sehnsucht und nicht die Vernunft, das Stammeln des Gebetes und nicht die Anstrengung des Studiums, den Bräutigam und nicht den Lehrer, Gott und nicht den Menschen, die Glut und nicht die Helle, nicht das Licht, sondern das Feuer, das den Geist völlig entflammt und durch ekstatische Salbung und brennendste Liebe zu Gott hin trägt.

¹⁷ PSEUDO-DIONYSIUS: *De mystica theologia* I, § 1.

Qui quidem *ignis* Deus est, et huius *caminus est in Ierusalem*,¹⁸ et Christus hunc accendit in fervore suae ardentissimae passionis, quem solus ille vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea*. Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: *Non videbit me homo et vivet*. - Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem*,¹⁹ ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis*; audiamus cum Paulo: *Sufficit tibi gratia mea*; exultemus cum David²⁰ dicentes: *Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen*.

EXPLICIT ITINERARIUM IN DEUM.

¹⁸ Isai. 31, 9: Caminus eius in Ierusalem. - Seq. locus est Iob 7, 15; tertius Exod. 33, 20.

¹⁹ Ioan. 13, 1. - Seq. locus est ibid. 14, 8; tertius II. Cor. 12, 9.

²⁰ Psalm. 72, 26. et 105, 48: Benedictus Dominus Deus Israel a saeculo et usque in saeculum, et dicet etc.

Dieses Feuer ist Gott selbst, der in Jerusalem einen Herd besitzt.²¹ Dieses Feuer hat Christus entzündet mit der Glut seines verzehrenden Leidens. Ihn versteht nur der wirklich, der sagt: Erwürgt zu werden, zöge ich vor, den Tod diesem Totengerippe.²² Wer diesen Tod liebt, kann Gott schauen. Denn es steht ohne Zweifel fest: Kein Mensch kann Gott schauen und am Leben bleiben.²³

Laßt uns also sterben und in das Dunkel treten! Befehlen wir den Sorgen, Begierden und Illusionen zu schweigen! Gehen wir mit Christus, dem Gekreuzigten, aus dieser Welt zum Vater, damit wir, wenn er uns den Vater gezeigt hat, mit Philippus sagen können: Das genügt uns! Hören wir mit Paulus: Meine Gnade genügt dir!²⁴ Laßt uns mit David jubeln: Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, er ist der Gott meines Herzens und mein Anteil auf ewig! Gepriesen sei der Herr in Ewigkeit! Und das ganze Volk wird sprechen: So sei es, so sei es! Amen.²⁵

Ende des Itinerarium

²¹ Jes 31, 9.

²² Ijob 7, 15.

²³ Ex 33, 20.

²⁴ Joh 13, 1; 14, 8; 2 Kor 12, 9.

²⁵ Ps 73, 26; 106, 48.

DE REDUCTIONE artium ad theologiam

I. *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum*, Iacobus in Epistolae suae primo capitulo.¹ In hoc verbo tangitur origo omnis illuminationis, et simul cum hoc insinuatur multiplicis luminis ab illa fontali luce liberalis emanatio. Licet autem omnis illuminatio cognitionis interna sit, possumus tamen rationabiliter distinguere, ut dicamus, quod est lumen *exteriorius*, scilicet lumen artis mechanicae; lumen *inferius*, scilicet lumen cognitionis sensitivae; lumen *interius*, scilicet lumen cognitionis philosophicae; lumen *superius*, scilicet lumen gratiae et sacrae Scripturae. Primum lumen illuminat respectu *figurae artificialis*, secundum respectu *formae naturalis*, tertium respectu *veritatis intellectualis*, quartum et ultimum respectu *veritatis salutaris*.

¹ Vers. 17. - Mox post *origo omnis illuminationis* A B D E F prosequuntur *et finis; cum hoc* etc. Subinde pro *cognitionis interna sit*, quod exhibent G I K L, alii codd. non male *internae sit cognitionis*, edd. *interna sit cognitione*. Inferius post *veritatis salutaris* K exhibet elenchum 10 capitulorum operis; subinde cuilibet parti praemittit correspondens cap.

DE REDUCTIONE -

Der Aufbau der Wissenschaften

I. *Vier Lichter.* Jede wirklich gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk stammt von oben. Es steigt herab vom Vater der Lichter, wie es bei Jakobus im ersten Kapitel seines Briefes heißt.² Mit diesem Wort wird der Ursprung aller Erleuchtung berührt; zugleich auch wird das freie Ausströmen der vielfältigen Lichter aus dem einen Urlicht angedeutet. Es mag zwar jede Erleuchtung eine Art von innerem Wissen sein, dennoch können wir sinnvollerweise folgendes unterscheiden: Es gibt ein *äußeres* Licht, das Licht der handwerklichen Tätigkeit; ein *niedereres* Licht, das Licht der sinnlichen Erfahrung; ein *inneres* Licht, das Licht der philosophischen Erfahrung; ein *höheres* Licht, das Licht der Gnade und der Hl. Schrift. Das erste Licht erleuchtet mit Blick auf die handwerklichen Gegenstände, das zweite mit Blick auf die Natur, das dritte mit Blick auf die Wahrheit der Vernunft, das vierte und letzte mit Blick auf die Heilswahrheit.

² Jak I, 17.

2. Primum igitur lumen, quod illuminat ad *figuras artificiales*, quae quasi exterius sunt et propter supplendam corporis indigentiam repertae, dicitur lumen *artis mechanicae*,³ quae, quia quodam modo servilis est et degenerat a cognitione philosophiae, recte potest dici *exterius*. Et illud septuplicatur secundum septem artes mechanicas, quas assignat Hugo in Didascalico,⁴ quae sunt scilicet lanificium, armatura, agricultura, venatio, navigatio, medicina, theatra. – Quarum *sufficientia* sic accipitur. Quoniam [319b] omnis ars mechanica aut est ad *solatium*, aut ad *commodum*; sive aut est ad excludendam *tristitiam*, aut *indigentiam*; sive aut *prodest*, aut *delectat*, secundum illud Horatii:⁵ Aut prodesse volunt, aut delectare poetae.

Et iterum: Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.

Si est ad *solatium* et delectationem, sic est *theatrica*, quae est ars ludorum, omnem modum ludendi continens, sive sit in cantibus, sive in organis, sive in figmentis, sive in gesticulationibus corporis.⁶ – Si vero ordinatur ad *commodum* sive profectum secundum exteriorem hominem, hoc potest esse aut quantum ad *operimentum*, aut quantum ad *alimentum*, aut quantum ad *utriusque adminiculum*. -

³ G addit *mechanicum Graece, Latine ingeniosum*. Cfr. Aristot., Quaestiones mechanicae, ubi (in principio) approbat dictum poetae Antiphon: „Arte enim superamus ea, a quibus natura vincimur“, et docet, illa tantum artificia ad mechanicam pertinere, quae arte sive ingenio indigent ad propulsandas difficultates nobis contingentes praeter naturam (in multis enim natura ei, quod nobis usui esse potest, contrarium facit) et quae nostrae subveniunt utilitati. - Superius pro *indigentiam repertae, dicitur* A B D E F *indigentiam, recte dicitur*.

⁴ Sive Eruditione didascalica, II. c. 21. Cfr. I. Excerpt. prior. c. 14. - Subsequentibus temporibus, omissa *theatrica*, substituebantur *militaris* et *fabrilis* (cfr. paulo inferius) tanquam duae artes; quae septem artes hoc versu exprimebantur: Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

⁵ Epist. ad Pisones sive de Arte poetica, v. 333; seq. versus est ibid. v. 343.

⁶ A B E F *corporum et choreis*, D *corporum sive in choreis*.

2. *Licht des Handwerks*. Die erste Erkenntnis, die aus den Gegenständen des Handwerkers leuchtet, heißt das *Licht des Handwerks*. Ihre Gegenstände sind äußerlich und werden ersonnen, um die Bedürfnisse des Körpers zu befriedigen. Weil dieses Licht in gewisser Weise zu Diensten steht und im Vergleich zum philosophischen Wissen herab gestiegen ist, wird es ganz zurecht *äußerlich* genannt. Es wird siebenfach unterteilt nach den sieben Handwerksarten, die Hugo in seinem Lehrbuch angibt.⁷ Dazu zählen das Leinweben, das Schmiedehandwerk, die Landwirtschaft, die Jagd, Schifffahrt, Medizin und das Theater.

Daß diese Aufzählung *vollständig* ist, läßt sich folgendermaßen einsehen: Ein Handwerk dient einer inneren Befriedigung oder einem äußeren Nutzen. Also vertreibt es entweder die Traurigkeit oder die Not, entweder ist es nützlich oder angenehm. Oder nach einem Wort von Horaz:

Entweder nützen wollen sie oder erfreuen, die Dichter.

Und an anderer Stelle:

Der trifft den Nagel auf den Kopf, der das Nützliche mit dem Angenehmen verbindet.⁸

Wenn die handwerkliche Kunst Trost und Unterhaltung spenden soll, dann wird sie zur *Schauspielkunst*. Sie ist die Kunst der Spiele und umfaßt alle Arten des Spielens, sei es nun den Gesang, die Instrumentalmusik, die Bildhauerei oder das Theater. Wenn diese Kunst den Nutzen oder die Kultivierung des äußeren Menschen im Sinn hat, so kann die Bekleidung oder die Nahrung oder die Beschaffung von beidem gemeint sein.

⁷ HUGO VON ST. VIKTOR: *Didascalicon* II, 20.

⁸ HORAZ: *Briefe an die Pisonen oder über die Dichtkunst*. VV. 333-343.

Si quantum ad *operimentum*, aut illud est de materia molli et leni, sic est *lanificium*; aut de materia dura et forti, et sic est *armatura* sive ars fabrilis, quae continet omnem armaturam fabricatam⁹ sive ex ferro, sive ex quocumque metallo, sive lapide, sive ligno.

Si vero iuvat quantum ad *cibum*, hoc potest esse dupliciter: quia cibamur *vegetabilibus*, aut *sensibilibus*. Si quantum ad *vegetabilia*, sic est *agri*[320a]*cultura*; si quantum ad *sensibilia*, sic est *venatio*. — Vel aliter: si iuvat quantum ad *cibum*, hoc potest esse dupliciter: aut iuvat quantum ad ciborum *genituram* et multiplicationem, et tunc est agricultura; aut quantum ad cibi multiplicem¹⁰ *praeparationem*, et sic est venatio, quae continet omne genus praeparandi cibos et potus et sapes, quod pertinet ad pistores, coquos et caupones. Denominatur autem ab unius parte solum propter quandam excellentiam et curialitatem.¹¹

Si autem est in *utriusque adminiculum*, hoc est dupliciter: aut *defectum supplendo*, et sic est *navigatio*, sub qua continetur omnis *mercatio* sive pertinentium ad operimentum, sive ad alimentum;

⁹ C I K *fabricantem*, A B D E F legunt: *omnem artem armaturarum fabricandi*. Secundum Hug. a. S. Vict., II. Erudit. didascal. c. 23, *armatura*, ad quam pertinet omnis materia lapidum, lignorum, metallorum etc., duas species habet, scil. *architectonicam* (sub qua ars caementaria et carpentaria) et *fabrilem* (sub qua est ars malleatoria et exclusoria, prout ipsa massam in formam redigit vel feriendo, vel fundendo). Superius pro *molli et leni* I, 2, 3 cum pluribus codd. *levi*. Inferius pro *cibum* edd. *alimentum*.

¹⁰ Ita A B D E F, quorum fide etiam paulo superius substituimus *si iuvat... aut iuvat quantum* pro *quia iuvare... aut quantum*. Infra pro *omne genus A E omnes modos* (D F *artes*).

¹¹ Secuti sumus H; C legit *communitatem* (cui G praefigit *causalitatem et*), K *claritatem*, alii *caliditatem* (calliditatem?), edd. *comparabilitatem*. A B D E F omittunt *ab unius parte*. Hug. a. S. Vict., II. Erudit. didascal. c. 26: Ad hanc disciplinam pertinet omnium ciborum, saporum et potuum apparatus. Nomen tamen accepit ab una parte sui; quia antiquitus plus *venaticis* vesci solebant etc.

Wenn es sich bei der Kleidung um weichen und zarten Stoff handelt, ergibt sich die *Weberei*; wenn es sich um hartes und festes Material handelt, ergibt sich das *Waffen- oder Schmiedehandwerk*, das alle Arten von Waffen umfaßt, seien sie aus Eisen oder sonst einem Metall, aus Stein oder aus Holz.

Wenn das Handwerk der Ernährung dient, kann es auf zweierlei Weise geschehen, denn wir ernähren uns mit pflanzlicher oder tierischer Nahrung. Bei der pflanzlichen Nahrung heißt das Handwerk *Landwirtschaft*, bei der tierischen heißt es *Jagd*. Man kann auch anders einteilen: Wenn das Handwerk der Ernährung dient, kann es auf zweierlei Weise geschehen. Einmal dient es der Erzeugung und Vermehrung der Nahrung und heißt *Landwirtschaft*. Oder es dient der vielfältigen Vorbereitung der Nahrung, dann ist es die *Jagd*, die alle Arten der Zubereitung von Speisen, Getränken und Geschmäckern umfaßt. Das gehört zur Aufgabe der Bäcker, Köche und Wirte. Der Name aber wird von einem Teil des Tuns, der hervorsteht und vornehm ist, abgeleitet.

Bei der Beschaffung von Nahrung und Kleidung unterscheidet man zweierlei. Zum einen muß das, was fehlt, ergänzt werden, also entsteht die *Schiffahrt*, was jede Art von Handel umfaßt, ob dazu nun Kleidung oder Nahrung gehört.

aut *removendo impedimentum* et nocumentum, et sic est *medicina*, sive consistat in confectione electuorum, sive potionum, sive unguentorum, sive curatione vulnerum, sive decisione membrorum, sicut est chirurgia. — Theatrica autem est unica.¹² Et sic patet sufficientia.

3. Secundum lumen, quod illuminat nos ad *formas naturales* apprehendendas, est lumen *cognitionis sensitivae*, quod recte dicitur *inferius*, quia cognitio sensitiva ab inferiori incipit et fit beneficio lucis corporalis. Et hoc quintuplicatur secundum quinque sensus. — Quorum *sufficientiam* sumit Augustinus secundum naturam luminis elementorum in tertio super Genesi¹³ hoc modo: quia lumen sive lux faciens ad distinctionem rerum corporearum aut est in suae *proprietas eminentia* et quadam puritate, et sic est sensus *visus*; aut *commiscetur aëri*, et sic est *auditus*; aut *vapori*, et sic est *odoratus*; aut *humori*, et sic est *gustus*; aut *terrae grossitie*, et sic est *tactus*. Spiritus enim sensibilis naturam luminis habet, unde in nervis viget, quorum natura est clara et pervia; et in istis quinque sensibus [320b] multiplicatur secundum maiorem et minorem depurationem.

¹² Scil. in suo genere i. e. *solatii*, dum aliud genus *commodi* plures (sex) sub se comprehendit artes. - G hanc propositionem omittit.

¹³ Cap. 4. et 5. n. 6. et 7. Cfr. VII. c. 15. n. 21. et XII. c. 16. n. 32. Vide supra pag. 227, nota 5. [Explicatur hoc ab EH, qui addunt: *Terra* correspondet tactui, *aqua* gustui, *aër* auditui, *ignis* [vapor] odoratui, *quinta essentia* sive quintum corpus, quod comprehendit totam luminosam naturam cum orbibus et sphaeris suis sursum ab elemento ignis usque ad caelum empyreum inclusive, correspondet visui. Cfr. de hoc Ioan. de Rupella, Sum. de anima, p. II. c. 19, qui allegat August., III. de Gen. ad lit. c. 4. n. 6. Vide August., XII. de Gen. ad lit. c. 16. n. 32 et c. 5. n. 7.] — Inferius pro *corporearum* A B D E *corporalium*, qui etiam cum II et I, 2 pro terreae substituant terrae (August., locc. citt., utitur dictionibus *terrenam gravitatem* et *terrena crassitudine*).

Oder es muß ein Hindernis oder etwas Schädliches entfernt werden, dann entsteht die *Medizin*. Sie besteht aus der Anferti-
gung von Säften, Getränken oder Salben, wozu auch die Pflege
von Wunden oder die Amputation von Gliedern gehört, wie bei
der Chirurgie.

Die Schauspielkunst ist in sich einheitlich. Also ergibt sich die
Vollständigkeit.

3. Fünf Sinnesorgane. Das zweite Licht ist das *Licht der sinnenhaften Erkenntnis*, das uns die Wahrnehmung der Naturgestalten er-
möglicht. Zurecht wird es ein niederes Wissen genannt, weil die
sinnenhafte Erkenntnis vom Niederen ausgeht und mit Beihilfe
des körperhaften Lichtes zustande kommt. Entsprechend den
fünf Sinnen wird es vielfältigt.¹⁴

Die *Vollständigkeit* der Sinne leitet Augustinus im dritten Kapitel
seines Kommentars zur Genesis von der Lichtnatur der Elementar-
körper auf folgende Weise ab:¹⁵ Wenn das Licht oder die Licht-
quelle zur Unterscheidung der körperlichen Gegenstände ge-
braucht wird, dann tritt es einmal unverstellt und gewissermaßen
rein hervor und wird zum *Sehen*, oder es vermischt sich mit der
Luft und wird zum *Hören*. Wenn es sich mit dem Dampf verbind-
et, wird es zum *Geruch*, wenn mit dem Feuchten, dann zum *Ge-
schmack*, und wenn mit der festen Erde, dann zum *Tastsinn*. Der
Geist der Sinne ist von der Art des Lichtes, daher lebt er in den
Nerven, deren Art klar und durchlässig ist. In den fünf Sinnen
wird er vielfältigt, je nach dem größeren oder geringeren Grad
der Reinheit.

¹⁴ Eine gewisse Ähnlichkeit hat das *Itinerarium* II, 3.

¹⁵ AUGUSTINUS: *De Genesi ad litteram* III, 4,6; 5,7; VII, 15, 21; XII, 16,
32.

Itaque cum quinque sint corpora mundi simplicia, scilicet quatuor elementa et quinta essentia;¹⁶ ut homo omnes formas corporeas posset percipere, quinque sensus habet illis correspondentes; quia nulla fit apprehensio nisi per aliquam similitudinem et convenientiam organi et obiecti, pro eo quod sensus est natura determinata. – Est et alius modus sumendi sufficientiam sensuum,¹⁷ sed hunc approbat Augustinus, et rationalis videtur, quia ad hanc sufficientiam simul concurrunt correspondentia ex parte organi, medii et obiecti.

4. Tertium lumen, quod illuminat ad *veritates intelligibiles* perscrutandas, est lumen *cognitionis philosophicae*, quod ideo *interius* dicitur, quia interiores causas et latentes inquiri, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta.¹⁸

¹⁶ Scil. corporum firmamenti. Cfr. Breviloq. p. II. c. 3. seq. - De *similitudine* requisita in cognitione cfr. supra pag. 29, nota 6 [Aristot., VI. Ethic. c. 1: Si quidem ex similitudine quadam atque affinitate cognitio existit ipsis (potentiis animae).], et quod sensus sit natura ad aliquid determinata, docetur supra Quaest. de scientia Christi, q. 4. ad 11. Vide etiam I. Sent. d. 3. p. I. q. 1. ad 2. - Superius pro *deurationem* A B *approximationem*.

¹⁷ Praeter praedictum modum, qui, ut paulo inferius insinuat, plures (v. g. ex parte *obiecti, medii*) in se comprehendit, ex quibus Alex. Hal., S. p. II. q. 66. m. 3, Ioan. a Rupella, Sum. de Anima, p. II. c. 19, distinctim derivant quinarium sensuum, iidem auctores *aliu* modum afferunt, scil. secundum *modum sentiendi*, qui est vel secundum *approximationem* sensibilibium (sic est sensus *factus* et *gustus*), vel secundum *distantiam* (sic est sensus *visus, auditus* et *odoratus*).

¹⁸ Cfr. supra Itinerar. c. 3. n. 2. et pag. 120, nota 11. [Aristot., I. Metaph. c. 1. seqq. et III. text. 3. (II. c. 2.). Idem dicit VI. Ethic. c. 7, sapientiam esse «scientiam rerum praestantissimarum».] - August., VIII. de Civ. Dei, c. 4: Proinde Plato utrumque [partem philosophiae *activam* et *contemplativam*] iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam *moralem*, quae maxime in actione versatur; alteram *naturalem*, quae contemplationi deputata est; tertiam *rationalem*, qua verum determinatur a falso etc. Cfr. ibid. II. c. 7; XI. c. 25. et Epist. 137. (alias 3.) c. 5. n. 17. - A B D E F *insita*; iidem codd. superius legunt: *Tertium lumen est, quod illuminat* [C addit *nos*]... *perscrutandas; et hoc est lumen* etc. Subinde pro *veritatis naturalis* I K *iuris naturalis*. Inferius pro *considerat* A B D *continet*, H I K L *inquiri*, C *docet*.

Es gibt fünf Elementarkörper der Welt: die vier Elemente und den fünften himmlischen Körper. Dem entsprechend hat der Mensch fünf Sinne, damit er alle körperlichen Gestalten aufnehmen kann. Denn Wahrnehmung kommt nur durch Ähnlichkeit und Übereinstimmung des Wahrnehmungsorgans mit dem Gegenstand zustande, weil ein Sinnesorgan von Natur aus festgelegt ist.

Man kann noch auf eine andere Art und Weise die Vollständigkeit der Sinneswahrnehmung darlegen, aber diese hier wird von Augustinus gebilligt und scheint vernünftig zu sein. Zu dieser *Vollständigkeit* tragen gleichermaßen das Wahrnehmungsorgan, das vermittelnde Medium und der Gegenstand bei.

4. Drei Arten Philosophie. Das dritte Licht, das die Wahrnehmung der intellektuellen Wahrheit ermöglicht, ist das *Licht der philosophischen Erkenntnis*. Zurecht wird es inneres Licht genannt, weil es die inneren und verborgenen Gründe untersucht, und zwar mit den Grundsätzen der Wissenschaft und der natürlichen Wahrheit, die dem Menschen von Natur aus eingepflanzt sind.

Et hoc triplicatur in *rationalem, naturalem* et *moralem*. — Et sufficientia potest accipi sic. Est enim veritas *sermonum*, veritas *rerum* et veritas *morum*. *Rationalis* veritatem *sermonum* considerat, *naturalis* veritatem *rerum*, *moralis* veritatem *morum*. — Vel aliter: sicut in summo Deo est considerare rationem causae efficientis, formalis sive exemplaris, et finalis, quia „est causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi“;¹⁹ sic in ipsa illuminatione philosophiae, quoniam illuminat aut ad cognoscendas *causas essendi*, et sic est *physica*; aut *rationes intelligendi*, et sic est *logica*; aut *ordinem vivendi*, et sic est *moralis* sive practica. — Tertio modo sic: quia lumen cognitionis philosophicae illuminat ipsam intellectivam; hoc autem potest esse tripliciter: aut in quantum regit *motivam*, et sic est *moralis*; aut in quantum regit *se ipsam*, et sic est *naturalis*; aut in quantum regit *interpretativam*, et sic est *sermocinalis*; ut sic illuminetur [321a] homo ad veritatem vitae, ad veritatem scientiae et ad veritatem doctrinae.²⁰

¹⁹ Ut secundum Platonem refert Augustinus supra pag. 19, nota 7. allegatus. [August., VIII. de Civ. Dei, c. 4: Plato posuit, quod in Deo „inveniatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi. Quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere“.] - Supra edd. et plures codd. *efficientis, formalis et exemplaris* (sine *finalis*), A B *efficientis, formalis et finalis sive exemplaris*. Legendum tamen est *efficientis, formalis sive exemplaris, et finalis*. Cfr. supra Itinerar. mentis etc. c. 5. n. 7. et I. Sent. pag. 73, nota 7. [Intellige de causa formali *extrinseca* sive de exemplari, non de causa formali *intrinseca*. Cfr. I. Sent. d. 8. p. I. a. I. q. I. ad 2.]

²⁰ August., XI. de Civ. Dei, c. 25, docet, tria in homine spectari posse, scil. naturam, doctrinam et usum; et „ex his propter obtinendam beatam vitam tripartita, ut dixi, a philosophis inventa est disciplina: naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum.“ - Paulo inferius pro *exprimere quod habet apud se*, quod praebet G, alii codd. et edd. *quem habet apud se, interpretari* (plures codd. omittunt *interpretari*, pro quo A *innotescere ad exprimendum*). Subinde post *conceptum* A B prosequantur: *vel ad erudiendum, vel ut amplius moreat ad amorem*, et post pauca omittunt *sive rationalis*.

Dies Licht wird dreifach unterteilt in Vernunft-, Natur- und Moralphilosophie. Die *Vollständigkeit* kann folgendermaßen eingesehen werden. Es gibt nämlich eine Wahrheit der Reden, der Dinge und der Sitten. Die *Vernunftphilosophie* richtet den Blick auf die Wahrheit der Reden, die *Naturphilosophie* auf die Wahrheit der Dinge, die *Moralphilosophie* auf die Wahrheit der Sitten. Anders gesagt: Wie man im höchsten Gott den Blick auf die Wirkursachen, die Wesens- oder Exemplarursachen und die Zielursachen richten muß, denn er ist der Grund des Seins, die Vernunft der Erkenntnis und das Maß des Lebens,²¹ so geschieht es bei der Erleuchtung der Philosophie. Denn sie erleuchtet zur Erkenntnis der Seinsgründe und wird damit zur Physik; sie erleuchtet zur Erkenntnis der Vernunft und wird damit zur Logik; und sie erleuchtet zur Einsicht in die Lebensführung und wird damit zur Moral- oder praktischen Philosophie. Eine dritte Ableitung ist diese: Das Licht der philosophischen Erkenntnis erleuchtet die Vernunft selbst. Das kann auf dreifache Weise geschehen: Zum einen leitet das Licht zum Handeln an und wird damit zur Moralphilosophie; zum anderen leitet es sich selbst und wird damit zur Naturphilosophie; schließlich leitet es die Deutung von allem und wird damit zur Logik. Auf diese Weise also gelangt der Mensch zur Erkenntnis der Wahrheit des Lebens, der Wissenschaft und der Vernunft.

²¹ AUGUSTINUS: *De Civitate Dei* VIII, 4.

Et quoniam tripliciter potest aliquis per *sermonem* exprimere quod habet apud se, ut scilicet notum faciat mentis suae conceptum, vel ut amplius moveat ad credendum, vel ut moveat ad amorem, vel odium: ideo *sermocinalis* sive rationalis philosophia triplicatur, scilicet in *grammaticam*, *logicam* et *rheticam*; quarum prima est ad exprimendum, secunda ad docendum, tertia ad movendum. Prima respicit rationem ut *apprehensivam*; secunda, ut *iudicativam*; tertia, ut *motivam*. Et quia ratio apprehendit per sermonem *congruum*, iudicat per *verum*, movet per sermonem *ornatum*: hinc est, quod haec triplex scientia has tres passiones²² circa sermonem considerat.

Rursus, quoniam intellectus noster dirigi habet in iudicando secundum rationes formales, et hae tripliciter possunt considerari: vel in comparatione ad *materiam*, et sic dicuntur *rationes formales*; vel in comparatione ad *animam*, et sic *intellectuales*; vel in comparatione ad *divinam sapientiam*, et sic *ideales*: ideo *naturalis* philosophia triplicatur in *physicam proprie dictam*, in *mathematicam* et in *metaphysicam*;²³

²² Sive proprietates; cfr. supra pag. 206, nota 11. [Aristot., I. Poster. c. 7: Tria enim sunt in demonstrationibus: unum quidem quae demonstratur conclusio... unum autem dignitates [axiomata]; dignitates autem sunt, ex quibus est demonstratio; tertium autem genus subiectum, cuius passiones [i. e. proprietates] et per se accidentia ostendit demonstratio. Cfr. August., II. de Doctr. christiana, c. 31. 36. n. 48. 54.] - A B D E F propositionem *Prima respicit rationem... tertia, ut motivam* transponunt post *per sermonem ornatum*. Iidem codd. substituunt in seq. propositione *in iudicante* pro *in iudicando*, in qua etiam pro *formales* H K exhibent *seminales* (cfr. supra pag. 287, nota 5. [De causis seminalibus etc. vide II. Sent. d. 18. a. 1. q. 2. in corp., ...]).

²³ Cfr. Aristot., VI. Metaph. text. 2. et XI. c. 6. (V. c. 1. et X. c. 7.); Boeth., Dialog. I. in Porphy. (in principio) et I. Comment. in Porphy. (in principio).

Jemand kann auf dreifache Weise durch Reden ausdrücken, was er bei sich trägt, indem er bekannt macht, was sein Geist ergriffen hat, oder indem er darauf drängt, das Begriffene zu glauben, oder indem er zur Liebe oder zum Haß antreibt. Deshalb wird die Philosophie der Rede oder die Vernunftphilosophie dreifach unterteilt in *Grammatik*, *Logik* und *Rhetorik*. Die erste dient der Darstellung, die zweite der Lehre, die dritte dem Handeln. Die erste bezieht sich auf die Wahrnehmung, die zweite auf das Urteil, die dritte auf die Motivation.

Da der Verstand durch die angemessene Rede wahrnimmt, durch das Wahre urteilt und durch die ausgefeilte Rede bewegt wird, daher kommt es, daß diese dreifache Wissenschaft die drei Leidenschaften erkennt, die in der Rede stecken.

Weiter: Unsere Vernunft urteilt mit Blick auf die zugrunde liegenden Gestaltprinzipien, und diese können auf dreifache Weise betrachtet werden, im Hinblick auf den zugrunde liegenden Stoff, dann heißen sie Gestaltprinzipien, im Hinblick auf die Seele, dann heißen sie Verstandesprinzipien, oder im Hinblick auf die göttliche Weisheit, dann heißen sie Idealprinzipien. Deshalb wird die Naturphilosophie dreifach unterteilt, in die eigentlich so genannte *Physik*, in *Mathematik* und in *Metaphysik*.

ita quod *physica* consideratio est circa rerum generationem et corruptionem secundum virtutes naturales et rationes seminales; *mathematica* est circa considerationem formarum abstrahibilium secundum rationes intelligibiles; *metaphysica*, circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum *rationes ideales* sive ad Deum in quantum *principium, finis et exemplar*; licet inter metaphysicos de huiusmodi rationibus idealibus nonnulla fuerit controversia.²⁴

Postremo, quia regimen virtutis *motivae* tripliciter habet attendi, scilicet respectu *vitae propriae*, respectu *familiae* et respectu *multitudinis subiectae*; ideo *moralis* philosophia triplicatur, scilicet in *mo-*
[321b]*nasticam, oeconomicam* et *politicam*; quae distinguuntur secundum triplicem modum praedictum, sicut apparet ex ipsis nominibus.²⁵

5. Quartum autem lumen, quod illuminat ad *veritatem salutarem*, est lumen *sacrae Scripturae*, quod ideo dicitur *superius*, quia ad superiora ducit manifestando quae sunt supra rationem, et etiam, quia non per inventionem, sed per inspirationem *a Patre luminum* descendit.²⁶ Quod licet *unum* sit secundum intellectum *litteralem*, est tamen *triplex* secundum sensum *mysticum* et spirituales.

²⁴ Cfr. Aristot., I. Metaph. text. 6. et 25. seqq. (c. 6. et 9.), ubi sententiam Platonis de *ideis* per se existentibus refert et impugnat; et August., 83 Qq. q. 46, ubi docet, Platonem sensisse, has ideas in Deo existere. Vide II. Sent. d. l. p. I. a. I. q. I. ad 3. et 4. ac dub. 2.

²⁵ Cfr. Hug. a. S. Vict., II. Erudit. ddaseal. c. 20, et Isidor., II. Etymolog. c. 24. in tine. - A B D E F omittunt *quae distinguuntur*.

²⁶ Iac. I, 17. - Superius post *illuminat* C supplet *nos*. G hic prosequitur: Quia vero primum lumen unum est et trinum, unum in essentia, trinum in personis; inde est, quod in sacra Scriptura contingit quadruplicem sensum reperire, scilicet unum et trinum, unum secundum sensum litteralem et trinum secundum sensum spirituales.

Die Physik betrachtet dann das Entstehen und Vergehen der Dinge nach den natürlichen Kräften und Keimprinzipien, die Mathematik die ablösbaren Formen nach ihren geistigen Prinzipien. Die Metaphysik ist die Erkenntnis aller Dinge und führt zu dem einen Uranfang zurück, von dem sie nach Maßgabe der Idealprinzipien oder nach Maßgabe Gottes, insofern er Ursprung, Ziel und Urbild ist, ausgegangen sind. Allerdings gibt es unter den Metaphysikern einige Differenzen über die Idealprinzipien.²⁷

Schließlich läßt sich die Leitung der antreibenden Kraft dreifach unterteilen, mit Blick auf das eigene Leben, die Familie und das untergeordnete Volk.

Deshalb wird die Moralphilosophie dreifach unterteilt, in *Individual-, Familien- und politische Ethik*. Diese werden unterschieden nach der oben genannten Art, wie aus den Namen selbst deutlich wird.

5. Geistliche Schriftsinne. Das vierte Licht, das die Erkenntnis der heilbringenden Wahrheit ermöglicht, ist das *Licht der Hl. Schrift*. Es wird höheres Licht genannt, weil es zu höheren Erkenntnissen führt und deutlich macht, was den Verstand übersteigt. Auch wird dieses Licht nicht durch Forschen erlangt, sondern durch eine Einhauchung, die vom Vater aller Erkenntnis niedersteigt. Auch wenn die Schrift dem Buchstaben nach nur einen einzigen Sinn hat, gibt es dennoch einen dreifachen mystischen oder geistlichen Sinn.

²⁷ ARISTOTELES: *Metaphysik* I, 6; 9.

In omnibus enim sacrae Scripturae libris praeter *litteralem* sensum, quem exterius verba sonant, concipitur triplex sensus *spiritualis*, scilicet *allegoricus*, quo docemur, quid sit credendum de Divinitate et humanitate; *moralis*, quo docemur, quomodo vivendum sit; et *anagogicus*, quo docemur, qualiter est Deo adhaerendum.²⁸ Unde tota sacra Scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit *fidem*, secundum *mores*, tertium *finem utriusque*. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertium vero 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.²⁹

6. Ex praedictis colligitur, quod licet ex primaria divisione *quadriplex* sit lumen desursum descendens; sunt tamen *sex* eius differentiae: scilicet lumen *sacrae Scripturae*, lumen *cognitionis sensitivae*, lumen *artis mechanicae*, lumen *philosophiae rationalis*, lumen *philosophiae naturalis* et lumen *philosophiae moralis*. Et ideo sex illuminationes sunt in vita ista et habent vesperam, quia omnis *scientia* [322a] *destruetur*,³⁰ et ideo succedit eis septima dies requietionis, quae vesperam non habet, scilicet *illuminatio gloriae*.

²⁸ Cfr. Breviloq. Prolog. § 4. - Superius post *moralis* A 1. addunt *sive tropologicus*.

²⁹ Refragantibus codd., Vat. post *haec* adiicit *id est omnes* [I, 2, 3 addunt *tres*] *sequitur*. Superius pro *docet Dionysius* plures codd. *exsequitur Dionysius*.

³⁰ Epist. I. Cor. 13, 8. - De sex diebus creationis et de septima requie cfr. Breviloq. p. II. c. 2. et Itiner. mentis in Deum, c. 7. n. 1. - A B *quia omnes destruentur*. Iidem codd. cum D E F superius post *descendens* addunt *scilicet ut supra dictum est*. Mox pro *succedit* A E I K *succedet*.

Denn in allen Büchern der Hl. Schrift läßt sich neben dem buchstäblichen Sinn, den die Worte nach außen kundtun, auch ein geistlicher Sinn feststellen, der *allegorische*, der uns lehrt, was über Gottheit und Menschheit zu glauben ist, der *moralische* Sinn, der uns lehrt, wie zu leben ist, und der *anagoge* Sinn, der uns lehrt, auf welche Weise Gott anzuhängen ist.

Daher lehrt die ganze Hl. Schrift diese drei Lehrstücke, die *ewige Zeugung Christi und seine Inkarnation*, die *Lebensordnung* und die *Eini-gung der Seele mit Gott*. Das erste betrifft den *Glauben*, das zweite die *Sitten* und das dritte das *Ziel von beiden*. Auf das erste muß sich voll Schweiß der Eifer der Lehrer richten, auf das zweite der Eifer der Prediger, auf das dritte der Eifer der Kontemplativen.

Das erste lehrt vor allem Augustinus, das zweite vor allem Gre-gor, das dritte dann Dionysius. Anselm folgt Augustinus, Bern-hard folgt Gregor, Richard folgt Dionysius. Denn Anselm sticht in der Argumentation hervor, Bernhard in der Predigt, Richard in der Kontemplation. Bei Hugo aber ist alles auf einmal zu finden.

6. Aus diesen Überlegungen ergibt sich: Auch wenn das von oben herab steigende Licht nach der ersten Einteilung vierfach ist, besitzt es dennoch sechs Unterschiede, das Licht der Hl. Schrift, das Licht der *sinnenhaften Erkenntnis*, das Licht des *Handwerks*, das Licht der *Vernunftphilosophie*, das Licht der *Naturphiloso-phie* und das Licht der *Moralphilosophie*. Deshalb gibt es sechs Arten des Lichtes in diesem Leben, die alle einen Abend haben, denn alle Erkenntnis vergeht.³¹ Es folgt der siebte Tag der Ruhe, der keinen Abend hat, nämlich das Licht der Herrlichkeit.

³¹ 1 Kor 13, 8.

7. Unde valde apte³² possunt reduci sex istae illuminationes ad senarium formationum sive illuminationum, in quibus factus est mundus, ut cognitio sacrae Scripturae primae formationi, scilicet formationi lucis, respondeat; et sic deinceps per ordinem.- Et sicut omnes illae ab una luce habebant originem, sic omnes istae cognitiones ad cognitionem sacrae Scripturae ordinantur, in ea clauduntur et in illa perficiuntur, et mediante illa ad aeternam illuminationem ordinantur. Unde omnis nostra cognitio in cognitione sacrae Scripturae debet habere statum, et maxime quantum ad intellectum *anagogiae*, per quem illuminatio refertur in Deum, unde habuit ortum. Et ideo ibi completus est circulus, completus est senarius, et propterea³³ status.

8. Videamus igitur, qualiter aliae illuminationes cognitionum reduci habent ad lumen sacrae Scripturae. Et primo videamus in illuminatione cognitionis *sensitivae*, quae tota versatur circa cognitionem sensibilem, ubi tria est considerare: cognoscendi *medium*, cognoscendi *exercitium*, cognoscendi *oblectamentum*.³⁴ -

³² Vat. *aperte*. Subinde multi codd. omittunt *formationum sive*.

³³ Ita C G; H I K L *et in ea* [H addit *es*], A B E *praeparatio*, edd. *et proportio*. Superius pro *aeternam* A B D E F K L *sempiternam* (I *septimam*), et pro *anagogiae* A B L *anagogicum*.

³⁴ Vide de his Itinerar. mentis in Deum, c. 2. - Inferius post *incarnatum* A B prosequuntur: *Nullam enim sensibilem rem novit per se nostra cognitio, nisi... et hoc [et haec?] est medium* [ita etiam D E F; G H I K L *est verum*, edd. *est necesse esse*, sed contra C] ... *in omni sensu*.

7. Daher lassen sich die sechs Lichter in sehr guter Übereinstimmung auf die sechs Tage der Schöpfung und auf die mit ihnen verbundene Erkenntnis übertragen, in denen die Welt geschaffen wurde. Danach entspricht dem Wissen der Hl. Schrift der erste Schöpfungstag, nämlich die Erschaffung des Lichtes. Und so weiter der Reihe nach. Alle Lichter haben ihren Ursprung in einem einzigen Licht. Deshalb sind sie auf die Erkenntnis der Hl. Schrift angelegt, in ihr liegen sie verborgen, in ihr werden sie vollendet, und durch die Vermittlung der Schrift werden diese Lichter mit dem Licht der Ewigkeit in Verbindung gesetzt. Daher soll alle unsere Erkenntnis in der Erkenntnis der Hl. Schrift ihr Ziel haben, besonders im anagogen Schriftsinn. Durch ihn wird das Licht in Gott hinein geführt, wo es auch seinen Ursprung hat. Damit ist der Kreis durchlaufen, das Sechstagerwerk vollendet und das Ziel erreicht.

8. Wir wollen also sehen, wie sich die anderen Lichter der Erkenntnisse auf das Licht der Hl. Schrift zurück führen lassen. Wir versuchen dieses zunächst beim *Licht der sinnlichen Erkenntnis*, die ganz auf die Erkenntnis der Sinne gerichtet ist, zu sehen. Dabei gibt es dreierlei zu betrachten: das Erkenntnismittel, den Vollzug und das Genießen daran.

Si consideremus *medium* cognoscendi, intuebimur ibi Verbum aeternaliter generatum et ex tempore incarnatum. Nullum enim sensibile movet potentiam cognitivam, nisi mediante similitudine, quae egreditur ab objecto, sicut proles a parente; et hoc generaliter, realiter, vel exemplariter est necesse in omni sensu. Illa autem similitudo non facit completionem in actu sentiendi, nisi uniatur cum organo et virtute; et cum unitur, nova fit perceptio, et per illam perceptionem fit reductio ad objectum mediante similitudine illa. Et licet non semper objectum sentiatur, semper tamen, quantum est de se, gignit similitudinem, cum est in sua completionem. - Per hunc etiam modum intellige, quod a summa mente, quae cognoscibilis est interioribus sensibus mentis nostrae, aeternaliter emanavit similitudo, imago et proles; et ille postmodum, cum *venit plenitudo temporis*,³⁵ unitus est menti et carni et hominis for[322b]mam accepit, quod nunquam fuerat prius; et per illum omnes mentes nostrae reducuntur ad Deum, quae illam similitudinem Patris per fidem in corde suscipiunt.

9. Si vero consideremus sensuum *exercitium*, intuebimur ibi *ordinem vivendi*. Unusquisque enim sensus se exercet circa proprium objectum, refugit sibi nocivum et non usurpat alienum. -

³⁵ Gal. 4, 4. - Mox secuti sumus A B [cfr. Phil. 2, 7.]; edd. *carni, id est homini, quem formaverat, qui nunquam*; C D E F I L *et hominem formavit* [C *forma*], qui [F *quod*]. Pro *illam similitudinem* A B D E F *illum Filium*.

Wenn wir das *Erkenntnismittel* betrachten, so können wir damit den in Ewigkeit gezeugten und in der Zeit Fleisch gewordenen Logos sehen. Kein sinnlich erfaßbarer Gegenstand rührt die Erkenntniskraft an ohne Vermittlung eines Ebenbildes, welches vom Gegenstand ausgeht wie das Kind von Vater oder Mutter. Das gilt notwendig allgemein bei jedem Wahrnehmungsorgan, sei es nun real oder exemplarisch. Das Ebenbild vollbringt nur einen vollständigen Sinnesakt, wenn es mit dem Wahrnehmungsorgan selbst und seiner Kraft vereinigt wird. Wird es aber damit geeint, kommt eine neue Wahrnehmung zustande, durch die das Organ vermittels des Ebenbildes zum Gegenstand geführt wird. Nun wird zwar der Gegenstand nicht immer wahrgenommen, dennoch erzeugt er, soweit es an ihm liegt, ein Ebenbild, wenn der Gegenstand selbst vollständig gegeben ist.

Sieh also hierdurch ein, daß vom höchsten Geist, der für die inneren Sinne unseres Geistes erkennbar ist, von Ewigkeit her ein Ebenbild ausgeht, ein Bild und Kind. Dieses hat sich, als die Fülle der Zeit gekommen war, mit dem Geist und dem Fleisch vereinigt und die Gestalt eines Menschen angenommen, was niemals vorher geschehen war.³⁶ Durch dieses Ebenbild wird der Geist eines jeden von uns, der es durch den Glauben im Herzen aufnimmt, zu Gott zurück geführt.

9. Wenn wir den *Vollzug der Sinneserkenntnis* betrachten, so können wir darin die Ordnung des Lebens sehen. Denn jeder der Sinne richtet sich auf den ihm eigenen Gegenstand. Er meidet, was ihm schadet, und betreibt nicht, was ihm fremd ist.

³⁶ Gal 4, 4.

Per hunc modum tunc sensus *cordis* ordinate vivit, dum se ipsum exercet ad id, ad quod est, contra *negligentiam*; dum refugit sibi nocivum, contra *concupiscentiam*; et dum non usurpat sibi alienum, contra *superbiam*. Omnis enim inordinatio aut venit ex negligentia, aut ex concupiscentia, aut ex superbia.³⁷ Ille enim ordinate vivit, qui vivit prudenter, temperanter et obtemperanter, ut refugiat negligentiam in operabilibus, concupiscentiam in appetibilibus, superbiam in excellentibus.

10. Si autem consideremus *oblectamentum*, intuebimur Dei et animae unionem. Omnis enim sensus suum sensibile conveniens quaerit cum desiderio, invenit cum gaudio, repetit sine fastidio, quia *non satiatur oculus visu, nec auris auditu impletur*.³⁸ - Per hunc etiam modum sensus *cordis* nostri sive pulchrum, sive consonum, sive odoriferum, sive dulce, sive mulcebre debet desideranter quaerere, gaudenter invenire, incessanter repetere. - Ecce, quomodo in cognitione sensitiva continetur occulte divina sapientia, et quam mira est contemplatio quinque sensuum spiritualium secundum conformitatem ad sensus corporales.

³⁷ Cfr. I. Ioan. 2, 16, et Breviloq. p. III. c. 9. - Superius pro *sibi nocivum* C *sibi nocuum*, A B D E et I, 2 *contrarium*; cfr. Aristot., II. de Anima, text. 63. seqq. (c. 6.); III. text. 28. seqq. (c. 7.) et X. Ethic. c. 4. seq. (ubi de gaudio). Inferius pro *excellentibus* edd. *excellentibus sive sublimibus*.

³⁸ Eccle. I, 8: Non saturatur oculus etc. - De dictione *mulcebre* cfr. tom. IV. pag. 137, nota 6. [... Adiectivo *mulcebris* utitur etiam Alanus de Insulis (de Planctu naturae), de *amore* cantans: «Mulcebris infernus, tristis paradisus»; cfr. etiam Ioan. Salisburensis, I. Polycraticus. (Migne, Patrol. lat. t. 199 col. 414)] et de sensibus *spiritualibus* vide Breviloq. p. V. c. 6. - Inferius voci *conformitatem* H praefigit *divisionem et*.

Hierdurch läßt sich erkennen, daß das Herz nur dann seiner Ordnung gemäß lebt, wenn es sich, der *Nachlässigkeit* entgegen, mit dem beschäftigt, was ihm gemäß ist, wenn es, der *Begierde* entgegen, das meidet, was ihm schadet, und wenn es sich, dem *Stolz* entgegen, nicht mit dem beschäftigt, was ihm fremd ist. Denn jede Unordnung kommt entweder aus der Nachlässigkeit, aus der Begierde oder aus dem Stolz.³⁹ Derjenige lebt der Ordnung gemäß, der klug, maßvoll und gehorsam lebt, damit er beim Tun die Trägheit fliehen kann, die Begierde beim Streben und den Stolz bei dem, was über ihm ist.

10. Wenn wir das *Genießen* betrachten, so können wir die Einigung Gottes und der Seele sehen. Denn jeder Sinn verlangt mit Sehnsucht nach dem ihm gemäßen Gegenstand. Wenn er ihn gefunden hat, ist er voll Freude und umfaßt ihn wieder und wieder ohne Überdruß, denn das Auge wird nicht satt vom Sehen und das Ohr nicht voll vom Hören.⁴⁰ Hierdurch läßt sich erkennen, daß unser Herz sehnlich nach dem Schönen, dem Klangvollen, dem Wohlgeruch, dem Süßen oder dem Zarten verlangen, voll Freude aufnehmen und immer wieder umfassen muß.

Siehe, wie die göttliche Weisheit verborgen in der Sinneserkenntnis enthalten ist, wie wunderbar die Betrachtung der fünf geistlichen Sinne in Übereinstimmung steht mit den körperlichen Sinnen!

³⁹ 1 Joh 2, 16.

⁴⁰ Koh 1, 8.

II. Per hunc modum est reperire in illuminatione⁴¹ *artis mechanicae*, cuius tota intentio versatur circa *artificialium productionem*. In qua ista tria possumus intueri, scilicet *Verbi generationem* et *incarnationem*, *vivendi ordinem* et *Dei et animae foederationem*. Et hoc, si consideremus *egressum*, *effectum* et *fructum*; vel sic: *artem operandi*, *qualitatem effecti artificii* et *utilitatem fructus elicitii*.

I2. Si consideremus *egressum*, videbimus, quod effectus artificialis exit ab artifice, mediante similitudine existente in mente; per quam artifex exco[323a]gitat, antequam producat, et inde producit, sicut disposuit.⁴² Producit autem artifex exterius opus assimilatum exemplari interiori eatenus, qua potest melius; et si talem effectum posset producere, qui ipsum amaret et cognosceret, utique faceret; et si effectus ille cognosceret suum opificem, hoc esset mediante similitudine, secundum quam ab artifice processit; et si haberet obtenebratos oculos cognitionis, ut non posset supra se elevari, necesse esset ad hoc, ut ad cognitionem sui opificis duceretur, quod similitudo, per quam productus esset effectus, condescenderet usque ad illam naturam, quae ab eo⁴³ posset capi et cognosci. —

⁴¹ A B D F *luce*, C I K L et I, 2 *lumine*. Inferius pro *foederationem* I cum pluribus codd. *confoederationem*.

⁴² Respicitur Senecae (Epist. 65. ad Lucilium) definitio ideae: Idea est exemplar, ad quod respiciens artifex id quod destinabat, effecit. Cfr. tom. I. pag. 600, nota 7. [Ibid. et haec Platonica definitio ideae invenitur: Idea est eorum quae naturaliter fiunt exemplar aeternum.]

⁴³ Sensus est: effectus ille non cognosceret similitudinem, nisi haec descenderet ad talem naturam, quam effectus capere posset.

II. Auf die gleiche Weise ist das Licht der Hl. Schrift im Licht der handwerklichen Kunst zu finden, deren ganzes Ziel auf die Herstellung von Kunstwerken gerichtet ist. In dieser Kunst können wir dreierlei anschauen: die *Zeugung des Logos und die Inkarnation*, die *Ordnung des Lebens* und den *Bund Gottes mit der Seele*. Das geschieht, wenn wir uns den *Hervorgang*, das *Erzeugnis* und die *Frucht* daraus anschauen, oder auch die Kunstfertigkeit selbst, die Art des Kunsterzeugnisses und den Nutzen dieser Frucht.

12. Wenn wir den *Hervorgang* betrachten, so können wir sehen, daß das Kunstwerk vom Künstler mit Hilfe eines Ebenbildes ausgeht, das in seinem Geist existiert. Dieses denkt er sich aus, bevor er etwas schafft, und mit ihm schafft er, was er sich vorgenommen hat. Das äußere Werk aber schafft der Künstler, indem er es so weit wie möglich dem innerlichen Urbild angleicht. Und wenn er ein Erzeugnis hervor zu bringen vermöchte, das ihn lieben und erkennen könnte, dann würde er es tun. Wenn dieses Erzeugnis seinen Werkmeister erkennen könnte, geschähe es unter Vermittlung des Ebenbildes, gemäß dem es vom Künstler ausgegangen ist. Wären aber die Augen seiner Erkenntnis verdunkelt, so daß er sie nicht über sich erheben könnte, wäre es notwendig, damit er zur Erkenntnis seines Werkmeisters geführt würde, daß das Ebenbild, durch welches das Erzeugnis hervorgegangen ist, bis zu der Natur herab stiege, die von dem Erzeugnis erfaßt und erkannt werden könnte.

Per hunc modum intellige, quod a summo Opifice nulla creatura processit nisi per Verbum aeternum, „in quo omnia disposuit“⁴⁴ et per quod produxit non solum creaturas habentes rationem *vestigii*, sed etiam *imaginis*, ut eidem assimilari possint per cognitionem et amorem. Et quoniam per peccatum rationalis creatura oculum contemplationis obnubilatum habuit; decentissimum fuit, ut aeternum et invisibile fieret visibile et assumeret carnem, ut nos ad patrem reduceret. Et hoc est quod dicitur Ioannis decimo quarto:⁴⁵ *Nemo venit ad Patrem nisi per me*; et Matthaei undecimo: *Patrem nemo novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare*. Et ideo dicitur *Verbum caro factum*. Considerantes igitur illuminationem artis mechanicae quantum ad operis egressum, intuebimur ibi Verbum generatum et incarnatum, id est Divinitatem et humanitatem et totius fidei integritatem.⁴⁶

13. Si vero consideremus *effectum*, intuebimur *vivendi ordinem*. Omnis enim artifex intendit producere opus pulcrum et utile et stabile; et tunc est carum et acceptabile opus, cum habet istas tres condiciones.- Iuxta haec tria necesse est reperiri tria in ordine vivendi, scilicet „*scire, velle* et impermutabiliter sive *perseveranter operari*“⁴⁷ *Scientia* reddit opus pulcrum, *voluntas* reddit utile, *perseverantia* reddit stabile. Primum est in rationali, secundum in concupiscibili, tertium in irascibili.

⁴⁴ Ut dicit Glossa *ordinaria* ex August. in Ps. 61, 12. Cfr. supra pag. 211, nota 3. [Petr. Lombardus et Lyranus, Glossa *ordinaria* in Ps. 61, 12. Verba ipsum sumta sunt ex August., Enarrat. in hunc loc. n. 18: Apud se semel Deus locutus est, quia unum Verbum genuit Deus.] - De oculo contemplationis vide Breviloq. p. II. c. 12. in fine. - Inferius vocibus *ut aeternum C* interserit *Verbum*.

⁴⁵ Vers. 6. - Seq. locus est Matth. 11, 27; tertius Ioan. 1, 14.

⁴⁶ De quo vide Breviloq. p. V. c. 7.

⁴⁷ Quae secundum Aristot., II. Ethic. c. 4, necessario requiruntur ad virtutem.

Sieh hierdurch ein, daß vom höchsten Werkmeister kein Geschöpf hervor gehen kann außer durch den ewigen Logos, in dem er alles geschaffen hat.⁴⁸ Durch den Logos hat der Werkmeister nicht nur die Geschöpfe hervor gebracht, die Spur seiner selbst, sondern auch solche, die Bild seiner selbst sind, so daß sie ihm ähnlich werden können durch Erkenntnis und Liebe. Da aber das vernünftige Geschöpf durch die Sünde nur mehr ein verdunkeltes Auge zum Schauen besitzt, war es sehr angemessen, daß der ewige und unsichtbare Logos sichtbar wurde und Fleisch angenommen hat, um uns zum Vater zurück zu führen. Das ist es, was Johannes im vierzehnten Kapitel aussagt: Niemand kommt zum Vater außer durch mich. Bei Matthäus heißt es im elften Kapitel: Niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und der, dem es der Sohn offenbaren will. Deshalb heißt es: Das Wort ist Fleisch geworden.⁴⁹ Wenn wir also das Licht der handwerklichen Kunst in Bezug auf den Hervorgang aus der Arbeit betrachten, können wir dort den gezeugten und Fleisch gewordenen Logos sehen, das heißt die Gottheit und Menschheit und den Umfang des gesamten Glaubens.

13. Wenn wir das *Erzeugnis* betrachten, so können wir daran die *Ordnung des Lebens* anschauen. Denn jeder Künstler beabsichtigt, ein schönes, nützliches und beständiges Werk zu vollbringen. Wenn es diese drei Eigenschaften hat, dann ist es wertvoll und angenehm.

Diesen drei Punkten entsprechend ist es notwendig, drei Punkte in der Lebensführung aufzusuchen, nämlich das Wissen, das Wollen und das unveränderliche oder beständige Wirken.⁵⁰ Das Wissen macht das Werk schön, das Wollen macht es nützlich, das Durchhalten gibt ihm Bestand. Das erste findet sich in der Vernunft, das zweite im Begehren, das dritte in der Widerstandskraft.

⁴⁸ Kol 1, 16; Hebr 1, 2.

⁴⁹ Joh 14, 6; Mt 11, 27; Joh 1, 14.

⁵⁰ ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* II, 3, gibt Wissen, Wollen und Beständigkeit an.

I4. Si consideremus *fructum*, inueniemus *Dei et animae unionem*. Omnis enim artifex, qui aliquod opus facit, aut facit, ut per illud laudetur, aut [323b] ut per illud sibi aliquid *operetur* vel lucretur, aut ut in illo *delectetur*, secundum tria, quae sunt in appetibilibus, scilicet bonum *honestum*, *conferens* et *delectabile*.⁵¹ - Propter haec tria fecit Deus animam rationalem, ut ipsa eum *laudaret*, ut ipsa illi *seruiret*, ut ipsa in eo *delectaretur* et quiesceret; et hoc est per caritatem, *in qua qui manet in Deo manet, et Deus in eo*,⁵² ita quod est ibi quaedam mirabilis unio et ex unione mirabilis delectatio; quoniam, secundum quod dicitur in Proverbiis, *deliciae meae esse cum filiis hominum*. - Ecce, quomodo illuminatio artis mechanicae via est ad illuminationem sacrae Scripturae, et nihil est in ea, quod non preadictet veram sapientiam. Et ideo sacra Scriptura frequenter talibus similitudinibus utitur satis recte.

I5. Iuxta hunc etiam modum est reperire in illuminatione *rationalis philosophiae*, cuius principalis intentio versatur circa *sermonem*. In quo est tria considerare secundum triplicem ipsius sermonis considerationem, scilicet respectu *proferentis*, ratione *prolationis* et respectu *audientis* sive ratione finis.

I6. Si sermonem consideremus in respectu ad *loquentem*, sic videmus, quod omnis sermo significat *mentis conceptum*,⁵³ et ille conceptus interior est verbum mentis et eius proles, quae nota est etiam ipsi concipienti.

⁵¹ Secundum Aristot., I. Rhetor. c. 16. seqq. (c. 6. seqq.) et II. Ethic. c. 3. Cfr. supra pag. 167, nota 2. [Cfr. II. Sent. d. 25. p. I. q. 1. in corp., ubi in nota 1. loci Aristot. citantur, et IV. Sent. d. 31. a. I. q. 1.]

⁵² Epist. I. Ioan. 4, 16: Et qui manet in caritate in Deo etc. - Seq. locus est Prov. 8, 31. - Mox pro *ita quod* A B D E F *itaque*, et inferius pro *veram* G *divinam*.

⁵³ Aristot., I. Periherm. c. 1: Sunt ergo ea quae sunt in voce, earum quae sunt in anima passionum notae. - Pro *videmus, quod* (ita C) plures codd. et 1, 2 *videmus, quoniam*, Vat. et 3 *videbimus, quomodo*.

14. Wenn wir die *Frucht* betrachten, dann können wir die *Einigung Gottes mit der Seele* finden. Denn jeder Künstler, der ein Werk schafft, tut das entweder, um dafür gelobt zu werden, um dadurch für sich etwas zu erarbeiten oder zu verdienen oder um sich an ihm zu erfreuen, gemäß den drei Gütern, die im Begehren vorhanden sind, die Ehre, das Zuträgliche und das Erfreuliche.

Wegen dieser drei Güter hat Gott die vernünftige Seele geschaffen, damit sie ihn lobt, damit sie ihm dient, damit sie in ihm sich freut und Ruhe findet. Das geschieht durch die Liebe, in der jeder bleibt, der in Gott bleibt und in dem Gott bleibt.⁵⁴ Hier kommt es zu einer wunderbaren Einigung, und aus dieser Einigung entspringt eine wunderbare Freude. Denn so heißt es im Buch der Sprichwörter: Meine Freude ist es, bei den Menschen zu sein.⁵⁵

Sieh also, wie das Licht der handwerklichen Tätigkeit ein Weg zur Erkenntnis der Hl. Schrift ist. Es gibt in dieser Tätigkeit nichts, was nicht die wahre Weisheit verkünden würde. Deshalb gebraucht die Hl. Schrift entsprechende Vergleiche häufig und gewiß zurecht.

15. In dieser Weise läßt sich das Licht der Hl. Schrift auch im Licht der *Vernunftphilosophie* auffinden, die ihr Hauptaugenmerk auf die Rede richtet. Dabei sind drei Dinge zu betrachten, entsprechend der dreifachen Art, mit der sich die Rede selbst betrachten läßt, nämlich im Hinblick auf den *Sprecher*, den *Inhalt* und den *Hörer* oder das *Ziel* der Rede.

16. Wenn wir die Rede im Hinblick auf den *Redenden* betrachten, so können wir sehen, daß jede Rede einen Gedanken des Geistes ausdrückt.⁵⁶ Dieser innere Gedanke ist ein Wort des Geistes und sein Kind, das auch dem Hörenden bekannt wird.

⁵⁴ 1 Joh 4, 16.

⁵⁵ Spr 8, 31.

⁵⁶ ARISTOTELES: *Organon II = Lehre vom Satz* 1.

Sed ad hoc, quod fiat nota audienti, induit formam vocis, et verbum intelligibile mediante illo indumento fit sensibile et auditur exterius et suscipitur in aure cordis audientis, et tamen non recedit a mente proferentis. - Iuxta hunc modum videmus in Verbo aeterno, quod Pater aeternaliter ipsum concepit generando, secundum illud Proverbiorum octavo:⁵⁷ *Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram.* Sed ad hoc, quod homini sensuali fieret cognoscibile, induit formam carnis, et *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, et tamen remansit *in sinu Patris*.

I 7. Si vero consideremus sermonem ratione *sui*, sic intuebimur in eo *ordinem vivendi*. Ad complementum enim sermonis necessario ista tria concurrunt, scilicet *congruitas, veritas et ornatu*s. — Et iuxta haec tria omnis actio nostra debet habere *modum, speciem et ordinem*;⁵⁸ ut sit *modificata* [324a] per modestiam in exteriori opere, *speciosa* per munditiam in affectione, *ordinata* et ornata per rectitudinem in intentione. Tunc enim recte et ordinate vivitur, cum est intentio recta, affectio munda et operatio modesta.

I 8. Si vero consideremus sermonem ratione *finis*,⁵⁹ sic est ad *exprimendum*, ad *erudiendum* et ad *movendum*; sed nunquam *exprimit* aliquid, nisi mediante specie; nunquam *docet*, nisi mediante lumine arguente; nunquam *movet*, nisi mediante virtute; et constat, quod hoc non fit nisi per speciem et lumen et virtutem intrinsecam, intrinsecus *animae unita*:

⁵⁷ Vers. 24. - Seq. locus est Ioan. 1, 14. - Ibid. v. 18. dicitur: Unigenitus Filius, qui est *in sinu Patris*. - Inferius pro *sensibili* cum A D F substituimus *sensuali*, quae lectio convenit cum Brevil. p. IV. c. 1, ubi dicitur: Et quia homo carnalis, animalis et *sensualis* non noverat etc.

⁵⁸ Vide Breviloq. p. III. c. 1, ubi in nota I. verba Augustini afferuntur. - Phil. 4, 5: Modestia vestra nota sit omnibus hominibus. Prov. 22, 11: Qui diligit cordis munditiam etc. Matth. 6, 22: Lucerna corporis tui est oculus [intentio] tuus; si oculus tuus fuerit simplex etc. - Pro *opere* A *operatione*.

⁵⁹ H *ratione audientis vel finis*. Inferius pro *aliquis* fide A B C D E G et I, 2 substituimus *aliquid* (subiectum est *sermo*), et cum C *unita* [scil. illa tria, ut etiam inferius] pro *unitam*.

Damit es wirklich dem Hörenden bekannt wird, nimmt es die Gestalt der Stimme an. Das geistige Wort wird vermittels dieser Einkleidung zuerst sinnlich erfahrbar, dann außen gehört und schließlich vom Ohr des Herzens im Hörer aufgenommen. Dennoch verschwindet es nicht aus dem Geist des Sprechers. In dieser Weise können wir im ewigen Logos sehen, daß der *Vater ihn von Ewigkeit zeugt* und gebiert, wie es im achten Kapitel der Sprüche heißt: Als die Urmeere noch nicht waren, wurde ich geboren.⁶⁰ Aber damit er für den sinnhaften Menschen erkennbar wird, nahm er die Gestalt des Fleisches an. Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt;⁶¹ dennoch verblieb es im Schoß des Vaters.

I7. Wenn wir aber die Rede im Hinblick auf *sich selbst* betrachten, können wir in ihr die *Ordnung des Lebens* sehen. Zu einer vollständigen Rede müssen drei Punkte notwendig gehören: Einklang, Wahrheit und Schmuck.

In Entsprechung zu diesen drei Punkten muß jede unserer Handlungen Maß, Schönheit und Ordnung besitzen. Dann ist sie durch Bescheidenheit maßvoll im äußeren Tun, durch Reinheit schön im Gefühl und durch Geradheit geordnet und geschmückt in der Absicht. Dann auch lebt man gerecht und der Ordnung nach, wenn die Absicht gerecht, das Gefühl rein und die Handlung bescheiden ist.

I8. Wenn wir aber die Rede im Hinblick auf ihr *Ziel* betrachten, dann dient sie dem Ausdruck, dem Unterricht und dem Ansporn. Niemals drückt sie etwas aus ohne Vermittlung eines Bildes; niemals lehrt sie etwas ohne Vermittlung eines erleuchtenden Lichtes; niemals bewegt sie etwas ohne Vermittlung einer Kraft. Gewiß geschieht dies nicht, wenn das Bild, das Licht und die Kraft nicht innerlich sind, also innerlich mit der Seele verbunden.

⁶⁰ Spr 8, 24.

⁶¹ Joh 1, 14.

et ideo concludit Augustinus,⁶² quod ille solus est verus doctor, qui potest speciem imprimere et lumen infundere et virtutem dare cordi audientis. Et hinc est, quod „cathedram habet in caelo qui intus corda docet“. - Sicut ergo nihil cognoscitur per sermonem perfecte, nisi mediante virtute, lumine et specie unitis animae; sic ad hoc, quod anima erudiatur ad Dei cognitionem per ipsius internam locutionem, necesse est, quod uniatui ei *qui est splendor gloriae et figura substantiae eius, portans omnia verbo virtutis suae*.⁶³ - Ex quo patet, quam mira est haec contemplatio, per quam Augustinus in multis libris manuducit ad divinam sapientiam.

19. Secundum etiam hunc modum est reperire in illuminatione *naturalis philosophiae*, cuius principalis intentio versatur circa *rationes formales in materia, in anima et in divina sapientia*. Quas tripliciter contingit considerare, scilicet secundum *habitudinem proportionis*, secundum *effectum causalitatis* et secundum *medium unionis*; et secundum haec tria est reperire tria praemissa.

20. Si consideremus eas secundum *habitudinem proportionis*, videbimus in eis *Verbum aeternum* et *Verbum incarnatum*. Rationes *intellectuales* et abstractae quasi mediae sunt inter *seminales* et *ideales*.⁶⁴

⁶² In Epist. Ioan. tr. 3. n. 13, ex quo etiam verba inferius posita *cathe- dram habet* etc.; in Ioan. Evang. tr. 20. n. 3. et tr. 26. n. 7; de Magistro, c. 11. n. 38. seqq.; Enarrat. in Ps. 118. serm. 18. n. 4; I. de Peccator. meritis etc. c. 25. n. 37. Cfr. tom. II. pag. 690, nota 1. [August., I. de Magistro c. 12. n. 40. et c. 11. n. 38.] et tom. III. pag. 895, nota 1. [August., Enarrat. in Ps. 118. serm. 18. n. 4.]

⁶³ Hebr. 1, 3. Plures codd. *portans* [Vulgata *portansque*] *omnia virtute sua*. - De Augustino cfr. supra Quaest. de scientia Christi, q. 4, et opusculum a nobis editum de Humanae Cognitionis ratione.

⁶⁴ Cfr. II. Sent. d. 18. a. 1. q. 1. seq. - De generatione formae vide Aristot., V. Physic. text. 7. (c. 1.), I. de Generat. et corrupt. text. 11. seqq. (c. 3.) et VII. Metaph. text. 22. seqq. (VI. c. 7.). - Vocibus *Rationes intellectuales* A B D F interserunt *enim*. Inferius pro *in mente* A B C F H a *mante*.

Daraus schließt Augustinus, daß nur der ein wahrer Lehrer ist, der dem Herzen ein Bild einzuprägen, ein Licht einzugießen und eine Kraft einzugeben vermag. Daher kommt es, daß derjenige, der innerlich die Herzen belehrt, seinen Lehrstuhl im Himmel hat.⁶⁵

Ohne die Vermittlung von Kraft, Licht und Bild, die mit der Seele vereint sind, wird durch eine Rede also nichts vollkommen erkannt. Deshalb ist es erforderlich, daß die *Seele mit dem vereint* wird, welcher der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Abbild seines Wesens ist, der das All durch sein machtvolles Wort trägt.⁶⁶

Daraus erhellt, wie wunderbar diese Art der Betrachtung ist, mit der Augustinus in vielen Büchern zur göttlichen Weisheit hinführt.

19. In dieser Weise läßt sich das Licht der Hl. Schrift auch im Licht der *Naturphilosophie* auffinden, die ihr Hauptaugenmerk auf die Gestaltprinzipien richtet, die in der Materie, in der Seele und in der göttlichen Weisheit wirken. Diese Prinzipien lassen sich in dreifacher Hinsicht betrachten, nämlich im Verhalten der *Proportion*, in der Wirkung der *Kausalität* und im Mittel der *Einigung*. Mit diesen drei Betrachtungen lassen sich die drei oben benannten Punkte finden.

20. Wenn wir die Prinzipien im Hinblick auf das Verhalten der *Proportion* betrachten, können wir in ihnen den ewigen und inkarnierten Logos erkennen. Die abgeleiteten Verstandesprinzipien stehen gewissermaßen in der Mitte zwischen den Keim- und den Idealprinzipien.⁶⁷

⁶⁵ AUGUSTINUS: *In Epistola Ioannis* 3, 13, u.a.

⁶⁶ Hebr 1, 3.

⁶⁷ ARISTOTELES: *Physik* V, 1, 225a; *Metaphysik* VII, 7.

Sed rationes *seminales* non possunt esse in *materia*, quin sit in ea generatio et productio formae; similiter nec in *anima* rationes *intellectuales*, quin sit generatio verbi in mente; ergo nec *ideales* in [324b] *Deo*, quin sit productio Verbi a Patre secundum rectam proportionem; hoc enim est dignitatis, et si convenit creaturae, multo fortius inferri potest de Creatore. Propter quod dixit Augustinus,⁶⁸ quod Filius Dei est „ars Patris“. - Rursus, appetitus, qui est in materia, ordinatur ad rationes intellectuales, ut nullo modo perfecta sit generatio, nisi anima rationalis uniatur materiae corporali.⁶⁹ - Per similem igitur rationem potest argui, quod summa perfectio et nobilissima in universo esse non possit, nisi natura, in qua sunt rationes seminales, et natura, in qua sunt rationes intellectuales, et natura, in qua sunt rationes ideales, simul concurrant in unitatem personae, quod factum est in Filii Dei incarnatione. - Praedicat igitur tota naturalis philosophia per habitudinem proportionis Dei Verbum natum et incarnatum, ut idem sit *alpha* et *omega*,⁷⁰ natum scilicet in principio et ante tempora, incarnatum vero in fine saeculorum.

2I. Si vero consideremus rationes istas secundum *effectum causalitatis*, perpendemus *ordinem vivendi*: quoniam generatio non potest fieri in materia generabili et corruptibili secundum rationes seminales nisi beneficio luminis corporum supercaelestium, quae elongantur a generatione et corruptione, scilicet a *sole*, *luna* et *stellis*.⁷¹ -

⁶⁸ Libr. VI. de Trin. c. 10. n. 11. Cfr. supra pag. 12, nota 7. [Num. 11: Ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum.] K L *ars omnium rationum viventium* etc.

⁶⁹ Quatenus per animam immortalem appetitus materiae terminatur. Cfr. II. Sent. d. 17. a. 1. q. 2. ad 6. et d. 19. a. 1. q. 1. in corp.

⁷⁰ Apoc. 1, 8; 21, 6. et 22, 13. Cfr. Breviloq. p. IV. c. 1. et 4.

⁷¹ Vide Breviloq. p. II. c. 3. et 4. - Superius pro *beneficio C suscipiat beneficium*. Aliquanto inferius fide A C D E substituimus *opus vivum* pro *opus unum*.

Es können keine Keimprinzipien in der Materie vorhanden sein, ohne daß es in ihr eine Erzeugung und Hervorbringung von Gestalt gibt. Ebenso kann es keine Verstandesprinzipien in der Seele geben ohne Hervorbringung eines Wortes im Geist, wie es keine Idealprinzipien in Gott geben kann, ohne daß der Logos vom Vater im rechten Verhältnis gezeugt wird. Denn hier handelt es sich um Angemessenheit. Wenn die Hervorbringung aber dem Geschöpf zukommt, dann kann sie um so mehr dem Schöpfer beigelegt werden. Deshalb sagt Augustinus, daß der Sohn Gottes die *Kunst des Vaters* ist.⁷²

Umgekehrt ist das Streben, das in der Materie zu finden ist, auf die Verstandesprinzipien hingeordnet, so daß eine Hervorbringung nur dann vollständig ist, wenn sich die vernünftige Seele mit der körperlichen Materie verbindet. Durch eine ähnliche Überlegung kann man klarstellen, daß es nur dann eine höchste und edelste Vollkommenheit im Universum geben kann, wenn die Natur, in der die Keimprinzipien, die Natur, in der die Verstandesprinzipien, und die Natur, in der die Idealprinzipien wirken, in der Einheit einer Person zusammen kommen, was in der Inkarnation des Gottessohnes geschehen ist. Durch das Verhalten der Proportion verkündet also die gesamte Naturphilosophie den *geborenen und inkarnierten Gottessohn*, damit sich das Alpha und das Omega als das gleiche erweise.⁷³ Er wurde geboren im Anfang und vor aller Zeit, er hat Fleisch angenommen am Ende der Zeiten.

I. Wenn wir die Gestaltprinzipien im Hinblick auf die Wirkung der *Kausalität* betrachten, können wir die Ordnung des Lebens ermessen. Die Materie ist dem Werden und Vergehen unterworfen. Eine Erzeugung durch Keimgründe kann es in ihr nur dank des Lichtes geben, das von den überhimmlischen Körpern kommt, von Sonne, Mond und Sternen, weil sie dem Werden und Vergehen nicht unterworfen sind.

⁷² AUGUSTINUS: *De Trinitate* VI, 10, 11.

⁷³ Offb 1, 8; 21, 6; 22, 13.

Per hunc etiam modum anima non potest opera viva facere, nisi suscipiat a sole, id est a Christo, gratuiti luminis beneficium, et nisi consequatur ipsius lunae, id est Virginis Mariae, Matris Christi patrocinium, et nisi imitetur aliorum Sanctorum exempla; ex quorum concursu congregetur in ipsa opus vivum atque perfectum. Unde ordo vivendi pendet in tribus.

22. Si autem consideremus istas rationes secundum *unionis medium*, intelligemus, per quem modum fiat *unio animae ad Deum*. Nam natura corporalis animae non potest uniri, nisi mediante humore, mediante spiritu et mediante calore, quae tria disponunt carnem, ut vitam suscipiat ab anima.⁷⁴ - Secundum hoc etiam intelligitur, quod Deus non praestat vitam animae nec ei unitur, nisi sit *humida* per gemitum compunctionis et pietatis, nisi sit *spi[325a]ritualis* per contemptum omnis terrenitatis, nisi sit *calida* per desiderium patriae caelestis et ipsius dilecti. – Ecce, qualiter in philosophia naturali latet sapientia Dei.

23. Penes modos praedictos est reperire in illuminatione *philosophiae moralis* lumen *sacrae Scripturae*: quoniam intentio moralis philosophiae principaliter versatur circa rectitudinem; versatur enim circa iustitiam generalem, quae, ut dicit Anselmus,⁷⁵ „est rectitudo voluntatis“. Rectum autem habet tripliciter notificari, et secundum hoc tria praemissa lucent in consideratione rectitudinis.

⁷⁴ Cfr. Alfredi Anglici lib. de Motu cordis, et Costa-Ben-Lucae lib. de Differentia animae et spiritus (ed. Innsbruck 1878). Vide tom. IV. pag. 848, nota 4. et pag. 907, nota 9 [Alfred. Anglic., de Motu cordis, c. 7: Eo [calore] utens anima... cibum in humores, sanguinem in spiritum permutat. Cfr. Costa-Ben-Lucae, de Differentia animae et spiritus, c. I. seqq.]; tom. II. pag. 421, nota 1. seq. [Avicenna, de Anima sive Sexto Naturalium, p. IV. c. 5.] et pag. 424, nota 3. [Avicenna, Canon. I. Fen 1. doctr. 3. c. 1. et doctr. 6. c. 3. et Fen 2. doctr. 3. c. 3] Cfr. etiam Hug. a S. Vict. opusculum de Unione corporis et animae. - A B C D F L *recipiat ab anima*. Superius pro *ad Deum A B et Det*.

⁷⁵ De Conceptu virg. et orig. pecc. c. 3. et Dialog. de veritate, c. 12. Cfr. supra pag. 256, nota 6. [c. 12: Iustitia est recitudo voluntatis propter se servata.]

Auf die gleiche Weise ist ersichtlich, daß auch die Seele keine lebendigen Werke vollbringen kann, wenn sie nicht von der Sonne, das ist von Christus, die Wohltat des geschenkten Lichtes erhält, wenn sie nicht die Fürsprache seines Mondes erlangt, das ist die der Jungfrau Maria, die Mutter Christi, und wenn sie nicht die Beispiele der anderen Heiligen nachahmt. Wenn das alles zusammen kommt, entsteht in der Seele ein lebendiges und vollkommenes Werk. Also hängt die *Ordnung des Lebens* von diesen drei Punkten ab.

22. Wenn wir diese Prinzipien im Hinblick auf das Mittel der *Einigung* betrachten, können wir erkennen, auf welche Art die Einheit Gottes mit der Seele geschehen soll. Denn die körperliche Natur kann mit der Seele nicht ohne die Vermittlung des Feuchten, des Geistes und der Wärme vereint werden, die alle drei das Fleisch dafür bereit machen, das Leben von der Seele zu empfangen. Auf die gleiche Weise kann man einsehen, daß Gott der Seele weder das Leben verleiht, noch sich mit ihr *vereinigt*, außer wenn sie durch das Seufzen im Gewissen und in der Frömmigkeit befeuchtet, durch die Verachtung alles Irdischen geistlich und durch die Sehnsucht nach der himmlischen Heimat und ihrem Geliebten erwärmt wird.

Sieh also, wie sich in der Naturphilosophie die Weisheit Gottes verbirgt!

23. In der dargelegten Art und Weise läßt sich das Licht der Hl. Schrift auch im Licht der *Moralphilosophie* auffinden. Denn die Absicht der Moralphilosophie richtet sich grundsätzlich auf die Rechtschaffenheit. Sie richtet sich an der allgemeinen Gerechtigkeit aus, die, wie Anselm sagt, die Rechtschaffenheit oder Geradheit des Willens ist.⁷⁶ Das Gerade hat aber eine dreifache Bedeutung, und entsprechend den drei oben genannten Punkten leuchten also die ewige Zeugung und Fleischwerdung des Wortes, die Ordnung des Lebens und die Einheit Gottes mit der Seele auf.

⁷⁶ ANSELM: *De veritate* 12.

Uno modo dicitur „*rectum*, cuius medium non exit ab extremis“.⁷⁷ Si ergo in Deo est summa rectitudo et secundum se, et in quantum est principium, et in quantum est finis omnium; necesse est in Deo ponere mediam personam *secundum se*, ut una sit tantum producens, alia tantum producta, media vero producens et producta. Necesse est etiam ponere medium *in egressu et regressu* rerum; sed medium *in egressu* necesse est, quod plus teneat se a parte producentis, medium vero *in regressu*, plus a parte redeuntis: sicut ergo res exierunt a Deo per Verbum Dei, sic ad completum reditum necesse est, Mediatorem *Dei et hominum*⁷⁸ non tantum Deum esse, sed etiam hominem, ut homines reducat ad Deum.

24. Alio modo dicitur *rectum* quod dirigenti se conformatur. Et secundum hoc in consideratione rectitudinis conspicitur *ordo vivendi*. Ille enim recte vivit, qui dirigitur secundum regulas iuris divini. Et hoc est, quando voluntas hominis assentit *praeceptis* necessariis, *monitis* salutiferis, *consiliis* per[325b]fectis, ut probet homo, *quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta*.⁷⁹ Et tunc est rectus ordo vivendi, in quo nulla obliquitas potest reperiri.

⁷⁷ Plato, in Parmen. Cfr. tom. II. pag. 4, nota 11. [Plato in Parmen. ait: Καὶ μὴν εὐθύ γε, οὗ ἂν τὸ μέσον ἀμφὼν τοῖν ἐσχάτων ἐπίπροσθεν ἦ i. e. Rectum vero illud, cuius medium extremis utrisque e regione est] - De egressu et regressu rerum vide Breviloq. p. I. c. 8.

⁷⁸ Epist. I. Tim. 2, 5. - Paulo superius post *a Deo* H addit *in esse* (K L legunt *in esse a Deo*).

⁷⁹ Rom. 12, 2: Ut probetis, quae sit etc. - Hanc *secundam* acceptionem rectitudinis proponit August. pluribus in locis; sic Enarrat. in Ps. 31. enarrat. 2. n. 26: Voluntas tua corrigatur ad voluntatem Dei, non voluntas Dei detorqueatur ad tuam. Prava est enim tua, regula est illa; stet regula, ut quod pravam est ad regulam corrigatur. Cfr. Enarrat. 2. in Ps. 32. n. 2; Enarrat. in Ps. 63. n. 18; in Ps. 67. n. 10; in Ps. 93. n. 18. et in Ps. 124. n. 2. - Superius pro *conspicitur* H K L *accipitur*.

Zum einen wird als gerade das bezeichnet, dessen *Mitte sich nicht außerhalb der Endpunkte* aufhält.⁸⁰ Wenn also in Gott eine höchste Rechtschaffenheit ist, sowohl in Bezug auf sich selbst, als auch in Bezug darauf, weil er der Ursprung und das Ziel aller Dinge ist, muß man notwendig annehmen, daß es in Gott eine Person in der Mitte gibt. Die eine Person bringt nur hervor, eine andere wird hervorgebracht, die dritte aber bringt hervor und wird hervorgebracht. Ebenso notwendig muß man annehmen, daß es auch eine Mitte beim Ausgang und bei der Rückkehr der Dinge gibt. Und zwar muß es beim Ausgang eine Mitte geben, die sich stärker an die Seite des Hervorbringenden hält; bei der Rückkehr muß es eine Mitte geben, die sich stärker an die Seite des Hervorgebrachten hält. Wie also die Dinge durch den Logos von Gott ausgegangen sind, so ist es zur vollen Rückkehr notwendig, daß der Mittler zwischen Gott und den Menschen nicht nur Gott sei, sondern auch ein Mensch, damit er die Menschen zu Gott zurück führt.⁸¹

24. Anders wird noch als gerade bezeichnet, was sich *dem Lenkenden angleicht*. Auf diese Weise erblickt man bei der Betrachtung der Rechtschaffenheit die Ordnung des Lebens. Denn derjenige lebt gerecht, der sich an die Regeln des göttlichen Rechtes hält. Das geschieht, wenn der Wille des Menschen den notwendigen Vorschriften, den heilsamen Ermahnungen und den Ratschlägen, die zur Vollkommenheit führen, zustimmt. Dadurch kann der Mensch erfahren, was der gute, der wohlwollende und der auf Vollkommenheit gerichtete Wille Gottes sei.⁸²

Und dann kommt die rechte *Ordnung des Lebens* zustande, in der keine Schiefheit mehr gefunden werden kann.

⁸⁰ PLATON: *Parmenides* 137e.

⁸¹ 1 Tim 2, 5.

⁸² Röm 12, 2.

25. Tertio modo dicitur *rectum* cuius summitas est sursum erecta, sicut homo habet staturam rectam. Et secundum hoc in consideratione rectitudinis manifestatur *Dei et animae unio*. Cum enim Deus sit sursum, necesse est, quod apex ipsius mentis sursum erigatur.⁸³ Hoc autem est, cum *rationalis* assentit primae veritati propter se et super omnia, cum *irascibilis* innititur summae largitati, et cum *concupiscibilis* adhaeret bonitati; tunc qui hoc modo *Deo adhaeret unus spiritus est*.⁸⁴

26. Et sic patet, quomodo *multiformis sapientia Dei*,⁸⁵ quae lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam, quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae; et ideo ipsa assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis. Patet etiam, quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus. —

⁸³ August., Enarrat. in Ps. 50. n. 15: Et quando se homo pronum facit ad terrenas concupiscentias, *incurvatur* quodam modo; cum autem erigitur in superna, *rectum* fit cor eius, ut bonos illi sit Deus. Cfr. Bernard., Sermon. in Cantic. serm. 24. n. 5. seqq. Vide etiam Breviloq. p. II. c. 10.

⁸⁴ Epist. I. Cor. 6, 17: Qui autem adhaeret Domino unus etc. (Cfr. Breviloq. p. V. c. 4.). - Superius post *largitati* A addit *propter se et super omnia*, et post *concupiscibilis* cum B C D E F subiungit *hoc modo*.

⁸⁵ Eph. 3, 10. - Inferius pro *et ideo* H K L *et quomodo*; pro *ampla* A B D E F *lata*; et pro *cognoscitur* A B D E G et I, 2 *cogitatur*.

25. Auf eine dritte Weise wird als gerade das bezeichnet, dessen *Spitze nach oben gerichtet* ist, wie man auch sagt, ein Mensch habe eine gerade Gestalt. Bei dieser Betrachtung der Rechtschaffenheit zeigt sich die *Einigung Gottes mit der Seele*. Denn da Gott oben ist, muß die Spitze des Geistes notwendig nach oben gerichtet sein.⁸⁶ Das geschieht, wenn der Verstand der ersten Wahrheit um ihrer selbst willen und über alles zustimmt, wenn die Widerstandskraft sich auf die höchste Freigebigkeit stützt und wenn das Begehren der Gutheit anhängt. Dann wird, wer auf diese Weise Gott anhängt, ein Geist mit ihm.⁸⁷

26. So wird klar, wie sich die vielgestaltige Weisheit Gottes,⁸⁸ die in der Hl. Schrift offen überliefert wird, in jeder Erkenntnis und in der ganzen Natur verbirgt. Es wird auch klar, auf welche Weise alle Erkenntnisse der Theologie dienen. Sie entnimmt deshalb ihre Beispiele und ihre Sprache allen Bereichen der Erkenntnis. Es wird weiterhin klar, wie umfassend der erleuchtete Pfad ist und wie in jedem Ereignis, das gefühlt oder erkannt wird, Gott selbst verborgen anwesend ist.

⁸⁶ AUGUSTINUS: *Enarrationes in Psalmos* Ps. 50, 15.

⁸⁷ 1 Kor 6, 17.

⁸⁸ Eph 3, 10.

Et hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides, *honorificetur Deus*,⁸⁹ componantur mores, hauriantur consolationes, quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem, ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio desursum descendens, et sine qua omnis cognitio vana est, quia nunquam pervenitur ad Filium nisi per Spiritum sanctum, qui docet nos *omnem veritatem; qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.*⁹⁰

EXPLICIT.

⁸⁹ Epist. I. Petr. 4, 11. (A C D F et I, 2 hoc omittunt). - Post *ut in omnibus* C addit *quae sunt*.

⁹⁰ Ioan. 16, 13: Docebit vos omnem veritatem. Rom. 1, 25: Qui est benedictus in saecula. Amen. - A B C D G L omittunt *qui est... saeculorum*, pro quo H *qui cum Patre et Filio regnat Deus*. - In fine observamus, quod idea *fundamentalis* huius libelli sumta esse videtur ex Hugonis a S. Vict. Exposit. in Hierarch. caelest. Dionysii lib. II. c. 1.

Dies ist die Frucht aller Wissenschaften, weil in allem der Glaube gestärkt, Gott gelobt, die Sitten gefestigt und der Trost geschöpft wird. Der Trost besteht in der Vereinigung von Bräutigam und Braut. Sie kommt durch die Liebe zustande, auf die hin die gesamte Absicht der Hl. Schrift gerichtet ist. Deshalb steigt alle Erleuchtung von oben herab, ohne sie ist alle Erkenntnis eitel. Denn niemals gelangt man zum Sohn außer durch den Heiligen Geist, der uns in alle Wahrheit führt.⁹¹ Er sei gepriesen in alle Ewigkeit. Amen.

Ende

⁹¹ Joh 16, 13.

Personen

- Alanus v. Lille († 1202). 104f,
108f, 150
Anselm v. Cant. († 1109). 106f,
144f, 164f
Aristoteles. 38-41, 59, 97, 101,
143, 155, 157, 161
Augustinus († 430). 34, 30, 40f,
42f, 46-51, 61, 64f, 71, 91,
103, 134-
139, 144f, 160-163, 169
Avicenna († 1037).. . . 40, 94
Beda Venerabilis († 735). 46
Bernhard v. Clairvaux (†
1153)..... 82f
144f
Boethius, Anicius († ca. 525).
105
Bonaventura († 1274). 5, 7, 71
Dionysius-Areopagita (ca. 5.
Jh.).....
14f, 24, 92f, 80, 92, 106f,
122f, 124f, 144f
Franziskus († 1226). 7- 9, 121
Gerson, Johannes († 1429). 5
Gregor der Große († 590). 104,
144f
Horaz. 130f
Hugo v. St. Viktor († 1143).
142, 144f
Isidor v. Sevilla († 633).. 142
Jesaja, Prophet. 19
Johannes v. Damaskus (†
1245)..... 93
Johannes v. Rupella († 1245).
42, 134, 136
Parmenides. 167
Paulus, Apostel. . . 9, 83, 127
Petrus Lombardus. 108, 154
Philo von Alexandrien. . 138
Platon. . . . 30, 70, 102, 136,
138, 142, 152, 166f
Richard v. St. Viktor († 1173)
. 108f
144f
Salomon, König. . . 6f, 118f
Thomas v. Aquin († 1274). 5
Thomas v. Celano († 1260). 6

NACHWORT

Glaube und Wissenschaft treffen im 13. Jahrhundert in der Person des heiligen Bonaventura († 1274) auf eine Weise zusammen, die sein Leben zu einem Schlachtfeld der beiden Schicksalsmächte Europas werden ließ.

Das Mittelalter war der Versuch, Feuer und Wasser miteinander zu vermählen und ein harmonisches Bündnis zwischen Christentum und Welt zu stiften. Kaum jedoch hatte der Lebensbund eine Gestalt angenommen, da zeigten sich die ersten Risse, die Zeichen der beginnenden Auflösung taten sich kund. Warum hatte der Bund keinen Bestand? Auf welcher Seite begann die Auflösung? Tief im Mittelalter liegen die Keime der neuzeitlichen Säkularisierung. „Das Drama des Mittelalters ist die Enthüllung dieser Unvereinbarkeit. Die Neuzeit ist das Abrollen ihrer Konsequenzen.“¹ Weniger hat die Welt der Kirche als die Kirche der Welt entsagt, da sie selbst es war, die in einem scharfen Anlauf versucht hat, sich aus der Umarmung durch das kaiserliche Imperium zu lösen. Die gregorianische Bewegung war es, die mit dem Ruf *Freiheit für die Kirche!* oder *Libertas ecclesiae!* eine größere Autonomie für ihre geistliche Sendung gefordert und dem Staatskirchentum eine Absage erteilt hat. Im Gegenzug etablierten sich die säkularen Kräfte durch die Gründung von Städten, nationalen Territorien und Universitäten. Mit dem Einströmen der Schriften des Aristoteles nach Westeuropa erhielten diese Kräfte im 13. Jahrhundert einen starken Auftrieb. Während die gregorianische Bewegung die Freiheit im unendlichen Gott suchte, wollten die säkularen Kräfte mehr und mehr die Freiheit in der endlichen

¹ Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Wahrnehmung der Neuzeit*. München: Hanser, 1983. – 440 S.; 222.

Welt verwirklichen. Die Philosophie sollte nicht länger die Magd der Theologie, nicht länger *Ancilla theologiae* sein, sie sollte ihre Zwecke selbst bestimmen.

Die aristotelische Philosophie bietet dafür das Handwerkszeug. Sie betont die Einzelerfahrung und läßt die großen Fragen von Herkunft und Zukunft auf sich beruhen oder behandelt sie nach dem Muster des alltäglichen Lebens. Aristoteles beginnt seine Untersuchungen immer mit den Erfahrungen, die uns die nächste Umgebung bietet, um sie dann zu erweitern und zu vertiefen. Dieser theoretische Grundentscheid hat die Praxis von Wissenschaft und Technik ermöglicht. Dagegen verlor die auf platonischer Grundlage aufgebaute mystische Theologie, die sich dem Sein der Dinge durch Kontemplation und Gebet nähern wollte, an Plausibilität. Theologie und Philosophie, die Symbole des Unendlichen und des Endlichen, begannen im 13. Jahrhundert in einen neuen, bisher nicht gekannten Gegensatz zu treten, in den *Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit*.

Absage an Aristoteles. Philosophie ist hier der Sammelname für alles Wissen, das unabhängig von der Offenbarung und rein mit der Vernunft gewonnen werden kann. Oft bedeutet Philosophie auch so viel wie die Gesamtheit der Wissenschaften. Die Frage, die sich im 13. Jahrhundert stellte, war diese: Kann es eine unabhängige Philosophie geben? Kann es eine wesentliche Erkenntnis ohne Offenbarung geben? In welchem Verhältnis steht die Philosophie zur Theologie? Anders als der hl. Thomas von Aquin († 1274), der eine selbständige und getrennte Wissenschaft für möglich gehalten hat, versuchte Bonaventura nachzuweisen, warum eine solche autonome Philosophie nicht lebensfähig sein kann, da ein Körper ohne Seele nicht leben kann. Mit Leidenschaft hat er für seine Sicht gekämpft. Es gibt, sagt er, keine Einzelfrage, mit der nicht zugleich die Frage nach dem Ganzen, also die Frage nach Gott gestellt wird. Die Frage nach dem Ganzen aber kann in der Welt keine Antwort finden, da der endliche Mensch nicht über den unendlichen Gott und sein Handeln verfügen kann. Die Unmöglichkeit einer autonomen Philosophie und die Notwendigkeit einer Offenbarung sind zwei verschiedene Seiten der gleichen Einsicht. Dabei verachtet Bonaventura keineswegs die Philosophie, nur sieht er ihre Reichweite begrenzt und

benutzt sie auf eine andere Weise. Er lobt Platon und Plotin und erklärt sie zu Fürsten der Philosophie,² während er das Denken des Aristoteles, je mehr es ihm bekannt wird, auf Teilbereiche einschränkt. Als System stößt es ihn ab. Solches Denken, meint er, bringt tausend unnötige Einzelheiten hervor. Es erzeugt Stolz, Eitelkeit und Rechthaberei. „Aristoteles war ein großer Gelehrter, aber kein Philosoph, meint er schließlich, denn er arbeitete die Philosophie des Nutzlosen aus.“³ Nur diejenige philosophische Denkweise kann der Theologie als Grundlage dienen, welche die Widersprüchlichkeit der endlichen Welt in sich aufgenommen hat.

Die Kräfte der säkularen Welt aber waren stärker. Bonaventura gehört nicht zu den Siegern der Geschichte. Sein Denken wurde zwar zu einer mystischen Quelle im Abendland, er wurde mit dem Titel Doctor Seraphicus heilig gesprochen und zum Kirchenlehrer erhoben; schließlich pries ihn Papst Leo XIII. als Fürsten der mystischen Theologie,⁴ doch im Hauptstrom der geistigen Geschichte stand er nicht. Selbst im Franziskanerorden trat Duns Scotus († 1308), der in seinen Schriften mehr Aristoteles als die Bibel zitierte, an die Stelle des seraphischen Lehrers.⁵ Mit dem 13. Jahrhundert tauchte das Abendland endgültig in den Strom der Vielheit ein, zu deren Beherrschung die Wissenschaft eingesetzt wurde. Sie bildete das neuzeitliche Denken heraus, das von Europa aus zur Welteroberung ansetzte. Am Anfang dieser Eroberung stand der Verlust Gottes, besser gesagt, des unendlichen Gottes, der sich radikal von der Welt unterscheidet. Denn von Gott war bei der Unterwerfung der Erde viel die Rede; die Wissenschaften und der Staat wurden bis ins 19. und 20. Jahrhundert gerne auf Gott gegründet. Aber der erwies sich am Ende als das, was er schon zu Anfang der Eroberung war, als ziemlich unbewegt und dann als tot. Nach so vielem nützlichem Denken, nach so vielem Fleiß und Fortschritt, nach jeder Beschwörung und Anklage gegen den endlichen Gott, der die Welt nicht von

² *Hexaëmeron* VI, 27 [V, 364a].

³ *Hexaëmeron* XVII, 7 [V, 410b].

⁴ Audienz vom 11. Nov. 1890.

⁵ Werner DETTLOFF: Art. *Franziskanerschule*. In: TRE 11, 397 - 401.

Leid und Tod befreit hat, lauert im Menschen des 21. Jahrhunderts die Philosophie des Absurden. Was wissen wir, wenn wir viel wissen? Was nützt die grenzenlose Technik? Hat der Nutzen selbst einen Nutzen? An der Zeitenwende zum 21. Jahrhundert sind dies nicht mehr nur vereinzelte Fragen, sie sind Ausdruck der öffentlichen Stimmung. Gott ist nicht mit uns, und wir sind zu einer Freiheit verdammt, die wenige aushalten. Der Nihilismus ist zum Kennzeichen der Epoche geworden. Die Gleichgültigkeit ist das Ergebnis eines säkularen Programms, mit dem die Ziele des Lebens vom Menschen selbst errungen werden sollten. Es ist kein geringer Reiz, am Ende der Epoche der szientifischen Selbstvergewisserung den hl. Bonaventura als warnenden Propheten vom Anfang in den Blick zu nehmen und den Grundzügen seines Denkens nachzuspüren.

Itinerarium – De Reductione. Die beiden Texte dieses Bandes sind zu diesem Zweck gut, ja hervorragend geeignet. Zwischen ihnen waltet der Gegensatz von *Glaube* und *Wissen*. Zwar war die Epoche der Neuzeit beherrscht vom Gegensatz der beiden, vom Kampf der Wissenschaft gegen die Religion, wo sich die Theologie oft in einem Gewand präsentierte, der die Versöhnung zwischen Wissen und Glauben feierte, der in Wirklichkeit ein Sieg der selbstgewissen Wissenschaft war. Die Herrschaft des Begriffs wurde unerkennbar. Diese Unerkennbarkeit zählt zu den Kennzeichen jener Epoche. Einer der ersten Texte, in dem, un-erkannt, in frommer Sprache, der Sieg der Wissenschaft über den Glauben erprobt wird, ist das Schriftchen ‚De Reductione‘. Äußerlich betrachtet hat es viel Ähnlichkeit mit dem ‚Itinerarium‘ Bonaventuras von 1259. Im ‚Itinerarium‘ verschmelzen Philosophie und Theologie in einer Intensität, mit der das Programm der Einheit von Philosophie und Theologie ansichtig wird. Das ‚Itinerarium‘ ist Wissenschaft, denn es geht nach Prinzipien vor, es bringt auch Argumente. Zugleich und noch mehr ist es Mystik, die hohe Schule von der Einheit des Seins, die vom Gegenstand ausgeht und schließlich das gegenständliche Denken aufhebt. Einheit des Seins bedeutet hier nicht Weltformel. Denn die Suche nach der Einheit führt zu keinem objektiven Sachwissen, vielmehr, wenn sie gelingt, wird sie zur Einigung des Suchenden mit Gott. Das geschieht unter der Leitung des einfältigsten aller Heili-

gen, des hl. Franziskus, dem nichts ferner lag als die Vielfalt des Wissens und der Ehrgeiz der Wissenschaften. Das ‚Itinerarium‘ verbindet das Wissen der damaligen Zeit mit der Tradition von Theologie und Philosophie und bringt es unter das Erlebnis des Alvernaberges, auf dem Franziskus 1224 die Wundmale des gekreuzigten Herrn empfangen hat.

De Reductione als Weltformel. Ganz anders die Einheit in *De Reductione*! Das Thema dieser Schrift ist ebenfalls das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Während sich aber das *Itinerarium* zur Transzendenz führen läßt, verbleibt *De Reductione* immanent, genauer gesagt, es versucht die Transzendenz auf Immanenz zu reduzieren. Es versucht eine Formel! Dieses übersichtliche Schriftchen von wenigen Druckseiten galt bisher als eigenartiges, doch zentrales Werk Bonaventuras. Manche sahen in ihm sogar den Schlüssel, der das Tor zu Bonaventura aufschließt und die Grundlinien seiner Synthese zeichnet.⁶ Die Interpreten der letzten 120 Jahren schwankten eigentlich nur in der Frage, ob sie es für ein Früh- oder ein Spätwerk halten sollten, da die symbolische Denkart und die Universalität, wie man sie aus dem frühen *Itinerarium* von 1259 und dem späten *Hexaëmeron* von 1273 kennt, keinen Zweifel an der Autorschaft Bonaventuras aufkommen ließen. Dennoch verstößt das Schriftchen elementar gegen den Geist des hl. Bonaventura. Es scheint einen innerfranziskanischen Streit zu spiegeln, in dem Bonaventura, der Generalminister des Ordens, mit seinem eigenen Rede- und Denkstil vom Wert der Wissenschaften überzeugt werden soll. *De Reductione* ist ein Loblied auf die Wissenschaft, die darin zu einer Art von Gottesdienst erhoben wird. Im *Hexaëmeron* wendet sich Bonaventura mit dem wiederholten Hinweis auf den armen und ekstatischen Franziskus gegen die Verherrlichung bloßen Wissens. Schon das *Itinerarium* ist kein Programm zur Förderung der Gelehrsamkeit. Aus der Erfahrung des hl. Franziskus, für den Gott überall in der Schöpfung aufleuchtet, in Sonne und Mond, in Wind und Wasser, in Feuer und Erde, ja auch in Krankheit und Tod, hatten einige Franziskaner um Roger Bacon († nach 1292) einen neuen Grund-

⁶ Jacques G. BOUGEROL OFM: *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*. Tournai: Desclée, 1961. – 267 S.; 227.

satz abgeleitet. Nach Franziskus kann Gott überall gesucht und gefunden werden, also kann er auch in den Wissenschaften gefunden werden, das wollten sie jetzt tun. Sie hatten aus dem geistlichen Sonnengesang ein hartes Wissenschaftsprogramm gemacht. Dieses Programm für den franziskanischen Weg zu halten war nicht im Sinne des Generalministers Bonaventura.

1. *Aus Leben und Lehre*

Die Lehre des hl. Bonaventura läßt sich ohne sein Leben nicht gut verstehen. Wie seine Philosophie von der Theologie nicht abgetrennt werden kann, so auch seine wissenschaftliche Lehre nicht vom persönlichen Leben. Bonaventura denkt mit Leib und Seele. Das bedeutet keinen Subjektivismus, es meint das Eintreten in eine Wahrheit, die dem Leben voraus liegt und es hervorbringt. Solange du der Wahrheit nicht gleichst, könnte der seraphische Heilige gesagt haben, solange wirst du sie nicht verstehen! Umgekehrt greift dort eitle Subjektivität um sich, wo ausschließlich das Ideal einer objektiven Wissenschaft gepflegt wird. Nach Bonaventura ist es, wenn man auf das Ganze der Wahrheit schaut, unmöglich, eine von der religiösen Entscheidung unabhängige Philosophie zu entwickeln. Eine Lehre, die streng objektiv sein will, kann am Ende nur mindere Wahrheiten zutage fördern. Sie kann nur ihre Partikularität kundtun und einen Subjektivismus richtungsloser Entscheidungen auslösen.

Bedauerlicherweise ist keine zeitgenössische Lebensgeschichte auf uns gekommen ist und einige überlieferte biographische Daten sind unsicher. Doch bei Lichte besehen bedeutet dies nicht viel. Das religiöse Leben ist zwar in der Welt, aber es ist nicht von der Welt. Das Verlangen nach mehr Information bedeutet oftmals Zerstreung und ablenkende Neugierde. Oder, nicht selten, entspringt das biographische Interesse dem Verlangen, sehen zu wollen, um dahinter zu kommen. Das wäre die Lust der Ideologiekritik, eine Art von Ersatzreligion, die kein interesseloses Le-

ben für möglich hält und an der Aufdeckung der Allgegenwart von Interessen ihr Gefallen findet. Ersetzung der Religion durch das Interesse für die Religion!

Franziskanische Neugeburt. Bonaventura wurde 1217 oder 1221 in Bagnoregio in Umbrien geboren, das mitten zwischen den Städten Orvieto und Viterbo liegt. Sein Taufname war Johannes, vermutlich trug die Familie den Namen Fidanza. Später als Ordensmann wurde er Bonaventura gerufen, was soviel bedeutet wie: das Gute wird kommen. Bonaventura ist zweimal auf franziskanische Art neu geboren worden, einmal als Kind, dann noch einmal als junger Mann. Als kleiner Knabe soll er von einer lebensbedrohlichen Krankheit befallen gewesen sein; da rief seine Mutter in der Not den hl. Franziskus, der damals noch lebte, um Fürsprache an. Dieser half; ob aus der Ferne oder durch persönliche Gegenwart, ist nicht bekannt.¹ Unbeschadet wurde der kleine Johannes dem Leben zurückerstattet. Später fürchtete er den Vorwurf des Undanks, wenn er diese wunderbare Rettung verschweigen würde. Nicht so sehr dem leiblichen Vater, der als Arzt tätig war, wollte Bonaventura sein Leben verdanken, vielmehr dem Poverello aus Assisi.

Lichtvolle Gestalt. Die kindliche Neugeburt festigte der Student durch eine erwachsene Neugeburt im Jahre 1243 oder 1238, indem er in den Orden des hl. Franziskus eintrat.² Einige Jahre zuvor hatte er in Paris das Studium aufgenommen, doch erst durch seinen Eintritt in den Orden war er ganz in die Geisteswelt des seraphischen Heiligen eingetaucht, dem er von früh an so wunderbar verbunden war. Was Franziskus gelebt hatte, sollte Bonaventura lehren. Wohin das Jahr seines Eintrittes zu datieren ist, liegt nicht ganz fest. Auf jeden Fall wurde er noch Schüler des Alexander von Hales († 1245), dem er über den Tod hinaus verbunden blieb. Jahre später noch nennt Bonaventura ihn seinen Vater und Lehrer.³ Diese Anerkennung war wechselseitig. Denn auch Alexander wußte die große Begabung seines Schülers zu

¹ [VIII, 505a]; [VIII, 579b].

² Étienne GILSON: *Die Philosophie des Heiligen Bonaventura* (1924). Darmstadt: Wiss. Buchges., ³1960. – 799 S.; 22.

³ [II, 1a]; [II, 547b].

schätzen. Bekannt ist sein Bonmot über den jungen Bonaventura: „Es scheint, als habe Adam in ihm nicht gesündigt.“⁴ Besser noch hätte er vielleicht gesagt, der alte Adam sei in Bonaventura gestorben und dieser mit dem neuen Adam neu geboren worden. Zur Selbstlosigkeit und Entäußerung muß Bonaventura eine Anlage gehabt haben, sonst hätte er nicht in den Ruf eines zweiten Gründers der Franziskaner kommen können. In dem heftigen Streit zwischen den Spiritualen und Konventualen versuchte er, beiden Seiten gerecht zu werden und den Orden vor Auflösung zu bewahren. Diese fast natürliche Anlage zur Selbstlosigkeit, zum Absehen von sich selbst, zum Außer-sich-sein-Können, also zur Ekstase, wie sein hohes Lebensziel in Lehre und Leben lautete, hatte Alexander von Hales wohl intuitiv an dem jungen Manne Johannes Fidenza wahrgenommen.

Die starke Ausstrahlung scheint er auch nach der Jugendzeit nicht verloren zu haben. Viele Zeugen berichten aus persönlicher Anschauung von dem großen Wissen und der hinreißenden Beredsamkeit, mit denen er Auge und Ohr in Beschlag zu nehmen wußte. Schon sein Anblick ließ beim Klerus und beim Volk die Zungen verstummen, wenn er, was nicht selten vorkam, vor ihnen predigte. Zu der anziehenden äußeren Gestalt trat eine innere Ausstattung, die den äußeren Habitus erst möglich machte. So soll er eine schnelle und zugleich tiefe Auffassungsgabe gehabt haben, Kenntnis des Herzens, teilnahmevolle Barmherzigkeit, Friedfertigkeit und ein staunenswertes Gedächtnis. Dies ein nicht nur formelhaftes Lob nach seinem Tode!⁵

Die weiteren Lebensdaten sind schnell erzählt. Von 1250 bis 1253 las er an der Pariser Universität über die Sentenzen des Petrus Lombardus, wurde aber zusammen mit Thomas von Aquin erst nach längerem Widerstreben der Pariser Professoren und auf Drängen des Papstes im Oktober des Jahres 1257 mit einem ordentlichen Lehramt betraut. Die Pariser Magistri wollten nur Weltgeistliche als ihresgleichen anerkennen und sträubten sich, Ordensangehörige als Professoren zuzulassen. Doch schon einige

⁴ Vgl. Gilson (s. Anm. 2), 22.

⁵ Vgl. Franz EHRLE SJ: *Der heilige Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben*. In: FS 8 (1921) 109 - 124; 113.

Monate vorher, im Februar 1257, war Bonaventura auf Vorschlag seines Vorgängers Johannes von Parma vom Generalkapitel des Ordens zum Generalminister gewählt worden, zum siebten Nachfolger des hl. Franziskus. Für ihn war die wissenschaftliche Laufbahn in dem Moment vorbei, als er sie gerade beginnen wollte.

Zweiter Gründer. Durch die Berufung zum Generalminister wurde Bonaventura zum zweiten Gründer der Franziskaner. Die Spiritualen als Anhänger der strengen Observanz, zu denen Johannes von Parma eine starke Neigung hatte, legten zwar eine Radikalität an den Tag, die dem Original des hl. Franz nahe kam, doch meistens nur dem Worte nach und nicht in der Milde des seraphischen Heiligen. Radikalität als Forderung ist furchtbar und friedlos, nur die eigene Radikalität, die andere verschont, ist fruchtbar. Bonaventura verfocht eine mittlere Linie und konnte damit, allerdings nicht ohne Streit, den Orden stabilisieren. Nicht nur ist ihm dies einigermaßen gelungen, er tat es auch auf eine fast friedliche, integre Weise. Bei allen Schmerzen, die er ihnen bereitete, lobten selbst seine Gegner ihn halb und halb. In den *Fioretti*, die aus den Kreisen der Spiritualen stammen, wird die Vision des Jakobus von Massa berichtet, der unter dem Bild eines Baumes alle Tugenden, Verdienste und Fehler der Minderbrüder sah. Halb wird Bonaventura dort getadelt, halb jedoch gewürdigt. Bedenkt man die Schärfe des Streites, so muß dieser Mann, der das Gute in seinem Rufnamen führte, ein ungewöhnlich friedvoller Mensch gewesen sein. Sonst hätte er nicht ein solches Urteil aus dem Munde seiner Gegner erlangen können.

Bonaventura-Problem. An die Lebenswende von 1257 hat sich ein Problem gehängt, das in der Literatur des 20. Jahrhunderts als *Bonaventura-Problem* bezeichnet wird. Es besteht in der Frage: Ist es Bonaventura in der Kürze seiner wissenschaftlichen Laufbahn gelungen, Philosophie und Theologie miteinander zu verbinden? Vermochte er eine echte christliche Philosophie zu begründen oder hat er mangels Kenntnis des Aristoteles das Eigengewicht der Philosophie unterschätzt und ihr nur oberflächlich etwas christliche Weisheit okuliert? Für eine bis in die Grundlagen vom Glauben geprägte Philosophie hat sich der große Mediävist Étienne Gilson († 1978) eingesetzt und den hl. Bonaventura als den glänzendsten Vertreter des integralen Denkstils ge-

priesen. Der Streitfall der christlichen Philosophie meint ein Denken, in dem die entscheidenden, von der Vernunft aufgeworfenen Fragen durch den Glauben beantwortet und *nur* durch ihn beantwortet werden können. Vom Glauben werden viele Fragen gestellt, die nur im Rahmen des Glaubens eine Antwort finden können, das ist nicht weiter verwunderlich. Die Vernunft kann weder nach Trinität, Inkarnation oder Geistsendung fragen, weil sie ihr nicht bekannt sind, noch kann sie diese als Antworten auf das Rätsel des Daseins annehmen. Wenn die wesentlichen Fragen der Vernunft nur von der Offenbarung beantwortet werden können, dann macht das den Gedanken, ja bereits die Vorstellung, die Vernunft sei in ihrem Vermögen beschränkt, zur Provokation für die glaubensferne Welt der Neuzeit.

Außerhalb der Theologie hat sich besonders Martin Heidegger über die *christliche Philosophie* erregt und sie zur Strafe und zum Unterschied von der wahrhaft fragenden Philosophie in Klammern gesetzt. Sie sei ein Syderoxyton, ein hölzernes Eisen und ein bloßes Mißverständnis.⁶ Aber auch Theologen der thomistischen und der späteren heilsgeschichtlichen Richtung, die der Vernunft einen Bereich von Wahrheiten zugestehen wollten, in dem man wirklich wissen und methodisch dem Atheismus folgen kann, wiesen das Projekt einer christlichen Philosophie und die alle Endlichkeiten auflösende Methode Bonaventuras zurück. Wie sehr auch Gilson mit seiner Beredsamkeit für die christliche Philosophie eingetreten ist, eben so intensiv hat sein nicht weniger bedeutender Gegenspieler Fernand Van Steenberghen († 1993) dieses Konzept zurückgewiesen,⁷ sowohl die Vorstellung, sie könne bei Bonaventura angetroffen werden, als auch, eine solche Philosophie sei überhaupt möglich und wünschenswert. Unter Philosophie hat nach Van Steenberghen der seraphische Lehrer wie alle anderen Scholastiker nur das rationale Wissen verstanden, das die heidnischen Denker außerhalb des Christentums erwor-

⁶ Martin HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik* (1953). Tübingen: Niemeyer, ⁵1987. – 157 S.; 6.

⁷ Fernand VAN STEENBERGHEN: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert* (1977). Hrsg. von Max A. Roesle. München u.a.: Schöningh, 1977. – 579 S.: ‚Der Heilige Bonaventura und die Philosophie‘, 185 – 253.

ben hatten. Wenigstens habe er so zur Zeit des Sentenzenkommentars gedacht, in dem sich keine einzige abfällige Bemerkung über den Philosophen finde. Möglicherweise habe sich das zum Ende seines Lebens geändert, als Bonaventura gegen die zeitgenössischen Aristoteliker schärfer zu Felde ziehen und naturgemäß auch Aristoteles selbst kritischer beurteilen mußte, doch auch da noch habe er oft aristotelische Argumente ohne Polemik gebraucht.

Autonome Philosophie? Was hier zu Tage tritt, ist die Frage nach der Möglichkeit einer autonomen Philosophie, die der Glaubensentscheidung vorgelagert und von ihr unabhängig sein soll. Die Neuzeit hatte viele Versuche gemacht, die Vernunft durch sich selbst zu begründen; ein Programm, das solange einleuchtete, wie die alten Grenzen in Neuland vorgeschoben werden konnten und dadurch der Eindruck entstand, alle Grenzen könnten mit der Zeit niedergelegt werden. Im historischen Gewand wird von den beiden Mediävisten eine aktuelle Frage umkämpft. Van Steenberghen neigte der thomistischen Lösung zu. Er meinte, es müsse eine selbständige Wissenschaft geben, die unabhängig von der religiösen Entscheidung betrieben werden könne, weshalb Thomas sagt: ‚Ich sehe nicht, was die Erklärung der Worte des Philosophen mit der Glaubenslehre zu tun haben soll.⁸ In dieser Richtung will Van Steenberghen auch Bonaventura gehen sehen, nur sei dieser eben nicht so weit gekommen wie der hl. Thomas, weil er schon 1257, viel zu früh für die große Aufgabe, aus dem Lehramt geschieden ist. Dagegen betont Gilson das franziskanische Element bei Bonaventura, er betitelt sein Denken sogar als *franziskanische Philosophie* und forciert ihn als Aristotelesüberwinder, welcher der Philosophie der abgetrennten endlichen Dinge schon den Rücken gekehrt habe, als diese ihren Siegeszug noch gar nicht angetreten hatte. Was Franziskus einfach gefühlt und gelebt hat, ruft er aus, das hat Bonaventura gelehrt.⁹ Das ‚Itinerarium‘ ist ein solches Denken, weil es Wissenschaft und Glaube in sich vereint. In den Augen derer, die eine

⁸ THOMAS VON AQUIN: *Responsio de art. XLII*, a. 33: ‚Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei, qualiter philosophi verba exponantur.‘

⁹ Vgl. Gilson (s. Anm. 2), 84. 134.

christliche Philosophie ablehnen, ist sie bloße Mystik, die im Feld der Wissenschaft kein Stimmrecht haben darf.

Ekstatis als Antwort. Die Gestalt des hl. Franziskus ist die Antwort auf die Entdeckung der Weltlichkeit der Welt, er weist damit vorweg auf den Erfolg der aristotelischen Philosophie, was nicht nur für den Orden der Franziskaner ein bedeutendes Ereignis ist, sondern für das gesamte abendländische Europa. Wie Aristoteles in seiner Wissenschaft stattet auch Franziskus in seiner Frömmigkeit die endliche Welt mit einem Lob aus, das sie vorher nicht hatte. Jedes Lob der Natur aber ist doppeldeutig, es kann die bloße Natur oder den Schöpfer der Natur meinen. Die Ekstatis ist die franziskanische Antwort auf den ambivalenten Triumph der nützlichen Philosophie. Aristoteles bestimmte alle Wirklichkeit als Wirksamkeit, wonach jedes Sein nur insofern *ist*, als es *wirkt*. Dadurch beschleunigte er die Dynamik der Wissenschaften, der Ökonomie und der Politik. Denn ein Sein in Ruhe verschwindet in aristotelischer Sicht, also mußte alles, was seine Wirklichkeit unter Beweis stellen wollte, sich als Bewegung und Wirksamkeit zeigen. Diese horizontale Teleologie wird bei Bonaventura in ein vertikales Ziel umgewendet, das heißt es wird ekstatisch verwandelt. Damit ist der franziskanische Lehrer ohne die durch den Aristotelismus verschärfte philosophische Situation nicht verständlich. Die Ekstase ist zugleich auch der Widerspruch gegen das säkulare Denken, also seine Umkehrung in einem vorher unbekanntem Ausmaß. Alle horizontalen Ziele sind illusionär, was man nur bemerkt, wenn man die Horizontale scharf betont. Die vertikalen Ziele kann der Mensch nach dem Muster der endlichen Ziele erstreben, aber erlangen kann er sie nicht. Nach Gilson hatte deshalb Bonaventura die abgetrennte Philosophie schon überwunden, als sie ihren Siegeszug noch gar nicht angetreten hatte. Man könnte das Denken Bonaventuras als ekstatischen Augustinismus bezeichnen.¹⁰

Wanderleben als General. In den zehn Jahren zwischen 1260 und 1270 widmet sich Bonaventura den Aufgaben, die der

¹⁰ Dieter HATTRUP: *Augustinus im ekstatischen Denken Bonaventuras*. In: Norbert FISCHER (Hrsg.): *Augustinus im Denken des Abendlandes*. Hamburg: Meiner, 2009.

Orden ihm stellt. Obwohl die franziskanische Leitung offiziell in Paris residiert, muß er ein Wanderleben führen. Er inspiziert Konvente, hält Ordenskapitel ab und predigt vor Adel, Klerus und Laien. Erst einige Jahre später, ab dem Jahre 1267, widmet er sich wieder stärker den Fragen des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Er löst den vielleicht folgenschwersten Streit der mittelalterlichen Geistesgeschichte aus, den er zunächst für sich entscheiden kann, in dem er jedoch auf Dauer oder wenigstens für Jahrhunderte unterliegen sollte. Er konnte seine augustinisch orientierte Sicht nicht mehr deutlich machen, ja mehr noch, die Epoche, in der Gott in den Dingen und durch die Dinge gesehen werden konnte, verschloß sich. Dieses Licht, das in Bonaventura noch einmal hell aufgestrahlt war, konnte fortan nicht mehr gesehen werden oder nur noch in esoterischen Zirkeln abseits der öffentlichen Plausibilität. Nur die abgelegte Hülle der Worte, der Schemata und Folianten blieb übrig. Da wurde dann durch Jahrhunderte das ‚Itinerarium‘ mit ‚De Reductione‘ verwechselt und insbesondere im 20. Jahrhundert meinten fast alle Leser, es hätte der gleiche Geist in beiden Schriften gelebt.

Kämpfe ab 1267. Seit 1257 war Bonaventura nicht mehr Professor der Theologie in Paris. Genau genommen war er es nie gewesen, weil er die Ernennung zwar empfangen, doch das Amt selbst nicht mehr ausgeübt hatte. Als Oberer der Franziskaner kannte er jedoch die Lage in Paris genau. Der Enthusiasmus der Artistenfakultät für das säkulare Denken des Philosophen war binnen eines Jahrzehnts stark angewachsen. Bonaventura sah sich genötigt einzuschreiten. Er eröffnete zu Paris den Kampf in der Fastenzeit 1267 mit sechs Vorträgen über die zehn Gebote, mit den ‚Collationes de decem praeceptis‘.¹¹ Es folgte ein Jahr später am gleichen Ort, wieder zur Fastenzeit, die Vortragsreihe über die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die ‚Collationes de septem donis Spiritus Sancti‘.¹² Den tiefsten und umfassendsten Angriff auf die averroistische Philosophie und einen vom Glauben losgelösten Wissenschaftsbetrieb unternahm Bonaventura aber im ‚Hexaëmeron‘ 1273, wobei er zugleich einen universalen chri-

¹¹ [V, 505 - 532].

¹² [V, 455 - 503].

stologischen Entwurf vorstellte. Der großen Herausforderung durch die Wissenschaft stellt er Christus gegenüber: Alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft sind in ihm zu finden.¹³ Die 23 Vorträge wurden in der Osterzeit 1273 in Paris gehalten, doch die Reihe selbst konnte Bonaventura nur zu zwei Dritteln fertig stellen, weil er am 23. Mai 1273 zum Kardinal ernannt wurde und bis zu seinem Tode im Juli 1274 nicht mehr auf das ‚Hexaëmeron‘ zurück gekommen ist. Obwohl die drei Vortragsreihen nicht öffentlich waren, sondern vor dem großen Konvent der Franziskaner gehalten wurden, werden sie dem intellektuellen Paris in Abschriften bald bekannt gewesen sein. Ein Zusatz zum ‚Hexaëmeron‘ nennt als Zuhörer einige Professoren und Assistenten der Theologie sowie weitere 160 Brüder aus dem Orden.¹⁴ Diese Bemerkung und auch Ausrufe Bonaventuras, wie ‚unsere Metaphysik‘ oder ‚unsere Art der Frömmigkeit‘,¹⁵ machen deutlich, wer die unmittelbaren Adressaten dieser Vortragsreihen waren, es waren die Söhne des hl. Franziskus in Paris.

Irrtümer der Averroisten. Gegen drei Irrtümer, die in der philosophischen Fakultät aufgekommen sind, zieht der Franziskanerobere vor allem zu Felde. Es sind drei falsche Lehren, die zentral die irdische Existenz des Menschen betreffen und das Licht seiner Herkunft, Gegenwart und Zukunft verdunkeln. Die Irrtümer entspringen einer dreifachen Blindheit der averroistischen Philosophen, deren Verblendung wiederum aus dem Stolz geboren ist.¹⁶ Die Averroisten lehren die Ewigkeit der Welt, die Einzigkeit der Geistseele und die Notwendigkeit des Schicksals. Zu Anfang seines Studiums war sich Bonaventura noch nicht ganz sicher, ob Aristoteles wirklich eine ewige Welt gelehrt hatte. Zwar war ihm diese Meinung sofort zutiefst anstößig, doch er war geneigt, sie für ein Mißverständnis zu halten. Eine ewige Welt hielt er für völlig unsinnig, niemals könnte eine solche Meinung eines wahren Philosophen würdig sein. Doch 1273 war er sich in

¹³ [V, 327 - 454]. Das Ziel des *Hexaëmeron*: [V, 331a].

¹⁴ *Hexaëmeron* [V, 450b].

¹⁵ *Hexaëmeron* I, 17 [V, 332b]; XVII, 26 [V, 413b].

¹⁶ *De Decem praeceptis* II, 25 [V, 514b]; *De Donis* VIII, 16 [V, 497b]; *Hexaëmeron* VI, 4f [V, 361a].

dem Punkte sicher. Er findet seinen Verdacht bestätigt. Aristoteles hat wirklich eine ewige Welt gelehrt, bei Kirchenvätern und arabischen Kommentatoren findet er das bestätigt. Dieser averroistisch-aristotelische Irrtum konnte in seinen Augen dem christlichen Glauben und überhaupt jeder Weisheit nur zuwider sein.

Abstraktionslehre. Thomas von Aquin hatte mit der säkularen Denkart einen Kompromiß geschlossen, indem er zwischen Glauben und Wissen eine Trennlinie zog. Mit der Vernunft, sagte Thomas, lassen sich die drei Kernaussagen der christlichen Theologie zwar nicht einsehen, deshalb gehören sie auch nicht in die Philosophie, doch im Glauben können sie angenommen werden, da die Offenbarung sie lehrt und die Vernunft sie nicht widerlegen kann. Nach Ansicht Bonaventuras war dieser thomanische Kompromiß zu schwach, um gegenüber den Angriffen des säkularen Denkens auf Dauer bestehen zu können. Der Vernunft wird bei Thomas kein Anlaß geboten, über sich selbst hinaus zu gehen, da sie aus eigenen Kräften alle Fragen beantworten kann, die sie sich stellt. Sie wird zu der Hoffnung ermuntert, auf jede Frage, die sich vernünftigerweise stellen läßt, selbst eine Antwort zu finden, wenn nicht heute, so doch morgen oder übermorgen. Durch die Idee des Fortschritts immunisiert sich die säkulare endliche Vernunft gegen die Frage nach ihrer Wahrheit. Sie kann auf die Zukunft verweisen: Zwar nicht jetzt, aber in einiger Zeit werde die Wissenschaft das anstehende Problem schon zu lösen wissen. Rom ist auch nicht an einem Tag erbaut worden!

Exemplarismus. Als Gegenentwurf bietet Bonaventura den *Exemplarismus*, den er schon um 1254 in den Fragen über das Wissen Christi (*Quaestiones disputatae de Scientia Christi*)¹⁷ vollständig ausgearbeitet hatte und den er im *Hexaëmeron* später mit inhaltlichen Details aufgefüllt hat. Auch das *Itinerarium* ist vollständig vom Exemplarismus getragen und wendet diesen Grundgedanken auf das geistliche Leben an. Der Exemplarismus ist die Antwort auf den aristotelischen Immanentismus, nach dem das Sein der Dinge in ihnen selbst zu finden ist und vom Begriff heraus gelöst werden kann. Der Exemplarismus lehrt ein dreifaches Sein der Dinge, das Sein *außer uns*, *in uns* und *über uns*. Die Überlegung, die

¹⁷ [V, I - 43].

Bonaventura zu dieser Sichtweise bringt, liegt in der paradoxen Situation der menschlichen Erkenntnis begründet. Jede Philosophie seit Parmenides unterscheidet zwischen Sein und Denken, zuerst um sie zu trennen, dann jedoch um sie auf verschiedene Weise wieder zu vereinen. Weder der Bereich *außer uns*, noch der *in uns* können jedoch die Einheit des Unterschiedes garantieren. Die Erkenntnis fordert von selbst, sagt Bonaventura, einen jenseitigen Bereich der Wahrheit, der unveränderlich und unfehlbar ist, der in jedem unserer Begriffe seine Gegenwart kundtut und der doch nicht vom Begriff erfaßt werden kann. Es kann unmöglich eine sichere Erkenntnis geben, wenn nicht auf der Seite der äußeren Dingen eine Art von Unveränderlichkeit und auf der Seite des Wissenden eine Art von Unfehlbarkeit vorhanden ist. Denn ohne Zweifel gibt es sichere Erkenntnisse, wie zum Beispiel die mathematische Tatsache, nach der $2 + 3 = 5$ sind. Aber diese Wahrheit kann weder empirisch noch rational begründet werden, da alle äußeren Dinge veränderlich und die Gedanken innen durch Träume und falsche Schlüsse fehleranfällig sind. Von jenseits der endlichen Begriffe muß eine Wahrheit kommen und gegenwärtig sein, welche die zweifellose Gewißheit von $2 + 3 = 5$ garantiert.¹⁸ In allen endlichen Vollzügen der Erkenntnis sind die Urideen aus dem dritten Bereich, der zur göttlichen Kunst und zur Ewigkeit gehört, gegenwärtig. Zu ihm auch will das *Itinerarium* durch alle Erfahrungen mystisch hinführen.

Leugnung der Exemplarität. Die Exemplarität zu leugnen macht die Anmaßung des Wissenschaftsbetriebes aus, den Bonaventura der Artistenfakultät anlastet und den er zwangsläufig mit der abgetrennten Philosophie aufkommen sieht. Hier hat er tiefer gesehen als Thomas von Aquin, welcher der philosophischen Autonomie einen Platz eingeräumt hat. In ihrer ungezügelter Form sucht sie mit ganzer Leidenschaft nach Wissen, weil sie dabei hofft, auf ein Letztwissen zu stoßen, das zugleich eine Art Verfügung ermöglicht, die dem Menschen seine Identität *in* der Welt erhalten soll. Diese Hoffnung muß nicht jetzt, nicht morgen, nicht in dieser Generation zum Ziel kommen, vielleicht gelangt sie dahin erst in ferner Zukunft, doch einmal kommen wir ins

¹⁸ *De Scientia Christi* IV [V, 23b].

Ziel, denkt die abgetrennte Philosophie. Die thomanische Lösung der relativen Autonomie konnte zunächst einen Bruch mit der säkularen Philosophie verhindern, sie mußte jedoch zuletzt die Theologie zugunsten der weiter fortschreitenden Wissenschaft verloren geben: Die Welt ist Welt, zuerst unterschieden von Gott, dann ist die Welt nur Welt, getrennt von Gott, dann ist die nur noch Welt, ohne Gott! Haben die durch die aristotelische Philosophie freigesetzten Wissenschaften ihr Ziel erreicht? Auch nach 700 Jahren ist das Letztziel weder in der Empirie noch in der Vernunft gefunden worden, ja es scheint, als ob dieses Ziel auch gar nicht mehr näher kommt, trotz der vielen Programme zur Entdeckung der Weltformel oder zur Umgestaltung der Geschichte. Die Unmöglichkeit eines solchen immanenten Erfolges durch Erkennen und Handeln kann allerdings kaum bewiesen werden, denn der Beweis wäre wieder nur endlich und unabgeschlossen.¹⁹

Bonaventura hat sich im letzten Jahr seines Lebens, seit er die Vorträge über das *Hexaëmeron* abbrechen mußte, nur mehr mit den praktischen Fragen des kirchlichen Lebens befaßt. Nachdem er gegen seinen Wunsch und auf ausdrücklichen Befehl des Papstes Gregors X. den Kardinalshut empfangen hatte, bereitete er die Verhandlungen zum Unionskonzil von 1274 vor, das die Verständigung mit der getrennten griechischen Kirche erbringen sollte. Während dieses sog. 2. Konzils von Lyon jedoch, auf dem er noch bedeutende Arbeit geleistet hat, starb er überraschend am 15. Juli 1274.

Konservativ – Fortschrittlich. Bonaventura hat durch die Jahrhunderte als konservativ gegolten, als ein Anhänger und Bewahrer des älteren Augustinismus, der sich gegen den fortschrittlichen, die endliche Welt frei setzenden Aristotelismus gestellt habe. Auch ein Herold des seraphischen Lehrers wie Étienne Gilson hat an diesem Eindruck nicht viel ändern können. Das Urteil, Bonaventura habe uns heute nicht viel mehr zu sagen, hat auch er kaum umstoßen können. In der Frömmigkeit und in der Mystik mag ihm bis heute eine gewisse Fruchtbarkeit zuteil ge-

¹⁹ Seit Jahren sucht Carl Friedrich von Weizsäcker die Endlichkeit der Wissenschaft darzulegen. Darauf stützt sich mein eigener Versuch: *Theologie der Erde*. Paderborn: Bonifatius, 1994.– 272 S.

worden sein, aber werden die harten Tatsachen der Welt durch Frömmigkeit bewegt? Der Vorwurf lautet: Christliche Philosophie ist die Verweigerung der Freigabe und Autonomie für die Welt, und diese Verweigerung gilt einer Vielzahl von Theologen noch immer als Hindernis für ein aufgeschlossenes Denken im Horizont der Moderne.

Nun kann man allerdings den Exemplarismus und die Ekstasik Bonaventuras noch besser von Franziskus als von Augustinus ableiten. Was Franziskus gelebt hat, das hat Bonaventura gelehrt. Mit der Ekstasik des Franziskus läßt sich sein Denken am prägnantesten beschreiben. Ein *Itinerarium* hätte Augustinus nicht verfassen können, weil er eine solche Nähe Gottes zur Welt in Christus nicht gekannt hat. Die Nähe war ein Erbstück des Ordensvaters Franziskus. Dieser Heilige aber erfreut sich bis heute überall großer Beliebtheit. Was er gelebt hat, gilt als revolutionär. Wie kommt das? Der gleiche Inhalt, der als revolutionär gilt, erscheint reaktionär, wenn er gelehrt wird? Läßt sich das erklären? Wandelt die Wahrheit im Aussprechen ihren Charakter?

Bis heute gibt es eine Philosophiehistorik, die Bonaventura vorwirft, die mönchischen Gelübde von Keuschheit, Armut und Gehorsam gegen die aufgeklärte, fortschrittliche Artistenfakultät verteidigt zu haben.²⁰ Denn selbstverständlich gibt es bei Aristoteles keine mönchische Ethik, wie auch die spätere scholastische Morallehre mit der Ethik des Evangeliums einen Kompromiß geschlossen hat und sie nicht unter die Gebote, sondern unter die gnaden- und rätselhaften Evangelischen Räte gezählt hat. Damit wird die Mönchsethik als eine Spezialethik an den Rand gestellt, weil sie nicht von allen gefordert ist. Glücklicherweise kann, wie Aristoteles sagt, auch nur der freie, besitzende Bürger sein, der seine natürlichen Antriebe nicht unterdrücken muß, vielmehr ihnen einen mäßig freien Lauf lassen kann.

Ekstasik des hl. Franziskus. Wieso also ist Franziskus fortschrittlich und Bonaventura rückschrittlich, obwohl Bonaventura gelehrt hat, was Franziskus gelebt hat? Tatsächlich liegt ein

²⁰ Kurt FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Das Dokument des Bischofs von Paris eingeleitet, übersetzt und erklärt von Kurt Flasch. Mainz: Dieterich, 1988. – 320 S.; 48.

Abgrund zwischen der Lehre und dem Leben des Glaubens. Diesen nicht recht bemerkt zu haben, erklärt wohl den polemischen und gereizten Ton in den späten Schriften Bonaventuras. Obwohl er ja von Natur aus an der Seele so hell begabt war, obwohl es scheinen konnte, als habe Adam in ihm nicht gesündigt, verdunkelt sich sein Gemüt in den letzten drei Schriften gründlich und grundsätzlich. Er wird spöttisch, polemisch, polternd, als ob er den Unterschied zwischen der gelebten und der gelehrten Ekstase einmal heftig demonstrieren wollte. Die gleiche Wahrheit, einmal gelebt und einmal gelehrt, kann sehr gegen-
teilige Wirkungen hervor bringen.

Leben der Mutter Teresa. Franziskus lebte ekstatisch in der Gegenwart Christi, was für ihn selbst ein schweres Leben und für alle anderen ein leichtes Leben bedeutete. Das Leben des Heiligen nützt den vielen ja sogar bis zur Heilung ihrer Krankheiten. Franziskus lehrt das Evangelium nicht, er lebt es. So die Sicht von außen. Aus seiner Sicht haben es allerdings alle anderen, die noch in der Not der Sünde leben, viel schwerer als er selber, obwohl er sich selbst auch immer wieder der Sünde anklagt und Buße tut. Bonaventura konnte auch ein Entzücken hervor rufen, allerdings wohl nicht ganz so vollständig. Denn er lebte die Ekstase nicht ganz vollständig, zudem lehrte er sie auch. Ekstase zu lehren bedeutet, der Vernunft zu raten, ihren natürlichen und endlichen Weg zu verlassen und im Denken wie im Handeln die Welt nicht für selbständig zu halten, weshalb Bonaventura ja gerade die Philosophie theologisch geleitet wissen wollte. Hierbei muß er in jedem weniger ekstatisch begabten oder begnadeten Menschen schwere Schmerzen erzeugen, da dieser ja den Trost der göttlichen Gegenwart nicht kennt. Diesem raubt Bonaventura mit seiner Philosophie die weltliche Hoffnung und ihre kleinen Freuden, die zu vermehren der Mensch jederzeit ein natürliches Verlangen hat. Die mönchische Ethik, die Bonaventura über die aristotelische stellt, muß dann als reaktionär und fortschrittsfeindlich erscheinen, da sie das real mögliche Glück in Verruf bringt oder verweigert. Lebt einer die Ekstase, so ist es weder für ihn schwer, denn er vermißt die Freuden der Erde nicht, noch für die anderen, denn der Heilige verlangt im Normalfall nichts, sondern tritt stellvertretend für viele Probleme ein, auch ganz

irdische. Ähnlich verhielt es sich mit Mutter Teresa aus Kalkutta. Sie hatte zwar den Friedensnobelpreis erhalten, doch die meisten ihrer liberalen Bewunderer wären wohl entsetzt gewesen, würde in die Erziehung ihrer Töchter etwas von dem mönchischen Leben der guten Frau aus Kalkutta eingemischt werden.

Verschärft wird der Schmerz noch durch ein formales Problem. Ein ausgesprochener Satz soll natürlich wahr sein, deshalb kann man um ihn streiten, bis er als wahr anerkannt ist. Nun ist das Streiten um die Geltung von Sätzen selbst eine Art von Selbstbehauptung, die mit dem ekstatischen Lob des Loslassens in Widerspruch steht. Denn die Ekstase achtet ihr Sein in der Welt so wenig, wie Franziskus es getan hat. Sie wirft das Leben zwar nicht weg, doch sie sichert und verteidigt es auch nicht.

Von dem späteren dunklen Hintergrund der Lehrkämpfe ist beim Bonaventura des *Itinerarium* noch nichts zu spüren. Er lebt ganz in der Einheit von Leben und Lehre und schlägt einen wohlwollenden Ton an. Deshalb, lieber Leser, würde er sagen, solange du von der Ekstase nichts weißt, wirst du sie auch nicht verstehen. Und wörtlich: Ich gebe zu bedenken, wie wenig die äußerliche Erkenntnis nützt oder sogar gar nichts nützt. Übe dich also zuerst, du gotterfüllter Mensch, damit du nicht, wenn du diese Strahlen erblickst, in ein noch tieferes Loch der Finsternis fällst. Und zum Schluß: Niemand weiß, wovon die Rede ist, wenn er es nicht erfahren hat.²¹

²¹ *Itinerarium*, Vorrede 4; VII, 1.

2. Kommentar zum *Itinerarium*

Der lateinische Text des *Itinerarium* wie der von *De Reductione* ist der Gesamtausgabe der Werke des hl. Bonaventura entnommen: *Opera omnia*. Bd. I – X. Quaracchi (Florenz), 1882 – 1902. Dieser Text wird mit dem gesamten textkritischen Apparat der vor 120 Jahren zu Recht als vorbildlich und kritisch gerühmten Ausgabe abgedruckt; die allgemeine Zitierbarkeit wird durch kleine, in den Text gesetzte Zahlen ermöglicht. Eine Abkürzung wie [V, 307a] meint also den Band V der Quaracchi-Ausgabe und die linke Spalte der Seite 307. Weitere Editionen der Werke Bonaventuras, insbesondere von zweisprachigen Ausgaben des *Itinerarium*, sind im Literaturverzeichnis angegeben.

a) *Vorrede*

0. Wie bei mittelalterlichen Theologen üblich beginnt das Werk mit einem *Incipit* und schließt mit einem *Explicit*. In der Zeit vor dem Buchdruck suchte man auf diese Weise die Vollständigkeit des Textes beim Kopieren mit der Hand zu sichern.

Der Haupttitel *Itinerarium* wird vom lateinischen Wort *iter*, der Weg, abgeleitet und meint zunächst ganz profan eine Wegekarte, wie man sie für eine Reise über Land benötigt. Bonaventura überträgt diese Bedeutung jedoch ins Spirituelle, wobei er wohl der erste gewesen ist, der das Wort im Sinne einer geistlichen Pilgerfahrt verwendet hat. Der Titel steht in Übereinstimmung mit seiner symbolischen Denkart, die das Reale symbolisch und das Symbolische real nimmt. Alle irdische Realität ist Symbol des Göttlichen, sie ist Spur und Bild einer eigentlicheren, tieferen, geistigen oder auch übergeistigen Wirklichkeit. Das Unendliche überfließt in jedem Moment das Endliche auf unendliche Weise.

Was auf der Erde nur im Symbol erscheinen kann, ist die alles gründende Wirklichkeit Gottes. Obwohl also das kleine Werk das erste seiner Art zu sein scheint, nimmt es gleich die Spitzenstellung in dieser Literaturgattung ein, weil weder vor noch nach dem 13. Jahrhundert die Bedingungen für ein geistliches *Itinerarium* so günstig waren wie damals. Als etwa 1614 Robert Bellarmin ein ähnliches Werk schrieb und sich ausdrücklich auf Bonaventura berief, geriet ihm diese zur Gründungsurkunde der ziemlich unglücklichen Physiko-Theologie, die zwar ebenfalls aus der Schöpfung zu Gott aufsteigen wollte, doch die rechten Mittel zum Aufstieg nicht fand.¹ Die philosophischen Voraussetzungen für eine solche Erhebung des Denkens waren zu Anfang der Neuzeit nicht günstig. Das substantielle Denken, seit der Aristoteles-Renaissance im 13. Jahrhundert unwidersprechlich in Ausbreitung begriffen, machte es unmöglich, das eine Sein im anderen Sein zu erkennen, also das Symbol für realer zu halten als die endliche Realität. Das Substanzdenken gründete jedes Sein auf sich selber und schloß es damit, trotz aller Kausalität zwischen den Dingen, in sich weitgehend ab. Das Denken in Ursachen, gleichgültig ob in Wirk- oder Zielursachen isoliert das Seiende, sowohl im Subjekt wie im Objekt. Also steht Gott für sich, die Menschen stehen für sich, alle Dinge stehen für sich, jedes hat ein eigenes Stehen in sich selbst. Damit ist einem ernsthaften Symbolismus die Grundlage entzogen.

Günstiger Augenblick. Umgekehrt war in der Zeit vor dem Aristotelismus und im Gefolge der neuplatonischen Philosophie die Transzendenz sehr stark betont worden, deshalb konnte die geschaffene, die endliche Wirklichkeit aus umgekehrten Gründen kaum als Weg zu Gott dienen. Gott war präsent, ein Verweis auf ihn war weder möglich oder notwendig. Nur gerade in dem knappen Augenblick zwischen den zwei Epochen waren die Voraussetzungen günstig, die ein Werk wie das *Itinerarium* entstehen ließen. Damit ist seine philosophische Stellung *zwischen* Neuplatonismus und Aristotelismus deutlich markiert. Entsprechend

¹ Robert BELLARMIN: *De Ascensione mentis in Deum per scalas rerum creaturarum*. Hrsg. von F. X. Dieringer, Köln: Heberle, 1850. – 389 S.

werden die Vertreter beider Richtungen beifällig zitiert, eine Reserve gegen die eine oder andere Richtung ist nicht erkennbar.

Zugleich ist die Schrift stark franziskanisch geprägt, sie hat große geistliche und religiöse Tiefe, was damit nicht in Widerspruch steht. Auch die Sendung des hl. Franziskus ist nur auf dem schmalen Grat zwischen Immanenz und Transzendenz möglich. Die Immanenz darf nicht in der Transzendenz aufgegangen sein und die Transzendenz darf in der Immanenz nicht übersehen werden.

Der Aufstiegsgedanke ist im *Neuplatonismus* schon breit ausgeführt worden und zählte durch Pseudo-Dionysius zum festen Bestand des Mittelalters. Der dreigeteilte Stufenweg Bonaventuras vom *Außer-uns* über das *In-uns* in das *Über-uns*, in denen das Sein als *Spur*, als *Bild* und als *Ebenbild* wahrgenommen wird, entspricht der Grundbewegung des neuplatonischen Denkens. Diese Bewegung läßt sich treffend als *Realisierung des Bildes* bezeichnen.² Das Denken beginnt im sinnlichen Bereich und nimmt den Kosmos als Bild in sich auf. Durch Abstraktion von Raum und Zeit wird es sich seiner selbst und seines Denkens bewußt und entdeckt in sich einen dritten Bereich jenseits von sich, in dem die neuplatonische Henosis, die Einigung mit dem Einen geschieht. Dazu gehört die Wendung nach innen, das Loslassen von allen Dingen und schließlich die alles Begreifen übersteigende Ekstase. Wenn Plotin das menschliche und immanente Licht mit dem Licht des Einen verschmelzen sieht, so steigert Bonaventura im Gefolge des Dionysius und der Negativen Theologie diese Verschmelzung noch weiter, wenn er die Fülle des Lichtes als Nichts und als Dunkelheit erscheinen läßt.

Anknüpfung im Widerspruch. Damit tun sich auch schon die Differenzen zur Neuplatonik auf. Bonaventura knüpft im Widerspruch, nicht in Parallele an. Schon die Umkehrung der Metapher von Licht in Dunkel macht das deutlich. Die Einigung mit dem höchsten Sein verschlingt nämlich nicht das endliche

² Werner BEIERWALTES: *Aufstieg und Einung in Bonaventuras mystischer Schrift „Itinerarium mentis in Deum“*. In: DERS.: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt: Klostermann, 1985. – 471 S.; 385 - 423; 418.

Sein, wie es wohl Tendenz ist im Neuplatonismus, sondern bringt es zur höchsten Erfüllung. Es bleibt bestehen, ja es ist zum erstenmal ganz bei sich, indem es außer sich ist. Gewöhnt an das endliche Licht der Erde wird der Mensch das göttliche Licht zunächst für *Finsternis* halten, die eben Finsternis für das endliche Sein ist. Alle anderen Unterschiede zwischen neuplatonischer und bonaventuranischer Mystik sind mit der Unvergänglichkeit des Endlichen schon gegeben. Das Eine Plotins wird bei Bonaventura zur *trinitarischen Dreiheit*, weil die Endlichkeit, wenn sie echt und nicht nur ein Schein ist, auch in Gott gefunden werden muß. Endlichkeit ist Unterscheidbarkeit, und die gibt es in Gott zu finden, wenn auch nicht in der beschränkten Form der konkurrierenden Vielheit. Dann fordert das *Itinerarium* trotz seiner hohen Reflektiertheit für den Aufstieg nicht nur die Eigenleistung des Menschen, sondern vor allem die Gnade, die in Christus mit dem Kreuz gekommen ist. Die Forderung nach Gnade erscheint nur einer engen Vernunft als Paradox, solange jedenfalls, wie die Vernunft unter der Forderung lebt, erkennen zu können, wann sie will. Im Leben selbst gehört die Unverfügbarkeit zur Bedingung jeglicher Einigung. Diese hängt nicht nur von der Erkenntnis und dem Willen eines endlichen Seins ab. Das Kreuz ist die höhere Realisierung des göttlichen Lichtes, gerade weil es so dunkel ist und sich der Erkenntnis entgegen setzt.

Als Titel zur Gliederung der fünf Abschnitte der Vorrede bieten sich folgende an:

1. Anrufung des Friedens
2. Rückzug auf den Alverna
3. Seraph mit sechs Flügeln
4. Seufzen im Gebet
5. Bitte und Ermahnung

1. Anrufung des Friedens. Den ersten Anfang oder den Uranfang, den Bonaventura anruft, ist Gott der Vater selbst. Gott ist das Ziel des Aufstieges, obwohl er natürlich auch der Anfang ist. Selbst in der endlichen Welt ist das kaum anders. Der Anfang hat das Ziel als Möglichkeit in sich, zum Beispiel im Wachsen des Samenkorns zu einer Pflanze oder im Bewußtsein des Geistes, wo

der Anfang mit dem Ende durch einen Weg verbunden und in dieser Weise die Einheit hergestellt wird.

Nur die Bewegungen im Raum kommen ohne eine solche Kreisbewegung von Ausgang und Eingang aus. Dort kann man bei Punkt A beginnen und bei Punkt B enden, dafür müssen die beiden Orte A und B in keiner besonderen Weise miteinander zu tun haben. Daher ist die Wissenschaft von dieser mechanischen Bewegung fasziniert, weil sie eine Voraussetzungslosigkeit symbolisiert, bei welcher der Mensch sich nichts oder nur wenig vorgeben lassen muß. Denn wenn er auch mit der Vorgabe A anfangen muß, so ist doch B sein frei gewähltes Ziel. Das gibt die Vorstellung ein, selbst produktiv zu sein und vielleicht sogar, in der Zukunft, den Ausgangspunkt A selbst bestimmen zu können. Das Ergebnis der selbst gesteckten Ziele scheint jedoch nach aller geschichtlichen Erfahrung eher im Verlust des Zieles zu bestehen, in der Produktion des Ziellosen. Es bleibt dabei: Nur der Anfang kann das Ziel sein, da es sonst kein Ziel gibt.

Illuminationslehre. Die Formel vom *Vater der Lichte* ist die beliebteste Anrufung Gottes bei Bonaventura. Das Lieblingszitat aus dem Jakobusbrief führt er nicht weniger als 48 Mal in seinen Werken an.³ Es ist auch das Schlüsselwort für seine *Illuminationslehre*. Diese Lehre ist typisch für Bonaventura und unterscheidet ihn von dem späteren Weg der thomistischen Scholastik. Sie ist verwandeltes plotinisches und augustinisches Erbe. Nach dieser Lehre kommt der Mensch nicht allein aufgrund der Tätigkeit seines Intellektes zur Erkenntnis, sondern er bedarf immer und überall einer göttlichen Gegenwart, um erkennen zu können. Das entscheidende Argument ist dieses: Wenn die Erkenntnis echt und gelungen ist, kann sie nicht allein mit Hilfe der Dinge und des Verstandes zustande gekommen sein, denn diese sind veränderlich oder fehleranfällig. Es gibt aber echte Erkenntnis, wie zum Beispiel die Formel $2 + 3 = 5$ eine echte Erkenntnis ist. Das hat eine einschneidende Folge. Der Mensch kann nicht erkennen, wann und wie und zu welchem Zweck er will, sondern er muß bei aller aufgewandten Mühe abwarten, bis sich das Licht von selbst einstellt, in dem er erkennen kann.

³ Vgl. Bougerol (s. S. [177](#), Anm. [6](#)), 230.

Illumination – Abstraktion. In Konkurrenz zur Illuminationslehre steht die Lehre vom tätigen Verstand, vom *intellectus agens*, die sogenannte *Abstraktionslehre*, die in Aristoteles ihren Ahn hat und durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin in die Theologie eingeführt worden ist. Thomas nimmt dabei geschickt die augustinische Tradition auf. Natürlich, sagt er, ist der Mensch auf Erleuchtung angewiesen, aber Gott hat den Menschen grundsätzlich und ein für allemal erleuchtet, indem er ihm einen Verstand gab und also auch die Fähigkeit, ihn zu gebrauchen.⁴ In den Dingen und *im* Verstand ist die Erkenntnis schon vorhanden und braucht jetzt nur durch eine allezeit mögliche Anstrengung daraus abgelöst, also abstrahiert werden. Für das abendländische Denken wurde in der Folgezeit diese Abstraktionslehre bestimmend, da sie die Vorstellung von der Autonomie des Menschen entschieden erhöht hat. Erst das Ende der Neuzeit hat hier einen grundlegenden Wandel gebracht, den man als das Ende der Selbstverfügung bezeichnen könnte. Der Philosoph Martin Heidegger († 1976) hat auf die geschichtlichen Umbrüche aufmerksam gemacht und von Lichtungen gesprochen, die sich zuschicken. Epochen begründen oder beenden sich, dem menschlichen Zugriff im voraus, sie spenden Licht oder verwehren es, ohne die Humanität vorher zu befragen. Schon die Natur ist taub gegenüber den Ängsten und Hoffnungen des Menschen, noch mehr ist es der Lauf der Geschichte.

Elfmal Frieden. Mehr als von philosophischen oder theologischen Fragen ist der erste Abschnitt des Prologs von dem Wort *Frieden* geprägt, das elfmal erscheint. Den Frieden aus der Sendung des hl. Franziskus will Bonaventura auch auf seine eigene Sendung leiten. Den Frieden zu stiften zwischen den beiden großen Richtungen im Orden und ihn persönlich nicht zu verlieren, muß ihm in den zweieinhalb Jahren seines hohen Ordensamtes als die dringlichste aller guten Gaben Gottes erschienen sein. Diesen dringend benötigten Frieden scheint er dann aber in der größten Ferne zu suchen, als ekstatischen Frieden bei Gott. Der Friede übersteigt jedes Begreifen, wird mit der bekannten Stelle aus dem Philipperbrief in Erinnerung gerufen (Phil 4, 7), aber hier

⁴ THOMAS VON AQUIN: *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. a10 ad1.

im *Itinerarium* wird der Friede zum Programm des Denkens überhaupt gemacht. Am Ende wird sich gerade der Friede als das Ziel zeigen, zu dem die sechs Stufen der Betrachtung unterwegs sind. (VII, 1)

Friede von Gott. Warum kann der Friede nur von Gott kommen, und zwar vom richtigen und wahren Gott? Die Verehrung eines in Machtkämpfen verstrickten Zeus, Jupiter oder Wotan steigert die Friedensliebe nicht, was leicht einzusehen ist. Frieden ist bejahte Andersheit; wenn aber die Götter selbst in Streit liegen, symbolisieren sie die partikulären Mächte der Welt, die periodisch in Krieg geraten. In der endlichen Welt ist jede Bejahung eine endliche Kraft, da der Mensch in Gemeinsamkeit mit den Tieren zu den Enkeln der Sieger im Kampf ums Dasein zählt. Auf der Erde kann es naturgemäß keinen Frieden geben, wenn er nicht tieferen, also transzendenten Ursprungs ist, Ursprung aus einer Wirklichkeit mit bejahter Andersheit. Deshalb wird der Friede hier als Frucht der Ekstase vorgestellt. In der Ekstase bringt der Mensch die Wirklichkeit Gottes auf die Erde. In ihm ist Friede selbst mit dem Feind, denn auch diesen hat Gott geschaffen und auch für diesen will er Heil. Die Gegenwart Gottes in der Welt hat aber in den Augen Bonaventuras, abgesehen von Jesus, bisher nur ein Mensch wirklich realisiert, der selige Vater Franziskus, der deshalb hier zur Quelle allen Friedens wird.

2. Rückzug auf den Alverna. Bonaventura stellt sich als Nachfolger des hl. Franziskus und als siebter Generalminister des Ordens vor. Diese Aufgabe hatte er von seinem Vorgänger Johannes von Parma übernommen, der über den Schwierigkeiten im Orden, das Ideal seines Gründers zu verwirklichen, resigniert und Bonaventura selbst als Nachfolger vorgeschlagen hatte.

Nachfolge des hl. Franziskus. Die Zeitangaben sind präzise. Franziskus war 1224, nachdem er die Leitung des Ordens abgetreten hatte, mit wenigen Gefährten auf den Berg Alverna oder La Vernia im oberen Arnotal gezogen. Ihn hatten die praktischen Schwierigkeiten in seinem übergroß gewordenen Orden allzu sehr verwirrt, er mußte die Leitung aufgeben. Er wollte nur noch in der Einsamkeit für Gott leben. So schloß er sich auf dem etwa 30 km nördlich von Arezzo oder 50 km östlich von Florenz im Zentralapennin gelegenen Berg von der Welt ab. Zu Ehren

Mariens und des Erzengels Michael hielt er dort vom 15. August bis zum 29. September 1224 ein vierzigstägiges Fasten. Am Tage Kreuzerhöhung, am 14. September, hatte er die Vision des sechsflügeligen Seraphen. Die Dreigefährtenlegende erzählt, wie er in der seraphischen Glut seiner Sehnsucht zu Gott empor getragen wurde. Durch die Süßigkeit des Mitleidens wurde er in den Gekreuzigten umgestaltet, der ihm als ein Seraph erschien. Dieser besaß zwischen den sechs Flügeln die Gestalt eines überaus schönen und gekreuzigten Mannes. Als die Erscheinung schließlich verschwand, blieb eine neue Glut der Liebe in der Seele des Heiligen zurück. Noch wunderbarer aber waren die Wundmale des Herrn, die in seinem Fleisch eingepägt waren und es auch blieben.⁵ Zwei Jahre später, am 3. Oktober 1226, starb Franziskus in der Portiuncula-Kapelle vor den Toren der Stadt Assisi.⁶ Wenn Bonaventura zur gleichen Jahreszeit, jedoch 33 Jahre nach dem Tod des Poverello auf dem Berg gewesen war, ergibt sich für seinen Aufenthalt der Anfang des Oktober 1259.

Mystik der Stigmatisation. Die Stigmatisation ist der Schlüssel zum Verständnis der mystischen Vereinigung des hl. Franziskus mit Gott, aber auch der Schlüssel zur Mystik des *Itinerarium*. Franziskus war bis in die Wunden hinein die Wiederverkörperung Jesu. Ihm war der Gekreuzigte in der Gestalt des Engels aus der Berufungsvision des Jesaja erschienen (Jes 6, 2), wodurch er selbst zum Gekreuzigten wurde, das zeigt den Aufstieg an, der im Abstieg verborgen liegt. Aufstieg gibt es seit Christus nur noch im Abstieg. Der erniedrigte Jesus ist der erhöhte Engel. Die beiden Linien vereinigen sich in dem lateinischen Wort *suspensio* oder *suspendere*, das zugleich *aufhängen* im Sinne von *erhängen* meint, aber auch *aufheben* im Sinne von *erhöhen*. Im weiteren Sinne meint das Wort auch *schweben*, wodurch der höchste Grad mystischer Intensität ausgedrückt wird.

⁵ Engelbert GRAU (Hrsg.): *Die Dreigefährtenlegende des heiligen Franziskus. Die Brüder Leo, Rufin und Angelus erzählen vom Anfang seines Ordens*. Werl: Dietrich-Coelde, 1993 (Franz. Quellenschriften; Bd. 8); Kap. 17, S. 162.

⁶ All das wird anschaulich im Legendenkranz erzählt: *Die Blümlein des heiligen Franziskus von Assisi*. Aus dem Italienischen nach der Ausgabe Assisi 1901 von Rudolf G. Binding. Frankfurt: Insel, 1973 (it 48). – 266 S.

Von Levitationen des Franziskus in der Einsamkeit des Alverna berichtet die Legende mehrfach. Das eine Mal ist er drei, das andere Mal vier Ellen hoch geschwebt, dann sogar bis zur Höhe eines Baumes. Schließlich wurde Franziskus noch höher gehoben, und Bruder Leo, der von diesem Vorkommnis berichtet, konnte ihn kaum mehr erkennen. *Erhöhung durch das Kreuz* ist das Herzwort der Mystik Bonaventuras. Dies ist auch das Ziel des *Itinerarium*, damit Christus als der am Kreuz erhöhte Herr erkannt werden kann, *in cruce suspensum*.⁷ Diesen Tod gilt es zu wählen, um mit Christus gleichförmig zu werden. *Erwürgt zu werden, zöge ich vor, den Tod diesem Totengerippe*. (Ijob 7, 15; VII, 6)

Leid und Seligkeit. Leiden und Seligkeit sind eng verbunden, bis sie eins geworden sind, das hat mit der besonderen Form zu tun, in der das Christentum das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit ansieht. *Leiden ist die Erkenntnis der Differenz von Endlichkeit und Unendlichkeit, Seligkeit ist die Anerkennung dieser Differenz*. Deshalb sind sie wechselweise das Gleiche und nur unterschieden durch die Stellung, die der Mensch zu ihnen einnimmt. Die Säkularisierung ist gekennzeichnet durch den Versuch, die transzendente Unendlichkeit zu leugnen und das Leiden abzuschaffen, während in buddhistischer Sicht das Leiden durch das Erlöschen der Endlichkeit in der Unendlichkeit ebenfalls ausgelöscht werden soll. Im Christentum muß das Leiden nicht aufgehoben werden, sondern kann als die Kehrseite der Seligkeit gesehen werden, unübertrefflich ansichtig geworden in der gekreuzigten Seligkeit des hl. Franziskus.

3. Seraph mit sechs Flügeln. Die sechs Flügel des Seraphen werden zunächst ohne nähere Beschreibung als sechsfacher Stufenweg zur Erleuchtung bezeichnet. Erst später verbindet Bonaventura die Stufen mit seiner Seinslehre, mit dem Exemplarismus. Das symbolische Denken, das sich darin ausdrückt und das für das gesamte *Itinerarium* charakteristisch ist, kann dem modernen Leser nur mühsam einleuchten, außer er findet sich bereit, in der Natur mehr als eine bloße Natur zu erkennen. Wer einem rigiden Naturalismus oder Materialismus huldigt und nichts als meßbare Gesetze in der Natur erkennen will, kann in der Sonne

⁷ VII, 2; Art. *Suspensio*. In: BOUGEROL: *Lexique* 124f.

nur einen Wasserstoff verbrennenden Gaskörper erkennen, nicht jedoch das Symbol Christi oder des Vaters der Gestirne, der seine guten Gaben ausspendet. Die symbolische Sprache setzt ein ganzheitliches Denken voraus, eine Art von Holismus. Dieser ist heute der Wissenschaft nicht mehr ganz so fremd wie zu den Zeiten des mechanischen Weltbildes, das rigide zwischen Subjekt und Objekt trennte, um sich der Gegenstände ungestört bemächtigen zu können. Entgegen Einsteins Wunsch würfelt Gott wohl doch, und dieses Würfeln stört die Wissenschaft.

Der Apostel Paulus ist das Vorbild aller christlichen Mystik. Deshalb führt ihn Bonaventura mit dem zentralen Ereignis seines Lebens an, mit der Vision vor Damaskus und mit der Entrückung in den dritten Himmel.⁸ Auch Paulus vermag seine große Erhebung nur mit dem Blick auf die Erniedrigung des Kreuzes zu deuten. Alle christliche Mystik ist gnadenhaft, deshalb eigentlich unmöglich zu beschreiben. Wer sie hat, der hat sie; wer sie nicht hat, wird ihr durch Worte nicht näher kommen. Ihr gegenüber gibt es nur die völlige Passivität, eine Passivität aber, die mehr ist als Aktivität, weil sie der Unterscheidung von Tun und Handeln noch voraus liegt. Wie soll man die Erhebung dann erwarten, vorbereiten und beschreiben? Ob es in anderen Religionen eine andere Mystik geben kann, eine, die nicht von der Gnade abhängt, will ich hier nicht erörtern, um nicht in den Fehler des Vergleichens zu fallen.

Paradoxe Bedingung. Paradoxerweise ist der mystische Aufstieg durch Christus und die Erniedrigung des Kreuzes bedingt, und Bonaventura bewegt sich in diesem Paradox, ohne es ganz deutlich auszusprechen. Die Gnade steht dem Menschen nicht nach Willen zur Verfügung; sie ist gegeben und wird demjenigen immer neu gegeben, der sie aufnehmen kann. Doch wie kann man sich der Gnade versichern für den Aufstieg? Dies ist die Antwort: Indem man das Gegenteil zuläßt! Der Wille zum Aufstieg kann nur den Abstieg wählen. Das lockt die Gnade unwiderstehlich an. In der Welt ist die Gnade immer nur Abstieg, wodurch sie, obwohl an sich unsichtbar und unerfahrbar, doch sehr gut erfahren wird. Wer allerdings den Abstieg mit dem Blick

⁸ Apg 9; 2 Kor 12, 2.

auf den Aufstieg wählt, hat eben nicht den Abstieg gewählt, deshalb kann er auch nicht aufsteigen. Das ist die *Kreuzestheologie* Bonaventuras.

Daher die dringende und ausführliche Ermahnung in Abschnitt 3, den geringen Weg zu wählen. Wer durch eine andere Tür eintritt, ist ein Dieb und ein Räuber. Die Kontemplation schafft von sich aus den Weg nicht, denn sie ist eine Eigenleistung, die das Ziel, weil es Gott ist, verfehlen muß. Der Wille zu diesem Aufstieg kann nur als gebrochener, als einer, der sein Gewand im Blut des Lammes gewaschen hat, auf den notwendigen Beistand hoffen. Denn der Wille muß wollen und zugleich sich selbst aufgeben. Das Wollen in der Welt wird im Abstieg auch ein Wollen in Gott.

Allerdings schwächt Bonaventura die Forderung dann ab, um ihr die Härte des Franziskus zu nehmen, oder man kann auch sagen, er verwandelt die Forderung. Der allzu starke körperliche Schmerz wird zurückgenommen und das Leiden des Körpers als Seufzen im Herzen gedeutet. Bonaventura ist eben ein Vertreter der mittleren Linie, der die rigorose Askese, auf der Franziskus und die Spiritualen bestanden hatten, etwas dämpft. Für den Aufstieg scheint es ihm ausreichend zu sein, wie Daniel ein Mensch der Sehnsucht zu werden.

Martyrium und Askese. Tatsächlich hat die Sehnsucht eine ähnliche Struktur wie das Leiden, und das nicht nur, weil sie eine Art Leidenschaft ist, die sich selbst ihre Nöte schafft. Die Sehnsucht ist unmittelbar eine Form des Leidens; sie ist ein inneres Leiden, aber als solches natürlich eine Abschwächung, denn der Körper leidet nicht unbedingt mit. Von der harten Askese des hl. Franziskus, von seiner Bereitschaft zum Martyrium, die mit der Stigmatisation anerkannt wurde, ist keine Rede mehr. Martyrium und Askese sind abgelöst durch das spirituelle Leben. Dieses wird bestimmt als Beten und Denken, also als Loslassen und Selbstbesitz. Damit ist die Gnade, genauer gesagt, der Aufstieg, fast schon wieder handhabbar geworden, nur bleibt eben der Trost im Gebet und der Aha-Blitz im Denken unverfügbar. In diese Unverfügbarkeit hat sich die Bereitschaft zum Leiden und zum Abstieg mit dem Kreuz zurück gezogen. Das ist vielleicht nicht

zu tadeln, es zeigt jedoch die intellektuelle Verwandlung, die das Alverna-Ereignis bei Bonaventura bewirkt hat.

4. Seufzen im Gebet. Die beiden Säulen des mystischen Aufstiegs sind hier das Gebet und das Denken. Genauer gesagt, Bonaventura mahnt hier und an späteren Stellen zum Gebet und zum Erheben der Seele zu Gott, auch wenn er sich dann anschließend auf den Bahnen des spekulativen Gedankens bewegt. Im Denken befindet sich der Mensch *intra nos*, im Handeln *extra nos*, und im Beten sucht er den Bereich *Supra nos* zu berühren. Die Mahnung ist ernst gemeint und ernst zu nehmen; sie ist nicht eine Floskel, die nur der Verzierung dient. Allerdings verhält es sich mit dem Gebet wie mit der Gnade: das Gebet bringt das Ziel nicht näher, außer wenn es schon da ist. Das erreichte Ziel entspringt nicht der eigenen Leistung, darum muß es erbeten sein. Das Gebet verfolgt nicht die Durchsetzung des eigenen Willens, sondern seine Verwandlung in den Willen Gottes dessen Durchsetzung: *Dein Wille geschehe!* Dann allerdings setzt der Mensch seinen Willen durch, da er ihn dem göttlichen Willen angeglichen hat. *Wißt ihr denn nicht, die Heiligen werden die Welt richten, beschwört Paulus mahnend die Korinther?* (1 Kor 6, 2)

Die Bitte des Gebetes ist die Bitte um die Gegenwart der Kraft, die niemand sich selbst geben kann, die aber benötigt wird, um den Weg des Aufstiegs zu beschreiten. Das Gebet nimmt in der christlichen Mystik diejenige Stelle ein, die in der philosophischen Tradition der Reinigung zukommt. Der neuplatonische Philosoph Proklos († 485) kennt die drei Stufen von Reinigung, Erleuchtung und Vollendung,⁹ die auch Bonaventura völlig vertraut sind.¹⁰ Allerdings fehlt dem Philosophen das Gebet, das erst durch Augustinus zum unterscheidend christlichen Merkmal des Aufstiegs wurde. Plotin wäre es niemals in den Sinn gekommen, mit dem Einen zu schwätzen, wie es Augustinus in den *Bekenntnissen* ohne Unterlaß tut. Das Gebet wird durch die augustinische Tradition zum philosophischen Handwerkszeug, was allerdings nur als Paradox verstehbar ist. Denn gerade in diesem Punkte sind dem

⁹ PROKLOS: *In Alcibiades* 5, 2f; 247, 2; 320, 17. *In Timaios* I 29, 24; 302, 18 u.ö.

¹⁰ IV, 4. *De triplici via* I.

Menschen die Hände gebunden: Wenn er um die Gnade und die Erleuchtung betet, steht er schon in der Gnade und im Lichte selbst. Nur stehen wir mitten in der Zeit mitten in der Gnade, mit der empfangenen Gnade flehen wir um diejenige Gnade, die wir zur Vollendung noch brauchen, die jedoch schon gegeben ist.

Reinigung und Gebet. Das Gebet ist streng philosophisch zu verstehen; es dient der Erforschung der Wahrheit und ist erst in zweiter Linie eine Bitte an Gott, diesen oder jenen Wunsch zu erfüllen. Denn das Gebet ist vor der Bitte zuerst einmal das Lob Gottes, ja noch vorher ist es reinigendes Bekenntnis, damit aber zugleich auch Erkenntnis. Die Reinigung meint bei Augustinus, bei Bonaventura, bei Plotin und bei Proklus die Abwendung von den vergänglichen Dingen. Augustinus schreibt sie dem Gebet zu und einzig ihm. Er sagt, im Gebet geschehe die Verwandlung des Herzens zu dem hin, der immer bereit ist zu geben. Unser inneres Auge wird gereinigt bei der Umkehr von den äußeren zu den inneren Dingen. Es kommt zu einer *purgatio interioris oculi*, wenn wir davon ablassen, die zeitlichen und vergänglichen Güter zu begehren. Das ist keine Verachtung oder Ablehnung der Endlichkeit oder der guten Schöpfung, sondern die Erkenntnis, wie das Endliche nur im Unendlichen zu sich selbst und zu seiner Endlichkeit findet, das Endliche aber, wenn es sich im Endlichen sucht, dem Untergang entgegen geht. Die höchste Aktivität, die der Mensch bei diesem Lassen ergreifen kann, ist das Gebet.¹¹ Das Gebet ist der Inbegriff des reinen Handelns.

Gebet und Lebensführung. Auch was Bonaventura über den Stachel des Gewissens sagt, ist keine rhetorische Verzierung, sondern ein Einblick in die Sache. Zur Verzierung wird sie erst, wenn man sich auf den Standpunkt stellt, die persönliche Lebensführung habe mit der Erkenntnis der Wahrheit nichts zu tun. Denn wenn es Wahrheit gibt, eine objektiv wissenschaftliche oder selbst eine theologische Wahrheit, dann soll sie nach einer verbreiteten Auffassung mit der privaten Lebensführung nichts zu tun haben. Für die wissenschaftliche Forschung ist die Unberührtheit vom privaten Leben eine methodisch sinnvolle Vorgabe, die jedenfalls in der Neuzeit weit verbreitet war. Nur in der

¹¹ AUGUSTINUS: *De sermone Domini in monte*. 2, 14.

Verehrung des unbegreiflichen Genies machte diese Objektivität eine Ausnahme, indem etwa Albert Einstein, der nichts als an Objektivität glauben wollte, im 20. Jahrhundert ganz irrational zum mythischen Helden einer Rationalität geworden ist, die gar nicht mehr viel Plausibilität für sich hat. Das jedoch ist das Kennzeichen eines religiösen Glaubens, der sich durch gegenteilige Erfahrungen in der Hoffnung nicht stören läßt. Die Forderung nach vollkommener Rationalität erzeugt die vollkommene Irrationalität.

Gefährlichkeit Gottes. Da es aber in der Theologie und im Glauben um die ungetrennte Wahrheit geht, ist die Warnung Bonaventuras angebracht. Die Geschichte der spirituellen Erfahrung ist angefüllt mit Fällen von halb gelungener und also halb mißlungener Erkenntnis Gottes. Der Schaden ist der Fall in das tiefe Loch der Finsternis, in dem sich der Mensch selbst ein Abscheu wird und Abscheu gegen Gott empfindet. Der hl. Benedikt, der Vater des abendländischen Mönchtums, gibt in seiner Regel den Rat, der Abt möge den Kandidaten ernstlich prüfen, ob es ihm wirklich um Gott geht, ob er also geeignet ist für ein kontemplatives Leben. *Prüft die Geister, ob sie aus Gott sind!*¹² Denn wenn es sich um eine momentane Stimmung handelt, kann der Schaden für den Anfänger irreparabel sein. Gott ist heilig und fordert Heiligkeit, sonst kann man sich ihm nicht nahen. Diese Heiligkeit besteht im Willen, in der Bereitschaft und in der Fähigkeit zur Selbstentäußerung, das ist die Bereitschaft, die Leitung und Initiative meines Lebens an Gott, der *außer* oder besser *über* mir ist, zu übergeben. Ein probeweises Einlassen auf Gott führt in die Katastrophe!

In vereinfachter Form ist dieser Unterschied von Einweihung und Ausschluß auch in säkularer Form bekannt. Die Kultur kann keine andere Erkenntnis haben als der Kult, der allerdings den Gottesdienst nur als Schönheitskult betreibt. Bei Goethe heißt es im *West-östlichen Divan* in dem Gedicht *Selige Sehnsucht*: *Sagt es niemand, nur den Weisen, / Weil die Menge gleich verhöhnet, / Das Lebende, will ich preisen / Das nach Flammentod sich sehnet.* Die mystische Vereinigung wird hier ästhetisiert und unmittelbar in ein

¹² BENEDIKT: *Regel*, Kap. 58.

Todesverlangen umgesetzt. Goethes Wahrnehmung ist im Vergleich zur Mystik beschränkt, weil er das Moment des Unverfügbaren, das in der Gnade erfahren wird, nicht zu integrieren vermag, sondern nur als Schicksal erlebt. Aber die große Unterscheidung, die durch die mystische Einweihung bewirkt wird, kennt auch er, und von dieser spricht Bonaventura, wenn er vor den allzu hellen Strahlen des Lichtes warnt, die zur endgültigen Finsternis werden können.

5. Bitte und Ermahnung. Neben einer knappen Bitte um Wohlwollen, die man in diesem Fall mehr oder weniger zum rhetorischen Beiwerk zählen kann, steht die Konsequenz aus der Erkenntnis in die Einmaligkeit des Lebens. Sie ist kein Beiwerk, sondern die präzise Einsicht, wie man das zu Gesicht bekommen kann, was nach der Illuminationslehre zu sehen ist. Deshalb ist die Mahnung, diese Betrachtungen hartnäckig wieder und wieder durchzukäuen, nicht nur eine pädagogische Ermunterung, sondern zugleich auch das Kriterium, an dem sich die Entschiedenheit und Deutlichkeit der einzigen Mitte des Lebens ablesen läßt. Was den Menschen im Sein ganz in Anspruch genommen hat, verfügt auch in den Stunden seines Tages ganz über ihn.

Die entscheidende Erkenntnis, das Aufblitzen des Lichtes, kann der Mensch nicht selbst leisten. Das hartnäckige Wiederkäuen ist die Voraussetzung einer aufmerksamen Erwartung, wie auch das Warten der Apostel im Abendmahlssaal die Voraussetzung für die Sendung des Heiligen Geistes ist. Mit dem Warten am Fuß der Leiter beginnt der Aufstieg. Es ist wie die Auffahrt des Propheten Ezechiel, der unter dem Geräusch von Flügeln durch den Geist empor gehoben wurde. (Ez 3, 12)

b) *Stufe I: Gott durch seine Spuren*

Zur Gliederung der fünfzehn Abschnitte der Stufe I bieten sich folgende Titel an:

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| 1. Tal der Tränen | 9. Beginn der Stufe I |
| 2. Dreifaches Sein | 10. Akt, Habitus und Potenz |
| 3. Dreifaches Licht | 11. Die Macht Gottes |
| 4. Dreifaches Wahrnehmen | 12. Die Weisheit Gottes |
| 5. Verdoppelung der Stufen | 13. Die Güte Gottes |
| 6. Sechs Kräfte der Seele | 14. Siebenfache Ausweitung |
| 7. Christologie der Gnade | 15. Glanz und Blindheit |
| 8. Praxis der Weisheit | |

1. Tal der Tränen. Bonaventura fügt dem Aufstieg in sechs Stufen den erläuternden Untertitel einer *Betrachtung des Armen in der Wüste* bei. Gemeint ist mit dem Armen zuerst Franziskus, der sich mit der Herrin Armut vermählt hatte, dann aber jeder, der den Aufstieg vollziehen will. Das Verlangen nach dem Aufstieg setzt die Armut voraus, aber der Aufstieg bewirkt sie auch. Der Geist wird euch in alle Wahrheit führen, sagt Jesus! Die Sorge wird im anderen Fall zu einem Ballast, der kein Fortkommen mehr erlaubt. Der hundertfache Reichtum, den Jesus in seiner Nachfolge verheißt, läßt sich hier nicht verrechnen. (Mk 10, 30) Er ist von anderer Art als der umsorgte Reichtum, er ist in jedem Augenblick empfangene Gabe und wird niemals Besitz.

Die Wüste ist der Anfang der Fülle. Wie Abraham das götzen-trunkene Ur in Chaldäa verlassen hatte und danach die Verheißungen empfing, wie Israel aus dem Fronhaus Ägypten in die Wüste gezogen war und danach das unbekannte Manna kosten konnte, wie der Täufer Johannes von Gott in die Wüste gerufen wurde und dadurch der Fülle Christi den Weg bereitet hat oder wie Christus selbst im Grabe tot gelegen hat und dadurch die Fülle des Lebens gewann, (Gen 11, 31; Ex 16, 4.14f; Mk 1, 3) so legt der Gottsucher die Lasten ab, die ihn am Aufstieg hindern. Obwohl die Alltagslogik solche Rede gar nicht zuläßt, muß er auch

noch den Willen zum Aufstieg ablegen, da der Wille zu einem Ziel seine Endlichkeit in das Ziel trägt und damit zu einem belastenden Besitz wird. Zuletzt ruht auch der Wille zur Entäußerung, da er im Fortgang des Aufstieges abgelöst wird durch den Willen Gottes, in dem sich Abraham, Moses, Johannes und Christus bewegt haben. Sie kamen nicht zu Gott, weil sie es wollten, sondern weil in ihnen der Wille Gottes war, lange vor ihrem eigenen Wollen. *Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt*, sagt Jesus in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums in aller Präzision des Gedankens. So erst wurde sein Wille auch ihr Wille.

Freiheit des Willens. Der Aufstieg zu Gott hat wenig mit dem Besteigen eines Berges zu tun, weshalb die naturale Meditation des Gebirges zur Anfängerstufe gehört. Ja, wer den Aufstieg zu Gott wie eine Bergtour plant, mit Mundvorrat und Sicherheitsseilen, dem wird er zu einer ernsten Gefahr, vor der Bonaventura eindringlich warnt. Der mit Sicherungen für sein Ich beschäftigte Geist läuft in die Irre, weil er nur scheinbar Gott, in Wirklichkeit aber sich selbst sucht und dabei Gott oder sonst eine Schicksalsmacht als Helfer mißbraucht. Erst der Gehorsam führt aus der gefährlichen Enge heraus und befreit von der Blindheit des um sich selbst besorgten Ich.

Fünfzehn Jahre später erläutert Bonaventura im *Hexaëmeron* den gleichen Vorgang noch einmal. *Kontemplation*, sagt er, *gibt es nur in der höchsten Einfachheit oder Einfalt. Diese erringt man nur mit der Armut. Beides hat Franziskus vollkommen gelebt.*¹ Deshalb hat er es in den Voraussetzungen zur Kontemplation am weitesten gebracht, ja deshalb hat er eine neue Stufe der Einigung mit Gott errungen wie vor ihm noch kein anderer Mensch. Franziskus ist den Weg der Geschichte bis zu Ende gegangen und wieder ins Paradies eingetreten. (VII, 2f.) Wie ein solches Vorbild auf halb entschlossene Leser wirkt, hat Bonaventura nicht erörtert. Er hat sie nur eindringlich und vielfach vor dem Versuch gewarnt, den gleichen Weg zu beschreiten.²

¹ *Hexaëmeron* XX, 30; [V, 430b].

² Oben S. [205f.](#)

Gott als Wüste. Eine andere Frage kann aber auch dem entschlossenen Leser in den Sinn kommen. Meint der *Eintritt in die Wüste*, von dem der Untertitel spricht, Gott als Wüste oder wird die Wüste nur als Schleuse des Übergangs von der Welt zu Gott erfahren? Ist die Wüste also das Ziel oder ist sie ein Durchgang zu dem ganz anderen Ziel, das dann vielleicht die Fülle ist? Bei Meister Eckhart († ca. 1328) etwa läßt sich die Gleichsetzung von Gott und Wüste mehrmals finden. Er beschreibt die Einigung der Seele mit Gott als Wahrnehmung der Wüstung Gottes.³ Gott selbst wird als Dunkelheit erfahren oder gedacht, womit nicht nur die Umwendung zu Gott, sondern Gott selbst als Nichts beschrieben wird. Bonaventura geht nicht so weit und hat deshalb auch nicht so viele Mißverständnisse erzeugt wie Eckhart. Beim seraphischen Lehrer verbleibt die Dunkelheit auf Seiten des Mystikers. Seine Kraft ist zu beschränkt, sie reicht nicht, den unendlichen Gott wahrzunehmen. Deshalb muß, wer zum Aufstieg ansetzt, seine Kraft und seinen Willen aufgeben oder, anders gesagt, er muß sie ins Nichts werfen. Das ist nicht das Nichts Gottes, sondern der Übergang zu ihm durch das Nichts, das als Tod erfahren wird. (VII, 6)

Meister Eckhart, der hier eine paradoxere Sprache führt, hat dennoch keine tiefere Einsicht als Franziskus oder Bonaventura. Aber er analysiert die Begriffe genauer und ist also mit seiner Redeweise in einem gewissen Recht. Wer nämlich schon weiß, wo hinter der Wüste das Gelobte Land beginnt, wer seinen Tod schon mit der Auferstehung verrechnet, wer in seiner Armut schon den hundertfachen Gewinn Jesu im Auge hat oder wer in der Dunkelheit schon das volle Licht Gottes erträumt, der ist noch nicht wirklich in das Nichts seiner Kräfte eingetreten, der ist in seinem Willen noch nicht mit Ernst abgestorben. Für den muß man, damit er den Ernst seiner Situation erfäßt, sagen: Gott selbst ist eine Wüste und ein Nichts. Der Aufstieg zu ihm ist ein Tod und erlaubt keine Verrechnung. Dennoch ist das Eckhartsche Nichts keine pädagogische Ermahnung, kein bloß funktionaler, unernster Schrecken, den ein kluger Schüler schnell durchschauen

³ Pred. 10; Pred. 12; DW (Quint) I 171, 13 – 15.

könnte, sondern das mystische Nichts, die unauflösbare Paradoxie des endlichen vor dem unendlichen Sein.

Paradox der Gnade. Der Aufstieg der ersten Stufe beginnt erst im 9. Abschnitt des ersten Kapitels. In den Abschnitten 1 – 8 werden die Stufen selbst hergeleitet und eingeteilt, vor allem werden noch einmal ausführlich die geistlichen Bedingungen für den Aufstieg genannt. Der *Abschnitt 1* beginnt und endet mit einem Psalmengebet. Die paradoxe Situation der Gnade ist durch die philosophische Situation, in der Bonaventura steckt, noch verstärkt worden. Das Endliche kann nach der neuen Schulphilosophie des Aristoteles mit eigenen Kräften nur endliche Ziele erreichen. Deshalb betont Bonaventura so entschieden die Notwendigkeit, über uns selbst erhoben werden zu müssen, wenn wir zu unserem Ziel kommen wollen. Gnade und Natur haben sich durch das Einströmen des Aristotelismus weit voneinander entfernt, die Ziele der Natur wollen nicht mehr recht zu den Zielen der Gnade passen. Vor den bloßen Zielen der Natur aber will Bonaventura warnen, denn sie stattet ihre Lebewesen mit Zielen aus, die sie nicht erreichen können, am Ende wartet auf sie der natürliche Tod. Die Erde als Natur mit erreichbaren Zielen anzusehen macht aus ihr ein Tal der Tränen. Nur die *fruitio summi boni*, das Entzücken am höchsten Gut, kann ein wahres Ziel sein, das seine Versprechen hält. Bezeichnend für den seraphischen Lehrer ist, wie er den parallelen Begriff des hl. Augustinus, das *uti*, das Gebrauchen der natürlichen Dinge, übergeht. Da die Natur nach der üblichen Vorstellung ihre Ziele im Endlichen hat, sind sie nur schwer mit dem letzten Ziel zu harmonisieren. Deshalb untersagt Franziskus seinen Brüdern alle planende Vorsorge, nicht weil er an kein Ziel glaubt, sondern weil das letzte Ziel, das ist Gott, überall schon anwesend ist.

Bonaventura steht hier mit seinem Ordensvater in einer anderen Tradition, nicht in derjenigen, die uns seit Thomas von Aquin geläufig geworden ist. Der Aristotelismus, den auch er rezipiert hat, bringt bei ihm andere Früchte hervor, weil er dessen Begriffe ekstatisch umkehrt. Nicht mehr der Mensch ergreift Gott, sondern Gott, weil er das letzte Ziel ist, hat den Menschen in jedem Augenblick schon ergriffen. Das ist die neue Stufe der Mystik. Die Einheit mit Gott kann nicht von der Natur, sondern nur von

Gott selbst bewirkt werden, obwohl der Mensch in seinem Treiben und in seinen Sorgen ganz allein irgendeine Einheit dieser Art vollbringen will.

Damit wird die Einigung mit Gott oder die Wiedererlangung des Paradieses anders gedacht als in der weitgehend mystiklosen Tradition des Thomismus. Das Ziel, die *fruitio*, kann schon jetzt, mitten in der Zeit, gegenwärtig sein. Der Schächer neben dem Kreuz hört die Worte: *Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.*⁴ Dieser ist durch den leiblichen Tod zur augenblicklichen Erfüllung gekommen. Ebenso gelangt jeder, der den geistlichen Tod stirbt, unmittelbar zum Paradies. Ausgedrückt wird die Unmittelbarkeit mit Hilfe der drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Diese sind der Weg zur Vollendung und zum Paradies.⁵ Sie sind nicht nur der Weg, sondern auch, weil sie im geistlichen Sterben erreicht werden, zugleich der Eintritt ins Paradies. Zwar verwandelt sich, wenn die Zeit zur Ewigkeit wird, der Glaube zur Schau und die Hoffnung zum Besitz des großen, ersehnten Gutes, aber die Liebe wandelt sich nicht. Sie wird zu nichts anderem als zu dem, was sie schon ist. Sie bleibt diesselbe.⁶ Auf diese Weise ist die Ewigkeit schon in der Zeit, und die Zeit wird zu einer Gestalt der Ewigkeit.

2. Dreifaches Sein. Der zweite Abschnitt fragt, welchen Zweck die Vielheit der Dinge hat. Die Antwort zeigt wiederum die Distanz zur aristotelischen Tradition, die von Thomas bis Kant und Hegel immer wieder erneuert worden ist und die besagt: Die Dinge haben einen Eigenwert und nehmen durch diesen Eigenwert am letzten Ziel teil, werde dieses Ziel nun Gott, die Weltgeschichte oder sonstwie geheißen. Die Teilnahme bekommt den Namen Analogie, Fortschritt oder dialektischer Prozeß. Doch die Dinge tragen nach Bonaventura ihren Wert *nicht* in sich selbst! Gerade nicht! Die Dinge nehmen *nicht* am höchsten Sein oder letzten Ziel teil, sondern werden wie eine Leiter, über die man gestiegen ist, abgelegt und zurück gelassen. Bonaventura verliert dadurch zwar die Welt, wie auch Franziskus sie verloren hat,

⁴ Lk 23, 43; hier: VII, 2.

⁵ IV, 2.

⁶ 4 *Sent* d49 p1 a q5 [IV, 1009a].

gewinnt aber dafür das Urbild zurück, das in neuem Glanze strahlt und mit ihm auch die Abbilder. Nie hatte die Welt so viel Glanz und Farbe besessen wie in den Augen des Poverello, denn die Herrlichkeit der Dinge ist das Strahlen des Urbildes im Abbild. Das Urbild wird unmittelbar gegenwärtig, es kommt näher heran, als es die säkularen Traditionen auch nur ahnen können, in denen vor allem eines herrscht, Arbeit und Alltag, Zerstreung und Zeitvertreib. Im Alltag geschieht die Vermittlung mühsam durch Kausalität, Analogie, später durch Forschung und Wissenschaft, noch später durch Dialektik und Historie, wobei großartige Dinge erreicht werden, nur eben der Glanz nicht, der das letzte Ziel ist.

Weltferne – Weltnähe. Die Wahl der mystischen Weltsicht hat weitreichende Konsequenzen! Sie setzt die Verfügbarkeit der Welt herab, weil sie nicht an die immanenten Ziele glaubt. Sie reduziert den Glauben an das technische Vermögen der Welt, die diese braucht, um sich realisieren zu können. Aber sie dämpft auch den Sinn für das Interesse an der Verfügbarkeit. Wenn das letzte Ziel, zu dem alle handsame Verfügbarkeit hinführen soll, *schon da* ist, bedarf es keiner wesentlichen Verfügung mehr. Wenn das Reich Gottes nahe gekommen ist, braucht der Mensch nicht mehr die Welt zu ändern, sondern kann sich selbst wandeln und die Angst, das letzte Ziel zu verfehlen, ablegen. Die Energiea-Philosophie des Aristoteles, die das endliche Sein mit einer Identität ausrüstet, bringt eher eine ökologische Krise hervor als die Theo-Philosophie Bonaventuras. Insofern kann auch die Mystik des weltfernen Franziskus einen praktischen Beitrag zum Leben leisten. Doch erst in der Tiefe und in der Dauer zeigt sich die Weltkundigkeit der Mystik. Weil es ihr um keinen Beitrag geht, liefert sie den nützlichsten.

Der Text des 2. Abschnitts ist sorgfältig gearbeitet; er verdichtet auf intensive Weise Philosophie, Theologie und Mystik. Bonaventura führt hier seine triadische oder, besser gesagt, exemplarische Seinslehre ein. Der Exemplarismus stammt aus der Tradition des hl. Augustinus; dieser war vom Neuplatonismus inspiriert, der wiederum aus Platon geschöpft hat. Dennoch entfaltet Bonaventura den Exemplarismus unter der Maßgabe der Metaphysik des Aristoteles, am deutlichsten erkennbar wohl in der Schrift über

das *Wissen Christi*. In dieser Schrift tritt auch seine Lehre von der franziskanischen Ekstase zum ersten Mal klar hervor.⁷

Trias der Stufen. Die Spuren Gottes sind *äußerlich*, sie zeigen sich an den in Raum und Zeit befindlichen Dingen. Jeder Stein ist eine Spur Gottes, sowohl seiner Einheit wie seiner Dreiheit nach. Dafür empfänglich zu machen und diese Spur erkennen zu lassen, ist die Aufgabe der Stufen I und II, die durch das untere Flügelpaar des seraphischen Engels symbolisiert werden. Dem Menschen *innerlich*, in seinem Geist oder in seiner Seele, findet sich eine schon deutlichere Spur, die Bild Gottes genannt wird, symbolisiert durch das mittlere Flügelpaar. Wegen seiner Geistigkeit ist der Mensch in seinem Inneren nicht an den Raum gebunden, auch nicht völlig an die Zeit, deshalb steht er Gott näher als die Dinge außen. *Oberhalb* des Menschen ist der Uranfang, das Ewige und Geistige, Gott selbst, den zu erkennen der Mensch berufen ist, symbolisiert durch das obere Flügelpaar. Wer sich von den körperlichen Dingen außen wegwendet, kehrt sich zuerst seinem Inneren zu und muß dann noch über sich hinaus zu Gott steigen oder gezogen werden. Nach Bonaventura, indem er den Aktiv in ein Passiv verwandelt, werden wir auf dem Weg zu Gott geführt. In diesem Sinne der ermöglichten Notwendigkeit ist auch das dreimalige *Wir müssen*, das *Oportet nos*, zu verstehen: Gott bewirkt es und der Mensch kann es folglich tun.

Im Schema bietet sich die Struktur von Abschnitt 2 so dar:

Aktivität	Passivität	Symbol	Seinsart	Relation	Zeit
transire →	deduci	vestigium	corpus	extra nos	temporalia
intrare →	ingredi	imago	mens	intra nos	aeviterna
transcendere →	laetari	similitudo	Deus	supra nos	aeterna
durchschreit.	→ geführt w.	Spur	Körper	außer uns	zeitlich
eintreten	→ bewegen	Bild	Geist	in uns	äonenhaft
übergehen	→ sich freuen	Ebenbild	Gott	über uns	ewig

Aevum oder Äon. Zwischen der Zeit und der Ewigkeit wird hier als eigenständige und eigenartige Zeitform das Aevum oder der Äon geschoben. Wer diese Zeitform verständlich machen kann, kann auch das symbolische Denken Bonaventuras aus dem

⁷ Siehe oben zum *Exemplarismus* 187f.

historischen Dornröschenschlaf befreien. Die klassische Theologie beschrieb mit dem Aevum die Existenzform der Engel und der verklärten Menschen. Beide sind nicht ewig, weil sie einen Ursprung außerhalb ihrer selbst haben, der Mensch sogar einen zeitlichen Ursprung. Beide aber besitzen, der Engel und der Mensch, eine unbeendbare Existenz, der Engel wegen seiner geistigen Natur und der Mensch wegen seiner geistigen Seele. Das Aevum steht von der Schöpfung aus gesehen zwischen Zeit und Ewigkeit. Die Neuzeit liebte diese Vorstellung nicht, da sie den Zugriff auf das Sein einschränkt. Sie wollte lieber die Natur selbst mit der Ewigkeit ausstatten, um damit das Rätsel der Zeit loszuwerden. Einstein ist dafür das bekannteste Beispiel. *Für uns gläubige Physiker*, sagte er, *hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer wenn auch hartnäckigen Illusion.*⁸ Ein solcher Glaube hatte religiöse Züge und förderte zugleich die Verfügbarkeit der Welt.

Aktualität Bonaventuras. Hier liegt die Aktualität des platonischen Denkens und damit auch die Bonaventuras. Denn die zweigeteilte cartesianische Welt der Neuzeit, die zur Spaltung von Subjekt und Objekt auffordert, ist immer weniger in der Lage, die tieferen Erscheinungen an der Grenze des Seins und Bewußtseins zu erklären. Es scheint Poppers 3-Welten-Theorie ein Hinweis auf die Unmöglichkeit zu sein, die Welt in Objekt und Subjekt, in zeitlose und zeitliche Dinge aufzuteilen. Zwar suchte auch Popper noch eine Welt der Objektivität zu retten, aber nur um den Preis zweier anderer Welten, die irreduzibel sind. Erst jenseits des cartesianischen Dualismus wird das Leib-Seele-Problem lösbar, weil es von diesem Dualismus erzeugt wurde. Auch da steht die Quantentheorie an der entscheidenden Stelle und zeigt die Gegenwart eines weder subjektiven noch objektiven Seins an, das man das *Selbst* nennen könnte oder Gott.⁹ Erst mit der Erkenntnis des 20. Jahrhunderts, nach der auch die Natur eine Geschichte hat, die bis in ihre letzten Substanzen reicht, die deshalb keine

⁸ Banesh HOFFMANN; Helen DUKAS: *Albert Einstein*. New York, 1972, 302.

⁹ John C. ECCLES: *Das Selbst und sein Gehirn*. München: Piper, 1994.- 281 S.

bloße Substanz mehr genannt sein kann, wird die Vorstellung des Äons aus dem historischen Schlaf erweckt und wieder plausibel. Die Geschichte selbst ist ein Abbild davon, da sie vergängliche Erscheinungen aufbewahrt, wahrscheinlich aber nicht auf Dauer.

Die Gegenwart des Äon. Die Existenz des Äon kann nicht direkt nachgewiesen werden, wird aber verständlich durch den Vergleich mit der Geschichte. Wenn das Axiom von der letzten Objektivität der Natur, wenn der szientifische Monismus seine Geltung eingebüßt hat, wenn es also in der Natur keine zeitlosen Substanzteilchen gibt, dann mag es wohl immer noch eine Ewigkeit geben, aber sie liegt jenseits der Natur. Die Seinsweise der Natur teilt sich auf: Zum einen gibt es in ihr eine Zeit, die sich zur Zeit verhält, zum anderen eine Zeit, die sich zur Ewigkeit verhält. Das scheint es zu sein, was Bonaventura mit den körperlichen und zeitlichen Dingen auf der einen, mit den geistigen und äonenhaften Dingen auf der anderen Seite meint. Nicht mehr nur das Bewußtsein des Menschen, wie in der Neuzeit, sondern das ganze Sein der Natur steht mit Gott in Verbindung, läßt also auch Spuren von ihm sehen. Die sichtbare Welt ist weder eine bloße Episode, eine große Blase, eine Insel der Ordnung im weiten Meer der Unordnung, die sich aus dem Nichts zum Nichts erstreckt, noch auch ist sie selbst schon die Ewigkeit. Die Natur ist das Diesseits des Jenseits und das Laboratorium der Ewigkeit der Zeit. Die Definition der Geschichte und der Natur können durch den Begriff des Aevum miteinander verbunden werden.

3. Dreifaches Licht. Die triadische Ontologie ist offen für Symbole, ja sie ist symbolisches Denken. In ihr gibt es keine Abgrenzung gegenüber sogenannten Beweisen, die im Endlichen Letztbegründungen ermöglichen sollen. Die letzte Begründung ist Gott, aber mit solcher Aussage ist letztlich nichts begründet. Gott ist die Befreiung von der Sorge um die Begründung. Er ist die offen gehaltene Stelle des letzten Grundes und liegt damit jenseits von Begründung und Begriff.

Der bürgerliche Tag ist in 24 Stunden eingeteilt, von Mitternacht zu Mitternacht, von Dunkelheit zu Dunkelheit also. Die Mystik und die Liturgie der Kirche untergliedern den Tag intuitiv anders, von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang. Dadurch entstehen die drei Zeiten des Tages, der Abend, der Morgen und der

Mittag. Die mystische Erfahrung kehrt den natürlichen Lauf der Dinge um, der mit Licht und Leben beginnt und mit Abend und Tod endet. Wer den Untergang des Ich, den die Natur dem Menschen bereitet, in Erkenntnis und Freiheit auf sich nimmt, der findet das Leben. Das ist das Tor, das in den Bereich des Einsseins mit Gott führt.

Die biblischen Bilder für die dreifache Existenz des Seins, für den Exemplarismus, gehen auf Augustinus zurück, der den Anfang des Buches Genesis auslegt (I, 3). Der Gedanke Gottes ist die Ewige Kunst, in der er zu sich selber spricht: Es werde! Wenn es heißt: Er schuf!, dann ist damit die äonenhafte Erkenntnis gemeint, also der Gedanke und das Sein der menschlichen Seele. Das letzte Wort: Es ist geworden!, wird von ihm auf die körperliche Existenz bezogen, die einen Anfang hat und ein Ende. Etwas ausführlicher, aber im gleichen Sinn erläutert Bonaventura dieses Dreierwort aus der Genesis fünfzehn Jahre später im *Hexaëmeron*. Von allen geschaffenen Dingen habe Augustinus gesagt: *Fiat, fecit, et factum est*. Das erste Sein geschah in der Ewigen Kunst, das zweite im geschaffenen Bewußtsein, das dritte in der Sinnenwelt.¹⁰

Wie fast alles bei Bonaventura ist auch seine exemplarische Christologie, die von drei Substanzen in Christus spricht, nur schwer verständlich zu machen, wenn man sie mit den Augen der erfolgreichen Strömungen in der Geistesgeschichte ansieht. Ein Autor des 20. Jahrhunderts sagt deshalb zu dieser Stelle, eine solche Ausdrucksweise, wie Bonaventura sie als Vertreter der Scholastik verwendet, sei in der Theologie heute nicht mehr üblich.¹¹ Nun, von scholastischer Herkunft ist dieser Ternar gerade nicht, denn von Thomas ab hat die Lehre von der *anima forma corporis*, von der Seele, die den Körper prägt, in der theologischen Anthropologie vorgeherrscht. Der thomistische Aristotelismus hat den Sieg davon getragen. Der Unterschied der beiden Konzeptionen ist nicht theologischer, sondern philosophischer Art.

¹⁰ *Hexaëmeron* I, 15.

¹¹ BONAVENTURA: *Itinerarium mentis in Deum. De Reductione artium ad theologiam*. Eingel., übers., und erl. von Julian Kaup OFM. München: Kösel, 1961.- 271 S.; 169.

Der Mensch besteht nach Bonaventura aus zwei Substanzen, aus Seele und Leib, deren Einheit nicht *in* der Welt und nicht *im* Begriff aufgeht. Die göttliche Substanz ist der Logos aus der Ewigen Kunst. Sie wird hier als dritte Substanz angesprochen. Die beiden anderen Substanzen sind geschaffen und entsprechen den Stufen des Bereichs außerhalb, Extra nos, und innerhalb von uns, Intra nos, mit ihrem materiellen und intelligiblen Sein.

4. Dreifaches Wahrnehmen. Dem dreifachen Sein entspricht eine dreifache Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen. Zwei davon sind geläufig und gehören dem Körper und der Seele an. Überraschend ist die dritte, die hier mit einem gewöhnlichen Wort *Geist* genannt wird und ein unmittelbares Organ zur Wahrnehmung Gottes sein soll. Überdies wird die gesamte Fähigkeit des Menschen zur Wahrnehmung als *Geist*, als mens bezeichnet, was insofern einleuchtend ist, als die Wahrnehmung Gottes die Wahrnehmung des ganzen ist, aus der dann Körper und Seele als spezielle Vermögen zur Wahrnehmung der endlichen Welt ausgliedert werden, wobei aber nur der *Körper*, Corporalia, ganz zur endlichen Welt zählt, während die *Seele*, animalia, die Existenzform des Aevum hat und aus der Zeit in die Ewigkeit blickt.

Körper, Seele und Seele. Hieran wird deutlich, wie eng Ontologie und Erkenntnislehre verbunden sind. Der Körper ist ein Gegenstand der Außenwelt, aber er ist zugleich auch das Organ zur Wahrnehmung der Außenwelt. Die neuere biologische Entwicklungslehre nennt nicht ungeschickt das Leben, insofern es Gattung ist, einen erkenntnisgewinnenden Prozeß sei, es lernt also nicht nur das individuelle Lebewesen, sondern das Leben selbst.¹² Der Körper dient der Selbstwahrnehmung der körperlichen Welt, er ist die Gestalt gewordene Ausfüllung einer ökologischen Nische. Wahrscheinlich ist es möglich, schon Säugetieren eine Art von Bewußtsein zuzuschreiben, also das, was hier Bonaventura die Seele nennt. Später spricht er direkt von den Seelen der Tiere.¹³ Die Seele ist das Vermögen zur Wahrnehmung der Ganzheit, so daß auch höhere Tierarten das erträgliche oder

¹² Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Aufbau der Physik*. München: Hanser, 1985. – 662 S.; 208.

¹³ Vgl. unten II, 2.

unerträgliche, die freudige oder traurige Lage ihres Lebens in gewisser Weise erleben.¹⁴ Die Seele nimmt das Besondere und Einmalige der Lebenslage wahr, was nur möglich ist, wenn ein allgemeiner, zeitunabhängiger Hintergrund vorhanden ist, der nicht von den veränderlichen Körpern bestimmt wird.

Auf den Menschen beschränkt ist das dritte Organ. Wenn der Körper die Relation des Endlichen zum Endlichen ist, die Seele die Relation des Endlichen zum Unendlichen, dann ist der Geist die Relation des Unendlichen zum Unendlichen. Das ist genau genommen ein innergöttliches Geschehen, kann also zunächst nicht zum Menschen gehören. Denn einerseits wendet sich zwar der Geist im Menschen zu Gott, dieser Geist ist aber auf der anderen Seite der Relation ungeschaffener Geist. Von diesem doppelten Aspekte aller Gegenstände spricht in betonter Weise der Abschnitt 5. Es ist das Prinzip, mit dem die drei Seinsbereiche außer, über und in uns zu sechs Stufen verdoppelt werden.

Grad der Reflexion. Der Grad der Reflexion ist an dieser Stelle nicht besonders hoch, Bonaventura redet mehr in Bildern als in Begriffen. Auch lassen sich mit kritischem Blick einige Ungereimtheiten feststellen. So wird der Innenbereich des Menschen sowohl Seele wie Geist genannt, obwohl beide auf der anderen Seite streng unterschieden werden. Genauer gesagt: Einmal ist der Mensch ganz und gar Geist, *mens*, und dieser Geist hat dann drei verschiedene Arten der Wahrnehmung, aber zum anderen ist der Geist die höchste Stufe der Wahrnehmung, die über uns liegt, *supra nos*, und deshalb schon göttliche Wahrnehmung. Ein anderer Einwand könnte von der Aktivität stammen, die dem Menschen untergeschoben wird, nach der er sich wie zu einer Bergtour mit drei Vermögen ausrüsten muß, mit der dreifachen Wahrnehmung nach außen, nach innen, nach oben. Wie aber soll dies möglich sein, da zum einen der Mensch diese Vermögen aus sich selbst besitzen soll, sie zum anderen aber von so wunderbarer Art sind, daß nur Gott allein ihr Ursprung sein kann?

***Aber die Ungenauigkeit im Begriff besagt wenig gegen den Gedanken Bonaventuras, sondern mehr gegen oder von der

¹⁴ Vgl. oben Eccles (s. Anm. 9).

Begrenztheit des Begriffs. Wenn das Denken über sich selbst nachdenkt oder über das Ganze des Seins, bekommt der Gedanke Risse. Denn das Ganze des Seins erwägt er von einem Teil des Seins aus, das damit seinen Status als Ausgang und Basis des Gedankens verliert, denn wenn man sinnvoll über das Sein im ganzen sprechen kann, dann muß dieses Sein der Sache nach der Ausgang sein, nicht, wie bei unserem Sprechen üblich, das beschränkte Ich. Durch die Uneigentlichkeit des *Intra nos* vor dem Hintergrund des *Supra nos*, wird das *Extra nos* als die Unverfügbarkeit des Ausgangsfundamentes erzeugt. Wären wir bei unserem Sprechen über Gott und die Gesamtheit des Daseins wirklich bei der Sache, wirklich bei Gott angelangt, dann gäbe es kein *Extra nos*, und das *Intra* und *Supra nos* würden in eins fallen: Wir wären Engel. Nur Engel sprechen angemessen über Gott.

5. *Verdoppelung der Stufen.* Auf der einen Seite also sind Körper, Seele und Geist sie selbst, eben die drei Seinsbereiche, aber auf der anderen Seite stellen sie die Verbindung zu den anderen Stufen her. Denn der Körper ist nicht nur Körper und Gegenstand, sondern auch Organ der Seele zur Wahrnehmung anderer Körper. Er gehört damit zur Seele oder zu unserem Geist und ist dessen erste Hauptform zur Wahrnehmung. Auch die Seele ist nicht nur Seele und innere Form der Anschauung, sondern zugleich auch die Überleitung vom Endlichen zum Unendlichen. Ebenso der Geist, der, wie ihn Bonaventura auf den Stufen V und VI beschreibt, zuerst Selbstwahrnehmung des Unendlichen ist, aber auch eine Seite hat, in der er das Endliche zu sich hinczieht. *Per speculum* meint die Fähigkeit eines jeden Gegenstandes, Organ für die Erkenntnis Gottes zu sein, die außerhalb des Organs liegt, *in speculo* meint die Fähigkeit, als Organ selbst und in seiner Organtätigkeit von der Allgegenwart Gottes zu künden. Zum einen strebt jeder Gegenstand über sich hinaus, auf Gott hin, ist aber schon von innen her, auf verschiedene Weise, Zeichen und Symbol der Gegenwart Gottes.

Organ und Gegenstand. Von einer Seite her ist diese Verdoppelung gut bekannt und widerspricht den Auffassungen des Alltags nicht. Denn jedes Organ ist auch ein Gegenstand. Jedes Auge, jedes Ohr, jedes Telefon und jedes Fernrohr sind schlichtweg Gegenstände; auch wenn sie nicht in ihrer Funktion gebraucht,

wenn sie nicht zur Aufgabe heran gezogen werden, eine Verbindung zwischen Gegenständen herzustellen, sind sie selbst immer Gegenstand. Daß also Gegenstände zur Vermittlung gebraucht werden können, ist allgemein üblich und bekannt. Hier allerdings wird der Blick umgekehrt: Alle Gegenstände dienen der Vermittlung, alle sind sie Organ. Das ist auf den ersten Blick keineswegs klar. Der Sand in der Wüste ist an sich nur Gegenstand, Objekt und Materie. Von sich aus scheint er als Organ nicht tauglich zu sein, er scheint keiner Vermittlung zu dienen. Aber er enthält Silizium, das als Halbleiter den Grundstoff für Transistoren und Computerchips abgibt. Natürlich kann in ähnlicher Weise jeder materielle Gegenstand als Zeichen und damit zur Vermittlung gebraucht werden, wenn man es als solches verwendet und als bestimmtes Zeichen deklariert.

Hier aber ist wesentlich anderes und mehr gesagt. Die Natur mit allen ihren Gegenständen ist Schöpfung und deshalb nicht vor allem und von sich aus Materie, sondern Spiegel und Organ, wobei man natürlich sagen muß: Spiegel Gottes. Denn als bloße Natur ist der Sand der Wüste und alle Materie nur Grundstoff für etwas anderes, das es selbst nicht in sich trägt, bloßer Grundstoff für Technik.

Allegorie und Symbol. Die Bilder, die Bonaventura verwendet, sind schön und anschaulich, sie gewähren dem Geist beim Aufstieg einen Augenblick Ruhe. Drei stammen aus dem Alten, eines aus dem Neuen Testament: Sechs Stufen führten zum Thron Salomos, sechs Flügel haben die Seraphim, sechs Tage ließ der Herr den Mose auf dem Sinai warten, sechs Tage vergingen bis zur Verklärung Christi. Immer ist die Zahl eine Allegorie des Aufstiegs, wobei der Zusammenhang mit der wirklich von Bonaventura gegebenen Begründung schon recht schwach geworden ist. Aber wie im ganzen *Itinerarium* bleibt eine gewisse Achtung vor der Allegorie bestehen, obwohl sein Symbolismus wenig mit den Freiheiten oder Beliebigkeiten der Allegorie zu tun hat, sondern sich die Mühe und Arbeit des Begriffes macht.

6. Sechs Kräfte der Seele. Der sechste Abschnitt gibt die Anthropologie Bonaventuras wieder, die sich nicht immer an die gleichen Worte hält, aber immer von ähnlicher Gestalt ist und das gleiche sagt. Der Kernsatz dieser Anthropologie lautet: *Der Mensch*

ist das zur göttlichen Ekstase geschaffene Wesen. Die Reihe der seelischen Kräfte beginnt unten mit der Sinneswahrnehmung von Augen, Mund, Ohren und so weiter. Es folgt dann mit dem Vorstellen und Begreifen eine Wendung nach innen, bis der Mensch in der Ekstase alle Außenwahrnehmung verloren hat und der ganz und gar von Gott Ergriffene wird. Man darf sich nur einfach den hl. Franziskus vor Augen stellen, um zu verstehen, was hier gesagt ist. Der seraphische Heilige ist das Beispiel über allen Beispielen für das, was Bonaventura mit Ekstase meint.

Im *Hexämeron* von 1273 erzählt er, daß man den selig Entzückten, noch bevor er das Habit des Ordens angelegt hatte, ganz außer sich und seiner Sinne beraubt an einen Zaun gelehnt oder besser hingeworfen gefunden habe. Die Sinne waren ihm geschwunden, so sehr war er ganz und gar von Gott ergriffen.¹⁵ Die gleiche Vorstellung einer sechsfachen Stufenleiter bringt Bonaventura auch schon zwanzig Jahre vorher in *De Scientia Christi*. Verstand und Gefühl, sagt er dort, finden keine Ruhe außer in Gott, weil nur dieser das unendliche Gut ist. Zu ihm getragen zu werden kann auf sechsfache Weise geschehen, nämlich im Glauben, im Beweisen, im Bewundern, im Schauen, in der Ekstase und im Begreifen selbst. Die erste Stufe gehört zum unvollkommenen irdischen Leben, die sechste Stufe ist Gott vorbehalten, weil allein Gott von Gott begriffen wird, weil nur der Dreifaltige sich selbst angemessen ist.¹⁶ Immer also beginnt der Weg unten, er nimmt vom Vermögen des Menschen seinen Ausgang und steigt nach oben, zur Ekstase, wo der Mensch vom Vermögen Gottes selbst ergriffen wird, so daß Gott in ihm sich selbst ergreift.

Ergriffensein vom Geist. Eben diese Anthropologie liegt auch dem *Itinerarium* und dem Abschnitt 6 zugrunde. Denn Erkenntnis und Handeln werden beide Male genau umgrenzt, wobei hier, in guter franziskanischer Tradition, das Handeln als Affekt und Liebe beschrieben wird. Im Idealfall gilt: Was ein Mensch versteht, das tut er auch, und was er tut, das versteht er auch. Dieser

¹⁵ „Quis enim iste est? Iste est ordo *seraphicus*. De isto videtur fuisse Franciscus. Et dicebat, quod etiam antequam haberet habitum, raptus fuit et inventus iuxta quandam sepem.“ *Hexaëmeron* XXII, 22; [V, 441a].

¹⁶ *De Scientia Christi* VI Corp. [V, 35a].

Idealfall ist allerdings in der durch den Sündenfall verunstalteten Welt verdorben und muß erst durch die Gnade wieder neu Gestalt gewinnen. Das *Itinerarium* will selbst an diesem Prozeß der Heilung teilnehmen, indem es den durch Christus von wieder gangbar gemachten Weg zu Gott aufzeigt. Heilsein heißt Ergriffensein von Gott.

Es ist zum Verständnis hilfreich und nützlich, ja notwendig, die sechs Wahrnehmungsstufen der Seele mit den sechs Stufen des *Itinerarium* selbst zu verbinden. Denn die Stufen sind nichts anderes als die Zergliederung und Entfaltung der sechs aufgeführten seelischen Wahrnehmungskräfte. Der äußeren sinnlichen Wahrnehmung (*sensus*) entsprechen die beiden ersten Stufen, deren Analyse allerdings noch nicht begonnen hat, sondern erst in Abschnitt 9 ihren Anfang nimmt. Bei dem Blick nach außen wird der Sensus zur Wahrnehmung benutzt (I, 10), wie er dann auch später selbst auf die Spuren des göttlichen Lichtes hin untersucht wird (II, 1.3). Das wird weiter geführt, so daß die Vorstellung (*imaginatio*) der Stufe III und der Verstand (*ratio*) der Stufe IV entspricht. Die Vernunft gehört zu Stufe V (*intellectus*; V, 4), die Einsicht zur Stufe VI (*oculus intelligentiae*; VI, 1) bis schließlich auf der Stufe VII der Funke des Geistes in die seligste Dreifaltigkeit selbst eintritt und der Mensch auf unsagbare Weise, obwohl Bonaventura eine ganze Menge dazu sagt, am Selbstbegreifen Gottes teilnimmt. Damit schließt sich der Bogen von der Erkenntnis zum Handeln, von der Theologie zur Moral, denn diese Spitze des Geistes, die höchste Erkenntnis, ist zugleich auch der Funke des Gewissens, der das Handeln leitet. Im Schaubild:

Stufe I	}		{
Stufe II			
Stufe III	}		{
Stufe IV			
Stufe V	}	<i>Supra nos</i>	{
Stufe VI			
Stufe VII			

Sensus

Imaginatio

Ratio

Intellectus

Intelligentia

Apex mentis

Es ist aber auch noch eine andere Zuteilung der sechs see-lischen Kräfte zu den sieben Stufen möglich, die auch ihre Be-rechtigung hat, weil die Übergänge zwischen den drei Übergän-gen außen, innen und oberhalb jeweils verschieden aufgefaßt werden können. Dann nimmt das Schaubild diese Gestalt an:

Stufe I	}	{	Sensus	
Stufe II	}		Imaginatio	
Stufe III	}	{	Ratio	
Stufe IV			Intellectus	
Stufe V	}	{	Intelligentia	
Stufe VI			{ <i>Supra nos</i>	
Stufe VII				Apex mentis

7. *Christologie der Gnade.* Das Ziel des Lebens ist das Glück, die Seligkeit, das Paradies. Das hat auch für den Menschen der Neu-zeit gegolten, der zwar manchmal geneigt war, das Paradies der Bibel und des Glaubens zu leugnen, der aber um so mehr davon überzeugt war, ein einklagbares Recht auf ein paradiesisches Glück zu besitzen. Entsprechend hat er versucht, das Paradies auf politische, technische oder konsumtive Weise zu erreichen, wo-durch der Grundfehler des Menschen immer aufs neue zum Ausbruch kam. Denn das scheint die stets wieder neu vererbte Sünde zu sein, die stolze Überzeugung: Meines Armes Kraft hat mir das Glück errungen! Gegen die Möglichkeit der Selbstselig-keit spricht allerdings auf Dauer nicht nur die Offenbarung der Bibel, sondern auch die Erfahrung der Welt. Deshalb lebt die Kirche mit einer dem Alltagsverstand nicht verständlichen Absa-ge an die Welt, weil nach ihrer Überzeugung durch die Distanz erst Heil möglich werden kann. Paulus: *Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken!* (Röm 12, 2) Durch sich selbst kann die Welt nicht zum Ziel kommen; dennoch, oder mit dieser Erkenntnis sogar verstärkt, lebt die Kirche im Ver-langen und in der Erfahrung der Seligkeit.

Seligkeit in der Welt. Die Seligkeit ist nichts anderes als die Wonne des höchsten Gutes, das Entzücken an Gott, sagt Bona-ventura. (I, 1) Nun kann die Seligkeit, wenn sie die Gegenwart des höchsten Gutes meint, nicht wirklich von der Zeit abhängig

sein, jedenfalls nicht so, daß Gott mit der Seligkeit wartet und deshalb die Ursache der Unseligkeit wäre. Seltsamerweise glaubt auch die ungläubige Welt an die Realisierbarkeit der Seligkeit, so daß der Ungläubige hier mit dem ekstatisch Glaubenden die gleiche Überzeugung teilt: Seligkeit ist möglich, in der Zeit und in der Welt. Die Frage ist allerdings, ob als zu realisierende oder als schon realisierte, ob durch die Welt oder durch Gott, der die Welt unendlich übersteigt. Die Zeit, ihre unerfüllte Länge oder die bloße Kürze der Seligkeit, sind dabei das Haupthindernis. Wahre Seligkeit ist der erfüllte Augenblick, der nicht vergeht. *In der Welt* gibt es wohl Seligkeit, aber sie vergeht so schnell, daß man besser sagt: Es gibt in der Welt keine Seligkeit, außer sie kommt nicht *durch die Welt*.

Was der Abschnitt 7 bietet, ist nichts anderes als ein klares theologisches Denken, das seine Kraft aus der mystischen Erfahrung bezieht. Die Seligkeit ist beständig, wenn der Mensch das höchste Gut vor Augen hat und als Ziel anstrebt. Die Klage, daß die Welt voller Leid und Tod sei, die ungezügelter Moral, die sich daraus ableitet, um wenigstens ein kleines Stück vom Kuchen des Glücks mitzubekommen, die Aggression, sie alle sind schon eine Folge dieser Ursünde und gleichzeitig die Ursache von noch mehr Leid und Tod in der Welt. Der moderne Mensch wollte zwar Gott verleugnen oder verfluchen, aber er wollte nicht darauf verzichten, selig zu sein, was er dann Glück nannte. Glück ist Seligkeit mit minderen Zielen, das heißt aber dann wohl auch nur der Schein von Seligkeit! Die Enthüllung der weltlichen Seligkeit ist ... Nichts, der Nihilismus, wie die besseren Autoren wissen.

Anders verläuft der Weg der Gnade, der Weg des angekommenen Gottes. Christus tritt heilend an jene Stelle hin, wo das Unheil sitzt, ins Erkennen und ins Handeln. Das *Begehren* des Menschen ist auf falsche Ziele gerichtet, seine Unkenntnis oder *Dummheit* kann Gott als letztes Ziel nicht sehen: Das ist sein Unheil, deshalb ist er unselig, deshalb bricht er zusammen, ohne das Ziel erreicht zu haben. Selig wird der Mensch, wenn diese Unseligkeit ein Ende nimmt; selig also wird der Mensch, wenn er Gott zum Ziel seines Handelns und Erkennens nimmt. Damit tritt er aus der Tragik der Zeit heraus. Die Hinwendung zum veränderlichen Gut, die Bonaventura als Wesen der Erbsünde

beklagt, kann allerdings nicht heißen, daß der Mensch der Neuzeit auf Dauer verzichtet und sich mit flüchtigem Genuß zufrieden gegeben hätte. Flüchtigkeit ist zwar ein Grundzug des modernen Lebens, aber das Verlangen nach andauerndem Glück ist dabei nicht außer Kraft gesetzt. Eher umgekehrt: Die Häufigkeit des flüchtigen Genusses ist ein Versuch, dem Glück mehr Dauer zu verschaffen, wenn natürlich auch ein unglücklicher. Die Neuzeit hat intensiver als jemals gelehrt, daß der Mensch immer Gott vor Augen hat, nur auf eine, wie soll man sagen, verdrehte Weise. Die Neuzeit wollte Gott in der Natur erkennen, seine Ewigkeit auf die Natur übertragen und wollte selbst so werden wie Gott, das heißt, wenn schon nicht ewig leben, dann doch wenigstens entschieden länger leben. Und mit dem Glauben an die Ewigkeit der Natur wollte sie auch einen Anspruch auf eine Art der Ewigkeit Gottes machen.

Konkurrenz der Subjekte. Sehr aufschlußreich und tiefgründig ist die Wirkung aus dem Ankommen Christi. Er heilt die Erkenntnis und das Handeln, beides nicht ohne das Mitwirken des Menschen. Da ist nicht Konkurrenz am Werk, sondern Stellvertretung, was in der Neuzeit wenig verstanden wurde, da sie nur getrennte Subjekte kannte, die wie Monaden in ihrer Einsamkeit leben. Das heißt, die Hilfe und Gnade, die von seiner Lehre ausgeht, konnte auch die Neuzeit in einer Hinsicht gut annehmen, so daß Christus als theologischer Lehrer, als Aufklärer und sozialer Revolutionär oftmals plausibel wurde. Lehre und Instruktion wirken von Bewußtsein auf Bewußtsein, und diesen Lebensaustausch konnte die Neuzeit zulassen. Sehr viel schwerer ist die andere Seite zu verstehen, die sakramentale Heilung, die nicht auf dem Wort, sondern auf der Tat Christi beruht. Was Jesus vor 2000 Jahren gesagt hat, mag gut und wichtig sein, sagte der moderne Mensch, ich kann es in mein Bewußtsein einlassen. Wie aber soll Christus selbst mit seinem Sein auf mein Sein einwirken?

Erst wenn dies geklärt ist, könnte die Epoche der Neuzeit als vergangen, überholt oder aufgehoben verabschiedet werden. Was müßte in einer anderen, theologisch reiferen Epoche denkbar sein? Es scheint, daß der Abschnitt 7 dazu einen Wink gibt. Denn es ist ja nicht so, daß nur das *Wissen* von Christus übernommen wird, sondern auch die *Weisheit*. Ja, das Wissen ist eine autonome

Fähigkeit des Menschen, aber gerade nicht die Weisheit, mit der zusammen erst das Wissen die Dummheit heilen kann. An dieser Stelle wird deutlich, daß bonaventuranische Theologie Weisheitslehre ist, nicht nur Wissenslehre wie in der Tradition von Aristoteles bis Hegel, die Weisheit durch Wissen übertrumpfen will. Schon im Wissen allerdings zeigt sich, daß der Mensch nicht ein isoliertes Subjekt ist, da er sonst mit dem Wissen allein die Dummheit bekämpfen könnte. Vielmehr ist die Weisheit, also auch das Wissen, getragen von einem göttlichen Selbst, das von der letzten Ungetrenntheit von Subjekt und Objekt zeugt. Wir können nicht erkennen, wann wir wollen, ist ein Kernwort dieser Einsicht und damit die Anerkenntnis aus der Weisheit zur Weisheit.¹⁷

Sein und Bewußtsein. In der Folge wird dadurch die scharfe neuzeitliche Trennung von Sein und Bewußtsein, von Res extensa und Res cogitans unterlaufen. Der Bereich der Erkenntnis ist gar nicht so sehr vom Bereich des Handelns verschieden, wie etwa Kant gemeint hatte, auch die Unterscheidung von Theorie und Praxis der Neuzeit ist nur eine vorletzte Wahrheit und, wenn sie in aller Schärfe betont wird, unwahr. Die Unterscheidung von Theorie und Praxis ist eine Stilisierung des Willens zur Macht. Ohne die scharfe Unterscheidung braucht der Mensch sowohl Hilfe in der Erkenntnis wie im Handeln, und in beiden Bereichen kommt ihm die Gnade Christi entgegen, zu dem nicht geringen Ziel, daß er die Wonnen des Paradieses wieder fühlt, die ihm durch falsches Begehren und falsches Wissen abhanden gekommen sind. Das tiefe Unglück ist, und besonders anschaulich wird das in der Neuzeit, daß der Mensch das Veränderliche als das Unveränderliche will. Christus hilft dem Menschen aus dieser Lage, durch Lehre und Sakrament, durch Erkenntnis und Handeln, sagt unser Abschnitt.

Was am Schluß mit den drei Sparten der Theologie gemeint ist, sollte nicht schwer zu verstehen sein, wenn einmal die Grundvoraussetzung anerkannt ist, daß alle Wahrheit letztlich Theologie ist, das Durchscheinen des göttlichen Urbildes im Abbild. Nach

¹⁷ Non intelligimus, quando volumus.“ *De Scientia Christi* IV, ad 13 [V, 25a].

außen geschaut, *extra nos*, ist alle sinnliche Erfahrung ein Symbol der göttlichen Gegenwart, in der Form der Spur. Nach innen geschaut, *intra nos*, wo der Mensch am meisten zu Hause zu sein scheint, verwandeln sich Offenbarung, Erfahrung und Nachdenken in Sätze, also in Dogmatik, die eigentliche Theologie, wie es hier heißt. Über der Dogmatik steht die Mystik, die nach oben schaut, *supra nos*. Daher setzt in den beiden unteren Seinsbereichen Heilung und Erkenntnis ein, wenn das Ganze, Gott, auf die richtige Weise begehrt wird: Nicht mehr ich will die Gottheit auf mich reduzieren, sondern ich lasse mich von ihr hinreißen.

8. Praxis der Weisheit. Was schon erklärt ist, muß nicht noch einmal erklärt werden. Vieles im Abschnitt 8 ist schon bekannt. Aber noch nicht recht geklärt, und vielleicht auch nie genügend klärbar, ist das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln, von Gnade und rechtem Tun. Die Praxis der Weisheit, von der Bonaventura spricht, war in der Neuzeit kaum verständlich gewesen, sowohl aus einem theoretischen wie einem praktischen Grund. Theoretisch ist es in der Tat schwer verständlich, daß man um Gnade soll bitten können. Kann es ein Gebet geben, um die erneuernde Gnade zu erlangen? Die Logik schließt: Entweder hat Gott die Gnade gegeben, dann braucht man nicht mehr um sie zu bitten, oder er hat sie nicht gegeben, dann wird er sie auch durch Gebet nicht geben, denn sonst hätte er sie ja schon gegeben, da er ja das Heil des Menschen will. So der Geist der Neuzeit, der mit einem logischen Entweder-Oder an die Gnade heran tritt. In einer vertieften Anthropologie kann es keine völlige Trennung zwischen dem Handeln Gottes und des Menschen geben. Gewöhnlich sagt man, daß das Gebet um Gnade schon eine Gnade ist, wobei allerdings dann nicht verständlich wird, warum Gott sie nicht gleich vollständig bis zum Vollbringen gegeben hat. Mit der zweiwertigen Logik des Ja und Nein, aus der wir nicht nach Belieben aussteigen können, kann der in Rede stehende Sachverhalt nur paradox ausgedrückt werden. Wenn aber, wie Bonaventura sagt, die Gnade das Fundament ist, sowohl des rechten Willens wie des erleuchteten Verstandes, dann ist das Gebet die alles sammelnde Verhaltensweise, denn damit geht der Mensch in den göttlichen Bereich ein und wird gleichzeitig aus ihm frei gesetzt. Der Mensch handelt in der endlichen Welt, aber

nicht mehr im Gegensatz zum ungetrennten Dasein, sondern in Übereinstimmung mit ihm.

Die praktische Schwierigkeit besteht darin, daß der Mensch der Neuzeit nicht an die Verwandlung der Welt glauben wollte, jedenfalls nicht an eine Umwandlung durch Gott und durch den Glauben an Gott. Weil die Anthropologie so scharf zwischen den einzelnen Subjekten unterschied, zwischen Mensch und Mensch, aber auch zwischen Mensch und Gott, geriet die Selbstvollendung der Welt in Gegensatz, ja in einen scharfen Kampf gegen die Vollendung der Welt durch Gott. Die Verkündigung Christi von der Nähe des Reiches Gottes war schlichtweg unverständlich. Verständlich war allerdings vielfach, daß Gott für das ewige Jenseits zuständig sei, in dem der Mensch für immer aufgehoben sein möchte, obwohl diese Vollendung mit dem Gang der Geschäfte in der Welt nichts zu tun haben sollte. *Auf unsere Werke achtet Gott nicht, war die Überzeugung der Neuzeit, er bedarf ihrer auch nicht. Mit den Werken handeln wir vielmehr gegen die Menschen und mit den Menschen und uns selbst.* Deshalb war für den neuzeitlichen Menschen die geistliche Lebensform, an ihrer Spitze die Evangelischen Räte, so wenig verständlich, außer wenn er einen sozialen Nutzen in ihnen erkennen konnte, was aber nur als eine kuriose Form erschien, einen endlichen Nutzen zu erringen. Wenn aber die Gnade und folglich das Gebet das Fundament einer Kultur ist, weil ihr Erkennen und Handeln nicht anders begründet werden kann, bedarf sie sichtbarer Orte des Gebetes in ihr selbst.

9. Beginn der Stufe I. Im Abschnitt 9 beginnt der Aufstieg der Stufe I, das heißt er beginnt noch immer nicht ganz, aber Bonaventura sagt, daß die Vorbereitungen jetzt zu Ende gekommen sind und der Aufstieg gleich beginnen wird, und zwar mit Hilfe der Spuren, *durch* die hindurch die Gegenwart Gottes wahrgenommen werden soll. Der Vergleich mit den Hebräern und den Christen sollte nicht als Ornament angesehen werden. Selbst wenn der Vergleich eine Allegorie ist, so ist er keine Spielerei. Er meint ja wirklich, daß erst das Mönchtum und darin der seraphische Ausnahmemensch, der hl. Franziskus, das vollendet hat, was mit dem Exodus aus Ägypten angefangen und was darin angedeutet wurde. Ist das für einen Menschen des gegenwärtigen Zeitalters verstehbar? Ja, ist es auch nur zumutbar, daß er es hört?

Aber vielleicht sind ja die Kontemplativen der Atlas, der den Himmel über uns trägt. Es könnte ein furchtbarer Irrtum sein zu meinen, der Kontemplative tue kein Werk für die Mitmenschen. Als Franziskus von seinen Ordensbrüdern gebeten wurde, ihnen das Studium zum Zweck des Predigens zu erlauben, weigerte er sich lange. Schweren Herzens gab er schließlich die Zustimmung und sagte: *Vergeßt aber nicht, ihr hättet nichts, worüber ihr predigen könnt, wenn nicht Brüder da wären, die zu demütig sind als daß sie es wagen, als Prediger aufzutreten.*

10. Akt, Habitus und Potenz. Die Spur Gottes wird im gesamten Kapitel I als Macht, Weisheit und Güte beschrieben. Genauer gesagt, sie ist die Zielvorgabe der Eigenschaften Gottes, die sich durch die Spuren in der Schöpfung finden lassen. Der Ternar hat zwar einen trinitarischen Anklang, aber nur von ferne. Denn es ist verständlich, daß Gott auf der ersten Stufe nur wie von ferne in seinem Wesen, seinem dreifach-einen Sein erkannt werden kann. Die *hobe Macht* läßt sich also ungefähr dem Vater, die *Weisheit* dem Sohn und die *Güte* dem Heiligen Geist zuordnen. Dafür kann man Schriftstellen oder, besser noch, die Bewegung des Gedachten selbst anführen. Denn die Macht oder die Möglichkeit ist der ursprunglose Ursprung, aus dem Weisheit und Güte als die beiden geistigen Vermögen der Macht entspringen: Das höchste Erkennen ist Weisheit und das höchste Handeln ist Güte.

Auf dreifache Weise wird nun dieses Sein Gottes als Spur in den Geschöpfen gefunden, durch den *Forscher*, den *Glaubenden* und den *Betrachtenden*. Aus Gründen der Genauigkeit sollte man anmerken, daß sich die beiden Dreierreihen in Abschnitt 10 nicht ganz entsprechen. Bei aller Parallelität, die sonst vorherrschend ist, sind diese drei nur Werkzeuge der Spurensuche, in die sich also der Leser selbst nach und nach versetzen sollte. Auch diese Dreiheit hat eine innere Gliederung. Die reelle Existenz der Dinge, auf die der Betrachtende seine Aufmerksamkeit richtet, läßt sich dem Raum, der geschichtliche Verlauf des Glaubenden der Zeit und die Seinsstufen des Forschers dem Überstieg zuordnen, so daß das *Extra nos* von Raum und Zeit durch das *Intra nos* zum *Supra nos* des göttlichen Bereiches überstiegen wird.

Im Hintergrund der drei Sichtweisen steht die Lehre von Akt, Habitus und Potenz. Zwischen der Wirklichkeit und Möglichkeit

ist hier der nicht so leicht zu erklärende Habitus geschoben. Bonaventura hat sich zwar zum Teil von der in der Scholastik sehr verbreiteten Habituslehre abgewandt, so bei der Erkenntnislehre in *De Scientia Christi*, kann aber für Teilbereiche durchaus noch darauf zurück kommen. Der Habitus ist ein theologischer Einschlag in die rein philosophische Lehre von Akt und Potenz. Darin spiegelt sich die Anerkennung des persönlichen Lebens eines jeden Menschen durch den Glauben wieder, was begrifflich nicht voll zu erfassen ist. Der Mensch ist zwar von Anfang an ganz er selbst, er wird aber auch durch die Geschichte und seinen Lebenslauf erst ganz er selbst. Den Habitus kann man als Haltung oder Charakter übersetzen, er ist die erworbene und erlernte Gestalt, in der das Mögliche, oft mühsam und schmerzlich genug, Wirklichkeit geworden ist.

Diesen verschiedenen *Seinsweisen* ordnet Bonaventura die genannten *Sichtweisen* zu, die wohl nicht sehr gebräuchlich gewesen sein dürften, sondern hier für den Augenblick unterschieden werden. Aber wie aus dem folgenden hervor geht, kann man im ersten den Naturbetrachter, den *Physiker* sehen, im zweiten den *Historiker* und im dritten den spekulativen *Metaphysiker*, wobei natürlich nicht an heutige ausgefeilte Wissenschaften zu denken ist, sondern an eine Frühform, die aber die Anlagen für die spätere Entwicklung schon enthält.

II. Die Macht Gottes. Der Betrachtende oder Kontemplative, der hier mehr philosophisch als religiös zu verstehen ist, schaut auf die physische Realität der Dinge. An jedem Stein, an jedem Baum, an jedem Tier und an jedem Menschen kann *Gewicht, Zahl* und *Maß* festgestellt werden. Eine gewisse Beliebigkeit der Auswahl läßt sich nicht bestreiten, denn man könnte von jedem Gegenstand auch noch ganz anderes aussagen, aber in physischer Hinsicht sind tatsächlich die Masse, die Anzahl und die Ordnung in Bezug auf andere Gegenstände entscheidende Eigenschaften. Daraus folgt ziemlich zwanglos der zweite Ternar: Bei der *Seinsweise* ist vor allem an Schwere oder Leichtigkeit zu denken, bei der *Schönheit* auch an die Proportionalität von Zahlen und bei der *Ordnung* etwa an ein Mosaik von einzelnen Teilchen. Der dritte Ternar geht einen kleinen Schritt weiter nach oben, denn eine akzidentielle Seinsweise verweist auf eine *Substanz*, durch die sie

getragen wird, Schönheit auf eine tugendhafte *Kraft*, und Ordnung auf die gute geordnete *Tätigkeit*. Mit dem vierten Ternar ist dann das Ziel erreicht: Wie durch einen Spiegel, also nicht sehr klar, kann durch das Schwergewicht der Substanz die *Macht* Gottes, durch die Schönheit verbreitende Kraft seine *Weisheit* und durch die ordnende Tätigkeit seine *Güte* erkannt werden.

Da in Abschnitt II die erste symbolische Durchleuchtung durchgeführt und die erste Stufe des Aufstiegs genommen wird, mache sich der Leser das Prinzip völlig klar! Dazu ist es vielleicht sinnvoll, den ganzen Gedankengang radikal zu vereinfachen: In jedem Stein läßt sich die trinitarische Spur des Schöpfers finden. Das Gewicht verweist auf seine Macht, die Zahl der Steine auf seine Weisheit, das Maß auf seine Güte, die eines neben dem anderen bestehen läßt. Um eine Verbindung von einem Pol zum anderen zu schlagen, muß ausgewählt werden, sowohl bei den Eigenschaften Gottes wie bei den geschaffenen Dingen, nur sollte diese Auswahl auf den höheren Stufen immer weniger zufällig sein. Das ist auch der Fall, weil schließlich der Ausgangspunkt nichts anderes mehr ist als der Endpunkt. Die höchste Stufe, das ist Stufe VI, beginnt bei der Dreifaltigkeit und endet auch bei ihr. Der größte Abstand zwischen Anfang und Ende liegt hier in den Abschnitten II bis I3 vor.

12. *Die Weisheit Gottes.* Die drei Epochen der Geschichte zu unterscheiden, die Zeit der Natur, der Schrift und der Gnade ist kein besonderes scholastisches Lehrgut, sondern eine allgemeine theologische Figur. Im Grunde ist dieser Ternar schon bei Paulus zu finden, wenn auch nicht ganz in diesen Worten, weil er die Zeit der Gnade von der Zeit der Gesetzes scharf unterscheidet. Für Paulus sind Adam, Abraham und Christus die maßgebenden Gestalten der drei maßgebenden Epochen des Unheils und des Heils. (Röm 4 u. 5) Eine besondere Geschichtstheologie läßt sich dem Abschnitt 12 nicht entnehmen, zumal Bonaventura erst zur Zeit des *Hexaëmeron*, fünfzehn Jahre, eine solche später ausgeführt hat. Deshalb ist es nicht sehr sinnvoll, nach Parallelstellen bei Bonaventura oder in der theologischen Tradition zu suchen, weil damit gerade diese Stelle nicht verstanden wird. Die Besonderheit hier ist die symbolische Durchleuchtung der Epochen auf die Gegenwart Gottes hin, so daß Gott in seiner *Macht*, *Vorsehung* und

Gerechtigkeit erkannt werden kann, was hier als das gleiche verstanden wird wie *Macht*, *Weisheit* und *Güte*.

Wie aber soll in *Natur*, *Schrift* und *Gnade* der Anfangsternar gesehen oder, besser, geschaut werden? Nun, Natur ist das, was ist; Natur ist die von Gott unterschiedene Schöpfung und Welt, sie ist einfach die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit sowie der ständige Wechsel im Übergang vom einen zum anderen. Dieses Dasein verweist auf die Macht Gottes, denn *Macht* ist Möglichkeit, weshalb auch die lateinische Sprache nur das eine Wort *Potentia* dafür bereit hält. Die Epoche der Schrift ist zum zweiten die Zeit des Alten Testaments, des mosaischen Gesetzes; und im Gesetz anerkennt der seraphische Lehrer die Fürsorge, also eben die *Vorsehung* oder Güte Gottes. Denn wo ein gutes Gesetz gegeben wird, herrscht ein planender und fürsorgender Geist. Aber Vorsehung ist noch nicht Vollendung, denn Schrift und Gesetz haben etwas Unvollständiges und Unvollkommenes an sich, auch die Hl. Schrift. Das Schriftliche bewahrt etwas auf, weil das in ihm Gesagte nicht verstanden oder angenommen wurde, ja die Propheten des Alten Testaments wurden Schriftpropheten, weil sie immer unangenehmere Dinge zu sagen hatten, die Israel nicht hören wollte. *Schreib dir alle Worte, die ich dir gesagt habe, in ein Buch!* Das hört Jeremia als Stimme Gottes; aber er bekommt gleich dazu gesagt, daß das Geschriebene mit dem Aufschreiben noch nicht in seiner Wahrheit ist. Denn für eine spätere Zeit wurde ihm angekündigt, daß sich die Schrift wieder in das Leben wandeln werde: *Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz.*¹⁸ Eine gewisse Unwahrheit von Schrift und Gesetz läßt sich nicht leugnen, ja eine Entfremdung wirkt darin, denn die Forderung zum Erkennen und zum Handeln, die vom Buchstaben ausgeht, muß allererst noch mit Leben erfüllt werden.

Diese Vollendung wird dann der Epoche der Gnade zugesprochen. In ihr tut Gott selbst in Christus das, was zu tun dem Menschen trotz der Erkenntnis im Gesetz unmöglich geworden ist. Das nennt Bonaventura die Erkenntnis der Güte. Denn Güte ist die Fähigkeit, das Gute im Begünstigten trotz all seiner Schwäche zu vollbringen und ihm dadurch zu der Freiheit zu verhelfen,

¹⁸ er 30, 2; 31, 33.

das Gute selbst zu wollen und zu vollbringen. Im stellvertretenden Tun Christi wird diese Güte Gottes ansichtig.

13. *Die Güte Gottes.* Drittens also der Forscher oder, in anderen Worten, der Metaphysiker! Wiederum ist der Ternar von unten ganz einfach und allgemein gewählt, weit entfernt von jeder Sondermeinung. Es gibt Sein, es gibt Leben und es gibt Bewußtsein, also Steine, Pflanzen und Tiere, und es gibt den Menschen. Oder anders ausgedrückt: es gibt anorganisches, organisches und geistiges Sein. Der Mensch von heute hat zwar Bedenken, das eine wertvoller als das andere zu nennen, wie Bonaventura es hier ganz unbekümmert tut, weil ihm die Gleichwertigkeit als unvergleichlich hoher, ja als höchster Wert erscheint, aber praktisch verhält er sich doch in der wertenden Weise. Er hat wenig Bedenken, der Erde für den Hausbau viele Steine zu entnehmen, mehr Bedenken hat er schon beim Schlachten von Tieren und beim Verzehr von Fleisch, aber am meisten Bedenken hat er, bei aller Bosheit, die in der Welt herrscht, beim Töten eines Menschen. Diese Bosheit wäre auch gar nicht erkennbar, wenn ihm nicht bewußtes Leben wertvoller erschiene als tierisches Leben oder als bloße Steine.

Der Mensch hat natürlich Anteil an allen drei Stufen, am Stein, am Tier und am Erkennen. Mit dieser Vorbereitung ist das Ziel, der obere Ternar, auch schon erkennbar. Denn das Sein in der Welt läßt die *Macht* Gottes erkennen, da schon das bloße Vorhandensein eine Möglichkeit oder eben Macht ist. Nicht ganz so klar sind die beiden anderen Punkte. Wieso führt das Vorhandensein von Leben in der Welt zur *Weisheit* Gottes und wieso das Vorhandensein von Erkenntnis im Menschen zur *Güte* Gottes? Am besten wird es sein, den Ternar zeitlich zu deuten: Mit der Vorstellung der Zeit vor Augen steht die Macht am Anfang und in der Vergangenheit, die Weisheit als Lenkung in der Gegenwart und die Güte als Ziel in der Zukunft. Da das Leben in der Welt die Eigenschaft hat, in der Gegenwart vollzogen zu werden und in der Zukunft sein Ziel zu haben, so kann darin die Weisheit erkennbar werden und in der Erkenntnis das Ziel und damit die Güte Gottes.

Quer und mit diesem Gedankengang verwoben bringt Bonaventura einen zweiten, der an sich gar nicht mehr nötig ist, da er

sein Ziel schon erreicht hat. Der neue Gedanke führt vom gleichen Ausgang noch einmal zum gleichen Ziel, allerdings auf andere Weise. Um diesen Weg zu verstehen, ist allerdings etwas mehr Übersetzungsarbeit notwendig, da er Vorstellungen aus der antiken Kosmologie verwendet. Den Himmel stellte sich die Antike als beweglich in immerwährenden Kreisläufen vor. Deshalb sind Steine, Bäume und Menschen auf der Erde veränderlich und vergänglich. Sterne und Planeten am Himmel sind zwar veränderlich, weil sie sich bewegen, befinden sich aber seit unendlichen Zeiträumen auf gleichen Bahnen, so daß sie als unvergänglich scheinen. Das entspricht dem in Abschnitt 2 erwähnten Äon. Das Mittelalter deutete die antiken Planetenumläufe als Engelsbewegungen, so daß das Leben eines geschaffenen Geistes, sei er Engel oder Mensch, zwar einen Anfang, aber kein Ende hat. Die nächste Stufe II spricht in Abschnitt 2 ausdrücklich davon. Schließlich das Leben des ungeschaffenen Geistes: Er ist das, was über dem Himmel hinaus liegt, also Gott selbst. Was oben schon zur Plausibilität dieser Existenzform gesagt wurde, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Auf einer höheren Ebene der Abstraktion, so die Quintessenz der Überlegungen, läßt sich die heute so fremde antike Unterscheidung verständlich machen.

Wie aber ist der Ternar von Gottes *Macht*, *Weisheit* und *Güte* zu erkennen? Aus der antiken Vorstellung filtert Bonaventura drei Eigenschaften Gottes heraus: Er ist Geist, er ist unvergänglich und er ist unveränderlich. Diese bezieht er jetzt auf den Ternar, ohne genauer zu sagen, in welcher Weise. Wahre Macht ist natürlich nur geistig vorstellbar, da Materie veränderlich ist, also Ohnmacht anzeigt. In der Unvergänglichkeit ist die ewige Bewegung, also die wahre Bewegung, als Weisheit erkennbar und in der Unveränderlichkeit das Ziel, das Gute und Erstrebte, die Güte Gottes.

14. Siebenfache Ausweitung. Der Abschnitt ist von der Logik des Aufstieges so wenig nötig wie die zweite Überlegung im vorigen Abschnitt. Allerdings kann diese siebenfache Ausweitung auf der Sprosse der ersten Stufe dazu dienen, den mystischen Ansatz plausibler zu machen und mit dem damaligen Weltwissen zu verbinden. Man kann den Abschnitt 14 als eine Probe aufs Exem-

pel lesen: Wird sich der Satz bewähren, wenn man ihm irgendeine äußere Wirklichkeit, *extra nos*, vorhält und dann die Spuren Gottes darin zu sehen verlangt?

Bonaventura läßt sich diese äußere Wirklichkeit in den sieben Eigenschaften geben, unter denen nach Hugo von St. Viktor († 1141) alle Dinge existieren sollen.¹⁹ Von Ferne erinnert die Siebenzahl an die Studieneinteilung des Quadriviums und Triviums, also an Astronomie, Geometrie, Arithmetik und Musik, sowie Grammatik, Logik und Rhetorik. Dann wäre die Erscheinungsweise der Dinge gemeint, die in den Studien erfaßt werden soll. Allerdings kann man hier kaum von einem Einfluß Hugos auf Bonaventura sprechen, denn das *Didascalicon* stellt nur die Aufgabe, die zu lösen der seraphische Lehrer in einem ganz anderen Geiste unternimmt. Die Durchleuchtungen selbst sind alle von der gleichen Art und erbringen nicht viel Neues. Bewundernswürdig ist vor allem der Einfallsreichtum, in sieben sehr abstrakten Eigenschaften jeweils den göttlichen Ternar von *Macht*, *Weisheit* und *Güte* aufzufinden.

Der Abschnitt bietet eine Kurzformel der mittelalterlichen Physik und Metaphysik, die zum Teil weitere Bedeutung haben, zum Teil für den Augenblick erfunden wurden. Natürlich zeigt sich die Stärke des Ansatzes am deutlichsten, wenn er auf vorhandene Elemente zurück greifen kann, um sie wie die Teile eines Puzzles zu einem Gesamtbild zusammen zu setzen. Damit ist der Beliebigkeit der stärkste Riegel vorgeschoben. Aber nur bei der zweiten Eigenschaft, bei der Größe der Dinge und bei der vierten, die von der Schönheit der Dinge handelt, sowie der fünften, ist die traditionelle Vorgabe ganz deutlich zu erkennen. Die Rede von der Größe der Dinge enthält einen scholastisch häufig gebrauchten Ternar über die Gegenwart Gottes in den Dingen, die *Macht*, *Gegenwart* und *Wesenheit* Gottes, die man geneigt war, Gregor dem Großen zuzuschreiben.²⁰ Die Rede von der Schönheit nimmt die antike Lehre der Atomistik auf, nach der es einfache

¹⁹ HUGO VON ST. VIKTOR: *Didascalicon*. In: PL 176, 741-858, oder in: C. H. BUTTIMER: *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon. De studio legendi*. A critical Text. Washington, 1939; hier: VII, 1 - 12.

²⁰ Vgl. *Sent* I d37 p1 a3 q2 [I, 649a].

Körper, die aus einer Sorte von Atomen bestehen, und andere, die aus mehreren Sorten bestehen, geben soll. Die gegliederten Körper, die Pflanzen und Tiere, haben dann noch eine zusätzliche Form, die der atomaren Materie eingeprägt ist. Schließlich enthält die Rede von der Fülle der Dinge den überaus verbreiteten stoischen Gedanken von den Keimgründen, den *Rationes seminales*.

Die historischen Erinnerungen sind allerdings nur eine Nebensache hier. Die umschaffende Kraft Bonaventuras, die aus diesem vorgefundenen Material Funken und Feuer schlägt, ist erst eigentlich bemerkenswert. Allerdings scheinen nicht alle diese Durchleuchtungen in gleicher Weise gelungen zu sein, was bei der Schwierigkeit der Aufgabe nicht verwundern kann. Plausibel ist der erste Versuch über den Ursprung der Dinge, da einerseits Geschaffensein, Unterscheidung und Schmuck in den Ursprung gehören, auf welche die drei angezielten Eigenschaften Gottes *Macht, Weisheit, Güte* verweisen.

Schwieriger wird es bei der Größe der Dinge, eben weil hier dem Einfall und der Phantasie durch die Vorgabe des alten, vielleicht gregorianischen Ternars eine Grenze gezogen ist. Die Größe meint zunächst einfach die drei Dimensionen des Raumes von Länge, Breite und Tiefe. Die Schwierigkeit besteht darin, den verschiedenen Charakter der beiden Ternare anzunähern. Der bonaventuranische Ternar spricht von der Tätigkeit Gottes, der gregorianische von der persönlichen Gegenwart Gottes in der Welt. Wenn man will, zeigt sich darin auch ein Epochenwandel. Denn diese Gegenwart vermag Bonaventura wegen der betonten Endlichkeit nur noch ekstatisch, nicht mehr begrifflich zu denken. Das Kunststück der Vermittlung wird hier durch den Übergang vom Licht zum Feuer vollbracht. Die Größe oder das Großsein der Dinge wird durch das Licht nach allen drei Richtungen ausgebreitet. Da nun das Licht eng mit dem Feuer verwandt ist, zeigt das Licht auch das Wesen des Feuers an. Jetzt sind alle Elemente zusammen: Die *Macht, Gegenwart, Wesenheit* zeigt sich in der Größe der Dinge, in Länge, Breite und Tiefe. Diese wiederum werden vom Licht dargestellt, das mit dem Feuer verwandt ist. Das Feuer hat eine innere, beständige und sich ausbreitende

Tätigkeit, womit dann nach Bonaventura die *Macht, Weisheit, Güte* Gottes gezeigt wäre.

Es ist nun nicht nötig, alle symbolischen Durchleuchtungen hier zu erläutern, denn sie erfordern zwar Aufmerksamkeit, weil sie immer wieder etwas anders vorgehen, im Schema allerdings bleiben sie gleich. Der Leser möge sich im Auffinden der Lichter üben! Hier sei bei der siebten Eigenschaft, bei der Ordnung der Dinge, der Ternar noch einmal aufgesucht! Was ist die Ordnung? Sie ist die Richtigkeit von Zeit, Lage und Einfluß. Das Buch der Schöpfung, das heißt Gen 1 und 2, zeigt den Uranfang der Welt, der in Ordnung war nach Vorrang, Höhe und Adel, worin sich die *Macht* Gottes ausdrückt. Das Buch der Gesetze, das auch in der Hl. Schrift zu finden ist, verweist auf die *Weisheit* Gottes, die Sakramente im Leib der Kirche schließlich auf seine *Güte*.

15. *Glanz und Blindheit.* Das Schlußlob zielt ganz auf pädagogische Wirkung, ist aber trotz aller Überschwenglichkeit und Absicht dennoch präzise in der Aussage. Auge und Ohr sind die Hauptsinne, die nach außen gerichtet sind, zum *Extra nos*, wovon ja in den voran gehenden Abschnitten die Rede war. Auch die beiden Gründe der Verweigerung, Blindheit und Taubheit, sind präzise getroffen, das heißt präzise im Sinne Bonaventuras. Denn er kennt offenbar nur den einen Ursprung der Verweigerung der Anerkenntnis Gottes, die Unfähigkeit, nicht aber den Unwillen und die willentliche Abneigung gegen Gott. Von der Unfähigkeit gibt er die beiden Formen an: Stummheit ist äußere Unfähigkeit, Dummheit eine innere. Die freie Abneigung gegen Gott oder die Abneigung aus Gründen der Freiheit, das Spezifikum der Neuzeit, scheint ihm ein unsachliches Verhalten zu sein. Wer Gott nicht ehrt, gegen den wird sich der Erdkreis erheben. Im zeitlichen Leben ist das klar: Wer sich gegen Hitze und Kälte, gegen Trockenheit und Sturmflut gleichgültig zeigt, wer es seiner Freiheit für unwürdig erachtet, gegen Regen oder Frost ein Haus zu bauen und für den Winter Holz zu sammeln, der wird nicht etwa seine Freiheit zur Vollkommenheit bringen, sondern im anbrechenden Frühling nicht mehr zu den Lebenden zählen. Dagegen sagt Bonaventura dieses eine: Das Gotteslob ist der höchste Akt der Vernunft.

In der Tat, wenn Gott existiert und wenn er in den Dingen durch seine Spuren wahrgenommen werden kann, dann kann die Leugnung oder Vernachlässigung dieser höchsten Wirklichkeit nur Schaden erbringen. Schaden wann und wo? Hier tun sich so viele Fragen auf, daß sie in einem kleinen Kommentar wie diesem nicht einmal berührt, geschweige denn gelöst werden können. Vor allen Dingen gibt es einen Einwand: Wer kein Holz gesammelt hat, wird im nordischen Winter in Eis und Schnee erfrieren. Aber wer Gott leugnet, kann von der Wiege bis zur Bahre durchaus sein Glück machen. Jedenfalls zeigen sich die Auswirkungen, wenn überhaupt, erst sehr viel später, sie gehen vielleicht sogar über jede Zeit hinaus, in ein ewiges Gericht. Aber gibt es ein Gericht, fragt der skeptische Mensch von heute? Was ist an einer solchen Aussage noch Erfahrung? Ja, es scheint eher umgekehrt zu gelten: Wer Gott leugnet, bekommt erst richtig die Energie und Motivation, die er braucht, um sich selbst auf den freigewordenen Platz des Absoluten zu setzen und die Erde nach seinem Bild zu gestalten, also für Freiheit und Wohlstand zu sorgen, wie es auch in der Neuzeit geschehen ist.

Mit dem Gedanken Bonaventuras von der Ekstase der Geschichte läßt sich diese irisierende Erfahrung, die zu den ewigen Aufgaben der Theologie zählt, in gewissem Maße deuten. Denn das Endliche ist zwar in jedem Augenblick vom Unendlichen getragen, das ist die Lehre des Exemplarismus; aber zugleich hat das Endliche auch die Möglichkeit in sich, diese seine eigene Grundlage zu leugnen. Dann setzt es sich selbst unter einen Zwang, seine Lebensbasis zu verbreitern, denn eine andere, eine von Gott gegebene Sicherheit leugnet es ja gerade. Also muß das endliche Leben versuchen, seine vorletzten Sicherheiten immer weiter zu vermehren und sein Ich in den Mittelpunkt des Lebens zu stellen, das heißt ihm Ansehen und Lust, Geld und Einfluß zu verschaffen. Denn woanders und von einem anderen ist nichts zu hoffen. Wenn ich verloren als Zigeuner am Rande des leeren Universums hause, kann ich nur auf meinen eigenen Arm vertrauen. Es läßt sich nicht leugnen, daß eine solche elementare Angst zu Kraft und Erfolg in der Welt fähig ist, aber ebenso wenig läßt sich leugnen, daß die Unsicherheit bleibt; denn eine letzte Begründung des Seins liefert selbst der größte Erfolg nicht. Also bleibt, wenn

auch durch viele Schmerzen hindurch, die Erkenntnis Bonaventuras bestehen: Das Gotteslob ist der höchste Akt der Vernunft.

c) Stufe II: Gott in seinen Spuren

I. Beginn der Stufe II. Den Ternar der Eigenschaften Gottes, den Bonaventura auf der zweiten Stufe gebraucht, ist schon von der ersten Stufe her bekannt. Es ist der sogenannte gregorianische Ternar aus Abschnitt 14: Gott zeigt sich durch *Wesen, Macht* und *Gegenwart*. Eine höhere Art der Denkens ist es deswegen, weil Gott damit nicht nur in seinen Auswirkungen, sondern als er selbst, in seiner Gegenwart erkannt wird. Die Reihenfolge ist bewußt gewählt und nur etwas umgestellt worden, weil sie dem in Abschnitt 2 gewählten Ternar der Schöpfungseigenschaften von *Wahrnehmen, Genießen* und *Beurteilen* entsprechen soll. Gott wird also in den Kapiteln I und II unterschiedlich wahrgenommen, einmal *durch* seine Spuren, einmal *in* seinen Spuren. Das läßt sich verstehen als Betätigung der Sinneserkenntnis im Unterschied zur Reflexion auf diese Betätigung. In Stufe I war der Blick nur nach außen gerichtet, als Blick des Forschenden, des Glaubenden und des Betrachtenden, wie es dort in Abschnitt 10 hieß. Hier nun wird die Schnittstelle selbst zwischen innen und außen in den Blick genommen, es wird also auf die Sinnenerkenntnis reflektiert, die damit zu einer neuen und vertieften Quelle der Gotteserkenntnis empor steigt.

Das Kapitel II ist wieder sorgfältig aufgebaut. Wie das erste Kapitel hat es zum Schluß einen Rückblick. Der ist mit den Abschnitten 11 bis 13 ziemlich lang geraten, weil 11 und 12 auf die erste und zweite Stufe zusammen, also auf Kapitel I und II zurück blicken; Abschnitt 13 bringt wieder einen hymnisch-ermahnenden Ausklang. Diese drei Abschnitte sollte man zunächst aus der Betrachtung ausklammern. Die Abschnitte 2 und 3 über Makro- und Mikrokosmos dienen der Vorbereitung und präsentieren die klassische Lehre von der Wahrnehmung durch die fünf Sinne in bonaventuranischer Gestalt. Die eigentliche Spurensuche geschieht in den Abschnitten 4 bis 9, wobei jeweils zwei mit mehr oder weniger Genauigkeit einander entsprechen, also Abschnitt 4

und 7; Abschnitt 5 und 8; Abschnitt 6 und 9. Der Abschnitt 10 über die sieben Zahlenarten gehört zwar zum Vollzug des Aufstiegs, nimmt aber wieder eine Sonderstellung ein. Er ist eine Beigabe, die logisch nicht notwendig ist. Doch auch in ihm steigt der Betrachter mit Hilfe des Ternars *Wahrnehmen*, *Genießen* und *Beurteilen* zu Gott empor.

Zur Gliederung der dreizehn Abschnitte der Stufe II bieten sich folgende Titel an:

- | | |
|------------------------|-------------------------------|
| 1. Beginn der Stufe II | |
| 2. Der Makrokosmos | |
| 3. Der Mikrokosmos | |
| 4. Das Wahrnehmen | 7. Das Wesen Gottes |
| 5. Das Genießen | 8. Die Macht Gottes |
| 6. Das Beurteilen | 9. Die Gegenwart Gottes |
| | 10. Sieben Zahlenarten |
| | 11. Rückblick auf I und II |
| | 12. Natur und Heilsgeschichte |
| | 13. Licht und Finsternis |

2. Der Makrokosmos. An der Schnittstelle zwischen außen und innen sind die fünf Sinnesorgane des Menschen tätig, die zwischen dem Makrokosmos der Welt außer uns, dem Bereich *Extranos*, und dem Mikrokosmos der Welt in uns, dem Bereich *Intranos*, vermitteln. Die Fünffzahl steht in keinem besonderen Verhältnis zur Dreizahl des Ternars, denn alle fünf Sinne führen vom *Wahrnehmen* über das *Genießen* zum *Urteilen*. Die fünf Sinne sind den fünf Elementen zugeordnet, aus denen nach antiker Lehre die Welt unter- und oberhalb des Mondes aufgebaut ist. Die sublunarisches Welt besteht aus Feuer, Erde, Luft und Wasser; oberhalb findet sich das besondere fünfte Element, die sog. Quintessenz, der feine, lichtartige Stoff, aus dem Mond, Sonne und Sterne gebildet sind.

Die Lehre von den Elementen ist nicht Besitztum und besondere Meinung einer bestimmten philosophischen Schule. Sie ist antikes Gemeingut, die als Vorstellung in der Heilkunde, in der Mythologie, in der Dichtung und in der Philosophie überall gegenwärtig war, so wie wir jetzt davon überzeugt sind, daß es 92 na-

türliche Elemente vom Wasserstoff bis zum Uran gibt, aus denen alle Körper der Welt aufgebaut sind. So gegensätzliche Schulen wie die der Platoniker und der Atomisten waren sich über die Fünzfahl der Elemente einig, nicht aber, wie diese Fünf zustande kommt und was sie bedeutet. Demokrit, der Begründer des Atomismus, ordnete den fünf Elementen einfach fünf Arten von Atomen zu, die unteilbar sein sollten. Platon dagegen, der sich des Problems von Einheit und Vielheit tiefer bewußt war, stellte im Dialog *Timaios* die Lehre von den fünf regelmäßigen Polyedern, den sog. platonischen Körpern auf (31b - 32c), die aus gemeinsamen Elementen aufgebaut sind, möglichst ohne willkürliche Annahmen zu gebrauchen.

Das kosmologische Schema, das Bonaventura beim Aufbau der äußeren Welt verwendet, ist zwar in den Einzelheiten, nicht aber in den Grundzügen überholt. In wesentlichen Zügen gehen die Wissenschaften nach dem gleichen Schema vor: Es gibt Grundelemente, hier erzeugende Dinge oder *Generantia* geheißen, die von Naturgesetzen bewegt werden, hier lenkende Dinge oder *Gubernantia* oder *Regentia* geheißen. Für den Aufbau der Welt könnte man sich mit diesen beiden Vorstellungen begnügen. Eben das tut auch die heutige Naturkunde, die materielle Grundteilchen und immaterielle Naturgesetze annimmt. Diese Vorstellung soll die Objektivität des Naturwissens garantieren. Die zusammen gesetzten Elemente oder *Generata* können beim Grundaufbau eigentlich wegfallen, da sie selbst schon unter der Leitung der Gesetze stehen und aus den einfachen Elemente gebildet sind, obwohl natürlich in der Erfahrungen des Alltags vor allem diese angetroffen werden. Denn Wasserstoff und Sauerstoff, zwei der 92 Elemente, begegnen uns meist in der Form des Wassers, dann aber nicht unmittelbar als Elemente, sondern als zusammen gesetzte Stoffe mit Eigenschaften, die von den Ausgangsstoffen ganz verschieden sind.

Mangel im Naturwissen. Trotz des allgemeinen Rahmens kann diese Weltdeutung nicht in der Tiefe befriedigen, wie auch die heutige Naturwissenschaft keine befriedigende, sondern nur eine partielle Kenntnis von dem hat, was sie die Natur nennt. Der Mangel kommt vom Ausschluß des Beobachters aus der Beobachtung, der fortgelassen wird, um eine möglichst objektive

und kausale Erkenntnis zu garantieren. Hier bietet Bonaventura eine weniger verstellte Sicht an, da er die Trennung von Subjekt und Objekt, die für die Neuzeit kennzeichnend ist und in ihr herrschend war, kaum gekannt hat. Es ist nicht notwendig, Bonaventura die 'Überwindung' eines Zeitalters zuzusprechen, das für ihn so fremd war, daß er kaum etwas von ihm geahnt haben wird.¹ Er hatte mit Blick auf den hl. Franziskus allerdings andere Wege im Sinn, als sie die Theologie, die Philosophie und die Kirche beschritten haben. Seine Lichtmetaphysik oder *Illuminationslehre* weist in ihren wesentlichen Zügen auf die Ungetrenntheit von Beobachter und Beobachtetem hin.

Historie und Aktualität. Behutsamkeit ist aber geboten, um die Balance zwischen historischem und aktualisierendem Verstehen nicht zu verlieren. Zunächst ist Vorsicht angebracht bei der Bestimmung des Seinscharakters. Gott ist zwar der Vater aller Lichter, wie Bonaventura mit seinem Lieblingszitat aus dem Jakobusbrief sagt (Vorrede I), auch gilt nach ihm, daß nur durch die Gegenwart des Göttlichen überhaupt Erkenntnis möglich ist, dennoch ist das Licht, von dem im Abschnitt 2 die Rede ist, nicht ungeschaffen. Es gehört dem inneren Bereich, dem Bereich *Intra nos* an, allerdings zugleich auch dem äußeren Bereich, weil es die Körper lenkt. Die *Gubernantia* werden direkt neben die *Generantia* und die *Generata* gestellt. Nur so auch lassen sich in ihnen allenfalls Naturgesetze erkennen. Auch diese haben seit der transzendentalen Interpretation Kants eine subjektive Wendung erfahren, so daß es nicht überraschend ist, daß dort, wo wirklich gedacht wird, das Verstehbare an den Naturerscheinungen zugleich innen und außen gesucht wird.

Vielheit der Formen. Das Licht also, das den Gegensatz der vier Grundelemente versöhnt, lenkt bei Bonaventura zugleich die einfachen wie die zusammen gesetzten Körper. Bonaventura ist dafür bekannt, daß er das Licht als eigenständige Substanz ansieht, anders als etwa Thomas von Aquin. Der Sinn dieser Lehre kann im Abschnitt 2 gut aufgezeigt werden. Sie steht in dem allgemeineren Rahmen seiner Lehre von den *Vielheit der substantiel-*

¹ Vgl. Étienne GILSON: *Die Philosophie des Heiligen Bonaventura*. Darmstadt: Wiss. Buchges., (frz. ¹1924) ³1960.- 799 S.; hier: 306 - 321.

len *Formen*. Das bedeutet, daß materielle Körper oder Einzelgegenstände mehrere Formen als Substanzen zugleich besitzen können. Der Mensch etwa besitzt einen Körper und eine Seele, beide sind eigenständig, also sind beide eine Substanz. Thomas hat bekanntlich das Gegenteil gelehrt und den Menschen als einzelne Substanz bestimmt, nämlich als Einheit von Form und Materie, als *Anima forma corporis*. Aristotelisch gesehen ergibt auch nur dies einen Sinn, weil die eine Substanz alles andere, was sonst noch an ihr zu finden sein sollte, zu Beigaben, also zu Akzidentien macht.

Diese Einheit aber sucht Bonaventura nicht in Raum und Zeit zu finden, sondern jenseits davon. Individuum est ineffabile, kann auch er sagen.² Aber er sagt es in einem anderen Sinn. Sein Prinzip zur Individuation sucht er nicht unten, in der Materie, sondern in der Höhe, jenseits des Begriffs. Vielleicht ist das nicht einmal ein Gegensatz. Einer tiefgründigen Betrachtung könnte die Materie als Platzhalterin der Transzendenz erscheinen, allerdings nur dann, wenn in beiden die ursprüngliche Distanz zur Begreifbarkeit anerkannt wird. Verfällt man in einen oberflächen Naturalismus, indem man die Materie für verständlich hält, ja für das Verständlichste von allem, worauf alle Erscheinungen reduziert werden können, dann hat man sich von vornherein jeder Möglichkeit zur Verständnis des Einmaligen und Individuellen beraubt.

Das eigentlich Verstehbare an den Erscheinungen wird bei Bonaventura das Licht genannt. Es gehört sowohl dem Bereich des *Extra nos* wie des *Supra nos* an und bringt von dort eine Botschaft zum *Intra nos*, wo der Mensch am meisten er selbst ist, getragen allerdings von der doppelten Transzendenz des Extra und Supra.

Engel und Intelligenzen. Des weiteren enthält der Abschnitt 2 noch eine kleine Lehre über Engel und Intelligenzen. Beide sind Verkörperungen des Lichtes, also Gestalten des Lichtes ohne materielle Körper. Beide sind auch hierarchisch gestuft, je nach dem Anteil, den sie am Licht haben. Die Erde ist am weitesten

² Vgl. zur Herkunft der Formel Ludger OEING-HANHOFF: Art. *Individuum, Individualität*. In: HWP 4 (1976) 309.

vom Licht entfernt, während der Himmelsstoff, die Quintessenz, fast nur aus Licht besteht. Die lateinischen Begriffe *Anima* und *Spiritus* sind hier in einer Hinsicht gleich zu setzen, nämlich insofern sie verschiedene Dinge durch ein gemeinsames Prinzip zusammen zu halten vermögen, in uns das Verstehen und außer uns die verständige Lenkung der Dinge. Andererseits hat die *Anima* sehr verschiedene Bedeutungen, wie an vielen Stellen deutlich wird, etwa in der Vorrede 3 oder in Abschnitt I, 4. Im vorliegenden Abschnitt 2 lassen sich wenigstens drei Inhalte mit dem Begriff der Seele verbinden. Die Seele kann Tierseele, Geistseele oder Weltseele sein oder auch alles auf einmal, weil der Mikrokosmos des Menschen, der eine vegetative und eine geistige Seele hat, in tiefer Entsprechung zum Makrokosmos steht, der von der Weltseele bewegt wird.

Mystik der Mathematik. Diese Vorstellungen stehen einigen gängigen Ideen der Anthropologie und Kosmologie von heute nicht so fern, wie man auf den ersten Blick meinen möchte. Nur sind die älteren Vorstellungen vielleicht weniger präzise in ihrer Logik und auch weniger bestätigt in ihrer Empirie, dafür aber womöglich tiefer in ihrer Ahnung. Unter den Intelligenzen und Engeln lassen sich leicht mathematische Naturgesetze verstehen, die nach der heutigen Vorstellung die Planeten und andere materielle Körper lenken. Daß diese Gesetze mathematischer Art sind, hatten schon Pythagoras und noch mehr Platon gelehrt, als er im *Timaios* die Weltseele als den Versuch des Demiurgen eingeführt hat, sich die Welt möglichst ähnlich zu erschaffen (30b). Die Lehre von den platonischen Körpern ist dann nichts weiter als die Ausführung dieser Lehre über die Weltseele. Das ist ein Hinweis darauf, wie sehr Mystik und mathematische Physik ein Zweig am gleichen Stamm der abendländischen Metaphysik sind.

Weniger leicht einholbar ist die Unterscheidung, die hier zwischen den Theologen und den Philosophen aufgestellt wird. Die einen sollen von den Engeln sprechen, welche die Werke der Erlösung vollbringen, die anderen von Intelligenzen, die auf natürliche Weise die Bahnen der Gestirne lenken. Theologisch ist das Postulat der verschiedenen Wirkung aus der gleichen Kraft leicht aufgestellt, denn Schöpfung und Erlösung können nicht zwei verschiedenen Quellen entstammen. Nur in der Gnosis ist

der Gott, der die Welt erschafft, verschieden von dem, der sie erlöst. Aber diese Vorstellung würde den Krieg auf ewig fortsetzen, also könnte es keine Erlösung geben, was theologisch unmöglich ist.

Physik der Erlösung. Schwieriger ist es philosophisch, Physik und Erlösung zusammen zu bringen. Wieso sollten die Naturkräfte, welche die Planeten und alle anderen Dinge lenken, zugleich als Engelskräfte die Werke der Erlösung vollbringen? Eine Vernunft, die den Gegensatz von Subjekt und Objekt zum Mittel des Denkens nimmt, wird kaum in der Lage sein, Heil zu erkennen oder zu vollbringen, wie ja auch die säkularen Heilspläne der Neuzeit schnell gescheitert sind. Denn der Gegensatz sachlicher Vernunft zum praktischem Lebenssinn erzeugt selbst das Unheil, wobei er zuerst den Sinn und dann auch die Vernunft untergräbt. Nur eine Vernunft, die sich von der Sinneswahrnehmung bis zur Spitze des Geistes treiben läßt (I, 6), kann das Heil wahrnehmen, weil es schon gegenwärtig ist. Eine solche Vernunft, die nicht bei einem bloßen Gegensatz stehen bleibt und von ihm aus ein System entwirft, ist hier im *Itinerarium* am Werk. Deshalb können die Naturkräfte auch Heilkräfte sein, obwohl sie es für sich allein und abgetrennt nicht sind.

3. Der Mikrokosmos. Die fünf Sinne des Menschen werden den fünf Elementen des Weltbaues zugeordnet. Diese Entsprechung zwischen dem Makro- und dem Mikrokosmos war schon im frühen Mittelalter eine beliebte Vorstellung, etwa bei Beda Venerabilis (ca. 672 - 735), der sie allerdings in etwas anderer Form gebraucht hat. Beda sagt mit Verweis auf die Ärzte, daß im menschlichen Körper alle vier Elemente der Erde zu finden seien und er deshalb Mikrokosmos genannt werde. Über die Erkenntnisfunktion und die Entsprechung zu den fünf Sinnen findet sich bei ihm noch nichts.³

³ „Quibus non incongrue forte addere valemus quod in unoquoque hominum figura omnium elementorum continetur, ignis in calore, aeris in alitu, aquarum in humore, terrae in ipsa soliditate membrorum. Unde et a physiologis graece homo microcosmos, id est minor mundus, vocatur.“
BEDA VENERABILIS: *De tabernaculo* 3.

Die fünf Elemente. Das war auch nur schwer möglich, weil Augustinus und andere Autoritäten nur von einer Vierzahl ausgegangen waren und dem Himmel das Feuer zugeordnet hatten. In seinem Sentenzenkommentar argumentiert allerdings Bonaventura zugunsten der Philosophen gegen die Kirchenväter, so daß es erst seit ihm üblich ist, den fünf Sinnen der Wahrnehmung die fünf Elemente des äußeren Weltbaus zuzuordnen.⁴ Deshalb ist es möglich, ja wahrscheinlich, daß er der erste war, der diese Parallele zwischen Naturordnung und Erkenntnisordnung in Betracht zog. Der Zusammenhang zeigt sich im Überblick so:

Licht	Sehen
Wasser	Geschmack
Luft	Gehör
Feuer	Geruch
Erde	Tasten

Die vier Grundeigenschaften der Dinge, die der Tastsinn erfaßt, sind kalt, warm, feucht und trocken. Die Unterscheidung bei den vier anderen Sinnen wird hier nicht weiter verfolgt. Wichtiger für die Suche nach göttlichen Spuren ist die Unterscheidung zwischen dem *Einzelnen* und dem *Allgemeinen*. Die Einzeleigenschaften werden nur von einem einzelnen Sinn wahrgenommen, da etwa nur das Auge, nicht aber das Ohr das Licht aufnehmen kann, auch wenn das Ohr eines Blinden die Genauigkeit des Auges bekommen kann oder wenn seine Hände sehend werden. Die Zahlhaftigkeit aber und die anderen vier Eigenschaften der Dinge werden von allen Sinnen aufgenommen. Das Auge unterscheidet zwei Lichtstrahlen voneinander, das Ohr zwei Töne und so weiter. Durch die Wahrnehmung des Allgemeinen kommt überhaupt erst ein Begriff zustande, durch den die fünf Einzelbilder der Sinne zusammen gefügt werden können. Ohne den schon von einem allgemeinen Begriff geprägten Sinn könnte es keine Vermittlung zwischen dem Außen- und Innenbereich, zwischen dem *Extra nos* und dem *Intra nos* geben. Auch die Zah-

⁴ 2 *Sent* d14 p1 a1 q2 [II, 338ff].

len müssen also Spuren sein, in denen Gott wahrgenommen wird, einfach weil sie vorhanden und geschaffen sind. Der Abschnitt 10 nimmt diese Möglichkeit als Verpflichtung auf.

Prinzip der Bewegung. Die Bemerkung über die Erkenntnis geistiger Bewegungen mit Hilfe der aristotelischen Bewegungslehre gilt in der Sekundärliteratur als einigermaßen dunkel und merkwürdig.⁵ Natürlich ist sie nicht so zu verstehen, als ob die Sinne einen Satz erfassen oder gar das abstrakte aristotelische Prinzip: Was bewegt wird, wird durch etwas anderes bewegt. Bei Aristoteles ist der Satz völlig klar: Jede Bewegung hat eine Ursache, die entweder in dem Bewegten selbst liegt und Selbstbewegung ist oder die von außen kommt und dann Fremdbewegung ist. Am einfachsten versteht man von daher auch die Bemerkung Bonaventuras als methodische Rechtfertigung. Denn er will ja Gottes Eigenschaften in der körperlichen Sinneswahrnehmung aufspüren. Die Eigenschaften aber sind geistig, also braucht er ein Prinzip, das ihn vom einen zum anderen Bereich bringt, wie gleich unten in den Abschnitten 4 und 7 zu sehen sein wird, wo ja etwa im Sehakt des Auges die ewige Zeugung des Sohnes erkannt werden soll. Das aristotelische Prinzip wird dabei aber nur indirekt verwendet. Der Hinweis auf das tierische oder animalische Leben zeigt, daß es ein mittleres Sein gibt, das zum einen der Körperwelt angehört mit seiner Fremdbewegung und der geistigen Welt mit seiner Selbstbewegung. Damit sind wir wieder beim organischen Stufendenken Bonaventuras angelangt.

Das Kausaldenken ist dennoch hier fernzuhalten oder, wie so oft beim seraphischen Lehrer, in Umkehrung zu verstehen, wie es auch die passive Wahl des Wortes *geführt werden* nahe legt. Wir gelangen nicht kausal durch die Analyse der fünf Sinne zur Erkenntnis geistiger Bewegungen, sondern *während* wir mit den Sinnen wahrnehmen, nehmen wir auf einer anderen Ebene auch Gottes geistige Bewegungen wahr, indem wir an die Hand genommen und geführt werden, *manuducimur*. Deshalb nennt Bonaventura sein Denken nur gleichsam kausal, *tanquam*, da die Umkehr zwischen dem Erkannten und dem Erkennenden in der

⁵ Bonifaz Anton LUYCKX OP: *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*. Münster: Aschendorff, 1923.- 306 S.; hier: 25.

normalen Vorstellung der Kausalität nicht gilt. Er wendet hier ein fünf Jahre vorher gefundenes Prinzip der ekstatischen Erkenntnislehre an. Es lautet, daß im Begriffsmodus zwar der Erkennende das Erkannte erfaßt, aber in der Ekstase, die allem Begreifen voraus liegt, das Erkannte den Erkennenden erfaßt.⁶ Ohne diese Umkehrung scheint die Stelle nicht verständlich zu sein.

Zwei Ternare. Die Aufgabe der Abschnitte 4 bis 9 besteht nun darin, im Schöpfungsternar *Wahrnehmen, Genießen* und *Urteilen* den Gottesternar *Wesen, Macht* und *Gegenwart* aufzufinden, also eine Strukturähnlichkeit zwischen beiden Bereichen erkennbar werden zu lassen, ohne daß die beiden Bereiche sich inhaltlich überschneiden. Würden sie das tun, ließe sich der Begriffsmodus anwenden und der Mensch könnte aus eigener Kraft zur Erkenntnis geistiger Bewegungen gelangen.

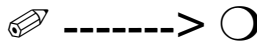
4. Das Wahrnehmen	5. Das Genießen	6. Das Beurteilen
=		
„Tätigkeit der fünf Sinne“	„Lieblichkeit...“	„Verh. i. der Gleichheit“
≈		
„ewige (und zeitliche) Zeugung des Wortes“	„höchste Entspre- chung im Urbild“	„Ubiquität und Ewig- keit des Maßstabes“
7. Das Wesen Gottes	8. Die Macht Gottes	9. Gegenwart Gottes

Die erste Horizontale bewegt sich ganz im endlichen Bereich, genauer im Bereich der Sinneswahrnehmung, die letzte ganz im göttlichen, auch wenn durch die Inkarnation und die Einigung von Gottes- und Menschennatur in Christus die Unendlichkeit von der Endlichkeit aufgenommen wurde. Die beiden Bereiche überschneiden sich also nicht, vielmehr zeigt sich der göttliche Bereich als Spur in den Erscheinungen der Welt. Die Abschnitte 2 und 3 hatten die Aufgabe, diese Durchleuchtung möglich zu machen, indem der Vorgang der sinnlichen Erkenntnis mit den Mitteln des damaligen Naturwissens zergliedert wurde.

4.7. Das Wahrnehmen - Das Wesen Gottes. Es sind also zwei Bereiche miteinander in Beziehung zu setzen. Das geschieht zunächst

⁶ „In comprehensivo (modo) cognoscens capit cognitum, in excessivo vero cognitum capit cognoscentem.“ *ScChr* VII; [V, 40a].

durch den Vergleich der Sinneswahrnehmung mit dem Wesen Gottes oder, besser gesagt, mit einem kleinen Ausschnitt aus diesem Wesen, nämlich der ewigen Zeugung des Sohnes, die uns durch seine spätere Geburt in der Zeit bekannt wird. Es ist nicht nur theologisch wichtig, beide Ausgänge zu unterscheiden, sondern auch erkenntnistheoretisch. Die Sinneswahrnehmung läßt sich mit dem folgenden Schaubild darstellen:



Gegenstand --- Medium --- Auge

Vom jedem Gegenstand, also von jedem sinnlich wahrnehmbaren äußeren Ding, hier als Griffel dargestellt, treten Lichtstrahlen oder andere Kundgebungen in die Umgebung aus und erzeugen in diesem Medium ein virtuelles Abbild. Jede Sonne ist durch ihre Strahlen überall im Weltall gegenwärtig. Statt des einen Strahls in der Skizze oben hätte ich unbegrenzt viele zeichnen müssen, die in jede Richtung weisen, um den Vorgang angemessen darzustellen. In einem Organ der fünf Sinne nun, hier als Auge bezeichnet, tritt das Abbild ein und erzeugt dort ein Bild. Der ganze Vorgang liegt auf der Hand und ist auf Anhieb verständlich. Das Medium wird auch als äußeres Organ bezeichnet, denn es dient ja wirklich dem Gegenstand als Werkzeug der Übermittlung, und das innere Organ, das Auge, ist nicht nur ein Gegenstand, sondern hat von innen her ein Wahrnehmungsvermögen.

Strukturell ähnlich verhält es sich nun mit dem Wesen Gottes, wie es in Abschnitt 7 erläutert wird:



Gott Vater --- Ewiger Logos --- Jesus der Christus

Das ewige Licht, das ist der Vater und die Quelle allen Lichtes, der hier als Sonne dargestellt wird, erzeugt aus sich heraus ein Abbild, den Logos, der ihm ganz gleich ist, noch über alle Gleichheit hinaus, die im endlichen Bereich möglich ist. Auch die Ubi-

quität des Sohnes, seine Allgegenwart, geht über alle Begriffe hinaus und wird durch den kleinen Pfeil nur dürftig dargestellt. Durch die Inkarnation und die hypostatische Union, *per illam unionem*, verbindet er sich mit der menschlichen Natur zu einem Individuum, so daß jetzt die Menschheit als Organ aufgefaßt wird, die Gott den Vater durch den Logos wahrnimmt. Dadurch wird der Weg geöffnet, so daß wir zu Gott dem Vater zurück geführt werden.

Auf zwei getrennten Ebenen wird also ein Prozeß dargestellt. Wenn immer der Mensch mit seinen fünf Sinnen etwas wahrnimmt, wird dabei zugleich auch ein an sich verborgenes innergöttliches Geschehen mit angeschaut. Es wird selbst dann angeschaut, wenn der Vorgang nicht wie hier analysiert wird, selbst dann, wenn er geleugnet wird. Die allgegenwärtige Gotteserkenntnis ist kennzeichnend für Bonaventura: Gott wird auch dann erkannt, wenn er explizit geleugnet wird. In diesem Abschnitt wird ein Beispiel für diese Erkenntnis gegeben. Dies eben besagt die Aussage, daß die Spuren Gottes überall und in der verschiedensten Art gegenwärtig sind. Ja, die Reflexion ist sogar meistens ein Hindernis, würde Bonaventura sagen, die Allgegenwart Gottes zu erkennen. Denn statt daß sie sehend macht, treibt sie auch noch den Rest der Einsicht aus der Seele heraus. Denn der Stolz, der mit dem Intellektualismus verbunden ist, läßt nur eigene Leistungen gelten. Diese sind aber gerade nicht geeignet, Gott wahrzunehmen, der den Menschen zu sich hin führen will. Deshalb bei Paulus das Lob auf die Torheit des Glaubens und die Verwerfung der Wissenschaft der Welt (I Kor I). Deshalb auch ist der hl. Franziskus so viel klüger als die Weisen dieser Welt, weil er alle Eitelkeit abgelegt hat und ganz in Gott übergegangen ist.

Zwei Arten der Reduktion. Es scheint, daß der Abschnitt eine große Ähnlichkeit mit einem Abschnitt in *De Reductione* 8 und dort darin fast wörtlich wiederkehrt. Es ist durchaus möglich, daß der anonyme Verfasser der Schrift *De Reductione* das Itinerarium und dabei gerade diesen Abschnitt 7 vor Augen hatte. Denn dieser Abschnitt benutzt das Wort Zurückführen, *reducere*, das in der anderen Schrift eine so zentrale Rolle spielt. Wird es in gleicher Bedeutung gebraucht? Der Sinn der Inkarnation ist hier, daß

wir überhaupt, schlechthin, durch die Gnade, durch die Sakramente, durch die Kirche, zu Gott dem Vater wieder gelangen. Das geschieht aber nicht durch die Erkenntnis der Inkarnation, denn diese bewegt sich auf einer ganz anderen Ebene als die Inkarnation und die Vermittlung der Gnade. Die Sinneserkenntnis insgesamt, vom Auge bis zum Bleistift, zeigt die ewige Zeugung und die Inkarnation als einen Vorgang, sie ist aber deswegen nicht heilstiftend. Das aber sagt genau De Reductione 8, daß wir durch die Erkenntnis, der die Inkarnation als Hilfsmittel dient, zu Gott dem Vater zurück geführt werden, was für Bonaventura viel zu intellektualistisch ist. Entsprechend wird der höchste Geist für uns erkennbar genannt, was entsprechend viel zu aktivisch für den seraphischen Lehrer ist, der sich hütet mit Gott auf so plumphem Fuß stehen zu wollen, daß er ihn für die inneren Sinne unseres Geistes als erkennbar erklärt.⁷

5.8. *Das Genießen - Die Macht Gottes.* Jede Sinneswahrnehmung ist mit einem Genuß verbunden; im positiven Fall durch die Übereinstimmung zweier Dinge, weil sie füreinander geschaffen sind, oder im mißlingenden Fall, wenn sie nicht übereinstimmen oder in eine nicht übereinstimmende Lage gebracht worden sind, mit einem Mißvergnügen. Man versteht den Abschnitt falsch, wenn man in ihm eine ausgefeilte Lehre über Schönheit, Süßigkeit und Gesundheit suchen möchte. Diese Begriffe stehen hier unter einem Druck von unten und von oben. Von unten her müssen sie auf die fünf Sinnesorgane abgestimmt werden und von oben her auf die Wahrnehmung des Ternars *Wesen, Macht* und *Gegenwart* Gottes, obwohl die Genauigkeit von oben nachläßt und man nur mehr sehr allgemein vom gregorianischen Ternar sprechen kann. Wörtlich taucht er nach dem Abschnitt I nicht wieder auf.

Der Begriff wird wie üblich in drei Begriffe entfaltet und das Genießen als Lieblichkeit oder als Schönheit, als Süßigkeit und als Gesundheit beschrieben. Die Fünffzahl der Sinne wird so verteilt, daß die Schönheit dem Sehsinn zufällt, die Süßigkeit dem Riechen und Hören, die Gesundheit den etwas groberen Sinnen wie dem

⁷ Vgl. unten S. ?.

Schmecken und Berühren. Dennoch bleibt Bonaventura nicht bei dieser zufälligen Einteilung stehen, sondern sucht den inneren Grund auf, der das Genießen im sinnlichen Wahrnehmungsakt gerade in diese drei Erscheinungen auseinander legt. Aus dem ganz allgemeinen Prinzip, daß jede wirkliche und sinnlich wahrnehmbare Erscheinung *Gestalt*, *Kraft* und *Tätigkeit* besitzt, nämlich einen Bezug zum Ursprung, zur Mitte und zum Ziel, deshalb gibt es *Lieblichkeit*, *Süßigkeit* und *Gesundheit*.

Die Durchleuchtung in Abschnitt 8 geschieht jetzt mit dem gewonnenen Ternar. Im Urbild gibt es eine besonders starke und nicht überbietbare Übereinstimmung zwischen der Erscheinung, das ist das Bild, und dem Erzeuger des Bildes. Denn daß der Sohn in jeder Hinsicht in Übereinstimmung mit dem Vater steht, außer in dem, daß er eben Sohn ist, bewirkt das Höchstmaß der *Schönheit* im Urbild. Daß der Vater den Sohn mit aller Kraft überkommt, ohne Widerwillen zu erwecken, außer etwa für den Moment einer Versuchung im Garten Getsemani, bewirkt die hohe *Süßigkeit* im Verhältnis von Vater und Sohn. Schließlich entspricht diese vom Vater ausgehende Kraft auch dem Sein und Leben des Sohnes, so daß ihre Beziehung vom Heilen und vom *Gesundsein* geprägt ist.

Wenn abschließend ein hohes Lied auf die Freude in Gott gesungen wird, so ist damit der Grundbegriff Genießen gemeint; nur hat Bonaventura, um eine Definition des hl. Augustinus gebrauchen zu können, den lateinischen Begriff *oblectatio* mit *delectatio* ineins gesetzt. Daß zum Ende der Darlegung noch eine weitere Definition der Freude oder des Genießens eingeführt wird, obwohl sie eher an den Anfang gehört und dort in Abschnitt 5 eine Teildefinition für die Schönheit zu finden ist, auch aus Augustinus, zeigt den Punkt des Gedankens: Es geht um die Übereinstimmung des einen mit dem anderen, in geringerem oder höheren Grade, und diese Wirklichkeit ist die Gegenwart Gottes, so daß der formale Aufweis oder Nachweis zweit- oder drittrangig wird. Wo der Ursprung geschaut wird, fällt der Drang zu beweisen fort.

6.9. Das Beurteilen - Die Gegenwart Gottes. Im *Beurteilen* soll insbesondere die *Gegenwart* Gottes erkannt werden. Die Deutung des dritten Terminus im Ternar der zweiten Stufe kann nach den

oben schon durchgeführten Deutungen kurz ausfallen, zumal wir hier zum erstenmal die Illuminationslehre Bonaventuras berühren, die später in III, 3 noch viel ausführlicher zur Sprache kommen wird. Sie hat zwar einen starken augustinischen Beiklang, wird aber durch die Endlichkeitserfahrung Bonaventuras umgeformt. Wenn man sich das dreifache Sein vor Augen stellt, dann kann es für das endliche Sein *extra nos* und *intra nos* keinen festen und sicheren Begriff geben. Für das Beurteilen aber braucht man, wie Abschnitt 9 betont, einen unveränderlichen Begriff, der zudem noch unbegrenzt und unendlich ist. Ein Begriff muß in der Tat beständig und allgemein sein, um brauchbar zu sein. Genauer könnte man sagen, daß er etwas Beständiges und Allgemeines *in sich* tragen muß, um in der beweglichen Welt zum Begreifen tauglich zu sein. Bei der Schnelligkeit, mit der mir Stühle vor Augen kommen und wieder entzogen werden, muß der Begriff Stuhl sehr viel beständiger in mir sein als die sinnlichen Eindrücke der Wahrnehmung, damit ich entscheiden kann, ob dieses hier ein Stuhl ist oder nicht. Immer wird also im Beurteilen etwas vorausgesetzt, das schon da und beständig ist, das auch im Vorgang des Begreifens und Beurteilens nicht eingeholt werden kann. Das aber ist das unveränderlich Gleiche, sagt Bonaventura, das immer anwesend ist und sich immer entzieht: Gott der Ewige.

Der Abschnitt 9 beginnt mit dem starken Eindruck, den Bonaventura von seinem eigenen Gedanken hat. Zurecht! Denn seine Illuminationslehre faßt wie in einem Brennspiegel die gesamte Breite seines Denkens zusammen, so daß sich eben der Eindruck herstellt, hier sei er am meisten er selbst, nämlich am nächsten bei Gott. Das Beurteilen ist ein Handeln, das die von außen aufgenommenen Wahrnehmungen in die Erkenntnis treten läßt, indem es sie von den beweglichen Eindrücken reinigt und ablöst. Das ist natürlich kein transzendentes Denken, als ob der Erkennende dem Erkannten vorschreibt, was an ihm zu erkennen ist. Die Stelle verweist auf einen viel tieferen Sachverhalt, der hier nicht ausgeschöpft wird. Erkennen kann man nur, was man schon weiß. Denn sonst weiß man gar nicht, wonach man suchen soll. Dennoch bedeutet Suchen nicht schon Finden. Im Suchen ist zwar viel Wissen enthalten, aber ungereinigtes Wissen, das erst in der Begegnung mit der äußeren Welt hervor tritt. Damit kann

aber eine solche Aussage klar werden wie diejenige, daß Gott selbst der *Begriff aller Dinge* ist. Denn das unbestimmte Wissen ist zwar in meiner Seele oder in meiner Vernunft, aber es hat dort nicht seinen Ursprung. Vielmehr ist alle beständige Erkenntnis im Bereich des *Intra nos* getragen vom Bereich des *Supra nos*, denn nur dort gibt es Beständigkeit. Aber was dann dieser Inhalt außen erkennt, ist nichts anderes als sich selber, nämlich daß der Inhalt außen vorliegt und vorhanden ist. Das mag die Stelle hier bedeuten, daß Gott der Begriff aller Dinge ist, das heißt daß in jedem Erkennen Gott sich selbst erkennt. Wiederum eine intensive Form der Gegenwart Gottes!

10. *Sieben Zahlenarten.* Auf der Stufe II des Itinerarium, auf der die Spuren des Göttlichen *in* den Dingen gesucht werden, bringt Bonaventura noch eine zweite Sichtweise, in der er über sieben verschiedene Zahlenarten, wie er sagt, auf sieben Stufen zu Gott hinauf steigt. Daß an dieser Stelle die Betrachtung zu den Zahlen erscheint, bedeutet nicht, daß Gott jetzt *in der Zahl* allein wahrgenommen wird und es eines Aufstiegs oder Hindurchstiegs *durch die Zahlen* und über die Zahlen hinaus nicht mehr bedarf. Das Hindurchsteigen, der Überstieg oder die Transzendenz ist im Endlichen niemals abzulegen; aber mit der Transzendenz ist immer auch eine Immanenz verbunden, in der Gott selbst in der Welt erscheint, wie eben auch die Transzendenz Gottes eine Eigenschaft der Immanenz der Welt ist. Nur bedeutet dieses *Insein* eben nicht die Weise des Begreifens. Es ist in Gott etwas, was auch *in* der Welt ist, da Gott ubiquitär, also überall gegenwärtig ist. Aber wenn wir dieses zu sagen versuchen, dann ist das unser Reden, wir sind dann nicht mehr in Gott, auch wenn Gott in uns ist, weil wir uns, um nur reden zu können, von ihm distanziert haben. Also brauchen wir wieder einen Aufstieg zu Gott, gerade dadurch, weil wir sagen, wir bedürften keines Aufstieges. Denn durch das Sagen haben wir eine Distanz aufgebaut. Diese Durchdringung von Immanenz und Transzendenz soll der Leitfaden zur Deutung des Abschnitts 10 sein.

Übung mit der Turmubr. Beim Versuch, die Zahlenarten Bonaventuras zu deuten, ist das Beispiel der nächtlich schlagenden

Turmuhr verwendet worden.⁸ In der Tat, um sich für das Verstehen einzuüben, ist das Beispiel hilfreich. Wenn die Uhr um Mitternacht Zwölf schlägt und die ganze Stadt schläft, hat sie dann Zwölf geschlagen? Wer vom naturwissenschaftlichen Weltbild der Neuzeit geprägt ist, wird das ohne viel Nachdenken - bejahen. Alle Bewegungen der äußeren Welt denkt er sich kausal und objektiv. Eine solche Meinung hat auch insofern Recht, als man nicht sagen darf, die Uhr habe Elf geschlagen oder Eins, aber dennoch hat der, welcher vielleicht empört fragt, was es denn sonst noch für eine Möglichkeit gibt, möglicherweise doch nicht ganz Recht. Entweder hat sie Zwölf geschlagen oder nicht, gibt es noch eine andere Möglichkeit? Zunächst einmal kann man darauf aufmerksam machen, daß an sich, mitten in der Nacht, nur einzelne laute und dumpfe Geräusche vom Kirchturm kommen, die mit einer Zahl Zwölf beim ersten Hören wenig zu tun haben, ja selbst daß es einzelne Geräusche sind, ist schon eine nicht mehr ganz objektive Aussage. Bei dem Wind, der um die Ecke pfeift, bei dem Gewitter, das möglicherweise gerade niedergeht, muß ich schon genau hinhören, um einen einzelnen Schlag unterscheiden zu können. Die Zwölf vor allem ist ganz und gar keine objektive Zahl, die aus dem Kirchturm in die Häuser dringt, sondern verlangt vom Hörer nicht nur, den einen vom anderen Schlag zu unterscheiden und jeden als Eins zu setzen, sondern auch die Geduld, die zwölf Schläge abzuwarten, damit er am Ende, wenn der erste Schlag längst verklungen ist, einen Vers machen kann wie diesen: Liebe Leute, laßt euch sagen, diese Uhr hat Zwölf geschlagen. Deshalb ist es nicht ganz falsch zu sagen, daß die Uhr *nicht* Zwölf geschlagen hat, wenn niemand den Schlag der Uhr hört. Das heißt auf der anderen Seite nicht, daß das mitternächtliche Glockenschlagen nur eine subjektive Einbildung wäre, ein bloßes Phantasiegebilde, aber es weist auf einen Zusammenhang von Objektivität und Subjektivität hin, der nicht mehr begrifflich zu fassen ist. Ein Begriff legt sich entweder nach der einen oder der anderen Seite aus, während sich in der Zahl-

⁸ Bernhard WELTE: *Die Zahl als göttliche Spur. Eine Bonaventura-Interpretation*. In: DERS.: *Auf der Spur des Ewigen*. Freiburg u.a.: Herder, 1965, 49 - 61.

haftigkeit ein Seinsbereich zeigt, der über den Begriff hinaus geht. Die Zahl ist wohl mehr als ein Begriff.

Paradoxe Definition. Hier nun setzt die Untersuchung der Zahlenarten ein, die Bonaventura beschreibt. Was eine Zahl ist, sagt er nicht, jedenfalls nicht direkt. Er hätte die aristotelische Definition der Zeit vom Abzählen des Früher und Später nehmen können, auch die augustinische von der Einheit der drei Zeiten in der Gegenwart der menschlichen Seele. Dann täte die Zahl einfach das im menschlichen Geist, was die Zeit außen an den Dingen der Natur auch vollbringt: Sie unterscheidet und verbindet. Es scheint, daß diese berühmten Definitionen für Bonaventuras Zweck entweder zu objektiv oder zu subjektiv sind. Das Zitat von Boethius in Abschnitt 10 sagt auch nicht, was eine Zahl ist, sondern bleibt ganz formal und singt nur das Lob auf die höchste Stellung der Zahl im Geist des Schöpfers. Genau das aber ist die erste Aussage Bonaventuras über die Zahl: Sie läßt sich nicht definieren, denn sie ist *die Einheit und Differenz von Einheit und Differenz*. Aber das ist natürlich keine Definition, schon weil sie einen Zirkel enthält.

Was man, nach Bonaventura, von der Zahl sehen kann, beschreibt er als einen Aufstieg und Abstieg von Zahlen. Unten stehen die *Klangzahlen*, ganz oben die *Urteilszahlen*. Die unteren befinden sich außerhalb von uns und die anderen oberhalb von uns, also ganz entsprechend dem dreifachen Aufbau des Seins *extra nos, intra nos, supra nos*. Indem wir so unterteilen, ist diese Unterteilung auch schon wieder überschritten, denn es gibt keine Wahrnehmung des Außenbereiches ohne einen Innenbereich. Die Zahl beherrscht zwar den klingenden Körper, worunter man sich die nächtliche Turmuhr vorstellen kann, aber sie ist doch nur wieder von der Seele des Menschen, also von innen aus wahrnehmbar. Die Glocke mag den Kammerton a haben und damit 440 Schwingungen in der Sekunde, aber diese *Klangzahl* muß als Zahl erst noch vom Menschen messend bestimmt werden. Die Zahl Zwölf etwa, die den mitternächtlichen Schlag bestimmt, wäre eine Begegnungszahl, weil sie nur als abstrahierte oder, wie Bonaventura sagt, als abgelöste existieren kann. Wenn dann bei den *Schrittzahlen* die Zahlen von der Seele wieder in den Körper treten, so ist nicht die Bewegung nach oben abgebrochen worden, son-

dern weiter gegangen. Denn diese Zahlen, die sich in Gesten und Tanz ausdrücken, haben einen höheren Ursprung als die vorigen, da sie in der Seele ihren Ursprung haben, ohne aber damit die Verbindung mit dem Bereich außen, *extra nos* aufgegeben zu haben. Ähnliches gilt für die *Sinnes-* und *Gedächtniszahlen*, die noch mehr ihren Ursprung in der Seele haben. Darüber stehen die *Urteilszahlen* aus dem Bereich des *Supra nos*. Mit ihnen ist das andere Ende der Zahlenreihe erreicht, das auf der unteren Stufe ganz und gar Abtrennung zur Eins hin wird, während auf der obersten Stufe die Urteilszahl ganz aus der Einheit Gottes stammt oder darin sich befindet und deshalb gar keine Trennung kennt. Die Urteilszahl ist von sich her Eins und entläßt aus sich die Vielheit der Zahlen, während die unterste Zahl der Vielheit zur Eins erst gebracht werden muß, um dann die Vielheit messen zu können.

Was sehen wir schließlich, wenn wir über die Zahl so nahe an Gott heran geführt werden? Wir sehen die Ungetrenntheit Gottes, aber auch seine Fülle, deshalb also seine Vielheit, wir sehen Einheit und Differenz. Davon ist die Zahl ein Abbild, also bildet sie Einheit und Differenz Gottes zu Einheit und Differenz in der Welt ab, weshalb Bonaventura sie die wichtigste Spur nennt, die zur Weisheit führt: Sie steht Gott am nächsten. Nun ist aus einem Wortspiel eine Definition geworden, weil wir etwas genauer den Inhalt und damit die Grenzen kennen, die mit diesem Wort gemeint sind. Wo man sich aber einen Inhalt und eine Grenze denken kann, bekommt ein zunächst unbestimmtes Wort den Charakter einer Definition.

II. Rückblick auf I und II. Der erste Rückblick in Abschnitt II ist wieder von methodischer Art und nimmt die Überlegungen von Stufe I auf. Das hat durchaus seinen Sinn, denn erst wenn man den Gehalt eines Gegenstandes kennen gelernt hat, weiß man etwas Genaueres über die formalen Bedingungen zu sagen, unter denen man ihn finden kann, obwohl man natürlich auch schon vorher wissen mußte, wie und wo man ihn finden kann.

Die Begründung, warum Gott Zeichen und Spuren seiner Gegenwart in die äußere, sinnenhafte Welt gesetzt hat, zeigt einen ermahnenen Charakter. Denn es wird nicht deutlich, warum es von Gott her eine solche Welt gibt und vielleicht auch geben

muß, wenn Gott von sich selbst ein Abbild in der endlichen Welt schafft. Diese Welt kann zwar den Geist roh und sinnverhaftet machen, aber es könnte sein, daß sich die Transzendenz Gottes, der Bereich *supra nos*, gar nicht anders zeigen als zusammen mit dem Bereich außen, *extra nos*. Dann wäre die Verrohung des Geistes nichts als die falsche und mißlungene Gottsuche, die Transzendenz am falschen Ende. Um dem Menschen aus diesem Abgrund heraus zu helfen, ist es allerdings sinnvoll, ihm die Geschöpfe der sinnlich wahrnehmbaren Welt als Schatten, Echos und Spuren des ewigen Ursprungs zu zeigen. Ganz im Sinne des hl. Franziskus, der die Vögel seine lieben Geschwister nennt und sie zum Lobe Gottes auffordert, der darüber aber nicht zum Ornithologen wird! Denn dann wäre er zwar noch bei den Vögeln, aber nicht mehr bei Gott.

Zeichen und Wirklichkeit. Die Übersetzung wirft zum Schluß des Abschnitts eine Schwierigkeit auf, die von der Sache des Denkens kommt. Die letzte Wendung, *tanquam per signa ad signata*, müßte wörtlich übersetzt lauten: wie durch die Zeichen zu den bezeichneten Dingen. Hier aber wird übersetzt: also vom Zeichen zum Bezeichnenden. Daß man im Deutschen den Singular gebrauchen kann, ist eine Eigenschaft dieser Sprache, da der abstrakte Singular in ihr auch Pluralitäten ausdrückt. Entscheidend ist der Wechsel von *ad signata* zu *ad signanda*. Darin drückt sich der Unterschied der symbolischen Denkweise Bonaventura zu der unsrigen aus, den man nicht einfach vernachlässigen kann. Die Bewegung, die er ausdrücken will, ist eine von außen nach innen gehende, die von den sichtbaren zu den unsichtbaren Dingen führt. Wenn wir aber sagen, vom Zeichen zum Bezeichneten, meint das eine Bewegung von innen nach außen, jedenfalls verstehen wir unter einem Zeichen einen Verweis auf einen Gegenstand, natürlich mit einem materiellen Träger. Das liegt daran, daß wir geneigt sind, die Außen- und Objektwelt für primär und die Innenwelt für sekundär zu halten. Genau umgekehrt denkt Bonaventura: Die Zeichen sind außen gesetzt, sekundär, um uns zur primären Wirklichkeit die in uns oder über uns ist, zu führen. Dann kann man natürlich sagen, wir sollen durch die Zeichen zum Bezeichneten geführt werden.

12. Natur- und Heilsgeschichte. Der zweite Rückblick ist etwas mehr inhaltlich bestimmt, er führt sogar eine wichtige neue Unterscheidung ein, für die das *partim - partim* steht, dessen Häufung allerdings erst geordnet werden muß. Der Unterschied ist der zwischen Natur- und Heilsgeschichte. In anderer Redeweise spricht man auch vom Unterschied von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie. Die vier Arten von Zeichen sind also aufzuteilen. Zum einen gilt, daß Gottes unsichtbare Wirklichkeit in der Natur gegenwärtig ist, zum anderen, daß sie auf dreifache Weise gegenwärtig ist, wie sie nur durch die Offenbarung, das heißt also durch die Hl. Schrift erkannt wird. Natur und Schrift werden deshalb hier einander gegenüber gestellt. Wie man aus und in den Spuren Gott erkennen kann, haben die Stufen I und II deutlich gemacht, obwohl natürlich das Wissen davon, daß die Natur die unsichtbare Wirklichkeit Gottes zeigt, selbst zur Offenbarung gehört. Die klassische Stelle für die natürliche Theologie ist Röm 1, 20, und die steht in der Hl. Schrift. Dennoch wird nach Bonaventura auch dann Gott erkannt, wenn man nicht weiß, daß man ihn erkennt. Man könnte also diese Art von Zeichen natürlich nennen, im Unterschied zu den künstlichen Zeichen, die durch einen Akt der Einsetzung geschaffen werden.

Arten von Zeichen. Die Schrift kennt nach Bonaventura drei Arten von künstlichen Zeichen, wobei im dritten Fall die Distanz zum Bezeichneten aber schon wieder weggefallen ist. Zum einen sind es Naturgegenstände, die als *prophetische Vorbilder* genommen werden können, wie zum Beispiel das Rote Meer, die Wüste oder das Paschalamm. Bei der *engelhaften Tätigkeit* denkt Bonaventura an die Vorbereitung der Einwohnung des Heiligen Geistes im Alten Testament. Die berühmteste Stelle dazu ist der Besuch der drei Engel bei Abraham, weil diese drei, die manchmal als einer erscheinen, Zeichen der Dreifaltigkeit sind (Gen 18). Sehr modern und die Zeiten überschreitend scheint die dritte, die volle Gegenwart des einwohnenden Sohnes oder des Heiligen Geistes zu sein. Es ist zu wenig, wie es in den Kommentaren zu dieser Stelle heißt, nur an die einzelnen Sakramente zu denken, denn die Gegenwart, die hier angestrebt wird, wäre dann nur in der Eucharistie realisiert. Die anderen Sakramente bezeichnen zwar nicht nur die Gnade, sondern bewirken sie auch, aber volle Gegenwart

gewinnt Christus, dem Glauben gemäß, nur in den verwandelten Gestalten von Brot und Wein. Sollte man nicht besser unter den Geschöpfen, die er als Zeichen einsetzen wollte, alle Glieder der Kirche verstehen? Denn im Sentenzenkommentar erklärt Bonaventura den Unterschied zwischen der *engelhaften* und der *direkten* Darstellung als Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, als Vorbereitung zum Einwohnen und als wirkliches Einwohnen des Heiligen Geistes.⁹ Im Anschluß an das Vaticanum II hat sich nun heute die Bezeichnung von Christus selbst als dem Ursakrament des Heiles verbreitet, während die Kirche als Grundsakrament oder Universalsakrament bezeichnet wird. In Analogie mit dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes, heißt es dort, dient auf eine ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt und zum Wachstum seines Leibes bringt. (LG 8) Also wäre demnach die Kirche selbst Sakrament für die Welt, wirksames Zeichen der Gegenwart Gottes. Hoher Anspruch, schwere Bürde, denken die meisten Christen und auch die Theologen! Deshalb gehört die Sakramentalität der Kirche zu den fast vergessenen Reformthemen des letzten Konzils.

13. Licht und Finsternis. Der Schlußabschnitt ist wieder hymnisch und pädagogisch geprägt. Aber eine gewichtige Sachaussage bringt auch er. Bonaventura bezeichnet nämlich all das, was durch und in den Zeichen erkannt wird, als seine natürliche Theologie. Also gehört das, was auf den späteren Stufen kommt, zu dem, was er zur Offenbarung und zur Hl. Schrift zählt. Eben dies wird sich jetzt zeigen, daß ab Stufe III seine Offenbarungstheologie beginnt.

Wie jede Mystik hat natürlich auch die des seraphischen Lehrers die Tendenz, die äußere, chronologische Zeit zu unterlaufen. Die Nähe Gottes kann nicht von der Uhr abhängen, und die Schau Gottes wird nicht erst in einigen Jahren oder Jahrhunderten erwartet. Echte Mystik ist Aufhebung der unerlösten Zeit. Wir wurden bisher darauf vorbereitet, wieder vor den Spiegel unseres Geistes zu treten, aber auch dort, wo die göttliche Wirk-

⁹ I Sent 16d d16 a1 q1 [I, 279b].

lichkeit aufleuchtet, werden wir nicht stehen bleiben können, sondern über uns empor gerissen.

d) *Stufe III: Gott durch sein Bild*

I. Ursprung der Seelenkräfte. Im Kapitel III geht die Suche von den Spuren zu den Bildern über. Die Bilder der göttlichen Gegenwart finden sich in der Seele des Menschen, im Bereich des *Intra nos*. Das Bild, *imago*, unterscheidet sich von der Spur, *vestigium*, durch die größere Deutlichkeit der göttlichen Gegenwart. Denn Spuren sind unbewußte Abbilder des göttlichen Seins, während das Bild ein Bewußtsein seiner selbst hat, also seelische Kräfte besitzt, mit denen es erkennen und handeln kann. Es sind diejenigen Kräfte, die zunächst in Abschnitt I hergeleitet werden: Gedächtnis, Vernunft und Wille. Der Wille ist die Quelle der Liebe, die Vernunft die Quelle der Erkenntnis, das Gedächtnis die Quelle der Erinnerung. Diese Vorstellungen vom inneren Leben sind einerseits Ausdruck der christlichen Anthropologie, nach der Gott den Menschen seinem Bild gemäß geschaffen, ihm also auch seine trinitarische Struktur als inneres Leben mitgeteilt hat, andererseits aber auch Selbsterfahrung des Geistes. Hier wie anderswo kann man nur entdecken, was man schon weiß, und nur wissen, was man immer neu entdeckt.

Zur Gliederung der sieben Abschnitte auf der Stufe III bieten sich folgende Titel an:

1. Ursprung der drei Seelenkräfte
2. Das Gedächtnis
3. Die Vernunft
4. Der Wille
5. Psychologische Trinität
6. Trinität in der Wissenschaft
7. Lob des Lichtes

Man sollte sich nicht daran stoßen, daß der Schöpfungsternar *Gedächtnis*, *Vernunft* und *Wille* immer neu variiert wird. Zum Willen, *voluntas*, gehört etwa die Liebe, über die auch in Abschnitt I alle drei Seelenkräfte hergeleitet werden. Später heißt der Wille

dann auch das Wählen oder das Wahlvermögen, also *virtus* oder *potentia electiva*. Ähnlich variiert die Wortwahl bei der Vernunft, die auch schon einmal in den Abschnitten 4 und 5 Einsicht, *intelligentia*, heißen kann, meist aber Vernunftkraft genannt wird, *virtus intellectiva* oder *intellectus*, obwohl Bonaventura früher recht genau zwischen Vernunft und Einsicht unterschieden hatte (I, 6). Dennoch tritt hier keine Verwirrung auf, da es nicht auf die Wortwahl ankommt, sondern auf die Struktur der Unterscheidung von Erkenntnis und Handeln. Die Grundbewegung ist diese: Die Einheit im *Gedächtnis* wird durch die Erkenntnis in der *Vernunft* getrennt und im Handeln des *Willens* von neuem wieder verbunden.

In der Tradition von Augustinus und Bonaventura ist die Seele im Unterschied zu Thomas nicht nur ein Prinzip des Lebens, sondern sie besitzt selbst ein Leben. Sie ist nicht nur eine Funktion, sondern sie hat Funktionen, also Seelenkräfte, die sie betätigen kann; das sind hier Lieben, Erkennen und Erinnern. In klassischer Sprache sagt man, daß die drei Seelenkräfte eine Substanz besitzen. Diese besondere franziskanische Lehre von der Substanz der Seelenkräfte läßt einerseits deutlicher den Zusammenhang zwischen der innerseelischen Erfahrung des Menschen und der innergöttlichen Trinität aufscheinen, da mit ihr der Vermutung gesteuert wird, es gebe in Gott nur drei verschiedene Seelenfunktionen, also nur ein göttliches Wesen, nicht aber drei Personen. Zum anderen bleibt der Charakter des Geheimnisses besser bewahrt, da eine Funktion nur im Funktionieren existieren kann, dagegen eine Substanz ihre Eigenart nie völlig nach außen kundtut, also eine Entlastung in der Frage bedeutet, wieweit nun die Trinität erfahrbar oder vernünftig ist.

Quellen der Trinitätslehre. Man kann die Frage stellen, ob Bonaventura dem hl. Augustinus wirklich gefolgt ist oder ob andere Quellen für ihn und seine Lehre von der Trinität größere Bedeutung gewonnen haben.¹ In einer gewissen Konkurrenz stehen sich dabei drei Vermutungen der Herkunft gegenüber: die Selbsterfahrung Augustins in seiner psychologischen Trinitätslehre, das

¹ Vgl. etwa Michael SCHMAUS: *Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras*. In: Volumen II, 1973, 45 - 69.

philosophische Denken des Guten nach Dionysius Areopagita und dann vor allem die Glaubensvorgabe, die von Schrift und Lehramt bezeugt wird. Wie also hält Bonaventura die Trinität für erkennbar? Durch Erfahrung, durch Denken oder durch Glauben? Die Antwort sollte vorzugsweise lauten, daß alle diese Elemente hier eingehen und es keinen Vorrang einer einzigen Quelle gibt. Bei Gelegenheit werde ich jeweils darauf aufmerksam machen. Es scheint auch nicht sehr sinnvoll zu sein, die eine Quelle vor der anderen auszuzeichnen. Denn eine wirkliche Gotteserkenntnis bedarf aller drei Quellen, wenn nicht noch einiger mehr. Denn ohne Erfahrung wird der Glaube blind, ohne Denken wird er zum Aberglauben und ohne die Autorität der Offenbarung kann er das Gefängnis seiner Endlichkeit nicht verlassen.

Selbstliebe des Geistes. Was bedeutet nun die Selbstliebe des Geistes? Kann es wirklich sein, daß ein Heiliger im Namen des hl. Franziskus diese als Grundlage des geistlichen Lebens wählt? Ist das nicht sündhafte Verkrümmung in sich selbst, also die Urform der Sünde, die *incurvatio in seipsum*? Historisch ist die Quelle mehr oder weniger bei Augustinus und seiner Trinitätslehre zu suchen, der damit in der Geistesgeschichte ein neues Kapitel seelischen Lebens aufgeschlagen hat. *Noch niemals*, sagte Karl Jaspers zu recht, *hat ein Mensch so vor seiner Seele gestanden wie Augustinus.*² Aber Bewußtsein und Sünde sind eng verwandt, bis zur Ununterscheidbarkeit miteinander verbunden. Im Bewußtsein erkennt der Mensch seine Sünde, so daß es ihm manchmal scheint, als sei erst durch die Sünde mit Bewußtsein ausgestattet worden, was aber wohl selbst nur eine Blendung durch das schillernde Licht der Sünde ist. Sprachlich kommt das sehr schön im Französischen zum Ausdruck, wo Bewußtsein und Gewissen mit dem gleichen Wort, *conscience*, ausgedrückt werden. Aber die Selbstliebe muß nicht Egoismus sein, sie kann überstiegen werden, weil in der Liebe des Geistes zu sich selbst mehr ist als nur Eigenliebe, weil in ihr das Wesen Gottes erkannt wird, das sich schließlich auf der höchsten Stufe, wie das Itinerarium in Kapitel VI zu zeigen sucht, als sich verströmende Liebe erweist, indem Gott

² Karl JASPERS: *Die großen Philosophen*. München: Piper, (1957) ³1981.-968 S.; hier: 327f.

sich selbst liebt. Durch diesen Überstieg über sich selbst kann dann aber auch die Selbstliebe mehr sein als bloße Eigenliebe.

Inhalt von Stufe III. Die Struktur der Betrachtungen ist auf jeder der sechs Stufen verschieden, auch hier auf der Stufe III ist sie von eigener Art. In den Abschnitten 2, 3 und 4 gibt es sowohl eine Analyse des natürlichen Vermögens als auch ein Durchscheinen der göttlichen Gegenwart. Zum Ziel kommt die Überlegung in Abschnitt 5 mit der vollen psychologischen Trinitätslehre Augustins. Der Abschnitt 6 mit der Betrachtung über den Aufbau der Wissenschaften ist davon unabhängig und bietet ein Bild ganz eigener Art: Auch die Wissenschaften spiegeln in mehrfach geschachtelter Weise, ja in jeder nur denkbaren Weise die Trinität wieder.

2. Das Gedächtnis. Die Untersuchung des Gedächtnisses, *memoria*, zeigt zunächst den weiten Umfang an, den das Wort hat. Wir verbinden mit ihm gewöhnlich die Vorstellung eines Vorratsbehälters für Informationen, die wie Buchstaben in einem Schulheft oder Computerspeicher abgelegt sind. Hier aber ist mit dem Gedächtnis die ganze geistige Struktur des Menschen gemeint, weshalb *memoria* gleichbedeutend ist mit Geist, *mens*, wie der Abschnitt 5 zeigt. Diese Auffassung unterscheidet sich von der aristotelisch-thomistischen Richtung. Bonaventura hat schon früh betont, daß er in der Erkenntnislehre einen anderen Standpunkt vertritt als Aristoteles, weil dieser dem Gedächtnis die Aufgabe zugewiesen hat, sinnliche Wahrnehmungen erst aufzunehmen, dann zu behalten und bei Gelegenheit wieder hervor zu bringen.³ Aristoteles kennt eben kein inneres, persönliches, für sich seiendes Seelenleben. Für die Wirkweise des Gedächtnisses beruft sich Bonaventura auf den hl. Augustinus und erweitert seine Sicht. An entscheidender Stelle, sagt er, geht das Gedächtnis der Erkenntnis nicht hinterher, sondern *vorans*. Zwar hat es auch die Aufgabe, festzuhalten und wiederzugeben, diese Fähigkeit wird *retentio* und *repraesentatio* genannt, aber im wesentlichen bezieht sich seine Aufgabe nicht auf die körperlichen und zeitlichen Dinge, die von unten kommen, sondern auf das Licht, das von oben einstrahlt. Man kann den ganzen Abschnitt 2 als eine kurze, einfache, ge-

³ 3 *Sent* d27 dub. 3 [III, 618a].

drängte transzendente Erkenntnisanalyse lesen. Bonaventura benennt einige Bedingungen, unter denen Erkenntnis nur zustande kommen kann und die weder aus dem Erkannten, dem Bereich des *Extra nos*, noch aus dem Erkennenden, dem Bereich des *Intra nos*, stammen können. Diese heißen hier die zeitlichen, einfachen und beständigen Dinge.

Das Festhalten der zeitlichen Dinge oder besser das Festgehaltenensein der Dinge im Gedächtnis verweist auf eine Ewigkeit jenseits der Veränderlichkeit. Das ist ein typischer Gedanke des seraphischen Lehrers. Es gibt im Gedächtnis eine Einheit der drei Zeiten von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, weil die Seele sich in diese drei Richtungen erstreckt und diese in sich zur Einheit verbindet. Die Versammlung der Zeiten ist eine originäre Leistung der Seele, die durch äußerliche Erscheinungen *nicht voll* erklärt werden, die also dort nicht ihren Ursprung haben kann. Denn jede Wahrnehmung außen steht unter der Bedingung, daß sie von jemandem wahrgenommen wird, und dieser jemand ist von solcher Art, daß er zeitlich geordnet wahrnimmt. Es gibt zwar naturalistische Versuche, mit Hilfe der Biologie diesem als Idealismus bezeichneten Schluß zu entgehen, aber die Rückseite des Spiegels läßt sich auch nur wieder gespiegelt wahrnehmen.⁴ Darin hat der Idealismus Recht, daß das aufnehmende Subjekt nicht erklärbar oder reduzierbar ist auf Naturvorgänge, auf das bloße *Extra nos*. Jede Erkenntnis muß, darin kann Kant nicht widersprochen werden, zugleich auch eine innere Wahrnehmung haben: Das *Ich denke* muß alle meine Vorstellungen begleiten können.⁵ Auch das Bild, das die Naturwissenschaft von der Rückseite des Spiegels entwirft, ist eben ein Bild im Spiegel und wird ohne Spiegel niemals angetroffen.

Schwäche des Idealismus. Dennoch hat der Idealismus eine Schwäche, die in dem Konzept Bonaventuras vermieden wird. Im Zusammenfassen der drei Zeiten macht der Mensch Anspruch auf eine unteilbare Gegenwart, die ihm weder von außen, noch von ihm selbst her garantiert ist. Denn die Seele benutzt zwar ihre

⁴ Konrad LORENZ: *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*. München: Piper, 1973.- 338 S.; hier: 25. 32.

⁵ Immanuel KANT: *Kritik der reinen Vernunft* (1787), AA B 208.

Fähigkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich zu vereinen, aber woher stammt diese Fähigkeit? Auch die idealistischen Versuche, dieses Vermögen zu erklären, sind unzulänglich, allerdings etwas einsichtiger als die naturalistischen. Wenn man auch ein Ich konstruieren kann, das geradezu die äußere Welt als volle Form seiner Anschauung hervor zu bringen vermag, so ist doch dieses Ich keinem realen Menschen bekannt: Es ist das Ergebnis einer Konstruktion. Das erfahrungsmäßige Ich muß also schon die Einheit gebrauchen, die es im idealen Ich konstruieren will, obwohl das eine das andere immer schon hervor gebracht hat. Ein rotierender Gedanke, der keinen Frieden findet! Er konnte nur deshalb postuliert werden, weil er unter der Forderung des absoluten Ich stand und keine Wirklichkeit außerhalb des eigenen Ich akzeptieren wollte. Alles um die Autonomie nicht zu gefährden! Die aber scheint hier bei Bonaventura in Gefahr zu geraten, der die Phänomene sprechen läßt, wie sie sprechen. Er kennt neben dem äußeren Außerhalb, *Extra nos*, auf das der Mensch einwirken kann, ein inneres Außerhalb, *Supra nos*, das auf ihn selbst einwirkt. Das ist die Anerkennung eines göttlichen Bereiches, der oberhalb der Begriffsmöglichkeiten des Menschen steht. Damit ist zwar nicht viel erklärt, aber zumindest ist die Erklärung nicht so einseitig oder falsch wie im Naturalismus oder Idealismus.

Die Durchleuchtung geschieht, indem die Phänomene des Gedächtnisses in Beziehung gesetzt werden zur Gegenwart Gottes. Während sonst zumeist die Verweise über die Grenzen der Abschnitte hinweg geschehen, wird hier die Beziehung innerhalb von Abschnitt 2 hergestellt. Im Schema:

Gedächtnis

zeitliche Dinge
einfache Dinge
zeitlose Dinge

Gegenwart Gottes

Ewigkeit
Licht von oben
unveränderliche Wahrheiten

Die Erklärung ist nicht so schwer zu verstehen, wie es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Denn Bonaventura redet

zwar auf ungewöhnliche Weise von gewöhnlichen Dingen, aber der Sachverhalt, den er behandelt, ist jedem vertraut und muß nur noch bewußt gemacht werden.

Zeitliche Dinge. Daß die *zeitlichen Dinge*, also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von der Seele im Gedächtnis wahrgenommen oder auch erzeugt werden, ist eine einfache Erfahrung. Denn ich muß mit der Kraft der Seele die Vergangenheit erinnern und die Zukunft erwarten, um diese beiden Zeitgestalten von der Gegenwart zu unterscheiden. In der Kraft des Festhaltens erkennt Bonaventura eine Erscheinungsweise der *Ewigkeit*, eben weil die Ewigkeit nicht geteilt ist. Da aber das Gedächtnis, die Memoria, etwas ähnliches vermag, wenn auch in geringerem Umfang und nicht aus sich selber, wie sollte sie da nicht Ausdruck oder Bild der Ewigkeit sein!

Einfache Dinge. Jetzt beginnt innerhalb des Gedächtnisses ein Aufstieg, der jeweils die Voraussetzungen der vorigen Stufe untersucht und dabei die Zeit mehr und mehr zurück läßt. Das Gedächtnis zwar ist in der Zeit, bewirkt aber auch die Wahrnehmung der Zeit. Dazu bedarf es *einfacher Dinge*, das ist im wesentlichen das Wissen um den Unterschied der stetigen von den diskreten Größen, also von Punkt und Linie. Die fließende Zeit zum Beispiel wird durch die Zwölfereinteilung der Uhr zerlegt. Erst durch diese Unterscheidung, durch diese Diskretion, wird die Zeit wahrnehmbar. Allerdings, ob die Zeit damit angemessen beschrieben wird, steht keineswegs fest. Eher im Gegenteil! Denn wieso sollte die stetig fließende Zeit gerade dadurch, daß ich sie mit der Uhr zerlege, auf angemessene Weise wahrgenommen sein? Faktisch bedarf der Mensch dieses Mittels, denn sonst kann er sich mit seinem Gedächtnis nicht erinnern und nicht denken, wie Bonaventura richtig sieht, und er kann die Zeit nicht messen. Dies ist ihm jetzt das Zeichen, das *von oben*, also von Gott her ein Licht einstrahlen läßt, das die Unterscheidung von Punkt und Linie sehen läßt. Es ist wichtig zu bemerken, daß hier nicht etwa Gott gesehen oder gar begriffen wird, sondern daß Bonaventura umgekehrt argumentiert, als es in der Schule der Negativen Theologie üblich ist: Weil die Unterscheidung von Punkt und Linie nicht durch die äußere Pforte, also nicht durch Auge oder Ohr eingetreten sein kann, - denn damit man durch diese Pforte gehen

kann, muß es die Unterscheidung schon geben -, da sie aber auch nicht aus dem Gedächtnis stammt, dem Bereich *Intra nos*, - denn auch dort wird die Unterscheidung schon vorweg gebraucht -, muß sie also durch die Pforte *von oben* eingefallen sein, sie gibt also Kunde von einer Wirklichkeit göttlicher Art, die der Unterscheidung von stetig und diskret noch voraus liegt.

Zeitlose Dinge. Damit sind wir bei den *zeitlosen Dingen* angelangt, die vielleicht in diesem Abschnitt zu den am schwersten zu verstehenden Vorstellungen gehören. Zwar scheint mir die Sache an sich sinnvoll zu sein, aber die beiden Beispiele, die Bonaventura angibt, werden nicht sehr geschickt gebraucht. Seine Ahnung ist besser, als seine Zeit ihm zu denken erlaubt hat. Denn an sich kann man über die zeitlosen Ursprünge gar nicht reden, da sie allem Reden und Begreifen voraus liegen.

Bonaventura aber redet in munteren Beispiel davon. Also ist zu erwarten, daß sich zwischen dem Gemeinten und dem Gesagten ein breiter Graben auftut. Er nimmt etwa das Prinzip des *Tertium non datur* als Beispiel: Jeder ausgesprochene Sachverhalt muß entweder bejaht oder verneint werden. Für jede endliche Erkenntnis ist das Prinzip unerläßlich. Man kann über das Wetter nicht sprechen, ohne das Ausschlußprinzip als gültig anzuerkennen. Denn entweder regnet es oder es regnet nicht, eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Gerade dieser Satz aber wird schwierig, fraglich oder auch falsch, wenn wir ihn auf Gott anwenden. Ist Gott gerecht oder nicht gerecht? Er ist gerecht, sagt der Glaube, aber er ist zugleich auch barmherzig. Aber ist das gerecht, wenn der Sünder schließlich einer gerechten Strafe entgeht? Nun kann man sagen, daß die Gnade oder Christus für uns zur Gerechtigkeit geworden ist, aber gerade diese Aussage ist die Anerkennung eines Rätsels, da in der endlichen Welt eine solche Stellvertretung nicht bekannt ist. Nicht nur bei Aussagen über Gott, sondern auch bei solchen über die Zukunft trifft das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten nicht mehr vollständig zu.

Dennoch hat Bonaventura ganz Recht, wenn er zeitlose Ursprünge und Axiome als notwendig voraussetzt und für die Wissenschaften annimmt. Was das allerdings im einzelnen für Axiome sind, läßt sich nicht sagen. Das ist auch zu erwarten, wenn gerade die Zeitlosigkeit deren Kennzeichen ist. Denn die ist in

einem ausgesprochenen Satz nicht mehr unvermischt zu finden. Tatsächlich haben die beiden von Bonaventura angegebenen Prinzipien die Eigenschaft, daß sie bei jeder endlichen, objektiven Aussage gebraucht werden, aber ihre Gültigkeit selbst läßt sich nicht erweisen, natürlich auch nicht widerlegen. Nebenbei gesagt sind sie damit selbst ein Beispiel, daß das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten mit Blick auf das Urprinzip immer mehr seine Deutlichkeit verliert. Gleichwohl spricht Bonaventura mit Recht davon, daß mit ihnen ein Licht *unveränderlicher Wahrheiten* einstrahlt, aber eben einstrahlt und damit um eine gewisse Differenz verschieden ist vom endlichen Gedächtnis.

Das hier verwendete Prinzip war in allen drei Fällen das gleiche: Weder der Gegenstand noch der Erkennende können die Voraussetzungen erzeugt haben, die beim Prozeß der Erkenntnis im Gedächtnis notwendig sind. Also gibt es einen dritten, einen göttlichen Bereich, der auf besondere Art und Weise gegenwärtig ist, der jedenfalls nicht begrifflich erfaßt werden kann, denn das Begreifen und das Erkennen wird umgekehrt erst ermöglicht durch die Nähe dieses dritten Bereichs.

Wenn es zum Schluß heißt, daß Gott der Seele gegenwärtig ist und sie ihn gegenwärtig hält, so ist das nicht im Sinne der Abstraktion oder Kausalität gemeint. Denn der Vollzug, in dem die Seele etwas erfaßt, ist ganz irdisch oder endlich zu verstehen, wie eben die Beispiele in Abschnitt 2 zeigen. Der Vollzug, der *actus*, richtet sich nicht auf Gott, sondern auf die Vielheit der Gegenstände. Besser noch könnte man sagen, daß die Seele immer dann von Gott erfaßt wird, *capitur*, wenn sie selbst etwas erfaßt, *capit*. Aber, so kann man fragen, gehört nicht zu jeder Aktivität auch eine Passivität? Ja, geht sie nicht der Aktion voran, weil sie die Aktivität erst auslöst? Nachträglich kann man zwar auch das passive Moment ergreifen wollen, aber dann war vorher schon wieder ein zweites passives Moment in mir tätig, das mich bewegte, das erste passive Moment zu ergreifen. Eben das ist die Gestalt der Ewigkeit, von der in Abschnitt 2 die Rede ist: Sie kann von der Vernunft aufgenommen, nicht aber eingeholt werden.

3. Die Vernunft. Die Vernunft ist tätig in Begriff, Urteil und Schluß; und im Vollzug dieser drei logischen Tätigkeiten nimmt Bonaventura die Gegenwart der göttlichen Attribute, also Gottes

selbst wahr. Nach dem Einleitungssatz zu diesem großen und langen Abschnitt wird zuerst untersucht, was ein Begriff, ein Urteil und ein Schluß ist. Dabei zeigt sich, daß eine Bestimmung nur möglich ist, wenn zugleich die Gegenwart Gottes in den drei logischen Formen anerkannt wird. Also sind Begriff, Urteil und Schluß Bilder der Gegenwart Gottes.

Der Begriff. Zuerst also die Frage: Was ist ein Begriff? Ein Begriff grenzt ein Ding ab, zieht eine Grenze; vom Wort *finis* stammt das Wort Definition ab. Wie aber geschieht das? Wer einen Zaun um ein Grundstück zieht, weiß zwar schon etwas von diesem Stück Land, aber nicht sehr viel, wenn er es nicht noch anderweitig untersucht hat. Sollte er in irgendeinem einem Reißbrettvorort einen Standardzaun gezogen haben, so ist es durchaus möglich, daß er das Grundstück beim zweiten Besuch nicht mehr findet. Um es wieder zu erkennen, ist es notwendig, den Inhalt besser vom Inhalt anderer Grundstücke abzugrenzen. Dazu werden neue, höhere Begriffe gebraucht, wie Bonaventura sagt, also etwa die Begriffe der geographischen Breite und Länge. Ein Begriff auf gleicher Ebene reicht nicht aus, denn wenn man etwa Gräser oder Sträucher zu Hilfe nähme, dann könnte sich bei dem schnellen Wachstum solcher Pflanzen das Unterscheidungsmittel bald als unzureichend erweisen. Aber auch die Zahlen, die in der Geographie gebraucht werden, müssen durch noch höhere Begriffe definiert werden, die erst bei dem Sein zu Ende kommen, das durch sich selbst ist, das also Selbstsein ist. Wirkliches Selbstsein kann es auf der Erde oder in der endlichen Welt nicht geben. Daher ist in jedem Begriff Gott gegenwärtig oder, wenn er als nicht gegenwärtig erkannt wird, ist der Begriff nicht vollständig gedacht worden. In diesem Sinne ist Gott natürlich kein Begriff, obwohl er der höchste aller Begriffe ist. Denn er ist für den endlichen Menschen kein Begriff, da er ihn in seinem Begreifen nur berührt. Das ist die Paradoxie allen Gottdenkens, daß Gott der Begriff aller Dinge ist, wie Bonaventura in II, 9 sagt, aber in dieser Eigenschaft alles Begriffsvermögen des Menschen übersteigt.

Auflösung der Vernunft. Diese Erkenntnis des Begriffs wird erweitert in der Lehre von der vollständig auflösenden Vernunft, das ist der *Intellectus plene resolvens*. Was auf der Seite des Begriffs die Erkenntnis im höchsten Begriff ist, entspricht auf der Seite

des Gegenstandes diese Lehre von der Auflösung. Mit der Auflösung ist nicht die passive Selbstauflösung der Vernunft gemeint, sondern die aktive: Sie löst das endliche Sein so weit auf, daß in ihm das unendliche Sein sichtbar wird. Dieser Vorgang ist sehr eigenartig und bisher im *Itinerarium* noch nicht vorgekommen. Es handelt sich nicht um einen Analogieschluß vom endlichen aufs göttliche Sein, es ist eher die Durchdringung des endlichen zum göttlichen Sein hin, ohne daß doch ein Pantheismus entstünde, oder noch besser die Erkenntnis der Nähe des unendlichen Seins, die alle endliche Nähe übertrifft. Alles Sein ist göttliches Sein, kann Bonaventura sagen, weil Mangel und Minderung im endlichen Sein nur in der Gegenwart des unendlichen Seins erkannt werden. Im Leiden weiß der Mensch um sein Heil, um Heilung und Glückseligkeit überhaupt, denn es gibt keine Krankheit, ohne daß die Gesundheit in gewisser Weise anwesend ist. Da nun aber diese Wirklichkeit von oben, die Existenz des Gesunden schlechthin, für Bonaventura die primäre ist, kann sie nur einen größeren Grad der Anwesenheit haben als der endliche Defekt. Das führt zu der paradoxen Lage, daß man erst dann erkennt, was Gesundheit ist, wenn man krank ist, was den meisten Menschen aber wohl Erfahrung sein dürfte. Wenn diese Gottestrunkenheit kein Pantheismus ist, so liegt das nicht daran, daß doch irgendwo eine Grenze zwischen Gott und der Welt aufgerichtet wäre, sondern daß der Mensch nicht durch sich selbst die Differenz zu Gott aufheben kann. In jedem Augenblick ist sie schon aufgehoben, wenn man sie nur nicht selbst aufrichtet, indem man sie niederlegen will. Um von solcher Möglichkeit überzeugt zu sein, braucht man nur auf den hl. Franziskus schauen.

Mit der auflösenden Vernunft wird eines der sehr kennzeichnenden Themen der ekstatischen Erkenntnislehre genannt, wenn nicht sein Thema schlechthin. Dieses Denken enthält viele neuplatonische Elemente und wäre ohne diese Vorbereitung nicht möglich gewesen. Denn als Sohn des hl. Franziskus liebte Bonaventura die bunte Schöpfung, weil er jedes Geschöpf nur als Licht aus der Lichtfülle Gottes ansehen konnte. Die Auflösung meint also nicht die Aufhebung der Situation der Endlichkeit, sondern die Erkenntnis ihres ewigen Grundes oder, besser gesagt, ihrer ewigen Gegründetheit in Gott. Das allerdings dürfte ein

Gedanke sein, der dem neuplatonischen Denken ferne steht. Dennoch ist es natürlich legitim und sinnvoll, die neuplatonischen Voraussetzungen im Denken Bonaventuras heraus zu stellen, um die Empfindsamkeit für die kunstreiche Integration dieses Denkens zu steigern.⁶

Das Urteil. Zum zweiten das Urteil! Das Urteil ist der Gebrauch des Begriffs. Ein Begriff ist gerade so gemacht, daß er das Urteil zwischen Ja oder Nein zuläßt. Das ist das sichere Wissen, das *certitudinaliter scire*, von dem hier die Rede ist. Für die Aufstellung eines Begriffs ist das Ausschlußprinzip notwendig, denn das Urteilen ist ein solches Ausschließen. Wenn ich weiß, was Regen ist, dann erst bin ich in der Lage zu sagen, ob es jetzt regnet oder nicht. Aber auch bei dem umzäunten Grundstück kann ich erst jetzt urteilen: Dieses ist meines und jenes ist nicht meines. Die Durchleuchtung eines solchen Vorganges auf Gott hin ist ein typisches Verfahren für den seraphischen Lehrer. Der Innenbereich des Menschen, *Intra nos*, unser Geist, ist unbeständig. Wenn er aber eine so gewisse Wahrheit erkennt, wie sie im Urteil anzutreffen ist, dann kann sie nur von oben, von jenseits des eigenen Seins eingefallen sein.

Der Schluß. Schließlich der Schluß! Der Schluß ist der vollendete Gebrauch von Begriff und Urteil. Auch im Vollzug des Schlusses steckt eine Beständigkeit, die nur von einer Ewigkeit her ihren Bestand haben kann, also über alle endlichen Möglichkeiten hinaus ragt. Das Beispiel, das Bonaventura bringt, reicht zur Erläuterung vollständig aus: Wenn ein Mensch läuft, bewegt er sich. Ein solcher Schluß ist wahr, und er ist unter allen Umständen wahr. Aber wo ist er wahr? Wieder werden die beiden Bereiche außen und innen befragt. Weder außen, *in materia*, noch innen, *in mente*, kann es eine unbedingte Wahrheit geben. Die Unbedingtheit, die sich im Urteil ausdrückt, stammt aus der Ewigen Kunst, aus dem Bereich *Supra nos*, wobei diese Aussage zugleich eine Erkenntnis und der Verzicht auf eine Erkenntnis ist. Das Augustinuswort ist eine Perle der Illuminationslehre und im Streben von Wissenschaft und Philosophie heute nicht weniger wahr als in früheren Zeiten. Höchstens ist die Naivität heute

⁶ Vgl. Beierwaltes (s. Vorrede, Anm. 2), 391.

etwas größer im Unwissen um das Ziel des Strebens. Denn was in dieser Lehre vom Licht gesagt wird, ist, daß es wünschenswert, beglückend und für einen Augenblick möglich ist, den Bereich des beständigen und dem schrecklichen Wechsel der Zeit nicht unterworfenen Seins zu berühren.

Frühzeit Augustins. Das Wort stammt aus der Frühzeit Augustins, aus der Zeit gleich nach seiner Bekehrung, als er noch erfüllt war von der Hoffnung auf eine wachsende Gegenwart des Lichtes. Später hat er zwar nicht die Hoffnung auf das Licht aufgegeben, aber die dunklen Wolken deutlicher gesehen, die das Licht verdunkeln, unter deren behinderten Strahlen sich das geistliche Wachstum so sehr verzögert, daß man meinen könnte, es würde nie mehr die Wolken zum Licht durchstoßen. Das Verlangen nach Beständigkeit suchte sich in der Neuzeit eher in Wissenschaft und Technik Befriedigung zu verschaffen, mit vielem Erfolg auch, nur eben nicht mit demjenigen, der wirklich zum Bestehen und zur Ewigkeit ausreicht, also letztlich wohl doch ohne Erfolg. Bemerkenswert ist, daß nicht der Mensch als solcher, sondern das Licht in ihm zum Ursprung und zur Wahrheit zurück will, ein Hinweis darauf, daß das Verlangen nach ewigem Bestand, nach Ursprung und Wahrheit über persönliche Wünsche, der eine will so, der andere so, weit hinaus reicht.

Wenn es zum Schluß wieder heißt, daß unsere Vernunft mit der Ewigen Wahrheit selbst gekoppelt ist, so bedeutet das nicht, daß diese Vernunft von sich aus zum Licht der göttlichen Wahrheit führen könnte. Ein solches Mißverständnis beherrscht die ganz anders gartete Schrift *De Reductione*. Das mit Sicherheit erkannte Wahre ist das auf unendliche Weise wahre. Durch dich selbst, sagt Bonaventura, kannst du den Strahl der Wahrheit erkennen, aber das ist eine Arbeit am Endlichen, nämlich an der Reinigung der beiden aktiven Seelenkräfte Erkenntnis und Wille. Wenn diese nicht mehr durch Begierden und Illusionen vernebelt sind, dann bricht der Strahl der Wahrheit wie von selbst durch. Dieser ist dann die göttliche Wahrheit, von der jede Bedingtheit abgefallen ist.

4. Der Wille. Der Kommentar zum Abschnitt 4 kann kurz bleiben. Er untersucht die dritte Stelle des augustinischen Ternars Gedächtnis, Erkenntnis, Liebe aus Abschnitt 1. Die Liebe wird

hier als Wählen oder Kraft zum Wählen beschrieben. Die Liebe, wenn sie wirklich Liebe ist und nicht in Blindheit sich selbst liebt, weiß *Rat*, indem sie das Bessere kennt, sie hat *Urteil*, indem sie die Lage der Dinge kennt, und sie hat *Verlangen*, indem sie das Gute auf beste Weise zu verwirklichen trachtet. Und wenn die Liebe im Menschen tatsächlich tut, was sie ist, wenn sie also ihre Aufgaben wahrhaft vollzieht, dann ist sie das Wählen der besten Möglichkeit.

Bei Rat und Urteil wird wieder, und jetzt ist es deutlich erkennbar, das resolvierende oder auflösende Verfahren angewandt. In jedem Rat ist der Begriff oder besser die Kenntnis des höchsten Gutes anwesend, denn ein Vergleich zwischen gut und besser ist nicht möglich, wenn nicht ein Maßstab gegenwärtig ist, der die Entscheidung ermöglicht. Auch beim Urteil, wo das Verfahren der vollständigen Auflösung oder Analyse direkt benannt wird, ist nicht viel zu erklären. Im Urteil, sagt Bonaventura, ist eine Gewißheit gegenwärtig, die unser Geist sich selbst nicht geben kann. Also ist hier wie dort das höchste Gut gegenwärtig, nicht in direktem Ergreifen, sondern als Mitwahrnehmung im endlichen Vollzug.

Pursuit of happiness. An sich passiert auch beim Verlangen nichts anderes als die übliche Durchleuchtung. Nur eben das Thema, das Glück, ist hier von besonderem Interesse. Hier wird nicht psychologisiert, und doch ist es beste Psychologie, was hier geleistet wird, die Erkenntnis der menschlichen Seele durch klares Denken! Das allgemeine Streben nach Glück ist ein starker Beweis für die Gegenwart eines höchsten Gutes, aber auch ein Zeichen für die allgemeine Verwirrung in dem Verlangen, es zu erlangen. In Amerika hat das Glück Verfassungsrang! Vielleicht ist das auch eine Art von Gottesgnadentum ist, nur daß Gott jetzt den Namen Glück hat. In der Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 heißt es, daß alle Menschen gleich geschaffen sind und daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind. Dazu gehören: das Leben, die Freiheit und das *Streben nach Glück*, der berühmte *Pursuit of Happiness*. Natürlich ist hiermit das endliche, irdische Glück gemeint, aber eben das, sagt Bonaventura und die Erfahrung des Glaubens, ist unmöglich zu erreichen. Wer sein Leben retten will, und so weiter.

Aber gibt es nicht auch irdisches Glück? Gesundheit, Wohlstand, politische Sicherheit? Es gibt sie, aber vermutlich nur im Vorübergang; wird die erfüllte Zeit festzuhalten versucht, entpuppt sich das Glück als Schein. Das im koptischen Thomasevangelium überlieferte Wort Jesu drückt präzise die Erlösung vom unglücklichen Willen nach Glück aus:⁷ *Seid Vorübergehende!* Glück ist das Bewußtsein, sein Leben gerettet zu haben oder, in der Sprache hier, das Wissen darum, sein Leben aus dem veränderlichen und irrigen Bereich *extra* und *Intra nos* gerettet in den Bereich des *Supra nos* gerettet zu haben. Das Scheinglück besteht dann in den tausend Möglichkeiten, sich über diese Konsequenz zu täuschen und auf Irrwege zu geraten, entweder indem man sich in der Natur festzuhalten versucht oder in einen Rausch verfällt, der sich über die Tiefe seines Verlangens täuschen will. Also genau die Fehler außen und innen! Das unaufgelöste Rätsel ist dabei die Zeit, die solche Täuschung möglich macht, ja geradezu fördert, weil sie sich in einem gewissen Maße dehnen und das Glück für einen Augenblick haltbar erscheinen läßt. Zu den durchschlagendsten Erfolgen der westlichen Gesellschaften im Streben nach Glück gehört die Verdoppelung der mittleren Lebenszeit im 20. Jahrhundert. Ist das nicht ein großes Glück? Oder muß man die andere Frage stellen: Hat sich auch das Glück verdoppelt?

5. *Psychologische Trinität.* In einer Hinsicht, so könnte man meinen, hat der Abschnitt 4 das Ziel der Stufe III schon erreicht, nämlich *durch die Bilder* die Gegenwart Gottes erkennen zu lassen. Das ist aber nur insofern der Fall, als eine Ewigkeit, eine unveränderliche Wahrheit oder ein höchstes Gut erreicht wurden. Als Ziel aber war in Abschnitt I die Erkenntnis der Dreifaltigkeit in der menschlichen Seele angegeben worden. Deshalb vollendet der jetzige Abschnitt 5, was der vorige begonnen hat, und er tut es im kunstvollen Gebrauch des schon Erkannten.

Wille als Zustimmung. Denn erst jetzt wird die innere Bewegung der Dreifaltigkeit aus dem Vergleich mit dem menschlichen Seelenleben hergeleitet. Zwar war von der Dreifaltigkeit schon in

⁷ Joachim JEREMIAS: *Unbekannte Jesusworte*. Gütersloh: Mohn, (1963) 1980.- 120 S.; hier: 107.

Abschnitt I die Rede, auch die Bewegung mit Selbstliebe, Erkenntnis und Erinnerung gab es dort schon, aber nur wie in einer Vorgabe, die als fernes Ziel aufgestellt wurde und zu dem man gelangen möchte. Tatsächlich haben die Abschnitte 2 bis 4 auch keinen Gebrauch von dieser inneren göttlichen Bewegung gemacht. Erst nachdem Gedächtnis, Vernunft und Wahlvermögen geübt und im Üben erkannt worden sind, kann jetzt die Trinität gesehen werden. Im Gedächtnis ist der Mensch aufgestiegen zur Ewigkeit, in der Vernunft zur Wahrheit und im Wählen zum höchsten Gut. Warum entspringt aus dem Gedächtnis die Einsicht wie ein Sprößling? Jetzt braucht nicht mehr die Vernunft nach Begriff, Urteil und Schluß untersucht zu werden, sondern sie kann gebraucht werden. Und an dem Gebrauch im Menschen kann erkannt werden, wird sie in Gott gebraucht wird. Es ist dabei von keiner Schranke die Rede: Was in Gott ist, der zeugende Geist, der Logos und die Liebe, findet sich in der Seele wieder als Gedächtnis, Einsicht und Wille. Woher ist also diese Trinitäts-erkenntnis gekommen? Aus dem Dogma der Offenbarung, aus der neuplatonischen Philosophie oder aus Selbsterfahrung der Seele? Jede auswählende Antwort wäre unwahr. Wenn sich die Trinität nicht auch in der geistigen Erfahrung des Menschen zeigen würde, wenn auch vielleicht nur den wenigen, die aufmerksam sind, würde die Vorgabe der Offenbarung nicht zu glauben sein. Blinder Glaube und blinder Gehorsam halten sich nicht lange. Aber die Erfahrung selbst ist auch nicht haltbar, wenn sie nicht von einer Logik getragen wird, welche die Erfahrung denkbar macht, also etwa die Logik des Neuplatonismus. Reines Selbstdenkertum nun wiederum ist auch unmöglich, weil ja zumindest die Fähigkeit zum Denken vorgegeben sein und aus unvordenklichen Quellen stammen muß. Sind aber dann nicht auch die entscheidenden Inhalte als Offenbarung zu erwarten? Damit schließt sich der Kreis, der an keiner Stelle angehalten werden kann. Ein letztes Fundament in der Welt, sei es Offenbarung, sei es Denken, sei es Erfahrung, kann es nicht geben. Vielleicht verweist die Dreiheit auf ein letztes Fundament, aber sie selbst vermag nicht, ein solches Fundament zu sein, auch nicht eines ihr drei Elemente. Denn was wäre auch das Gemeinsame von Offenbarung, Denken und Erfahrung? Damit zeigt der Ver-

such, die Trinität zu verstehen, selbst wieder eine trinitarische Struktur, so daß wir hoffen können, an dem Punkt zu stehen, an dem die Dreifaltigkeit wie durch einen Spiegel geschaut werden kann.

6. *Trinität in der Wissenschaft.* Das Ziel der Stufe III ist damit erreicht. Aber zum dritten Mal, wie auf der Stufe I und II, gibt es eine Ergänzung, durch welche die Betrachtung, wie es heißt, ergänzt wird, *ivatur*. Sie ist ein Überschuß im Guten oder in der Freude, die zu beliebig vielen neuen Erkenntnissen führt. Denn alles, was Bonaventura auf diesem Punkt anschaut, wird ihm dreifaltig in der Bewegung von Ursprung, Ausgang und Rückkehr; überall erspürt er diese Bewegung des Geistes, da er sie einmal wahrgenommen hat. Von einer Notwendigkeit der Wissenschaften zur Gotteserkenntnis, wie sie De Reductione behauptet, kann hier allerdings nicht die Rede sein.

Aus der Struktur des Geistes ergibt sich der Aufbau der Wissenschaften, da die Wissenschaft nichts anderes erkennt, als was der Geist in seiner Reflexion erfassen kann. Dadurch wird die erste Unterscheidung von *Naturphilosophie*, *Erkenntnistheorie* und *Morallehre* erzeugt. Denn in der Natur wird das Machtvolle im Sein des Vaters angeschaut, in der Erkenntnis das Wissen oder die Weisheit des Sohnes und in der Morallehre, die von der Lebensführung handelt, das Gutsein des Heiligen Geistes: Selbstsein, Ausgang zur Erkenntnis des Selbstseins, Rückführung als Verbindung von Selbstsein und Erkenntnis. Bis heute ist diese Einteilung gut verständlich, auch wenn sie üblicherweise zweigeteilt wird in Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Das entspricht dem neuzeitlichen Selbstverständnis des Geistes, der Subjekt und Objekt unterscheidet, aber keinen dritten Bereich kennt, eben weil er in Versuchung ist, nur ein einziges unerschütterliches Fundament haben zu wollen, so daß etwa das Subjekt auf das Objekt reduziert wird, Idealismus, oder das Subjekt auf das Objekt, Naturalismus. Entsprechend wird heute die Erkenntnistheorie entweder naturwissenschaftlich oder philosophisch betrieben, mit einer ziemlichen Polemik gegenüber der anderen Seite. Daß die Erkenntnis aber als Schnittpunkt von Subjekt und Objekt auf einen dritten Bereich verweist, über die vermutete

Klarheit von Subjekt oder Objekt hinaus, wird kaum wahrgenommen.

Alle drei Bereiche können noch einmal wieder unterteilt werden: Die Naturphilosophie wird unterteilt in *Metaphysik*, *Methode* und *Physik*. Wiederum ist die Struktur trinitarisch. Wenn die Metaphysik vom Sein selbst handelt, verweist sie auf den schlechthinnigen Ursprung, den Vater; wenn die Mathematik Zahlen und Figuren untersucht, also Arithmetik oder Geometrie betreibt, dann handelt sie von einem Abbild des Seins oder der Natur, weist also auf den Sohn; schließlich verbindet die Physik, wenn sie mathematisch vorgeht, das Sein mit ihrem Abbild durch die Formeln. Alle drei zusammen zeigen also wieder ein Bild der Dreifaltigkeit.

Das gleiche geschieht noch einmal in der Erkenntnistheorie, die in *Grammatik*, *Logik* und *Rhetorik*, und in der Morallehre, die in *individuelle*, *familiäre* und *politische* Ethik untergeteilt ist. Immer wird der Urfang, der Sohn und der Heilige Geist sichtbar, jedenfalls mit einer gewissen Plausibilität. Man kann darin die wundersame Erfindungsgabe des seraphischen Lehrers sehen oder aber die wunderliche Struktur des menschlichen Verhaltens oder aber die Wunderlichkeit des Seins, das sich so zeigt. Diese allerdings liegt schließlich auf der Hand: Der menschliche Geist kann nicht davon absehen, daß er selbst das Werkzeug der Erkenntnis ist, auch wenn er meint, er sei zugleich der Ursprung und der Empfänger der Erkenntnis. Wir sind eben Mitspieler und Zuschauer im Schauspiel des Seins. Die beiden Aspekte spiegeln sich in der Art und Weise des Erkannten wider. Denn die Naturphilosophie ist durchaus etwas anderes als die Theorie oder die Morallehre, auch wenn die Strukturen ihres Aufbaues, das heißt ihrer Wahrnehmung ähnlich sind. Man könnte nun mit Kant vermuten, der menschliche Geist oder seine Vernunft schreibe der Natur die Gesetze vor. Das ist auch insofern richtig, als diese Vorschrift die eine Seite im Wissen darstellt. Die andere aber bleibt frei davon, so daß sich die Frage auftut, wo sich beide Bereiche und die entsprechenden Arten des Wissens treffen. Die vielen Versuche seit dreihundert oder vierhundert Jahren, entweder im Subjekt oder im Objekt die Lösung *allein* zu finden, sind vor allem dadurch geprägt, nicht einen dritten, davon verschiedenen Ort annehmen zu wollen, denn mit diesem Schritt würde die Wissen-

schaft oder die Philosophie den Bereich der Theologie betreten, wovor doch noch eine große Scheu besteht. Eben das aber sagt Bonaventura ganz unpräventiös: Nicht Gott oder die Dreifaltigkeit ist eine Projektion des menschlichen Geistes, sondern umgekehrt, des Menschen Vernunft ist ein Bild der Trinität. Der Beweis ist einfach: Es gibt kein sicheres endliches Sein, weder außen, da es veränderlich ist, noch innen, da es fehleranfällig ist. Wenn es also wirkliche Erkenntnis gibt, dann ist sie ein Bild der Trinität.

7. *Lob des Lichtes*. Das abschließende Lob auf das Licht und die Illuminationslehre ist wieder als Hymnus und Ermahnung zugleich verfaßt. Eigenartig und für einen Menschen der Neuzeit schwer zu fassen, ja selbst für einen, der ihre Grenzen sieht, ist das Verhältnis von Glaube und Wissen, das hier wieder angeschnitten wird. Es ist kein neues Thema bei Bonaventura, aber immer wieder verwunderlich. Obwohl der Mensch durch sich selbst in seinem Geist zu Gott aufsteigen kann, ist für dieses Selbsttun doch der Glaube erforderlich. Denn wo der Unglaube herrscht, sagt Bonaventura, kann sich die Vernunft noch so sehr anstrengen, sie wird notwendig in die Irre geführt. Um diese und ähnliche Stellen zu verstehen, ist der neuzeitliche Gegensatz von Glauben und Wissen hinderlich. Glauben heißt nach Bonaventura sich führen zu lassen, *manuduci*, natürlich nicht von zufälligen, das heißt sensaten oder mentalen Einfällen, sondern vom Licht Gottes selbst, das durch Christus und die Kirche verbürgt ist. Aber dann geht alles vernünftig zu, ja dies ist die höchste Vernunft, in jeder endlichen Vernunft das höchste Licht zu erkennen, das heißt sich nicht zu wehren, es darin zu erblicken. Das Psalmzitat ist präzise: Wer das wunderbar strahlende Licht nicht sehen will, der sieht es dennoch, aber er wird ganz verwirrt davon und unweise im Herzen. Ist das nicht eine tiefsichtige Erklärung für die Konfusion des Alltags?

e) Stufe IV: Gott in seinem Bild

I. Tiefe des Unglücks. Das Kapitel IV enthält die Lehre Bonaventuras von den *geistlichen* Sinnen. Wie der Abschnitt 4 ankündigt, besteht das Ziel darin, die durch die Sünde verloren gegangene Fähigkeit der *Körpersinne* für das ganze Sein wieder zu erlangen und ihnen das geistige Sehen und Hören, das Schmecken, Riechen und Tasten zurück zu geben. Besser gesagt, das Kapitel IV berichtet von dem Werk der Gnade, das eine solche Umwandlung der Sinne bewirkt. Gemeint sind nicht ganz besondere Sinne, Sinne der Seele etwa, sondern die üblichen *Körpersinne*, deren allerdings falsche Richtung korrigiert werden soll, damit sie die verborgenen geistlichen Fähigkeiten zur Wahrnehmung Gottes und damit allen Seins in Gott wieder erhalten. Die *Körpersinne* sind zwar unaufhörlich tätig, sie sehen, hören, schmecken, riechen und tasten ohne Ende, aber weil der Mensch durch Sorgen, Illusionen und Begierden abgelenkt ist, bemerkt er nicht, was er zu seinem Heil bemerken sollte, den Uranfang, das ursprüngliche, göttliche Sein, das in jeder sinnlichen Wahrnehmung anwesend ist.

Daneben bringt das Kapitel IV in Abschnitt 6 eine Lehre von den geistlichen *Schriftsinnen*, das ist eine Anleitung, neben dem äußerlichen und buchstäblichen auch den verborgenen, symbolischen Sinn in der Hl. Schrift zu erkennen. Den geistlichen Sinn in der Schrift vermag derjenige zu erkennen, dessen *Körpersinne* geheilt sind. Er kann sie wieder als geistliche Organe gebrauchen und verstehen, wovon in der Hl. Schrift die Rede ist.

Die Kapitel III und IV verhalten sich zueinander wie Schöpfung und Erlösung, wie Natur und Gnade. Die seelischen Kräfte, von denen das vorige Kapitel handelte, sind dem Menschen als Gabe verliehen worden, und sie bleiben ihm vom Schöpfer gegeben, ob mit oder ohne Sünde. In ihnen schon ließen sich die trinitarischen Bilder finden. Diese Bilder erscheinen auch im Prozeß der Erneuerung und Erlösung wieder, der durch die Inkarnation des Logos in Gang gesetzt worden ist. Im Uranfang zwar konnte der Mensch seine leibseelischen Sinneskräfte gebrauchen, um die Welt als Bild zu verstehen und darin Gott zu erkennen, aber da er die Kräfte mißbraucht hat, also im Endlichen *nur* Endliches und in den Körpern *nur* Körper sehen wollte, geschieht es wenig oder gar nicht, daß er die Welt bis zum Grund durch-

schaut. Meistens ist ihm der Blick durch die Sünde verdunkelt. Auf der Stufe IV wird das Bild in der Erneuerung der Seelenkräfte und mit erneuerten Kräften erkannt. Entsprechend ist in Kapitel III nur von den natürlichen Kräften des Menschen die Rede, während Kapitel IV überquillt von den Begriffen Gnade, Engel, Heiliger Geist sowie den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe.

In genauer Entsprechung zu den drei Seelenkräften wird zunächst die Zerrüttung der Seele beschrieben. Die *Sorgen* versperren den Zugang zur Tiefe des Geistes, also zum Gedächtnis; die *Illusionen* trüben die Erkenntniskraft und die Vernunft; die *Begierden* verlocken das Handeln auf falsche Wege, so daß es sein wahres Ziel nicht mehr finden kann. In Sorgen, Illusionen und Begierden gefangen zu sein ist der Zustand des unerlösten Menschen oder, was das gleiche ist, des Menschen, der die Gegenwart Gottes nicht wahrnehmen kann.

Zur Gliederung der acht Abschnitte von Stufe IV bieten sich folgende Titel an:

1. Tiefe des Unglücks
2. Christus als Lebensbaum
3. Erneuerung der Sinne
4. Erneuerung des Aufstiegs
5. Bedeutung der Hl. Schrift
6. Geistliche Schriftsinne
7. Natur und Gnade
8. Der erneuerte Mensch

2. *Christus als Lebensbaum*. Folglich handelt der nächste Abschnitt von der Notwendigkeit der Erlösung durch Christus. Nach alter Erfahrung und klassischer Lehre bedarf der Mensch der Gnade, um zu Gott zu gelangen, da seine eigenen Kräfte durch die Sünde Adams so stark zerrüttet sind, daß sie den Weg allein nicht bewältigen können. Allerdings sind sie nicht so sehr zerrüttet, daß der Mensch gar keine Kraft mehr besäße. Die Organe sind krank in allen ihren Funktionen, aber sie sind doch Organe geblieben, deren eigentlicher Zweck noch vorhanden ist, wenn schon nicht sichtbar dem erkrankten Patienten, so doch sichtbar dem Kenner und Arzt der Seelen. Der Mensch kommt

durch fremde Gnade zum Heil! Da die Gnade aber auch die mißbrauchte Freiheit heilt, kommt der Mensch auch durch seine wieder hergestellte Freiheit, also auch durch sein eigenes Tun zum Heil, so daß die fremde Gnade ihm zur persönlichen Kraft wird. Denn sein Heil wirken zu können, heißt gerade im Heil sein. Deshalb sagt Bonaventura, daß unsere Seele sich nicht *vollständig* (perfecte) von den Sinneskräften erheben kann. Sie weiß irgendwie um das Ziel ihrer Sehnsucht, sie sinkt aber wegen der Verwirrung der Kräfte und auch wegen der Verdunkelung des Zieles immer wieder in die Sucht der Sinne zurück, wie nicht nur die alte, sondern auch die alltägliche Erfahrung zeigt.

Das Bild von der zerbrochenen Leiter scheint nicht ganz präzise zu sein. Wer mit einer solchen Wucht nieder gestürzt ist, daß er ohne fremde Hilfe nicht aufstehen kann, dem nützt auch eine Leiter, die neben ihm aufgestellt ist, kaum mehr etwas. Die Wahrheit müßte, um ihm helfen zu können, sich nicht nur zur Leiter machen, sondern zu einem Samaritaner werden, der den Gestrauchelten aufrichtet, ja ihn von innen her mit neuen Kräften ausrüstet. Er müßte sich dem Menschen von innen her anverwandeln. Das ist wohl gemeint, wenn Bonaventura von den inneren Kräften spricht ist, die Christus verleiht, dadurch daß er selbst Mensch geworden ist. In der Menschwerdung hat er sich nieder gebeugt und die Kraft des Menschen von innen erneuert. Die Gabe, die der Mensch durch Christus dabei erlangt hat, sind die drei theologischen Tugenden *Glaube*, *Hoffnung* und *Liebe*. Sie sind die Pforten zum Paradies, weil sie die Wahrheit des Paradieses, die Erkenntnis der Gegenwart Gottes wieder möglich machen.

Die Parallele zum gefallenem Adam wird vollendet durch die Bezeichnung Christi als Lebensbaum, der mitten im Paradies steht. Vom ersten Baum kam das Verderben, vom zweiten das Leben. Wenn das alte Holz ersetzt wird durch den zweiten, durch den erneuerten Baum, dann ist auch das Paradies wieder offen, denn bis in sein Zentrum ist es dann wieder hergestellt.

3. Erneuerung der Sinne. Die Heilung wird als Überkleidung mit den drei theologischen Tugenden beschrieben, als Ausstattung des Geistes mit Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Überkleidung ist nicht als Verkleidung zu verstehen, sondern als Rückkehr der Seele in ihren ursprünglichen und heilen Zustand. Eine solche

Vorstellung ist in der bonaventuranischen Denkform leicht möglich, in der die Seele mit einer Substanz ausgestattet ist, die es ihr erlaubt, über die Funktionen für den leibseelischen Menschen hinaus auch Trägerin nicht zeitgebundener Eigenschaften zu sein. So kann sie das Paradies erreichen, das außerhalb der Zeit liegt oder auch, was hier das gleiche ist, in tiefer Vergangenheit oder in grauer Zukunft. Dem Leib nach ist der Mensch ein Sprößling der Erde, aber der Seele nach ist er vor allem ein Sprößling des himmlischen Jerusalems, das der Zeit nicht unterworfen ist. *Jenes Jerusalem oben, das ist frei, und das ist unsere Mutter.* (Gal 4, 26)

Eine andere anthropologische Lösung, die der radikalen weltflüchtigen Eschatologie zur Aufhebung der Zeit weniger entgegen kommt, bietet die thomanische Lehre von der Seele, die den Körper formt (*anima forma corporis*). Durch sie wird die Ewigkeit in eine ferne Epoche geschoben, in eine Urfrühe oder in eine Spätzeit, ohne daß sie wie in der neuplatonisch-augustinischen Mystik unmittelbar gegenwärtig sein könnte. Mystik ist radikale Eschatologie ohne die Fessel der Zeit. Sie steht allerdings in der umgekehrten Gefahr, die endliche Zeit und ihre Wirklichkeit zu übersehen. Am Ende des mystischen Prozesses steht die Vollendung, nachdem der Mensch den Prozeß der Reinigung und Erleuchtung durchlaufen hat. Dieser Prozeß ersetzt den unpersönlichen Prozeß der Geschichte.

Erkenntnis der Sinne. Zunächst ist die Lehre Bonaventuras von der Sinneserkenntnis und den dabei tätigen fünf Organe zu erläutern, da sich sonst seine Darstellung im *Itinerarium* nicht verstehen läßt. Im *Kommentar zu den Sentenzen* des Petrus Lombardus bringt er eine umfassende Herleitung der fünf Sinne, die er Origenes und Bernhard von Clairvaux zuschreibt.¹ Als erstes, sagt Bonaventura, ist zu unterscheiden zwischen den intellektuellen und den gefühlsmäßigen Sinnen. Sehen und Hören gehören zum Intellekt (*intellectus*), Geruch, Geschmack und Tasten zum Gefühl (*affectus*). Diese erste Unterscheidung wird nahe gelegt durch die beiden Hauptkräfte der Seele, durch Erkennen und Handeln. Das eine ist das Aufnehmen der Wirklichkeit, das andere das Einwirken auf die Wirklichkeit. Dabei zeigt sich der Intellekt wieder-

¹ III *Sent* d13 dub.1; [III, 29If].

um doppelt, einmal von innen gelenkt, einmal von außen. Der von innen gelenkte Intellekt ist das Sehen, das sich auf eigenen Antrieb hin vollzieht (*proprio intuito*), der von außen gelenkte ist das Hören, weil von fremder Initiative ausgelöst (*aliena excitazione*). Natürlich ist das keine physikalische Unterscheidung, denn in beiden Fällen tritt die Außenwelt in gleicher Weise durch die Vermittlung von Wellen in die Seele ein, einmal durch Lichtwellen, einmal durch Schallwellen. Die Unterscheidung ist vor allem anthropologisch oder phänomenologisch zu verstehen, als Tätigkeit des Geistes nach seinen Möglichkeiten. Allerdings ragt die physikalische Grundlage in die Art der Wahrnehmung hinein. Lichtquellen sind wesentlich genauer zu orten als Schallwellen, und ebenso läßt die Reflexion des Lichtes einen Gegenstand deutlicher erkennen, als wenn er etwa dem Schall ausgesetzt wäre. Hier läßt sich sagen: Die Natur ist die Voraussetzung des Geistes und geht in ihn ein. Ja, sie wird von ihm in Dienst gestellt und über ihre eigenen Möglichkeiten hinaus gehoben, da der Geist ihr eine Wirklichkeit abringt, die nur rudimentär als Möglichkeit in ihr angelegt ist.

Im Affekt lassen sich drei Wahrnehmungen unterscheiden. Sie werden erzeugt durch das Prinzip von Nähe und Ferne, so daß es eine ferne, eine mittlere und eine nahe Wahrnehmung im Affekt gibt. Die entfernte gefühlsmäßige Wahrnehmung über die Sinne ist der Geruch (*odoratus* oder *olfactus*), die mittlere Wahrnehmung der Geschmack (*gustus*) und die nahe das Tasten (*tactus*). Das Tasten steht in der Skala der geistlichen Wahrnehmungen auf der höchsten Stufe, weil es die stärkste Einigung mit dem Geist vollbringt (*maxime unit ei qui est summus spiritus*). Als Schriftbeleg folgt aus dem 6. Kapitel des I. Korintherbriefes die Stelle: *Wer sich an Gott bindet, ist ein Geist mit ihm*. Auch in diesem Falle ragt die Physik in die Wahrnehmung hinein und wird von ihr in Dienst gestellt. Geruch ist eine flüchtige, der Geschmack eine etwas intensivere Formen der Mitteilung. Beide gehen vom Gegenstand aus, lassen ihn aber in einiger Entfernung stehen. Dagegen ist dieser Gegenstand im Tasten selbst unmittelbar anwesend. Seine Gegenständlichkeit kann, was aber nur angedeutet wird, in der Vereinigung mit ihm aufgehoben werden, was der franziskanischen Frömmigkeit der Ekstase wohl sehr entgegen kommt.

Der mystische Ternar oder der seinshafte, wie er in Abschnitt 7 genannt wird (*operationes hierarchicae*) der *Reinigung, Erleuchtung, und Vollendung*, stellt die Verbindung zwischen den fünf Sinnen und den drei theologischen Tugenden her, allerdings nicht über eine unmittelbare Parallele zur Dreiheit. Denn *Glaube, Hoffnung* und *Liebe* erneuern alle fünf Sinne, und jeder einzelne Sinn muß die drei Stufen von Reinigung, Erleuchtung und Vollendung durchlaufen, um geistlich zu werden. Die Parallele wird anders gebildet. Zuerst werden die fünf Sinne zu einem Ternar gebündelt: *Sehen und Hören* stehen zusammen, der *Geruchssinn* bleibt allein, der *Geschmack- und der Tastsinn* gehen wieder zusammen. Der Glaube bezieht sich dann auf das Hören und Sehen, die Hoffnung auf den Geruchssinn und die Liebe auf den Geschmack- und Tastsinn.

Triplex Verbum. Dabei kommt ein weiterer Ternar ins Spiel, ein dritter oder gar ein vierter schon, der auf der Stufe IV den Schlüssel liefert. Denn der Vorgang der Inkarnation, das Werk der Heilung des gefallenen Menschen, trägt selbst eine trinitarische Struktur. Dieser Ternar ist die Lehre Bonaventuras vom dreifachen Wort, vom *Triplex Verbum* des ungeschaffenen, inkarnierten und inspirierten Logos.² Die Vorstellung des Wortes oder Logos ist geeignet, die allseitige Mittlerstellung deutlich zu machen. Der Logos ist das ausgesagte Sein in der Trinität *supra nos*, in der Erlösung *extra nos* und in der Offenbarung *intra nos*. Die verschiedenen Beziehungen des Sohnes sind begründet in seinem doppelten und dann dreifachen Wortsein. Der Sohn wird vom Vater in doppelter Weise ausgesagt, einmal in der Ewigkeit und einmal in der Zeit. Die ewige Aussage ist der ungeschaffene Logos, das *Verbum increatum*. Die zeitliche Aussage ist wieder doppelt zu verstehen, da der Logos die Welt durch seine Menschwerdung erlöst, wodurch er zum *Verbum incarnatum* wird und sie

² Eine ausführliche Lehre vom dreifachen Wort bietet das *Hexaëmeron* III, [V, 342 -348]; vgl. Alexander GERKEN OFM: *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*. München: Kösel, 1963.- 359 S. und Pietro MARANESI: *Formazione e Sviluppo del concetto di 'Verbum inspiratum' in San Bonaventura*. In: CFr 64 (1994) 5 - 87.

durch den Heiligen Geist erneuert, was ihn als *Verbum inspiratum* zeigt. Als Krönung kommen zum Schluß die drei Jubelrufe aus dem Hohenlied der Liebe des Alten Testaments.

Es ergibt sich das Schema:

<i>Verbum increatum</i>	<i>Verbum inspiratum</i>	<i>Verbum incarnatum</i>
Glaube	Hoffnung	Liebe
Hören + Sehen	Geruch	Geschmack +
Duftfaden	Morgenröte	Tasten
		Hochgenuß

Es ist ersichtlich, daß der mystische Ternar in den drei Spalten nicht dargestellt werden kann. Denn der Vorgang der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung müßte in jeder Spalte auftreten, da der Prozeß alle Sinne heilt. Allerdings nimmt der Abschnitt 6 über einen Umweg eine solche Einreihung in die Spalten doch noch einmal vor.

Wie ist die Lehre von den gereinigten und geheilten Sinneskräften zu beurteilen? Die Zuordnung der fünf Sinne zu den drei Tugenden wirkt plausibel. Denn Sehen und Hören sind von allen fünf Sinnen die feinsten Organe. Deren Ziel geht auf den Überblick aus; das Sehen will den Horizont ausschöpfen, was symbolisch und real vom Verlangen angezeigt wird, die Unergründlichkeit des Seins des Vaters zu erkunden. Die Ambivalenz dieser beiden Sinne ist gut ausgedrückt. Der Mensch will sehen und im Glanz des Lichtes triumphieren, aber er ist zunächst auf das Hören angewiesen, mit dem er sich in seiner endlichen und unerlösten Daseinsweise begnügen muß. Der Glaube beginnt mit dem Hören und vollendet sich im Schauen, was mehr bedeutet als das Sehen, weil das begreifende Sehen seine Erlösung im Schauen findet. Selig, die nicht sehen und doch glauben, heißt es zum Schluß der Begegnung Jesu mit dem ungläubigen Thomas (Joh 20). Selig ist, wer das unvollendete Hören aushält und in ihm das vollendete Sehen erkennt. Mit der Lehre vom *Triplex Verbum* hat Bonaventura ein feines Instrument in der Hand, um das Geheimnis von Vermittlung und Unmittelbarkeit auszudrücken. Denn wer ein Letztziel schauen will, den Vater, der im unzugäng-

lichen Licht wohnt, oder wer eine philosophische Letztbegründung oder eine physikalische Weltformel sucht, der wird das Ziel nicht erreichen. Das unvermittelte Ziel ist eine *Fata Morgana*, mit der sich das endliche Sein den Blick auf das unendliche Sein verstellt. Ein solches Ziel verspricht ein Herrschaftserlebnis. Die Lehre vom dreifachen Wort wirkt hier als Heilmittel vom Wahn: Das letzte Sein ist gegenwärtig, aber es ist durch Vermittlung gegenwärtig und anders wird es niemals gegenwärtig sein. Der Sohn ist dem Vater gleich ewig, er ist der Glanz des Vaters, der *Splendor Patris*, also ist er der ungeschaffene Logos. Wer das erkennt und anerkennt, hat den Letztgrund gesehen, da der Vater dem Sohn alles übergeben hat. Wer damit nicht zufrieden ist, wird vom Letztgrund noch weniger zu sehen bekommen, genauer gesagt gar nichts, denn auf welche Weise er ihn auch begreifen will, er kann ihn nur verfehlen. Damit ist mitten in der Zeit schon die Ewigkeit gegenwärtig geworden, weil der Logos zugleich Mensch geworden ist und seinen Geist in die Welt ausgegossen hat, er ist eben nicht nur das *Verbum increatum*, sondern auch das *Verbum incarnatum* und *inspiratum*.

Die Hoffnung wird dem Geruchssinn zugeordnet. Der Geruch zeigt eine Gegenwart an, die sich in einiger Entfernung hält und bei Wohlgefallen den Wunsch nach größerer Nähe auslöst. Der persönliche oder durch kosmetische Essenzen aufgehöhte Geruch eines geliebten Menschen kann das Verlangen nach seiner größeren Nähe wecken, wie auch der Duft des sonntäglichen Bratens auf dem Herd das Verlangen nach baldiger Mahlzeit aufregen kann. Für die Verbindung zum inspirierten Logos spricht die natürliche Ähnlichkeit, da das Wehen des geisthaften Windes wegen der dabei verbreiteten Düfte vor allem vom Geruchssinn wahrgenommen wird.

Die Liebe schließlich wird mit dem Geschmacks- und Tastsinn verknüpft, da das Ziel der Liebe die Einigung ist, die Aufhebung der schmerzhaften Trennung zwischen Ich und Du. Die Umarmung (*amplexio*) ist das Bild dieser Einigung. Diese eben besteht vor allem in dem freudigen Ertasten von Braut und Bräutigam, was wiederum in höchster Weise für das Verhältnis der Kirche zu ihrem Bräutigam Christus gilt.

Ambivalenz des Tastsinns. Eigenartig und für den durch die Neuzeit gegangenen Menschen befremdlich mutet die Stellung des Tastsinnes an. In ihm soll sich die Seligkeit des erlösten Menschen vollenden, wie sich für Braut und Bräutigam das Sehen und das Hören, das Riechen und das Schmecken in der schließlichen Umarmung vollenden. Die Tradition des 2. Jahrtausends hat in ihrer Breite gerade umgekehrt gedacht, da sie in der ersten Sinnestätigkeit, im Sehen und Schauen, die Seligkeit erkennen wollte, die sich in der berühmten seligen Gottesschau (*Visio beatifica*) vollendet. Wieso auch soll die Seligkeit in dem groben und bewußtlosen Tastsinn liegen, der doch nur den fünften und letzten Platz unter den Sinnesorganen einnimmt? So herrscht auch im neuen *Katechismus der Katholischen Kirche* das Sehen in der Beschreibung der Seligkeit der Seligen im Himmel bei weitem vor. Die Betonung hat eine ausgeprägte Tradition auf ihrer Seite, beginnend schon in der Hl. Schrift, wo der Apostel Paulus in seinem *Hohenlied der Liebe* statt der getrübbten Erkenntnis im Spiegel, in der wir jetzt Gott wahrnehmen, das unverhüllte Schauen von Angesicht zu Angesicht für den Himmel in Aussicht stellt. Als offizielle Bestätigung zieht der Katechismus die berühmte Entscheidung Benedikts XII. zur Eschatologie aus dem Jahre 1336 heran, die davon spricht, daß die Seligen das göttliche Wesen von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Das steht als unbetonte und völlig selbstverständliche Aussage neben der anderen, auf welcher der Nachdruck liegt, daß dieses Schauen für die Seligen *sofort* nach ihrem Abscheiden aus der Welt *ohne jede Vermittlung eines Geschöpfes* eintritt. Um so höher ist ihre allgemeine und unbezweifelte Gültigkeit anzusetzen.³

Im ersten Jahrtausend scheint die Betonung nicht so eindeutig auf dem Sehen gelegen zu haben wie im zweiten. Denn wenn *Cyprian von Karthago* († 258), den der Katechismus mit einem Brief anführt, von der Seligkeit des ewigen Lebens spricht, so nennt er nur unter anderem die Schau Gottes, sonst aber die Gemeinschaft der Heiligen und die Wonne der Unsterblichkeit. Ähnliches gilt von dem ebenfalls angeführten Kirchenvater *Ambrosius von Mailand* († 397). Der Vorzug für den Sehsinn, der im 2. Jahr-

³ KKK 1023 - 1029; I Kor 13, 12; DH 1000.

tausend so stark hervor tritt, die Überzeugung, daß im Gesichtssinn die höchste Erfüllung des Menschen liegt, der deshalb auch bei Gott zur höchsten Fülle der Seligkeit drängt, ist deutlich zu bemerken.

Zeit und Ewigkeit. Gegenüber dieser Hauptlinie des 2. Jahrtausends stellt die Lehre Bonaventuras eine Seitenlinie dar. Sie eröffnet eine Reihe von Gesichtspunkten, von denen ich einen Punkt besonders heraus stellen will, die gegenseitige Durchdringung von Zeit und Ewigkeit. In dieser Traditionslinie wird es möglich, die Zeit als eine Gestalt der Ewigkeit zu denken. Die Seele wird mit den drei theologischen Tugenden überkleidet, sagt Bonaventura im Abschnitt 4, und in dieser Überkleidung erlangt sie die Vollendung. Der Glaube wandelt sich zum Schauen, wie eben das Hören in die Vollkommenheit des Schauens verwandelt wird, die Hoffnung wandelt sich in den Besitz, aber die Liebe, nur die Liebe bleibt, was sie schon immer ist. Bereits beim frühen Bonaventura findet sich dieser Unterschied zur Hauptlinie deutlich markiert. Im Sentenzenkommentar heißt es, daß im Sehen zwischen dem Zustand des Himmels und der Erde unterschieden wird, nicht aber in der Liebe, die beide Male die gleiche ist, wie im Himmel so auf Erden (*quod in visione distinguitur status patriae a statu viae; non sic in dilectione, quia utrobique dilectio*).⁴ Wer im Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen den Eigenstand des Endlichen betont, wird vor allem das Sehen schätzen und es an die erste Stelle rücken. Denn der Sehsinn hält am Gegenüberstehen fest, ja er erzeugt den Gegenstand, den es beschauen will, wohl erst noch durch seinen Willen. Der Preis für diese Bevorzugung des Sehens ist hoch, da die Trennung immer schmerzhaft ist und auch bei betonter Eigenständigkeit die Sehnsucht nach Vereinigung und Liebe groß bleibt, also die Aufhebung gerade der Eigenständigkeit anstrebt.

Daher der himmlische Charakter des Tastsinns und der Liebe, der natürlich in den säkularen und konsumtiven Formen der Liebe nicht zum Ziel kommt, weshalb der Tastsinn eine verächtliche und zugleich sehnsüchtige Stellung behauptet, Himmel und Hölle zugleich: Der Tastsinn trägt den Fluch des Endlichen vor

⁴ IV *Sent* d49 p1 a1; [IV, 1009b].

dem Unendlichen. Erst wenn er erlöst ist durch die Umarmung, die vom Unendlichen ausgeht, wird er zur Seligkeit. In der wahren Ekstase lebt der Mensch in der Nähe Gottes und mit ihm in Einheit, wogegen Sehen und Hören schon wieder Distanzierung bedeuten. Wie das möglich ist? Ob das möglich ist? Frag' nach beim hl. Franziskus! Sagen läßt sich nur, daß, wer so bedenklich zweifelnd nachfragt, wohl noch nicht im Zustand des wieder - erlangten Paradieses lebt, daß bei dem solcherart Nachfragenden Himmel und Erde wohl noch weit auseinander liegen und durch den Zweifel noch etwas weiter auseinander gebracht werden. Es scheint, daß der Zweifel selbst den Gegensatz und sein Unglück erzeugt. Der Krieg ist der Vater aller Dinge, sagt Heraklit zurecht, jedenfalls soweit die Dinge endlich sind, denn der Krieg ist der ausgelebte Gegensatz.⁵ Die Lehre von den drei theologischen Tugenden ist also bei Bonaventura eschatologisch zu verstehen: Sie schildert den Einbruch der Ewigkeit in die Zeit und läßt doch der Zeit geruhig ihr Recht widerfahren.

4. *Erneuerung des Aufstiegs.* Ein wenig Mühe macht die Übersetzung des lateinischen Wortes *hierarchicus* oder etwas später *Hierarcha* im Abschnitt 6. Es meint wörtlich den heiligen Ordner, also jemanden, der eine wahre, feste, ewige Ordnung herstellt, die womöglich früher einmal zerstört worden ist. Entsprechend meint *Hierarchia* die heilige und ewige Ordnung. Aber eine solche Übertragung ruft Bedenken hervor. Zum einen hat das Wort Hierarchie in einem auf Demokratie bedachten Zeitalter keinen guten Klang, es gilt als gleichbedeutend mit alt, überholt und unzulässig. Die hierarchische Vorstellung schreibt dem Sein eine Form zu, die vom Menschen zwar erkannt, aber von ihm nicht gemacht werden kann. Einer anthropozentrisch orientierten Epoche kommt das verdächtig vor, weil sie umgekehrt ihre Wahrheit darin sehen möchte, alles selbst zu machen (*verum quia factum*). Was vorgegeben ist, soll Materie und nützlicher Stoff sein, nicht aber Pflicht und Vorschrift. Zum anderen hegt die Neuzeit gegen *hierarchische* Vorstellungen von vornherein einen Verdacht, weil

⁵ „πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς.“ DK 22.

sie ihren eigenen, latent vorhandenen Stimmungen entgegen stehen, die aus Gründen eines unbestimmten, aber heftigen Protests *anarchisch* sind.

Um nicht sogleich diese Mißverständnisse zu erregen, habe ich das Wort heilige oder hierarchische Ordnung nicht verwendet, sondern Seinsordnung und Seinsordner als Übersetzung gewählt. Seinsordnung ist natürlich auch sachlich der korrekte Ausdruck, wengleich durch diese Benennung der Anlaß für den demokratischen Affekt oder Antiaffekt nicht beseitigt ist. Der Grund des Konfliktes liegt eben in der Sache selbst und nicht im Wort. Es der gleiche wie der oben genannte mit dem Sehen. Das Sehen stellt sich einen Gegenstand vor Augen: Es will zwar sehen, wie es *ist*, es ist somit auch eine Anerkennung von Sein, zugleich aber bereitet es sich die Möglichkeit vor, mit dem Gesehenen etwas zu machen, womöglich auf solche Art etwas zu machen, daß es sich von der Vorgabe des Seins ganz ablöst. Auf die passive Hinnahme von Wahrheit kann ihre aktive Gestaltung folgen, ohne daß von innen her eine Grenze für den Willen zur Macht erkennbar ist.

Aktivität - Passivität. Wie es sich nun wirklich verhält? Die Wahrheit des Seins wird nicht in diesem Kommentar oder auf anderen Buchseiten entschieden, sondern durch das Leben selbst. Die Weltgeschichte steht vor dem Weltgericht, das sie nicht selber ist! Bonaventura bestimmt das Verhältnis von Aktivität und Passivität anders, als es unser Alltag meint oder die Wissenschaft der Neuzeit angenommen hatte. *Niemand tritt in das obere Jerusalem ein, wenn es nicht selbst vorweg hinab gestiegen wäre.* Das ist die in der Form der Ekstasik ausgesagte Wahrheit über die Grenze des Selbermachens. Wenn alles endliche Sein das Ziel im Unendlichen hat, dann lebt es mehr im unendlichen Sein als im eigenen endlichen Sein, ja das unendliche Sein ist zugleich sein eigenes Sein: *Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?* Das unendliche Sein, das obere Jerusalem, handelt selbst, bevor das endliche Sein zu handeln beginnen kann, und dabei muß kein Gegensatz von Aktivität und Passivität entstehen, weil es im Unendlichen den Gegensatz von Tun und Erleiden nicht gibt.

Gnade in der Zeit. Ein Mißverständnis entsteht, wenn man den Abstieg des oberen Jerusalem in die Vergangenheit oder in die

Zukunft verlegt, wenn man also keine gegenwärtige Gnade denken kann. Die Verlegungen haben beide einen Anhaltspunkt und zeigen deshalb eine gewisse Überzeugungskraft. Man könnte auf die Gnade verweisen, die mit Christus in die Welt gekommen ist, das ist ein vergangenes Ereignis vor 2000 Jahren, oder man könnte auf das apokalyptisch-künftige Geschehen zeigen, da das Bild des himmlischen Jerusalem der Offenbarung des Johannes entnommen ist, das offensichtlich von der Zukunft handelt. Dagegen steht die Aussage Bonaventuras, der von einer individuellen Erneuerung spricht: In jedem Einzelnen wird das Bild erneuert, wenn der Geist dafür empfänglich geworden ist, was an ein Ereignis mitten *in der Zeit* denken läßt. Gegen die Verlegung spricht aber auch die Einsicht in die Sache selbst. Eine vergangene Gnade ist keine, wie auch eine künftige eigentlich keine ist. Vergangenheit und Zukunft widersprechen der Logik der Gnadenlehre. Die Gnade der Vergangenheit wird zur Natur, sie ist kein lebendiger Vollzug des Gebens oder Gegebenseins mehr, sondern gehört zum Besitz und ist verfügbar. In der Reflexion wird daraus ein Prozeß, weil es nicht anders geht und weil die Reflexion notwendig objektiviert; die reflektierte Gnade wird zu einem Wachstum in der Gnade.

Es ist nicht nötig, die Herkunft der neun Stufen der Engelchöre hier auszufalten, wie sie sich bei Pseudo-Dionys finden, das geschieht anderen Ortes schon in genügender Breite. Daß sie einen starken Überlieferer oder vielleicht sogar ihre Quelle in Dionys dem Areopagiten haben, ist bekannt. Was aber ist der Sinn der neun Stufen? Zum einen fällt die anthropologische Wende bei Bonaventura auf, die aber zugleich auch eine kosmologische und theologische Wende ist, so daß man nicht nur sagen kann, hier werde der Chor der Engel innerpsychisch gedeutet, sondern auch umgekehrt, hier wird die Möglichkeit des Menschen erst durch den Aufschluß, den die Engelchöre geben, entdeckt. Erregend zu sehen, weil ganz verschüttet unter dem Schatten der anderen Tradition, ist die Verbindung von Natur und Gnade. Warum gibt es hier eine dritte Stufe, die Mühe genannt wird (*industria*), und nicht nur die zwei von Natur und Gnade? Selbst ein so einfühlsamer Interpret wie Guardini hat diese Dreiteilung nicht wirklich in sich aufgenommen. Er sagt: *Wesentlich für den*

*Gedanken der Hierarchie ist folgendes: Sie ist eine auf Gott bezogene Ordnung übernatürlichen Lebens. Sie ruht auf Abstufung, Unter- und Überordnung des Seins, und hat den Zweck, das Geschaffene durch Gnade, Erkenntnis und sittliches Verhalten dem Schöpfer immer ähnlicher zu machen.*⁶ Der Begriff Übernatur, den Guardini gebraucht, aber nicht Bonaventura, hat die Tendenz, sich der Natur entgegen zu setzen, das Sein Gottes und der Welt also naturhaft zweizuteilen. Natürlich ist zwischen Schöpfer und Geschöpf scharf zu unterscheiden, aber auch wieder zu vereinen, was hier in dem Bereich geschieht, der die *Mühe* genannt wird. Dieser ist personhaft zu verstehen, zuerst als Einheit von Natur und Gnade in Christus, dann als Einheit der Gegensätze in den Christen, in denen die Gnade das Werk der Natur tut und umgekehrt. Selbst bei Guardini also besteht die Gefahr, obwohl er ihr nicht in der allgemein starken Tendenz der Neuzeit erlegen ist, die Natur als reine Natur, als *Natura pura* von der Gnade abzugrenzen, um sie ein Eigenleben führen zu lassen. Dann aber beginnt die Konkurrenz zwischen beiden zu wachsen.

Die Stelle hier in Abschnitt 4 zeigt, daß Bonaventura an der scharfen Scheidung zwischen Natur und Gnade nicht mitgewirkt hat. Er repräsentiert den anderen Strang der theologischen Tradition, die nicht vom Eigenstand, damit aber auch vom Gegensatz der Welt zu Gott, sondern von der Einheit des Seins in Gott her denkt, wobei diese Einheit nicht begrifflich ist, sondern eine ekstatische Hingabe an den in Christus sich zeigenden Gott. Die Natur selbst bedarf schon der Gnade, um sein und leben zu können. Auch wenn Natur vergangene und geronnene Gnade ist, bedarf sie einer gegenwärtigen Gnade, um nicht im Kampf ums Dasein sich selbst zu zerstören und in nichts zurück zu fallen. Endliche Zwecke können sich nicht auf endliche Zwecke beschränken. Oder anders gesagt: Es gibt keinen methodischen Atheismus. Ist das nicht auch das Ergebnis der Geschichte des neuzeitlichen Säkularismus? Der Säkularismus wollte nicht etwa ohne Unendlichkeit leben, sondern wollte sie nur auf anderen Wegen erreichen. Aber hat man den Eindruck, daß die Welt auf

⁶ Romano GUARDINI: *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*. Hrsg. von Werner Dettloff. Leiden, 1964.- XXV-225 S.; hier: ?? 198.

ihren Wegen, im Gegensatz zur Gnade, die Unendlichkeit erreicht?

Um nicht im Gegensatz von Natur und Gnade zu denken, scheint es hier bei Bonaventura den mittleren Bereich, die *Industria* zu geben. Damit prallen die beiden Bereiche Natur und Gnade nicht mehr aufeinander, so daß man der Verlegenheit entronnen ist, der Natur eine geschuldete Freiheit zuschreiben zu müssen. Aus diesem Grund hat die Theologie der Neuzeit, die katholische wie die protestantische in unterschiedlichen Gestalten, der Natur eine reine Natur zugesprochen. Theologisch kann das Argument für die *Natura-pura*-Lehre, daß Gott frei sein muß gegenüber seinen Geschöpfen, ohne große Anstrengung umgewandelt werden. An sich ist der Gedanke richtig, entspringt aber einem Modell der Konkurrenz zwischen Gott und Natur oder zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Ist die Konkurrenz einmal aufgerichtet, muß es eine Natur geben, die rein für sich gedacht werden kann, damit Gott nicht in den Fall kommt, dieser Natur gegenüber verpflichtet zu sein. Dadurch würde er die Freiheit, sich offenbaren zu können, verlieren. Ohne Konkurrenz und ohne den Gegensatz von Natur und Gnade aber läßt sich die Angewiesenheit der Natur auf die Gnade denken: Wenn schon die Natur ungeschuldet ist, wenn sie Schöpfung und freie Gabe ist, dann braucht sie keinen Anspruch zu stellen; denn sie ist ja angesprochen durch ihr Geschaffensein, ihre Ansprüche sind also schon befriedigt und werden allezeit befriedigt. Wer aber die Konkurrenz wählt, wird mit ihr nicht zu Ende kommen und sein Ziel mit Gewißheit verfehlen.

Gott in den Engeln. Mit der Vorstellung des dritten Bereiches geht eine wesentlich gemilderte Trennung zwischen Subjekt und Subjekt, auch zwischen Subjekt und Objekt einher, wie durch das Zitat von Bernhard deutlich wird.⁷ Es ist eine Zusammenziehung Bonaventuras und nicht ganz wörtlich übernommen. Dem Sinn nach aber ist es echt, denn die Zuordnung der Engelchöre zum Tun Gottes findet sich auch schon bei dem großen Zisterzienser-

⁷ BERNHARD VON CLAIRVAUX: *Über die Besinnung an Papst Eugen V*, 5, 12. In: *Sämtliche Werke*. Bd. I. Lat.-dt. Hrsg. von Gerhard B. Winkler. Innsbruck: Tyrolia, 1990.- 866 S.: hier: 793f.

theologen.⁸ Der Sinn dieser Aussage liegt auf der Hand: Gott handelt auch jetzt schon, er wirkt auch jetzt alles in allem, nicht erst künftig. Überall, wo Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit zu finden sind, handelt Gott in seinen Engeln, die aber nicht als Gegensatz zum Handeln des Menschen gesehen werden dürfen, sondern als dessen reinste Form. Jetzt schon gibt es die Fülle seiner Herrschaft, so daß er jetzt alles in allem ist, wie er es einmal sein wird. Entsprechend handelt er, wo ihm Raum gegeben wird. Bei wem die Konkurrenz gegen Gott ihr Ende gefunden hat, in einen solchen Menschen tritt die Seligkeit der Vollendung ein.

Gott ist der Unterschied und zugleich die Einheit, wie auch das Leben auf der Erde zugleich die Unterscheidung und das Verlangen nach neuer Einheit ist, ohne allerdings je die beiden in Frieden zusammen bringen zu können. Hat jemand das eine, will er das andere; im einen verlangt er nach dem Gegenteil, aber den Frieden findet er trotz aller Abwechslung nicht. Wer ihn im endlichen Leben gefunden hat, hat ihn aus dem Unendlichen und im Unendlichen gefunden. Wie das zugeht, weiß ich nicht; daß es zugeht, meine ich aber zu wissen und davon auch berichtet Bonaventura.

Man könnte noch auf eine kleine Kuriosität aufmerksam machen. Obwohl Bonaventura oben ein starkes Plädoyer für den Tastsinn gehalten und ihn als die erfüllende geistliche Sinneswahrnehmung gepriesen hat, ist es jetzt doch wieder das Sehen, das für die Erfüllung steht. Es ist eben sehr schwer, auch für den Doctor seraphicus Bonaventura, immer seraphisch zu denken und nicht zwischendurch in den Modus der unerlösten Endlichkeit zu fallen und begrifflich zu reden. Vielleicht hätte er besser so gesagt: *Durch alle diese Engel hindurch wird Gott bei der Kontemplation im Geist als der ertastet, der alles in allem ist.* Aber das klingt auch im Deutschen bis heute schlecht. Denn das Tasten sieht aus wie ein Ersatz für mangelndes Sehen, es ist gar etwas für Blinde und gilt als deutlich geminderte Wahrnehmungsart. Aber verdient das Sehen wirklich den Vorzug?

⁸ V, 5, 10.

5. Bedeutung der Hl. Schrift. Die Philosophie war auf der Stufe III hilfreich gewesen und hatte dort in Abschnitt 6 durch die Einteilung der Wissenschaften ein trinitarisches Grundmuster aufleuchten lassen. Hier auf der Stufe IV wird zwar, ohne Gegensatz oder Polemik, der Philosophie die Hl. Schrift gegenüber gestellt, zwar muß das Bild Gottes in der Seele erneuert werden, die da Seele oder der Geist des Menschen die Erneuerung nicht allein aus eigenen Kräften vollbringen kann, aber ein ungefähres trinitarisches Abbild ist auch mit den natürlichen Kräften noch sichtbar, ja erreichbar. Bei den theologischen Tugenden drückt sich die franziskanische Vorliebe für die Liebe vor dem Intellekt und dem Schauen aus, also die besondere Betonung vor dem Glauben und dem Hoffen. Das wurde oben schon erläutert.

In diesem Abschnitt wird Christus der Hierarch oder der Seinsordner genannt, der die zerrüttete Ordnung wieder herstellt. In ihm ereignet sich die Paradoxie der Gnade: Sie ist von der endlichen Welt her notwendig, denn die Welt ist in Unordnung, sie kann von Gott her aber nur freie Gabe sein, denn sonst wäre sie Natur, also doch nur wieder ein Stück von dieser unerlösten Welt. Die Auflösung dieser Paradoxie liegt in der Person Christi, der zugleich Gott und Mensch ist, was wohl durch die vielen Paare, wie *der Nächste und Gott*, *Bruder und Herr* usw. ausgedrückt werden soll. Von der Seinsordnung und dem großen Werk des Seinsordners handelt der nächste Abschnitt.

6. Geistliche Schriftsinne. Dieser Abschnitt enthält eine Vielzahl von Ternaren, die miteinander verknüpft sind, am Ende kann man sieben dieser Dreierschemata unterscheiden. Deren Zentrum sind die geistlichen *Schriftsinne*, die mit den übrigen Ternaren in eine genaue Parallele gesetzt werden.

Es beginnt mit dem mystischen oder seinshafte Ternar von Reinigung, Erleuchtung und Vollendung. Der heilsgeschichtliche Dreischritt verbindet Natur und Gnade über die Schrift, die hier also in der seltenen Situation gesehen wird, *zwischen* Offenbarung und Natur zu stehen. In der Schrift, womit vor allem die Thora des Alten Bundes gemeint ist, stehen sich Gnade und Natur nicht *gegenüber*, sondern verbinden sich zu einer Synthese, deren Ziel die Gnade ist, die aber selbst auch nicht mehr einfach Natur ist, also

das, was sich begreifen oder von selbst tun läßt. Wenn man der Offenbarung einzig die Natur gegenüber stellt, dann kann ihr Inhalt nur die Rechtfertigung sein, nämlich die Erlösung aus der Isolation des Gegensatzes. Es scheint aber, daß ihr Inhalt reicher und umfassender ist, sie ist auch Erleuchtung und Vollendung, weil Christus eben die Hochzeit von Himmel und Erde ist. Er hat die zerbrochene Einheit wieder hergestellt; in ihm ist die Erde nicht nur gekreuzigt, sondern auch neu geschaffen worden.

Dem heilsgeschichtlichen folgt ein historischer oder chronologischer Ternar, unterteilt in die Perioden von Mose, den Propheten und dem Evangelium. Das makroskopische Geschehen findet jetzt seine Entsprechung im Mikrokosmos des Menschen, zu deren Vermittlung die geistlichen Schriftsinne Tropologie, Allegorie und Anagogie dienen. Kurz gesagt lehren sie die Moral, die Erkenntnis und die Mystik. Sie entsprechen damit ungefähr den drei Kräften der Seele, wie sie bei Augustinus durchgehend zu finden sind.⁹ Die *Einsicht (intelligentia)* wird unterrichtet durch die Allegorie, die *Liebe* oder der *Wille (amor, voluntas)* durch die Tropologie, und was die etwas unbestimmte Kategorie der *Erinnerung (memoria)* betrifft, welche den Ursprung und die Einheit verbürgt, darauf richtet sich die Mystik, die durch die Anagogie genährt wird.

Im *Hexaëmeron* erklärt Bonaventura den Zusammenhang und die Besonderheiten der geistlichen Schriftsinne, wie er sie verstanden wissen will, aufs genaueste. *Die Anagogie handelt von den Dingen oben, die Allegorie von denen, die geschaffen sind, die Tropologie von denen, die geschehen sollen.*¹⁰ Die Genauigkeit ist notwendig, weil er sich von der unklaren und verwischenden Redeweise absetzen will, die *De Reductione* bietet.¹¹ Die Bereiche stellt Bonaventura strikt getrennt vor. Die Anagogie handelt von den Dingen, die oben sind, also von der Trinität, den Exemplarursachen, den Engeln und der vollendeten Kirche.¹² Zur Allegorie gehören

⁹ Vgl. oben III, 1.

¹⁰ *Hexaëmeron* XIII, 18 [V, 390b].

¹¹ Vgl. *De Reductione* 5 und den Kommentar unten.

¹² „... aeterna Dei trinitas, exemplaris sapientia, angelica sublimitas, Ecclesia triumphans ...“ *Hexaëmeron* XIII, 19 [V, 390b].

wieder vier Themen, die angenommene Menschennatur, die Gottesmutter Maria, die kämpfende Kirche und die Hl. Schrift, die vieles auch über sich selbst aussagt. Ebenso werden der Tropologie vier Themen des moralischen Lebens zugeordnet.

Reinigung	Erleuchtung	Vollendung
Natur	Schrift	Gnade
Mose	Propheten	Evangelium
<i>Tropologie</i>	<i>Allegorie</i>	<i>Anagogie</i>
Hoffnung	Glaube	Liebe
Geruch	Hören+Sehen	G e -
Morgenrot	Duftfaden	schmack+Tasten
		Hochgenuß

Schließlich werden noch einmal die oben in den Abschnitten 2 und 3 schon gewonnenen Tenare aufgezählt, die für den erlösten individuellen Menschen kennzeichnend sind, also Glaube, Hoffnung und Liebe, die geistlich gewordenen Köpersinne und die dreifache Duftstrahlung der Seele.

7. Natur und Gnade. Damit kann die vierte Stufe eigentlich als abgeschlossen gelten. Aber wie immer gibt es einen Vor- und Rückblick. Niemand weiß, was er tut, wenn er nicht weiß, was er getan hat und was er zu tun gedenkt! Auch die Stufen III und IV haben uns näher zu Gott hin geführt. Durch Christus wird das Sein der Natur wieder neu geordnet, so daß sich in ihm das Leben neu ausprägen kann, das Leben des dreifaltigen Gottes. Auch im Punkt der Gnadenlehre wie in einigen anderen Lehren steht Bonaventura der östlichen Tradition nahe. Die frühe, vor allem vom griechischen Denken geprägte Theologie vor Augustinus sprach unbefangen von einem Zusammenwirken von Natur und Gnade, von einer Synergieia. Wenn man wie im Westen zunächst die Einheit und Substanz des endlichen Lebens betont, dann ist ein solches Zusammenwirken nur schwer vorstellbar. Oder es kommt ein System wie das des Pelagius heraus, der die Gnade so weit instrumentalisieren muß, daß sie als Werkzeug dem Menschen zur Verfügung steht. Das ist aber nicht mehr der Optimis-

mus, der von der Gnade lebt, sondern der Optimismus, der auf sich selbst vertraut, was bei aller äußeren Ähnlichkeit doch genau das Gegenteil besagt. Wenn man nicht von einer Konkurrenz von Natur und Gnade ausgeht, was ja schon selbst ein Produkt der Unerlöstheit ist, dann kann man zu solchen Aussagen kommen, daß die Gnade um der Natur willen geschaffen wurde.

In einer glücklichen, wenn auch ungewohnten Formulierung heißt es im *Hirten des Hermas*, daß die Kirche *die Alte* genannt wird, *weil sie als allererste geschaffen wurde. Ja, ihretwegen wurde die Welt geschaffen.*¹³ Damit hört der Gegensatz von Natur und Gnade auf zu bestehen, auch die Frage findet ein Ende, ob das Leben mit Gott natürlich ist oder übernatürlich. Gott ist für den Menschen so natürlich wie für einen Baum das Wasser und die Feuchtigkeit. Man kann den Baum ausgraben und sich fragen, ob das Wasser, das er braucht, wohl eine natürliche oder eine übernatürliche Angelegenheit ist. Am besten sagt man beides und weist die Wahl zurück. Das Wasser ist für den Baum natürlich, denn ohne dieses Element kann er nicht leben. Es ist für ihn aber auch übernatürlich, denn er kann es nicht aus sich selbst hervorbringen. Ein Baum lebt ständig in der aktuellen Gnade, da er länger als ein paar Tage nicht ausgegraben und ohne Wasser bestehen kann. Diese Ordnung wieder hergestellt zu haben, ist das Werk des Seinsordners Christus. Das Werk der Seinsordnung läßt sich verstehen als die Aufhebung des Gegensatzes schlechthin. *Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau*, sagt Paulus, *denn ihr alle seid einer in Christus Jesus. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet.*¹⁴ Damit ist auch der Gegensatz von Natur und Gnade aufgehoben, denn Judentum und Griechentum stehen mit ihren Namen gerade für Natur und Gnade.

8. Der erneuerte Mensch. Der letzte Abschnitt ist ein Hymnus auf das gelungene Werk, auf die Erneuerung des Menschen nach dem ursprünglichen Bild des Schöpfers. Auch hier ist auffällig, daß das wiedergefundene Paradies nicht am Ende einer chronologischen Zeit steht, sondern in der Gegenwart des Heiligen Geistes und unabhängig von der Zeit Gestalt annimmt. *Die Kirche ist das wie-*

¹³ *Hirte des Hermas*. Vis II; 8,1.

¹⁴ Gal 3, 28; Eph 2, 26.

dergefundenen Paradies, kann ja auch Irenäus sagen.¹⁵ Eine solche Aussage ist nur in der Gnade zu machen, weil die Erkenntnis der Gnade ihre Wirklichkeit voraussetzt. Man kann nicht *über* die Gnade sprechen, ohne *in* ihr zu sein. Denn sie ist gerade das Ende der leidvollen Trennung und Entgegensetzung von Ich und Du, Welt und Gott, Natur und Übernatur, Endlichkeit und Unendlichkeit. Deshalb hat der Philosophiehistoriker das richtige Empfinden, wenn er beim Vergleich der Stufe IV mit zentralen Impulsen des neuplatonischen Denkens sagt, *daß die intendierte Erleuchtung im Einen selbst nicht erreichbar ist ohne ein vorreflexives Wirken des Einen in uns*.¹⁶ Die Reflexion ist nicht die Erlösung vom Gegensatz, auch wenn die Trennung von Subjekt und Objekt im Denken immer wieder zum Inhalt wird, um überwunden werden zu können. Weil solche Überwindung noch im Denken und mit Absicht geschieht, geschieht sie gerade nicht, denn sie ist noch nicht das Wirken Gottes in uns. Die Absicht, und sei es die beste, schafft nur erst die Trennung. Das vorreflexive Moment wird bei Bonaventura mit einem Zitat aus dem Epheserbrief in dieser Weise benannt: *So erkennt auch keiner Gott, nur der Geist Gottes*.¹⁷

¹⁵ „Plantata est enim Ecclesia paradus in hoc mundo.“ IRENÄUS VON LYON: *Adversus Haereses*. = *Gegen die Häresien*. V, 20,2.

¹⁶ Vgl. Beierwaltes (s. Vorrede, Anm. 2), 406.

¹⁷ Eph 3, 17f.

f) *Stufe V: Gott in seiner Einheit*

I. Eintritt ins *Allerbeiligste*. Ein Kommentator nennt das Kapitel V eines der schönsten des ganzen *Itinerarium*. Allerdings, sagt er, kann es dem, der damit nicht vertraut ist, große Schwierigkeiten machen.¹ In der Tat ist dieses Kapitel der Stufe V nicht leicht zu verstehen, aber keineswegs weil der Sachverhalt an sich kompliziert wäre, sondern im Gegenteil, weil der Inhalt so besonders einfach ist. Er liegt derart nahe, daß wir ihn mit unseren Augen, die auf Außen- und Fernsicht eingestellt sind, kaum zu fassen vermögen. Das ist die ungewohnte Denkweise Bonaventuras, die hier Schwierigkeiten machen könnte. Den fernen Gott in den nahen Dingen, die außer uns und in uns sind, aufleuchten zu sehen, wie es die Kapitel I bis IV gelehrt haben, mag zwar auch nicht alltäglich sein, aber von der Welt zu Gott zu kommen, das ist doch grundsätzlich ein verstehbarer Weg, der vom Bekannten zum Unbekannten führt. Aber dieser Weg wird jetzt noch einmal umgekehrt gegangen. Gott für näher zu halten, als wir selbst uns nahe sind oder irgendwelche anderen Dinge, das Unbekannte als das Allerbekannteste anzupreisen, das macht die ungewöhnliche Sichtweise aus, die uns Bonaventura bietet und die hier in Kapitel V zum Ausdruck kommt.

Dennoch sind Vergleiche möglich. Der Bereich oberhalb von uns, *Supra nos*, tritt auf ähnliche Weise wie der Bereich außerhalb von uns, *Extra nos*, in den Menschen ein, *Intra nos*, allerdings nicht über die Sinnesorgane. Das heißt, in gewisser Weise sind es doch die Sinnesorgane, die von der übergroßen Nähe Gottes Kunde geben. Auf der vorigen Stufe IV wurden sie aus der Verstrickung in die bloße Körperlichkeit befreit und wieder zum geistigen Hören, Sehen, Riechen, Schmecken und Tasten begabt. Deshalb kann jetzt der Bereich, das göttliche Licht, das über unserem Geist aufleuchtet, wahrgenommen werden.

Das Bild für die gesteigerte Intensität und Unmittelbarkeit der göttlichen Gegenwart stammt wieder wie in Stufe III vom dreige-

¹ Vgl. oben Kaup (s. Stufe I, Anm. [11](#)), 204.

teilten Tempel in Jerusalem. Der Vorhof symbolisiert die Stufen I und II, die vom *Extra nos* handeln, das Heiligum die Stufen III und IV, die vom *Intra nos* handeln, das Allerheiligste die Stufen V und VI, die in den Bereich des *Supra nos* führen. Und wie auf der Bundeslade zwei Cherubim der Herrlichkeit zum Zweck der Entsöhnung und der Versöhnung Israels gethront haben, so sind es auch hier noch einmal zwei Stufen, in denen die ewige Wirklichkeit Gottes erscheint. Herrlichkeit, Sühne und Versöhnung werden ohne Mühe zusammen gestellt, denn Franziskus geht in der Stigmatisation gerade den Weg der Kreuzigung mit dem Gekreuzigten, um in die Versöhnung mit Gott zu gelangen.

2. *Gottes Sein und Wesen.* Der Unterschied der Stufen V und VI wird in Abschnitt 2 vor Augen gestellt. Die fünfte Stufe trägt den Namen das *Sein*, die sechste den Namen das *Gute*. Diese Unterscheidung wird begründet mit fünf Gegensatzpaaren oder, besser gesagt, mit fünf Paaren benannt, denn die Begründung muß sich im Verlauf des Weges von selbst ergeben. Was alles andere begründet, kann nicht noch einmal begründet werden. Die Unterscheidung ist ein Spiegel der beiden Seelenkräfte *Erkennen* und *Handeln*. Die fünf Paare sind:

das Sein	das Gute
die Einheit	die Dreifaltigkeit
das Alte Testament	das Neue Testament
Mose	Christus
Johannes von Damaskus	Dionysius.

Philosophie, Hl. Schrift und Theologie werden hier also in enge Verbindung gebracht. Die Unterscheidung des *Seins* vom *Guten* ist durch die Wahrnehmung des Menschen bedingt, sie entspricht den beiden Kräften der Seele, der Erkenntnis und dem Handeln. Weil Gott das Ganze ist, ist er zugleich das überall anwesende *Sein*; er ist aber auch das angestrebte *Ziel*, das noch aussteht. Gott ist die Einheit und die Verschiedenheit, aber auch die Verbindung von Einheit und Verschiedenheit. Die Begründung ist nicht schwer zu verstehen: Gott kann nur einer sein, denn was unterschieden ist, hat noch einmal wieder eine Verbindung und fällt in das gleiche Sein. Ohne Verbindung läßt sich nichts unter-

scheiden. Aber Gott ist auch die Verschiedenheit, denn was ganz und gar nur Einheit ist, hat keine Bewegung, nicht einmal eine endliche, die es aber allem Anschein nach gibt, wenn zum Beispiel der Leser seine Augen über diese Zeilen gleiten läßt.

Als Gliederungstitel der acht Abschnitte bieten sich an:

1. Eintritt ins Allerheiligste
2. Gottes Sein und Wesen
3. Primordialität des Seins
4. Blindheit der Vernunft
5. System der Eigenschaften
6. Verknüpfung der Eigenschaften
7. Dialektik der Eigenschaften
8. *Coincidentia oppositorum*

Die beiden ersten Abschnitte dienen der Einleitung und Herleitung. Der Kern findet sich in Abschnitt 3, wobei der darauf folgende Abschnitt 4 ihm sekundiert und die Schwierigkeiten des Verstehens beleuchtet. Die drei letzten Abschnitte bewegen sich im Feld der Eigenschaften Gottes, die durch seinen ersten Namen, *Er ist*, eröffnet worden sind.

3. Primordialität des Seins. Der Kern des *Itinerarium* und der Kern des bonaventuranischen Denkens ist im Abschnitt 3 zu finden. Es ist zu erwarten, daß die Logik des Vorgehens eigenartig sein wird. Was kann hier mit symbolischer Durchdringung der Schöpfung auf die Wirklichkeit Gottes hin gemeint sein? Auf den früheren Stufen I bis IV gelangte man von der Schöpfungswirklichkeit zur ungeschaffenen Wirklichkeit Gottes, indem man das, was später ist und von Gott geschaffen wurde, nach Spuren und Bildern der ursprünglichen Wirklichkeit absuchte, um zu dem zu gelangen, der sie sie geschaffen hat. Wie aber soll hier, auf Stufe V und VI, der Weg verlaufen? Wir fangen ja schon im göttlichen Bereich des *Supra nos* an. Welche Richtung können wir dann noch einschlagen, welche bleibt dann noch übrig? Verwirrung ist der erste Eindruck hier. Der Modus der Erkenntnis ist eigenartig und ungewohnt, aber nicht weil ein eigenartiger Gegenstand betrachtet werden soll, sondern weil er sehr gewöhnlich ist, nichts als die alltägliche Erkenntnis, die aber auf ungewöhnliche und tiefliegende Weise angeschaut wird. Unser Ziel ist zwar die Erkenntnis Gottes, und Gott ist vielleicht kein alltäglicher Gegenstand, aber

zu Gott gehört genau diese Eigenschaft, allgegenwärtig zu sein, mehr noch als alles, was sonst im Alltag für sich Gegenwart nimmt. Bonaventura will nachweisen, daß wir nur unserer Meinung nach, nicht aber in Wirklichkeit bei den Sinnen anfangen, wenn wir Erkenntnis gewinnen. Er stellt heraus, daß in der Tiefe jeder Erkenntnis das ungeschaffene Sein Gottes anwesend ist und durch eine veränderte Sichtweise auch erkennbar wird und zutage tritt. Wir gelangen zwar erst nachträglich zu Gott, aber nicht weil die nachträgliche Erkenntnis in der Natur der Dinge läge, sondern weil wir aus mangelnder Aufmerksamkeit oder auch aus trüber Schuldhaftigkeit bisher nicht besser haben erkennen können.

Thomas von Aquin hatte in seiner berühmten Lehre von der *Conversio ad phantasma* betont, daß jede Erkenntnis mit den Sinnen anfangt, von dort aufsteigt und schließlich zur letzten Erkenntnis von Gott und in Gott gelangt. Gott ist zwar auch nach Thomas durch sich selbst bekannt (*per se nota*) und nicht durch andere Dinge, aber diese Erkenntnis gilt nur für ihn selbst.² Der Mensch kennt Gott nur durch die geschaffenen Dinge, sagt er. Hier geht Bonaventura den umgekehrten Weg und will zeigen, daß Gott auch für den endlichen Menschen bekannter ist als alles, was dieser sonst kennt. Faktisch zwar meinen wir bei der endlichen Erkenntnis zu beginnen, aber diese Meinung ist nicht etwa natürlich, sondern durch die Sünde und die von ihr ausgehende Verdunkelung bewirkt. Gut und natürlich wäre es, das Erstgegebene, nämlich die Gegenwart des reinsten Seins, auch als erstes zu erkennen. Der Mensch des Paradieses sieht zuerst Gott und alles andere in Gott. Nachdem die Sinne auf der Stufe IV gereinigt worden sind, können sie jetzt ihre ursprüngliche und natürliche, das heißt die paradiesische Funktion zur Wahrnehmung Gottes wieder erfüllen.

Die Plena resolutio. Wer den Inhalt von Abschnitt 3 erstmalig auf sich wirken läßt, wird von einem Schwindel erfaßt, weil offensichtlich Schein und Sein ihren Platz vertauschen. Wenn das bisher für real gehaltene Sein zum Schein wird und der Schein zum Sein, beginnt sich der Kopf zu drehen. Der Schein verdich-

² *Stb* I q2 a1.

tet sich, er bekommt einen harten Kern und wird zum Sein, das Sein aber schwimmt und löst sich auf. Bevor wir irgend etwas erkennen oder irgend einen Gedanken erfassen, sagt Bonaventura, haben wir schon Gott, das reine Sein, erkannt. Der Nachweis geschieht durch die Methode der vollständigen Auflösung, - durch die *Plena resolutio*. Was er darunter versteht, sagt er kurz vor der Zeit der Abfassung des *Itinerarium* in seinem theologischen Handbuch *Breviloquium*: *Die Theologie, da sie von Gott und vom ersten Prinzip spricht, weil sie nämlich die höchste Wissenschaft und Lehre ist, löst alles in Gott hinein auf, da er das erste und höchste Prinzip ist.*³ Das heißt nicht, daß Gott mit dieser Methode erkannt werden soll, sondern daß ein solches Verlangen abgewiesen wird. Die *Plena resolutio* ist kein Gottesbeweis und bewegt sich auch nicht in der Vertikalen eines Aufstiegs von unten nach oben, sondern führt den Nachweis, daß ein solcher Aufstieg unmöglich und unnötig ist, weil Gott schon überall gegenwärtig ist. *Die Methode der Plena resolutio will also nicht zum ersten Sein hinführen, das wir Gott nennen, sondern sie will die Blindheit unseres Wollens heilen. Dann erkennen wir, daß wir Gott immer schon erkannt haben, ihn aber nicht erkennen wollten.* Es scheint, als ob Thomas an der Erkenntnis arbeitet, um zu Gott zu gelangen, Bonaventura aber am Wollen.

Sein ohne Leugnung. Die Existenz des reinsten Seins ist nicht leugnungsfähig, denn damit überhaupt etwas geschieht, etwa eine Leugnung, muß Sein anwesend sein. Zwar bemerken wir es oft als mögliches oder nicht existentes Sein, der mögliche Besuch morgen oder der verlegte und deshalb nicht vorhandene Schlüssel heute, aber damit solche Aussagen möglich sind, muß zugleich das reinste Sein anwesend sein, eine Welt, in der Besuch und Schlüssel und Denken real sind. Da aber Besuch, Schlüssel und Denken noch nicht unbedingt sind, sondern auch anders oder gar nicht sein könnten, so wird auch deren Bedingtheit noch einmal aufgelöst, so daß am Ende auch der Gegensatz von Sein und Denken aufgehoben wird. Das bedeutet nicht eine Parallelisierung von Sein und Denken, sondern die Aufhebung einer solchen

³ „Quia vero theologia sermo est de Deo et de primo principio, utpote quia ipsa tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in principium primum et summum.“ *Breviloquium*. Prologus § 6.

für nötig gehaltenen Parallele. Nötig wird sie erst, wenn die Trennung vollzogen ist. Was aber nach dem Rückgang hinter diese Trennung von selbst auftritt, ohne Forderung und Bedingtheit, ohne Absicht auf sein Erscheinen, ist das reinste Sein, das nichts vom Nicht-Sein an sich hat, *weder der Wirklichkeit, noch der Möglichkeit nach, weder der Sache selbst, noch unserer Einschätzung nach.*

Primordialität Gottes. Es reicht nicht aus zu sagen, hier werde nur von einer Idee gesprochen und entsprechend sei auch nur die Idee des reinsten Seins anwesend, wie das seit der von Descartes († 1650) eingeleiteten subjektiven Wende allenfalls noch für einen modernen Menschen verständlich wäre. Descartes gebrauchte die Idee Gottes zur Sicherung der Eigenständigkeit des Ich. In der Idee der Unendlichen, das den Gedanken unendlich übersteigt, steckt allerdings die Erinnerung an den gründlicheren Gedanken des Seins, der zum ersten Mal sehr klar bei Anselm im *Unum argumentum* des *Proslogion* zu Tage tritt.⁴ Nur unterscheidet Anselm zuerst scharf zwischen Denken und Sein, um dann nachträglich die Einheit wieder zu Gesicht zu bekommen, indem er zeigt, daß das Denken des höchsten Seins auch seine Realität in sich schließt. Anselm schließt also, ebenso wie Thomas von Aquin von einem Anfangs- auf einen Endpunkt, der eine im Geist des Menschen, der andere in der äußeren Realität. Bonaventura dagegen unterläßt jedes Schließen und spricht sowohl dem äußeren wie dem inneren Sein, also auch dem Denken, die Fähigkeit ab, sich selbst bekannt zu sein. Das äußere Sein der Dinge ist veränderlich und das innere Sein des Denkens ist fehleranfällig. Deshalb können sie kein unerschütterliches Fundament für den Aufstieg zu Gott bieten. Zurecht meinte Étienne Gilson, daß der Gottesgedanke Anselms erst bei Bonaventura in sein Ziel kommt, weil er den ekstatischen Grundzug des Gottesdenkens, der bei Anselm noch verbogen liegt, heraus stellt. *Anselm abnte bereits die metaphysische Grundlage dieses Beweises, aber hier erst wird sie klar er-*

⁴ „Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu.“ (C. 2) „Ergo Domine, non solum es, quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari potest.“ (C. 15) ANSELM VON CANTERBURY: *Proslogion*.

*kannt.*⁵ Wer an Gott denkt, erkennt, wenn er wirklich an Gott denkt, daß Gott in ihm denkt und Gott ursprünglicher ist als der denkende Mensch, er sieht, daß Gott das Denken aus sich heraus gesetzt hat, dessen Ziel wiederum das Denken Gottes ist. Wer nicht an Gott denkt, tut dieses nur seiner Meinung nach, nicht in Wirklichkeit, er *will* nur nicht an Gott denken und meint deshalb, er tue es auch nicht. In Wirklichkeit hält den Leugner Gottes die Verneinung ebenso in Atem wie den Glaubenden das Lob Gottes. Allerdings sind die Auswirkungen andere. Denn wer überhaupt ein Licht sieht, und sei es das einer Kerze, sieht auch die Quelle allen Lichtes, Gott. *Wenn Gott Gott ist*, kann Bonaventura mit großer Geste und einfachen Worten sagen, *dann ist Gott.*⁶

Das Nichts und die Reflexion. Die Gefahr des Mißverständnisses besteht vor allem darin, sich das *reine Sein* als Idee vorzustellen, also als etwas, das man denkt oder auch zu denken unterlassen kann. Der Dreh- und Angelpunkt bei der Bewegung, mit der das endliche Sein aufgelöst wird, ist der Gedanke, daß das reine Sein zu jeder Zeit ganz als es selbst bei uns gegenwärtig sein will. Nur der Mensch, das endliche Wesen, mischt den Gedanken des Nichtseins oder des nur möglichen Seins zum Sein hinzu, was alles bloß Gedankendinge sind, die noch nicht zur Stufe des reinen Seins gelangt sind. Die Möglichkeit oder das Nichtsein sind Ideen des Kopfes, das Sein selbst ist weder möglich noch verneinungsfähig. Um diese einzigartige Erkenntnis nachzuvollziehen, ist es notwendig, sich von allem zu distanzieren, was einem etwa einfällt oder einfallen könnte. Wir meinen zwar, Erkenntnis nur in der Reflexion zu haben, und vielleicht sollte man Erkenntnis auch definieren als die Trennung von Subjekt und Objekt und den anschließenden Versuch, die Trennung im Selbstbewußtsein wieder aufzuheben, was aber schwerlich schon jemals gelungen ist. Noch vor dieser Trennung aber ist das erste Sein da und bei uns, und dieses Sein ist schlechthin das Wirkliche.

Starker Einwand. Aber es ist natürlich nicht das Wirkliche *für uns*, sondern *für sich*. Es zeigt sich ekstatisch und löst unsere Tätig-

⁵ Étienne GILSON: *Die Philosophie des Heiligen Bonaventura*. Darmstadt: Wiss. Buchges., (frz. 1924) 1960.- 799 S.; hier: 149.

⁶ „Si Deus est Deus, Deus est.“ *De mysterio Trinitatis* qI aI [V, 48a].

keit bis in den Grund hinein auf. Nicht umsonst zieht das *Itinerarium* den Leser in den mystischen Todesschlaf, in dem alle Tätigkeit eingestellt ist. Unsere Tätigkeit, auch eben das Gottesbeweisen, verstellt das erste und reine Sein. Aber wer hat denn auch die Forderung aufgestellt, daß alles Sein *an sich* auch Sein *für uns* sein muß? Ja, es ist sogar auch für uns, es will für uns sein, vielleicht nur nicht auf die Weise, die wir ihm vorschreiben wollen, nicht im Modus des Begreifens, sondern in dem der Hingabe und der Ekstase, was eben die Form ist, in der wir dem Sein nicht nur sein Sein überlassen, sondern auch die Form, wie es bei uns sein will. Erst indem wir es lassen, bekommen wir es. Gott ist eben das, was er selbst sein will. Insbesondere fallen solche leichtfertigen Vorgriffe weg, die das *An-sich* des Seins zu einem *Für-uns* erklären wollen. Aber widerspreche ich mir damit nicht selbst? Rede ich nicht gerade jetzt über das reinste Sein und ziehe es zu mir herüber? Versuche ich nicht selbst, es mit Begriffen auszusagen?

Auflösung des Einwandes. Der Einwand ist stark und gibt zu denken! Auch das Auflösen kann eine Schlußfolgerung sein, wie man sie bei den Gottesbeweisen von Anselm und Thomas findet. Und mag auch Bonaventura zurück gehen und auflösen, statt nach vorne zu gehen und aufzubauen, so tut er doch etwas und vollzieht einen Schritt nach dem anderen. Wer auf Begriffe schaut, sieht auch im *Itinerarium* nur Begriffe. Aber auf den Begriff schauen und seine endliche Wirklichkeit festhalten, ist schon, wenn man dabei stehen bleibt, eine Form der Blindheit. Der Begriff ist nachträglich, nachdem vorher das reine Sein seine Anwesenheit kund getan hat. Erst wenn er vorgängig wäre, wie es die Philosophen des Deutschen Idealismus gefordert hatten, gäbe es Erkenntnis nur durch den Begriff. In der Tat ist die Seinerkenntnis nach Bonaventura nicht im üblichen Sinn kommunikel: Wer es nicht schon weiß, wird es nicht erfahren. *Denn wer hat, dem wird gegeben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat.* (Mk 4, 25) Alle Vermittlung und Benachrichtigung ist gegenüber dem reinen Sein des Ursprungs schon zweit- und dritrangig.

Décreation bei Simone Weil. Allerdings kann man nicht im dauernden Bewußtsein dieses Seins leben; das würde heißen, be-

ständig in den Abgrund zu blicken, da wir doch, nach einem geflügelten Wort aus Weimar, am farbigen Abglanz das Leben haben. Das reine Sein fällt zusammen mit dem mystischen Nichts, das dasselbe ist wie das reine Sein vor der Trennung von Subjekt und Objekt. Denn wenn es nicht möglich ist, ein Objekt, also einen Gegenstand zu bezeichnen, dann ist auch nicht entscheidbar, ob etwas da ist oder nicht. Solche prüfenden und zweifelnden Aussagen sind erst nachträglich möglich, in einem Licht, dem das Licht des reinen Seins voran geht.

Wer zu dieser großen Stelle eine Parallele im heutigen Denken sehen möchte, wer über die Aktualität einen schnelleren Zugang findet, kann die Vermittlung der mystischen Philosophie von Simone Weil († 1943) zu Hilfe nehmen. Das Zentrum im Denken dieser einzigartigen Frau nimmt die Vorstellung der *Décreation* ein, was wohl am besten mit *Entschöpfung* zu übersetzen ist. Ihre Intuition scheint von ähnlicher Art gewesen zu sein wie die Bonaventuras, was nicht verwunderlich ist, da sich die Aussagen der Mystik, trotz historischer und kultureller Einfärbungen, am Ende sehr ähneln, wenn sie denn wirklich vom Göttlichen handeln. *Gott hat mir das Sein gegeben und zugleich die Möglichkeit, ihm dafür etwas zurückzugeben, indem ich aufhöre zu sein.*⁷ Das ist kein Pessimismus, kein Manichäismus oder Jansenismus, sondern das Bewußtsein der Tragik des endlichen Seins. Dem begegnet sie mit dem Programm der Entschöpfung. Sie leugnet nicht die Güte des Schöpfers, aber die Güte der gegenwärtigen Lage der Schöpfung, deren Lebenswille auf Egoismus gestellt ist. Diesen verwirft sie auch nicht, weil er unmoralisch wäre, sondern weil er mißlingt. *Wenn man doch ein Egoist sein könnte! Das wäre so bequem. Man hätte seine Ruhe. Aber das ist buchstäblich unmöglich.* Man braucht der großen Schar der Egoisten nicht Moral zu predigen, es reicht, sie auf die Tatsachen aufmerksam zu machen und ihnen in ihrem verfehlten Leben, wenn es noch möglich ist, etwas Trost und Barmherzigkeit zuzuwenden.

Ich muß verschwinden, damit die Dinge, die ich sehe, dadurch, daß sie keine Dinge mehr sind, die ich sehe, vollkommen schön werden. Hier tritt

⁷ Simone WEIL: *Cabiers. Aufzeichnungen*. 3. Bd. München: Hanser, (frz. 1950) 1996.- 411 S.; hier: 23; weiter: 27.

die positive oder helle Seite der *Décreation* zutage, die zeigt, wie sehr sie der *Plena resolutio* bei Bonaventura verwandt ist. Was hier verschwinden muß, ist das Ich, besser gesagt, nicht das Ich im allgemeinen, sondern das Ich, das einzig ich selbst bin, weil in der Trennung von Subjekt und Subjekt oder von Subjekt und Objekt nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Lüge enthalten ist. Gott ist die Wahrheit, aber schon nicht einmal mehr die Rede über Gott ist reine Wahrheit. Die wahre Schönheit und schöne Wahrheit strahlt von dorthier, wo die Dinge keine Dinge mehr sind und ich nicht mehr ich sagen muß, um in der Konkurrenz der Dinge zu bestehen.

4. *Blindheit der Vernunft*. In der Mitte der großen Klage über die Blindheit der Vernunft steht das bekannte Fledermaus-Zitat aus der *Metaphysik* des Aristoteles. Das Zitat war zur damaligen Zeit zu einem geflügelten Wort geworden, das von vielen Theologen zu ganz unterschiedlichen Zwecken verwendet wurde. Bei Bonaventura dient es der Illuminationslehre. Aristoteles beklagte damit ursprünglich die mangelnde Selbstwahrnehmung der Vernunft, die oft so darnieder liegt, daß sie nicht einmal das eigene Licht bemerkt, was natürlich etwas anderes oder auch das Gegenteil dessen meint, was der seraphische Lehrer über die mangelnde Aufmerksamkeit zur Wahrnehmung des göttlichen Lichtes aussagt. Das heißt, nur halb wird das Zitat zur Klage gebraucht, zugleich dient es auch der Erklärung, warum das stärkste aller Lichter als Dunkelheit empfunden wird. Licht kennen wir in der Sinnes- und Denkwelt nur in der Vorstellung einer Beleuchtung oder einer Vermittlung des Sehenden zum Gesehenen. Wer aber das reine Sein wahrnimmt, erkennt es nicht mit Hilfe eines ausgesandten Lichtstrahls, sondern erkennt das Licht selbst ohne Spiegelung.

Eine Ahnung oder Hilfe kann hier die Übung der Negativen Theologie bringen. Wenn man erkennt, daß etwas *nicht* das letzte Sein oder das letzte Licht sein kann, weil es Eigenschaften an sich trägt, die dazu nicht passen, dann kann solche Erkenntnis nur unter dem Einfluß eines Lichtes stehen, das zwar nicht unmittelbar erkannt wird, das aber seine Gegenwart dadurch kundtut, daß es ein Urteil erlaubt. Statt Direktwahrnehmung also Mitwahrnehmung! Es gehört aber ein Willensakt dazu, daß man diese Art

der Wahrnehmung nicht gering schätzt, sondern als das höhere Licht und erste Sein einschätzt. Das ist die Umwandlung des Menschen und die Umwertung aller Werte, vergleichbar der großen Umkehr im Höhlengleichnis bei Platon. Von einer ähnlichen Einstrahlung und Umkehr ist bei Aristoteles nichts bekannt. Der Mensch nach der Umkehr urteilt nicht mehr im Licht eigener Maßstäbe, er läßt das *Für-sich* des Seins nicht mehr im *Für-uns* des Seins aufgehen.

Johannes vom Kreuz. Ein eindringliches Beispiel für den Charakter des Lichtes, von dem hier die Rede ist, bietet der hl. Johannes vom Kreuz. Auch er beschreibt das göttliche Licht, das die Seele erfüllt, als dunkle Nacht.⁸ Schauen wir, sagt er, auf das gewöhnliche, natürliche Licht, das durch ein Fenster ins Zimmer fällt. Je reiner die Luft ist, um so weniger kann sie den Sonnenstrahl widerspiegeln, um so weniger kann auch das Auge den Strahl sehen. Licht selbst leuchtet nicht, sondern wird nur durch den Aufprall auf beschienene Dinge sichtbar. Er bringt ein Gedankenexperiment, das die Sachlage klar macht. Würde der Sonnenstrahl durch das Fenster eines Zimmers eintreten und durch das gegenüberliegende Fenster wieder hinaus gehen, ohne dabei auf einen Gegenstand zu stoßen, nicht einmal auf ein Staubfädchen, natürlich auch auf keine Wand, so wäre das Zimmer nicht heller als vorher. Eine gleiche Wirkung übt in der Seele der Strahl des göttlichen Lichtes aus. Wenn er mit seinem Licht die Seele überfällt, beraubt er sie des natürlichen Lichtes, weil er sie aller natürlichen Vorstellungen und Neigungen beraubt, die sie vorher dem Licht entgegen gestellt hatte. Die Seele vermeint im Finstern zu sein, obwohl sie gerade jetzt vom reinsten Licht erfüllt ist.

5. System der Eigenschaften. Nachdem das erste Sein als reinstes Licht gefunden ist, leitet Bonaventura einige Eigenschaften ab, die es notwendig besitzt. Das heißt, es ist kein Ableiten und Schließen, sondern ein Sehen der Unmittelbarkeit, zu dem er hier auffordert. Sechs Eigenschaften des Seins sind zu sehen. Schon das sechsmalige *Es geht dir auf (occurrit tibi)* verweist auf das Zentrum der Bewegung, die in diesem Sein selbst zu finden ist. Das

⁸ JOHANNES VOM KREUZ: *Die dunkle Nacht = La noche oscura*. II, 8, 3f.

reinste Sein, das als erstes in unsere Erkenntnis eintritt, ist auch selbst das *erste* Sein; dann ist es *ewig* ohne Anfang und Ende, es ist *einfach* ohne Zusammensetzung, es ist *wirklich* ohne jeden Anteil einer bloßen Möglichkeit, es ist *vollkommen* ohne einen Mangel, es ist *eins* ohne Zersplitterung.

Außerhalb der Kategorien. Einzusehen ist diese Liste der göttlichen Eigenschaften durch die Methode der vollständigen Auflösung (*plena resolutio*), so daß man nach der Vorstellung der zentralen Lehre und Methode sogleich mit der Übung beginnen kann. Denn wo es um eine Wandlung des ganzen Menschen in Gott hinein geht, reicht eine schlichte Kenntnisnahme nicht aus. Das Instrument der Auflösung ist die Zurücknahme der negativen Bestimmungen, die der Mensch an das Sein heranträgt, also die Zurücknahme von Negativität und Möglichkeit.

Dann wird das Sein als das *erste* sichtbar, da Teilhabe und Verursachtsein Bestimmungen des Denkens sind, die nicht im reinen Sein selbst aufzufinden sind, sondern ihm von außen zugesprochen werden. Ebenso ist das Sein *ewig*, womit nur angezeigt wird, daß es auch außerhalb der Zeit steht, wie die Bestimmung des Ersten es vom Raum frei erklärt hatte. Damit aber wird das Ziel des Abschnitts deutlich, es ist die Loslösung aus den Schranken des Endlichen und aus der Kategorientafel des Aristoteles. Daß es schlechthin *einfach* ist, läßt die Unterscheidung zwischen Substanz und anhaftenden Eigenschaften wegfallen. Gott hat keine Eigenschaften, die er auch nicht haben könnte, sein Sein ist sein Wesen. Er wirkt auch nichts, da er *wirklich* ist, selbst wenn Gott als Schöpfer die Welt erschafft; denn da Gott nichts fehlt, kann er nicht in Bewegung sein und mit einer Wirkung ein Ziel erreichen wollen. Die Schöpfung kann nicht mit endlichen Kategorien erfaßt werden, sie ist nur mit den personalen Kategorien der innergöttlichen Bewegung zu verstehen. Schließlich ist das Sein selbst *vollkommen* und *eins*, da einen Defekt oder eine Spaltung zu bedenken schon wieder heißen würde, eine Bestimmung des Denkens an das Sein von außen heran zu tragen. Eben dies nicht zu tun oder, wo es getan wird, es zurück zu nehmen, macht die Methode der vollständigen Auflösung aus.

6. *Einheit der Eigenschaften.* Wenn aber das reine Sein so jenseits alle Kategorien steht, die für die endliche Welt und ihre Erkenntnis notwendig sind, dann haftet einer Liste von sechs Eigenschaften ein Mangel an. Sie scheint eine Vielheit des letzten Seins auszusagen, wenigstens aber eine Vielheit seiner Eigenschaften. Oder wenn die Eigenschaften nur aus dem reinen Sein abgeleitet wären, ohne miteinander verbunden zu sein, hätten sie den Mangel, ihm irgendwie nur zugesprochen zu sein, also doch auf diese oder jene Weise von den Kategorien bestimmt zu sein. Diesen Mangel zu beheben unternimmt der Abschnitt 6. Wenn jede der Eigenschaften unmittelbar die andere nach sich zieht oder aus sich entläßt, dann verlieren sie soweit wie möglich den Charakter der Kontingenz. Dann läßt sich erkennen, daß nicht möglicherweise auch eine Eigenschaft im Sein fehlen könnte, sondern daß die Vielheit der Liste nichts über das *An-sich* des Seins aussagt, sondern eine Folge der Aussageweise sind, die von uns abhängt. Wir können nicht von den Kategorien absehen, auch wenn wir auf das Sein schauen, das von ihnen nicht abhängt. Das eben heißt es, daß das *An-sich* des Seins nicht notwendig das *Für-uns* des Seins bedeutet.

Der Vorgang der Zusammenziehung der Eigenschaften ist ganz einfach vorzustellen, da sich die Eigenschaften nacheinander einsammeln. Die Reihenfolge der immer neu aufgenommenen Eigenschaften entspricht dem vorigen Abschnitt. Das reine Sein ist das *erste*. Damit ist es zugleich auch *ewig*, denn einem nicht ewigen Sein müßte ein anderes voraus gehen. Aus beiden Eigenschaften zusammen folgt die *Einfachheit*. Die Vorstellung der Ewigkeit allein reicht nicht aus. Denn vorstellbar zumindest ist es, wenn nach Bonaventura auch nicht denkbar, daß es eine ewige Schöpfung geben könnte. Dann wäre diese Schöpfung nicht einfach, sie wäre aber auch nicht das erste. Damit ergibt sich die Notwendigkeit dieser Eigenschaft. Ebenso geht es weiter bis hin zum *Einssein* des Seins, worin alle Eigenschaften eingesammelt sind.

Das Zitat aus der *Topik* des Aristoteles zeigt, wie frei Bonaventura mit der philosophischen Tradition umgeht, was sich ja auch schon oben beim Fledermaus-Zitat erwiesen hat. Es zeigt noch einmal, welch einen ganz eigenen Gebrauch Bonaventura

von diesen Zitaten macht. Aristoteles hatte diese Einzigkeitsaussage nicht auf Gott angewandt, sondern nur eine begrenzte und lokale Maximalität in einem bestimmten Bereich im Sinn gehabt. Hier aber überschreitet das erste Sein jede Grenze und kann deshalb mit dem Gott Israels gleich gesetzt werden. Das heißt, diese Redeweise ist noch zu ungenau und wird Bonaventura nicht ganz gerecht. Denn die historische Brille fehlt ihm ganz und gar. Es kann für ihn unmöglich ein verschiedener Gott sein, der sich einmal im griechischen Seinsdenken und einmal in der israelischen Gottesoffenbarung am Berg Horeb gezeigt haben soll.⁹ *Wenn Gott Gott ist*, das heißt, wenn du weißt, was das Wort Gott meint, *dann existiert Gott*, nämlich unabhängig von Epoche und Landschaft. Es ist zwar heute üblich geworden, diese Gleichsetzung als Hellenisierung zu beklagen, aber die Anklage gegen die theologische Tradition hat doch nur zum Teil ihr Recht. Wenn wirklich der geschichtliche und gnadenhafte Aspekt der christlichen Offenbarung durch die Gleichsetzung mit dem griechischen Sein verwischt würde, dann hätte der Vorwurf Recht. Aber ist das der Fall?

7. *Dialektik der Eigenschaften.* Diese Frage der Hellenisierung der Theologie oder die Überwältigung des lebendigen Gottesbildes durch die unlebendige und spekulative Metaphysik soll am Beispiel des Abschnitts 7 untersucht werden. Zurecht wehrt sich ein Kenner der neuplatonischen Philosophie dagegen, den Gottesbegriff bei Bonaventura statisch zu nennen und ihm einem dynamischen Begriff entgegen zu setzen, wie er dann der Bibel zugesprochen wird, wo Gott als der Künftige bezeichnet wird, der da sein wird, als der er da sein wird.¹⁰ Gewiß ist der Gottesbegriff des seraphischen Lehrers augustinisch und damit neuplatonisch geprägt, er hat die Unwandelbarkeit und Zeitlosigkeit in sich aufgenommen, aber damit ist keinesfalls der Selbsterweis, daß Gott der ist, der er selbst sein will, oder die Selbstoffenbarung, wenn man dies als den Kern der biblischen Erfahrung bezeichnen will, vergessen. Das läßt sich an drei Punkten erkennen.

⁹ Ex 3, 14; Dtn 6, 4.

¹⁰ Vgl. Beierwaltes (s. Vorrede, Anm. 2), 407.

Zum einen widerspricht einem so simplifizierenden Urteil die Dialektik der Eigenschaften des Seins, wie sie der Abschnitt 7 vorstellt. Eine Statik kennt keine Dialektik. Das reine Sein Gottes aber ist nach Bonaventura weder statisch, noch dynamisch oder, besser gesagt, es ist beides zugleich, das *unveränderlichste* und das *wirklichste* Sein. Als das *wirklichste* Sein wirkt es alles in der Bewegung, die aber eine solche ist, die schon im Ziel angekommen ist, weshalb das Sein auch das unveränderlichste ist. Ähnliche Aussagen gelten für die anderen Eigenschaften des Seins.

Zum anderen ist diese göttliche Bewegung *nicht* die Bewegung der drei Personen in der Dreifaltigkeit. Denn die Bewegung wird nicht von den Personen in Gott ausgesagt, sondern vom ersten und reinsten Sein Gottes, also theologisch gesprochen, von seiner Natur. Die Trinität wird erst auf der nächsten Stufe zum Thema. Auch ist die Art der Bewegung eine andere: Die trinitarische Bewegung ist dreipolig, die Bewegung des Seins zweipolig. Das weist darauf hin, daß hier der Begriff an seine Grenze kommt und jeweils, an der Grenze, auf das Gegenteil verweist. Zwar stammt auch der Name Gottes, *Er ist*, aus der Offenbarung, denn die äußere Erfahrung der Welt zeigt nur eine Vielzahl von Kräften, also eine polytheistische Welt. Die Einheit bricht sich im Begriff, da der menschliche Begriff der wirklichen und einzigen göttlichen Einheit nicht mächtig ist. Auch die Trinität ist eine Einheit, aber eine unvordenkliche, die sich der endliche Geist nicht entwerfen kann, die er allerdings bedenken und zusammen mit der Grenze der Vernunft vernünftig finden kann.

Zum dritten ist das Gottesbild Bonaventuras nicht statisch oder philosophisch infiziert, weil wir uns hier auf den Stufen V und VI bewegen, also im Bereich des *Supra nos*, auf die der Geist nur gelangen kann, wenn er hinweg gerissen ist. Das ist aber gerade das Gegenteil von Statik, allerdings auch das Gegenteil von Dynamik. Denn Dynamik stellt man sich als eine Kraft vor, die ich wünsche, überblicke oder auch in Tätigkeit setze, was eben oft ein Motiv war, von der Veränderlichkeit Gottes zu reden. Die Kraft aber, die den Menschen das Sein Gottes erkennen läßt, übersteigt seine eigenen Kräfte; die Erkenntnis ist von der Bewegung Gottes selbst erzeugt, so daß die Unveränderlichkeit

Gottes dadurch erkannt wird, daß er sich verändert und seine Unveränderlichkeit kundtut.

Aber diese hermeneutischen formalen Überlegungen schwächen die Intuition und Schau Bonaventuras auf eine schwer erträgliche Weise ab. Nur weil es solche Einwände von außen gibt, äußerliche Vorhaltungen, die das Innere des Gedankens nicht betreten wollen oder, auf dieser Stufe besser gesagt, die nicht ins Allerheiligste eintreten können, wurden sie kurz erwähnt.

Welche Kraft, welche Tiefe und Fülle und dennoch Einfachheit steckt in der Behandlung der Dialektik des *Ersten* und *Letzten*? Ist das nun Philosophie oder Theologie? Stammt das aus dem Denken oder aus der Offenbarung? Ich meine, das kann und darf man letztlich nicht entscheiden. Denn ohne Denken gibt es keine Offenbarung und ohne Offenbarung gibt es kein Denken, wovon der Abschnitt 7 ein deutliches Beispiel gibt. Gott ist in seinem Sein das erste, deshalb ist er aber auch der letzte. Warum? Gott ist solcher Weise das erste, daß es es vor und neben und nach ihm kein zweites Sein geben kann. Also kann er nur handeln, wenn er in Bewegung ist auf sich selbst hin. Denn was sonst kann er im Auge haben als sich selbst, wenn es nichts anderes gibt? Was aber das Ziel des Handelns ist, das ist das letzte Sein. Ist das nun Platon oder Aristoteles, seine philosophische Teleologie, oder vielleicht doch Plotin? Oder ist das die Sprache der Bibel und der Psalmen? *Alles hat der Herr für seinen Zweck erschaffen; er ist das Alpha und das Omega; nicht uns, o Herr, bring zu Ehren, nicht uns, sondern deinen Namen, in deiner Huld und Treue!*¹¹ Wenn die Theologie also sagt: Gott hat die Welt zu seinem eigenen Lob erschaffen, dann kann man den Satz so verstehen, daß er zu 100 Prozent biblischen Ursprungs ist und zugleich zu 100 Prozent philosophischen Ursprungs. Man kann auch einen Gegensatz postulieren, aber dann hat man weder eine biblische, noch eine griechische Quelle. Hier ist die Variation eines Jesus-Wortes am Platz: *Wer die Konkurrenz einführt, wird durch die Konkurrenz umkommen!*

8. *Coincidentia oppositorum.* In diesem Abschnitt scheint das vorige Thema nur einfach fortgesetzt zu werden, weil auch hier im-

¹¹ Spr 16, 4; Offb 1, 8; Ps 115, 1.

mer wieder Gegensatzpaare vorgestellt werden. Allerdings hat sich der Hauptton doch etwas verschoben. Der Abschnitt 7 hatte vor allem das Sein Gottes, wie er in sich selbst ist, in den Blick genommen, der Abschnitt 8 stellt jetzt den Bezug dieses reinsten und absoluten Seins zu allem anderen, das heißt zur Vielheit des endlichen Seins dar. Am Beispiel des ersten und letzten Seins läßt sich dieser neue Akzent erkennen. Während oben aus dem ersten Sein die Gleichheit mit dem letzten Sein gefolgert oder, besser gesagt, erschaut wurde, so richtet sich hier der Blick auf die vielen Dinge, die in dem einen und selben Sein sowohl den Ursprung wie auch das Ziel haben.

Seine Mitte und seinen Angelpunkt hat der Abschnitt in dem Satz aus dem *Buch der 24 Philosophen* über das Wesen des Unendlichen: *Gott ist eine unendliche Kugel, deren Mitte überall und deren Rand nirgendwo ist*. Das heißt, Bonaventura hat ihn in einer Version des Alanus von Lille († 1202) übernommen, der statt unendliche Kugel (*infinita*) geistige Kugel (*intelligibilis*) sagt. Das Ziel all dieser Aussagen, die in dem Satz über die Kugel gipfeln, liegt wohl darin, einen simplen Pantheismus abzuwehren, der sich an der schieren Größe des Seins ergötzt oder von der Unendlichkeit der Welt träumt, vielleicht sogar im Sinne einer bloßen Quantität. Das Sein Gottes ist nicht nur außerhalb aller Dinge zu finden, sondern auch innerhalb von allem zu finden. Gott wäre nicht Gott, wenn er nur das Ganze wäre. Zum *Deus semper maior* gehört auch sein Gegensatz, das *Deus semper minor*. Alles endliche Sein hat eine Vielheit an sich, demgegenüber das einfache Sein Gottes immer noch einfacher, also innerlicher ist, denn alle Vielheit oder Zersplitterung drängt nach außen und bewirkt Äußerlichkeit.

Frage nach Ontologismus. Weil Bonaventura selbst einen Rückblick auf die Seinslehre der Stufe V unternimmt, will ich das gleiche hier im Kommentar tun, indem ich einen Zug in der Seinslehre Bonaventuras untersuche, den man gelegentlich gefährlich genannt hat und der es auf den ersten Blick auch ist. Man hat Bonaventura zusammen mit einigen Philosophen des 19. Jahrhunderts den Vorwurf des *Ontologismus* gemacht. Der Ontologismus ist eine zwar philosophische, aber stark theologisch inspirierte Auffassung, nach der Gott immer und überall, in jeder Erkenntnis, zuerst erkannt wird, vor aller Erkenntnis der Welt;

erst danach, in und mit der Erkenntnis Gottes, soll es dann auch eine Erkenntnis der Welt geben. Kurz gesagt, der Ontologismus lehrt die angeborene Erkenntnis Gottes vor aller Erfahrung. Nach Vincenzo Gioberti († 1852), von dem das System des Ontologismus und sein Name stammen, gründet jede wahre Erkenntnis in der unmittelbaren Anschauung des notwendigen göttlich-schöpferischen Seins.¹²

Gefahr des Ontologismus. Vom Alltagsverstand her verhält sich die Sache genau umgekehrt, weshalb die umgekehrte Seinslehre viel häufiger anzutreffen ist. Danach beginnt der Mensch in der endlichen Welt zu leben, er macht in ihr Erfahrungen und steigt philosophisch oder religiös auf, bis er etwa durch die Betrachtung von Bewegungen und kausalen Schlüssen zu einem letzten Sein gelangt, das ohne Bewegung und Ursache ist. Klassisches Beispiel dafür sind die *Fünf Wege* zu Gott des hl. Thomas von Aquin. Kirchlich wurde der Ontologismus 1861 in maßvoller Form zurück gewiesen, ohne daß bestimmte Personen genannt wurden.¹³ Der Haupteinwand ist tatsächlich stark: Er lautet, daß der Ontologismus die Welt überspielt und nicht ernst nimmt, wenn er alle Erkenntnis bei Gott beginnen läßt; er übersieht die eigenständige Schöpfung, die sich eben von Gott unterscheidet. Auch besteht theologisch gesehen die Gefahr, die Offenbarung überhaupt für überflüssig zu halten, also die Einsichtigkeit des Weltseins so weit zu behaupten, daß am Ende die Vernunft die Offenbarung ablösen und ersetzen kann. Eben aus der Zeit des Idealismus kommt auch die ontologistische Versuchung. Im Idealismus trauten die Philosophen der Vernunft die Kraft zu, Gott selbst und den Gang der Geschichte zu erkennen und die Offenbarung zu einer Teilwahrheit an sich selbst zu machen, nämlich zur Wahrheit einer vergangenen Epoche, als die Menschen den aufrechten Gang der reinen Vernunft noch nicht gelernt hatten. Die überaus fromme Haltung und Gottestrunkenheit des Ontologismus kann bei solcher Nachbarschaft schnell in das Gegenteil umschlagen. Dann schreibt man die Göttlichkeit der

¹² R. MALTER; F. PFURTSCHELLER: Art. *Ontologismus*. In: HWP 6, 1203f.

¹³ DH 2841 - 2847.

Welt oder sich selbst zu, und der überbetonte Gott wird zum nichtexistenten Gott.

Mit diesem Ontologismus aber hat Bonaventura nichts zu tun, obwohl er in allen Einzelstücken dieser philosophischen Lehre zum Verwechseln ähnlich sieht. Der entscheidende Unterschied ist dieser: *Die Seinslehre Bonaventura steht unter dem Vorzeichen der Gnade, die philosophische Lehre nicht.* Der Philosoph muß irgendwie die Gleichheit des Erkennenden mit dem Erkannten behaupten, sonst kann es für ihn keine Erkenntnis geben. Daher gehört der Urspruch des Parmenides zu den Ursprüngen der abendländischen Metaphysik, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird. *Denn dasselbe ist Erkennen und Sein.*¹⁴ Also ist der Philosoph, wenn er überhaupt letzte Erkenntnis gewinnen will, in der Gefahr, den Menschen auf die Stufe Gottes oder eines letztes Seins zu heben, damit er zuerst dieses Sein und darin alle anderen Dinge erkennen möge. Das gilt selbst für einen Materialisten, der die Materie zum letzten Sein erklärt hat und alle anderen Erscheinungen nur aus ihr, materialistisch, deuten will. Der Philosoph scheint sich also immer zwischen zwei Bereichen zu bewegen; zwischen der Natur und der Gnade sucht er nach einer Balance. Neigt er sich der Natur und den Naturwissenschaften zu, hört er auf ein Philosoph zu sein und wird Wissenschaftler; neigt er sich der Gnade und dem Handeln Gottes zu, ist er auch kein Philosoph mehr, sondern Theologe.

Diese andere Möglichkeit aber hat der Theologe, er kann von der Gnade reden, ja er muß von ihr reden, wenn er sein will, was sein Name bezeichnet. Unter diesen Umständen wird das Argument mit den Seinsstufen hinfällig. Denn dann erkennt nicht der Mensch Gott, sondern Gott erkennt im Mensch sich selbst, nämlich so, daß er sich selbst dem Menschen mit seiner Kraft einsetzt. *Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes... So erkennt auch keiner Gott - nur der Geist Gottes.* (I Kor 2, 10f) Das ist nicht so zu verstehen, als würde Gott sich erst durch den Men-

¹⁴ Fragment 3: „... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι“. PARMENIDES: *Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente griech.-deutsch.* Hrsg., übers. und erläutert von Uvo Hölscher. Frankfurt: Suhrkamp, (1969) 1986 (stw 624).- 132 S.

schen erkennen, das wäre wieder die alte Anmaßung, sondern so, daß die Erkenntnis geschenkt wird, ohne daß wir sie im entscheidenden Punkte selbst bewirken könnten. Daher die Beseligung des Aha-Effektes, der Schauer des Gefühls nach einer langen Zeit der Suche, wenn die Lösung endlich gefunden ist, was durchaus auch bei nüchternen Gegenständen der Fall sein kann. Man hat dann das Gefühl, durch die Oberfläche der alltäglichen Erscheinungen hindurch auf einen tief darunter liegenden Grund von merkwürdiger innerer Schönheit zu schauen, und es wird einem fast schwindlig bei dem Gedanken, daß man nun dieser Fülle nachgehen soll, die dort ausgebreitet liegt.

Deshalb führt die Erkenntnis Gottes nach Bonaventura im Menschen zum mystischen Todesschlaf, in dem die eigenen Kräfte zur Ruhe kommen. Die Wahrheit, wenn sie den Menschen trifft, nimmt ihn in Besitz, aber die Wahrheit, wenn sie beredet wird, wird vom Menschen in Besitz genommen. Kein Wunder, daß das Aussprechen von Wahrheit so gefährlich ist und sich leicht in Lüge verwandeln kann. Als Franziskus von seinen Ordensbrüdern gebeten wurde, ihnen wie den Dominikanern das Studium zu erlauben, weigerte er sich lange. Als er es zuletzt erlaubte, sagte er: *Aber vergeßt nie, daß es nichts gäbe, worüber ihr predigen könnt, wenn nicht Brüder lebten, die zu demütig sind, um zu wagen, als Prediger aufzutreten.* Oder ein anderes Mal: *Ihr müßt nicht zum Predigen gehen, ihr müßt durch euer Geben predigen!*

Versuch einer Lösung. So vorbereitet läßt sich die Frage des Ontologismus bei Bonaventura vielleicht beantworten. In jedem Einzelpunkt lehrt Bonaventura, was der Ontologismus lehrt, dennoch ist es bei ihm keiner, denn die unmittelbare Erkenntnis Gottes ist nicht ein Vermögen des menschlichen Verstandes, sondern ein Vermögen Gottes, an dem der Mensch nach dem Maß der Gnade teilnimmt. Daß Gott selbst sich aber unmittelbar und als erstes erkennt, dürfte keinem Denken eine Schwierigkeit bieten. Und daß Gott nach Bonaventura das Subjekt des Handelns in der menschlichen Seinserkenntnis ist, läßt sich an drei Merkmalen erkennen: Vorbild des *Itinerarium* ist der seraphische Heilige, Franziskus, dessen Weg in Gott hinein hier nachgezeichnet wird; die Seinserkenntnis bewegt sich auf der Stufe des *Supra nos*, also nicht auf Gott zu, sondern schon in Gott selbst; zum

dritten führt sie zum mystischen Todesschlaf, in dem die von Gott getrennten Eigenkräfte des Menschen ruhen. Deshalb ist es ein angemessen und klug zu sagen: *Als Mystiker ist Bonaventura Ontologist, als Philosoph ist er Idealist im Sinne Platons und Augustins.*¹⁵

Scholastischer Weg. Einen anderen Weg, um den Verdacht des Ontologismus bei Bonaventura beiseite zu räumen, beschreitet Gilson.¹⁶ Er gibt ebenfalls zu bedenken, daß jede Illuminationslehre in Gefahr ist, ontologistisch zu werden und die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung einzuebnen. Er will deshalb in der Deutung Bonaventuras einen mittleren Weg beschreiten, der sich in der Erkenntnis Gottes *über* die Vermittlung der Schöpfung erhebt und der dennoch *unterhalb* des Begreifens Gottes bleibt. Beim jungen Bonaventura finden sich dafür auch Anhaltspunkte. Ein solches Erkennen würde *unter* Gott stehen, weil es sich im Menschen vorfindet, aber *über* der Seele, da es die Seele bereichert. Das geschieht mit einer doppelten Unterscheidung. Auf seiten Gottes ist zu unterscheiden zwischen seinem Wesen und seiner Existenz, auf seiten des erkennenden Menschen zwischen Begreifen und Erfassen. Erkennen kann nach Gilson zweierlei bedeuten: Begreifen oder Erfassen. Begreifen ist erschöpfendes Erkennen in Existenz und Wesen. Das erfordert zumindest eine Ebenbürtigkeit der Seinsstufen oder die Überlegenheit des Erkennenden über das Erkannte. Der Mensch kann aber unmöglich auf der gleichen Stufe stehen wie Gott, und darin hat der Verdacht gegen den Ontologismus grundsätzlich recht. Wenn jemand eine unmittelbare Gotteserkenntnis dieser Art behaupten würde, hätte er sich vergriffen. Deshalb spricht Gilson statt vom Begreifen lieber vom Erfassen, worin die Existenz des Unendlichen, nicht notwendig aber die volle Wesenheit enthalten ist. Die Existenz Gottes wird unmittelbar erkannt, und das ist kein Ontologismus, weil diese Erkenntnis keinen Anspruch auf Begreifen und Gleichstellung in den Seinsstufen macht. Doch das Wesen Gottes kann nach dieser Deutung in Klarheit nur auf dem Weg über die Schöpfung oder, sollte die Schöpfung durch die Sünde verdunkelt

¹⁵ J. HESSEN: *Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus*. In: PhJ 34 (1921) 370 - 378.

¹⁶ Vgl. Gilson (s. Anm. 5), 142

sein, wie es faktisch der Fall ist, durch die Offenbarung erkannt werden.

Palamitischer Weg. Man kann die Frage nach dem Maß der Erkenntnis auch noch anders beantworten, und diese Lösung hat in der orthodoxen Tradition seit dem 13. Jahrhundert große Bedeutung erlangt. Es ist der palamitische Weg, der auf Gregor Palamas († 1359) zurückgeht. Dieser Mönch unterscheidet zwischen dem Wesen Gottes, das unerkennbar bleibt, weil Gott im unzugänglichen Licht wohnt, und den göttlichen Energien, die in der Welt durch Kontemplation erfaßbar sind, obwohl auch sie ungeschaffen sind. Sowohl die scholastische und westliche Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz Gottes, wie auch die östliche wollen auf verschiedene Weise das Problem der Erkenntnis Gottes lösen. Von Gott darf man nicht behaupten, daß er ganz und gar erkannt würde, denn dazu ist der Abstand des Endlichen zum Unendlichen zu groß. Aber der Graben darf auch nicht unüberbrückbar bleiben, denn sonst müßte der Mensch in der Gottesferne leben, es gäbe keine Offenbarung, die Tür, die aus den Widersprüchen der Welt heraus führt, wäre verrammelt. Daß hier drei Konzepte, die über Jahrhunderte miteinander konkurrieren, in dem einen 13. Jahrhundert entstanden sind, hat mit dem gleichen Problem zu tun, auf das sie eine Antwort versucht haben.

Es scheint, daß die Lösung des hl. Bonaventura von anderer Art ist als die beiden anderen und über die beiden Versuche hinaus führt. Der mittlere und der späte Bonaventura, auch schon der des *Itinerarium*, setzt die Unterscheidung nicht in Gott an, auch nicht eigentlich im Menschen, sondern in einer Rücknahme der Beschränkung, die durch das Begreifenwollen des Menschen ausgelöst wird. Ergreifen kann der Mensch nur das Endliche, aber wenn Gott ihn ergreift, dann kann er auch den Unendlichen ergreifen, weil Gott dann sich selbst ergreift und der Mensch an diesem Selbsterkennen Gottes teilnimmt, in der Ekstase der göttlichen Liebe, von der das *Itinerarium* ja ganz und gar handelt.

I. Das Gute als Prinzip. Der Abschnitt I leitet nur kurz über zu dem, was zu Anfang der Stufe V schon erläutert worden war: Nach der Betrachtung des reinsten Seins und seiner Eigenschaften wird jetzt das schlechthin Gute angeschaut. Die vertiefte Einsicht in das, was das Gute mehr ist als das Sein, führt zur Trinität und ihren Eigenschaften. Gleich zu Anfang macht Bonaventura auf den theologischen Charakter aufmerksam, der am Ende des letzten Abschnitts deutlich hervor getreten war: Es ist das Sein selbst, durch das alles erkannt wird. Also gilt auch, daß das Sein durch das Sein selbst erkannt wird. Ebenso beim Guten: Wir schauen darauf als unser Ziel; es lenkt aber zugleich selbst die Bewegung, mit der wir ihm näher kommen. Auch hier scheint sich also die Richtung umzukehren: Nicht wir entscheiden uns für das Gute, sondern das Gute entscheidet sich für uns, so daß wir uns für das Gute entscheiden können. *Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt.* (Joh 15, 16)

Zur Gliederung der sieben Abschnitte bieten sich diese Titel an:

1. Das Gute als Prinzip
2. Existenz der Dreifaltigkeit
3. Paradoxie der Gegensätze
4. Bewunderung Christi
5. Christologie des 1. Cherub
6. Christologie des 2. Cherub
7. Vollendung am 6. Tag

Eine Schwierigkeit stellt sich gleich zu Anfang ein, wenn *das Gute* als Prinzip oder Fundament bezeichnet wird. Schließlich soll auf der sechsten Stufe die Personalität Gottes, sein inneres, trinitarisches Leben erkannt werden. Kann aber ein Sachprinzip Personen aus sich entlassen? Ist nicht der Ansatz selbst schon verfehlt, weil hier mit einem philosophischen Instrument letzte Offenbarungsgeheimnisse, die Mysterien im strikten Sinne sind, aufgeschlossen werden sollen? Auch hier kann die Rechtfertigung sich nur durch den Gang der Darstellung selbst ergeben, so daß das Sachprinzip, das zuerst gewählt wurde, sich schließlich als das zweite erweist, das den Personen, von denen sie handeln, die Freiheit nicht nur nicht beschneidet, sondern sich als Zugang zu ihnen erweist.

2. *Existenz der Dreifaltigkeit.* Es scheinen zunächst zwei Definitionen des Guten miteinander zu in Konkurrenz zu stehen. Die eine ist eine Maximaldefinition nach Art des Anselm von Canterbury († 1109), nach dem das beste Gute dasjenige ist, das besser nicht gedacht werden kann. Die andere stammt von Dionysius dem Areopagiten († ca. 500): Das Gute ist das Verströmen seiner selbst. Aber das ist die Situation nur auf den ersten Blick. Das Anselmsche Argument ist hier von formaler Art und dient als Mittel, das eigentlich inhaltliche Prinzip vom Verströmen seiner selbst verständlich zu machen. Auch Anselm hatte sein *Unum argumentum* über die reine Existenzaussage in den apophatischen Bereich, in den Bereich des Unsagbaren weiter geführt und zugleich Gott als den beschrieben, der größer ist als alles, was gedacht werden kann.¹ Hier aber versucht Bonaventura auch die innere Struktur Gottes, seine Dreifaltigkeit, aus dem einen Prinzip des Guten zu entfalten. Die apophatischen Aussagen, die Aussagen kurz vor dem Verstummen, kommen daher auf der Stufe VI noch nicht vor, sie sind der Stufe VII vorbehalten.

Die Definition des Guten wird hier ohne weitere Herleitung, Begründung oder Untersuchung angenommen. Sie ist zwar von philosophischem Ursprung, aber bei Pseudo-Dionysius entschieden theologisch umgeformt. Es scheint, philosophisch gesehen, eine sehr schwierige, wenn nicht gar unmögliche Aussage zu sein, das Hervorbringen einer Vielheit *gut* zu nennen. Denn die Vielheit selbst kann streng genommen nicht gut genannt werden, also kann auch die Bewegung oder gar der Wille zur Vielheit des Seins nicht gut genannt werden. Die Vielheit erzeugt die Konkurrenz und ist damit eine der Ursachen, wenn nicht sogar die einzige Ursache für den unheilvollen Zustand, für Krankheit, Leid und Tod in der Welt. Die Vielheit ist der Vernunft eine Torheit und dem Handeln ein Ärgernis.

Konsequent als Philosoph verfährt hier Aristoteles, der Gott selbst zum passiven und höchsten Gut erklärt, zu dem alles hinstrebt. Dieser Gott selbst aber weiß und tut nichts außer sich selbst, denn nur so kann ihm Aristoteles seine Vollkommenheit

¹ ANSELM VON CANTERBURY: *Proslogion* 15.

bewahren. Bei Platon im *Timaios* ist der Demiurg zwar neidlos auf das Gute bedacht und schafft die Zeit, aber mehr auch nicht. Der vielfachen Welt eine Art von Ewigkeit, also die Vollkommenheit Gottes zu verleihen, war selbstverständlich unmöglich, sagt Platon (37d1). Also, die Entstehung des Vielen aus dem Einen überschwenglich zu begrüßen, ist auch Platon nicht eingefallen. Und ob die Definition des Areopagiten letztlich auf die neuplatonische Konzeption des Guten zurück geführt werden kann, in dem ein Seiendes neidlos Anteil an seinem Sein Anteil gibt, ist eher fraglich.²

Das heißt, in gewisser Weise ist diese Definition vom Neuplatonismus abhängig. Denn die Vorstellung vom Verströmen und vom Gutsein im Ursprung, stammt, historisch gesehen, aus der Philosophie. Allerdings, auch den Abstand zum ursprünglich Einen, den das Verströmen erzeugt, gut zu nennen, ist rational kaum einzusehen. Für den schöpferischen Urheber mag die Schöpfung eine Lust und deshalb auch gut sein, für die Geschöpfe ist sie der tiefste Schmerz, das Trauma der Geburt. Dieser Satz ist Erfahrung. Je rationaler eine Religion oder eine Weltanschauung ist, um so mehr leugnet sie dieses Trauma oder will es erlösend wegschaffen. Im Buddhismus ist endliches Dasein nicht gut, in der Gnosis auch nicht, so wenig wie im modernen Nihilismus. *Was für ein häßlicher Ausschlag*, ruft Hegel, als man ihm den gestirnten Himmel zeigt! *Oder um so schlimmer für die Pflanze*, gab er zurück, als man ihm eine Pflanze aus Südamerika nannte, die nicht in die Definition paßte! Der Vernunft ist die Existenz ein Ekel. Selbst in den Träumen der Kosmologen, die immer noch auf die Weltformel hoffen, bleibt nach der in *einer* Form erkannten Welt nur noch ein Rätsel übrig: Warum Existenz? *Die übliche Methode ... kann die Frage, warum es ein Universum geben muß, welches das Modell beschreibt, nicht beantworten. Warum muß sich das Universum all dem Ungemach der Existenz unterziehen?*³

Ganz anders die jüdisch-christliche Tradition! Ihr ist das Dasein eine Herrlichkeit, denn die Widersprüche aus der Vielheit

² So Beierwaltes (s. Vorrede, Anm. 2), 411.

³ Stephen W. HAWKING: *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*. Hamburg: Rowohlt, 1988.- 238 S.; hier: 217.

dieser Welt lastet der Mensch dieser Tradition nicht dem Schöpfer an, sondern nimmt sie als eigene Sünde auf sich. Es verhält sich mit der Erlösung wie mit einer Krankheit. Man kann sich eine Krankheit einreden, aber zugleich gilt, daß man von einer Krankheit nur geheilt werden kann, wenn man sich vorher eingestanden hat, krank zu sein. Deshalb ist die berühmte Lehre des Dionysius über das Verströmen eine Erkenntnis in der Gnade und durch die Gnade; sie lehrt die Gnade und wird durch diese erst ermöglicht. Es ist bewundernswert, wie weit der Philosoph Plotin allen negativen Beigeschmack an der Vielheit des ausströmenden Seins schon überwunden hat. Wie Dionysius von Gott so spricht auch Plotin davon, daß das Sein neidlos ist (*ἀφθονός*), eben weil Freiheit und Notwendigkeit dort identisch sind.⁴ Aber erst, wo die Freiheit auch der Notwendigkeit gegenüber tritt, sich ihrer etwa bedienen kann, ohne von ihr nur gelenkt zu sein, wird das möglich, was die Theologie überschwenglich Freiheit und Liebe nennt. Und eben um die Freiheit in der Liebe geht es im Leben der trinitarischen Personen.

Was bei Dionysius noch Anklänge an die Gutheit des Ursprungs hat, ohne daß auch die Hervorgänge gut genannt werden, wird bei Bonaventura zu einem reinen Jubel über die Fülle des Verströmens, zuerst in der Ewigkeit Gottes, dann in der Zeitlichkeit der Welt. Das ist der Ausdruck des Glaubens, der die Schmerzen der zerrissenen Vielheit auf sich nimmt und schließlich aufhebt, das heißt aufgehoben findet.

Der Gedanke, der vom Gutsein zur Trinität führt, ist im Grunde einfach. Er besagt nur dieses: Gott ist höchstes Sein, deshalb muß er sich auch auf höchste Weise verströmen. Seine Eigenschaften und sein Sein fallen zusammen, also ist von beiden das höchste Sein zusammen mit dem seinhaltigen Gegenteil auszusagen. Die Vielfalt göttlichen Seins ist also einsichtig, ist aber auch die Dreifaltigkeit einsichtig? In welcher Zahl die Vielfalt auftreten soll, fällt dem spekulativen Geist allein schwer zu sagen. Warum ist Gott nicht siebenfaltig oder zwölffaltig? Der

⁴ PLOTIN: *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*. Übers., eingel. und kommentiert von Werner Beierwaltes. Frankfurt, Klostermann, (1967) 1981.- 319 S.; hier: 13f.

Glaube kennt eine zweifache Entäußerung des höchsten Guten, zwei Hervorgänge oder Produktionen aus Gott: die Zeugung und die Hauchung. Von der psychologischen Trinitätslehre läge es nahe zu denken, daß die Zeugung der Erkenntnis und die Hauchung dem Willen zugeordnet sind. Aber ein solches Prinzip von unten kann hier nicht eigentlich ausreichen. Wieso, lautet die Frage, bringt der Vater in Ewigkeit den Sohn und den Heiligen Geist hervor, nicht mehr und nicht weniger? Warum reicht nicht das Verströmen in den Sohn allein? Warum gehört zu dem Geliebten ein Mitgeliebter, zu dem Gezeugten ein Gehauchter?

Hier fordert Bonaventura auf, selbst zu sehen: Wenn du es vermagst, wirst du die höchste Mitteilbarkeit des Guten sehen. Zum Prinzip gibt es ein Mitprinzip, also zum Vater (*aeternale principium = principium non principatum*) den Sohn (*comprincipium = principium principatum*). Der vom Vater Geliebte ist der Sohn, der Gezeugte; dieser hat einen Mitgeliebten, den Heiligen Geist, der gehaucht ist, weil auch in dem Sohn höchstes Verströmen ist, denn sonst hätte ihm der Vater nicht alles mitgeteilt. Da er nicht in Konkurrenz mit dem Vater tritt, entäußert er sich zusammen mit dem Vater und bringt den Heiligen Geist im *gleichen* Akt hervor. Dieser äußert sich zwar auch, aber nur in Richtung auf den Ursprung, in den hinein er alles vollendet, so daß er zugleich der Nicht-Ursprung ist, in vollendeter Umkehrung zum Sein des Vaters. Der Heilige Geist ist im Inneren des trinitarischen Lebens nicht mehr Ursprung, sondern nur noch Ziel (*non principium principatum*).

Wichtig ist der letzte Unterabschnitt von Abschnitt 2, der mit dem Hinweis auf Richard von St. Viktor die innere Struktur der göttlichen Liebe entfaltet, weil er ein Verstehen anbietet für den Übergang von der einen Natur Gottes zu den drei Personen in Gott. Das Wort des Viktoriners wird von Bonaventura vorsichtig weiter geführt, wobei er den etwas unklaren Bereich der gemischten Liebe wegfallen läßt. Gott muß sich von sich selbst ablösen und sich aussprechen im Sohn, deshalb muß notwendig der Sohn aus dem Vater gezeugt werden, das gehört zu seiner Natur. Aber in Gott ist Notwendigkeit zugleich Freiheit, denn sein Sein ist von seinem Wesen nicht unterschieden. Dieser Wille zeigt sich im Heiligen Geist, der die Liebe zwischen Vater und Sohn in Person

darstellt. Die Liebe ist zugleich frei und geschuldet, aber es gibt keine Mischung aus beiden, wie Richard meint, was immer eine schlechte Vorstellung ist, sondern das eine zeigt sich in Gott als das andere, obwohl Freiheit und Notwendigkeit nicht das gleiche sind. Die Personen in Gott sind also eng mit seiner Natur verbunden. Gott der eine ist dreifaltig, nicht weil er eins ist, sondern weil die Einheit göttlich ist.

3. Paradoxie der Gegensätze. Der vorige Abschnitt steht in der Gefahr, den Eindruck zu erwecken, als könne man Gott und die Dreifaltigkeit doch ganz gut begreifen, denn dort werden schließlich sechs Eigenschaften gefunden, die aus Verbindung der Personen entstehen. Man könnte sagen, diese entspringen der Identitätsseite des Begriffs. Die Seite der Differenz wird jetzt hier in Abschnitt 3 der Identität entgegen gestellt. Statt der Ableitung aus der Einheit gibt es die Dreiheit der Personen, deren Eigenständigkeit gegenüber der Einheit betont wird. Bonaventura hat also nicht den Eindruck, den Unbegreiflichen zu begreifen, indem er immer mehr von ihm aussagt, sondern im Gegenteil! Was er sieht, ist das Nichtsehen, was gute Augen erfordert. Denn was er mit dem Auge des Geistes erfaßt und wozu er den Leser auffordert, sind lauter Unmöglichkeiten, die im Endlichen und für die natürliche Vernunft nicht stattfinden.

So zum Beispiel in der ersten Eigenschaften. Eigenständigkeit ist in der Welt nur möglich durch eine gewisse Reserve in der Mitteilung, ja der Geist des Menschen entsteht gerade daraus, daß seine Instinkte nicht mehr unmittelbar auf einen Reiz reagieren, sondern auf Distanz gehen. Natürlich besteht auch das Verlangen nach höchster Mitteilbarkeit, um endlich die Last des Einzeldaseins los zu werden, aber damit zugleich entsteht die Angst, die Eigenständigkeit zu verlieren. Im Schauen und Staunen aber, sagt Bonaventura, sollen wir das eine zusammen und mit dem anderen sehen. Das ist möglich, wenn man sich vom ekstatischen Erkennen berühren läßt, was nur eben für kaum mehr als einen Augenblick gelingt, denn sogleich setzt sich das endliche Begreifen wieder an die Stelle. In der Eigenständigkeit liegt zugleich etwas, was zum Gegenteil, also zur Mitteilbarkeit hinführt. Denn den eigenen Stand hat man gewonnen, muß man verteidigen, will man als siegreich verkünden und ist somit doch immer noch auf Mit-

teilung aus, die aber in der endlichen Welt als gebrochen erscheint, vor allem als halb gewollt und halb nicht gewollt oder nur zum Teil gewollt, zum anderen Teil aber nicht. Das wiederum weist darauf hin, daß es weder mit der Mitteilung, noch mit dem eigenen Stand zum besten bestellt ist. Im Begreifen kann der Mensch nicht sein höchstes Vermögen haben, denn dadurch ist er nur in Kontakt mit der endlichen Welt. Erst wenn er selbst ergriffen ist, werden die Gegensätze und Widersprüche aufgelöst.

Bewundernswert ist, was Bonaventura hier dem Leser vor Augen stellt. Aus den zur Natur Gottes gehörenden Eigenschaften leitet er die personalen ab. Er zählt sechs Eigenschaften auf: *Wesenheit, Form, Würde, Ewigkeit, Existenz* und *Unbegrenztheit*. Nehmen wir als Beispiel die Ewigkeit, die zum Sein Gottes gehört! Weil die Ewigkeit auch ihr Gegenteil ohne Minderung umfassen muß, so erkennen wir durch sie eine Ordnung im Sein, die ein Nacheinander ohne Nachordnung ist. Das aber kennzeichnet die Hervorgänge des Sohnes und des Heiligen Geistes aus dem Vater, die Zeugung und die Hauchung, so daß sie subordiniert sind, aber in Gott, der die ewige Gleichheit ist. Aus der genauen Betrachtung des Seins Gottes könne wir jetzt die personalen Eigenschaften ersehen. In der etwa 4 Jahre früher entstandenen Schrift heißt es: *Im göttlichen Bereich gibt es keinen Widerspruch zwischen Dreieit und höchster Einheit, sondern nur eine wunderbare Eintracht und Harmonie.*⁵

4. *Bewunderung Christi.* Mit dem Abschnitt 4 beginnt eine neue Gedankenreihe, die zugleich auch den bisherigen Faden fortsetzt. Denn obwohl dieser Abschnitt von der Trinität zur Inkarnation übergeht oder überzugehen auffordert, wird die trinitarische Betrachtung zur Einbeziehung der Gegensätze fortgesetzt. Da der Gegensatz zur Ewigkeit auch vom Sein Gottes umfaßt wird, gehört auch die Menschwerdung, obwohl sie ein Ereignis in Raum und Zeit ist, noch einmal zum dreifaltigen Sein Gottes. Ob die Inkarnation absolut notwendig ist, also auch ohne die Sünde des Menschen statt gefunden hätte, wie Duns Scotus († 1308) etwas später meinte, braucht hier nicht untersucht zu werden. Bei

⁵ „In divinis trinitas et summa unitas non habent repugnatiam, sed miram concordiam et harmoniam.“ *De mysterio Trinitatis* q2 a2 [V, 65a].

Bonaventura dient der Gedanke dem Geheimnis und es ist ihm ausreichend, *nachträglich* das Ereignis vernünftig zu finden.

5. Christologie des 1. Cherub. Der Abschnitt 5 führt diesen Gedanken anhand von sechs Eigenschaften durch, die aus der Stufe V bekannt sind (V, 5.6): *Erstheit, Ewigkeit, Einfachheit, Wirklichkeit, Vollkommenheit* und *Einigkeit* des Seins. Gott ist das erste Sein, deshalb auch das letzte. In der Ewigkeit führt der Zusammenfall der Gegensätze zur Trinität, in der Zeit zur Inkarnation. In Christus fällt der Uranfang mit dem letzten Prinzip, mit dem Menschen, den Gott am letzten Tag geschaffen hat, zusammen. So durch alle sechs Eigenschaften bis hin zur völligen Einheit, die auch das umfaßt, was nicht einig ist, nämlich die völlige Einzelheit, so daß die Einheit Gottes einen Bund mit dem völlig Partikulären eingeht, mit dem aus Leib und Seele zusammen gesetzten Menschen Jesus, der als partikulares Wesen in Raum und Zeit lebt, nämlich in Palästina zur Zeit des römischen Kaisers Augustus.

6. Christologie des 2. Cherub. Auch diese Betrachtung, die schon durch mehrfache Umkehrung überboten worden ist, wird in Abschnitt 6 noch einmal überboten. Aus der Trinität wird die Christologie erschaut und aus dieser wieder die Trinität; aus der Einheit Gottes wird die Dreiheit, das göttliche Leben, sowie die Zweiheit, das menschliche Leben, und das Leben Christi, in dem Einheit, Zweiheit und Dreiheit miteinander versöhnt sind. In der Anthropologie Bonaventuras wird es möglich, die trinitarische Formel des Konzils von Chalcedon umzukehren: Aus den drei Personen in der einen Substanz Gottes wird zugleich die eine Person Christi in den drei Substanzen von Leib, Seele und Logos sichtbar. Da die menschliche Natur aus Leib und Seele besteht, besteht diese Einheit der Person auch aus zwei Naturen, wie die klassische Formel lautet.

7. Vollendung am 6. Tag. Der siebte Abschnitt gehört wieder zu den Überleitungen, die nach vorne und nach hinten zurückschauen. Zwar spricht Bonaventura von einer Vollendung der Erleuchtungen auf der sechsten Stufe, aber besser nennt man das Thema den Übergang vom sechsten zum siebten Tag. Die sechs Tage bedeuten die sechs Schöpfungstage, denen die Ruhe Gottes

am siebenten Tag folgte. Entsprechend einer alten Symbolik, die sich schon bei Augustinus findet und vor ihm, ja schon im Buch Daniel, entsprechen die Tage der Schöpfung den Zeitaltern der Geschichte. Mit Christus hat das sechste Zeitalter begonnen, denn in ihm ist die Schöpfung aufs neue vollendet worden. Zugleich ist aber auch der siebte Tag begonnen, der Tag der Ruhe, weil durch die Ausgießung des Heiligen Geistes der Sinn des Menschen von allen seinen Werken ausruhen kann, wie Gott am siebenten Tag geruht hat. Die Formel, die Bonaventura später für diese Gleichzeitigkeit gebraucht hat, lautet: Das siebente Zeitalter läuft mit dem sechsten. (*Septima aetas currit cum sexta*: Hex XV, 18) Die Scheidewand ist so dünn, daß sie in jedem Augenblick, unabhängig von äußeren Ereignissen in der Geschichte, überschritten werden kann.

b) Stufe VII: Die Entrückung

I. *Ekstase des Friedens*. Als Beispiel für die Entrückung, von der hier die Rede ist, kennt Bonaventura eigentlich nur zwei Menschen, zum einen den Apostel Paulus,¹ der das Vorbild aller mystischen Entrückung ist, und dann seinen Ordensvater Franziskus, dessen ekstatische Vollendung auf dem Alverna hier noch einmal in den Blick genommen wird. Das Kennzeichen der Ekstase ist die Loslösung vom Körper. Im *Hexaëmeron* wird es später heißen: Der siebente Tag ist die Loslösung vom Körper.² Das ist in der Zeit nach Ostern immer möglich, weil Christus das Tor zum Paradies aufgestoßen hat. Da der Geist aber wieder in den Körper zurück kehren kann, wie die beiden Beispiele zeigen, läuft der siebente Tag mit dem sechsten, wie auch das siebente Zeitalter des Heiligen Geistes mit dem sechsten der Erlösung durch Christus läuft.

Das Wort *Frieden* verweist noch einmal auf den Anlaß, der Bonaventura bewogen hatte, 33 Jahre nach dem hl. Franziskus auf den Berg Alverna zu steigen. Er wollte sich in den Geist versetzen, der den Orden hervor gebracht hatte, in den Geist der Kontemplation und Entrückung. Elfmal hatte er das Wort *Frieden* im I. Abschnitt der Vorrede gebraucht, Frieden, wie ihn die Welt nicht geben kann, Frieden, wie ihn der Thron Salomos zu seinem Bestand braucht. Nichts hatte der neue Generalminister Bonaventura nötiger als Frieden, wenn er den Orden retten wollte. Denn im Unfrieden und nach großem Streit zwischen den radikalen Spiritualen und den gemäßigten Konventualen über die Richtung war ihm die Leitung übertragen worden. Sein Vorgänger Johann von Parma hatte mit den Spiritualen sympathisiert, die wiederum Anhänger der Geschichtstheologie des Joachim von Fiore waren. Wenn Bonaventura also hier im Schlußkapitel ausruft, sein Ziel erreicht zu haben und zum Thron des wahren Salomo hinauf gestiegen zu sein, dann ist das nur möglich, wenn

¹ Vgl. *Hexaëmeron* III, 30 [V, 347b].

² „Septima aetas currit cum sexta.“ *Hexaëmeron* XV, 18 [V, 400b]. „Septimus dies est absolutio a corpore.“ III, 31 [V, 348b].

er der Ansicht ist, für das brennende Probleme im Orden eine Lösung gefunden zu haben. Joachim hatte eine äußerliche Änderung der Weltgeschichte erwartet, sein berühmtes drittes Reich des Heiligen Geistes oder das tausendjährige Reich des Friedens, das am Ende der Hl. Schrift von der Offenbarung des Johannes angekündigt wird (20, 1 - 3). Gegen die äußere Änderung im Weltlauf setzt Bonaventura die innere, die mit Franziskus in die Welt gekommen ist. Für Franziskus war der Körper nur eine dünne Scheidewand. Er konnte in jedem Augenblick hinter diese Wand treten, um ganz in der Fülle Gottes zu leben. Er zog einfach die Kapuze über den Kopf und war augenscheinlich nicht mehr da. Das heißt, er war in einer anderen Welt.

Von dorthier kommt der Friede, ruft Bonaventura jetzt aus, in dieser Ekstase ruht der wahrhaft Friedvolle im Geist des Friedens! Das ist die neue Epoche, die mit Franziskus begonnen hat! *Die Lebensform des heiligen Franz wird einmal die allgemeine Lebensform der Kirche sein - der simplex et idiota wird triumphieren über alle die großen Gelehrten und die Kirche der Endzeit wird Geist von seinem Geiste atmen.*³ Er konnte den Spiritualen eine Lösung anbieten und ihnen sagen: Seht her, das dritte Reich des Friedens und der Heiligkeit, das ihr so dringend erwartet, es ist ja da schon da! Jeder kann, wenn er in der Gnade steht, in jedem Augenblick hinter die Wand treten, und augenblicklich ist er dann im Land der Ruhe und des Friedens. Andererseits wußte Bonaventura auch, daß nur in der Gegenwart Gottes, die nicht in der Zukunft liegt, sondern *heute* anwesend ist, wirklicher Friede möglich ist. Denn erst in dieser Gegenwart wird der Mensch von seinem falschen Streben erlöst, das ihn unfriedlich umtreibt, wenn auch vielleicht auf der Suche nach dem Frieden.

Zur Gliederung der sechs Abschnitte der Stufe VII bieten sich die folgenden Titel an:

1. Ekstase des Friedens
2. Beispiele der Ekstase
3. Beispiel des hl. Franziskus
4. Moment der Ekstase

³ Vgl. Joseph RATZINGER: *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. St. Ottilien: Eos, (1959) 1992.- 167 S.; hier: 161.

5. Schlußworte aus Dionysius

6. Vorrang der Gnade

Es bleibt nur noch übrig, sagt Bonaventura am Ende des Abschnittes 1, daß der Geist alle Dinge im Schauen übersteigt. Da schon die Stufen V und VI vom Bereich des göttlichen Seins gehandelt haben, dort auch mehrmals vor dem vermeintlichen Begreifenkönnen gewarnt wurde, liegt die Frage nahe, was diese siebente Stufe der schon gewonnenen Erkenntnis noch hinzufügen kann. Hier ist nun in der Tat kein Aufstieg oder Weiterkommen mehr möglich. Aber bei dem Übergang in Gott hinein wird deutlich, daß die vorigen Stufen immer schon im Verborgenen von dieser Stufe geleitet waren, wo der Geist des Menschen ruht und durch einen Sprung, einen *Mentis excessus*,⁴ der aber nicht mehr sein Werk ist, zur Vollendung kommt. Auf den vorigen Stufen ruhte der Geist noch nicht, das heißt er wußte noch nicht, daß er vor seiner Bewegung schon von einer anderen Bewegung berührt war, er war unruhig und regte sich noch im Begreifen und im Reden, wenn auch zunehmend weniger. Was lange verborgen war, tritt jetzt hervor: Jedem Begreifen geht schon ein Ergriffensein durch den Gegenstand voraus, den man begreifen will, deren letzter Gegenstand kein Gegenstand mehr ist, weil er alle Gegenständlichkeit umschließt. Die immer verborgene Anwesenheit der Ekstase tritt jetzt offen hervor.

2. *Beispiele der Ekstase.* Daß die Ekstase kein Zuckerschlecken ist, zeigt der Abschnitt 2 durch seine Beispiele. Die Vollendung aller Ekstase ist der Tod. Gemeint ist der Tod des Menschen in seiner ganzen Leiblichkeit, nicht nur ein metaphorisches oder poetisches Abbild, der Tod wie er ist als Trennung von Leib und Seele, als Zerrissenwerden dessen, was von Natur aus zusammengehören will. Der mystische Tod, der dem leiblichen Tod vorher geht, ist die Probe auf den Ernstfall, und wenn diese Probe bestanden ist, ist sie auch schon der Ernstfall.⁵ Urbild des ekstatischen Todes ist im Alten Testament der Auszug des Volkes aus Ägypten, im Neuen Testament der Tod Christi am Kreuz. Die

⁴ Vgl. VII, 3-6.

⁵ Alois M. HAAS: *Mors mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik.* In: FZPhTh 23 (1976) 304 - 392.

Wüste ist das Paradies, wie auch die Leere die Fülle ist. Oben schon war von der dunklen Nacht des Johannes vom Kreuz die Rede, die vom hellsten Licht erfüllt ist.⁶ Ebenso fragt der Dichter: *In der Mandel - was steht in der Mandel?* Und er antwortet: *Das Nichts, der König steht in der Mandel.*⁷ Die Bilder sind um so weniger korrekt, je konkreter sie sind. Denn desto weniger können sie das Paradox des Geistes darstellen, der sein Leben aus dem Gegenteil bezieht. Der konkrete Gegenstand ist immer das da, das er ist, und sonst nichts; er ist nicht zugleich auch das Gegenteil. Genauer muß man deshalb sagen: In der Wüste ist nicht das Gelobte Land zu finden, sondern erst hinter der Wüste. Dennoch ist die Konkretion die Probe auf die Wahrheit: Wer nicht schon in der Wüste das verborgene Manna zu finden weiß, der wird auch jenseits der Wüste im Land Kanaan nicht das finden, was er sucht, einen Ort, wo Milch und Honig fließen. Vor allem wird er nicht jenseits des Todes das Leben finden, wenn er nicht im Leben schon durch den Tod geschritten ist.

Allerdings ist Vorsicht geboten bei diesen Reden, denn in der Wüste herrschen die Dämonen. Da sie nicht mehr von der Betriebsamkeit des Alltags abgelenkt werden, wachsen ihnen neue Kräfte zu. In der Wüste lauert die Fata Morgana, wie auch Christus dort vom Teufel listigerweise die Weltherrschaft angeboten bekommt. Es ist also Vorsicht geboten im Sprechen über den Tod, denn das Bereden kann zur Illusion werden, zur bloßen Meinung, auch real schon mit ihm fertig geworden zu sein. Wird das, was ich über den mystischen Tod heute sage, standhalten angesichts meines eigenen Todes? Standhalten beim Tod meines Nächsten? Der Tod hat den uneinholbaren Vorsprung an sich, daß er immer auch vor mir liegt, nie nur hinter mir. Diesen Vorteil nimmt er sich heraus. Damit erzeugt er die Angst, die von ihm ausgeht.

Wie ist der mystische Tod zu verstehen? Ein oftmals betonter Punkt ist der Unterschied zur buddhistischen Mystik, in der das Nichts sich nicht wieder zum Leben verwandelt. In der christlichen Mystik geht die Welt verloren, um durch den Tod hindurch

⁶ Vgl. oben V, 4.

⁷ Paul CELAN: Gedicht *Mandorla*.

als Paradies neu gewonnen zu werden. Was geschieht in diesem Tod? Das Unglück des Menschen ist seine Begierde, die ihn mit ihren vielen Wünschen zerreißt. Vor der Verwandlung will ich die Welt haben, um alles und vor allem um Gott zu haben, den ich mir aber nur als Quantität vorstellen kann, als Vielheit, Kraft und Grenzenlosigkeit. Dieses Ziel zu erreichen ist unmöglich, weil meine Kraft dazu nicht in der Lage ist. Es ist wie im Wettlauf von Hase und Igel: So schnell ich als Hase auch laufe, immer ist mir der Igel schon voraus und ruft: *Ich bin all hier*. Oder in einer anderen Vorstellung: So schnell ich auch auf den Horizont zu laufen mag, er verbleibt immer in gleicher Entfernung und abweisender Majestät.

Es scheint nun so zu sein, daß das Ich im mystischen Tod von dem Verlangen befreit wird, auf dem Weg über die Vielheit der Welt zur Einheit zu gelangen. Darum hat Gott Israel in die Wüste geführt, um sich als der *einzig*e Gott zu erweisen. Die Einzigkeit Gottes bedeutet für den Menschen den Tod in der Welt, weil die Einzigkeit die Welt übersteigt. Die vielen Götter sind die Mchte dieser Welt, aber der *einzig*e gehört nicht zu diesen Mchten. Der überstieg zu ihm ist der Tod, zugleich aber auch der Tod des Todes, den unter den Mchten dieser Welt alles Leben zu ertragen hat. Dadurch, daß ich die Welt verlassen habe, hat mich Gott ergriffen, und dadurch erkenne ich an, daß in all den Begierden, die mich früher zu den vielen Dingen verlockt haben, mich zugleich und vorweg schon etwas anderes, ein Einziges, ergriffen hat, *der Einzig*e, dessen Ruf ich mit meinem unruhigen Begreifen zum Schweigen bringen wollte. Die Welt ist nicht das Ziel Gottes, es ist sein Organ; diese Welt schenkt er mir, da ich durch die Wüste und den Tod gegangen bin, damit ich ihn selbst und seine Flle wahrnehmen kann. Die erneuerte Welt oder Schöpfung, das ist Christus und die Kirche! Nicht mehr ich habe Gott, das ist unmöglich, aber Gott hat mich. Das bedeutet den Übergang vom Eigenwillen zum Gehorsam, vom Begriff zur Ekstase, von der leeren Fälle in die gefllte Leere, von der vergänglichen Zeit in die stehende Ewigkeit und ihre Bewegung: *Die Zeit wird zu einer Gestalt der Ewigkeit*.

3. Beispiel des hl. Franziskus. ber den Rückzug Bonaventuras im Jahre 1257 auf den Alverna-Berg wurde oben schon einiges ge-

sagt.⁸ Bei dem hier nicht namentlich genannten Gefährten handelt es sich um den Bruder Leo, der seit den frühesten Anfängen, seit etwa 1210, ein Anhänger des Franziskus war. Dieser Leo von Assisi war lange Zeit auch Beichtvater und Sekretär des Poverello. Er begleitete Franziskus im Jahre 1224 auf den Alverna und war an seiner Seite, als Franziskus nach Empfang der Wundmale von dort Abschied nahm. Er erreichte ein sehr hohes Alter und starb nach neuen Untersuchungen *nicht vor* 1278.⁹

Franziskus wird hier mit dem Stammvater Israels, mit Jakob verglichen. Für das Miteinander von Aktion und Kontemplation hat Bonaventura gerne nach diesem Bild gegriffen. Er erzählt in seinem großen Franziskus-Leben: *Es war die Gewohnheit des engelgleichen Mannes, im Gutestun niemals aufzuhören. Er verhielt sich ganz nach dem Beispiel der oberen Geister auf der Jakobsleiter, so daß er entweder zu Gott aufstieg oder zum Nächsten niederstieg.*¹⁰ Der Doppelname Jakob und Israel für den Stammvater des auserwählten Volkes ist mehrfach verschlungen zu verstehen, ein Beispiel für die Verschlungeneheit der Sache selbst und die innige Durchdringung von Aktion und Kontemplation. Denn als er Jakob hieß und den Traum von der Leiter hatte, war er zwar im Zustand der Kontemplation, aber zugleich auf dem Weg, seine Taten zu vollbringen, so daß der *Mann überaus reich wurde*. Als es ihm gelungen war und er die göttliche Verheißung eingelöst hatte, erwarb er sich im Kampf mit dem Engel den Namen Israel, was Gottesstreiter heißt, der zu der erfolgreichen Aktivität seiner Vergangenheit paßte, um dann allerdings, mit diesem neuen Namen ausgestattet, in Zukunft ganz der Muße zu leben. Denn auf Befehl des Herrn kehrte er nach Bet-El zurück, errichtete dort einen Altar und ließ seine Söhne das Leben bestehen, während er sein Leben vor Gott bedachte. Seine einzige künftige Tat wird darin bestehen, sich nach Ägypten tragen zu lassen und den Segen über die zwölf Brüder und die zwölf Stämme Israels zu sprechen.¹¹ Die Ruhe Gottes steht am Anfang und am Ende aller Taten Gottes.

⁸ Vgl. Vorrede, 2 und den Kommentar dazu.

⁹ Vgl. oben (s. Anm. Vorrede, [5](#), [20](#)), 35.

¹⁰ [VIII, 542a]

¹¹ Gen 49.

Der letzte Satz des Abschnittes kann Anlaß geben für eine weitläufige und tiefreichende Betrachtung über die Weitergabe der Gotteserkenntnis. Ein altes geistliches Sprichwort sagt: *Verba docent, exempla trahunt. Worte lehren, Beispiele setzen in Bewegung.* Natürlich hat Franziskus auch durch seine Aufrufe zur Buße gewirkt und durch seine Predigten, aber insgesamt *mehr durch das Beispiel als durch das Wort.* Die Worte sind nur beiläufige Erläuterungen seines Tuns. Das Problem der kleinen Bemerkung ist uralte: Die geistliche Erkenntnis besagt eine Entäußerung, ein Leerwerden, eine Art von Sterben. Aber diese Erkenntnis zu haben und auszusprechen, zieht leicht das Gegenteil nach sich. Die Entäußerung wird zu einem Besitz, einer Fülle, zu einem Erfolg, und zwar nicht nur nach dem Durchgang durch den Tod in der Ewigkeit, sondern schon vorher mitten in der Zeit. Statt Entäußerung, die ich predige, erlebe ich Erfolg, weil man mir die Entäußerung glaubt. Aber hatte ich nicht vor dem Erfolg gewarnt? Solcher Erfolg vor dem wirklichen Absterben macht die Religion zur Ideologie, in welcher zwar der Schein wahr ist, er aber nur in unwahrer Form gelebt wird. Wenn die Wahrheit in tiefem Schweigen empfangen wird, ist jede ausgesprochene Wahrheit eine Lüge. Präzise trifft Jesus den Sachverhalt, wenn er über die Pharisäer sagt: *Tut und befolgt also alles, was sie euch sagen, aber richtet euch nicht nach dem, was sie tun; denn sie reden nur, tun selbst aber nicht, was sie sagen.* (Mt 23, 3) Das Auf und Ab in der Religionsgeschichte, der Aufstieg und der Verfall liegen in dem nicht ein für allemal und endgültig zu behebenden Widerstreit oder eben nur im Denken zu behebenden Widerstreit begründet, der zwischen dem inneren Glaubensvollzug und der äußeren Glaubensgestalt herrscht. Dieser allgegenwärtigen Gefahr suchte Franziskus dadurch zu entgehen, daß er seinen Ordensbrüdern die Erlaubnis zum Predigen nicht geben wollte. Als er einmal von ihnen gebeten wurde, ihnen doch das Studium und das Predigen zu erlauben, weigerte er sich lange. Als er zuletzt nachgab, sagte er: *Aber vergeßt nie, daß es nichts gäbe, worüber ihr predigen könnt, wenn nicht Brüder lebten, die zu demütig sind, um zu wagen, als Prediger aufzutreten.*

4. Moment der Ekstase. Die Spitze der Liebe! Der *Apex affectus!* Dieser *Apex*, der auch *Apex mentis* oder *synderesis scintilla* heißt, ist das höchste und letzte Vermögen in der Reihe der sechs see-

lischen Kräfte, die ganz zu Anfang, auf der Stufe I, vorgestellt wurden.¹² Man könnte den *Apex mentis* auch mit *Spitze des Gefühls* oder mit *Spitze des Willens* übersetzen. Denn Liebe, Gefühl und Wille sind im franziskanischen Geiste eins. Der Wille ist es, der erkennt, denn er benutzt die Erkenntnis, um zu Gott, dem höchsten Sein aufzusteigen. Im Alltag verhält es sich allerdings umgekehrt: Dort wird zuerst die Erkenntnis gewonnen, dann folgt der Wille. Dieser benutzt die Erkenntnis, um so oder so auf das Erkannte zu reagieren. Der Wert, der im einen Fall dem Willen und im anderen dem Erkennen zugemessen wird, ist aus der Art der Erkenntnis zu verstehen. Gott ist eben kein gewöhnlicher Gegenstand des Alltags, er ist nur in Umkehrung des Alltags zu verstehen. Wo etwas mit dem Erkannten geschehen soll, damit es genutzt oder manipuliert werde, wird man den Willen auf den zweiten Rang setzen und die Erkenntnis auf den ersten. Wo ich aber, wie bei der Gotteserkenntnis, nur erkenne, wenn ich erkannt worden bin, muß zuerst mein Wille bereit sein, mich ergreifen zu lassen, sonst gewinne ich keine Erkenntnis. Dann aber erkenne ich, wie ich selbst erkannt bin.

Historisch findet sich die Lehre von der Seelenspitze wohl zum ersten Mal beim Neuplatoniker Proklos († 485) ausgebildet, bei dem sie die höchste Stufe des Erkenntnisvermögens bildet. Von ihm hat das Mittelalter den Begriff übernommen und weiter ausgeformt. Insbesondere wird dabei der *Gegensatz* zum Erkennen immer deutlicher heraus gestellt, das nur mehr als Vorbereitung für den höchsten Akt der Seele gilt. Bonaventura konnte diese Vorgabe der Überlieferung in seinem ekstatischen Denken besonders gut aufnehmen und deuten. Denn mit der Umkehrung vom Erkennen zum Erkanntwerden bleibt er in der gleichen Gattung und kehrt doch den *Apex* gegen das aktive Erkennen. Affekt bedeutet hier nicht ein unbestimmtes und verfließendes Gefühl, sondern den Übergang in die Klarheit des unendlichen Gottes. Nur deshalb hat das Gefühl in der heutigen Zeit, in einer rationalen Kultur, die auf Wille und Verstand gegründet ist, einen

¹² *Itinerarium* I, 6; Vgl. zum *Apex mentis*: Endre von IVÁNKA: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes, (1964) ²1990.- 495 S.; hier: 315 - 351.

verächtlichen Beigeschmack, weil es zugleich ersehnt und gefürchtet wird. Das Gefühl gefährdet die Herrschaft des Ich über sich selbst, aber es erlöst dieses Ich auch aus seiner Einsamkeit und kräftezehrenden Ich-Bezogenheit. Deshalb wird es in die Nachtseite des Lebens abgedrängt.

Die Herkunft aus dem Neuplatonismus scheint historisch verbürgt zu sein. Dort heißt dieses seelische Vermögen das *Eine in uns* oder auch die *Blüte der Vernunft*.¹³ Die Intensivierung, die hier Bonaventura bringt und die charakteristisch für den christlichen Geist ist, drückt sich in der Art des Prozesses aus, der den Menschen zu seinem Ziel gelangen läßt: Das Ziel besteht in der Erkenntnis, daß die Spitze des menschlichen Geistes ganz in Gott hinein getaucht und verwandelt ist. Der Übergang ist ganz und gar Gnade, weil alle eigene Geistestätigkeit aufhört. Das Aufhören verlangt eine größere Anstrengung als alle partikuläre Arbeit in der Welt, für welchen Zweck sie auch unternommen wird. Die Anstrengung ist das Ablassen vom Stolz auf die eigene Anstrengung. Daß ein solches Tun nur durch einen Vorgang erklärt werden kann, der mit der Gnade eines über den Menschen hinaus gehenden Tuns rechnet, ist deutlich. Denn wenn die Anstrengung in mir die Anstrengung besiegt, dann bin nicht mehr ich es allein, der in mir wirkt. Das ist ein deutlicher Unterschied zum Neuplatonismus und zu allen Versuchen, diese Erfahrung rational zu erfassen.

Der Unterschied findet seine Gestalt in der Bindung an ein konkretes historisches Ereignis. Das *Supra me* der Gnade wird sichtbar im *Extra me* des Ereignisses und umgreift so das Vermögen des *Intra me*. Warum wird der Geist Gottes nicht jedem unmittelbar von Gott gegeben? Was bedeutet seine Bindung an Jesus Christus, an den Gottmenschen vor 2000 Jahren? Man könnte versucht sein zu sagen: es ist der Übergang von der Philosophie zur Theologie, vom beschränkten Wissen zum umfassenden Erkennen. Denn mit der Vernunft, die der Philosophie als Werkzeug zur Verfügung steht, kann man zwar auch die Grenzen der Vernunft erkennen, aber man den Übergang zum Nicht-Ich des Unendlichen nicht wirklich vollziehen. Ob ich in meinem

¹³ ἄνθρωπος τοῦ νοῦ: Vgl. Beierwaltes (s. Vorrede, Anm. 2), 416.

Inneren an die Gnade glaube, die über mir ist, wird am besten sichtbar, wenn ich nach außen hin das Knie beuge. Wenn ich meine, *nur* nach innen den Überschritt über mich selbst machen zu müssen, bin ich in der Gefahr, mich selbst zu belügen; das ist innere Heuchelei. Wenn ich meine, den Überschritt nur nach außen zu tun, bin ich dabei, andere zu belügen; das ist äußere Heuchelei. Die Erkenntnis Jesu ist auch hier wieder präzise: Bete und faste körperlich! Aber geh' in deine Kammer und salbe Dich mit Öl, damit niemand es sieht! (Mt 6)

5. *Schlußworte aus Dionysius*. Der Abschnitt 5 bringt im wesentlichen zwei Zitate aus Dionysius, das eine als Anrufung Gottes, das andere als Mahnung an einen Freund. Die doppelte Anrufung verweist auf eine doppelte Verlegenheit vor der Realität, die hier angerufen wird. Denn wer Gott anruft, der ist noch nicht in dem heimlich belehrenden Schweigen, das hier gerühmt wird. Er ist auch noch nicht in der tiefen Finsternis, die alles überstrahlt. Das Verlangen hat eben die Realität noch nicht erlangt, nach der es verlangt. Nur wer nicht mehr verlangt, hat womöglich das Verlangte erlangt. Auch die Mahnung an den Freund zeigt noch einen Mangel an Wahrheit. Schließlich kam Franziskus ganz ohne Worte aus, wie der vorige Abschnitt betont; er konnte in Gott sein und von ihm künden ohne Worte. Die Möglichkeit und die Wirklichkeit Gottes fallen in seiner Person zusammen. Deshalb ist er das Beispiel, das nicht reden muß. Jede normale Rede schwankt zwischen Anzeige einer Wirklichkeit und der Aufforderung zu ihrer Verwirklichung, eine Ambivalenz, die im seltenen Leben des hl. Franziskus wie aufgehoben scheint.

Die Verlegenheit der Worte entsteht aus einem Paradox, das in der Sache selbst liegt und nicht nur in einer unvollständigen oder fehlerhaften Wahrnehmung der Realität besteht. Natürlich ist der, welcher über solche Dinge redet, das sind in diesem Falle wenigstens drei, Dionysius, Bonaventura und der Schreiber dieser Zeilen, das heißt, es können auch vier sein, wenn sich der Leser einbeziehen möchte, in einem unvollkommenen Zustand. Trotzdem kann man uns nicht auffordern, die Unvollkommenheit einfach abzulegen. Denn wie sollen wir das machen? Wie lege ich zum Beispiel mehr Wert auf die Ergriffenheit und die innere Freude als auf Forschung und Reden? Wie mache ich mich zu

einem Ergriffenen? Selbst wenn mir das gelingen sollte, ist solch ein Ergriffensein von dem Makel entstellt, daß es beabsichtigt, also gewollt und gewußt ist. Aber Wissen, Wollen und jede Absicht haben zu schweigen, wenn die Spitze der Liebe in Gott hinein tauchen soll. Also vertreibt der Wille zur Ergriffenheit die Ergriffenheit.

6. *Vorrang der Gnade.* Wie das geschehen soll, fragt sich auch Bonaventura zum Schluß noch einmal selbst, um dann das zu sagen, was er schon oftmals gesagt hatte. Immer soll das Aktive dem Kontemplativen weichen, immer das Ergreifen dem Ergriffensein, immer die Lehre der Gnade. Doch sagt er, da er auf Franziskus schaut, noch etwas anderes. Die Entäußerung bei Dionysius, von dessen Leben weiter nichts bekannt ist, und bei den reinen Philosophen, ist im wesentlichen ein Kopfprodukt. Im Bewußtsein entäußern sie sich, in Gedanken lassen sie alles los. Daß der wunde Punkt der Mystik in diesem Punkt liegt, kann auch ein Philosoph merken, und er kann mit Emphase den gefühlten Mangel so ausdrücken: *Das Kreuz und der Seraph symbolisieren den Weg des Eintauchens in Gott hinein und die Verwandlung dessen, der diesen Weg geht. Franziskus ist ihn gegangen!*¹⁴ Deshalb meditiert Bonaventura an dem konkreten Ort des Alverna, wohl wissend, daß ihm nichts notwendiger ist als die Gnade, daß diese aber Gabe und Geschenk ist und nicht in der Reichweite der eigenen Kraft liegt, und wenn in der eigenen Reichweite, dann weil sie aus Gnade dort liegt. Hier bedeutet das Kreuz nun die Erlösung, das über den Intellektualismus der Philosophie hinaus führt, oder genauer, das den Intellektualismus nach seinem Ernst befragt.¹⁵

Der Herd in Jerusalem ist das Feuer Gottes in dieser Welt. Es entzündet das Feuer im Herzen desjenigen, der wahrhaft, das heißt mit seiner ganzen Existenz, das heißt auf dem Weg des Kreuzes nach Gott verlangt. Die Spitze der Liebe ist der Seelenfunke, der aus dem Feuer Gottes selbst stammt. Ob dieser Funke nun zu der geschaffenen oder ungeschaffenen Wirklichkeit gehört, wird eine auf Weisheit und Maß bedachte Theologie nicht

¹⁴ So Beierwaltes (s. Vorrede, Anm. 2), 420.

¹⁵ Werner HÜLSBUSCH: *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*. Düsseldorf: Patmos, 1968.- 234 S.

entscheiden wollen. Dieses Feuer ist zwar Gott selbst, aber in allen sagbaren und denkbaren Vollzügen kennt der Mensch die Wirkungen geschaffener Art aus diesem Feuer. Sie sind endlich. Wenn sie nicht mehr endlich sind, ist darüber nichts zu sagen, denn ein solcher ist in das vollkommene Schweigen eingetreten, das heißt durch den Tod gegangen, so daß er ausrufen kann: *Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir!* Dann mag es diesen Wechsel in der obersten Seelenspitze geben, daß er bei seinem Eintauchen in die göttliche Liebe, in einem einzigen Punkt die ungeschaffene Ewigkeit empfängt.

Der letzte Abschnitt ermuntert zum Sterben! Das bedeutet für Bonaventura das Verlassen der Welt mit allen Konsequenzen. Das Hinausschreiten aus der Welt (*transire ex mundo*) ist ein starkes franziskanisches Motiv, das sich im Testament des seraphischen Heiligen findet und das seine Existenz von Anfang an bestimmt. So heißt es am Anfang: *Der Herr gab mir, dem Bruder Franz, diesen Anfang im Bußetun. Als ich nämlich noch in Sünden war, schien es mir gar bitter, Aussätzige zu sehen. Und der Herr selbst führte mich unter sie, und ich tat Barmherzigkeit an ihnen. Und beim Scheiden von ihnen wurde mir das, was mir bitter erschien, in Süßigkeit des Geistes und Körpers verwandelt. Und danach verzog ich nur wenig und ging aus der Weltlichkeit.* Der Gang aus der Weltlichkeit (*exivi de saeculo*), womit Franz seinen ersten Schritt tat, ist hier das letzte Wort, damit wir selbst jetzt den ersten Schritt tun können.

Mystik ist die Freiheit zum Verlassen der Welt; dadurch gewinnt man Gott, aber natürlich auch die Welt, nach dem Wort Jesu im Evangelium sogar hundertfach. Allerdings ist die Quantität eine unerlöste Form der Fülle. Denn wer die Welt wirklich verlassen hat, redet nicht darüber. Das Reden selbst ist ein Ersatz. Deshalb ist auch alles unrichtig, ja unaufrichtig gewesen, was dieser Kommentar gesagt hat. Außer der Leser hätte sich schon alles selbst sagen können, so daß ihn nur gerade die Nachricht erfreut, daß das Feuer in Jerusalem noch nicht ganz erloschen ist, weil es in ihm selbst nicht ganz erloschen ist. *Die Lampe Gottes war noch nicht ganz erloschen*, heißt es zu Anfang des ersten Samuelbuches, und an dieser entzündete sich wieder das Licht. Für den Autor dieser Zeilen wird der verständige Leser Fürbitte einlegen vor dem

Thron Gottes zu seiner Reinigung, Erleuchtung und Vollendung in der Liebe Gottes.

3. Der Gegensatz zu *De Reductione*

These über De Reductione. Meine These über die Schrift *De Reductione* lautet, daß sie nicht von Bonaventura stammt, daß sie dennoch viel mit ihm zu tun hat und heftig von ihm bekämpft wurde. Sie transportiert unter der Hülle seiner Worte das Gegenteil seines Denkens. Sie ist begrifflich statt ekstatisch, wissenschaftlich statt mystisch, philosophisch statt theologisch. Möglicherweise wird ihre Existenz verständlich, wenn man sie als *Denkschrift* an den Generalminister der Franziskaner zur Gestaltung der franziskanischen Studien ansieht, deren Leitlinien er keinesfalls gut heißen wollte.

Vergleich mit Hexaëmeron. Methodisch werde ich so vorgehen, daß ich den Text Abschnitt für Abschnitt erläutere und auf die enge Verwandtschaft der beiden Schriften *Itinerarium* und *De Reductione* verweise. Dann suche ich nach Reaktionen auf *De Reductione* im letzten Werk Bonaventuras, im *Hexaëmeron*, wobei der Gegensatz von begrifflichem und ekstatischem Denken deutlich hervor tritt. Es scheint nämlich, daß dort breite Passagen gegen das gesamte Konzept von *De Reductione* wie gegen viele seiner Einzelheiten zu finden sind. Der Vergleich mit diesen beiden echten Schriften soll im allgemeinen genügen. Es ließen sich auch andere Werke Bonaventuras vergleichen, aber die Textausgabe des vorliegenden Buches soll ja keine Spezialuntersuchung werden. Das *Itinerarium* gehört noch zu den frühen Schriften, da sie aus dem Jahr 1259 stammt, das *Hexaëmeron* von 1273 ist eine Spätschrift. Durch den Vergleich mit diesen beiden Werken wird ein breites zeitliches Spektrum seines Schaffens überdeckt.

I. Vier Lichter. *De Reductione* ist eine sehr übersichtlich aufgebaute Schrift; mit einem Blick erfaßt man ihre Ordnung. Allerdings ist diese Ordnung eher schematisch als organisch, eher starr als fest. Der einmal gefaßte Blick kann beim Schauen unverändert bleiben, ohne sich durch das, was er sieht, zu wandeln. Die Ord-

nung von *De Reductione* wird von einem Begriff erzeugt, der Gott und Welt in den gleichen Überblick zieht. Das Ziehen und Reißen, das von der Ekstase des *Itinerarium* auf das Denken ausgeübt wird und es über sich hinaus treibt, ist in *De Reductione* nicht anzutreffen oder doch nur in Resten, die ihre Wirksamkeit verloren haben.

Ambivalenz der Gleichheit. In der *Reductio* lassen sich zwei Teile unterscheiden. Die Abschnitte 1 bis 7 präsentieren eine Art Wissenschaftstheorie, in denen das damalige Weltwissen in Kurzform als Ausfließen oder Emanation aus der Lichtfülle Gottes vorgestellt wird, angefangen vom Handwerk bis zur Theologie. Der zweite Teil umfaßt die Abschnitte 8 bis 26; in ihm geschieht, was der Titel aussagt, die Reduktion. Emanationsteil und Reduktionsteil sind eng aufeinander bezogen und begründen den Anspruch der Schrift auf Totalität und Vollständigkeit. Den äußeren Worten nach, aber auch wohl nach der Absicht des Verfassers, soll alles Weltwissen auf die Theologie zurück geführt werden, indem die Ähnlichkeit, ja die Gleichheit der Struktur von Glaube und Wissen nachgewiesen wird: Wer die Welt erkennt, erkennt zugleich auch Gott. Wie das aber bei Gleichheiten $A = B$ der Fall ist, kann nicht nur A auf B, sondern auch B auf A zurück geführt werden. Das ist die Ambivalenz der Gleichheit und geschieht hier in *De Reductione*, wie ich im Kommentar nachzuweisen suche. Wo der Begriff herrscht, wird nicht die Welt auf Gott hin durchsichtig gemacht, sondern Gott auf den Begriff gebracht. Gott wird dunkel. Ja, wo der Begriff herrscht, ist Gott tot. Das heißt, nicht eigentlich Gott, sondern das Leben erlischt, wenn der Begriff in Totalität die Herrschaft antritt. Das Leben ist zwar ein Erkenntnis gewinnender Prozeß, es aber auf den Begriff bringen zu wollen, bereitet ihm das Ende.

Vier Seinsbereiche. Eigenartig ist die Einteilung in vier Seins- oder Lichtbereiche, die in Abschnitt 1 vorgenommen wird. Sie ist im ganzen Werk Bonaventuras nicht anzutreffen, der stets nur von drei Bereichen handelt. In der Sekundärliteratur wird bemerkt, daß diese Einteilung in Hugo von St. Viktor († 1141) ihren Urheber hat, ja daß die Inspiration von *De Reductione* im wesentlichen aus der *Eruditio didascalica* Hugos stammt. Das ist richtig gesehen, und ebenfalls wird richtig bemerkt, daß das Ziel von *De Reduc-*

tion weit über Hugo hinaus reicht.¹ Denn das *Didascalicon de studio legendi* ist nur eine Einführung in das Studium der theologischen Disziplinen ohne spekulativen Ehrgeiz. Neben der theoretischen und der praktischen Philosophie, wozu die *Artes liberales* und die Wissenschaften gehören, werden bemerkenswerterweise auch die Mechanik, also Technik und Kunstfertigkeit, angeführt, die ebenfalls zu den Wissenschaften gezählt werden. An der Spitze der Disziplinen steht das Studium der Hl. Schrift.² Dagegen ist *De Reductione* keine propädeutische Schrift, die zur Offenbarung hinführen will, sondern die demonstrieren will, daß alle Offenbarung schon in den *Artes liberales* und in den Wissenschaften enthalten ist. Auch das sieht Bougerol richtig; nur daß er das kleine Werk für eine Tat Bonaventuras hält, darin irrt er.

Der Formel nach zumindest seit 1259 im *Itinerarium* (I, 1), der Sache nach aber auch schon seit 1254 in der Untersuchung *De Scientia Christi* war die Einteilung in die drei Bereiche des *Extra nos*, *intra nos* und *supra nos* für Bonaventura klar.³ Daß hier in Abschnitt I der äußere Bereich in Handwerk und sinnliche Erfahrung aufgeteilt wird, wäre, wenn wir den gleichen Autor annehmen wollten, zumindest merkwürdig. Allerdings finden sich auch bonaventuranische Anklänge in Abschnitt I. Das stärkste Echo ist das Eingangszitat über Gott als den Vater der Lichte, von dem alle guten Gaben kommen, das aus dem Jakobusbrief stammt (I, 17). Das will allerdings nicht viel heißen, da Bonaventura für sein Lieblingszitat bekannt war. Schließlich beginnt auch das *Itinerarium*, in der Vorrede I, mit diesem Schriftwort. Wollte man also im Orden der Franziskaner den Generalminister mit einem Anliegen überzeugen, so war es klug, dessen Worte und Formeln zu gebrauchen, um ihm schließlich ein dreifaches *Ecce* zurufen zu können (IO. 14. 22): Sieh also, wie im Handwerk, wie in der Sinneserkenntnis und wie in der Naturphilosophie die Weisheit Gottes verborgen ist!

¹ Jacques G. BOUGEROL OFM: *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*. Tournai: Desclée, 1961.- 267 S.; hier: 77.

² Vgl. Jean CHÂTILLON: Art. *Hugo von St. Viktor*. In: TRE 15, 629 - 635.

³ *De Scientia Christi* [V, 23b]

Echo auf Reductione. Die Wirkung, die der Abschnitt I auf Bonaventura selbst gehabt hat, läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit dem *Hexaëmeron* entnehmen. Zentral für den Abschnitt I von *De Reductione* ist die *Emanation der Lichter* aus Gott dem Vater, die *liberalis emanatio*. Aus ihm fließen vier Lichter, *lumina*, oder nach einer späteren Umformung sechs Erleuchtungen, *illuminaciones* (6), in denen die Welt entstanden ist, in *quibus factus est mundus* (7), das äußere, das untere, das innere und das obere Licht, das *lumen exterius, inferius, interius, et superius*. Der Begriff des Ausfließens wird noch ein zweites Mal in *De Reductione* gebraucht, dort wo der ewige Ausfluß aus der höchsten Vernunft beschrieben wird, *aeternaliter emanavit similitudo, imago et proles* (8), der dann, als die Zeit gekommen war, Fleisch angenommen hat. Hier scheint der ewige Ausgang des Sohnes in der Trinität gemeint zu sein, während der Begriff der Emanation in Abschnitt I den Ausgang in die Schöpfung besagt. Wie die beiden Emanationen zueinander stehen, ob überhaupt an einen Zusammenhang zwischen der kreatürlichen und der christologischen Emanation gedacht ist, kann aus *De Reductione* allein nicht erschlossen werden. Ja, die Unklarheit ist charakteristisch für das Schriftchen, obwohl die Differenz der Sache nach ziemlich bedeutend ist. Ein unvermitteltes Ausfließen aus Gott würde eine Schöpfung ohne Exemplarismus bedeuten, während die christologische und damit eng verbunden die exemplarische Vermittlung der Schöpfung ein Grundzug bonaventuranischen Denkens ist.

Exemplarismus - Emanation. Auf die Vorstellung der Emanation der Lichter aus Gott scheint das *Hexaëmeron* umfassend zu reagieren! Der erste Vortrag preist Christus emphatisch als Mitte aller Wissenschaften preist: *Ipse est medium omnium scientiarum*.⁴ Das ist der starke Hinweis: In der universalen christologischen Mittlerschaft aller sieben Tage der Schöpfungswoche gehört die Emanation zum vorgeschöpflichen Geschehen, sie ist eine innergöttliche Bewegung, die nicht mit den äußeren Sinnen, sondern nur mit dem Geiste wahrgenommen werden kann, sie ist *sola mente perceptibilis* (I, 14). Die Urbilder aller Dinge und Bewe-

⁴ I, 11 [V, 331a]

gungen werden zunächst in Christus exemplarisch vorgebildet, ebenso wie die Geschichte in ihm schon vollendet ist, bevor sie als Schöpfung aus Gott heraustritt. Das ist unsere ganze Metaphysik, ruft Bonaventura energisch aus: Sie nimmt ihren Anfang beim Ausfluß, geht über das Urbild und findet ihre Vollendung in der Rückführung zum Höchsten: *Tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione* (I, 17). Die Mitte der Metaphysik ist also Christus in der ewigen Zeugung; deshalb gehört auch die Emanation betont als *unsere*, als franziskanische Metaphysik, in die Zeugung des Sohnes. Sie ist ganz und gar innergöttliches Geschehen, in dem die Engel, die Propheten und die Philosophen die wahren Dinge lernen, die sie aussprechen (I, 14). Die Ewige Kunst, die *Ars aeterna*, darf bei dem, was aus dem Vater in die Schöpfung tritt, nicht fehlen, denn dort wird zuvor alles exemplarisch geschaffen, bevor es in die Schöpfung tritt (I, 15). Die Exemplarität aller Dinge in Christus ist Vorbedingung für die franziskanische Kontemplation. Jede andere Wahrheit, welche die Exemplarität vergißt, wird eine Verführung zum Tode; unvermeidlich reduziert sie die Schönheit der Schöpfung auf bloße Natur und verfällt ihr, wörtlich: *Alia veritas est occasio mortis*. (I, 17)

Unsere Metaphysik. Die drei Stichwörter von *De Reductione* kehren im *Hexaëmeron* wieder: der Ausfluß aus Gott, die Emanatio, die Rückführung zum Höchsten, das *reduci ad summum*, die Illumination durch geistliche Strahlen, das *illuminari per radios spirituales*. Wenn aber Bonaventura mit Nachdruck ausruft, daß dies - *unsere* Metaphysik ist, dann muß er einen Anlaß für eine solche Heftigkeit gehabt haben. Überhaupt scheint es viele Gegner der Exemplarität zu geben, weil die Abschnitte 16 und 17 des *Hexaëmeron* I ausschließlich von ihnen handeln. In heftiger Polemik, wobei er die Drohung mit Tod und Teufel nicht scheut (I, 17), werden zwei Gruppen angegriffen, die Bonaventura als Hauptwidersacher vor Augen stehen. Zum einen gibt es Leute, die den ewigen Ausgang der Welt in Gott mit einem ewigen Ausgang in die Welt verwechseln, das sind die Vertreter der Artistenfakultät. Denn sie lehren die Ewigkeit der Welt. Sie verwechseln die Inschrift in der Ewigen Kunst mit der Inschrift in der Materie: *Sicut mundus ab aeterno descriptus est in arte aeterna, sic*

descriptum putant in materia (I, 16). Die andere Gruppe wohnt innerhalb der Mauern des Franziskanerkonvents in Paris und beschäftigt sich zuviel mit den Erfahrungswissenschaften. Diese Leute stehen in der dringlichen Gefahr, von der wahren Kontemplation abzufallen: Si vero declinamus ad notitiam rerum in experientia, investigantes amplius quam nobis conceditur, cadimus a vera contemplatione (I, 17). Diese Art von Irrtum ist gerade im Orden anzutreffen, da der gesamte Abschnitt (17) von einem *Wir* durchzogen ist. Dieses *Wir* ist wegen der Liebe zur Schönheit der Kreatur dabei, zu Fall zu kommen, also cadere in amorem pulcritudinis creaturae (I, 17). Solche Liebe führt nicht zum Leben, sondern zum Tod. Bei der Warnung vor der Ewigkeit der Welt war von einem solchen *Wir* nicht die Rede, da diese Lehre im Orden wohl keine Vertreter hatte.

Noch einmal kommt Bonaventura im *Hexaëmeron* auf die Emanation zu sprechen, indem er für alles Ausfließen, soweit von ihm in der Hl. Schrift die Rede ist, die christologische Vermittlung fordert: Ubi cumque in Scripturis fit mentio de emanationibus ... ad hunc referuntur (III, 17). Dieser Forderung war er selbst stets nachgekommen, wenn er den Vater aller Lichter durch Christus anruft, wie es im *Itinerarium* heißt (Vorrrede I). Durch Christus auch fließt der Heilige Geist in uns ein, der die Gaben verteilt. Immer wieder tritt also die Vermittlung durch Christus bei Bonaventura hervor, wenn sich aus dem Vater, der die Urquelle von allem ist, dem Menschen die Schöpfung darbietet. Deshalb wäre es unter der Annahme einer bonaventuranischen Autorschaft verwunderlich, daß in *De Reductione* ohne jede christologische und exemplarische Vermittlung die Lichter direkt in die geschaffene Welt hinausfließen, eine Vorstellung, die das Hexaëmeron so energisch ausschließlich für die innergöttliche Bewegung fordert.

Christus als Vater. Insgesamt scheint für Bonaventura im *Hexaëmeron* die Notwendigkeit zu bestehen, den Franziskanern von Paris das kontemplative Ideal der Ekstase neu vor Augen zu stellen. Von einem christologievergessenen Ausfließen will er nichts wissen. Da aber das Ausfließen von *De Reductione* nicht christologisch vermittelt ist, wird das ansonsten so hochgeschätzte Wort aus Jak I, 17 verdächtig. Erst muß sich der Vater ganz im Logos aussprechen, bevor er sich nach außen in die Schöpfung

wendet. Deshalb betont das Hexaëmeron im Zusammenhang dieses Schriftwortes die Vermittlerrolle Christi in allen Bewegungen, die zum Urgrund des Vaters streben. Ja, gerade dieses Wort, das so ausschließlich vom Vater zu handeln scheint, wird christologisch umgeformt, so daß Christus selbst jetzt Vater heißen kann: Darum wird er Vater der künftigen Welt genannt, weil er selbst der Ursprung der Ausflüsse, der *influentiae* ist, durch die wir in der kommenden Welt leben werden. Jakobus: Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von oben und steigt herab vom Vater der Lichte. Es folgt: Freiwillig hat er uns durch das Wort der Wahrheit gezeugt, damit wir ein Anfang seiner Schöpfung seien. (III, 19) Hier vollendet sich die Christusförmigkeit der Schöpfungsgaben. Deshalb heißt Christus selbst der Vater der zukünftigen Welt (Jes 9, 5), weil durch ihn alle Gaben kommen. In dieser doppelten christologischen Verstärkung hat Bonaventura vordem das Wort aus Jak 1, 17 nicht verwendet. Christus nimmt jetzt die Vaterstelle des Gebers alles Guten ein und mit Blick auf Jak 1, 18 wird hinzugefügt, daß das Wort der Wahrheit, Christus also, auch der Vermittler aller Gaben der Schöpfung ist. Stärker wird man kaum dazu mahnen können, jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk des Vaters als Gabe Christi zu verstehen. Das hatte De Reductione unterlassen.

2. *Licht des Handwerks.* Die vier Lichte, die vom Vater allen Lichtes ausgehen, werden in den Abschnitten 2 bis 5 eingesammelt. Auffallend ist die akribische Umsicht bei der Einsammlung, die auf unbedingte Vollständigkeit achtet. Das Leitwort heißt *Sufficiencia*. Die Kommentare schweigen sich gänzlich über diese so stark betonte Forderung aus, obwohl das Wort in den Abschnitten 2 bis 4 sechsmal vorkommt und damit zu den Schlüsselbegriffen des Emanationsteils, also des gesamten Opusculums zählt. Ja, das Wort kommt nicht nur äußerlich sechsmal vor, sondern die Vollständigkeit ist immer das Ziel, zu dem sich der Gedanke hin bewegt.

Notwendige Vollständigkeit. Der Abschnitt 2 handelt vom Licht des Handwerks. Die sieben Arten des Handwerks müssen vollständig sein, wenn ihre Aufzählung den ihnen gesetzten Zweck erreichen soll. Denn überall, ohne Ausnahme, soll ja später im Reduktionsteil die symbolische Gegenwart Gottes im äußeren

Licht nachgewiesen werden. Der Nachweis wäre aber unmöglich, wenn der Bereich der Schöpfung nicht vollständig erfaßt ist. Wie geschieht das? Es werden alle Bedürfnisse des Körpers so weit wie möglich aufgezählt, innere und äußere, ferne und nahe. Dabei zeigt sich, daß jedes Bedürfnis von einem der sieben Handwerke befriedigt wird. Umgekehrt befriedigt auch jedes Handwerk ein Bedürfnis, so daß damit gewissermaßen a priori und empirisch der volle Umfang des äußeren Lichtes bestimmt ist. Das besagt die Vollständigkeit.

Emanation vollständig. In der Tat hat sich die Schrift auf dieses Programm verpflichtet. Um in den vier Lichtern, die in die Schöpfung ausgegangen sind, den einen Vater der Lichter zu erkennen, muß die Schöpfungswirklichkeit vollständig eingesammelt werden! Wenn der Emanationsteil nicht vollständig wäre, könnte das Programm einer Wissenschaft, die der Theologie dient, *famulari theologiae* (26), nicht durchgeführt werden. Ist Gott der Vater allen Lichtes, dann ist in jedem Winkel der Schöpfung dieses Licht zu finden, auch wenn es noch so schwach leuchtet. Wie übersichtlich geplant und schematisch einfach der Aufbau ist, zeigt die Tatsache, daß in Abschnitt 5, das vom Licht der Hl. Schrift handelt, von Vollständigkeit nicht mehr die Rede ist. Das ist präzise. Nach der Logik des Aufbaus muß sie bei der Offenbarung auch nicht nachgewiesen werden. Die Hl. Schrift gehört zwar selbst zu den Lichtern, die aus Gott dem Vater hervor gekommen sind; da sie aber zugleich das höchste Licht darstellt und alle anderen zu ihr hingeführt werden, ist dieses Licht gleichsam von selbst vollständig, denn die Offenbarung ist Ziel und Maßstab aller Vollständigkeit.

Eingesammelt wird das vielfältige äußere Licht, das *Lumen exterius*(2) in sieben Handwerkstätigkeiten, das untere Licht, das *Lumen inferius* (3) in den fünf Arten der Sinneswahrnehmung und die Philosophie als inneres Licht, das *Lumen interius* (4) in den neun Disziplinen. Darunter sind im wesentlichen, wenn auch nicht ganz genau, die freien Künste der mittelalterlichen Artistenfakultät zu verstehen. Das Neunerschema wird erreicht durch eine zweimal vorgenommene dreifache Unterteilung. Zuerst werden die Bereiche Vernunft-, Natur- und Moralphilosophie

unterschieden, dann wird jeder dieser Bereiche noch einmal in drei Unterbereiche aufgeteilt.

Sowohl zu der Einsammlung des äußeren Lichtes der mechanischen Künste wie auch zur umfassenden Bestimmung des inneren Lichtes der Philosophie scheint sich eine direkte Entgegnung im *Hexaëmeron* zu finden. Zunächst ein vielsagender Reflex zur Darstellung der mechanischen Künste! Die Handwerkskünste werden in *De Reductione* als das erste der Lichte beschrieben, das aus Gott dem Vater heraus getreten ist. Zu diesem Licht gehören die Theaterkunst, die Landwirtschaft, der Handel, die Jagd und vieles andere, alles eben, was das Leben nach seiner äußeren Seite hin ausmacht. Von den gleichen Tätigkeiten handelt das *Hexaëmeron*. Der Theologe spricht von Häusern und Brunnen, von Ackerbau und Handel sowie von allen freien und mechanischen Künsten, weil auch die Hl. Schrift von ihnen handelt und die Vorstellungen überall benutzt, quibus omnibus Scriptura per totum utitur.⁵

Warnung vor Artes liberales. Bonaventura hatte diese Einteilung von *De Reductione* sechs Jahre zuvor schon, im Jahre 1267, in den Ansprachen *De Decem Praeceptis* gebraucht, als er bei der Darstellung des dritten Gebotes die Landwirtschaft, die Webkunst, die Schifffahrt und die Theaterkunst angeführt hatte.⁶ Die Einteilung Hugos aus dem *Didascalicon* ist ihm also seit längerer Zeit vertraut. Damals, vor sechs Jahren, hat er allerdings nichts zu warnen gehabt, er hatte nur untersucht, welche dieser Tätigkeiten mit dem Gebot der Sonntagsheiligung verträglich seien. Zur Zeit des *Hexaëmeron* aber sind die mechanischen Künste offenbar zu einem großen Problem geworden. Sein Zorn richtet sich jetzt gegen Mitglieder des eigenen Ordens, die sich allzu ausführlich mit den mechanischen Künsten beschäftigen. Sofort im Anschluß an die Aufzählung der mechanischen Künste warnt Bonaventura vor der unbegrenzten Beschäftigung mit ihnen. Gefahr ist im Verzug in diesen Wissenschaften: *periculum est in scientiis*,⁷ denn die Wissenschaften werden im Haus der Franziskaner so hoch ge-

⁵ *Hex XVII*, 24 [V, 413a]

⁶ IV, 9 [V, 521a]

⁷ *Hex XVII*, 24 [V, 413a]

schätzt, daß sie mit dem Ziel des Ordens in Konkurrenz geraten sind: *Hospites scientiae ... ad domum nostram et ad nostram industriam; sed in his debet industria ponere terminum.* (XVII, 26)

Bei einer solchen Fülle von Anspielungen des Generalministers, sollte da nicht ein Zusammenhang mit *De Reductione* bestehen? Insgesamt lassen sich sechs Gründe anführen, daß Bonaventura im Vortrag XVII des *Hexaëmeron*, genauer ab XVII, 24ff, die Einteilung der mechanischen Künste aus *De Reductione* 2 vor Augen hatte. Zum einen ist im Jahre 1267 von einer übermäßigen Beschäftigung mit den Wissenschaften im Orden nichts bekannt. Er warnt zwar vor der Artistenfakultät mit ihrer Dreistigkeit, aber bei den mechanischen Wissenschaften sieht er keine Gefahr im Orden wie sechs Jahre später. Dann wäre also inzwischen als Dokument der doktrinellen Auseinandersetzung im Orden etwas in der Art von *De Reductione* bekannt geworden. Zum zweiten wird in *Hexaëmeron* XVII vor den vielen Wissenschaften gewarnt, und zwar mit dem gleichen Wort, *scientiae*, das in *De Reductione* als Schlüsselwort auftritt, von dem aber dort geistliche Früchte erwartet werden, *fructus omnium scientiarum* (26). Zum dritten werden die Wissenschaften nicht unbedingt hilfreich genannt, wenn es darum geht, die Hl. Schrift zu verstehen. Anders *De Reductione*, das alle Wissenschaften bestens geeignet findet, dem Verständnis der Schrift aufzuhelfen: *Omnes istae cognitiones ad cognitionem sacrae Scripturae ordinantur* (7). Das *Hexaëmeron* sagt das genaue Gegenteil, wenn es der Schrift die Fähigkeit zuspricht, ohne Umweg und aus der Nähe verständlich zu sein: *Unde illustrat haec Scriptura e vicino* (XVII, 26). Zum vierten liegt den Warnungen Bonaventuras ein erst kürzlich aufgetretenes innerfranziskanisches Problem zugrunde. Denn viele sind zu uns gestoßen, *ad domum nostram*, die mehr die Wissenschaft als die Gnade suchen. Dieses Problem ist aber für das Pariser Generalstudium um 1270 gewiß auch die Frage, die Roger Bacon aufgeworfen hatte, wieweit die Humanwissenschaften in den theologischen Ausbildungsgang integriert werden sollen. Theologie, also die Auslegung der Hl. Schrift, soll nach *De Reductione* umfangreich studiert werden; nach Bonaventura ist das nur gefährlich und verwirrend. Und fünftens wendet er sich hier, entgegen seiner Gewohnheit und aufgebracht

durch einen naheliegenden Anlaß, gegen einen Symbolismus, der die Schrift mit Hilfe von Figuren verstehen will. Besser ist es, sagt er, sie ohne Umschweife und Umwege in ihrer Wahrheit direkt zu verstehen: *Melius est enim tenere veritatem quam figuram* (XVII, 25). Dieser Symbolismus war aber in *De Reductione* das eigentliche Programm und so vollständig durchgeführt worden, daß die gesamte Schrift in den symbolischen Ausdeutungen von Allegorie, Moral und Anagogie aufging. Sechstens und abschließend sei noch auf den Gegensatz von Vollständigkeit und Begrenzung hingewiesen! *De Reductione* hatte sich das Ziel gesteckt, die Wissenschaften erschöpfend darzustellen, um zu ihrem Studium aufrufen zu können. Das wird im *Hexaëmeron* ins Gegenteil umgekehrt: Die franziskanische Spiritualität muß diesen zum Orden gestoßenen Freunden einer grenzenlosen Wissenschaft unbedingt Grenzen setzen, *sed in his debet industria ponere terminum* (XVII, 26). Hier stehen sich die nichts auslassende und auf Universalität gerichtete Vollständigkeit, die *sufficientia* und die Begrenzung, der *terminus*, der Wissenschaften auf ausgewählte Themen diametral gegenüber.

3. Fünf Sinnesorgane. Der Abschnitt 3 behandelt das zweite Licht, die Erkenntnis über die Sinne. Von den fünf Sinnen wird der Sehsinn bevorzugt, der gewissermaßen das reine und unverstellte Licht wahrnehmen kann. Alle anderen Sinne nehmen nur in Verbindung mit einem Element der Erde etwas wahr. Wenn sich das Licht mit der Luft verbindet, wird es zum Hören, wenn es sich mit dem Dampf verbindet, zum Geruch und so weiter über den Geschmack bis zum Tastsinn. Diese Entsprechung ist keine Besonderheit unseres Autors, sondern zeigt den Vorrang, den man dem theoretischen Schauen in der abendländischen Kultur zu geben gewohnt ist. Ja, die Bevorzugung ist nicht einmal eine Besonderheit des Mittelalters, denn Augustinus, auf den sich der Autor hier beruft, steht mit seiner Auffassung mitten in diesem Strom. Auch die Verbindung mit den vier Elementen Feuer, Erde, Wasser, Luft und dem für das Schauen reservierten fünften Elemente ist mehr oder weniger traditionell. Eine ähnliche Herleitung bietet Bonaventura im *Itinerarium* II, 3, wo er den Makro- mit dem Mikrokosmos verbindet, allerdings ohne jeden Anklang einer Emanation aus Gott, dem Vater der Lichter. Doch ein

striker Gegensatz zu *De Reductione* besteht in diesem Punkt nicht, was auch bei der allgemeinen Verbreitung der Vorstellung nicht Wunder nimmt.

Im übrigen ist der Hinweis auf Augustinus mehr traditionell als genau. Augustinus berichtet von Leuten, die sich sorgsame Mühe machen, um unsere fünf Körpersinne in ein Verhältnis zu den üblichen *vier* erdhaften Elementen zu bringen. Er selbst war geneigt, darüber hinaus zu gehen und das Sehen nicht nur der Luft, sondern dem Licht, also eher der himmlischen Substanz zuzuschreiben.⁸ Bei Augustinus bleibt unbestimmt, ob das Licht nicht vielleicht ein Teil der Substanz der Seele ist, die von dort aus die gröberen Substanzen regiert. Bonaventura stellt im *Itinerarium* II, 2 völlig klar, daß der Himmelsstoff zu den Gegenständen der äußeren Welt gehört, was nicht ganz so klar dargestellt ist in *De Reductione*.

4. *Drei Arten Philosophie*. Als drittes Licht behandelt der Abschnitt 4 die philosophische Erkenntnis. Ein Gegenstück dazu findet sich in *Itinerarium* III, 6. Man kann den ganzen Abschnitt in *De Reductione* wie eine Paraphrase dazu lesen. Wieder ist Vollständigkeit das erste Ziel, wobei der Nachweis auf zwei Stufen geschieht. Zum einen wird nachgewiesen, daß die Einteilung in Vernunft-, Natur- und Moralphilosophie vollständig ist, dann auch, daß jeder einzelne Bereich in sich vollständig ist.

Für die erste Art der Vollständigkeit werden drei Überlegungen angeboten. Welche innere und verborgene Wahrheit gibt es, die dem Menschen von Natur aus eingepflanzt ist? Er kennt Sein, Sollen und Reden, was ein Reflex auf die drei Arten von Ursachen ist, die in der Tradition Bonaventuras gebraucht werden: die Wirk-, Exemplar- und Zielursache. Der Verfasser konnte sie etwa dem *Itinerarium* in II, 12 entnehmen. Die Exemplarursache ist das Kennzeichen platonischen Denkens, da es das Sein aller Dinge eher im Urbild als im endlichen Abbild selbst vermutet. Das muß aber keineswegs heißen, daß *De Reductione* exemplarisch und dann auch noch ekstatisch denkt, also sich im Bewußtsein des fortwährenden Entzugs des Seins bewegt! Als dritte

⁸ AUGUSTINUS: *De Genesi ad litteram* III, 4, 6.

Ableitung wird eine Art transzendentaler Reflexion der Vernunft gebracht, so daß Vernunft, Natur und Moral als das Verhalten eines Selbstbewußtseins zu verstehen ist. In der weiteren Folge tauchen diese Gedanken aber nicht mehr auf, weil sie nur dem Nachweis der Vollständigkeit dienen.

Bedeutsamer ist die Weiterführung zum Schema der neun Wissenschaften. Die *Artes liberales* mit ihrem Trivium und Quadrivium konnten in ihrer inneren Konsistenz nicht mehr als ausreichend gelten. Mit erhöhtem methodischen Bewußtsein fragte das 13. Jahrhundert: Warum sollen es gerade so drei und vier Wissenschaften sein, warum nicht mehr oder weniger? Der erhöhte Anspruch an Rationalität forderte eine konsistentere Theorie der Wissenschaften, also den Nachweis ihrer Vollständigkeit. Das zeigt, wo beim Autor von *De Reductione* das Herz schlägt. Die trinitarische Einbettung des *Itinerarium* löst er ab und sucht nach innerer Stimmigkeit der Rationalität, um dann später einen, freilich recht lockeren Zusammenhang mit der Offenbarungstheologie herzustellen.

Was sagt das *Hexaëmeron* zu den neun Wissenschaften der Philosophie? Eine Replik auf das Thema der Vollständigkeit der Wissenschaften scheint sich in *Hexaëmeron* IV und V zu finden, zwar nicht sehr umfangreich, aber dafür genau in den Worten von *De Reductione*. Folgendes scheint ein Reflex auf die Einteilung von Abschnitt 4 in die neun philosophischen Wissenschaften zu sein: Hier können alle Schwierigkeiten der Philosophie erklärt werden, sagt Bonaventura. Die Philosophen gaben neun Wissenschaften, nämlich *novem scientias*, und versprachen, die zehnte zu geben, nämlich die Kontemplation, *scilicet contemplationem*. Aber viele Philosophen, als sie sich vom Dunkel des Irrtums trennen wollten, haben sich in noch größere Irrtümer verstrickt (IV, 1). Die Nähe dieser Stelle zu der Einteilung in *De Reductione* bemerken auch die Editoren von Quaracchi, wenn sie auf die ausführliche Darstellung der neun Wissenschaften, der *scientiae*, in *Hexaëmeron* IV und auf *De Reductione* 4 verweisen. [V, 349a] Allerdings übersehen sie gänzlich den polemischen Ton, der diese Stelle beherrscht, gehen jedenfalls nicht auf ihn ein und bleiben beim äußeren Vergleich der Strukturen stehen. Der Hauptakzent aber wird von Bonaventura auf die zehnte Wissen-

schaft gelenkt, die Kontemplation, die von den Philosophen versprochen wurde. Das entspricht auch dem Ziel, das sich *De Reductione* gesteckt hatte, als es den verborgenen geistlichen Sinn aller Wissenschaften offenlegen wollte, der sein besonderes Ziel in der Anagogie hat, *maxime quantum ad intellectum anagogiae* (7). Und dieser ist dem Studium der Kontemplativen vorbehalten, *tertium studium contemplativorum* (5).

Die Wissenschaften werden also nicht pauschal von Bonaventura abgelehnt, sondern das, was *De Reductione* von ihnen erhofft, nämlich ein geistlicher Weg zur Kontemplation zu sein. Man kann das nicht anders denn als eine unmittelbare Reaktion auf *De Reductione* deuten. Zugleich liegt es bei der wörtlichen Direktheit nahe zu vermuten, daß Bonaventura die Vorstellung von den neun Wissenschaften und ihrer Hinführung zur Kontemplation mit Hilfe der Anagogie gekannt hat. Vergleicht man damit die von Bonaventura selbst im Hexaëmeron gemachte Einteilung der neun Wissenschaften, so sieht er in jeder von ihnen ein ungebührliches Luxurieren am Werk, in his omnibus luxuriata est ratio (V, 21 [V, 357a]). Das beginnt bei der Metaphysik, führt über die Mathematik, die Naturwissenschaften, die Grammatik, Logik, Rhetorik bis zur Kunst der Moral, zur *ars moralis* (V, 21), die in der Form der einträglichen Rechtswissenschaft um so mehr Verderben gebracht hat, als die Moral selbst wegen der damit verbundenen Mühsal niemals in ungebührlicher Blüte stand.

Versprechen der Kontemplation. Zur Weisheit kann man aber durch die Wissenschaft nicht unmittelbar gelangen. Die Philosophen versprachen zwar ihren Schülern die Weisheit. Aber sie erringen kann man nur durch die Tugend oder das Einüben der Tugend. Deshalb lobt Bonaventura unter den alten Philosophen den Sokrates, weil dieser die mangelnde Kraft der Wissenschaften erkannt und sich ganz auf das Lehren der Tugend beschränkt habe, *sed hoc fecit, quia videbat, quod ad illum intellectum non potest perveniri, nisi anima sit purgata*, obwohl er übel dafür gerügt wurde, *unde reputatur minus bene dixisse* (V, 33). Es reicht also nicht aus, die Moral als eine Wissenschaft zu betreiben, wenn man damit Tugend oder Weisheit erlangen will. Es bedarf einer ganz außerhalb der Wissenschaft gelegenen Anstrengung, um dorthin zu gelangen, wo am Ende die Weisheit und die Selig-

keit warten. Sie versprachen die Weisheit, also die Seligkeit, promiserunt dare sapientiam, hoc est beatitudinem, aber was ist daraus geworden (V, 23)? Von einer tugendhaften Anstrengung ist in *De Reductione* mit keinem Wort die Rede. Dort sollte die Kontemplation als zehnte Wissenschaft gleichsam im Vollzug der anderen neun enthalten sein. Deshalb erscheint immer wieder das gleiche Ergebnis der Einheit Gottes mit der Seele, die *unio Dei et animae* (10, 14, 22, 25), als Ergebnis der Künste und Wissenschaften, unabhängig davon, ob von Moralphilosophie die Rede war oder nicht. Aus der Sicht des *Hexaëmeron* handelt *De Reductione* von der Moral, ohne sie einzuüben, weil diese Schrift sich auf begriffliche Aufklärung beschränkt. Das mag eine verdienstliche Tätigkeit sein, führt aber in den Augen Bonaventuras nicht automatisch zur Kontemplation und zur Gottesliebe.

5. *Geistliche Schriftsinne*. Das vierte Licht wird im Abschnitt 5 behandelt, die Lehre von den Schriftsinnen, also die Lehre vom verborgenen geistlichen Sinn der Hl. Schrift, der über den wörtlichen Literalsinn hinaus geht. Die Lehre von den drei geistlichen Schriftsinnen, von der *Allegorie*, der *Tropologie* und der *Anagogie* ist bei den Zeitgenossen Bonaventuras ziemlich selbstverständlich in Gebrauch; mehr oder weniger gehört sie im 13. Jahrhundert zum theologischen Standard.⁹ Dennoch können sich im äußerlich gleichen Schema große Unterschiede kund tun. Thomas von Aquin etwa lehrt mit dem gleichen Gerüst einen chronologischen Schriftsinn, der vom präsentisch-mystischen Sinn Bonaventuras weit abliegt.¹⁰ Das Alte Testament, sagt Thomas, zeichnet *allegorisch* das Wirken Christi vor, dessen Leben wiederum *moralisch* unser Handeln zu bestimmen und zu leiten hat. Der *anagoge* Sinn macht sich erst in der Zukunft geltend und zeigt an, was in der künftigen Herrlichkeit zu erwarten ist. Deutlich erkennbar ist, daß Thomas eine futurische Eschatologie bevorzugt, mit einem Zwei-erschema von Sein und Sollen, von Erkenntnis und Wille. Dagegen ist die erfüllende Gegenwart des dritten Bereiches, die Einheit mit dem göttlichen Sein auf eine ferne Zukunft verschob-

⁹ Vgl. J. SCHILDENBERGER: Art. *Schriftsinne*. In: LThK² 9, 491 - 493.

¹⁰ STh I qI a10.

ben. Thomas ist eben kein Mystiker und weiß von einer Gegenwart der Erfüllung heute wenig zu sagen.

Den anagogen Sinn verbindet *De Reductione* mit der Einigung der Seele mit Gott, mit der unio Dei et animae, was zwar mystisch klingt und auch Anklänge an Bonaventura hat, aber so künstlich und technisch gehandhabt wird, daß es mit Bonaventura auch wiederum nichts zu tun hat und das Gegenteil dessen betreibt, was mystische Berührung eigentlich meint. Wo etwa im *Itinerarium* von Einheit, von unio, die Rede ist, in II, 7, VI, 4 und VI, 6, ist immer die hypostatische Einheit in Christus gemeint; nur mit dieser und in dieser Einheit werden wir zum Vater geführt, während die Einigung der Seele mit Gott in *De Reductione* unabhängig oder völlig neben der Inkarnation steht.

Es ist empfehlenswert, sich die knappe Lehre des *Itinerarium* IV, 6 über die geistlichen Schriftsinne zum Vergleich vor Augen zu halten. Der Verfasser von *De Reductione* kann sehr wohl bei der Abfassung des Abschnitts 5 das *Itinerarium* zur Vorlage gehabt haben. Ungefähr entsprechen sich die Vorstellungen, aber wirklich nur ungefähr. Die Ekstasik dort wird hier reduziert auf den Begriff. Die Vorstellung von *De Reductione* über die Offenbarungstrias ist: Die Allegorie gehört zum Glauben, der moralische oder tropologische Sinn zur Sitte und der anagoge Sinn zum Anhängen an Gott. Die Vorstellung des *Itinerarium* ist: Die Allegorie erleuchtet den Verstand und gehört zum Glauben; die Tropologie reinigt das Leben und gehört zur Hoffnung; die Anagogie ist ekstatisches Verkosten der Wahrheit und gehört zur Liebe. Die beiden Vorstellungen scheinen also ähnlich zu sein; vor allem wird man so schnell keinen bewußten Gegensatz zwischen ihnen erkennen wollen.

Begriff und Ekstasik. Bewußt mag dieser Gegensatz auch nicht sein, aber in seiner Unbewußtheit wirkt er um so tiefer. Der große Unterschied, die nicht aufhebbare Differenz tut sich nicht durch andere Vorstellungen kund, sondern durch die Art und Weise, wie die gleiche Vorstellung gebraucht wird. Die beiden Stellen bieten eine gute Gelegenheit, sich im ekstatischen Denken zu üben. Vom Begriff gilt, daß er aus sich selber tätig ist oder den in Tätigkeit bringt, der ihn gebraucht. Daß der Begriff aber vom Gegenstand selbst in Bewegung gesetzt wird und damit den Erkennen-

den bewegt, ist das Kennzeichen des ekstatischen Denkens. Genau darin unterscheiden sich die Denkart der beiden Schriften. Die Tropologie, Anagogie und Allegorie sind nach dem *Itinerarium* Formen, in denen Christus, der die Gnade Gottes zur Heilung des Menschen ist, selbst handelt. Deshalb vermögen die Schriftsinne auch aus sich selbst heraus zu handeln: Sie reinigen, erleuchten und vollenden. Aber nach *De Reductione* ist es der Mensch, der sie gebraucht, der tätig werden muß in dem, worin er sich vorher hat unterrichten lassen. Da er jetzt weiß, was zu glauben, wie zu leben und wie Gott anzuhängen ist, muß er sich voll Eifer, wie es heißt, danach richten und gelangt zu Gott. Zwar hat das *Breviloquium* Bonaventuras eine ähnlich klingende Stelle¹¹ wie hier der Abschnitt 5, aber dort bleibt klar, daß das entscheidende Handeln immer von Gott und von Christus ausgeht. Zwar handelt Gott auch in *De Reductione*, aber das ist ein Geschehen in der Vergangenheit; jetzt handelt, nachdem er belehrt worden ist, nur noch der Mensch. Das ist Pelagianismus und Semipelagianismus in einem.

Ich stelle mir vor, daß Bonaventura an dieser Stelle wie ein Löwe gebrüllt und sich zur Schlacht des *Hexaëmeron*, wie Gilson sagt, entschlossen hat. Seine eigenen Worte findet er vor, aber gebraucht, verbraucht und verdreht bis zur völligen Umkehrung dessen, was er wirklich meint! Der Vergleich mit dem *Hexaëmeron* zeigt auf jeder Seite, welch ein breiter Graben zwischen dem begrifflichen und dem ekstatischen Denken besteht.¹² Zunächst das Verhältnis von wörtlichem und geistlichem Schriftsinn! *De Reductione* will zwar die geistlichen Sinne neben den Literalsinn stellen, *praeter litteralem sensum*, aber dann ist die ganze Theologie doch in drei Teilen enthalten, *haec tria*, während das *Hexaëmeron* deutlich und entschieden das Gegenteil sagt. Mindestens siebenmal im Vortrag XIII wird betont, daß in der Hl. Schrift vier Sinne zu finden sind: *Quatuor facies sunt quatuor intelligentiae principales, scilicet litteralis, allegorica, moralis, anagogica* (XIII, 9, 11, 13, 14, 15, 17, 33). Das sieht wie eine deutliche Korrektur

¹¹ Prolog § 4 [V, 205b].

¹² Étienne GILSON: *Die Philosophie des Heiligen Bonaventura*. Darmstadt: Wiss. Buchges., (frz. ¹1924) ³1960.- 799 S.; hier: 23.

aus. Tatsächlich ist es für die Logik von *De Reductione* entscheidend, daß der ganze Inhalt der Schrift in den drei Schriftsinnen zu finden ist. Denn wenn Gott noch etwas anderes gesagt und offenbart hätte, dann könnte ja nicht die ganze Offenbarung in den Wissenschaften enthalten sein. Also geriete der wissenschaftliche Universalismus des *Opusculum* in Gefahr.

In keinem anderen seiner Werke ist Bonaventura so sehr auf die Methodenfrage zur Schriftauslegung eingegangen wie im *Hexaëmeron*. An vielen Stellen läßt sich ein deutlicher Widerhall auf *De Reductione* erkennen. So zuerst im Gesamtaufbau des *Hexaëmeron*! Nach *De Reductione* wird die vielförmige Weisheit Gottes lichtvoll in der Schrift überliefert, *multiformis sapientia Dei*, quae lucide traditur in sacra Scriptura (26). Ihr zugeordnet sind die geistlichen Schriftsinne. Auf dieser Stufe vollzieht sich die Einheit Gottes mit der Seele, die unio Dei et animae (5, 10, 14, 22, 25) oder die Einheit des Bräutigams mit der Braut, in unione sponsi et sponsae (26). Auch das *Hexaëmeron* kennt im Vortrag II eine vielfältige Weisheit Gottes. Danach gehört aber die mystische Union Gottes und der Seele *nicht* dieser Form der Weisheit an, unter die auch die Schriftauslegung fällt, sondern einer anderen Stufe. Die Weisheit hat nach dem *Hexaëmeron* vier Formen oder Gesichter, sie ist einförmig oder uniformis, vielförmig oder multiformis, allförmig oder omniformis und ohnförmig oder nulliformis (II, 8). Und erst der letzten, der ohnförmigen Stufe wird die mystische Ekstase der Vereinigung zugeordnet, während die Schriftdeutung mit den drei geistlichen Schriftsinnen zwei Stufen darunter bleibt.

Aber es liegt hier nicht nur ein anderes Konzept vor, es liegt auch eine Warnung vor, dies anders zu verstehen als der Generalminister. Die Warnung wird mehrfach wiederholt, sie läuft also nicht nebenher nur eben mit unter, sondern geschieht aus einem Anlaß, den Bonaventura im Auge hatte. In der Einheit mit Gott schläft der Mensch in gewisser Weise, in einer anderen wacht er, cum mens in illa unione coniuncta est Deo, dormit quodam modo, et quodam modo vigilat (II, 30). Es schläft der Intellekt, wach ist nur der Affekt. Mehrfach wird der Intellekt und die Wissenschaft für unzuständig erklärt, wenn es sich um die Frage der mystischen Einheit handelt: Iste amor transcendit omnem

intellectum et scientiam;... et intellectus silet; sequitur, quod quasi nihil possit loqui et explicare;... non potest attingere, scilicet intellectus noster (II, 30). Die Wissenschaft, die scientia, die hier mit dem Intellekt gleichgestellt wird, ist aber nach *De Reductione* gerade die Weise, wie das Ziel der Einheit erreicht werden soll, fructus omnium scientiarum ... in unione sponsi et sponsae (26). Die Vereinigung liegt dagegen nach dem *Hexaëmeron* nicht in der Reichweite unserer Möglichkeiten, non est in potestate nostra (II, 32), wogegen dieses Ziel im *Opusculum* gleich auf fünf verschiedene Weisen durch die Wissenschaften erreicht werden soll. Dies kann man wohl nur als Reflex und deutliche Zurückweisung der Konzeption von *De Reductione* verstehen.

Eine abschließende Bestimmung, wie sich Schrift und Wissenschaft zueinander verhalten, das große Thema von *De Reductione*, bietet der Vortrag XIX des *Hexaëmeron*. Er enthält die Studienordnung Bonaventuras für die Franziskaner und ist geprägt vom Lehrstreit der Zeit um 1270 an der Pariser Fakultät. Entsprechend gelangt man hier zu einem Höhepunkt der Polemik Bonaventuras, entsprechend reichlich auch finden sich Reflexe auf die Empfehlungen, die *Reductione* zur Förderung der Wissenschaften gibt.

Die Wissenschaft ist der leichte Weg zum Ruin, denn per scientiam est tentatio facilis ad ruinam, sagt Bonaventura.¹³ Diesen Weg geht, wer über die Erforschung der Natur zur Weisheit gelangen will, super viam naturae volunt perscrutari (XIX, 4). Da die mystische Union mit Hilfe der Wissenschaften das Ziel von *De Reductione* ist, bietet das Kapitel zu solcher Einheit bissige Kommentare. Wenn die Wissenschaft einem Menschen schön erscheint, dann will er das Wissenswerte und Fühlbare, die scibilia et sensibilia, erkennen, ja, er will mit ihnen verbunden und geeint sein, et vult ea cognoscere et cognita experiri et per consequens eis uniri (XIX, 3). Aber diese Einheit ist nicht zu erreichen, und die vielförmige Weisheit, die nach *De Reductione* 26 die Frucht der richtig verstandenen Wissenschaften ist, kommt nicht zustande. Vielmehr wartet das Schicksal Salomos auf solche Experimente. Salomo wollte mit Hilfe der Wissenschaft weise werden,

¹³ XIX, 4 [V, 420b]

er wollte alles wissen, aber dadurch wurde er zum eitlen Toren, et ideo factus est vanus (XIX, 3). Es gibt keinen sicheren und vor allem keinen Königsweg zur Weisheit, non est ergo securus transitus a scientia ad sapientiam (XIX, 3). Dorthin gelangt man nicht durch die Wissenschaft, sondern durch Heiligkeit und Einübung.

Überhaupt ist die Reihenfolge von Schriftlektüre und Philosophie umzukehren. Nach *De Reductione* beginnt man mit dem Studium der Wissenschaften und gelangt am Ende zur Weisheit als Frucht dieser Wissenschaften. Die Wissenschaften sind das notwendige Mittel, um die Bilder und Beispiele aufzuschließen, welche die Schrift gebraucht: Ipsa assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis. (26) Hier nimmt das *Hexaëmeron* eine völlige Umstellung vor. Man muß mit der Quelle beginnen, das ist die Hl. Schrift, dann folgen die Kirchenväter und die Summen der Magister, schließlich die Bücher der Philosophen. „Es gibt also eine Reihenfolge: Zuerst soll sich der Mensch in der Hl. Schrift um Buchstaben und Geist bemühen, dann in den Orginalschriften der Heiligen, die er der - Hl. Schrift zu unterstellen hat; ebenso in den Schriften der Lehrer und in den Schriften der Philosophen. Aber flüchtig soll er eilen, wie ein Dieb, als ob er dort nicht bleiben dürfe.“¹⁴ Die größte Gefahr stellen wegen ihrer Rangordnung die Philosophen dar, sie sind ein maximum periculum (XIX, 12). Ein Studium und damit ein längerer Aufenthalt in ihrem Bereich kommt keinesfalls in Frage; nur eben flüchtig darf man dort vorbei ziehen und wie die Israeliten das Gold der Ägypter rauben; dorthin zurück zu kehren ist ganz und gar ausgeschlossen: Non amplius revertendum est in Aegyptum. (XIX, 12)

Vergessen des Literalsinns. Eine weitere Warnung enthält die Studienordnung von *Hexaëmeron* XIX vor dem Vergessen des Literalsinnes. Der Heilige Geist gibt kein geistliches Verständnis, wenn der Mensch den Krug, nämlich sein Fassungsvermögen, nicht mit Wasser anfüllt, und zwar mit der Kenntnis des Literalsinnes; danach verwandelt Gott das Wasser des Literalsinnes in den Wein des geistlichen Verständnisses. (XIX, 8) Nun stellt zwar auch *De Reductione* die geistigen Sinne neben den Literalsinn, praeter littera-

¹⁴ XIX, 15 [V, 422b].

lem sensum, aber dann ist die ganze Theologie doch in den drei Teilen der geistlichen Schriftsinne enthalten: Tota sacra Scriptura haec tria docet. (5) Der wörtliche Sinn wird vollständig vom geistlichen Sinn und dieser von den Wissenschaften absorbiert, da sie die Beispiele und Bilder der Schrift entschlüsselt. Aber wie schon die Kollation XIII mindestens siebenmal (9, 11, 13, 14, 15, 17, 33) betont hatte, daß es vier Schriftsinne gebe, daß also der wörtliche Text zu beachten ist, so besteht auch die Studienordnung darauf, den Text der Bibel wörtlich parat zu haben: Debet quis studere in textu et ipsum habere in promptu. (XIX, 7) Nur dann kann Christus das Wasser des Buchstabens in den Wein der Erkenntnis verwandeln.

Überblickt man also die Studienordnung von *Hexaëmeron* XIX insgesamt, so lassen sich fünf Reflexe angeben, welche die Vermutung nahe legen, daß Bonaventura den Entwurf von *De Reductione* mißbilligend im Auge hatte:

- Die Scientiae sind gefährlich; nach *De Reductione* tragen sie geistliche Früchte.
- Das Uniri durch die Wissenschaft ist ein falscher Weg; die Wissenschaften vollbringen nach *De Reductione* die Unio Dei et animae.
- Die Heilige Schrift gehört an den Anfang des Studiums; nach *De Reductione* gehört sie ans Ende.
- Nur flüchtige Beschäftigung mit der Philosophie ist erlaubt; nach *De Reductione* ist ausführliches Erforschen der philosophischen Wissenschaften notwendig.
- Der Literalsinn ist eigenständig; nach *De Reductione* wird er von den geistlichen Schriftsinnen aufgesaugt.

Wenn diese Deutung richtig ist, hat sich Bonaventura entschieden gegen die Interpretation seiner Theologie durch *De Reductione* gewandt.

Großes Lob auf Hugo. Eigenartig ist die Kaskade des Lobes, die über die Theologen ausgeschüttet wird, an deren Spitze hier Hugo von St. Viktor stehen soll. Er soll die Fähigkeiten aller in sich vereinen. Wie es drei geistliche Schriftsinne gibt, so soll es drei Gruppen von Theologen geben. Die Lehrer sind dem allegorischen Schriftsinn zugeordnet, durch den wir im Glauben belehrt werden; die Prediger dem moralischen Sinn, durch den

wir in den Sitten unterrichtet werden; die Kontemplativen dem anagogen Sinn, der das Ziel von beiden ist; durch ihn sollen wir erfahren, wie man Gott anhangen soll. Jede Aufgabe wird durch zwei Theologen der Tradition wahrgenommen, je durch einen aus der patristischen und der mittelalterlichen Kirche. Die höchste Stelle nimmt die Anagogie ein, da sie das Ziel der beiden anderen Schriftsinne ist, der *finis utriusque* (5). Voran steht Hugo, der alle Fähigkeiten in sich vereinigt und der in seiner Person zugleich Lehrer, Prediger und Kontemplativer ist.

Ein solches Lob auf Hugo findet keinen Anhaltspunkt in den Werken Bonaventuras. Dieser hält zwar Hugos Meinung immer für bedenkenswert, widerspricht aber öfters, mal mehr und mal weniger deutlich. Manchmal versucht er, sich die Lehre Hugos durch eine Unterscheidung annehmbar zu machen. Einige seiner Formulierungen übernimmt er wörtlich, aber in zentralen Punkten, so in der Frage nach den getrennten Seelenvermögen, widerspricht er entschieden. Es ist schon Étienne Gilson aufgefallen, wie stark sich Bonaventura von Hugos Lehre der getrennten Seelenvermögen absetzt, wie er ihm aber andererseits viele Anregungen und Formulierungen verdankt.¹⁵ Gilson rechnet Hugo zu den mystischen Lehrern Bonaventuras und stellt ihn neben den Areopagiten und den hl. Bernhard. Die gleichen Namen führt auch *De Reductione* als maßgebliche Lehrer auf. Aber vor allen Dingen müsste nach Gilson der seraphische Heilige, Franziskus, dazu gezählt werden, weil Bonaventura von ihm und der franziskanischen Bewegung die Allgemeinheit der mystischen Gnade gelernt hat, die nicht ein spezielles Privileg für wenige ist, sondern die einmal die Grundhaltung eines jeden Christen bestimmen wird.¹⁶

Ein Beispiel, wie Bonaventura die Theologen der Tradition einschätzt, gibt er um 1257 in dem Sermo *Unus est magister vester*.¹⁷

¹⁵ Vgl. Gilson (s. Anm. [12](#)), 374. Zu finden ist diese Kritik etwa in 2 Sent d24 p1 a2 q1 [II, 560a].

¹⁶ Vgl. Gilson (s. Anm. [12](#)), 94.

¹⁷ Renato RUSSO: *La Metodologia del Sapere nel Sermone di S. Bonaventura 'Unus est magister vester Christus'*. Grottaferrata (Rom), 1982.- 145 S.; hier: 22.

Platon hat nach ihm die Rede der Weisheit besessen, Aristoteles die der Wissenschaft, der eine glänzte im *Sermo sapientiae*, der andere im *Sermo scientiae*.¹⁸ Über ihnen steht Augustinus, der beide Gaben durch den Heiligen Geist empfangen hat. Über diesem aber stehen Paulus und Moses, an der Spitze aber steht Christus selbst als der ursprüngliche Meister und Lehrer, der *principalis magister et doctor*. Es verträgt sich schlecht mit der Anordnung in *De Reductione*, wo der hl. Augustinus unter Hugo gestellt wird, daß der *Doctor gratiae* im *Sermo* von 1257 eine solche Ausnahmestellung zwischen den Philosophen und Christus zugewiesen bekommt, die auch dem tatsächlichen augustini- schen Anteil im Denken Bonaventuras gerecht wird. Wie sollte er dann von Hugo übertroffen werden? Und der alter Christus seiner Zeit war für Bonaventura einfachhin Franziskus, der Heilige eines neuen Zeitalters. Ihn preist Bonaventura an allen Orten als Inbegriff der Kontemplation, wie es auch im Prolog I des *Itinerarium* heißt, daß er in jeder Kontemplation nach dem ekstatischen Frieden seufzte. Kann *De Reductione* von Bonaventura stammen, ohne daß der hl. Franziskus zu den Vorbildern der Kontemplation zählt?

6. Der Aufbau der Schrift mutet in diesem Abschnitt wirklich, wie es in der Sekundärliteratur heißt, etwas schülerhaft oder unausgeglichen an.¹⁹ Denn die Erhöhung der Zahl der Lichter ist ziemlich willkürlich und ohne rechte Begründung. Das *Opusculum* bekommt dadurch eine Schlagseite, die man dem originalen Bonaventura nicht zutrauen sollte. Zwar verdoppelt auch dieser im *Itinerarium* die Zahl der Stufen von drei auf sechs. Aber das sind Halbstufen, mit denen das grundsätzliche Dreierschema im Aufbau des Seins nicht verlassen wird und für dessen interne Verfeinerung er einen Grund angibt. Beides fehlt hier. Das Viereckschema der Lichter verliert sich, indem eines dieser Lichter, die Philosophie, verdreifacht wird, ohne daß ein innerer Grund sicht-

¹⁸ [V, 572a]

¹⁹ BONAVENTURA: *Itinerarium mentis in Deum. De Reductione artium ad theologiam*. Eingel., übers., und erl. von Julian Kaup OFM. München: Kösel, 1961.- 271 S.; hier: 230.

bar wird, warum gerade der Philosophie diese besondere Behandlung zuteil wird.

7. Der äußere Grund wird allerdings einen Abschnitt weiter deutlich. Da die Schöpfung ganz als Ausgang aus dem Licht des Vaters beschrieben wird, sollte es eine Übereinstimmung zwischen dieser Emanation des Lichtes und der Schöpfungswirklichkeit geben; am besten entspricht die gesamte Weltwirklichkeit den sechs Tagen ihrer Erschaffung. Das ist der recht äußerliche Grund, warum die Zahl der Lichter auf sechs erhöht wird. Die Vorstellung wird dann wohl so sein, daß zum ersten Tag die Hl. Schrift und ihre Offenbarung gehört und zu den folgenden fünf Tagen die entsprechenden lichttragenden Tätigkeiten wie Sinneserkenntnis, Handwerk und die drei Arten der Philosophie. Alle weltlichen Tätigkeiten der fünf Tage werden dadurch mit dem Licht der Ewigkeit, für das die Hl. Schrift steht, in Verbindung gebracht.

Auch dazu läßt sich ein Kommentar im *Hexaëmeron* finden, was wörtlich übersetzt ja das Sechstageswerk heißt. Im Vortrag III gibt Bonaventura eine Zusammenschau dessen, was er im *Hexaëmeron* geplant hatte. Jedem Tag der Schöpfung war eine Funktion zugeordnet.²⁰ Aber der erste Tag entspricht dort gerade nicht der Offenbarung, sondern repräsentiert die natürlichen Kräfte, deren wesentliches Kennzeichen die Unterscheidung zwischen Licht und Finsternis ist, weil diese am ersten Schöpfungstag voneinander getrennt wurden (Gen I, 3). Alle anderen Tage werden durch den Glauben, durch die Schrift, durch die Kontemplation bestimmt, so daß der siebte Tag, der hier eine Funktion hat, die Kontemplation vollendet. An diesem Tag wird die Seele vom Körper losgelöst: *Septimus dies est absolutio a corpore* (III, 31). Der achte Tag aber ist wie der erste Tag und die Körper werden wieder angenommen; deshalb ist der Tag der Auferstehung mit dem ersten Tag der Schöpfung verbunden, ja der achte Tag ist wieder der erste.

Die Ähnlichkeit ist verblüffend, denn eindringlicher kann man nicht das Gegenteil sagen. *De Reductione* ordnet dem ersten Tag

²⁰ *Hexaëmeron* III, 24 - 32; [V, 347a - 348b].

die Offenbarung zu und allen anderen Tagen die säkularen Tätigkeiten, während das *Hexaëmeron* das genaue Gegenteil sagt, indem es den ersten Tag natürlich sein läßt und alle anderen Tage auf dem Weg zum ungeteilten Ursprung sieht. Der Geist der beiden Schriften kann deutlicher nicht gegeneinander gestellt werden. Die *Reductione* ist an der Fülle der Welt interessiert und will ihren Gebrauch theologisch legitimieren, das *Hexaëmeron* empfiehlt dringlich die Loslösung von der Welt, um sie von Gott retten zu lassen.

8. Mit dem Abschnitt 8 beginnt die zweite Hälfte von *De Reductione*, das ist der Reduktionsteil. Das Schema des Aufbaus ist einfach, da die Reduktion immer auf die gleiche Weise vorgenommen wird.

- 8 - 10 Licht der sinnlichen Erkenntnis
- 11 - 14 Licht der handwerklichen Kunst
- 15 - 18 Licht der Vernunftphilosophie
- 19 - 22 Licht der Naturphilosophie
- 23 - 25 Licht der Moralphilosophie
- 26 Schluß

Jede der fünf Reduktionen ist von gleicher Bauart und in jedem der Lichte findet man die ganze Offenbarung wieder, wie es der Abschnitt 5 mit Blick auf den Emanationsteil festgehalten hatte. Je fünfmal wird die Offenbarungstrias aufgefunden: die ewige Zeugung des Logos und seine Inkarnation (8, 12, 16, 20, 23), das entspricht der Allegorie der Hl. Schrift; fünfmal die Lebensordnung (9, 13, 17, 21, 24), das entspricht der Tropologie; fünfmal die Einigung der Seele mit Gott (10, 14, 18, 22, 25), was der Anagogie entspricht. Alles geschieht im begrifflichen Modus, objektivierend, im vollen Weltbesitz, was im Gegensatz zum ekstatischen Denken steht, das die höchsten Stufen der mystischen Ekstase nur durch das Verlassen der körperlichen Welt für erreichbar hält.

Zur sinnlichen Erkenntnis gehört nach *De Reductione* dreierlei: das Erkenntnisorgan, der Vollzug und das Gefallen daran. Für den Verfasser stellt sich in Abschnitt 8 die Aufgabe, im Erkenntnisorgan die ewige Zeugung und die zeitliche Geburt des Logos

zu erkennen. Die Vorstellung ist diese: Jeder Gegenstand erzeugt in seiner Umgebung Abbilder, durch Licht, durch Klang oder auf sonst eine Weise, gleich wie das Kind von Vater oder Mutter ausgeht und ihr Ebenbild ist. Wenn jetzt ein Auge vorhanden ist oder auch ein Lichtmeßgerät, dann wird dieses Bild wahrgenommen, das heißt es kommt eine neue Wahrnehmung zustande. In gewisser Weise wird dadurch aber auch das Organ zum Gegenstand zurück geführt, denn die Erzeugung von Bildern ist eine Art Brücke, über die der Gegenstand zum Erkenntnisorgan gelangt, aber auch das Organ zum Gegenstand. Natürlich sendet der Gegenstand wesentlich mehr Bilder aus, als wahrgenommen werden, denn nicht immer ist ein Auge vorhanden, um das Bild zu sehen.

Eine gewisse Ähnlichkeit mit dieser Reduktion findet sich im Kapitel II des *Itinerarium*, das die sinnliche Erkenntnis durch die drei Eigenschaften Wahrnehmung, Genießen und Urteilen beschreibt (II, 4 - 6). Auch dort wird in der sinnlichen Erkenntnis etwas wahrgenommen, die ewige Zeugung des Wortes, Bildes und Sohnes, wie es am Ende von II, 7 heißt. Von einer Fleischwerdung des Logos in der Zeit ist dabei keine Rede. Allerdings liegt es nahe, dies zu ergänzen. Denn wenn durch die Gnade der Einigung der Logos die Menschennatur angenommen hat, dann ist eben dies genau so zu verstehen, wie wenn ein Auge das erzeugte Ebenbild eines Gegenstandes in sich aufnimmt.²¹ Mit dem ekstatischen Denken muß diese Vorstellung nicht in Konflikt liegen. In jedem Augenblick, auch bei der sinnlichen Wahrnehmung, sich zu Trinität und Inkarnation empor reißen zu lassen, entspricht tief diesem Denken.

Dennoch müssen Bonaventura Bedenken befallen haben, denn im *Hexaëmeron* trennt er scharf zwischen Trinität und Inkarnation. Er sagt: „Die Anagogie aber handelt von den Dingen oben, die Allegorie von denen, die geschaffen sind, die Tropologie von denen, die geschehen sollen. Nach Hugo ist die Anagogie auch ein Teil der Allegorie und gehört zu dem, was zu glauben ist.“ (XIII, 18) Anders als Hugo von St. Viktor will Bonaventura die beiden geistlichen Sinne strikt getrennt halten, noch strikter

²¹ Vgl. oben den Kommentar zu Stufe II.

als etwa im *Itinerarium* oder im *Breviloquium*, wo noch nicht die theologischen Themen angegeben waren, die dem jeweiligen Schriftsinn zugeordnet sind. Jetzt, im Jahr 1273, scheint eine solche Klärung im Zusammenhang mit dem Namen Hugos angebracht und notwendig zu sein. Die Anagogie handelt entgegen der Meinung Hugos nur und ausschließlich von den Dingen, die oben sind, also von der Trinität, den Exemplarursachen, den Engeln und der vollendeten Kirche, *aeterna Dei trinitas, exemplaris sapientia, angelica sublimitas, Ecclesia triumphans* (XIII, 19). Zur Allegorie gehören dann wiederum vier Themen, nämlich die angenommene Menschennatur, die Gottesmutter Maria, die kämpfende Kirche und die Hl. Schrift. Ebenso werden der Tropologie vier Themen aus Moral und geistlichem Leben zugeordnet.

Mit der Trennung von Allegorie und Anagogie im *Hexaëmeron* wird genau dem widersprochen, was nach *De Reductione* 8 der Inhalt der Allegorie sein soll, nämlich zu lehren, was über die Gottheit und Menschheit Christi, also über die ewige Zeugung und zeitliche Geburt zu glauben ist, *quid sit credendum de Divinitate et humanitate* (5). Eine solche Lehre ist für *De Reductione* zentral, weil in jedem Tripel ihrer fünf Reduktionen die erste Stelle von der Allegorie eingenommen wird (8, 12, 16, 20, 23). Aber das *Hexaëmeron* weist ausdrücklich diese von Hugo und *De Reductione* praktizierte Einteilung zurück. Die oberen Dinge, *superna*, gehören in den Augen Bonaventuras nicht zur theologischen Tugend des Glaubens, wie *De Reductione* den Schriftsinn einteilt, sondern zur Hoffnung. Wenn die Anagogie aber wie bei Hugo ein Teil der Allegorie sein soll, dann ist es möglich zu tun, was das *Opusculum* wirklich tut, nämlich zugleich von der ewigen Zeugung des Sohnes in Gott und seiner zeitlichen Geburt zu sprechen. Wenn die Anagogie aber nicht zur Allegorie gehört, was das *Hexaëmeron* mit der Auflistung der Themen der einzelnen Schriftsinne deutlich untersagt, dann sind die Analogien von *De Reductione* ungültig, weil dann über die Schriftsinne kein begrifflicher Brückenschlag zwischen der geschaffenen, *quae facta sunt*, und der ungeschaffenen Welt, *superna*, möglich ist.

Die Gefahr, die Bonaventura hier lauern sieht, ist die Selbstvergewisserung des Begriffs. Wer zugleich und im gleichen Sinn von der ewigen Zeugung spricht, die dem unendlichen Bereich, und der zeitlichen Zeugung, die dem endlichen Bereich angehört, der ist in der Gefahr, die Unendlichkeit mit der Endlichkeit zu verwechseln, also den Begriff für fähig zu halten, Gott zu ergreifen. Das aber ist der Gegensatz zur Ekstase und zu wirklicher Theologie. Denn seit 1253 vollzieht Bonaventura die Theologie nach dem Grundsatz, der jedes Begreifen übersteigt: Im Begiffsmodus ergreift der Erkennende das Erkannte, in der Ekstase aber ergreift das Erkannte den Erkennenden.²² Die strikte Trennung zwischen Anagogie und Allegorie, auch die Ablehnung, von ewiger Zeugung und zeitlicher Geburt des Logos in einem Atemzug zu reden, ist der Versuch, die Ekstase lehrbar und sagbar zu halten, obwohl nach dem *Itinerarium* (VII, 6) die Erfahrung des Unendlichen nur im strikten Schweigen und Sterben möglich ist.

Distanz und Nähe. Es scheint *De Reductione* hier die größte Nähe zum *Itinerarium* zu haben, ja man meint durch den Geist des Schreibers hindurch die Vorlage des *Opusculums* blinken zu sehen. Es ist fast nicht anders möglich, als daß an dieser Stelle *Itinerarium* II, 7 als Vorlage gedient hat. Das Stichwort ist die *Emanatio*, also das Ausfließen aus Gott dem Vater. Es wird hier durchaus richtig im Sinne Bonaventuras vorgestellt als ewiges Ausfließen *im* Vater. Auch die dreifache Bezeichnung dessen, was im Vater ausfließt, kehrt ungefähr als die gleiche wieder. Hatte das *Itinerarium* *Verbum, Imago und Filius* genannt, so heißt es hier *Similitudo, Imago und Proles*. Nur ist der Zugriff hier wesentlich vergrößert worden. Denn daß der höchste Geist des Vaters (*summa mens*) von unserem Geist erkannt würde und wir durch die Aufnahme seines Ebenbildes zu Gott zurück geführt würden, daß geht über die andeutende Redeweise des *Itinerarium* ganz hinaus. Dort erkennen wir im Spiegel, also in einer anderen Seinsweise, das ewige Ausfließen in Gott, weil es ein symbolisches Abbild dieses Ausfließens auch in unserer endlichen Welt gibt. Ein solches Bewußtsein hat *De Reductione* aber nicht, sondern es verbindet das endliche Sein der Welt mit dem unendlichen Sein

²² *De Scientia Christi* q7 [V, 40a]

Gottes unmittelbar. Das ist unmöglich. Denn eine Emanation gibt es nur *in* Gott, was der Sache nach aber De Reductione schon übersieht.

Dem Worte nach übersieht De Reductione das schon im Abschnitt I. Dort wird die Schöpfung schon als Emanation bezeichnet und vom innergöttlichen Herausgehen nicht unterschieden, wofür das Opusculum, wie oben dargelegt, auch eine gehörige Belehrung in Bonaventuras *Hexaëmeron* empfängt.

9. Der Abschnitt 9 handelt von der Moralordnung, die in der Offenbarung enthalten ist und die nach Ansicht des Verfassers beim Vollzug der Sinnesorgane erkannt werden kann. Wenn jeder Sinn sich nach dem ihm eigenen Gegenstand richtet, also etwa das Sehen nach dem Licht und das Hören nach dem Ton, dann läßt sich daraus die Unrechtmäßigkeit eines nachlässigen Lebens erkennen. Denn die *Nachlässigkeit* beschäftigt sich mit dem, was dem Menschen nicht gemäß ist. Ebenso, wer das tut, was ihm schadet, der lebt in der *Begierde* und lebt nicht richtig. Und wer sich mit dem beschäftigt, was ihm fremd ist, der ist dem *Stolz* verfallen, was man als Fehler erkennen kann, wenn man es mit den natürlichen Sinnesorganen vergleicht, die sich niemals mit dem befassen, was ihnen fremd ist.

10. Der Abschnitt 10 handelt von der Mystik, die nach Auffassung des Verfassers von *De Reductione* in jeder Sinneserkenntnis enthalten ist, wobei er unter Mystik die Einigung der Seele mit Gott versteht (*unio Dei et animae*; 5). Auch hier soll eine Ähnlichkeit oder Gleichheit der Struktur mit der Sinneserkenntnis vorliegen. Wenn Gott dem Gegenstand entspricht und die Seele dem Organ, dann kommt die Einigung in beiden Ebenen auf ähnliche Weise zustande. Denn das Auge verlangt nach dem Schönen, das Ohr nach dem Klangvollen, die Nase nach dem Wohlgeruch, die Zunge nach dem Süßen und die Hand nach dem Zarten. Ähnlich verlangt auch die Seele nach Gott und ist in ihrem Glück, wenn sie ihn wieder und wieder umfassen kann.

Die Vorstellung hat sicher eine gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen Bonaventuras aus dem Kapitel II des *Itinerarium*, dennoch ist der Unterschied bedeutsam. Denn die Gefahr bei dieser Art von Einigung ist groß, daß der Mensch sich für fähig erklärt, sie

selbst zu vollbringen. Die Analogie macht die Vorstellung verführerisch. Wenn ich mit meinen Augen und Ohren auf die Suche nach der schönen Entsprechung gehen kann, warum dann nicht auch mit der Seele? Es liegt also in meinem Vermögen, die Eini-gung mit Gott zu bewirken, ich habe Zugang zum höchsten Licht aus meiner eigenen Kraft. Was sagt Bonaventura im *Hexaëmeron* dazu? „Dieses Licht ist unzugänglich (1 Tim 6, 16) und ist dennoch der Seele am nächsten, mehr als sie sich selbst nahe ist. Es ist ohne Fesseln und wohnt dennoch tief im Innern der Seele. Sehen kann das kein Mensch, außer er wird in einer tiefen Schau hoch über sich selbst hinaus gehoben. (Hoc autem videre non est nisi hominis suspensi ultra se in alta visione.)“ (XII, 11; [V, 386a]) Der Grundfehler von *De Reductione* kommt auch hier deutlich zum Ausdruck, nämlich die Vermengung des Endlichen mit dem Unendlichen, so daß die Vorstellung von Gott in die Gefahr kommt, verendlicht und verobjektiviert zu werden.

II. In den Abschnitten II bis 15 soll das Licht, das verborgen in der handwerklichen Tätigkeit anwesend ist, an den Tag gebracht werden. Das geschieht wieder nach dem Dreierschema, das der Abschnitt II vor Augen führt und das nach *De Reductione* die gesamte Offenbarung enthält. Die Offenbarungstrias ist wieder: die ewige Zeugung des Logos und seine Inkarnation, die Ordnung des Lebens und der Bund zwischen Gott und der Seele. Sieht man sich den Hervorgang des Kunst- oder Handwerks-erzeugnisses an, erkennt man darin nach dem Verfasser die ewige Zeugung und die Inkarnation. Sieht man sich das Erzeugnis selbst oder schließlich seine Wirkung an, dann erkennt man darin die verborgene Anwesenheit der beiden anderen Themen.

12. Also der Hervorgang des Werkes aus Kopf und Hand des Künstlers! Die Vorstellung ist bestechend einfach. Der himmlische Vater und der Künstler werden mit ihrem Tun in eine Parallele gebracht. Sie unterscheiden sich nur durch die Analogie, wobei allerdings der Grad der Analogie beliebig in Richtung auf Eindeutigkeit verschiebbar ist. Wie der Künstler den Entwurf seines Werkes als Bild zuerst im Kopf hat, bevor er es realisiert, so bringt auch Gott, der höchste Werkmeister, zuerst den Logos hervor. Durch diesen ewigen Logos schafft er dann alles zeitliche

Sein. Über die ewige Zeugung und die logosförmige Schöpfung am Anfang führt der Gedanke dann weiter zur Inkarnation, durch die das verdunkelte Bild erneuert wird.

Bonaventura muß sich sehr über diesen Gebrauch seiner Symbolik geärgert haben, denn er ruft im *Hexaëmeron* aus: So geht es, wenn wir uns zuviel mit äußeren Dingen beschäftigen, mit der bloßen Erfahrung (ad notitiam rerum in experientia; II, 17). Dann fallen wir von der wahren Kontemplation ab. Ja, wenn wirklich über die äußere, endliche Erfahrung ein Weg zu Gott führen würde, dann könnte auch der Teufel diesen Weg gehen. „Denn wenn Luzifer jene (äußere) Wahrheit betrachten würde, dann würde er über die Kenntnis der geschaffenen Natur zur Einheit mit dem Vater zurückgeführt. (Si enim lucifer, contemplando illam veritatem, de notitia creaturae reductus fuisset ad Patris unitatem.)“ (I, 17 [V, 322a]) Es liegt nahe, hierin einen Kommentar zu *Reductione* 12 zu sehen, wo genau diese Einheit mit Gott als Möglichkeit gepriesen wird.

Tatsächlich fehlt der Vorstellung von *De Reductione* das Herzstück bonaventuranischen Denkens, der Exemplarismus. Gott hat es zwar in seiner Fülle nötig, etwas zu schaffen, es gehört zu seinem Wesen, sich zu entäußern, denn er ist das schlechthin Gute, das sich selbst verströmt (diffisivum sui; *Itinerarium* VI, 2). Aber dennoch ist Gott gegenüber der endlichen Welt frei. Er hat es zugleich auch nicht nötig, das Endliche zu schaffen. Die Lösung ist die Trinitätslehre, in der Gott sich selbst verströmt, ohne seine Freiheit zu verlieren. Diese innergöttliche Bewegung nennt man dann aber, um die Sprache eindeutig zu halten, nicht mehr schaffen; vielmehr wird der Sohn gezeugt und der Heiligen Geist gehaucht. Das trinitarische Leben durchweht nach Bonaventura das endliche Leben und ist überall in ihm gegenwärtig. Diese verborgene Gegenwart sichtbar zu machen, war ja das Anliegen des *Itinerarium* gewesen. Die direkte Ankoppelung an das trinitarische Leben, wie sie *De Reductione* für das endliche Leben lehrt, ist keine wirkliche Teilnahme daran, sondern die Depotenzierung des Unendlichen auf das Endliche. Dagegen erhebt Bonaventura vehement im *Hexaëmeron*, aber fast ungehört durch die Jahrhunderte seine Stimme.

13. Die Ordnung des Lebens soll durch das Erzeugnis sichtbar werden, das die handwerkliche Tätigkeit hervor bringt. Aus der Schönheit, Nützlichkeit und Beständigkeit eines handwerklichen Erzeugnisses leitet der Verfasser die drei Eigenschaften ab, durch welche Aristoteles in der Nikomachischen Ethik die Tugend definiert hat, durch Wissen, Wollen und Beständigkeit.

Das Wissen macht das Werk schön, heißt es. Dabei ist wohl das Leben selbst als ein Kunstwerk anzusehen, das durch die Ordnung des Lebens zu seiner wahren Gestalt findet. Das Leben insgesamt ist ein Kunstwerk! In diesem Sinne macht das Wissen um die tieferen Gründe, um die Abgründigkeit der Dinge, um ihre Verankerung im unendlichen Leben Gottes, das Leben des Menschen, der in einem solchen Wissen lebt, schön; dann scheint der Glanz der Ewigkeit durch das zeitliche und vergängliche Ding. Ebenso macht das rechte Wollen das Lebenswerk dienlich und nützlich, denn der Wille setzt die erkannte Möglichkeit zu den Zwecken ein, die er setzt. Schließlich gibt das Durchhalten dem Leben Bestand.

14. Der letzte Abschnitt, der sich mit dem Handwerk befaßt, will wieder zur höchsten Einsicht führen, zur Einigung Gottes und der Seele. Der Künstler vollbringt also sein Werk aus Gründen des Lobes, des Verdienstes und der Freude. Wenn Gott mit dem Künstler oder Handwerker verglichen wird, so hat er aus den gleichen Gründen wie dieser den Menschen mit einer vernünftigen Seele erschaffen, zu Lob, Dienst und Freude. Die Liebe, die dann aus diesem dreifachen Tun des Menschen entspringt, führt nach Auffassung des Verfassers zur Einheit mit Gott. Daß allerdings durch ein solches Lob, das den Menschen sehr unverwandelt und nur auf seiner geschöpflichen Bahn zeigt, die wunderbare Einigung zustande kommt, stimmt wohl kaum mit den Überzeugungen Bonaventuras überein.

Wenn das *Opusculum* in der abschließenden Notiz des Abschnittes 14 verkündet, daß es in der handwerklichen Tätigkeit nichts gäbe, was nicht die wahre Weisheit verkünden würde, so ist das *Hexaëmeron* voller ablehnender Kommentare zu diesem Grundsatz. Im Vortrag XVII etwa werden einige Handwerkstätigkeiten aufgezählt, wie Häuser- und Brunnenbau, Landwirtschaft,

Handel und einiges andere mehr. Dann heißt es, der Theologe könne zwar alle diese Vorstellungen gebrauchen, aber gleich anschließend wird er vor der Gefahr gewarnt, die in diesen Dingen liegt. Es ist gefährlich, hebt der seraphische Lehrer zu warnen an, sich allzuweit vom Haus der Hl. Schrift zu entfernen (*periculum est nimis longe recedere a Scripturae domo*; XVII, 25 [V, 413a]). Ist das mit der Schlußnotiz von Abschnitt 14 vereinbar? Ja, drückt diese Bemerkung nicht einen direkten Widerspruch gegen die Stelle von der Allweisheitlichkeit des Handwerks aus?

15. Hier beginnen die Reduktionen mittels der neunfachen Art der Philosophie. Zur Vernunftphilosophie gehören Grammatik, Logik, Rhetorik (4), die in leichter, personaler Umformung als Kennzeichen der Rede vorgestellt werden, das sind Sprecher, Inhalt und Hörer der Rede. Wieder soll durch Reduktion in diesem Tripel die Offenbarungstrias gefunden werden. Zur Abkürzung des Kommentars und zur Vermeidung von Wiederholungen gehe ich nur noch auf die jeweils dritte der Reduktionen ein, auf die Einheit Gottes mit der Seele (*unio Dei et animae*).

18. Das letzte Glied im Tripel der Vernunftphilosophie ist das Ziel der Rede, der Hörer. Dabei sind Bild, Licht und Kraft die Momente, welche diese Vermittlung bewirken. Die Innerlichkeit dieses Geschehens wird mit Augustinus und seiner Lehre vom inneren Lehrer (*magister interior*) begründet. Im Vollzug der Rede oder auch in der Reflexion darüber ist zu erkennen, wie die Seele von innen her mit Gott vereint wird. Deshalb leuchtet in der Rhetorik die Wahrheit der Offenbarung auf, weil in ihr das Ziel des Lebens, die Einigung mit Gott sichtbar wird. So der Verfasser von *De Reductione*!

22. Das letzte Glied im Tripel der Naturphilosophie ist die Einigung der Gestaltprinzipien, die in der Materie, in der Seele und in der göttlichen Weisheit wirken. Die Vorstellungen sind hier durchaus bonaventuranisch an den drei Seinsbereichen des *Extra nos*, *intra nos* und *supra nos* ausgerichtet. Aber der Gebrauch, der davon gemacht wird, ist gänzlich instrumentell und begrifflich. Das Sein eines jeden Dinges hat ein Abbild in der Seele oder eine Spur in der Materie, wobei es in Gott sein Urbild hat. Die naturhafte Einigung der Formprinzipien mit der Materie

oder der Seele soll nun das strukturgleiche Parallelbild zur Vereinigung der Seele mit Gott sein, wobei allerdings die Ähnlichkeit hier nicht ganz passend ist.

Entscheidend ist wiederum nicht die Vorstellung, sondern der Gebrauch, den der Autor von *De Reductione* davon macht; gegen den scheint sich Bonaventura auch hier zu wehren. Jedenfalls sagt das *Hexaëmeron* etwas völlig anderes über die Naturphilosophen aus. Diese seien ganz ungeeignet, die Welt als Buch der Spuren Gottes zu lesen. „Dieses Buch zu lesen, ist den höchsten Stufen der Kontemplation vorbehalten, es ist nichts für die Naturphilosophen. Diese kennen nur die Natur der Dinge, nicht aber, daß sie auch eine Spur sind. (Hunc librum legere est altissimorum contemplativorum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium.)“ (XII, 15 [V, 386b]) Aber diese Spur lesen zu können, hatte unser Abschnitt gerade der Naturphilosophie zugesprochen. Massiv im Ton und wohl ebenfalls gegen den Abschnitt 22 scheint die folgende Stelle gerichtet zu sein: „Wenn ich dein Gesicht sehen könnte und würde dich bitten, mir doch einen guten Spiegel zu bringen, damit ich darin dein Gesicht sehen könnte, dann wäre das doch eine dumme Bitte. So aber verhält es sich mit der Hl. Schrift und mit den Bildern in den anderen Wissenschaften. (Si ego viderem faciem tuam et rogarem te ut apportares mihi speculum clarum, ut ibi viderem faciem tuam; stulta esset ista petitio. Sic est de Scripturis sanctis et figuris aliarum scientiarum.)“ (XVII,25; [V, 413b]) Das Licht der Hl. Schrift aber in der Naturphilosophie zu finden, war das Programm, das sich dieser Abschnitt in 19 gesetzt hatte.

26. Wissen ohne Heiligkeit. Der Schlußabschnitt ist ein umfassendes Lob auf die Wissenschaften; denn was immer auch diese tun mögen, sie stärken damit den Glauben, sie festigen die Sitten und spenden Trost durch die Einigung der Seele mit Gott, da dies die Frucht aller Wissenschaften ist. In den vorigen Abschnitten ist schon vieles zu diesem Programm gesagt worden, hier soll zum Schluß noch einmal Bonaventura das Wort erhalten und einen abschließenden Kommentar zu *De Reductione* abgeben: „Es gibt also keinen sicheren Übergang von der Wissenschaft zur Weisheit; man muß eine Vermittlung dazwischen setzen, und das ist die Heiligkeit. (Non est ergo securus transitus a scientia ad sapienti-

am; oportet ergo medium ponere, scilicet sanctitatem.“ (XIX, 3 [V, 420b]) Dem begrifflichen Denken ist das zu eigen, was Bonaventura hier gegen *De Reductione* als Mangel beschreibt; es will ein sicheres Wissen haben, und es will über dieses Wissen ohne existentiellen Einsatz verfügen. Das ist Wissenschaft ohne Heiligkeit, was nach Franziskus und Bonaventura gleichermaßen verwerflich ist.

Abkürzungen

- I Sent Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, I. Buch.
AA Immanuel KANT: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe. Berlin, 1910ff; Nachdruck Berlin, 1968.
AnAns Analecta Anselmiana.
KKK ECCLESIA CATHOLICA: *Katechismus der Katholischen Kirche*. München u.a.: Oldenbourg u.a., 1993.- 816 S.
CFr Collectanea Franciscana.
DH Heinrich DENZINGER (Hrsg.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum - Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lebentscheidungen*. Lat.-dt. Hrsg. von Peter HÜNERMANN. Freiburg u.a.: Herder, ³⁷1991.-1706 S.
DK H. DIELS; W. KRANZ (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bde. Berlin, ¹⁰1961.
DW MEISTER ECKHART: *Deutsche Predigten und Traktate*. Hrsg. und übers. von Josef Quint. München: Hanser, ³1969.- 547 S.
FS Franziskanische Studien.
FZPhTh Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.
HWP *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt u. a.: Wiss. Buchges., 1971ff.
KKK ECCLESIA CATHOLICA: *Katechismus der Katholischen Kirche*. München u.a.: Oldenbourg u.a., 1993.- 816 S.
LG Dogm. Konstitution *Lumen gentium* des Vaticanum II.
LThK² *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Hrsg. v. Josef HÖFER; Karl RAHNER. 10 Bde. Freiburg u.a.: Herder, 1957 - 1965.
OFM Ordo fratrum minorum = Franziskanerorden.
PL Patrologiae cursus completus. Series latina.
PhJ Philosophisches Jahrbuch.
SJ Societas Jesu = Jesuiten.
STh Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*.
TRE *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von Gerhard KRAUSE u. Gerhard MÜLLER. Berlin u.a.: de Gruyter, 1977ff.
Vol =
Volumen Guy Bougerol OFM u. a. (Hrsg.): *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*. 5 Bde. Grottaferrata, 1973f, zitiert z. B. als Vol III (1974).

Literatur

I. Editionen des Itinerarium

Englisch-Amerikanisch:

Philotheus BOEHNER OFM: *Works of Saint Bonaventure, II. Itinerarium Mentis in Deum*. New York: St. Bonaventure, 1956.- 132 S.

Italienisch:

BONAVENTURA: *Itinerario della mente a Dio. Le scienze ricondotte alla teologia*. Introduzione, traduzione, commento di E. Mariani. Vicenza: LIEF, 1984.-

BONAVENTURA: *Itinerario della mente in Dionysius*. Introduzione, traduzione e note di O. Todisco. Padova: Messaggero, 1985.-

BONAVENTURA: *Itinerario della mente verso Dionysius*. Introduzione, traduzione e note di M. Parodi e M. Rossini. Milano: Rizzoli, 1994.-

BONAVENTURA: *Itinerario della mente in Dio*. Traduzione, introduzione e note di Giovanni Zuanazzi. Brescia: La scuola, 1995. – 139 S.

Spanisch:

BONAVENTURA: *Itinerario de la mente a Dios - Las ciencias y la teología*. Texto bilingüe. "Obras de San Buenaventura". Ed. dirigida, anotada y con introducciones por L. Amorós, B. Aperribay, M. Oromí, I. Madrid, 1945 (Biblioteca de Autores Cristianos); hier: 543-667.

Französisch:

BONAVENTURA: *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Introd., traduction et notes par Henry Duméry. Paris: Vrin, 1986.- 112 S.

Deutsch:

BONAVENTURA: *Itinerarium mentis in Deum. Pilgerbuch der Seele zu Gott. De Reductione artium ad theologiam. Die Zurückführung der Künste auf die Theologie*. Eingel., übers., und erl. von Julian Kaup OFM. München: Kösel, 1961.- 271 S.

BONAVENTURA: *Pilgerweg zu Gott*. Ausgew. u. eingef. v. Waltraud Herbstrith. München, 1979 (Schriftenr. z. Meditation, Band 33).- 47 S.

BONAVENTURA: *Itinerarium mentis in Deum*. Teil I u. II. Hrsg. v. Werner Höver. München, Fink, 1970 (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters).- 121 u. 59 S.

2. Hauptedition

DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE: Opera omnia edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata. Ad Claras Aquas (Quaracchi),

prope Florentiam, ex typographia Collegii S. Bonaventurae 1882-1902, 10 volumi. Das *Itinerarium* findet sich in vol. V. *Opuscula varia theologica*. 1891, pp. 293-316. *De Reductione* ebd., pp. 319 - 325.

S. BONAVENTURAE: *Opera theologia selecta. Editio minor*. 5 volumi. Ad Claras Aquas, 1934-1964. Das *Itinerarium* findet sich in vol. V. *Tria opuscula (Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam) - Sermones theologici*. 1964, pp. 177-214.

3. Verwendete Literatur

Werner BEIERWALTES: *Aufstieg und Einung in Bonaventuras mystischer Schrift „Itinerarium mentis in Deum“*. In: DERS.: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt: Klostermann, 1985.- 471 S.; 385 - 423.

Robert BELLARMIN: *De Ascensione mentis in Deum per scalas rerum creaturarum*. Hrsg. von F. X. Dieringer, Köln: Heberle, 1850.- 389 S.

Jacques G. BOUGEROL OFM: *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*. Tournai: Desclée, 1961.- 267 S.

Jean CHÂTILLON: Art. *Hugo von St. Viktor*. In: TRE 15, 629 - 635.

Werner DETTLOFF: *Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des hl. Bonaventura*. In: MThZ 13 (1962) 107-115.

---: Art. *Franziskanerschule*. In: TRE 11 (1983) 397 - 401.

Die Blümlein des heiligen Franziskus von Assisi. Aus dem Italienischen nach der Ausgabe Assisi 1901 von Rudolf G. Binding. Frankfurt: Insel, 1973 (it 48).- 266 S.

John C. ECCLES: *Das Selbst und sein Gehirn*. München: Piper, 1994.- 281 S.

Endre von IVÁNKA: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes, (1964) 21990.- 495 S.; hier: 315 - 351.

Franz EHRLE SJ: *Der heilige Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben*. In: FS 8 (1921) 109 - 124.

Kurt FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Das Dokument des Bischofs von Paris eingeleitet, übersetzt und erklärt von Kurt Flasch. Mainz: Dieterich, 1988.- 320 S.

Alexander GERKEN OFM: *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*. München: Kösel, 1963.- 359 S.

Étienne GILSON: *Die Philosophie des Heiligen Bonaventura*. Darmstadt: Wiss. Buchges., (frz. 1924) 31960.- 799 S.

Engelbert GRAU (Hrsg.): *Die Dreifährtenlegende des heiligen Franziskus. Die Brüder Leo, Rufin und Angelus erzählen vom Anfang seines Ordens*. Werl: Coelde, 1993 (Franz. Quellenschriften; Bd. 8)

Romano GUARDINI: *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*. Hrsg. von Werner Dettloff. Leiden, 1964.- XXV-225 S.

Alois M. HAAS: *Mors mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik*. In: FZPhTh 23 (1976) 304 - 392.

Martin HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, (195-3) ⁵1987.- 157 S.

J. HESSEN: *Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus*. In: PhJ 34 (1921) 370 - 378.

Banesh HOFFMANN; Helen DUKAS: *Albert Einstein*. New York, 1972.

Werner HÜLSBUSCH: *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*. Düsseldorf: Patmos, 1968.- 234 S.

Karl JASPERS: *Die großen Philosophen*. München: Piper, (1957) ³1981.- 968 S..

Joachim JEREMIAS: *Unbekannte Jesusworte*. Gütersloh: Mohn, (1963) 1980.- 120 S.

Immanuel KANT: *Kritik der reinen Vernunft* (²1787), AA B 208.

Konrad LORENZ: *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*. München: Piper, 1973.- 338 S.

Bonifaz Anton LUYCKX OP: *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*. Münster: Aschendorff, 1923.- 306 S.

R. MALTER; F. PFURTSCHELLER: Art. *Ontologismus*. In: HWP 6, 1203f.

Pietro MARANESI: *Formazione e Sviluppo del concetto di 'Verbum inspiratum' in San Bonaventura*. In: CFr 64 (1994) 5 - 87.

Ludger OEING-HANHOFF: Art. *Individuum, Individualität*. In: HWP 4 (1976) 309.

PARMENIDES: *Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente griech.-deutsch*. Hrsg., übers. und erläutert von Uvo Hölscher. Frankfurt: Suhrkamp, (1969) 1986 (stw 624).- 132 S.

Erhard W. PLATZECK: *Die Verwendung der 'Via anselmiana' bei Bonaventura*. In: AnAns 4/I (1975) 127 - 145.

PLOTIN: *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*. Übers., eingel. und kommentiert von Werner Beierwaltes. Frankfurt, Klostermann, (1967) 1981.- 319 S.

Joseph RATZINGER: *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. St. Ottilien: Eos, (1959) 1992.- 167 S.

Renato RUSSO: *La Metodologia del Sapere nel Sermone di S. Bonaventura 'Unus est magister vester Christus'*. Grottaferrata (Rom), 1982.- 145 S.

Michael SCHMAUS: *Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras*. In: Volumen II, 1973, 45 - 69.

J. SCHILDENBERGER: Art. *Schriftsinne*. In: LThK² 9, 491 - 493.

Simone WEIL: *Cabiers. Aufzeichnungen*. 3. Bd. München: Hanser, (frz. 1950) 1996.- 411 S.

Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Zeit und Wissen*. München: Hanser, 1992.- 1184 S.

---: *Aufbau der Physik*. München: Hanser, 1985.- 662 S.

Bernhard WELTE: *Die Zahl als göttliche Spur. Eine Bonaventura-Interpretation*. In: DERS.: *Auf der Spur des Ewigen*. Freiburg u.a.: Herder, 1965, 49 - 61.

Klaus OBENAUER: *Summa actualitas. Zum Verhältnis von Einbeit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura*. Frankfurt: Lang, 1996. – 494 S.

Hermann BAUM: *Das Licht des Gewissens. Denkstrukturen Bonaventura*. Frankfurt: Lang, 1990. – 227 S.

Barbara Faes DE MOTTONI: *San Bonaventura e la scala di Giacobbe*. Letture di angelologia. Napoli: Bibliopolis, 1995. – 329 S. (Saggi Bibliopolis; 49)

Personen und Sachen

- A priori..... [354](#)
- Abraham. [208](#), [209](#), [232](#), [260](#)
- Absolute..... [99](#), [105](#), [123](#)
- Abstieg.... [51](#), [200](#), [202](#), [203](#), [257](#),
[292](#)
- Adam. . [74](#), [75](#), [180](#), [191](#), [232](#), [282](#),
[283](#)
- Affekt.... [222](#), [285](#), [292](#), [341](#), [364](#)
- Aggression. [225](#)
- Alanus ab Insulis († 1203).... [105](#),
[109](#), [150](#), [172](#), [318](#)
- Albert. [206](#), [215](#), [385](#)
- Alexander..... [179](#), [180](#), [286](#), [384](#)
- Alexander von Hales († 1245)
..... [179](#), [180](#)
- Allegorie... [85](#), [221](#), [229](#), [298](#), [299](#),
[357](#), [361-363](#), [371-374](#)
- Alte Testament. [303](#), [361](#)
- Ambivalenz. . . [287](#), [289](#), [343](#), [348](#)
- Ambrosius († 397)..... [289](#)
- Amerika. [275](#)
- anarchisch. [292](#)
- Angst. [213](#), [239](#), [329](#), [337](#)
- Anselm... [106](#), [107](#), [145](#), [165](#), [172](#),
[307](#), [309](#), [325](#)
- Anselms. [307](#)
- Antiphon. [130](#)
- Apparat. [193](#)
- Aquin. . [5](#), [172](#), [174](#), [180](#), [183](#), [187](#),
[188](#), [198](#), [211](#), [243](#), [305](#), [307](#),
[319](#), [361](#), [382](#)
- Aristoteles. . . . [39](#), [41](#), [59](#), [97](#), [101](#),
[143](#), [155](#), [157](#), [161](#), [172-175](#),
[181](#), [183](#), [184](#), [186](#), [187](#), [190](#),
[194](#), [198](#), [211](#), [213](#), [227](#), [248](#),
[265](#), [311-315](#), [317](#), [325](#), [369](#),
[378](#)
- Aristotelismus. [184](#), [189](#), [194](#),
[211](#), [217](#)
- Atmen. [335](#)
- Atomismus..... [242](#)
- Aufklärung..... [190](#), [361](#), [384](#)
- Aufstieg. [15](#), [17](#), [23](#), [194-196](#),
[200](#), [202](#), [203](#), [207-211](#), [221](#),
[229](#), [255](#), [257](#), [268](#), [306](#), [307](#),
[336](#), [339](#), [340](#), [384](#)
- Augustinus (354 - 430). . . . [17](#), [41](#),
[43](#), [47-51](#), [57](#), [61](#), [64](#), [65](#), [71](#),
[91](#), [103](#), [134-139](#), [144](#), [145](#),
[160-163](#), [169](#), [172](#), [184](#), [190](#),
[204](#), [205](#), [211](#), [213](#), [217](#), [247](#),
[253](#), [263-265](#), [274](#), [298](#), [299](#),
[322](#), [332](#), [357](#), [358](#), [369](#), [379](#)
- Autonomie.. [5](#), [173](#), [188-190](#), [198](#),
[267](#)
- Avicenna. [40](#), [94](#), [172](#)
- Bacon..... [177](#), [356](#)
- Beda. [172](#), [246](#)
- Befreiung. [216](#)
- Begehren. . [21](#), [155](#), [157](#), [169](#), [205](#),
[225](#), [227](#)
- Beierwaltes.... [195](#), [273](#), [301](#), [315](#),
[326](#), [327](#), [342](#), [344](#), [384](#), [385](#)
- Bekehrung. [274](#)
- Bellarmin, Robert. [194](#), [384](#)
- Bellarmin, Robert (1542 - 1621)
..... [194](#), [384](#)
- Benedikt. [206](#)
- Benedikts XII.. [289](#)
- Beobachtung. [242](#)
- Berlin. [382](#)
- Bernhard. . [83](#), [145](#), [172](#), [256](#), [284](#),
[295](#), [368](#), [385](#)
- Bernhard von Clairvaux. . [83](#), [172](#),
[284](#), [295](#)
- Berührung. [362](#)
- Besitz. . . . [103](#), [208](#), [209](#), [212](#), [290](#)

- Beten. [293](#), [321](#), [340](#)
 Bewegung. [23](#), [203](#), [204](#)
 [15](#), [39](#), [43](#), [69](#), [105](#),
[173](#), [184](#), [195](#), [197](#), [230](#), [235](#),
[248](#), [257](#), [259](#), [276-278](#), [304](#),
[308](#), [312](#), [313](#), [316](#), [317](#), [319](#),
[324](#), [325](#), [336](#), [338](#), [340](#), [350](#),
[352](#), [362](#), [368](#), [377](#)
 Bibel. [175](#), [224](#), [315](#), [317](#), [367](#)
 Bild. [2](#), [3](#), [11](#), [17](#), [19](#), [43](#), [45](#), [47](#),
[51](#), [55](#), [57](#), [61](#), [69](#), [75](#), [77](#), [91](#),
[117](#), [119](#), [149](#), [155](#), [159](#), [161](#),
[181](#), [193](#), [195](#), [214](#), [239](#), [250](#),
[253](#), [262](#), [265](#), [266](#), [268](#), [279](#)-
[283](#), [288](#), [293](#), [297](#), [300](#), [302](#),
[339](#), [372](#), [376](#), [377](#), [379](#)
 Boethius. [53](#), [105](#), [172](#), [257](#)
 Bonaventura. [1](#), [5](#), [7](#), [71](#), [172-225](#),
[228](#), [229](#), [231-240](#), [242-244](#),
[247](#), [248](#), [251-261](#), [263-275](#),
[278](#), [280](#), [281](#), [283](#), [284](#), [286](#),
[287](#), [290-296](#), [298](#), [299](#), [301](#),
[302](#), [305-312](#), [314-318](#), [320](#)-
[325](#), [327-332](#), [334-336](#), [338](#),
[339](#), [341-345](#), [347-353](#), [355](#)-
[365](#), [367-370](#), [372-378](#), [380](#)-
[386](#)
 Bonaventuras. [5](#), [7](#), [176](#), [177](#),
[182](#), [184](#), [186](#), [187](#), [190](#), [191](#),
[193](#), [195](#), [199](#), [201](#), [203](#), [206](#),
[213-215](#), [219](#), [221](#), [237-240](#),
[248](#), [254](#), [255](#), [257](#), [263](#), [266](#),
[273](#), [281](#), [284](#), [286](#), [290](#), [293](#)-
[295](#), [302](#), [310](#), [316-318](#), [322](#),
[331](#), [338](#), [344](#), [347-349](#), [356](#),
[358](#), [361](#), [363](#), [365](#), [368](#), [369](#),
[373-375](#), [378](#), [384](#), [385](#)
 Bonifatius. [189](#)
 Bougerol. [177](#), [197](#), [201](#), [349](#),
[382](#), [384](#)
 Buddhismus. [326](#)
 Buße. [191](#), [340](#)
 Canterbury. [107](#), [307](#), [325](#)
 Celan. [337](#)
 Chalcedon. [331](#)
 Charisma. [11](#)
 Christentum. [173](#), [201](#)
 das Eine. [61](#), [69](#), [194](#), [196](#), [201](#),
[233](#), [234](#), [259](#), [267](#), [281](#), [284](#),
[296](#), [329](#), [342](#), [343](#)
 das Göttliche. [95](#), [115](#), [196](#), [289](#),
[302](#), [312](#), [331](#)
 das Hier. [270](#), [280](#), [343](#)
 das Nichts. [93](#), [99](#), [210](#), [307](#), [308](#),
[337](#)
 David. [126](#), [127](#)
 Definition. [61](#), [107](#), [216](#), [253](#),
[257](#), [258](#), [271](#), [325](#), [326](#)
 Demokratie. [291](#)
 Demokrit. [242](#)
 Denzinger. [382](#)
 Der Spiegel. [11](#)
 Descartes. [307](#)
 Descartes, René. [307](#)
 Dettloff. [175](#), [294](#), [384](#)
 deutsche. [382](#), [383](#)
 Dialektik. [101](#), [213](#), [304](#), [315-317](#)
 Dialog. [140](#), [164](#), [242](#)
 Dichtung. [241](#)
 Dieringer, Franz X. (1811 - 1876)
 [194](#), [384](#)
 Differenz. [201](#), [257](#), [258](#), [270](#),
[272](#), [322](#), [329](#), [350](#), [362](#)
 Dionys. [80](#), [92](#), [102](#), [106](#), [122](#),
[124](#), [293](#)
 Dionysius. [14](#), [15](#), [92](#), [93](#), [107](#),
[123](#), [125](#), [144](#), [145](#), [172](#), [195](#),
[264](#), [303](#), [325](#), [327](#), [336](#), [343](#),
[344](#), [383](#)
 Distanz. [212](#), [224](#), [244](#), [255](#), [260](#),
[329](#), [374](#)
 Dogmatik. [228](#)
 Dritte. [17](#), [19](#), [27](#), [31](#), [71](#), [73](#), [81](#),
[129](#), [137](#), [139](#), [141](#), [145](#), [155](#),
[167](#), [169](#), [217-219](#), [231](#), [260](#),
[269](#), [274](#), [293](#), [335](#), [358](#), [379](#)
 Dualismus. [215](#)
 Dukas. [215](#), [385](#)
 Dukas, Helen. [215](#), [385](#)
 Dummheit. [21](#), [225](#), [227](#), [238](#)

- Duns... [175](#), [330](#)
 Eccles. [80](#), [215](#), [219](#), [384](#)
 Eckhart..... [210](#), [382](#)
 Egoismus. [264](#), [310](#)
 Ehrle..... [180](#), [384](#)
 Einfachheit... [209](#), [314](#), [317](#), [331](#)
 Einsicht. . . . [21](#), [51](#), [57](#), [69](#), [75](#), [139](#),
[174](#), [207](#), [210](#), [223](#), [227](#), [251](#),
[263](#), [277](#), [293](#), [298](#), [324](#), [378](#)
 Einstein. [206](#), [215](#), [385](#)
 Einstein, Albert. . . . [202](#), [206](#), [215](#),
[385](#)
 Einsteins..... [202](#)
 Einzigkeit. [186](#), [338](#)
 Ekstase..... [5](#), [85](#), [119](#), [121](#), [123](#),
[180](#), [184](#), [191](#), [192](#), [195](#), [199](#),
[214](#), [222](#), [285](#), [291](#), [309](#), [323](#),
[334-336](#), [340](#), [352](#), [364](#), [371](#),
[374](#)
 Ekstatis. . . [184](#), [190](#), [191](#), [239](#), [249](#),
[292](#), [338](#), [348](#), [362](#), [374](#)
 Empfindung..... [79](#)
 Emphase. [344](#)
 Empirie. [189](#), [245](#)
 Energie..... [239](#)
 Engel. . . . [37](#), [81](#), [83](#), [87](#), [200](#), [215](#),
[220](#), [235](#), [244](#), [260](#), [282](#), [293](#),
[296](#), [339](#), [351](#)
 Entfremdung..... [233](#)
 Erfahrung..... [129](#), [177](#), [197](#), [206](#),
[217](#), [224](#), [225](#), [228](#), [239](#), [263](#),
[264](#), [268](#), [272](#), [275](#), [277](#), [282](#),
[283](#), [315](#), [316](#), [319](#), [326](#), [342](#),
[349](#), [374](#), [377](#)
 Erlösung... [21](#), [37](#), [245](#), [246](#), [276](#),
[281](#), [282](#), [286](#), [287](#), [298](#), [301](#),
[327](#), [334](#), [344](#)
 Ernst..... [204](#), [210](#), [319](#), [344](#)
 Erscheinung..... [41](#), [45](#), [200](#), [253](#)
 Erziehung..... [192](#)
 Eschatologie..... [284](#), [289](#), [361](#)
 Existenz. . . . [17](#), [25](#), [65](#), [107](#), [113](#),
[186](#), [215-217](#), [230](#), [272](#), [306](#),
[322-326](#), [330](#), [344](#), [345](#), [347](#)
 Ezechiel. [207](#)
 Fink. [383](#)
 Fischer. [184](#)
 Flasch..... [190](#), [384](#)
 Forschung. . . . [123](#), [205](#), [213](#), [343](#)
 Franziskus. . . . [2](#), [5](#), [7](#), [9](#), [121](#), [172](#),
[177-179](#), [181](#), [183](#), [184](#), [186](#),
[190-192](#), [195](#), [198-201](#), [203](#),
[208-213](#), [222](#), [229](#), [230](#), [243](#),
[251](#), [259](#), [264](#), [272](#), [291](#), [303](#),
[321](#), [334](#), [335](#), [338-340](#), [343](#),
[344](#), [368](#), [369](#), [381](#), [384](#)
 Freiheit... [173](#), [176](#), [209](#), [217](#), [233](#),
[238](#), [239](#), [275](#), [283](#), [295](#), [324](#),
[327-329](#), [345](#), [377](#)
 Freiheiten..... [221](#)
 Friede..... [198](#), [199](#), [335](#)
 Frömmigkeit. . . [11](#), [165](#), [184](#), [189](#),
[190](#), [285](#)
 Funke..... [21](#), [223](#), [344](#)
 Geba [123](#), [163](#), [167](#), [174](#), [183](#),
[188](#), [189](#), [199](#), [202](#), [204](#), [205](#),
[216](#), [228](#), [236](#), [237](#), [246](#), [247](#),
[254](#), [258](#), [269](#), [271](#), [273](#), [275](#),
[277](#), [281](#), [293](#), [295](#), [302](#), [314](#),
[317](#), [319](#), [320](#), [326](#), [334](#), [340](#),
[345](#), [351](#), [357](#), [359](#), [367](#), [370](#)
 Gebt [11](#), [15](#), [17](#), [23](#), [174](#), [196](#),
[203-205](#), [228](#), [229](#)
 Geduld..... [256](#)
 Gefahr. . . . [209](#), [267](#), [284](#), [294](#), [308](#),
[319](#), [320](#), [322](#), [329](#), [340](#), [343](#),
[352](#), [355](#), [356](#), [364](#), [366](#), [374](#)-
[376](#), [379](#)
 Gegenstand. . [41](#), [43](#), [45](#), [137](#), [149](#),
[151](#), [176](#), [218](#), [220](#), [221](#), [231](#),
[250](#), [259](#), [270](#), [285](#), [290](#), [292](#),
[304](#), [310](#), [312](#), [336](#), [337](#), [341](#),
[362](#), [372](#), [375](#)
 Gegenwart. . . . [29](#), [35](#), [47](#), [61](#), [179](#),
[186](#), [188](#), [191](#), [197](#), [199](#), [204](#),
[215](#), [216](#), [220](#), [224](#), [228](#), [229](#),
[232](#), [234](#), [236](#), [237](#), [240](#), [241](#),
[243](#), [249](#), [252](#), [253](#), [255](#), [257](#),
[258](#), [260-262](#), [265-268](#), [270](#)-
[272](#), [274-276](#), [282](#), [283](#), [288](#),

- [300](#), [302](#), [305](#), [311](#), [335](#), [353](#),
[361](#), [362](#), [377](#)
 Gehorsam. [151](#), [190](#), [209](#), [277](#),
[338](#)
 Gemeinschaft. [289](#)
 Genießen. [35](#), [41](#), [43](#), [147](#), [151](#),
[240](#), [241](#), [249](#), [252](#), [253](#), [372](#)
 Gerechtigkeit. [21](#), [23](#), [27](#), [83](#), [165](#),
[233](#), [269](#), [296](#)
 Gerken. [286](#), [384](#)
 Gerson. [5](#), [172](#)
 Geschichte. [25](#), [175](#), [189](#), [198](#),
[206](#), [209](#), [215](#), [216](#), [231](#), [232](#),
[239](#), [284](#), [294](#), [319](#), [326](#), [332](#),
[351](#)
 Geschichtstheologie. [232](#), [334](#),
[335](#), [385](#)
 Gesicht. [207](#), [307](#), [380](#)
 Gewißheit. [63](#), [67](#), [188](#), [275](#), [295](#)
 Gilson. [179-184](#), [189](#), [243](#), [307](#),
[308](#), [322](#), [363](#), [368](#), [384](#)
 Gioberti. [319](#)
 Glaube. [11](#), [77](#), [83](#), [121](#), [171](#), [173](#),
[176](#), [183](#), [212](#), [215](#), [264](#), [269](#),
[277](#), [280](#), [282](#), [283](#), [286](#), [287](#),
[290](#), [299](#), [328](#), [343](#), [348](#)
 Gleichzeitigkeit. [332](#)
 Glück. [69](#), [191](#), [224-226](#), [239](#),
[275](#), [276](#), [375](#)
 Gnade. [11](#), [13](#), [21](#), [23](#), [27](#), [45](#), [81](#),
[85](#), [87](#), [125](#), [127](#), [129](#), [196](#), [202](#)-
[205](#), [207](#), [208](#), [211](#), [223-229](#),
[232](#), [233](#), [252](#), [260](#), [269](#), [281](#)-
[283](#), [292-295](#), [297](#), [299](#), [301](#),
[320](#), [321](#), [327](#), [335](#), [336](#), [342](#)-
[344](#), [356](#), [363](#), [368](#), [372](#)
 Gnosis. [245](#), [326](#)
 Goethe, Johann Wolfgang von
 [206](#), [207](#)
 Gottesbeweis. [306](#)
 Gottesgnadentum. [275](#)
 Grammatik. [71](#), [141](#), [236](#), [279](#),
[360](#), [379](#)
 Gregor. [56](#), [145](#), [172](#), [236](#), [323](#)
 griechische. [317](#)
 Guardini, Romano (1885-1968)
 [293](#), [294](#), [384](#)
 Güte. [25](#), [27](#), [29](#), [31](#), [83](#), [105](#), [109](#),
[111](#), [208](#), [230](#), [232-238](#), [310](#)
 Haas. [336](#), [384](#)
 Handlung. [159](#)
 Harmonie. [330](#)
 Haß. [141](#)
 Hattrup. [1](#), [2](#), [5](#), [184](#)
 Hawking. [326](#)
 Hawking, Stephen W. [326](#)
 Hegel. [212](#), [227](#), [326](#)
 Heidegger, Martin. [182](#), [198](#), [385](#)
 heilig. [23](#), [175](#), [206](#)
 Heiliger Geist. [282](#)
 Heiligkeit. [5](#), [21](#), [89](#), [206](#), [335](#),
[366](#), [380](#), [381](#)
 Heller, Michael. [312](#)
 Heraklit. [291](#)
 Herder, Johann Gottfried. [256](#),
[382](#), [385](#)
 Herrlichkeit. [45](#), [91](#), [145](#), [161](#),
[213](#), [303](#), [326](#), [361](#)
 Herrschaft. [117](#), [176](#), [296](#), [342](#),
[348](#)
 Herstellung. [153](#)
 Hessen. [322](#), [385](#)
 Heuchelei. [343](#)
 Hoffmann. [215](#), [385](#)
 Hoffmann, Banesh. [215](#), [385](#)
 Höhlengleichnis. [312](#)
 Hölle. [290](#)
 Horaz. [131](#), [172](#)
 Hug. [132](#), [142](#), [164](#)
 Hugo. [130](#), [131](#), [144](#), [145](#), [172](#),
[236](#), [348](#), [349](#), [367-369](#), [372](#),
[373](#), [384](#)
 Hugos. [236](#), [348](#), [355](#), [368](#), [373](#)
 Hünermann. [382](#)
 Hünermann, Peter. [382](#)
 Idealismus. [266](#), [267](#), [278](#), [309](#),
[319](#)
 Idee. [187](#), [307](#), [308](#)
 Identität. [188](#), [213](#), [329](#)
 Ideologie. [340](#)

- Ideologiekritik. [178](#)
- Ijob. [127](#), [201](#)
- Individuum. [244](#), [251](#), [385](#)
- Information. [178](#)
- Inkarnation. [145](#), [153](#), [163](#), [182](#),
[249](#), [251](#), [252](#), [281](#), [286](#), [330](#),
[331](#), [362](#), [371](#), [372](#), [376](#), [377](#),
[384](#)
- Inspiration. [113](#), [348](#)
- Instruktion. [226](#)
- Interesse. [178](#), [179](#), [213](#), [275](#)
- Irenäus. [301](#)
- Irenäus von Lyon. [301](#)
- Irrationalität. [206](#)
- Irrtum. [187](#), [230](#), [352](#)
- Isidor. [142](#), [172](#)
- Ivánka. [341](#), [384](#)
- Jaspers. [264](#), [385](#)
- Jenseits. [188](#), [195](#), [215](#), [216](#), [229](#),
[244](#), [266](#), [273](#), [314](#), [337](#)
- Jeremia. [233](#)
- Jeremias. [276](#), [385](#)
- Jesaja. [19](#), [172](#), [200](#)
- Joachim von Fiore. [276](#), [334](#),
[335](#), [382](#), [385](#)
- Johannes vom Kreuz. [312](#), [337](#)
- Johannes von Damaskus. [93](#),
[303](#)
- Judentum. [300](#)
- Julian. [217](#), [369](#), [383](#)
- Jupiter. [199](#)
- Kampf ums Dasein. [199](#), [294](#)
- Kant, Immanuel. [212](#), [227](#), [243](#),
[266](#), [279](#), [382](#), [385](#)
- Kaup. [217](#), [302](#), [369](#), [383](#)
- Kompromiß. [187](#), [190](#)
- Konkurrenz. [198](#), [226](#), [263](#), [294](#)-
[296](#), [300](#), [311](#), [317](#), [325](#), [328](#),
[356](#)
- Kontemplation. [11](#), [21](#), [23](#), [79](#),
[83](#), [145](#), [174](#), [203](#), [209](#), [296](#),
[323](#), [334](#), [339](#), [351](#), [352](#), [359](#)-
[361](#), [369](#), [370](#), [377](#), [380](#)
- Krankheit. [177](#), [179](#), [272](#), [325](#),
[327](#)
- Krieg. [199](#), [246](#), [291](#)
- Kultur. [206](#), [229](#), [341](#), [357](#)
- Kunst. [5](#), [17](#), [31](#), [49](#), [53](#), [65](#), [131](#),
[153](#), [155](#), [163](#), [188](#), [217](#), [218](#),
[273](#), [351](#), [360](#), [371](#), [376](#)
- Kunstwerk. [153](#), [378](#)
- Leere. [337](#), [338](#)
- Leib. [31](#), [127](#), [178](#), [215](#), [218](#), [238](#),
[284](#), [331](#), [336](#)
- Leiblichkeit. [19](#), [336](#)
- Leib-Seele-Problem. [215](#)
- Leiden. [201](#), [203](#), [272](#), [294](#), [384](#)
- Leistung. [204](#), [266](#)
- Leo. [175](#), [200](#), [201](#), [339](#), [384](#)
- Leo XIII. [175](#)
- Licht. [17](#), [21](#), [39](#), [45](#), [47](#), [55](#), [57](#),
[61](#), [65](#), [77](#), [83](#), [91](#), [95](#), [97](#), [101](#),
[119](#), [125](#), [129](#), [131](#), [135](#), [137](#),
[139](#), [143](#), [145](#), [147](#), [153](#), [155](#),
[157](#), [159](#), [161](#), [165](#), [185](#), [186](#),
[195](#)-[198](#), [208](#), [210](#), [216](#), [217](#),
[237](#), [241](#), [243](#)-[245](#), [247](#), [250](#),
[261](#), [264](#), [265](#), [267](#), [268](#), [270](#),
[272](#), [274](#), [280](#), [288](#), [302](#), [308](#),
[310](#)-[312](#), [323](#), [337](#), [345](#), [350](#),
[353](#)-[355](#), [357](#), [358](#), [361](#), [370](#)-
[372](#), [375](#), [376](#), [379](#), [380](#), [386](#)
- Liebe. [9](#), [11](#), [21](#), [57](#), [69](#), [71](#), [77](#),
[79](#), [83](#), [89](#), [109](#), [121](#), [123](#), [125](#),
[141](#), [155](#), [157](#), [171](#), [200](#), [212](#),
[222](#), [256](#), [262](#), [264](#), [274](#), [275](#),
[277](#), [282](#), [283](#), [286](#)-[290](#), [296](#)-
[299](#), [323](#), [327](#)-[329](#), [340](#), [341](#),
[344](#)-[346](#), [352](#), [362](#), [378](#)
- Litt. [115](#)
- Logik. [71](#), [139](#), [141](#), [228](#), [235](#),
[236](#), [245](#), [277](#), [279](#), [293](#), [304](#),
[354](#), [360](#), [364](#), [379](#)
- Lombardus. [108](#), [154](#), [172](#), [180](#),
[284](#), [382](#)
- Lorenz. [266](#), [385](#)
- Lorenz, Konrad. [266](#), [385](#)
- Lüge. [311](#), [321](#), [340](#)
- Lust. [178](#), [239](#), [326](#)
- Luyckx. [248](#), [385](#)

- Mach..... [220](#)
 Macht... [25](#), [27](#), [29](#), [31](#), [35](#), [39](#), [45](#),
 [71](#), [141](#), [143](#), [155](#), [182](#), [188](#),
 [195](#), [208](#), [211](#), [221](#), [227](#), [230](#)-
 [238](#), [240](#), [241](#), [244](#), [249](#), [251](#),
 [252](#), [266](#), [276](#), [277](#), [291](#), [292](#),
 [302](#), [312](#), [313](#), [315](#), [319](#), [322](#),
 [324](#), [340](#), [361](#), [376](#), [378](#), [380](#)
 Malter..... [319](#), [385](#)
 Manichäismus..... [310](#)
 Mann..... [179](#), [181](#), [300](#), [339](#)
 Maranesi..... [286](#), [385](#)
 Martin..... [182](#), [198](#), [385](#)
 Martin, Bernard (1798 - 1835)
 [168](#)
 Masse..... [231](#)
 Materialismus..... [201](#)
 Mathematische Naturgesetze
 [245](#)
 mathematische Physik..... [245](#)
 Meditation..... [209](#), [383](#)
 Mensch.... [11](#), [15](#), [19](#), [21](#), [37](#), [65](#),
 [89](#), [99](#), [117](#), [127](#), [137](#), [139](#), [167](#),
 [169](#), [174](#), [181](#), [184](#), [191](#), [192](#),
 [196-199](#), [201](#), [203-207](#), [209](#),
 [211-215](#), [218](#), [219](#), [221-223](#),
 [225-229](#), [231](#), [234](#), [235](#), [239](#),
 [244](#), [249](#), [251](#), [264](#), [266-268](#),
 [272-274](#), [277](#), [280-284](#), [287](#),
 [288](#), [291](#), [297](#), [300](#), [305](#), [308](#),
 [312](#), [313](#), [319-323](#), [327](#), [330](#),
 [335](#), [345](#), [363](#), [364](#), [366](#), [375](#),
 [376](#)
 Messung..... [47](#)
 Metaphysik..... [71](#), [97](#), [141](#), [143](#),
 [161](#), [182](#), [213](#), [236](#), [245](#), [279](#),
 [311](#), [315](#), [320](#), [351](#), [360](#), [385](#)
 Mittelalter..... [173](#), [190](#), [235](#), [246](#),
 [341](#), [384](#)
 Mitwahrnehmung..... [275](#), [311](#)
 Möglichkeit... [25](#), [75](#), [93](#), [95](#), [99](#),
 [183](#), [196](#), [224](#), [230](#), [233](#), [234](#),
 [239](#), [244](#), [248](#), [256](#), [269](#), [272](#),
 [275](#), [285](#), [292](#), [293](#), [307](#), [308](#),
 [310](#), [313](#), [320](#), [343](#), [377](#), [378](#)
 Monismus..... [216](#)
 Moses..... [209](#), [369](#)
 Müller..... [382](#)
 Musik..... [51](#), [236](#)
 Mutter Teresa..... [191](#), [192](#)
 Mystik... [176](#), [184](#), [189](#), [196](#), [200](#)-
 [202](#), [204](#), [207](#), [211](#), [213](#), [216](#),
 [228](#), [245](#), [261](#), [284](#), [298](#), [310](#),
 [336](#), [337](#), [344](#), [345](#), [375](#), [384](#)
 Nähe..... [67](#), [190](#), [229](#), [261](#), [270](#),
 [272](#), [285](#), [288](#), [291](#), [302](#), [356](#),
 [359](#), [374](#)
 Naturalismus.. [201](#), [244](#), [267](#), [278](#)
 Naturgesetze..... [242](#), [243](#), [245](#)
 Naturphilosophie... [71](#), [139](#), [141](#),
 [145](#), [161](#), [163](#), [165](#), [278](#), [279](#),
 [349](#), [371](#), [379](#), [380](#)
 Naturwissenschaft..... [242](#), [266](#)
 Neuplatonismus.... [194-196](#), [213](#),
 [277](#), [326](#), [342](#)
 Nomen... [14](#), [54](#), [90](#), [92](#), [106](#), [120](#),
 [132](#)
 Notwendigkeit. [65](#), [174](#), [186](#), [211](#),
 [214](#), [278](#), [282](#), [314](#), [327-329](#),
 [352](#)
 Novissimum..... [100](#), [104](#), [114](#)
 Novum..... [92](#)
 Nützlichkeit..... [378](#)
 Objekt... [194](#), [202](#), [215](#), [221](#), [227](#),
 [243](#), [246](#), [278](#), [279](#), [295](#), [301](#),
 [308](#), [310](#), [311](#)
 Objektivität... [206](#), [215](#), [216](#), [242](#),
 [256](#)
 Oeing-Hanhoff, Ludger..... [244](#),
 [385](#)
 Oeing-Hanhoff..... [244](#), [385](#)
 Offenbarung... [81](#), [85](#), [174](#), [182](#),
 [187](#), [224](#), [228](#), [260](#), [261](#), [264](#),
 [277](#), [286](#), [293](#), [297](#), [298](#), [315](#)-
 [317](#), [319](#), [323](#), [335](#), [349](#), [354](#),
 [364](#), [370](#), [371](#), [375](#), [376](#), [379](#)
 ökologische Krise..... [213](#)
 Ontologie..... [216](#), [218](#)
 Ontologismus..... [318-322](#), [385](#)
 Optimismus..... [300](#)

- Origenes. [284](#)
- Paderborn. [1](#), [2](#), [5](#), [189](#)
- Pantheismus. [272](#), [318](#)
- Parma. [181](#), [199](#), [334](#)
- Parmenides. [167](#), [172](#), [188](#), [320](#),
[385](#)
- Passivität. [202](#), [214](#), [270](#), [292](#)
- Paul. [337](#)
- Paulus. [9](#), [83](#), [127](#), [172](#), [202](#), [204](#),
[224](#), [232](#), [251](#), [289](#), [300](#), [334](#),
[369](#)
- Pelagianismus. [363](#)
- Pelagius. [299](#)
- Philipp. [124](#)
- Philipp, Wolfgang. [124](#)
- Philo. [172](#)
- Philosophie. [5](#), [83](#), [105](#), [137](#), [139](#),
[141](#), [174-179](#), [181-185](#), [187-](#)
[191](#), [194](#), [195](#), [213](#), [241](#), [243](#),
[273](#), [277](#), [280](#), [297](#), [303](#), [308](#),
[310](#), [315](#), [317](#), [326](#), [342](#), [344](#),
[349](#), [354](#), [355](#), [358](#), [359](#), [363](#),
[366](#), [367](#), [369](#), [370](#), [379](#), [382](#),
[384](#)
- Philosophie
 christliche. [5](#), [83](#), [105](#), [137](#), [139](#),
[141](#), [174-179](#), [181-185](#), [187-](#)
[191](#), [194](#), [195](#), [213](#), [241](#), [243](#),
[273](#), [277](#), [280](#), [297](#), [303](#), [308](#),
[310](#), [315](#), [317](#), [326](#), [342](#), [344](#),
[349](#), [354](#), [355](#), [358](#), [359](#), [363](#),
[366](#), [367](#), [369](#), [370](#), [379](#), [382](#),
[384](#)
- Physik. [39](#), [71](#), [139](#), [141](#), [143](#),
[161](#), [218](#), [236](#), [245](#), [246](#), [279](#),
[285](#), [385](#)
- Platon. [30](#), [70](#), [102](#), [136](#), [138](#),
[166](#), [167](#), [172](#), [175](#), [213](#), [242](#),
[245](#), [312](#), [317](#), [322](#), [326](#), [341](#),
[369](#), [384](#)
- Platonismus. [341](#), [384](#)
- Platzeck. [385](#)
- Plotin. [175](#), [195](#), [204](#), [205](#), [317](#),
[327](#), [385](#)
- Plotins. [196](#)
- Popper. [215](#)
- Popper, Karl. [215](#)
- Poppers. [215](#)
- Produktion. [197](#)
- Projektion. [280](#)
- Proklos. [204](#), [341](#)
- Psychologie. [275](#)
- Quantentheorie. [215](#)
- Radikalität. [181](#)
- Rahner. [382](#)
- Rahner, Karl. [382](#)
- Rangordnung. [81](#), [366](#)
- Rationalität. [206](#), [359](#)
- Rätsel. [57](#), [182](#), [215](#), [276](#), [326](#)
- Ratzinger. [335](#), [385](#)
- Ratzinger, Joseph. [335](#), [385](#)
- Raum. [195](#), [197](#), [214](#), [230](#), [244](#),
[296](#), [313](#), [330](#), [331](#)
- Reale. [193](#)
- Rechtfertigung. [248](#), [298](#), [324](#)
- Reduktion. [251](#), [348](#), [371](#), [372](#),
[379](#)
- Reflexion. [219](#), [240](#), [251](#), [278](#),
[285](#), [293](#), [301](#), [308](#), [359](#), [379](#)
- Reinheit. [109](#), [135](#), [159](#)
- Richard. [108](#), [109](#), [145](#), [172](#), [328](#),
[329](#)
- Richard von St. Viktor. [109](#), [328](#)
- Ritter. [382](#)
- Robert. [194](#), [384](#)
- Roesle. [182](#)
- Roger. [177](#), [356](#)
- Rupella. [36](#), [42](#), [134](#), [136](#), [172](#)
- Russo. [368](#), [385](#)
- Salomon. [119](#), [172](#)
- Schildenberger. [361](#), [385](#)
- Schmaus. [263](#), [385](#)
- Schmerz. [192](#), [203](#), [326](#)
- Schöpfung. [5](#), [31](#), [55](#), [109](#), [147](#),
[177](#), [194](#), [205](#), [215](#), [221](#), [230](#),
[233](#), [238](#), [245](#), [272](#), [281](#), [286](#),
[295](#), [304](#), [310](#), [313](#), [314](#), [319](#),
[322](#), [326](#), [332](#), [338](#), [350-354](#),
[370](#), [375](#), [377](#), [384](#)
- Schrift. [5](#), [7](#), [17](#), [27](#), [31](#), [55](#), [65](#),

- 83, 85, 87, 121, 123, 129, 143, 145, 147, 153, 157, 161, 165, 169, 171, 177, 195, 213, 214, 232, 233, 238, 251, 260, 261, 264, 274, 281, 282, 289, 297, 299, 303, 330, 335, 347-349, 352, 354-357, 361, 363-367, 369-371, 373, 379, 380, 384
 Schwäche. 233, 266
 Schwarz. 43
 Seele. . . 9, 19, 21, 35, 37, 39, 43, 51, 57, 61, 65, 69, 71, 75, 77, 79, 81, 83, 85, 87, 89, 141, 145, 151, 153, 157, 159, 161, 163, 165, 169, 174, 178, 191, 200, 204, 208, 210, 214, 215, 217-221, 223, 244, 245, 251, 255, 257, 258, 262-264, 266, 268, 270, 275-277, 281-285, 290, 297-299, 303, 312, 322, 331, 336, 341, 358, 361, 362, 364, 370, 371, 375, 376, 378-380, 383
 Sokrates. 360
 Spur. . . . 25, 53, 91, 155, 193, 195, 214, 228, 230, 232, 249, 256, 258, 262, 379, 380, 385
 Stamm, Christian. 245
 Stellvertretung. 226, 269
 Stimme. 159, 233, 377
 Subjekt. . . 194, 202, 215, 227, 243, 246, 266, 278, 279, 295, 301, 308, 310, 311, 321
 Subjektivität. 178, 256
 Sühne. 303
 Symbol. . . 193, 194, 202, 214, 220, 221, 228
 System. . . . 97, 175, 246, 299, 304, 312, 319
 Technik. . . 174, 176, 221, 274, 349
 Teleologie. 184, 317
 Theologie. . . . 5, 15, 23, 169, 174-178, 181, 182, 185-187, 189, 194, 195, 198, 206, 213, 215, 217, 223, 227, 228, 239, 243, 260, 261, 268, 280, 286, 294, 295, 299, 303, 306, 311, 315, 317, 327, 342, 344, 348, 354, 356, 363, 367, 374, 382-384
 Thomas. . . . 5, 172, 174, 180, 183, 187, 188, 198, 211, 212, 217, 243, 244, 263, 287, 305-307, 309, 319, 361, 362, 382
 Thomas v. Aquin. 172
 Thomas von Aquin. . . 5, 174, 180, 183, 187, 188, 198, 211, 243, 305, 307, 319, 361, 382
 Timaios. 204, 242, 245, 326
 Totalität. 348
 Tragik. 225, 310
 Transzendenz. 177, 194, 195, 244, 255, 259
 Trauma. 326
 Unbewußte. 262
 Unendliche. . . . 193, 222, 272, 274, 288, 292, 318
 Universalität. 177, 357
 Unmittelbarkeit. . . . 212, 287, 302, 312
 Unsagbare. 223
 Unsterblichkeit. 289
 Van Steenberghe. 182, 183
 Vaticanum II. 261, 382
 Vergangenheit. 101, 215, 234, 266-268, 284, 292, 293, 339, 363
 Vergänglichkeit. 47
 Verstand. . . . 17, 21, 47, 49, 51, 59, 85, 119, 141, 143, 169, 198, 222, 223, 341, 362
 Verstrickung. 302
 Vielheit. . . . 17, 105, 175, 196, 212, 242, 243, 258, 270, 314, 318, 325-327, 338
 Vision. 9, 181, 200, 202
 Volk. 127, 143, 180
 Vollkommenheit. . . 117, 163, 167, 238, 290, 325, 326, 331
 Vorsehung. 27, 232, 233
 Vorstellung. . . . 45, 182, 197, 198,

	211 , 215 , 216 , 222 , 223 , 234 , 235 , 241 , 242 , 245 , 246 , 249 , 265 , 284 , 286 , 291 , 295 , 310 , 311 , 313 , 314 , 326 , 329 , 338 , 350 , 352 , 358 , 360 , 362 , 370 , 372 , 375-377 , 380	Winkler..... 295
Wach.	364	Zahl. 25 , 39 , 53 , 221 , 231 , 232 , 255-258 , 327 , 369 , 370 , 385
Wahl.	213 , 248 , 300	Zeichen. 31 , 53 , 55 , 173 , 220 , 221 , 258-261 , 268 , 275
Weizsäcker.	173 , 189 , 218 , 385	Zeugnis..... 27
Weizsäcker, Carl Friedrich von	173 , 189 , 218 , 385	Zeus. 199
Welte.	256 , 385	Zukunft. . 101 , 174 , 186-188 , 197 , 215 , 234 , 266-269 , 284 , 293 , 335 , 339 , 361
Weltformel.	176 , 177 , 189 , 288 , 326	Zweck..... 17 , 176 , 197 , 212 , 230 , 257 , 282 , 294 , 303 , 317 , 342 , 353
Werkmeister.....	153 , 155 , 376	Zweifel..... 127 , 177 , 188 , 291
Wetter.....	269	