

# Der Begriff der *ecstasis* bei Bonaventura<sup>1</sup>

Von Karl Rahner S. J., z. Z. Liebenau bei Tett nang

Man hat sich in den letzten Jahren oft und eingehend um die Mystik Bonaventuras bemüht<sup>2</sup>. Jedenfalls ist eines dabei klar geworden: daß ein umfangreiches, feingegliedertes System theoretischer Mystik bei Bonaventura vorliegt, und daß er so den Ehrentitel eines Fürsten unter den Mystikern, den ihm Leo XIII. gab, nicht mit Unrecht trägt.

Leider bestehen trotz dieser zahlreichen Arbeiten über die mystischen Lehren Bonaventuras doch auch in wichtigen Grundfragen noch große Meinungsverschiedenheiten. Wenn man den Streit der Meinungen über Bonaventuras Auffassung von der hohen (aber irgendwie noch normalen) Beschauung betrachtet, kann man sich nur schwer des Eindrucks erwehren, daß ein ähnlicher Grund einer Klärung dieser Fragen entgegensteht, wie jener, der vor Jahrzehnten die Einigung über seine natürliche Erkenntnistheorie erschwerte: Man ging damals in jener Frage, und geht heute in unsern Fragen zu sehr von der modernen Fragestellung aus. Damals fragte man: Vertritt B. eine ontologistische oder thomistische Erkenntnislehre? Heute fragt man: Faßt B. die hohe Beschauung, die Ekstase als intellektuelle Schau der ungeschaffenen Wesenheit Gottes oder als Wahrnehmung geschaffener Gnadeneinflüsse? In der Frage der natürlichen Erkenntnistheorie hat man unterdessen eingesehen, daß die Fragestellung verkehrt war und daß B. weder Ontologist noch Thomist war. Es will uns scheinen, daß auch die Untersuchung seiner mystischen Erkenntnislehre davon abkommen muß, B. von vornherein nur die Wahl zu geben zwischen den

<sup>1</sup> Ich stelle hier nochmals einen Punkt (nicht die ganze Lehre) der mystischen Lehre B.s dar, den ich in anderem Zusammenhang schon in der *Revue d'Ascétique et de Mystique* XIV (1933), pg. 279—289, zum Teil gleichlautend behandelt habe.

<sup>2</sup> Man vergleiche: E. Longpré: „La théologie mystique de S. Bonaventure“, *Archivum franc. hist.* XIV (1921); E. Gilson: „La philosophie de S. Bonaventure“, Paris, 1924; B. Rosenmöller: „Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura“, Münster, 1925; J. Bonnefoy: „Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure“, Paris, 1929; St. Grünewald: „Franziskanische Mystik“, München, 1932. — Wie notwendig eine solche Beschäftigung mit B.s Mystik noch immer ist, zeigt ein Blick in P. Pourrat: „La spiritualité chrétienne“, II. (5 éd.), pg. 264 ff. Die Dürftigkeit des hier über B. Gebotenen zeigt, daß die Erkenntnis von B.s Bedeutung für die Mystik noch lange nicht Gemeingut der Geschichte der Ascese und Mystik ist. Über die Ekstase erklärt Pourrat (pg. 274): „Saint Bonaventure ne décrit pas l'extase.“

Lösungsversuchen, um die heute der Kampf der theoretischen Mystik geht. Erst wenn ganz unabhängig von heutigen Fragestellungen historisch festgestellt ist, was B. lehrte, läßt sich bewerten, wie weit seine Auffassung richtig ist, und wieweit seine Ansichten als Beitrag zu den heutigen Problemen der Mystik verwertbar sind.

In diesem kurzen Aufsatz soll nur gefragt werden, welches nach B. das Wesen jener mystischen Erscheinung ist, die er *ecstasis* nennt<sup>3</sup>. Nach dem, was schon an Material in den vielen Arbeiten zur Mystik B.s beigebracht wurde, kann es sich nicht darum handeln, neues Material aus B. ins Feld zu führen, sondern nur darum, geduldig und aufmerksam die Texte aus B. wirklich das sagen zu lassen, was sie sagen wollen. Wir dürfen überdies hier voraussetzen, daß — was ja a priori nicht selbstverständlich ist — B. in allen seinen Werken eine einheitliche Ansicht vorträgt, weil sich bei der Untersuchung seiner Lehre keine Anzeichen eines Auffassungswechsels herausgestellt haben<sup>4</sup>.

Die *ecstasis* ist zunächst zu unterscheiden von dem ganz außergewöhnlichen und seltenen, in keinem Sinn zu den normalen Erscheinungen des mystischen Gnadenlebens gehörenden *raptus*. Dieser ist eine unmittelbare, klare Anschauung Gottes durch den Intellekt, die die *visio beatifica* als „*actus gloriae*“ vorwegnimmt<sup>5</sup>. Der *raptus* ist ein Privileg, eine ganz sel-

<sup>3</sup> Außer *ecstasis* nennt B. die hier gemeinte mystische Erfahrung auch: *excessus mentalis* (sermo 1 in Sabb. Sancto n. 3 [IX 269a, mit diesen Verweisen ist im folgenden immer die Quaracchiausgabe B.s gemeint]); *amplexus* (l. c. Dieser Grad der contemplatio entspricht hier der *ecstasis*; die hier als dritter Grad genannte *ecstasis* ist etwas anderes, wie auch Grünewald betont [l. c. S. 99]); *excessus anagogici* (II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 [II 546a]); *amor ecstaticus* (III Sent. dist. 24 dub. IV [III 531b]); *anagogica unio* (l. c.). Andere Ausdrücke bei Grünewald, S. 100, Anm. 220. Vergl. auch das dort über *rapi* und *raptus* Gesagte (l. c. S. 102, Anm. 227).

<sup>4</sup> Wir beschränken uns dabei ganz auf B. Ein solches, im allgemeinen nicht unbedenkliches Vorgehen scheint uns in unserem Falle ungefährlich. In solchen Fragen, die, aufs Ganze des wissenschaftlichen Systems B.s gesehen, doch von nur untergeordneter Bedeutung sind, lassen sich von den Ansichten seiner Vorgänger oder Schüler aus kaum Schlüsse auf B.s Ansichten machen. In solchen Fragen war man frei. Und darum ist des Schülers Ansicht noch lange nicht die des Meisters.

<sup>5</sup> Vergl. Coll. 3 in Hex. n. 30 (V 347b/348a): *Sexta est visio intelligentiae per raptum in Deum absorptae . . . Haec enim sublevatio facit animam Deo simillimam quantum potest in statu viae — nec est idem ecstasy et raptus — unde, ut dicunt, non habent habitum sed actum gloriae; II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 concl. (II 544b): Im raptus „specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur“.*

tene Ausnahme<sup>6</sup>, die B. z. B. bei Paulus, nicht aber bei Moses für gegeben hält<sup>7</sup>. Darum ist auch der *raptus* klar von der *ecstasis* zu scheiden<sup>8</sup>. B. tut das auch selbst ausdrücklich<sup>9</sup>, er betrachtet die *ecstasis* nicht als außerge-

<sup>6</sup> II Sent. dist. 23 a 2 q. 3 concl. (II 544b); III Sent. dist. 35 q. 1 concl. (III 774b).

<sup>7</sup> II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 concl. (II 544b). Hier wird eigens für Moses nur ein ignote ascendere, ein introduci in caliginem zugestanden in ausdrücklichem Gegensatz zu Paulus, der den *raptus* hatte. Denn I. c. heißt es: unde nec Moses Deum valuit videre et ideo introductus dicitur fuisse in caliginem. Gleich darauf wird aber Paulus ein unmittelbares cernere et videre Deum im *raptus* zugeschrieben. Paulus und Moses hatten also nicht die gleiche Stufe mystischer Erfahrung. Damit stimmt auch überein, daß II Sent. dist. 8 p. 1 dub. (II 223a/b) für Moses ein videre Deum in sua essentia et claritate verneint wird. Der *raptus* aber ist als actus gloriae solcher, die durch ein besonderes Privileg statum viatorum supergrediuntur (II 544b), ein videre in claritate essentiae (I. c.). So wird also auch II Sent. dist. 8 p. 1 dub. II der *raptus* für Moses verneint. Gegen diese klare Erklärung B.s läßt sich Coll. 3 in Hex. n. 30 (V 348a) nicht ins Feld führen, wie es Grünewald versucht (I. c. S. 43, Anm. 57; S. 88, Anm. 192). Denn selbst wenn Dionysius nach B. den *raptus* erlebt hätte (coll. 2 n. 28 in Hex. [V 341a] erscheint er eher als Schüler der Ekstase), so vermag auch dann ein bloß logischer Rückschluß von Dionysius auf Moses nichts gegen B.s ausdrückliche Erklärung, daß Moses nicht den *raptus*, sondern die *ecstasis* hatte. Ebensowenig kann man sich dieser klaren Stellungnahme B.s mit dem Hinweis auf eine abweichende Ansicht seiner Schüler entziehen. Ein solcher Schluß ist nur berechtigt, wo keine ausdrückliche Stellungnahme des Meisters vorliegt. — Bemerkenswert ist es immerhin, daß schon Alexander von Hales den gleichen Unterschied zwischen Moses und Paulus machte. S. th. 1 q. 2 membr. I. c. 4 (Quaracchi 1 n. 11, pg. 20) und c. 5 (I. c. pg. 22b). Vergl. auch M. B. Lavaud: „La vision de Dieu ici-bas par Moïse et S. Paul“, Revue thomiste XXXV (1930), pg. 255/256. — Diese Auffassung B.s über das mystische Erleben des Moses wird für die weitere Textinterpretation von Wichtigkeit sein.

<sup>8</sup> Rosenmöller (I. c. S. 185 ff; 191; 192) beachtet diesen Unterschied zwischen *ecstasis* und *raptus* nicht genügend und wendet deshalb Texte, die sich auf den *raptus* oder die visio beatifica beziehen, auf die *ecstasis* an. Im entscheidenden Punkt allerdings behält er doch Longpré gegenüber recht: die *ecstasis* ist ein unmittelbares Gotterfassen. In der Unterscheidung des *raptus* von der *ecstasis* sind wir mit Grünewald (I. c. S. 103, bes. Anm. 242) einig.

<sup>9</sup> Man vergl. II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 concl. (II 544b) mit I. c. ad 6 (II 546a), wonach einerseits der *raptus* ein Privileg ganz weniger ist, die eigentlich schon fast nicht mehr Pilger sind, andererseits die *ecstasis* kein solches „privilegium speciale“, sondern irgendwie noch „legis communis“ ist. Ähnlich klare Scheidung III Sent. dist. 35 q. 1 concl. (III 774b): modo elewantur in *ecstasim*, modo sublevantur usque ad *raptum*, licet hoc contingat paucissimis. Vergl. auch Gilson, I. c. pg. 442 n. 2; pg. 448.

wöhnlichen Fall wie den *raptus*, und er schreibt ihr Eigenschaften zu, die auf den *raptus* nicht angewandt werden können<sup>10</sup>.

Die *ecstasis* ist aber nicht nur vom *raptus* verschieden, sondern auch von einer Erkenntnis Gottes im Mittel seiner geschaffenen Gnadeneinflüsse. Und hier ist der Punkt, wo wir wesentlich von der Deutung Longpré's und Grünewalds abweichen und in der Hauptsache mit Gilson und Rosenmöller einig gehen. Es ist hier nicht möglich, näher auf das Wesen dessen einzugehen, was B. ein *cognoscere Deum in effectu interiori (gratiae, influentiae)* nennt. Wir müßten sonst auf die Frage eingehen, ob diese Stufe der Gotteserkenntnis bei B. schon ein im heutigen Sinn mystisches Phänomen ist<sup>11</sup>. Es genügt hier festzuhalten, daß nach B. für die höchste, auch mystische Betätigung des Intellekts noch gilt (der *raptus* ist ausgenommen): *Non ... videtur (Deus) in sua essentia sed in aliquo effectu interiori cognoscitur*<sup>12</sup>. Aber die *ecstasis* ist von solcher, wenn auch mystischer, intellektueller Erfahrung geschaffener Gnadenwirkungen scharf zu unterscheiden, weil sie eine unmittelbare Erfahrung Gottes ist, unmittelbar im eigentlichen, ontologischen Sinn, nicht bloß in dem Sinn, daß die Erfahrung der geschaffenen Gnadeneinwirkungen Gottes (die also erkannt werden!) fast unmittelbar (nach Art eines *medium in quo*) auch Gott als

<sup>10</sup> So, wenn, wie gezeigt werden wird, die *ecstasis* als *docta ignorantia*, als *caligo*, als *ignote ascendere* usw. charakterisiert wird, was auf den *raptus* als *actus gloriae* nicht zutrifft, zumal II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 ad 6 (II 546a) gerade diese *caligo* in Gegensatz gestellt wird zu dem *privilegium speciale* des *raptus*.

<sup>11</sup> Grünewald nimmt den mystischen Charakter des *cognoscere in effectu gratiae* an, d. h. seine ganze Lehre beruht auf der Auffassung, daß die Ekstase ein *cognoscere in effectu gratiae* und doch mystisch ist. So gelten für ihn Texte des *cognoscere in effectu gratiae* für die Ekstase und umgekehrt. So werden z. B. Texte über den *contuitus simplex* und über das, was Bonnefoy „*contemplation imparfaite*“ nennt (Bonnefoy, l. c. pg. 196ss), auf die Ekstase angewandt. Dasselbe gilt von Texten über die *sapientia* (Grünewald, l. c. S. 97/98; 109). Doch will auch uns scheinen, daß auch das *cognoscere in effectu gratiae* mystischer Natur ist. Und wir setzen das im folgenden hier voraus. Eine nähere Untersuchung dieser höchsten mystischen Stufe des Intellekts fiel mit einer Untersuchung des Begriffes *Simplex contuitus* zusammen. Vergl. RAM, l. c. pg. 277/279 und die dort gegebenen Hinweise.

<sup>12</sup> II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 (II 544b). Um eine unmittelbare Schau Gottes durch den Intellekt auszuschließen, beruft man sich mit Recht auf diesen Text. Und was den Intellekt angeht, gilt dieser Satz auch von der höchsten mystischen Beschauung (den *raptus* ausgenommen). Es wird aber noch gezeigt werden, daß es gegen den Zusammenhang und gegen die ausdrückliche Erklärung der Quaestio wäre, darin auch jede unmittelbare Liebesinigung mit Gott ausgeschlossen zu sehen.

deren Urheber erkennen läßt. Deutlich unterscheidet B. das *cognoscere in effectu* von der *ecstasis*: *Cognitio viae*<sup>13</sup> *multos habet gradus; cognoscitur enim Deus in vestigio, cognoscitur in imagine, cognoscitur et in effectu gratiae, cognoscitur etiam per intimam unionem iuxta quod dicit Apostolus: Qui adhaeret Deo unus spiritus est. Et haec cognitio est excellentissima, quam docet Dionysius quae est in ecstático amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem*<sup>14</sup>. Deutlich werden hier zunächst das *cognoscere in effectu gratiae*<sup>15</sup> und eine *cognitio per intimam unionem* als zwei verschiedene Grade der Gotteserkenntnis unterschieden. Die höhere von ihnen, nicht im Mittel der Gnadenwirkungen sich vollziehende Gotteserkenntnis wird beschrieben als eine Erkenntnis durch die *intima unio*, als Erkenntnis der ekstatischen Liebe, als Erkenntnis, die Dionysius lehrt. Unschwer versteht man schon aus diesem Text den Zusammenhang zwischen Gotteserkenntnis, *unio* und ekstatischer Liebe: Die ekstatische Liebe (also ein Akt des Willens) bewirkt eine Vereinigung mit Gott, die uns Gott auf eine Weise erfahren läßt, die über die hinausliegt, in der Gott in geschaffenen Gnadenwirkungen erfaßt wird. Diese Gotteserfahrung der *intima unio* ist nun nicht der *raptus*<sup>16</sup>. Denn dieser ist nach B. gar keine eigentliche *cognitio viae*. Weiter wäre es schwer verständlich, warum der *raptus* gerade als ekstatische Liebe charakterisiert würde, während anderwärts gerade die Ekstase als *amor ecstasticus* und als *intima unio* bezeichnet wird<sup>17</sup>. Außerdem wird die Herkunft der Lehre von Dionysius

<sup>13</sup> Man beachte, es heißt: *cognitio viae*. Nach dem Kontext liegt auf *viae* der Ton im Gegensatz zur *cognitio patriae*. Es kann sich also von vornherein bei den folgenden Aufzählungen der Arten dieser *cognitio viae* nicht um den *raptus* handeln, der *actus gloriae*, das Privileg derer ist, die *specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur*. Vergl. Anm. 5.

<sup>14</sup> III Sent. dist. 24 dub. IV (III 531b).

<sup>15</sup> Dieses *cognoscere in effectu gratiae* selbst ist eine höhere Stufe als das *cognoscere in imagine*, also wohl der höchsten, mit natürlichen Kräften möglichen Erkenntnis.

<sup>16</sup> B. brauchte den *raptus* in dieser Aufzählung gar nicht zu erwähnen, weil dieser nach seiner Anschauung gar keine eigentliche *cognitio viae* ist, und im Zusammenhang gerade die höchste *cognitio viae* im Gegensatz zur *cognitio patriae* beschrieben werden sollte. Der *raptus* gehört aber in einem solchen Fall eher zur *cognitio patriae*.

<sup>17</sup> Coll. 2 in Hex. n. 29 (V 341a). Diese *intima unio* der ekstatischen Liebe wird überdies gleich als *anagogica unio* gekennzeichnet (III 531a), und so ist das Gleiche gemeint, wie das, was II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 ad 6 (II 546a) *excessus anagogici* genannt wird. Hier in II Sent. sind aber diese *anagogici excessus* klar vom *raptus* unterschieden.

auch sonst nicht vom *raptus*, sondern von der *ecstasis* ausgesagt, gerade an Stellen, wo diese klar vom *raptus* geschieden wird<sup>18</sup>. Folglich ist es die Ekstase, die III Sent. dist. 24 dub. IV von dem *cognoscere in effectu gratiae* als höhere Stufe klar unterschieden wird<sup>19</sup>.

Ein anderer Text zeigt klar, daß die Ekstase so wenig als Gotteserkenntnis im Mittel seiner geschaffenen Gnadenwirkungen betrachtet werden darf, daß sie mit Recht als unmittelbare Gotteserfahrung im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. ohne jedes erkannte Erkenntnismittel bezeichnet werden muß: *Est cognoscere Deum in se et in suo effectu. Est cognoscere Deum in effectu, hoc est videre per speculum et hoc dupliciter: aut per speculum lucidum et oculum et sic videbat primus homo ante lapsum; aut per speculum obscuratum et sic videmus nos modo . . . Alio modo cognoscitur Deus in se; et hoc dupliciter: aut clare et hic modo a solo Filio et a beatis; alio modo in caligine, sicut dicit Beatus Dionysius de Mystica theologia. Et sic vidit Moyses et sublimiter contemplantes, in quorum aspectu nulla figitur imago creaturae. Et tunc revera magis sentiunt quam cognoscant*<sup>20</sup>. Wir müssen also nach B. ein *cognoscere* oder besser *sentire* Gottes annehmen, das unmittelbar (*in se*) und ohne erkanntes Erkenntnismittel (nicht *in effectu*) vor sich geht, und einerseits von der paradiesischen Erkenntnis Adams<sup>21</sup>, andererseits auch von der *visio beatifica* verschieden ist. Es versteht sich von selbst, daß, wenn dieses *sentire Deum in se* so dem *cognoscere in effectu* entgegengesetzt wird und neben der *visio* als eine *species* einer unmittelbaren Gotteserfahrung erscheint, es sich dabei nicht

<sup>18</sup> II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 concl. (II 544b) und I. c. ad 6 (II 546a/b).

<sup>19</sup> Wenn also nachher (I. c. III 531b) von einem *cognoscere in effectu gratiae et experientia suavitatis per ipsam anagogicam unionem* die Rede ist, so faßt B. auf diese Weise zwei Stufen der Gotteserkenntnis zusammen, um beide einem *conspicere Deum in claritate suae essentiae* gegenüberzustellen, weil beide eine *cognitio viae* sind, nicht aber, weil auch die anagogica unio ein *cognoscere in effectu gratiae* ist. Longpré beruft sich also zu Unrecht auf diesen Text, soweit es sich um den Beweis handelt, daß auch die Ekstase ein *cognoscere in effectu gratiae* sei. Der Text beweist nur, daß die *ecstasis* kein *conspicere Deum in claritate suae essentiae* ist, also auch kein *raptus* hier gemeint sein kann, der nach II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 concl. (II 544b) ein *videre Deum in sua essentia* ist.

<sup>20</sup> Collat. in Joan. I. n. 43 (VI 255b/256a).

<sup>21</sup> Die paradiesische Erkenntnis Adams gilt B. als Typ der mystischen Erkenntnis, soweit sie Gotteserfahrung des Intellekts ist. So ist II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 ohne Unterschied bald von der paradiesischen Erkenntnis Adams, bald von der mystischen Erkenntnis des Intellekts die Rede.

um den psychologischen Eindruck einer tatsächlich doch mittelbaren Gotteserkenntnis handelt, sondern um eine Unmittelbarkeit, wie sie auch der *visio beatifica* zukommt. Weil dieses in *caligine sentire Deum in se* nach B. doch wesentlich (d. h. spezifisch, nicht nur graduell, wie noch zu zeigen sein wird) auch von der *visio beatifica* zu unterscheiden ist, nennt es B. auch lieber ein *sentire* als ein *cognoscere*, d. h. lieber Erfahrung als Erkenntnis. Nach diesem Hinweis bei B. selbst dürfen dementsprechend Wendungen wie „Erkenntnis“, „*cognoscere*“ usw. nicht gepreßt werden, wenn bei B. (und hier) von der Ekstase die Rede ist. Es handelt sich um eine dunkle Erfahrung, nicht um eine Erkenntnis des Intellekts<sup>22</sup>.

Dieses in *caligine sentire Deum in se* ist nun nicht der *raptus*, sondern die *ecstasis*, d. h. jene höchste (normale) mystische Erfahrung, die B. in II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 beschreibt, und hier deutlich vom *raptus* (und auch vom *cognoscere in effectu interiori*) abgrenzt. Das muß hier noch etwas ausführlicher dargetan werden.

Es handelt sich um einen Abschnitt aus II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 ad 6 (II 546 a). Hier heißt es: *Concedo tamen nihilominus quod oculi aspectus in Deum figi potest ita quod ad nihil aliud adspiciat, attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem, et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut dicit Dionysius in libro de Mystica theologia, et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus.* Daß mit dieser Beschreibung nicht der *raptus*, sondern die *ecstasis* gemeint ist, wird allgemein zugegeben und ist auch an sich klar. Denn von dieser so beschriebenen mystischen Erfahrung wird der *raptus* unterschieden, wenn B. im gleichen Text fortfährt: *Quod si Deus aliquid ultra faciet, hoc pri-*

<sup>22</sup> Dieser Unterschied, den B. zwischen *sentire* und *cognoscere* hier macht, zeigt schon, in welcher Richtung die Lösung der Schwierigkeit liegt, wie es nach B. eine unmittelbare Erfahrung Gottes geben könne, die doch nicht *visio beatifica* ist. Hier, wo B. bei seinen Beschreibungen noch auf der Ebene des Erkennens im weitesten Sinn bleiben will, bezeichnet er diese Erfahrung der Ekstase als *sentire*. Er will damit nicht eine niedrigere Erkenntnisstufe als das intellektuelle *cognoscere* bezeichnen, sondern eine Erfahrung des *affectus* allein, wie ja das *sentire* (im Gegensatz zum *cognoscere*) eine Funktion des Intellekts und des Affekts bezeichnen kann. Er stellt im gleichen Text das *sentire* auch in Gegensatz zum „*videre*“. *Videre*, *cernere* aber sind immer gerade die Ausdrücke, mit denen er die *visio* und den *raptus* beschreibt (II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 [II 544b/545a]).

*vilegium est speciale, non legis communis.* Mit dieser hier so beschriebenen Ekstase ist nun aber jenes in caligine sentire Deum in se von In Joan. I. n. 43 identisch. Man vergleiche:

II Sent.

In Joan. I. n. 43

a) *oculi adspectus in Deum figi potest ita quod ad nihil aliud adspiciat*

a) *in quorum adspectu nulla fitur imago creaturae*

b) *in caliginem*

b) *in caligine*

c) *sicut Dionysius dicit in libro de Mystica theologia*

c) *sicut Dionysius dicit de Mystica theologia*

d) *mirabiliter inflammatur affectio*

d) *magis sentiunt quam cognoscant*

Wenn man bedenkt, daß in II Sent. das „in caliginem“ die Ekstase gerade vom *raptus* und der *visio* unterscheiden soll, und doch auch von der in Joan. I. n. 43 beschriebenen Erfahrung gesagt wird, und daß umgekehrt in Joan. I. n. 43 das „in quorum adspectu nulla fitur imago creaturae“ nur eine andere Wendung ist für das *sentire Deum in se*, und doch auch von der in II Sent. beschriebenen Gotteserfahrung gesagt wird, so kann man weder an der Identität der beiden mystischen Erlebnisse zweifeln, noch daran, daß diese eine mystische Erfahrung sich nach B. sowohl vom *cognoscere in effectu interiori gratiae* als auch vom *raptus* unterscheidet. Überdies erscheint in Joan. I. n. 43 Moses als der, der den dort beschriebenen Zustand erlebt hat. II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 concl. (II 544 b) wird aber wieder von Moses das Erlebnis ausgesagt, das in der gleichen Quaestio ad 6 an der besprochenen Stelle beschrieben wird<sup>23</sup>. Wenn also die Joan. I. n. 43 beschriebene Gotteserfahrung identisch ist mit der II Sent. beschriebenen Ekstase, so folgt daraus, daß nach B. die Ekstase kein *cognoscere in effectu gratiae* ist, sondern eine ontologisch unmittelbare Gotteserfahrung.

Grünewald<sup>24</sup> hat den Versuch gemacht, den entscheidenden Text von Joan. I. n. 43 vom *raptus* zu erklären. Aber auch abgesehen von dem eben

<sup>23</sup> Die Beschreibung verläuft parallel. Man vergl. *docta ignorantia* mit *ignote ascendere*; beidemale heißt es: *in caliginem*; beidemale: *sicut dicit Dionysius in libro de Mystica theologia*.

<sup>24</sup> I. c. S. 88, Anm. 192; S. 43, Anm. 57.



erbrachten positiven Gegenbeweis, kann dieser Versuch nicht als geglückt anerkannt werden. Denn wenn B. in diesem Text gerade den *raptus* mit dem Wort des Evangeliums (Jo. 1, 18), daß niemand Gott gesehen habe, hätte in Einklang bringen wollen, hätte er nicht zu der gezwungenen Behauptung greifen brauchen, der *raptus* sei *in caligine* (wie ist das möglich, da er doch *actus gloriae* ist?), sondern er hätte nur zu wiederholen brauchen, was er auch sonst auf diese Schwierigkeit sagt: der *raptus* ist ein Erlebnis derer, die durch ein besonderes Privileg „*statum viatorum supergrediuntur*“, also auch nicht unter Jo. 1, 18 fallen, das nur von den *viatores* als solchen und nur vom allgemeinen Gesetz, nicht von besondern Ausnahmen und Privilegien spricht. Außerdem ist es bei Grünewalds Annahme nicht verständlich, wie B. vom *raptus* sagen kann „*magis sentiunt quam cognoscant*“, und wie er diesen *raptus* für die *sublimiter contemplantes* (also doch in vielen Fällen, und nicht nur für „*paucissimi*“ wie III Sent. dist. 35 q. 1 [III 774 b] gegeben halten kann, wo er doch sonst den *raptus* als ganz außergewöhnliches Privileg betrachtet. Schließlich ist es, wie schon gezeigt wurde, nicht richtig, daß B. auch sonst dem Moses, der in Joan. I. n. 43 als Beispiel genannt wird, den *raptus* zuschreibt; er spricht ihm vielmehr den *raptus* ab, und erkennt ihm nur die Ekstase zu. Aus allen diesen Gründen kann diese in Joan. I. n. 43 beschriebene mystische Gotteserfahrung nicht der *raptus* sein, sondern ist die *ecstasis*. Diese also ist ein *sentire Deum in se*, eine unmittelbare Gotteserfahrung.

Diesem Ergebnis widerspricht II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 durchaus nicht, obwohl diese Quaestio immer als der klassische Text gilt für die Ansicht, daß auch in der Ekstase Gott nur durch das Mittel erkannter geschaffener Gnadenwirkungen erfaßt werde. In dieser Quaestio muß bei ihrer Interpretation nur daran festgehalten werden, daß B. hier nur eine unmittelbare Schau Gottes durch den Intellekt<sup>25</sup> auf Erden ausschließen wollte, eine Schau, die höchstens graduell von der *visio beatifica* verschieden wäre. In einer solchen Fragestellung (mittelbare oder unmittelbare Erfassung Gottes durch den Intellekt) brauchte B. an sich gar nicht auf die Ekstase zu sprechen kommen, weil sie als ein „*ignote ascendere*“, als „*docta ignorantia*“ „*in qua mirabiliter inflammatur affectio*“ gar nicht in Frage

<sup>25</sup> Eine *visio intellectualis* (l. c. ad 5 [II 546a]), in der das Objekt, Gott, unmittelbar intellectui praesens ist (l. c. concl. [II 545a]). Es handelt sich also in der Quaestio um eine mehr oder weniger klare Schau Gottes durch den Intellekt, und von dessen Akt wird gefragt, ob er mittelbar oder unmittelbar ist.

kommt für die Untersuchung, welcher Art die Schau Gottes durch den Intellekt bei Adam war. Denn wenn wir noch genauer die Natur der *ecstasis* deuten, wie wir es gleich versuchen werden, so ergibt sich, daß sie spezifisch von der *visio beatifica* (also auch vom *raptus* und einer nur graduell von der *visio* verschiedenen, schwächeren Schau Gottes durch den Intellekt) verschieden ist, weil sie wesentlich und ausschließlich Erfahrung Gottes im *apex affectus* ist<sup>26</sup>. So kommt die *ecstasis* für die Fragestellung dieser Quaestio unmittelbar gar nicht in Betracht. So erwähnt denn auch B. die Ekstase in dieser Quaestio nur zweimal nebenbei. Einmal<sup>27</sup>, um zu zeigen, warum auch eine abgeschwächte *visio beatifica* in Adam nicht angenommen werden könne: Der höchste Grad normaler Beschauung, den es nach Dionysius wirklich auf Erden gibt, ist ein *ignote ascendere*. Also kann es keine *visio beatifica*, auch nicht abgeschwächter Art, auf Erden geben, denn diese wäre, wenn sie existierte, vollkommener als das *ignote ascendere*, das *introduci in caliginem*. Daraus folgt nun zwar, daß die Gotteserkenntnis durch den Intellekt, die Adam hatte, nur ein *cognoscere in effectu interiori* sein kann, aber durchaus nicht, daß das *ignote ascendere* selbst ein solches *cognoscere in effectu interiori* ist. Aus der anderen Stelle dieser Quaestio aber ergibt sich positiv, daß dieses *ignote ascendere* kein *cognoscere in effectu interiori* ist<sup>28</sup>. Hier erklärt B. zunächst gleichsam als Zusammenfassung der ganzen Quaestio, daß es erst die Glorie ist, *in qua non solum aspiceret divinum effectum, sed etiam ipsum vultum desideratum*. Dann fährt B. fort: *Concedo tamen nihilominus quod oculi adspetus in Deum figi potest ita quod ad nihil aliud adspiciat, attamen ...*<sup>29</sup>. Durch das „*concedo tamen nihilominus*“ wird deutlich ein Gegensatz zu dem *solum adspicere divinum effectum* eingeleitet. Das also, was B. konzediert, d. h. die *docta ignorantia*, kann nicht auch wieder ein *adspicere*

<sup>26</sup> Freilich, insofern sie ein sentire Deum *in se* ist, kann sie B. auch mit der *visio beatifica* zusammen unter dieser Rücksicht der Unmittelbarkeit dem *cognoscere in effectu gratiae* gegenüberstellen, wie er es tut in Joan. I. n. 43. Ähnlich de scientia Christi q. 7 concl. (V 40a), wo der modus cognoscendi per excessum „est in via et in patria“, und so wohl hier auch die Ekstase eingeschlossen ist. Vergl. auch l. c. ad 16—21 (V 43a/b) und Brevil. V 6 (V 260a), wo die notitia excessiva quae hic incipit in via sicher auch die Ekstase einschließt, weil sie nach B. ein raptus in excessum et caliginem ist.

<sup>27</sup> l. c. concl. (II 544b).

<sup>28</sup> l. c. ad 6 (II 546a).

<sup>29</sup> Vergl. die Fortsetzung des Textes S. 7.

*divinum effectum*, ein *cognoscere in effectu interiori* sein. Wie sollte sie noch ein Gegensatz sein zu dem *adspicere divinum effectum*, etwas, was B. noch eigens zugeben muß, nachdem er doch schon in der ganzen Quaestio eine Gotteserkenntnis aus dessen Gnadenwirkungen gelehrt hatte. Wäre es so, dann könnte B. niemals sagen: *ita quod ad nihil aliud adspiciat*, nachdem er eben das *cognoscere in effectu interiori* als ein *adspicere divinum effectum* charakterisiert hatte. B. leugnet also nicht, sondern setzt klar voraus, daß die *docta ignorantia* eine unmittelbare Gotteserfahrung ist, er verwirft nur, daß sie ein „*videre ipsius lucis claritatem*“ ist. Das hatte er aber auch III Sent. dist. 24 dub. IV fast mit den gleichen Worten getan (*conspicere Deum in claritate suae essentiae* [III 531 b]) und doch diese Erkenntnis, die kein *conspicere Deum in claritate suae essentiae* ist<sup>30</sup>, ausdrücklich als Erkenntnis der ekstatischen Liebe von dem *cognoscere in effectu gratiae* unterschieden. Durch die Unterscheidung von *clare* und *in caligine* also wahrt B. den Unterschied zwischen der *visio* (dem *raptus* und einer von beiden nur graduell verschiedenen Gottesschau des Intellekts) einerseits und der Ekstase anderseits. Daß dieser Unterschied spezifisch und nicht bloß graduell ist, wird sich aus der folgenden genaueren Betrachtung der Natur der Ekstase noch ergeben. Es ist dazu nur nötig, daß gezeigt wird, daß die Ekstase nur Akt des *apex affectus* ist, während die *visio* auch und vor allem Akt des Intellekts ist. Dann wird auch klar sein, daß B. durch diese Unterscheidung (*clare* — *in caligine*) nicht wieder in die von ihm abgelehnte Lehre zurückfällt, wonach zwischen der Mystik der Erde und der *Visio beatifica* nur ein gradueller Klarheitsunterschied besteht<sup>31</sup>. Versuche, diese im Abschnitt „*concedo tamen nihilominus*“ gelehrt Unmittelbarkeit der ekstatischen Gotteserfahrung abzuschwächen, können nicht als geglückt anerkannt werden<sup>32</sup>. Es handelt sich also hier

<sup>30</sup> Deshalb und aus anderen schon erwähnten Gründen ist sie darum auch kein *raptus*.

<sup>31</sup> II Sent. dist. 23 a. 2 q. 3 concl. opinio II (II 544a).

<sup>32</sup> So versucht Grünewald (l. c. S. 87/90; 110) den besprochenen Text so zu verstehen, daß er nur den Eindruck der Unmittelbarkeit der ontologisch mittelbaren Erkenntnis in erkannten geschaffenen Gnadenwirkungen besage, die sich für die Erkenntnis Gottes nach Art eines medium in quo verhielten. Diese Deutung hat aber im Text Bs selbst keine Grundlage. Denn B. sagt nirgends, daß die Gnadenwirkungen das Mittel der Gotteserkenntnis gerade in der Ekstase sind. Ferner findet sich der an sich scharfsinnige Gedanke eines medium in quo bei B. nirgends in diesem Zusammenhang. Außerdem könnte B., da ein medium in quo durch den Erkennenden gesehen wird, eine solche Erkenntnis nicht als ein *ad nihil aliud* (außer Gott) *adspicere*, als eine

um die gleiche Unmittelbarkeit, wie sie III Sent. dist. 34 dub. IV und in Joan. I. n. 43 gemeint ist, d. h. um eine Unmittelbarkeit, die Gegensatz, nicht andere Seite zu der Erkenntnis Gottes in seinen Gnadenwirkungen ist<sup>33</sup>.

Wir stehen nun vor der Frage, wie nach B. eine unmittelbare Gotteserfahrung verständlich gemacht werden kann, die kein Erkennen Gottes in *effectu interiori* ist, und die doch wesentlich, nicht bloß graduell von

---

omnium ablatio bezeichnen. In der Auffassung Grünewalds wird die im Abschnitt „Concedo tamen . . .“ beschriebene mystische Erfahrung sachlich identisch mit der dem Adam im corpus der Quaestio zuerkannten intellektuellen Gotteserkenntnis, sie würde in diesem Abschnitt nur mehr in der Richtung ihrer psychologischen Eigenart beschrieben. Dann müßte aber diese eine Erkenntnisart gleichzeitig sein: per speculum clarum (II 545a) und in caligine (II 546a), ein magis sentire divinum effectum (II 545a) und eine omnium ablatio, ein nihil adspicere (II 546a), kurz, sie hätte Prädikate, die sich doch nur schwer vereinigen lassen. Außerdem ist die Auffassung Grünewalds auch in sich schwer verständlich. Denn gerade wenn man die ekstatische Erkenntnis als intellektuellen Akt deutet, ist nicht einzusehen, wie die Erfahrung der Gnade „mit einem geistigen Blick ohne jedes schlußfolgernde Denken“ (Grünewald, I. c. S. 107) Gott erkennen lassen kann. Die Gnade ist doch kein Gott *abbildendes* Medium der Erkenntnis. So ist die Berufung auf die Lehre von der Erkenntnis-species bei B. und Thomas (I. c. S. 89/90) hinfällig, weil eben nach dieser Lehre die nicht-diskursive Erkenntnis mit Hilfe einer species, also eines abbildenden Mediums geschieht. Daß die cognitio in speculo, wo sie sich bei B. selbst findet, noch schlußfolgernd ist, gibt Grünewald selbst zu (I. c. S. 91). Dieser Begriff kann deshalb auch kaum dazu dienen, eine mittelbare, und doch nicht schlußfolgernde Erkenntnis Gottes zu erklären. Kurz, nimmt man die Mittelbarkeit der Ekstase einmal an, so kommt man entscheidend über die Position Longprés (indirekte und abstraktive Erkenntnis) nicht mehr hinaus, was doch schließlich auch Grünewald will. Man kann höchstens dann noch betonen, daß der Schluß von der Gnadenwirkung auf Gott fast spontan und unmerklich geschehe, und daß es sich dabei nicht um eine eigentliche Abstraktion handle.

<sup>33</sup> Unsere Deutung stimmt mit der Gisons überein. Nur betonen wir deutlicher, daß die Ekstase auch von einem mystischen cognoscere in effectu gratiae zu unterscheiden ist. Ebenso verteidigt Rosenmöller (I. c. 185 ff) die Unmittelbarkeit der Gotteserfassung der Ekstase. Nur ist dabei die schon erwähnte Korrektur anzubringen. Vergl. Anm. 8. Longpré und Grünewald verteidigen die Mittelbarkeit der Gotteserfahrung auch in der Ekstase. Überweg-Geyer: „Die patristische und scholastische Philosophie“ (11. Aufl.), S. 396, läßt die Entscheidung zwischen Longpré und Rosenmöller offen. Weil Grünewald nach Rosenmöller wieder der Ansicht Longprés folgt, so ist diese nochmalige Verhandlung des Streitpunktes wohl nicht ganz überflüssig. Eine Übersicht über die verschiedenen Ansichten in dieser Frage bei Grünewald, I. c. S. 105/106.

der *visio beatifica* verschieden ist. Eine genauere Betrachtung der Natur der Ekstase gibt uns darüber einigen Aufschluß. Die Ekstase ist eine unmittelbare Einigung der Seele mit Gott. Das wurde schon festgestellt. Diese unmittelbare Berührung der Seele und Gottes vollzieht sich aber wesentlich und ausschließlich im *apex affectus*<sup>34</sup>, ist nur im Affekt (*tantum in affectu*<sup>35</sup>), im *apex mentis*, der noch innerlicher und höher ist als die *intelligentia*<sup>36</sup>. Die *ecstasis* ist eine *unitio amoris in vertice*<sup>37</sup>, eine *intima unio Dei et animae ... in ecstático amore*<sup>38</sup>. In dieser Erfahrung der unmittelbaren Liebeseinigung der Seele mit Gott in der Seelenspitze ist jede Tätigkeit des Intellekts ausgeschlossen. Der Grund davon liegt darin, daß eben das *summum et intimum* des Menschen, in dem allein sich hier auf Erden die Einigung vollzieht, jenseits des Intellekts liegt<sup>39</sup>, eben „*in vertice affectus*“. Hier in diesem Punkt der Seele, der ihr Höchstes und Innerstes ist, wohnt Gott schon immer „*praesentissimus ipsi animae et per se cognoscibilis*<sup>40</sup>“, *intimior animae quam ipsa sibi*<sup>41</sup>. Hier ist Gott so sehr allein, daß sonst niemand diese höchste Spitze des Geistes, ihr tiefstes Innere berühren kann<sup>42</sup>, hier ist Gott allein „*praesens et influens et intime operans et medullas affectionis penetrans*<sup>43</sup>“. In der ekstatischen Vereinigung tritt nun der Mensch wirklich in dieses Innerste seines Geistes ein, erreicht er wirklich das Höchste seiner Seele<sup>44</sup>, wie schon der ganze mystische Aufstieg nichts anderes war als eine stufenweise Rückkehr des Menschen in sein Innerstes, ein stufenweiser Aufstieg in das Höchste seiner

<sup>34</sup> Itin. c. 7 n. 4 (V 312b). *Apex affectus* ist gerade gesagt im Gegensatz zu *omnes intellectuales operationes*.

<sup>35</sup> Coll. 2 in Hex. n. 30 (V 341b).

<sup>36</sup> Itin. c. 1. n. 6 (V 297b); Sermo 4 in Epiph. (IX 162b); vergl. auch Brevil. V 6 (V 260a).

<sup>37</sup> Coll. 2 in Hex. n. 29 (V 341a).

<sup>38</sup> III Sent. dist. 24 dub. IV (III 531b).

<sup>39</sup> Vergl. Coll. 2 in Hex. n. 29—31 (V 341a/b).

<sup>40</sup> De myst. Trinit. q. 1. a. 1 fund. 10 (V 46a); II Sent. dist. 8 p. 2 q. 2 concl. (II 226/227).

<sup>41</sup> I Sent. dist. 1 a. 3 q. 2 concl. (I 41a); vergl. de scientia Christi q. 4 fund. 31 (V 20b).

<sup>42</sup> II Sent. dist. 8 p. 2 q. 2 concl. (II 226b ff).

<sup>43</sup> I. c. ad 4 (II 227b).

<sup>44</sup> Coll. 2 in Hex. n. 31 (V 341b); in tali unione (es handelt sich um die Ekstase; vergl. I. c. n. 30; et in ecstasi positus) *virtus animae ... intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit*.

Seele<sup>45</sup>. Da dieses Höchste der geistigen Seele nun aber der *apex affectus* ist, darum muß der Mensch bei seinem mystischen Aufstieg auf Erden an einem bestimmten Punkt dieser Rückkehr auch alle Tätigkeit des Intellekts hinter sich lassen. *Amplius ascendit affectio quam ratio, et unio quam cognitio*<sup>46</sup>. *Ibi non intrat intellectus sed affectus*<sup>47</sup>. Diese *suprema unio per amorem ... transcendit omnem intellectum et scientiam*<sup>48</sup>; *intellectus silet*<sup>49</sup>; *in anima enim sunt virtutes multae aprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unio amoris et haec omnes transcendit*<sup>50</sup>. Wir dürfen dieses „*silet intellectus*“, das „*amovendi sunt oculi spirituales*“<sup>51</sup> nicht abschwächen zu dem Gedanken, diese *caligo* sei nichts anderes als die Unvollkommenheit eines tatsächlich doch gesetzten Erkenntnisaktes, die jedem Akt des endlichen Intellekts dem Unendlichen gegenüber anhaftet<sup>52</sup>. In der Ekstase handelt es sich vielmehr um den Akt der Liebesvereinigung, der sich überhaupt nicht im Intellekt vollzieht<sup>53</sup>. *Ibi non intrat intellectus sed affectus*. So wird es klar, daß diese mystische Einigung, in der alle Tätigkeiten des Intellekts schweigen — *sola affectiva vigilat*<sup>54</sup> — ein *ignote ascendere*, ein

<sup>45</sup> II Sent. dist. 8 l. c. concl. (II 226/227): in anima . . . humana idem est intimum et supremum . . . unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit . . .

<sup>46</sup> III Sent. dist. 35 q. 3 ad 5 (III 779b); vergl. III Sent. dist. 31 a. 1 q. 1 concl. (III 689a): multo magis ascendit affectus noster et vis affectiva quam vis cognitiva. Man darf in solchen Sätzen nicht bloß einen nur frommen franziskanischen Lobpreis der Liebe sehen; sie sind auch gleichzeitig Ausdruck einer franziskanischen Metaphysik der Liebe von wundervoller Eigenart und Größe.

<sup>47</sup> Coll. 2 in Hex. n. 32 (V 342a).

<sup>48</sup> l. c. n. 30 (V 341a).

<sup>49</sup> l. c. (V 341b).

<sup>50</sup> l. c. n. 29 (V 341a); vergl. Coll. 20 in Hex. n. 11 (V 427a).

<sup>51</sup> Coll. 2 in Hex. n. 32 (V 342 a).

<sup>52</sup> So Grünewald, l. c. S. 92/93. Aber es bleibt dann unerklärt, warum die Ekstase im Gegensatz zu anderen niedrigeren Erkenntnisarten am meisten, und nicht am wenigsten *caligo* ist. Die schmerzliche Empfindung der Unvollkommenheit einer Erkenntnis macht diese dadurch noch nicht dunkel und zur *docta ignorantia* im Gegensatz zu den übrigen Erkenntnisarten. Gilson betont das Gleiche mit Recht (l. c. pg. 443).

<sup>53</sup> Vgl. auch Itin. c. 7 n. 4 (V 312b): *relinquantur omnes intellectuales visiones*; Coll. 2 in Hex. n. 30 (V 341b): *Magus Pharaonis non potest attingere, scilicet intellectus noster*; l. c. n. 32 (V 342a): *dimittre etiam angelicas intelligentias*. Solch eine Auffassung vom Ausschluß des Intellekts setzt sich zusammen aus der Erfahrung der wesentlichen Dunkelheit des mystischen Erlebnisses und der Deutung dieser Erfahrung mit den Mitteln einer spezifisch franziskanischen Metaphysik.

<sup>54</sup> Coll. 2 in Hex. n. 30 (V 341b).

Eintritt in die Finsternis, in ein göttliches Dunkel ist. So ist diese „Nacht“ und die Ausschließung des Intellekts der Ekstase wesentlich, die Ekstase ist nicht ein abgeschwächtes unmittelbares Anschauen Gottes durch den Intellekt, wie es jene von B. verworfene Anschauung dem Adam im Paradies zuschrieb. Der *excessus*, den die Seele in der Ekstase erfährt, dehnt sich nicht auf den Intellekt aus, der erst in der *visio beatifica* (und im *raptus*) seinen *excessus* erlebt, seine unmittelbare Berührung mit Gottes Wesenheit erfährt<sup>55</sup>. Die *ecstasis* ist die dunkle, sich im *apex affectus* allein vollziehende Erfahrung unmittelbarer Liebesvereinigung mit Gott. Darum ist der Unterschied zwischen Ekstase und *visio beatifica* nicht nur graduell, sondern spezifisch, aber nicht dadurch, daß die Ekstase eine Erkenntnis Gottes aus dem geschaffenen Mittel seiner Gnade ist, sondern dadurch, daß sie zwar ein *sentire Deum in se* ist, aber im *apex affectus* und deshalb auch *in caligine*.

Wir stehen nun vor der Frage, wie man sich diese ohne Hilfe des Intellekts sich vollziehende unmittelbare Erfahrung einer Liebeseinigung denken soll. Denn das *Nihil volitum nisi cognitum*<sup>56</sup> scheint diese Theorie von vornherein unmöglich zu machen. Denn diese ekstatische unmittelbare Liebeseinigung muß und soll doch nach B. irgendwie erfahren werden, und mag nun diese Erfahrung auch, mit anderen Erkenntnissen verglichen, ganz eigentümlicher Art sein<sup>57</sup>, so ist doch noch dunkel, wie man diese Erfahrung anders fassen kann denn als eine des Intellekts. Das aber gerade tut B. Meines Wissens hat sich B. nicht ausdrücklich zu dieser Schwierigkeit geäußert. Aber folgende Gedanken Bonaventuras dürften es wohl sachlich sein, die er auch bei einer ausdrücklichen Besprechung dieser Schwierigkeit wiederholt hätte. In jedem Willens- und Liebesakt ist das Objekt nicht schon dadurch willentlich umfaßt, daß es dem Intellekt intentional gegeben ist, sondern es muß noch eigens in den Willen selbst eintreten<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Vgl. de scientia Christi q. 7 (V 40 ff.).

<sup>56</sup> Ein Axiom zu dem sich auch B. bekennt. Vgl. Grünewald l. c., S. 115, Anm. 270.

<sup>57</sup> *sentire*, nicht *cognoscere* sagt B., und wählt so beschreibende Ausdrücke, die die Erfahrung beschreiben und noch vor der bestimmten Theorie liegen, die B. von dieser Erfahrung gibt.

<sup>58</sup> Man denke an die besonders in der Trinitätsspekulation zur Sprache kommende scholastische Lehre vom *pondus amoris*, das in den Willen innerlich eintritt und ihn auf das geliebte Objekt hinbewegt. Wenn B. auch diese Idee in der Trinitätslehre nicht zu verwenden scheint (vgl. Bonnefoy, l. c. pg. 22—25), so lehrt er doch eine „Information“ des *apex affectus* durch Gott in der Ekstase ausdrücklich.

Weil nun die ekstatische Liebeseinigung unmittelbar ist, und zwar ohne Hilfe des Intellekts, so muß Gottes Wesenheit in ihrer eigenen Realität das den Willen (genauer *apex affectus*) so innerlich „informierende Objekt“ sein. Denn in der Ekstase wird der *apex affectus* ganz in Gott „umgeformt“<sup>59</sup>. Nun kann aber nach B. ein Objekt unter gewissen Bedingungen ohne Bildung einer innerrationalen Stellvertretung dieses Objekts im erfassenden Prinzip einfach schon deshalb erkannt werden, weil es in seinem eigenen Selbst im erkennenden Prinzip gegenwärtig ist<sup>60</sup>. Nun kommt in unserem Fall hinzu, daß der *apex affectus*, in dem Gott gegenwärtig ist, nicht einfach eine Fähigkeit neben dem Intellekt, auf gleicher Ebene mit ihm ist. Er ist ja das *summum et intimum* der Seele, liegt also auf einer tieferen Seinsschicht<sup>61</sup> als der Intellekt und als das, was wir, ihm gleichgeordnet, als Wille und *affectus* schlechthin bezeichnen. Allerdings hat diese höchste Spitze der Seele — echt franziskanisch gedacht — eine größere Verwandtschaft mit dem Willen als mit dem Intellekt, sie ist ja ein *apex affectus*, ist das Innerste, in das der *affectus*, nicht aber der Intellekt „eintreten“ kann<sup>62</sup>. Trotzdem bleibt wahr, daß dieser *apex* tiefer liegt als der Intellekt und der Wille, daß er der Seelengrund ist, der die beiden Fähigkeiten Verstand und Wille trägt. Wenn nun aus diesem innersten und tiefsten Seelengrund die Fähigkeiten Intellekt und Wille gewissermaßen erst herauswachsen und herausfließen (eine allgemeine scholastische Idee der Metaphysik der Seele), so kann diese tiefste Seinsschicht der Seele Eigenschaften in sich vereinigt besitzen, die sich erst auf einer weiter nach „außen“ liegenden Seinsschicht der Seele in zwei verschiedene Fakultäten

<sup>59</sup> Itin. c. 7 n. 4 (V 312b); in hoc transitu . . . oportet quod . . . apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Vgl. auch l. c. n. 3: In Deum transit per contemplationis excessum; l. c. n. 6 (V 313b): Ignis . . . in Deum . . . transferens. Weil so jede geschaffene andere Information der Seelenspitze ausgeschlossen ist (und auch anderseits diese „Information“ durch Gott weit die Fassungskraft des Apex übersteigt) nennt B. die ecstasis auch sapientia nulliformis. Vgl. Coll. 2 in Hex. n. 8 (V 337b), l. c. n. 28 (V 340b).

<sup>60</sup> Es ist das ein Prinzip, das B. natürlich zunächst von der Erkenntnis des Intellekts ausspricht. Vgl. Luyckx, die Erkenntnislehre B.s (Beiträge XXIII, 3—4, Münster 1923), S. 175 ff., bes. 182/183. Dieses Prinzip läßt sich aber dann aus dem gleich anzugebenden Grund auch auf die Gotteserfahrung des *apex affectus* ausdehnen.

<sup>61</sup> B. selbst sagt von den virtutes interiores, sie seien quasi circulus intra circulum. Sermo 4 in Epiph. (IX 162b).

<sup>62</sup> Außer dem hier schon Gesagten vgl. dafür, daß der *apex* mehr auf der Seite des *affectus* liegt, Grünwald, l. c. S. 83, Anm. 182d.



entfalten. Wenn nun Gott von innen her diesen tiefsten Punkt der Seele gleichsam „informierend“ berührt, so wird der *apex affectus* dieser unmittelbaren Liebeseinigung inne werden können, ohne daß der Intellekt dabei in Tätigkeit tritt<sup>63</sup>. Freilich erfährt dann auch dieser Seelengrund Gott nur unmittelbar als die bewegende Kraft ihrer alles Erkennen hinter sich lassenden, ekstatischen Liebe, und so bleibt diese Erfahrung dunkel, bis einmal in der *visio beatifica* auch der Intellekt von innen her vom Lichte Gottes überflutet wird, ohne geblendet zu werden. Hier ist Gott noch das dunkle Feuer der Liebe, *non lux sed ignis; caligo non claritas*<sup>64</sup>; *caligo inaccessibilis quae tamen illuminat mentes*<sup>65</sup>.

Ist so auch das Wesen der Ekstase nach Bonaventura in den wichtigsten Zügen beschrieben, so bleiben doch noch manche Fragen, zu denen bei B. wohl noch eine Antwort zu finden wäre, die aber hier nicht weiter behandelt werden sollen. So z. B. die Frage nach den äußeren Begleiterscheinungen während der Ekstase<sup>66</sup>; die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Ekstase und anderen weniger hohen mystischen Erlebnissen<sup>67</sup>; die Frage, wie sich in der Ekstase genauer die „*omnium ablatio*“ zur Gotteserfahrung selbst verhält; das weitschichtige Problem, wie B.s Lehre und Terminologie in die der heutigen Mystik transponiert werden müßte, und welche Stufen des mystischen Aufstiegs durch die bloße Unterscheidung zwischen *cognoscere in effectu gratiae* und *ecstasis* bei B., verglichen mit den Beschreibungen der klassischen spanischen Mystik, noch nicht genau genug gefaßt sind.

<sup>63</sup> Zumal da, wie B. sagt, in der Ekstase im *apex affectus* „*recolliguntur omnes aliae vires*“, so daß in der Ekstase die Seelenkräfte in den Seelengrund gewissermaßen wieder zurückfließen, also nicht einfach verschwinden, sondern im Höheren aufgehoben bleiben (sermo 4 in Epiph. l. c.) Wenn auf diese Weise erklärt ist, wie der *apex affectus* auch ohne Hilfe des Intellekts die Liebeseinigung doch wirklich wahrnehmen kann, so ist damit auch gegeben, daß B. nicht etwa ein Vorläufer jener mystischen Theorie, z. B. eines Vinzenz von Aggsbach ist, nach der die Liebesvereinigung der Mystik selbst sich überhaupt ohne jede Erkenntnis im weitesten Sinn vollzieht. Denn der *apex affectus* erfährt nach B. die ekstatische unmittelbare Liebesvereinigung. Zur Theorie Vinzenz' von Aggsbach vgl.: E. Vansteenbergh, *Autour de de la docte Ignorance* (Beiträge XIV, 2—4, Münster 1915), Überweg-Geyer, l. c. S. 634 ff. Interessant ist, daß schon Vinzenz für seine Absicht aus Bonaventura III Sent. dist. 24 dub. IV (III 531b) zitiert. Vgl. Vansteenbergh, l. c. S. 209.

<sup>64</sup> Itin. c. 7 n. 6 (V 313b).

<sup>65</sup> Coll. 20 in Hex. n. 11 (V 427a).

<sup>66</sup> Vgl. dazu Grünewald, l. c. S. 101 f.

<sup>67</sup> Vgl. dazu Bonnefoy, l. c. pg. 202 f.

Was die hier vertretene Deutung der *ecstasis* bei B. angeht, so sei zum Schluß noch eigens betont: Fragen der Geschichte der Philosophie können nicht dadurch entschieden werden, daß man aus der Richtigkeit oder Falschheit einer Ansicht (über die man doch sich selbst seine Meinung gebildet hat) schließen will, ob dieser oder jener diese Ansicht gehabt haben kann. Dies gilt auch hier. Daß das B. gesagt hat, was hier als seine Meinung nachzuweisen versucht wurde, läßt sich nicht widerlegen mit der Feststellung, eine solche Ansicht sei innerlich unmöglich und falsch.

Es soll hier nicht in die sachliche Diskussion über die Auffassung B.s von der *ecstasis* eingetreten werden. Aber einige Gedanken seien doch angedeutet, die wohl zeigen, daß eine solche Auffassung von der Ekstase aller Beachtung wert ist.

In sich betrachtet, ist diese Auffassung Bonaventuras sicher ein genialer Lösungsversuch des Problems, wie die auf die Erlebnisse des gewöhnlichen Gnadenlebens nicht zurückführbare Eigenart des mystischen Gnadenlebens und die Tatsache, daß die unmittelbare Gottesschau von Angesicht zu Angesicht nur Lohn des Himmels, nicht Anteil des Pilgers ist, miteinander vereinigt werden können. Es ist nicht die einzig denkbare Lösung des so gestellten Problems, aber wohl die, welche sicher am wenigsten in den Fehler verfällt, die Eigenart und Höhe der mystischen Erfahrung herabzudrücken. Bedeutsam ist auch, wie stark in dieser Theorie die Dunkelheit, der Nacht-Charakter dieses höchsten mystischen Erlebnisses betont ist. Gewiß macht sich hier der Einfluß des Pseudoareopagiten geltend. Aber die Art, wie dessen Gedanke aufgegriffen wird, wie die Dunkelheit der mystischen Erfahrung mit den Mitteln einer Metaphysik erklärt wird, die dem Areopagiten fremd ist, zeigt doch, daß dieses Nachtmotiv in der Mystik B.s mehr ist als ein Stück bloßer Tradition. In seiner Theorie ist zudem die Dunkelheit, die „Nacht“ (wenn wir die Terminologie Johannes' vom Kreuz verwenden dürfen) nicht so sehr ein vorbereitender Prüfungszustand vor dem höchsten mystischen Erlebnis, sondern dieses selbst. Neuere Untersuchungen zur Mystik Johannes' vom Kreuz<sup>68</sup> zeigen, daß auch hierin B. die tiefsten Ideen des Kirchenlehrers der Mystik vorweggenommen hat.

Grünewald stellt gegen Ende seiner Untersuchung, seine Deutung der Lehre B.s voraussetzend, mit einiger Verwunderung fest, daß in B.s Mystik

<sup>68</sup> Vgl. J. Baruzi, *Saint Jean de la croix et le problème de l'expérience mystique* (2e éd., Paris 1931).

ein gewisser Intellektualismus nicht zu verkennen sei, und daß das spezifisch Franziskanische weniger hervortrete<sup>69</sup>. Die hier vertretene Bonaventuradeutung vorausgesetzt, dürfte man das wohl kaum noch sagen können. Franziskanischer Geist der Liebe hat sich in Bonaventura eine kongeniale Metaphysik geschaffen. Beide zusammen und mystische Erfahrung sind in seiner Lehre von der *ecstasis* zu einem wundervollen Ganzen verschmolzen. Wie immer man auch sachlich über diese Theorie urteilen wird, immer wird sie bleiben das Denkmal eines Herzens, dem die Liebe das Größte war.

<sup>69</sup> l. c. S. 112—114.

## Dr. Ignaz Seipel, der Bundeskanzler und Priester

### Nach seinem Tagebuch

Von Franz Dür S. J., Nürnberg, St. Kunigund

Am 2. August 1932 starb im Wienerwaldsanatorium bei Pernitz ein Mann, der, in den Nachkriegsjahren fünfmal Bundeskanzler, die Geschicke Österreichs entscheidend gelenkt hat. Über sein äußeres Leben, wie es seinen Hausgenossen, Vertrauten, dem Volke und auch seinen politischen Gegnern sich darbot, ist nach seinem Tode in den Zeitungen viel berichtet worden. Und es war das Bild eines genialen Staatsmannes, zugleich aber auch eines wahrhaft hochstehenden, vorbildlichen Priesters. Aber es war doch mehr nur die Außenseite dieses großen Lebens.

Die Innenseite, das innere Leben und Ringen, die eigentlichen inneren Triebkräfte und Quellen dieses Lebens blieben uns verborgen. Und doch mußte es gerade für uns Priester, die wir in ähnlich aufregender, hastender, sorgenbedrückter Arbeit stehen, ungemein lehrreich und zugleich auch trostvoll sein, zu schauen, wie ein so großer, genialer Geist wie Seipel, der in der vordersten Front des aufreibendsten, heißesten politischen Tageskampfes stand, belastet überdies und bedrückt von überanstrengten Nerven und einer schleichenden, lähmenden Kränklichkeit — wie der tiefinnerlich zu Gott stand, um Gott gerungen, mit Gott gelebt hat.

Diesen Einblick in sein Innenleben ermöglicht uns sein Tagebuch<sup>1</sup>, das Seipel ohne Unterbrechung geführt hat in der Zeit vom 19. Februar

<sup>1</sup> Ignaz Seipel, Mensch, Christ, Priester. In seinem Tagebuch, Bearbeitung und Einführung von Rud. Blüml. Wien, Hilfswerk für Schulsiedlungen, 1933; 269 S, 12<sup>o</sup>, Leinen RM 3.80.