

S. BONAVENTURA

1274 - 1974



COLLEGIO S. BONAVENTURA
GROTTAFERRATA
(ROMA)

(1974)



PROPRIETAS LITTERARIA

EX PARTE NOSTRA NIHIL OBSTAT:

Die 6 Martii 1974

fr. Edmundus Kurten ofm

fr. Petrus de Alcantara Martinez ofm

EX PARTE NOSTRA IMPRIMI POTEST :

Die 10 Martii 1974

fr. Constantinus Koser ofm

minister generalis

IMPRIMATUR:

Die 14 Martii 1974

fr. Cristoforo Cecci ofm

ministro prov. e rappresentante

del Legato della Basilica della Porziuncola

End Paper. BEATO ANGELICO. The Dance of Paradise.

Page de garde. BEATO ANGELICO. La danse du Paradis.

Schutzblatt. BEATO ANGELICO. Der Paradiestanz.

Risguardo. BEATO ANGELICO. La danza del Paradiso.

Guardas. BEATO ANGELICO. La danza del Paraiso.

Firenze, Convento S. Marco.

Saint Thomas d'Aquin et Saint Bonaventure entrent par la droite.

Foto Alinari, Firenze.

Page du titre. Gravure sur bois du P. Diego DONATI

VOLUMEN COMMEMORATIVUM
ANNI SEPTIES CENTENARII
A MORTE S. BONAVENTURAE
DOCTORIS SERAPHICI
cura et studio
COMMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIANAE

Praeses

fr. Jacques Guy BOUGEROL ofm

Membri

fr. José Luis ALBIZU ofm

fr. V. Cherubino BIGI ofm

fr. Ignatius BRADY ofm

fr. Joaquim CERQUEIRA GONCALVES ofm

Prof. Ewert COUSINS

Rev. Theodore CROWLEY ofm

fr. Samuele OLIVIERI ofm

fr. Hermann SCHALÜCK ofm

THE SERAPHIC DOCTOR

PHILOTHEUS BOEHNER

(Textus ineditus)

The Seraphic Doctor is without doubt one of the most attractive figures, not only in the History of Franciscan philosophy and in Christian philosophy, but also in the history of philosophy in general. He is an Augustinian thinker and ranks in the line of descent from Plato. Though he does not reach the originality of his beloved master, St. Augustine, nor equal the great African in power of expression, nevertheless he is Augustinian in spirit, in his approach to philosophy and in his aim.

The Seraphic Doctor is truly Augustinian in his approach to philosophy. Like his master he refused to deal with any problem in isolation and in a purely abstractive way. For to him, there is no abstract intellect which inquires into the highest problems of mankind; it is man, this person in his concrete existence, the poor man in the desert (cfr. Itinerarium, before the first chapter, and De regimine animae, 3) who recognizes his poverty and emptiness and nevertheless feels in his heart the divine call, and therefore seeks and hungers for an everlasting truth, goodness and beauty. Hence the philosophy of St. Bonaventure demands something of man, before it can promise him guidance to the heights of its speculations:

Sed primo loquendum est de nobis ipsis et videndum, quales esse debemus. Si enim oculo infirmo apponatur radius, potius excaecatur, quam illuminatur. (*Hexaëm.* I, 2; t. V, p. 329).

Of all the dispositions required none is more necessary than reverence for God and for Truth, not only a vague acknowledgement of the greatness of God, but the realization of the infinite distance of man from God acknowledged and felt in a deep humility and admiration:

Primum enim necesse habes, anima mea, altissime, piissime et sanctissime de optimo Deo sentire, certa videlicet fide credendo, attenta mente considerando et perspicaci rationis intuitu cum admiratione perspicendo. (*De Regimine animae*, 1; cf. *Brevil.* I, 2; t. V, p. 211; *De Myster. Trinit.* q. 1, a. 2; t. V, p. 55b s.; *De 7 Donis Spirit. S.* III, 5; t. V, p. 469).

It is out of this feeling for the glory and immensity and goodness and purity of God, that the Seraphic Doctor applies the much misunderstood argumentum ex pietate. It is a fact that we meet with it at many places in St. Bonaventure (cfr. the fine study of Guardini), and — let

us add — the Seraphic Doctor is not ashamed of it. For piety, thus not divorced from affect of feeling, is ultimately reverence:

Pietas nihil aliud est quam piae, primae et summae originis pius sensus, pius affectus et pius famulatus. Summum bonum non potest haberi nec coli sine pietate. Naturaliter quaelibet res tendit ad suam originem: lapis deorsum... Deiformis est creatura rationalis, quae potest redire super originem suam per memoriam, intelligentiam et voluntatem; et non est pia, nisi refundat se super originem suam. Ideo dixi, quod pietas nihil aliud est quam piae, primae et summae originis pius sensus, pius affectus et pius famulatus. Prima igitur exercitatio pietatis consistit in reverentia venerationis divinae. (*De Donis Spir. S. III, 5; t. V, p. 469*).

It is this reverence for God, which is wisdom (l.c.), that is behind the argumentum ex pietate and which has driven the Seraphic Doctor to adopt certain solutions, not against reason but with reason, guided by piety.

The second requirement in the right approach to this philosophy is sanctity of life. For without sanctity man is not wise. Honesty in daily

life, purity of intention, perfection of human personality together with a life of prayer, that is, Sanctity. And only if man is mature in this sanctity, is he able to penetrate into the truth which is God:

Non potes noscere verba Pauli, nisi habeas spiritum Pauli; et ideo necesse est, ut sis sequestratus in deserto cum Moyse et ascendas in montem. (*Hex.* XXII, 21; t. V, p. 440).

In order to reach wisdom, a twofold discipline is necessary: the discipline of the mind and the man; in other words, instruction of the intellect and formation of the moral character:

Disciplina autem duplex est: scholastica et monastica sive morum; et non sufficit ad habendam sapientiam scholastica sine monastica; quia non audiendo solum, sed observando fit homo sapiens. Unde in Psalmo de sapientia: Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me. Scientia enim non habetur, nisi praecedat disciplina; nec disciplina, nisi praecedat bonitas; et sic per bonitatem et disciplinam inest nobis scientia. (*Hex.* II, 3; t. V, p. 337).

A life of prayer is especially required. As Gilson has pointed out, the Seraphic Doctor has made prayer a prepaedentic of philosophical understanding. Man must pray for understanding:

Psalmus David dicit, quod magnus doctor scientiarum Deus est. Scitis, si aliquis habet haurire aquam, libentius haurit eam ab originali suo principio quam a rivulo. Ideo, si Dominus est doctor magnus et donator doni (scientiae), de quo intendimus loqui; oportet, quod recurramus ad fontem illam ad illuminationem consequendam. Sic fecit Psalmista, sic fecit Salomon et factus est clericus magnus. In principio oportet quod levemus animas nostras et rogemus largitorem donorum... (*De Donis Sp. S. IV, 1; t. V, p. 473*).

The third requirement in the right approach to philosophy is meekness, the mansuetudo tractabilitatis, the willingness to listen to others in order to learn the truth and not in order to quarrel, for anger obscures understanding:

Quando aqua est quieta, tunc homo videt in ea bene faciem suam; sed quando est turbata, tunc nihil potest in ea videre. Ita, quando homo

est in ira, tunc non videt veritatem. Contentiosi intelligentiam impediunt in se et in aliis. Iratus etiam pertinaciter defendit falsum. Homo tractabilis addiscit et fit mitis. (*De Donis Sp. S. VIII, 4; t. V, p. 494*; see also about the requirement of sanctity of life in n. 3).

The fourth requirement is humble submission in faith, the captivatio intelligentiae. For faith gives the firm basis for our outlook on everything and prevents us from the presumptuous pride of the first angel, the pride that led him into error:

Primus Angelus erravit, quia praesumpsit de se. Concupiscibilis deordinata impedit istud donum (intellectus); similiter et irascibilis, quando est deordinata; sed quando rationalis est deordinata, maxime impedit istud donum. Oportet igitur, quod captivemus intellectum nostrum. (*l.c. 5; p. 495*).

It is obvious, therefore, that St. Bonaventure's doctrine is first interested in the right attitude in which man may approach philosophy and the speculation about the highest problems of mankind. If the right disposition is given then, and only then, does he promise a successful journey

to the ultimate goal of his philosophy, which is the end of all our activity and of all our knowledge, the union with God in the taste of His goodness:

Et hic stare debet omnis meditatio nostra, quia hic est finis omnis cognitionis et operationis, et est sapientia vera, in qua est cognitio per veram experientiam. (*De triplici via*, I, § 4, 18; t. VIII, p. 7).

For this journey to tasting knowledge, truth is the guide, love the animating spirit. Nothing could express better the synthesis between science and charity in the work and life of St. Bonaventure than the title bestowed upon him by a grateful posterity: The Seraphic Doctor.

Scientia inflat, sed caritas aedificat; ideo oportet iungere cum scientia caritatem. (*De Donis Sp. S.* IV, 24; t. V, p. 478).

Incipit prologus in vitam bti fructu...

Ippavit gratia di. saluatoris nri diebus istis
nouissimis in suo suo fructu oibz uere hu
milibz et scete paupertatis amias. q sup affl
uentez in eo di misericordia uenerunt: ipi
erudunt exemplo. pietate et seclina desi
terea funditus abneque. xpo cōformit uinē: et ad btam
ipem delitatio indefello situr. In ipm nāq: ut uere paup
culū et otitū. tāta deus excelsus lenigtatis otescēsiōne
respexit. q nō solū d monialis cōsolationis pulue sacra
uit egemū. Verū ē euāgelice pfectiōis professore. Duce m
atq: pcedēte effectū in lucem dedit. cōcētū. ut testim
onum phibendo de hinc. uia lucis et pacis ad corda fideliū
dno ppararet. Hic et eim qī stella matutina i medio ne
bule. claus uite means et atrine fulgōibz: sedentes in
tenebris et umbra mortis irradiatē pfulgōia dixerit.
in lucem. Et tāq: arcus resfulgens inter nebulas glie. sig
num misē dīci fecens representas: pacē et salutē euāge
lizant hōibz: existens et ipē anglus uere pacis. Secūdu
imitatoriam q: similitudinē pcursons testinat. ad ut
uā parnis in dēsto. altissime paupertatis: tam exēplo q: i
ūlo penitentiam plicaret. pnum supne grē pueniens:
tonis. de hinc uirtutis inuete ad auctus mētis. pphali
q: repletus spū. nec non et anglico deputatus offiō
incendioq: seraphico totus ignitus. et ut uir gerarch
icus. cum igneo fūfū uertus sic ex ipius uite d autu
luculent apparet: rationabili cōprobatu. uēissē i spū

S. BONAVENTURA. *Legenda major*, prologus, XIVème s.
Ms. Ist. storico dei FF. MM. Capp., Roma.

Foto Tecnofoto, Roma.

S. BONAVENTURA

1274 - 1974

IV

THEOLOGICA

Hanno collaborato all'elaborazione di questo quarto tomo
del volume del Centenario:

p. Romano ALMAGNO ofm
p. Jacques-Guy BOUGEROL ofm
f. Heinrich BREUER ofm
p. Ewert H. COUSINS
p. Diego DONATI ofm
p. Heinz Meinolf STAMM ofm
Fotoincisione, Perugia
Tecnofoto, Roma
Tipografia Porziuncola, Assisi

INDEX STUDIORUM

	pp.
Werner DETTLOFF Weltverachtung und Heil. Eine Interpretation der allgemeinen Einleitung Bonaventuras zu seinem Ecclesiasteskommentar.	21-55
Erwin I. J. ROSENTHAL The Notion of Revelation in Medieval Judaism.	57-69
Hans Josef KLAUCK OFM Theorie der Exegese bei Bonaventura	71-128
Hyacinth J. ENNIS OFM The Place of Love in the Theological System of St. Bonaventure in General.	129-145
Manuel BARBOSA DA COSTA FERREIRA S. Boaventura e a Coexistência da Fé e do Saber.	147-151
Ewert H. COUSINS The two Poles of Bonaventure's Theology.	153-176
Venicio MARCOLINO Elementos do Desenvolvimento dogmatico segundo São Bo- aventura.	177-219
Alejandro DE VILLAMONTE OFM Cap El Padre Plenitud fontal de la Deidad.	221-242
Walter H. PRINCIPE St. Bonaventure's Theology of the Holy Spirit with Reference to the Expression « Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto ».	243-269
John DOURLEY OMI God, Life and the Trinity in the Theologies of Paul Tillich and St. Bonaventure.	271-282
Alexander GERKEN OFM Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im « Iti- nerarium mentis in Deum » des hl. Bonaventura.	283-310
Jean PLAGNIEUX Aux sources de la doctrine bonaventurienne sur l'état originel de l'homme: influence de saint Augustin ou de saint Irénée ?	311-328
Titus SZABÓ OFM Homo imago Christi, Christus imago Dei. Principia S. Bonaven- turae pro anthropologia in Christo instauranda.	329-347
Robert JAVELET Réflexions sur l'Exemplarisme bonaventurien.	349-370
Justo L. GONZALEZ The Work of Christ in Saint Bonaventure's systematic Works.	371-385

- Justin LANG OFM
Vermitteltes Heil. Strukturen und Anliegen des Kirchenverständnisses bei S. Bonaventura. 387-420
- Georges TAVARD AA
Succession et Ordre dans la structure de l'Eglise. 421-446
- Jean-Pierre RÉZETTE OFM
L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure. 447-460
- Léonce HAMELIN OFM
Le Mariage. Hier. Aujourd'hui. Demain. 461-502
- Philippe DELHAYE
La Charité. « Premier Commandement » chrétien chez S. Bonaventure. 503-521
- Januario TORGAL MENDES FERREIRA
O Problema do mal a luz da concepção antropologica de São Boaventura. 523-532
- Werner HÜLSBUSCH
Die Theologie des Transitus bei Bonaventura. 533-565
- Antonio BLASUCCI OFMConv
La Spiritualità di San Bonaventura. 567-606
- André MÉNARD OFMConv
Spiritualité du Transitus. 607-635
- Giorgio ZAPPITELLO
La « Vanità » in S. Bonaventura. Un esempio di ciò che ha significato il messaggio di S. Francesco per il Medio evo. 637-654
- James P. REILLY Jr.
Rectitude of Will and the Examined Life. 655-671
- Hermann SCHALÜCK OFM
Die theologischen Implikationen des Armutsgedankens bei Bonaventura. 673-683
- Cecilien T. NIEZGODA OFMConv
Théologie du travail ou le travail des pauvres volontaires selon saint Bonaventure. 685-717
- Jean CHÂTILLON
Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits spirituels de saint Bonaventure. 719-772
- Palémon GLORIEUX
Gerson et saint Bonaventure. 773-792
- E. Randolph DANIEL
St. Bonaventure Defender of Franciscan Eschatology. 793-806

Werner DETTLOFF
München

WELTVERACHTUNG UND HEIL

EINE INTERPRETATION DER ALLGEMEINEN EINLEITUNG BONAVENTURAS
ZU SEINEM ECCLESIASTESKOMMENTAR

SUMMARIUM. - I. Generalia de commentariis biblicis S. Bonaventurae, praesertim de postilla in Ecclesiasten. II. De contemptu mundi ut praesupposito ad beatitudinem: beatus est qui spem suam in Deum ponit, vanus autem qui salutem suam in mundo quaerit. III. De significatione sapientiae. IV. De acedia tanquam fructu falsae fiduciae in mundo. - Conclusio: Vanitas mundanae sapientiae reddit hominem vaniloquum. Dum enim cor errat, os vana pronuntiat. Beatus vir cuius est nomen Domini spes eius.

I. *Allgemeines zu Bonaventuras Schriftcommentaren, insbesondere zum Ekklesiasteskommentar*

Überblickt man die Literatur über Bonaventura, so muß man feststellen, daß die Einzeluntersuchungen sich zwar nicht ausschließlich auf die Schulschriften und die im eigentlichen Sinne systematischen Werke stützen, sondern immer wieder auch auf die anderen, die Predigten oder Bibelcommentare zurückgreifen; das geschieht jedoch vergleichsweise nur gelegentlich, und ich bin der Meinung, daß dies ein Versäumnis ist. Im Hinblick auf die Schriftcommentare gilt das um so mehr, als diese jeweils eine auffallend geschlossene Thematik aufweisen.

In den alten Ausgaben werden Bonaventura etliche exegetische Schriften zugeschrieben, die auf Grund der späteren Forschungen als unecht oder zumindest als zweifelhaft angesehen wer-

den müssen. Das Verdienst, hier eine gewisse Klarheit geschaffen zu haben, fällt vornehmlich den Franziskanern von Quaracchi zu, welche die jetzt gültige, hervorragende zehnbändige Edition besorgt haben. Als unzweifelhaft echt ist neben den Kommentaren zum Buche der Weisheit, zu Lukas — und zum Johannesevangelium und den Collationes zum Johannesevangelium der Kommentar zum Buche Ecclesiastes anzusehen. Die Abfassungszeit dieses Kommentars festzulegen, bereitet einige Schwierigkeiten. Mit Ausnahme des Lukaskommentars, der in seinen Grundzügen aus dem Jahre 1248 stammen dürfte und in seiner jetzt vorliegenden Form eine Überarbeitung der ursprünglichen Fassung darstellt, welche die Vorlesung Bonaventuras als Bibelbakkalar war, sollten die Schriftkommentare wohl in der Zeit entstanden sein, da Bonaventura die Magisterwürde innehatte und noch nicht Ordensgeneral war; denn während dieser Zeit oblag ihm die magistrale Erklärung der Hl. Schrift, und man muß wohl davon ausgehen, daß er als Ordensgeneral kaum mehr Zeit für seine Arbeit an der Pariser Universität hatte, und er ist am 2. Februar 1257 auf dem Generalkapitel zu Rom zum Ordensgeneral gewählt worden. Über welchen Zeitraum die Magistertätigkeit Bonaventuras sich in der Tat erstreckte, läßt sich jedoch nicht genau sagen. Folgt man den Angaben seines Sekretärs Bernhard von Bessa, dann hätte Bonaventura etwa im Juli 1253 seine Studien abgeschlossen und die Magisterwürde erlangt, und die Spanne seiner Magistertätigkeit würde rund vier Jahre umfaßt haben. Dem widerspricht jedoch die Tatsache, daß zu Anfang der Fastenzeit 1253 — also noch ehe Bonaventura nach der Chronik des Bernhard von Bessa das Lizenziat erhalten hat — erneut Unruhen an der Pariser Universität ausbrachen, die zu Feindseligkeiten gegen die Mendikanten führten, die wiederum es als unwahrscheinlich erscheinen lassen, daß Bonaventura noch während dieser Feindseligkeiten die Magisterwürde bekommen habe. Man darf wohl vielmehr vermuten, daß Bonaventura erst auf wiederholtes Drängen des Papstes am 23. Oktober 1257 die Magisterwürde erhielt und unter die Professoren der Pariser Universität aufgenommen wurde. Danach läge die Erlangung der Magisterwürde erst nach der Wahl zum Ordensgeneral, und die magistralen Schrifterklärungen — also auch der Ecclesiasteskommentar — fielen in eine Zeit, die bereits durch die vielfältigen Verpflichtungen der Ordensleitung belastet waren. Darüber hinaus gehen wir sicher nicht fehl, wenn wir eine verhältnismäßig kurze Spanne als Abfassungszeit für

die exegetischen Werke Bonaventuras mit Ausnahme des Lukas-kommentars annehmen¹.

Das Corpus des biblischen Buches Ecclesiastes besteht aus sieben Spruchreihen über die Eitelkeit alles Irdischen. Erwägungen über die Kürze des menschlichen Lebens, die Nutzlosigkeit alles Bemühens, die im letzten doch zum Mißerfolg verurteilte Arbeit u.dgl. werden ohne feste Ordnung und auch ohne klare Gedankenführung aneinandergereiht, wobei sich der Verfasser meist auf die eigene Erfahrung beruft. Jede Reihe schließt mit der Ermahnung, das irdische Leben und seine Güter zu genießen, weil der Mensch sonst nichts von seiner Mühe und Plage hat. Hinter alledem verbirgt sich jedoch keineswegs eine im eigentlichen Sinne materialistische Grundhaltung. Der Verfasser weiß durchaus, daß der Lebensgenuß letzten Endes eine Gabe Gottes ist und daß der Mensch auch über den Gebrauch der materiellen irdischen Güter einst vor Gott Rechenschaft ablegen muß. Seine recht pessimistische Lebensauffassung hat wohl darin ihren Grund, daß seine Jenseitsvorstellungen ziemlich dunkel sind und ihm die Hoffnung auf die Himmelseligkeit fehlt, die ihm die Bedrängnisse und Enttäuschungen des irdischen Lebens erträglich gemacht hätte². Bonaventuras Kommentar folgt dem Wortlaut des biblischen Buches, unterbricht jedoch diesen fortlaufenden Kommentar immer wieder, um Quästionen einzuschieben, in denen besondere Probleme und Themen erörtert werden. Darin unterscheidet sich übrigens der Ecclesiasteskommentar zusammen mit den übrigen späten Kommentaren vom früheren Lukaskommentar, der das charakteristische Merkmal des Anfängerkommentars trägt, daß in ihm die Quästionen mit ihren Determinationen fehlen, welche letztere eben Vorrecht der Magister waren³.

Selbstverständlich hat Bonaventura für seinen Kommentar auch verschiedene Quellen benutzt. Man kann drei Gruppen unterscheiden: ältere Kommentare zum Predigerbuch, Erklärungen verschiedener Autoren zu anderen biblischen Texten und verschiedene andere Werke, die wie in den übrigen Schriften Bonaventuras so

¹ Vgl. zum Ganzen die Prolegomena zu den Bänden VI und VII der Quaracchi-Ausgabe; zur Chronologie insbes. S. CLASEN, *Franziskus Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura* (Franz. Quellenschr. 7), Werl 1962, 101-105, dort auch weitere Lit.

² Vgl. J. VAN DER PLOEG in: *Haag, Bibellexikon*³, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968, 1402.

³ Vgl. F. PELSTER, *Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi*, in: *ZKTh* 48 (1924) 517-531, hier 523.

auch hier herangezogen oder zitiert werden. Von besonderem Interesse sind die an erster Stelle genannten älteren Kommentare. Im einzelnen sind da v.a. zu nennen: die «Glosse» Anselms von Laon, Hugo von St. Viktor, Hieronymus und Hugo von St. Charo. Der Kommentar des letzteren muß als die von Bonaventura bevorzugte Quelle angesehen werden, auch wenn er nicht eigentlich zitiert wird, was wiederum der damaligen Gepflogenheit entsprach, auf lebende oder gerade erst gestorbene Autoren nicht namentlich zu verweisen. Die Verwendung Hugos von St. Charo erfolgte jedoch durchaus selbständig. Bonaventura übernimmt zwar vieles, korrigiert aber auch anderes. Besonders deutlich wird seine Eigenständigkeit Hugo von St. Charo wie auch den anderen Quellen gegenüber durch die Art und Weise, wie er den Stoff des biblischen Buches teilt und unterstellt. Darüber hinaus sind in Bonaventuras Kommentar drei charakteristische Elemente hervorzuheben: 1. die kurze paraphrasierende Erklärung mit ständiger Illustration durch andere biblische Texte unter Hinzufügung moralischer Nutzenanwendungen; 2. keine Beschränkung auf die Worterklärung, sondern immer auch Deutung des geistigen Sinnes, sei es einer ganzen Perikope oder auch einer einzelnen Stelle; 3. nach einigen Perikopen jeweils Einschlebung von Quästionen scholastischer Art. Der Text, den Bonaventura zugrundelegt, ist im wesentlichen der uns bekannte Vulgatatext⁴.

Das biblische Buch und damit seinen Kommentar teilt Bonaventura in drei Teile: den Titel bzw. das Prooemium (1,1: «Verba Ecclesiastae filii David regis Jerusalem.»), den Traktat (1,2-12,8) und den Epilog (12,9-14). Der Traktat besteht aus der *propositio rei probandae* (1,2: «Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes, vanitas vanitatum et omnia vanitas.»), der *probatio* (1,3-12,7) und der *conclusio* (12,8). Die *Probatio*, die faktisch das Corpus des biblischen Buches wie auch des Bonaventura-Kommentars darstellt, ist wiederum in drei Teile gegliedert. Sie umfaßt die *probatio vanitatis mutabilitatis* (1,3-3,15), die *probatio vanitatis iniquitatis* (3,16-7,23) und die *probatio vanitatis poenalitatis* (7,24-12,7). Für diese Einteilung kann Bonaventura sich auf eine Predigt Hugos von St. Viktor berufen⁵. Dem Ganzen schickt er ein eigenes Prooemium

⁴ Über Quellen und Eigenart vgl. C.V.D. BORNE, *De fontibus Commentarii S. Bonaventurae in Ecclesiasten*, in: *AFH* 10 (1917) 257-270.

⁵ *Hom. 1 in Eccles.* (PL 175, 113).

voraus, in dem v.a. die allgemeine Einleitung von Interesse ist ⁶. Mit ihr wollen wir uns im folgenden befassen.

II. Die Verachtung der Welt als Voraussetzung für die Seligkeit

Das Thema des Predigerbuches ist auch für Bonaventura in 1,2 ausgesprochen: « Vanitas vanitatum et omnia vanitas! » Und es wäre wohl geradezu verwunderlich, wenn sein immer die großen Zusammenhänge überschauender Geist nicht sofort grundsätzliche Überlegungen anstellte, um den Horizont abzustecken, in dem sich die folgenden Gedanken zu bewegen haben, und vor allem, um das Ziel, das Anliegen zu bestimmen, das diese Gedanken erreichen oder verdeutlichen sollen. Das Thema seines Kommentars hat Bonaventura im letzten Abschnitt der allgemeinen Einleitung umrissen. Danach ist es Aufgabe des Weisen, den Weg zu lehren, auf dem man zur Seligkeit gelangen kann. Um die Seligkeit zu erlangen, muß man das Ewige lieben, das Gegenwärtige verachten und außerdem wissen, wie man inmitten eines verderbten Geschlechtes zu leben hat. Der weise Salomon hat dies erkannt und darum drei Bücher geschrieben: das Buch der Sprüche, worin er den Sohn lehrt, weise in dieser Welt zu wandeln; das Buch « Der Prediger », in dem er das Gegenwärtige verachten lehrt; und das Hohe Lied, in dem er das Himmlische, insbesondere den Bräutigam selbst, lieben lehrt ⁷. Daß wir an Bonaventuras Zuweisung der drei genannten Bücher an Salomon keinen Anstoß nehmen, versteht sich von selbst. Wichtig ist für uns, daß er sie als eine gewisse Einheit sieht. Das Einheitsprinzip ist für ihn die wahre Weisheit; denn zu dem « weise in dieser Welt wandeln », dem Thema der Sprüche, gehört letzten Endes auch die richtige Einschätzung des Irdischen und des Himmlischen, welche die Themen des Predigerbuches und des Hohen Liedes sind. Im Predigerbuch und in Bonaventuras Kommentar dazu geht es also um die richtige Einschätzung, näherhin um die Verachtung des Irdischen. Warum das Irdische zu verachten ist, legt er grundsätzlich in der Einleitung zu seinem Kommentar dar.

⁶ *Comm. Eccl.*, prooem., n. 1-13 (VI, 3a-5b).

⁷ Quoniam igitur sapientis est viam docere ad veniendum in beatitudinem, hoc fuit praecipuum et operae pretium sapienti Salomoni; sed quia, ut patet ex dictis, ad beatitudinem acquirendam necesse est, aeterna diligere et praesentia despici, et ulterius scire in medio pravae nationis debite conversari; ideo tres libros edidit, *Proverbiorum* scilicet, in quibus docet filium sapienter in hoc saeculo conversari; *Ecclesiasten*, in quo docet praesentia contemnere; et *Cantica canticorum*, in quibus docet caelestia diligere, maxime ipsum Sponsum. *Comm. Eccl.*, prooem., n. 13 (VI, 5b).

Die Beziehung der richtigen oder falschen Einschätzung des Irdischen zur Seligkeit, also zum Heil, die Bonaventura in dem vorhin erwähnten Schlußabschnitt seiner allgemeinen Einleitung deutlich macht, ist bereits in der Bibelstelle ausgesprochen, die er dieser Einleitung voranstellt: « Selig der Mann, der seine Hoffnung auf den Herrn setzt und sich nicht um Eitelkeiten und trügerische Tollheiten kümmert » (Ps. 39,5). Der daran anschließende Text beweist, daß es sich für Bonaventura bei dieser Hoffnung um ein intensives Streben handelt; denn er spricht sofort vom *bonum appetibile* des Pseudo-Dionysius⁸, wobei er, sich auf 2 Kor 4,18 berufend, ein doppeltes *bonum* unterscheidet: ein *zeithaftes* und ein *ewiges*. Und dieses doppelte *bonum* erzeugt in uns eine doppelte Liebe, ein doppeltes Begehren: die *caritas* und die *libido*. Wir übersetzen diese beiden Begriffe wohl am besten mit « Liebe » und « Begierde ». Die Liebe richtet sich auf das Ewige, die Begierde auf das Irdische. Und — so fährt Bonaventura fort —, da der Übereinstimmung und der Verschiedenheit der Strebungen die Übereinstimmung und die Nichtübereinstimmung der Sitten folgt, in der Übereinstimmung in Gesetzen und Sitten aber die Einheit des Staatswesens besteht, gehen aus den zwei Arten von Liebe — oder sagen wir es wieder in der vorhin gewählten Terminologie: aus der Liebe und der Begierde — zwei verschiedene Staatswesen hervor: das himmlische Jerusalem und das irdische Babylon. Das Fundament des himmlischen Jerusalem ist die geordnete Liebe, das Fundament des irdischen Babylon ist die ungeordnete Begierde. Die Konsequenz ist klar: Da das himmlische Jerusalem auf der Liebe gegründet ist, die zum Ewigen emporhebt, findet sie auch im Ewigen ihre Seligkeit. Babylon hingegen, das durch die Begierde auf das Irdische herabgedrückt wird, findet auch seine Seligkeit im Irdischen.

Wie es also ein doppeltes Gut gibt, so gibt es auch ein doppeltes Streben, ein doppeltes Staatswesen und eine doppelte Seligkeit: die wahre im Ewigen gegründete und auf das Ewige bezogene und die falsche im Zeithaften gegründete und auf das Zeithafte und Hinfällige bezogene. Es mag als nichts besonderes erscheinen, wir wollen es jedoch vermerken, daß Bonaventura dem Begriff des Zeithaften erklärend den Begriff des Hinfälligen hinzufügt. Später, in der 2. Quästio des Prooemium im Anschluß

⁸ *De div. nom.*, c. 4, § 10 und § 31 (PG 3, 706 f u. 751).

an die allgemeine Einleitung, spricht Bonaventura davon, daß das Eitelsein der irdischen Dinge darauf beruht, daß diese aus dem Nichts kommen und, sich selbst überlassen, auch zum Nichts hinstreben⁹. Zeithaftigkeit und Hinfälligkeit gehören also zusammen. Liebe und Begierde nun — um wieder zum Text zurückzukehren — sind Widersprüche, d.h., sie schließen sich aus, sie können nicht zugleich bestehen, und das gleiche gilt für die beiden Seligkeiten. Dafür beruft sich Bonaventura auf Mt 6,24, wo davon die Rede ist, daß niemand zwei Herren dienen kann, und zieht dann die entscheidende Schlußfolgerung: « Wenn jemand also — und zwar in Wahrheit! — selig sein will, muß er die zukünftigen Güter lieben und die gegenwärtigen verachten ». Darin sieht er sich auch durch die an den Anfang gesetzte Stelle aus Psalm 39 bestätigt. Der Heilige Geist beschreibt durch den Psalmisten, sagt Bonaventura, den Seligen von diesem doppelten Akt her. Er spricht von der Liebe zum Himmlischen, wenn er sagt: « Selig der Mann, der seine Hoffnung auf den Herrn setzt », und von der Verachtung des Irdischen, das eitel macht, wenn er fortfährt: « ...und der sich nicht um Eitelkeiten und trügerische Tollheiten kümmert »¹⁰.

⁹ « ...; vanum, quia de nihilo et sibi relictum tendit ad nihil... » (VI, 7a).

¹⁰ *Beatus vir, cuius est nomen Domini spes eius, et non respexit in vanitates et insanias falsas.* Cum, sicut vult beatus Dionysius, bonum sit primum appetibile; bonum autem sit duplex, temporale scilicet et aeternum, iuxta illud secundae ad Corinthios quarto: *Quae videntur temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna:* duplicem in nobis generat amorem sive appetitum, scilicet *caritatis et libidinis*, ut caritas sit amor rediens ad aeterna, libido ad terrena. Et quia convenientiam et differentiam *appetituum* sequitur convenientia et disconvenientia *morum*; et secundum convenientiam in legibus et moribus consistit *unitas civitatis*: ex hoc duplici amore duplex oritur *civitas*, civitas scilicet supernae Ierusalem et civitas Babylonis. Primae fundamentum est caritas ordinata, secundae, libido perversa. Superna igitur civitas, quia fundata est in caritate, quae erigit ad aeterna, in aeternis quiescit et in eis beatitudinem ponit. Babylonis vero civitas, quae per libidinem deprimitur ad terrena, in his terrenis beatitudinem ponit. — Et sic relinquitur ex praedictis, quod sicut duplex est *bonum*, sic duplex est *amor*, sic duplex *civitas*, sic etiam *beatitudo* duplex, vera scilicet in aeternis, falsa in temporalibus et caducis; Psalmus: *Beatum dixerunt populum, cui haec sunt* etc. — Et sicut amor caritatis et libidinis sic obviant sibi, ut simul esse non possint; sic hae duae beatitudines; Matthaei sexto: *Nemo potest duobus dominis servire.* Ideo, si quis vult esse beatus, necesse est, ut futura bona diligat et contemnat praesentia. Ideo Spiritus sanctus per Psalmistam virum beatum ab hoc duplici actu describit: a supernorum dilectione, quae faciunt *beatum*, cum dicit: *Beatus vir, cuius est nomen Domini spes eius*; et a terrenorum aspersione, quae faciunt *vanum*, cum dicit: *Et non respexit in vanitates et insanias falsas.* Vcre *beatus vir, cuius est nomen Domini spes eius.* *Comm. Eccl.*, prooem., n. 1 (VI, 3a-b).

Vier Gründe führt Bonaventura dafür an, daß Gott, der Herr allein selig macht:

1. Der Herr allein ist auf Grund seines eigenen Wesens selig, unsere Glückseligkeit hingegen ist nur eine Seligkeit durch Teilhabe an seiner Seligkeit. Für diese Teilhabe beruft er sich auf Apk 19,9: « Selig, die zum Hochzeitsmahle des Lammes geladen sind ». Das christologische Verständnis der Seligkeit wird dann noch in der Schlußbemerkung unterstrichen: Gott teilt die Seligkeit zuerst dem Lamme mit und dann denen, die vom Lamme geladen sind ¹¹.

2. Gott allein ist selig, weil er alle Güter in Fülle besitzt. Das sieht Bonaventura in Prov 3,15 ausgesprochen, wo es von der Weisheit, die er mit Gott identifiziert, heißt, daß sie kostbarer ist als alles, was man sich wünschen kann, und daß in ihrer Rechten langes Leben und in ihrer Linken Reichtum und Ruhm liegen. Unsere Seligkeit hingegen beruht nur auf der Anhäufung aller Güter. Auch diesem Argument liegt im übrigen der Teilhabegedanke zugrunde; denn in der Schriftbegründung verweist Bonaventura auf Prov 3,18: « Ein Lebensbaum ist sie (= die Weisheit=Gott) für diejenigen, die sie ergreifen, und wer sie festhält, ist selig ». Und noch deutlicher ist vielleicht der weitere Verweis auf Sap 7,11: « Alle Güter fielen mir zugleich mit ihr zu » ¹².

3. Gott allein besitzt die Ruhe der Unveränderlichkeit. Bonaventura verweist dazu auf Jak 1,17: « ...bei dem es keinen Wandel und keinen Schatten von Veränderung gibt ». Unsere Seligkeit hingegen besteht nur in dem ruhigen Besitz der zusammengehäu-

¹¹ Solus autem Dominus beatificat, nec est aliud nomen sub caelo, quod beatificet. Solus enim Dominus est beatus *per essentiam*; primae ad Timotheum sexto: *Serves mandatum sine macula, irreprehensibile, usque in adventum Domini nostri Iesu Christi, quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens Rex regum et Dominus dominantium*. Illi ergo soli inest beatitudo et potentia *per essentiam*, beatitudo autem nostra est *per participationem*; secundum quod est *per participationem*, ortum habet ab illo quod est *per essentiam*: ergo beati sumus *participantes fontem beatitudinis, qui est Deus*. Ideo Apocalypsis decimo nono: *Beati, qui ad coenam nuptiarum Agni vocati sunt*. Primo enim Deus *per desponsationem beatitudinem communicat Agno, per consequens his qui ab Agno sunt vocati*. *Ebd.*, n. 2 (VI, 3b).

¹² Solus etiam habet *affluentiam*; quia de Sapiencia, quae Deus est, dicitur singulariter Proverbiorum tertio: *Pretiosior est cunctis opibus, et omnia, quae desiderantur, huic non valent comparari. Longitudo dierum in dextera eius, et in sinistra illius divitiae et gloria*. Beatitudo autem nostra est *per bonorum omnium aggregationem*: ergo in eo solo est, qui habet omnium affluentiam. Ideo infertur statim: *Lignum vitae est his qui apprehenderint eam, et qui tenuerint eam, beatus*; Sapienciae septimo: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa etc.* *Ebd.*, n. 3 (VI, 3b-4a).

ten Güter. Der Akzent liegt dabei auf dem « ruhigen », d.h. unangefochtenen und unanfechtbaren Besitz; denn, so fährt Bonaventura fort, ohne Frieden gibt es keine Seligkeit. In abgewandelter Form kehrt auch bei diesem Argument der Teilhabegedanke wieder, wenn es weiter heißt: « Da also nur in Gott vollkommene Ruhe ist, können wir nur in Gott Frieden finden und selig werden, laut Apk 14,13: 'Selig sind die Toten, die im Herrn sterben. Ja, wahrlich, spricht der Geist, sie sollen ruhen von Ihren Mühsalen...' »¹³.

4. Die Seligkeit Gottes beruht schließlich auf seiner Unsterblichkeit und Ewigkeit, die er allein besitzt, wie es 1 Tim 6,16 heißt. Unsere Seligkeit hingegen kann nur in der unbegrenzten Dauer der Güter bestehen, die wir besitzen, also in ihrem Fortbestand in die Zukunft hinein. Ein Zustand nämlich, der beendet werden kann, ist nicht selig, sondern setzt dem Elend aus. Die Unsterblichkeit, das selige Besitzen also, kann der Mensch nur von der Quelle der Unsterblichkeit, d.h. von Gott, erhalten. Nach Verweisen auf Ps 83,5 und Is 35,10 kann Bonaventura seine Argumentation mit dem ersten Teil seines Leitsatzes schließen: « Selig also der Mann, der seine Hoffnung auf den Herrn setzt »¹⁴.

Wie für den ersten Akt, mit Hilfe dessen Bonaventura den Seligen gekennzeichnet sieht, die Liebe zum Himmlischen, so führt er auch für den zweiten, die Verachtung des Irdischen, vier Argumente an. Sie sollen näherhin dartun, daß ein Mensch, der das Irdische nicht verachtet, vielmehr seine Hoffnung statt auf

¹³ Solus habet *intransmutabilitatis quietem*, quia omnia variantur, sed ipse non variatur; Iacobi primo: *Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*. Beatitudo autem nostra est per bonorum congregatorum *tranquillam possessionem*, quia sine pace beatitudo esse non potest. Cum igitur in nullo sit perfecta tranquillitas nisi in Deo, non possumus ergo pacificari nec beatificari nisi in Deo; unde Apocalypsis decimo quarto: *Beati mortui, qui in Domino moriuntur. Amodo iam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis*. Ebd., n. 4 (VI, 4a).

¹⁴ Solus etiam habet *aeternitatis immortalitatem*, sicut dicitur primae ad Timotheum ultimo: *Qui solus immortalitatem habet et lucem habitat inaccessibilem*. Beatitudo autem nostra est per bonorum possessorum *interminabilem durationem*. Status enim, qui finiri potest, beatus non est, sed miseriae subiacet. Cum igitur interminabilitatem non possit quis habere nisi a fonte immortalitatis, in eo solo beatificatur; ideo dicitur in Psalmo: *Beati, qui habitant in domo tua, Domine; in saecula saeculorum laudabunt te*, quia eorum erit laetitia sempiterna; Isaiae trigesimo quinto: *Venient in Sion cum laude, et laetitia sempiterna super capita eorum; gaudium et laetitiam obtinebunt*. — *Beatus igitur vir, cuius est nomen Domini spes eius*. Ebd., n. 5 (VI, 4a).

Gott auf die Welt setzt, eitel ist. Und diesem Eitelsein ist eine innere Konsequenz eigen, mit der es sich durch sich selbst steigert¹⁵. Doch zu den Argumenten selbst:

1. Die Welt mit allem, was zu ihr gehört, ist eitel, weil sie dem, der sich auf sie stützen will, keinen *Halt* bietet. Es ist mit ihr wie mit Ägyptens Hilfe, von der es Is 30,7 heißt, daß sie vergeblich und eitel ist. Und auf Is 36,6 anspielend, fährt Bonaventura fort, daß die Welt ein Rohrstab ist, der beide Hände durchbohrt, wenn man sich auf ihn stützt. Ja, er sagt es noch drastischer: Die Welt und alles Welthafte speien alle, die auf sie vertrauen, schwach und krank und untauglich zu jedem guten Werke aus. Letzteres vor allem sieht Bonaventura in dem Bilde des Propheten vom Durchbohren der Hände zum Ausdruck gebracht¹⁶.

2. Die Welt ist eitel, weil sie dem, der irdische Güter zusammenrafft und bei sich behalten will — so können wir wohl hier das « *continenti* » übersetzen —, keine *Erfüllung* schenkt. « Der Geizige hat nie genug Geld », heißt es Eccles 5,9, und der Grund dafür liegt darin, daß alles Welthafte eitel ist und Eitles nicht erfüllt. Wer sich an die irdischen Güter hängt, ist wie einer, der nach dem Schatten greift und dem Wind nachläuft (Eccli 34, 1.2). Wie aber weder der Wind den Bauch sättigt noch der Schatten ihn füllt, so sättigen und erfüllen auch die zeitlichen Dinge den Menschen nicht, weil sie nur Schatten der Ewigen sind, auf die hin die Menschenseele geschaffen ist¹⁷ Beachtenswert ist in dem Zusammenhang — und das dürfte auch grundsätzlich für das Weltverständnis Bo-

¹⁵ Sed non beatus, immo profecto *vanus* est qui sperat in *mundo*; respicit enim in *vanitates* et *insanias falsas*: ideo evanescit, secundum illud Ieremiae secundo: *Elongaverunt a me patres vestri et abierunt post vanitatem, et vani facti sunt*; post vanitatem, id est post mundum. *Ebd.*, n. 6 (VI, 4a).

¹⁶ Mundus enim cum suis *vanus* est, quia non praebet *fulcimentum innitenti*; unde Isaiae trigesimo: *Aegyptus frustra et vane auxiliabitur*, eo quod innitenti sibi *fulcimentum* non praebet. Est enim *baculus arundineus*, super quem si innixus fuerit homo, perforabit ambas manus; quia mundus et mundana omnia omnes in eis confidentes reddunt debiles et infirmos et ad omne opus bonum ineptos; ideo *manus* dicitur *perforare*. Ideo desperans Propheta de auxilio mundanorum petit a Domino: *Da nobis auxilium de tribulatione, quia vana salus hominis*. *Ebd.*, (4a-b).

¹⁷ Vanus etiam, quia non praebet *plenitudinem continenti*; unde dicitur Ecclesiastae quinto: *Avarus non implebitur pecunia*. Et ratio huius est, quia mundana omnia vana, et vana non implent; unde dicitur Ecclesiastici trigesimo quarto: *Vana spes et mendacium viro insensato, quasi qui apprehendit umbram et sequitur ventum; sic qui attendit ad visa mendacia; unde sicut ventus non satiat ventrem, nec umbra replet; sic nec temporalia, quae sunt umbra aeternorum, ad quae anima est creata*. *Ebd.*, n. 7 (VI, 4b).

naventuras wichtig sein —, daß das Verkehrte nicht eigentlich in den Dingen selbst liegt, an die sich der Mensch hängt oder auf die er sich stützen will, sondern in der Haltung des Menschen, der eben dadurch eitel wird, daß er die Dinge verkennt, daß er bei ihnen stehen bleibt, ohne sich von ihnen zu ihrem Schöpfer hinführen zu lassen.

3. Die Welt ist eitel, weil sie dem, der sich müht, keine *Ruhe* gewährt. Deshalb ist auch das Bemühen dessen, der sich um Weltliches müht, eitel. Die Welt nun kann keine Ruhe schenken, weil sie selbst nicht ruht, sondern sich im Kreise dreht. Deshalb müssen auch die, welche ihr anhängen, sich im Kreise drehen, im Kreise herumlaufen, also betteln gehen, wie es Ps 11,9 heißt¹⁸.

4. Die Welt ist schließlich eitel, weil sie dem, der sie liebt, keine *Frucht* bringt. So heißt es im Predigerbuche (5,9): « Wer Reichtum liebt, wird keine Frucht daraus gewinnen, und das ist Eitelkeit ». Er erntet keine Frucht, sondern erleidet vielmehr Schaden, weil er, indem er die Welt gewinnt, Gott und damit sich selbst verliert, weshalb es Mt 16,26 heißt: « Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet »¹⁹ — Es scheint mir nicht unwichtig zu sein, bei der « Frucht », von der hier die Rede, ist, das diesem Wort im Originaltext zugrundeliegende « fructus » nicht zu übersehen, welches das Substantiv zu « frui » ist, das wiederum zu dem bekannten Begriffspaar « uti - frui » gehört und jenes « im Genuß selig sein » bezeichnet, das allein in Gott gefunden werden kann und allein auf Gott bezogen und in Gott gesucht werden darf. Darin werden wir bestätigt, wenn wir dieses vierte Argument der negativen Reihe zum vierten Argument der vorausgegangenen positiven Reihe in Beziehung setzen, wo vom seligen Besitzen die Rede war. Daß die beiden Argumentenreihen insgesamt aufeinander

¹⁸ Vanus etiam, quia non dat *quietem laboranti*, et ideo qui pro mundanis laborat in vanum laborat; Ecclesiastae secundo: *Quid proderit homini de universo labore suo, quo laborat sub sole? Cuncti dies eius laboribus et aerumnis pleni sunt, nec per noctem mente requiescit; et hoc nonne vanitas est?* quia laborat in vanum, quia non quiescit. Mundus iste non potest dare quietem, quia nec ipse permanet, immo semper circuit: ergo qui ei adhaerent necesse habent circuire. Ideo dicitur in Psalmo: *In circuitu impii ambulant.* Ebd., n. 8 (VI, 4b).

¹⁹ Vanus etiam, quia non praebet *fructum diligenti*; unde dicitur Ecclesiastae quinto: *Qui amat divitias fructum non capiet ex eis; et hoc ergo vanitas.* Non capit fructum, immo magis damnum, quia lucrando mundum perdit Deum et perdit se ipsum; et secundum quod dicitur Matthaei decimo sexto: *Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?* Ebd., n. 9 (VI, 4b).

abgestimmt sind, braucht bei Bonaventura ohnehin nicht zu verwundern.

Fassen wir zusammen, dann ergibt sich folgendes:

Selig ist, wer seine Hoffnung auf Gott setzt, *eitel*, wer sein Heil in der Welt sucht. Diese These wird durch vier Argumentenpaare gestützt. Für das Hoffen auf Gott spricht erstens, daß Gott von seinem Wesen her selig ist, also gleichsam in sich selbst in seiner Seligkeit *steht* und deshalb auch in der Lage ist, dem auf ihn Hoffenden durch Teilhabe an seiner Seligkeit Halt zu geben; die Welt hingegen, die nicht in sich selbst steht, vermag dem, der sich auf sie verläßt, kein Halt zu sein. Gott allein besitzt zweitens alle Güter in *Fülle* und gibt dem, der auf ihn setzt, teil an seiner Fülle und so *Erfüllung*; die Welt hingegen, die nur Schatten des Ewigen ist, vermag den Menschen, der für das Ewige geschaffen ist, nicht zu erfüllen. Gott, der *unveränderlich* in sich selbst ruht, vermag drittens dem auf ihn Hoffenden Ruhe und *Frieden* zu schenken; die Welt hingegen, die nicht in sich selbst ruht, kann dem, der sich ihr hingibt, keine Ruhe bieten. Gott, der in ewigem Genuß seiner selbst selig ist, kann viertens auch dem Menschen, der auf ihn hofft, *unbegrenzbare Dauer des seligen Genießens* schenken, die Welt vermag auch das nicht; die Welt genießen zu wollen, gereicht dem zu Schaden, der es versucht.

Das zitierte Herrenwort aus Mt 16,26: « Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet », gibt Bonaventura das Stichwort, um den vielfältigen — genau gesagt, den zweimal vierfachen, nämlich je inneren und äußeren — Schaden aufzuzeigen, den der Mensch erleidet, der die Welt « gewinnt », oder sagen wir es in der früheren Ausdrucksweise: der seine Hoffnung nicht auf den Herrn, sondern auf die Welt setzt. Die Welt spiegelt Erhabenheit vor und weckt dadurch *Hochmut*; sie spiegelt Wonnen vor und weckt dadurch *Genußsucht*; sie gibt Genügen vor und weckt dadurch *Habgier*; sie spiegelt Weisheit vor und verlockt dadurch zur *Neugier*. Durch alles das wird der Mensch innerlich eitel²⁰. Diese vierfache innere

²⁰ Homo lucrando mundum patitur animae detrimentum. — Mundus enim praetendendo *altitudinem* erigit in *superbiam*, et per hoc hominem evanescere facit, iuxta illud Iob undecimo: *Vir vanus in superbiam erigitur, et quasi pullum onagri se liberum putat*. Dum enim ad vana extenditur, in vanam superbiam elevatur, secundum quod dicitur Iob trigesimo: *Elevasti me et quasi super ventum ponens elisisti valide*. — Mundus etiam praetendendo *dulcedinem* inflammat ad *luxuriam*, sicut vinum sua dulcedine trahit ad gulam et

Eitelkeit bleibt jedoch nicht auf das Innere des Menschen beschränkt, sie wirkt sich vielmehr auch äußerlich aus. Der Hochmut macht den Menschen *unfruchtbar*, d.h. er beraubt ihn der Frucht des guten Werkes; die Genußsucht macht ihn zu einem *aufgeputzten Stutzer*; die Habgier macht *übergeschäftigt* und unterwirft vielen Mühen; die Neugier und die der Neugier zugeordnete Weltweisheit schließlich macht den Menschen zu einem *eitlen Schwätzer* ²¹.

per hoc ad luxuriam; unde tertii Esdrae tertio: *Vinum, quod praevallet omnibus, qui bibunt illud, seducit mentem. Item regis et orphani facit mentem vanam*, et hoc inflammando ad luxuriam, iuxta illud ad Ephesios quinto: *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria*. Ad hanc vanitatem mundus traxit Salomonem; Ecclesiastae secundo: *Dixi: Vadam et affluam deliciis et fruar bonis; et vidi, quod hoc quoque esset vanitas*. — Mundus etiam praetendendo *sufficientiam* trahit ad cupiditatem, et per hoc facit cor hominis vanum, iuxta illud Proverbiorum vigesimo primo: *Qui congregat thesauros lingua mendacii vanus est, excors est*. Non solum avaritia facit hominem *vanum*, immo etiam *sine corde*; dicitur enim Ecclesiastici decimo de avaro, qui *proiecit intima sua*; quia, secundum quod dicit Veritas Matthaei sexto, *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*; sed thesaurus est extra: ergo et cor extra. — Mundus etiam praetendendo *sapientiam* allicit ad curiositatem, et per hoc facit vanum; unde dicit Apostolus primae ad Corinthios tertio et trahit ex Psalmo: *Dominus scit cogitationes sapientium, quoniam vanae sunt*; quia, secundum illud Ieremiae decimo, *stultus factus est omnis homo a scientia sua*. Haec enim est sapientia humana, quae non cognoscit *utilia*, sed *mutabilia*; et ideo Dominus eam fecit stultam, sicut dicitur primae ad Corinthios primo: *Stultam fecit Deus sapientiam huius mundi*. Sapientia stulta vana est, quia erronea; unde dicitur Ecclesiastici trigesimo quarto: *Divinatio erroris et auguria mendacia et somnia malefacientium vanitas est*. *Ebd.*, n. 10 (VI, 4b-5a).

²¹ Ad hac quadruplici vanitate cordis *interiori* quadrupliciter evanescit homo *exterius*. — Primo namque vanitas *superbiae* reddit *infructuosum*, iuxta illud Ecclesiastici sexto: *Non te extollas in cogitatione tua velut taurus, ne forte elidatur virtus tua, et relinqueris velut lignum aridum in eremo*, et ita vanum quantum ad fructum boni operis; de quo Ieremiae decimo: *Vana sunt opera eorum et risu digna, in die visitationis suae peribunt*. — Vanitas *avaritiae* reddit *negotiosum*, et per hoc multis laboribus obnoxium; Ecclesiastae quarto: *Considerans reperi et aliam vanitatem sub sole: unus est et secundum non habet, et tamen laborare non cessat, nec satiantur oculi eius divitiis*. Divitiae enim sunt dii alieni, de quibus Ieremiae decimo sexto: *Servietis diis alienis, qui non dabunt vobis requiem die ac nocte*. — Vanitas *luxuriae* reddit hominem *compositum*, quia luxuriosi se exterius consueverunt ornare; unde in persona eorum dicitur Sapientiae secundo: *Coronemus nos rosas, antequam marcescant*; et hoc quidem vanitas, quia dicitur Proverbiorum ultimo: *Fallax est gratia, et vana est pulcritudo*; ideo vana, quia *omnis gloria et pulcritudo carnis tanquam flos foeni*. — Vanitas *mundanae sapientiae* reddit *vaniloquum*. Dum enim cor errat, os vana pronuntiat; primae ad Timotheum primo: *Finis praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, a quibus quidam aberrantes conversi sunt in vaniloquium, non intelligentes neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant*. Et quia mundana sapientia sunt corrupti et decepti, alios volunt per vana verba seducere; unde ad Titum primo: *Sunt multi inobedientes, vaniloqui et seductores, maxime qui de circumcisione sunt, quos oportet redargui*. — Sic igitur a vanitate rerum exteriorum oritur vanitas cordium, et ab hac oritur exteriorum operum. *Ebd.*, n. 11 (VI, 5a-b).

In dieser vierten inneren und äußeren Eitelkeit, der Haltung des Menschen, der sich der « Weltweisheit » ergibt, begegnen wir Lieblingsgedanken Bonaventuras, die zu einem Teil zugleich in den größeren Zusammenhang der mittelalterlichen Lebenslehre gehören. Mit der Weisheit, welche die Welt dem Menschen vorspiegelt, ist — so sagt Bonaventura — die « Weltweisheit » gemeint, von der in 1 Kor 1,20 die Rede ist, wo es heißt: « Als Torheit hat Gott die Weisheit dieser Welt erwiesen ». Und die Eitelkeit dieser törichten Weltweisheit liegt nach Bonaventura darin, daß sie umherirrt, daß sie eine *sapientia erronea* ist²². Wir wollen den Zusammenhang dieses Umherirrens mit der Neugier, der *curiositas* im Blick behalten, wozu, wie Bonaventura zu Beginn dieses Passus ausführte, die Weltweisheit den Menschen verlockt. Dieses Umherirren ist letzten Endes nichts anderes als jene *vagacitas mentis*, jene Unrast des Geistes, die zusammen mit der Neugier, der *curiositas*, Symptome einer geistlich-seelischen Erkrankung des Menschen sind, auf die wir später noch eingehen müssen.

Bleiben wir jedoch zunächst beim Problem der « Weltweisheit » für Bonaventura. Es ist die Menschenweisheit, die nicht das Nützliche, sondern das Wandelbare erkennt und deshalb vor Gott zur Torheit wird²³. Wenn Bonaventura hier vom « Nützlichen » spricht, so denkt er sicher nicht an irgendeinen Nutzen im irdischen Bereich. Wir gehen kaum fehl, wenn wir in dieser Aussage eine andere Version des bekannten Urteils über die Philosophen aus den *Collationes in Hexaameron* sehen: « ...apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum »²⁴. Ein wichtiger Bereich des Weltproblems und damit zugleich der Eitelkeit der Welt ist nun einmal für Bonaventura das Problem der « Weltweisheit », der Philosophie — diese jedoch unter einem ganz bestimmten Aspekt betrachtet und gewertet, nämlich unter dem der Heilsbedeutsamkeit. Näherhin geht es dabei um die Überlegenheit der Heilsbedeutsamkeit. Näherhin geht es dabei um die Überlegenheit der heilsbedeutsamen Weisheit aus der Schrift, der Gottesweisheit, gegenüber der heilsunbedeutsamen Welt- bzw. Menschenweisheit, und nicht zuletzt eben auch gegenüber dem Nieder-schlag, den diese Weltweisheit in der Philosophie gefunden hat.

²² S. Text in Anm. 21.

²³ *Ebd.*

²⁴ *Hexaem.* XIX, 7 (V, 421a).

III. Die besondere Bedeutung der Weltweisheit

Will man das Thema « Bonaventura und die Philosophie » gleich so formulieren, daß die entscheidenden Akzente deutlich werden, so kann man in der Tat im Anschluß an die vorhin zitierte Stelle aus dem 1. Korintherbrief von Bonaventuras Stellung zur Weisheit der Welt im Vergleich zur Weisheit Gottes sprechen²⁵. Den wesentlichen Unterschied zwischen dem Wissen aus der menschlichen Vernunft und dem Wissen aus Gott, aus dem Glauben, hat Bonaventura selbstverständlich gekannt. Diese Unterscheidung wurde von der geistesgeschichtlichen Entwicklung aufgedrängt. Jahrhundertlang haben die Menschen über die Welt und über sich selbst nachgedacht, ohne die Gnade des Glaubens besessen zu haben. Sie haben also ihre natürliche Vernunft unabhängig von der göttlichen Offenbarung, ohne die « Weisheit aus Gott », eingesetzt, und es ist somit eine geschichtliche Tatsache, daß es eine von der Theologie wesentlich verschiedene, in ihren Prinzipien von der Theologie unabhängige « Menschenweisheit » — eben die Philosophie — gibt.

Die Beurteilung der Philosophie fällt jedoch bei Bonaventura bekanntlich anders aus als etwa bei Thomas von Aquin, wobei wir allerdings, wie schon angedeutet, beachten müssen, daß Bonaventura einen Unterschied macht zwischen der Philosophie an sich und der Bedeutung, die ihr in theologischer Sicht — genauer gesagt: im Hinblick auf das Heil — zukommt. Für Bonaventura ist die Philosophie, auch die des Aristoteles, ein durchaus wohlbekanntes Land gewesen, und er hat sich nicht nur in der Philosophie gründlich ausgekannt, sondern vor der Philosophie an sich wohl nicht weniger Respekt gehabt als etwa Thomas von Aquin. Unter den Philosophen scheint Platon die Sprache der Weisheit, Aristoteles die Sprache der Wissenschaft verliehen worden zu sein, sagt er einmal²⁶. Und Bonaventura bewertet einen Menschen sehr hoch, wenn er von ihm sagt, daß er die Sprache der Weisheit spricht. Und auch « die Sprache der Wissenschaft sprechen » ist

²⁵ Zur Wertung der Philosophie bei Bonaventura vgl. W. DETTLOFF, *Heilswahrheit und Weltweisheit. Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik*, in: *Wahrheit und Verkündigung* (Michael Schmaus zum 70. Geburtstag), hrsg. von Leo Scheffczyk, Werner Dettloff, Richard Heinzmann, München-Paderborn-Wien, 1967, I, 619-634, hier 625-633.

²⁶ *Serm. sel. de reb. theol.* IV, 18 (V, 572a).

aus dem Munde Bonaventuras ein hochwertiges Urteil; denn die Wissenschaft, insbesondere die *scientia philosophica*, stellt die sichere Erkenntnis der Wahrheit dar, insofern sie erforschbar ist ²⁷.

Anders freilich urteilt Bonaventura über die Philosophie, wenn er sie der Theologie gegenüberstellt und sie unter theologischem Aspekt wertet. Theologie ist für Bonaventura Heilslehre und theologisches Erkennen und Wissen dementsprechend heilsbedeutsames Wissen und Erkennen. In theologischer Sicht, d.h. also, mit Rücksicht auf die Heilsbedeutsamkeit spricht Bonaventura über die Philosophie kurz und bündig das vorhin erwähnte Urteil: «...apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum», ein Satz, der sich fast gleichlautend, jedoch noch enger an Lk 1,77 anschließend, in der Redactio A der *Collationes in Hexaemeron* findet: «...quia apud philosophos non est scientia salutis danda in remissionem peccatorum nostrorum» ²⁸. Dieser Satz, der zunächst wie ein Verdikt aussieht, wird jedoch entschärft, wenn man weiterliest — und auch hier bieten beide Redaktionen wieder einen fast gleichlautenden Text —: «nec apud Summas Magistrorum, quia illi ab originalibus traxerunt, originalia autem a sacra Scriptura» ²⁹. Das ganze ist also kurz folgendermaßen zu sehen: Als Quelle theologischer, d.h. heilsbedeutsamer Erkenntnis nimmt die Philosophie keinen besonderen Platz ein. Eigentliche Quelle theologischer Erkenntnis ist und bleibt die Heilige Schrift. Weil ihr Sinn aber mitunter nicht leicht zu verstehen ist, müssen wir die *originalia sanctorum*, die Schriften der Kirchenväter, zu Hilfe nehmen und in weiterer Linie die Summen der Magister, die theologischen Handbücher sozusagen, welche die Schriften der Kirchenväter verarbeiten und vermitteln. Und weil die Kirchenväter wie auch die Summen der Magister oft die Philosophen zitieren, müssen wir eben auch in der Philosophie Bescheid wissen ³⁰. Dabei ist die Philosophie aber immer mit Vorsicht zu behandeln, und — so sagt Bonaventura an einer anderen Stelle — man muß sich vor einer bloßen *curiositas scientiae* hüten ³¹. Man muß die Philosophie an dem Platz lassen, an den sie innerhalb der hierarchischen Ordnung gehört. Man darf sie — immer unter

²⁷ Vgl. *De Donis Sp.* S. IV, 5 (V, 474b).

²⁸ Ed. DELORME, *Ad Claras Aquas*, 1934, 215.

²⁹ *Hexaem.* XIX, 7 (V, 421a).

³⁰ Dazu *Hexaem.* XIX, 10 (V, 421b–422a).

³¹ *Hexaem.* III, 27 (V, 347b).

dem Gesichtspunkt der Heilsbedeutsamkeit — gleichsam nicht emanzipieren. « Per scientiam enim est tentatio facilis ad ruinam. Unde: eritis sicut dii, scientes bonum et malum... Beatus Bernardus dicit de gradibus superbiae, quod primum vitium est curiositas, per quod Lucifer cecidit; per hoc etiam Adam cecidit. Appetitus scientiae modificandus est, et praeferenda est ei sapientia et sanctitas »³². Die eigentliche modificatio dieser scientia, die eine scientia curiosa et superba ist, geschieht — das können wir im Sinne Bonaventuras hinzufügen — durch das Gegenteil der superbia, nämlich durch die humiliatio, die exinanitio, wie sie Christus in der vollkommensten Weise vollzogen hat: durch das Kreuz³³.

Wegen der Verstocktheit der Menschen nach dem Sündenfalle wurde Christus unser Weg und Mittler zur Heilserkenntnis und auch zum Verständnis des Universums als der *Crucifixus*; denn durch seine Selbsterniedrigung am Kreuze hat er die superbia, das Grundübel, die eigentliche Ursache unserer Geistesfinsternis und Erkenntnisbehinderung überwunden. Es würde sich lohnen, die Bedeutung der theologia crucis bei Bonaventura für diesen Bereich genau zu untersuchen. Hier sei nur auf zwei Stellen verwiesen: auf die Ausführungen Bonaventuras über das Kreuz als « liber eruditionis » in der zweiten Karfreitagspredigt³⁴ und die Gedanken über die crux manifestans in der Schrift *De triplici via*, c. III, § 3, n. 4-5³⁵.

Im Prooemium zum ersten Buch seines Sentenzenkommentars sagt Bonaventura von der Philosophic, « quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis » und von dem folgenden ersten Buche selbst sagt er, daß in ihm « ponuntur rationes probantes fidem nostram »³⁶. G. Söhngen hat daraus die kurze Formel gebildet: theologia fit per additionem rationis (scil. probantis fidem), was jedoch nicht so verstanden werden darf, daß die Theologie gleichsam mit der Philosophic in Buhlschaft

³² *Ebd.*, XIX, 4 (V, 420b).

³³ Vgl. Phil. 2, 7.

³⁴ IX, 263b-265b.

³⁵ VIII, 13b-14a. Grundsätzlich informieren zum Problem: W. HÜLSBUSCH, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf 1968; H. MERCKER, *Schriftauslegung als Weltauslegung*, München-Paderborn-Wien, 1971 (zu Hülsbusch 204!); W. DETTLOFF, *Christus tenens medium in omnibus*, in: *WW* 20 (1957) 28-42 u. 120-140, hier 134-139.

³⁶ Q. 1, ad 5.6 (I, 8b).

Kinder zeugen solle³⁷. Scharf und eindringlich wandte sich Bonaventura in seiner Predigt «*Christus unus omnium magister*», die er wahrscheinlich während der averroistischen Wirren an der Pariser Universität gehalten hat, gegen das ungehörliche Überhandnehmen der Philosophie in der Theologie. Christus ist unser einziger Lehrer, und infolgedessen stellen weder Aristoteles noch Platon die wahre Weisheit dar. Der Weg, den die Theologie zu gehen hat, ist klar, es ist der Weg vom Glauben zur vertieften Glaubenseinsicht, so könnten wir es im anselmischen Sinne formulieren. «*Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis quem insinuavit Christus, cum dixit: Ego sum via, veritas et vita... Hunc ordinem tenuerunt Sancti, attendentes illud Isaiae (7,9), secundum aliam translationem: Nisi credideritis, non intelligetis. Hunc ordinem ignoraverunt Philosophi, qui, et negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire potuerunt ad contemplationem; quia, sicut dixit Augustinus in primo de Trinitate, 'mentis humanae invalida acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur'*»³⁸. Wir haben hier einen der vielen Texte Bonaventuras vor uns, die in gedrängtester Form ein umfassendes theologisches Programm enthalten. In unserem Zusammenhang interessiert begreiflicherweise, welche Stellung Bonaventura innerhalb seines «*Programms*» der Philosophie, der «*Weltweisheit*» zuweist. Und es ließen sich noch viele andere Stellen anführen, die — wohlgemerkt, unter dem Gesichtspunkt der Heilsbedeutsamkeit — sogar eine *damnatio philosophiae* enthalten. Die Philosophen, die sich nur auf das Licht ihrer natürlichen Ratio verließen, stürzten — in Bezug auf die heilswirksame Gotteserkenntnis — in die Finsternis, weil sie nicht das Licht des Glaubens hatten. Zum Heile und zur Heilserkenntnis ist der Glaube, die Weisheit aus der Schrift notwendig, die *fides purgans corda et illuminans tenebras*, welche die Krankheit erkennen lehrt und auch auf den Arzt und die Medizin hinweist. Der Glaube allein hat das Licht von der Finsternis geschieden³⁹.

Zu dieser Sicht der Philosophie wird sicher manches zu sagen

³⁷ G. SÖHNGEN, *Die Theologie im «Streit der Fakultäten»*, in: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 2-21, hier 17.

³⁸ *Serm. sel. de reb. theol.* IV, 15 (V, 471b).

³⁹ Vgl. *Hexaem.* VII, 9ff. (V, 267ab).

und es wird auch manches dagegen anzumelden sein. Es ist aber doch auf jeden Fall eine Sicht der Philosophie, die vom theologischen Standpunkt aus nicht ohne weiteres abgetan werden kann. Bonaventura befindet sich mit seinem Urteil über die Philosophie als « Weltweisheit » auch keineswegs in schlechter Gesellschaft; denn was meint der Verfasser von Sap 13,9 anderes als er, wenn er schreibt: « Wenn sie soviel erkennen konnten, daß sie die Welt erforschen konnten, wie kam es, daß sie dann nicht schneller den Herrn von alledem fanden ? ». In der Welt haben sie also viel erkannt, aber den Herrn der Welt erkannten sie nicht. Auch Röm 1,21 wäre zu erwähnen, wo Paulus davon spricht, daß sie zwar Gott erkannten, ihn aber nicht so verherrlichten, wie es sich gehört hätte, d.h., daß sie bei aller Erkenntnis doch zu keiner heilswirksamen Gotteserkenntnis gelangten und deshalb in Torheit und Finsternis fielen.

Es hat begreiflicherweise verschiedene Versuche gegeben, Bonaventuras Einstellung zur Philosophie näher zu begründen. So wurden etwa bei ihm drei Perioden unterschieden: ein Antiaristotelismus im Ringen um das christliche Verständnis der Zeit, ein geschichtstheologischer Antiaristotelismus bzw. Antiphilosophismus und ein Antischolastizismus, der sogar die mit scholastischen, d.h. eben doch weitgehend philosophischen Methoden betriebene Theologie ablehnt⁴⁰. Demgegenüber glaube ich, daran festhalten zu können, daß es bei Bonaventura einen Ausgangspunkt gibt, von dem aus *eine* Linie auch zu seiner unter geschichtstheologischem Aspekt so sehr verschieden voneinander scheinenden Stellungnahme zur Philosophie führt. Was immer Bonaventura über die Philosophie — oder sagen wir es wieder biblisch: über die Weltweisheit — gesagt hat, paßt in die geistige Atmosphäre, in der er von vorneherein stand, und dem widerspricht nicht, daß er seine Einstellung, den jeweiligen Umständen entsprechend mit unterschiedlicher Deutlichkeit und gegebenenfalls auch polemischer Schärfe ausspricht⁴¹.

Wir finden bei Bonaventura in der Tat von Anfang an nicht nur einen sachlichen Antiaristotelismus, sondern auch schon das,

⁴⁰ J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959, 159f.

⁴¹ Vgl. dazu W. DETTLOFF, *Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des heiligen Bonaventura*, in: *MThZ* 13 (1962) 107-115.

was in seinen Spätschriften unter geschichtstheologischem Aspekt besonders deutlich als eine Art Antiphilosophismus zutage tritt. Das ist aber letzten Endes nichts anderes als die Haltung, die für Franziskus von der Bibel her bestimmt war, und die sich Bonaventura durch seine innere Bindung an Franziskus von Anfang an auch selbst zu eigen gemacht hatte. Wie die Bibel, besonders Paulus, so unterscheidet auch Franziskus zwischen der Weisheit dieser Welt und der Weisheit aus Gott. Und wie der Weltweisheit so begegnet er auch aller Theologie, in dem Maße sie sich nach dieser Weltweisheit hin orientiert, mit größtem Mißtrauen⁴². Franziskus sagte aber auch, daß und unter welchen Bedingungen er das Theologie-studium unter seinen Brüdern billigte und durchaus gut hieß⁴³. Ehrfurcht vor der wahren Gottesgelehrtheit und Mißtrauen gegenüber der falschen bezeugt nicht zuletzt der lange umstrittene, aber nach der neuesten Forschung doch als echt anzusehende Brief an Antonius von Padua, den er um seiner Gottesgelehrtheit willen als seinen « Bischof » anredet und dem er schreibt: « Es gefällt mir, daß du den Brüdern die heilige Theologie vorträgst, wenn sie nur nicht bei diesem Studium den Geist des heiligen Gebetes und der Hingabe (*devotio*) auslöschen, wie es in der Regel steht⁴⁴.

Worum es Franziskus eigentlich ging, wird wohl am besten deutlich, wenn man beachtet, daß er dasselbe, was er mitunter gegen die Wissenschaft und das Studium sagt, auch gelegentlich gegen die Handarbeit einwendet und warnend zu bedenken gibt. Studium und Handarbeit will er immer der *devotio* untergeordnet wissen, die für ihn noch keineswegs die moderne, mehr gefühlbetonte « Andacht », sondern Haltung und Tat zugleich ist, durch die sich der Mensch ganz Gott zur Verfügung stellt⁴⁵. Franziskus geht es immer darum, daß der Mensch, ob er nun mit seinen Händen arbeitet oder studiert, den « Geist des Herrn » besitzt. Die gleiche Einstellung liegt ganz offenkundig auch der Haltung Bonaventuras zur Weltweisheit, zur Philosophie zugrunde. Er wendet sich nicht eigentlich gegen das Studium profaner Dinge, sondern

⁴² Vgl. *Reg. bull.*, c. 10; *Testam.*; *Admon.* 7.

⁴³ Ebenfalls *Adm.* 7.

⁴⁴ Vgl. K. EBER - L. HARDICK, *Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi*, 4^{ter} Teil 1972, 142; dazu *ebd.*, 33.

⁴⁵ Vgl. dazu den Exkurs « *Devotio* » bei EBER-HARDICK, 236.

gegen ein « profanes » Studium, d.h. gegen ein Studium ohne die Orientierung nach dem einen Notwendigen⁴⁶. Auch das, was in den Spätwerken Bonaventuras als prophetischer Antischolastizismus in Erscheinung tritt, fügt sich organisch in die Haltung und Denkweise, die wir von Anfang an bei ihm finden. Der prophetische Antischolastizismus entspricht durchaus dem Vorrang, den für ihn von vorneherein die Liebe vor dem Erkennen hatte. Ziel aller Theologie ist letztlich die mystische Liebesvereinigung mit Gott, die « delectatio in Deo »⁴⁷. Wie sehr diese Haltung Bonaventura zu eigen war, läßt sich nicht nur aus vielen Stellen seiner Werke belegen, es erweist sich auch unmittelbar etwa in dem Gespräch mit Bruder Ägidius, der ihm immer wieder sagte, ein armes, unwissendes Mütterchen könne Gott den Herrn mehr und vollkommener lieben als er, der gelehrte Bruder Bonaventura. Auch wenn der schlichte Gefährte des heiligen Franziskus, Bruder Ägidius, dies erst zum Ordensgeneral Bonaventura gesagt hat — die Demut und die Zustimmung, womit der Ordensgeneral Bonaventura ihn anhörte, waren kaum erst am Tage dieses Gesprächs geboren, sondern sie beweisen, daß Bonaventura das längst wußte und danach strebte. Bonaventura wäre schließlich auch kein christlicher Theologe gewesen, wenn er dem Frieden der ekstatischen Vereinigung mit Gott nicht den Vorzug vor dem Bemühen theologischer Spekulation gegeben hätte. Den entscheidenden Grund dafür, daß er dieser Überzeugung jedoch gelegentlich einen so intensiven Ausdruck gab, werden wir sicher vor allem in dem konkreten Beispiel mystischer Kontemplation zu sehen haben, das ihm Franziskus gegeben hat, auch wenn er darüber hinaus Dionysius Pseudo-Areopagita, Hugo von St. Viktor und Bernhard reiche Anregungen in der gleichen Richtung verdankte. Das ausdrücklich von Franziskus ausgehende *Itinerarium mentis in Deum* dürfte dafür ein untrügliches Zeugnis sein.

Bonaventura ist im übrigen hier Zeuge und Glied einer großen christlichen Tradition, die über Bernhard von Clairvaux, Augustin, Clemens von Alexandrien — um nur einige Namen zu nennen — auf Paulus zurückgeht, der besonders in den beiden ersten Kapiteln des ersten Korintherbriefes wesentliche Aussagen über die Got-

⁴⁶ Vgl. dazu W. DETTLOFF, *Studium cum devotione*, in: *Sein und Sendung* 29 (1964) 269-271.

⁴⁷ *Hexaem.* XIX, 2 (V, 420a).

tesweisheit gemacht hat⁴⁸. Es sind Zeugen, von denen nicht zuletzt etwas zu lernen ist. Schließlich stünde es auch uns Heutigen schlecht an zu meinen, wir hätten es nicht nötig, bei uns fange sozusagen die Weisheit erst an. Gerade der am Anfang dieser Tradition stehende Zeuge, der Apostel Paulus, verweist auf das für unseren Zusammenhang so wichtige Problem des Glaubens. Er tut das so eindringlich, daß wir heute doch vielleicht manchmal fragen sollten, ob wir wirklich christlich handeln, wenn wir etwa unbequeme Glaubensgeheimnisse so lange wegzureden oder zu zerreden suchen, bis von ihnen nichts mehr übrig bleibt, weil wir sie nicht hinreichend rational erklären können, und weil wir meinen, dem modernen Menschen den alten Glauben nicht mehr zumuten zu können. Soviel anders als etwa die Situation war, welche Paulus vorgefunden hat, dürfte die unsrige heute kaum sein. Schon Paulus, der « erste christliche Theologe » hat die Spannung zwischen Heilswahrheit und Weltweisheit deutlich gemacht und klar gesagt, daß der Glaube unter bestimmten Voraussetzungen nicht nur eine Zumutung sein kann, sondern geradezu sein muß.

Die Eitelkeit der Welt erweist sich nach Bonaventura, wie wir uns erinnern⁴⁹, unter anderem darin, daß sie den Menschen Weisheit vorspiegelt und ihn dadurch zur *Neugier* verlockt. Mit diesem Zusammenhang zwischen Weltweisheit und Neugier müssen wir uns noch näher befassen, weil sich von ihm aus wesentliche Ansatzpunkte für das Verständnis der theologischen Beurteilung der Philosophie durch Bonaventura ergeben. Es ist ein Verdienst einer Untersuchung von H. Mercker⁵⁰ darauf aufmerksam gemacht zu haben.

In dem uns schon bekannten Satz « Apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum » hat Bonaventura unmißverständlich die Bedeutungslosigkeit der Philosophie ausgesprochen; denn was für ihn letztlich gilt, ist das Heil, und zu ihm kann die Philosophie von sich aus nichts beitragen. Von da aus ist es nur folgerichtig, wenn Bonaventura in philosophischer Beschäftigung etwas sieht, das nicht nur unnütz ist, sondern den

⁴⁸ Vgl. 1 Kor 1, 17-30; 2, 4; 2, 7f.

⁴⁹ Vgl. Text in Anm. 20.

⁵⁰ *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras*, München-Paderborn-Wien, 1971; zu unserer Frage vgl. v.a. 161-204, im folgenden wird ausführlich darauf Bezug genommen.

Menschen sich gleichsam in seinen eigenen Gedanken verfangen läßt. Das aber hat wiederum einen theologischen Grund. Die Voraussetzung allen philosophischen Fragens ist für Bonaventura nämlich der erbsündliche Zustand, also der gefallene Mensch, der durch die Sünde zwar die ursprüngliche Rechtheit und die Fähigkeit, recht zu sein, aber nicht die Hinordnung auf diese Rechtheit und das Verlangen nach ihr verlor⁵¹. Die Tatsache nun, daß das Verlangen blieb, aber die Fähigkeit, es zu befriedigen, verloren ging, bewirkt, daß der Mensch nicht aufhört zu fragen, und somit ist das menschliche Fragen und Philosophieren bedingt und bestimmt durch die Abkehr von Gott und infolgedessen letztlich zur Erfolglosigkeit verurteilt. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß die Wißbegier des rein philosophischen Fragens den Menschen nicht der Wahrheit, auf die es eigentlich ankommt, näher gebracht, sondern in die Unwissenheit geführt hat. Und sie leitet, wie Mercker richtig interpretiert, einen Prozeß fortschreitender Dekadenz ein, eine lange Unheilslinie, die allerdings im *Breviloquium* durch Bonaventura doch wieder eine positive Deutung erfährt, oder besser gesagt: deren positive Wendung im *Breviloquium* aufgezeigt wird: Da sich der Mensch nach dem Sündenfall auf seine Wissenschaft und Macht noch etwas einbildete, ließ Gott zunächst die Zeit des Naturgesetzes kommen, in welcher der Mensch von seiner Unwissenheit überzeugt wurde. Als er jedoch dies einsah, pochte er auf seine Kraft und sagte, daß es nicht am Vollbringen, sondern am Gebieter fehle. Darum fügte Gott das weitere, nämlich das mosaische Gesetz hinzu, das durch seine Sittenvorschriften erzieherisch wirkte, durch seine Zeremonialordnungen jedoch belastete. Das alles hatte den Sinn, daß der Mensch im Besitze dieser Erkenntnisse und im Eingeständnis seiner Schwäche zur Barmherzigkeit Gottes seine Zuflucht nehme und nach der Gnade verlange, die uns durch die Ankunft Christi geschenkt wurde⁵².

Die *curiositas* lehnt Bonaventura als unnützlich, weil für das Heil nicht bedeutsam, immer ab. Eitles Fragen aus bloßer Neugier steht für ihn in unmittelbarem Zusammenhang mit der *superbia*, die, wie es im *Breviloquium* dargelegt wird, zusammen mit der *praesumptio* und der *inoboedientia* Folgen, oder auch Entfaltungen der Ursünde sind. Wie die Beziehung von *curiositas* und *Superbia*

⁵¹ Vgl. dazu das *Prooem. in II Sent.* (II, 3a-6b).

⁵² Vgl. *Brevil.*, p. 4, c. 4 (V, 244b).

näherhin zu sehen sind, erklärt Bonaventura mit Hilfe der Sünde der Engel. Die Betrachtung wird durch ein Doppeltes zur Neugier: durch die Anspannung der Aufmerksamkeit und durch das Ausfallen des Nutzens. Hätte daher der Teufel allem, was er sah, das ihm gemäße Gute abgewonnen, indem er es auf die Ehre Gottes bezogen hätte, dann wäre jene Betrachtung weder schuldhaft noch neugierig zu nennen gewesen. Was sein Verhalten zur Neugier machte, kam daher, daß er nicht in allem die Ehre Gottes zu sehen suchte, sondern dem Übel der Ruhmsucht und Anmaßung verfiel. Seine Sünde bestand also in erster Linie in der überheblichen Betrachtung. Und daraus wird deutlich, daß die Neugier nicht eine der Überheblichkeit vorausliegende Schuld war, sondern ein Zustand, der mit ihr verbunden ist⁵³. An der Überheblichkeit, am Hochmut liegt es für Bonaventura letztlich auch, daß die Philosophen ihre Unzulänglichkeit und Erlösungsbedürftigkeit gar nicht einsehen und sich von der Gottesschau ausschließen, weil sie sich letzten Endes zu sehr auf ihre eigenen Verdienste und Tugenden verlassen, statt ihre Rettung im Glauben an den Mittler, an Jesus Christus zu suchen. Mit Recht kann Mercker aus alledem schließen, daß Bonaventuras Ablehnung der Philosophie nicht einfach mit dem Festhaltenwollen am traditionellen Denken zu erklären ist. « Bonaventuras Ablehnung hat ihren tiefen theologischen Sinn: das Grundübel aller Philosophie ist der Hochmut, der sich seinerseits aus der Verkennung unserer erbsündlichen Situation herleitet. Mit der Rückführung aller Philosophie auf die Erbsünde ist der Ursprung und zugleich die grundsätzliche Aussichtslosigkeit der Philosophie aufgewiesen »⁵⁴. Von allgemein-theologischen Grundgedanken aus hat Mercker gezeigt, daß so, wie Bonaventura die Dinge sieht, bei ihm eigentlich gar keine andere Sicht der Philosophie, der « Weltweisheit », möglich ist, und damit von einer anderen Seite her bestätigt, was ich in anderem Zusammenhang als « franziskanische Vorentscheidung » im theologischen Denken Bonaventuras bezeichnet habe⁵⁵: daß Bonaventuras Einstellung zur Philosophie eine von vorneherein vorhandene Grundeinstellung gewesen ist und nicht eine Haltung, die erst nach und nach ge-

⁵³ Vgl. *II Sent.*, d. 5, a. 1, q. 1, ad 6.7 (II, 147a).

⁵⁴ H. MERCKER, *Schriftauslegung*, 166.

⁵⁵ Vgl. *Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des heiligen Bonaventura*, in: *MThZ* 13 (1962) 107-115.

wachsen ist und zum Schluß geradezu eine besondere Zuspitzung erfahren hat.

Wenn man nach dem Verhältnis eines Scholastikers zur Philosophie fragt, wird einem unwillkürlich jene bekannte Formel von der Philosophie als « ancilla theologiae » in den Sinn kommen, und so soll hier noch kurz der Frage nachgegangen werden, ob sich diese Formel auch im Sinne Bonaventuras auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie anwenden läßt. Vielleicht fällt von dort her sogar ein neues Licht auf Bonaventuras Einstellung zur « Welt » im ganzen.

Vergegenwärtigt man sich die vorliegenden Interpretationen bonaventuranischen Denkens, wird man den Eindruck gewinnen müssen, daß diese Frage zu bejahen ist. Ja, man wird sogar sagen können, daß auch für die Philosophie im System Bonaventuras gilt, was G. Söhngen geistvoll und nicht ohne Humor in einem allgemeinen Sinne über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie schreibt: « Die Philosophie brauchte... nicht jene verächtliche Magd zu spielen, von der Chrysostomus sprach, daß sie draußen an der Tür lausche, während drinnen die Herrschaften bei Tische saßen und über die göttlichen Dinge redeten. Die Philosophie hatte im Haushalt der Theologie mindestens eine ähnliche Stellung wie eine Haustochter mit Familienanschluß »⁵⁶. Die Philosophie ist ohne Zweifel auch bei Bonaventura dabei, wenn über die göttlichen Dinge geredet wird. Die Untersuchung von H. Mercker hat jedoch erbracht, daß der Gedanke von der « philosophia ancilla theologiae » bei Bonaventura eine nicht unwichtige Umdeutung erfahren hat. Um es vielleicht ein wenig überspitzt zu formulieren: im Sinne Bonaventuras kann man fast eher von einer « theologia ancilla philosophiae » sprechen als umgekehrt; denn letzten Endes ist es die Hl. Schrift, die den natürlichen Dingen und Wissenschaften dient. Bonaventura geht davon aus, daß die geschaffene Welt ein Buch ist, das Gott geschrieben hat und in dem der Mensch vor dem Sündenfalle auch zu lesen verstand. Der paradiesische Mensch, der « homo stans », erkannte die Spuren, die Gott in der Welt hinterlassen hat, er nahm in den Bildern den wahr, den sie darstellten, und wurde so zum Lobe, zur Verehrung und Liebe Gottes geführt. Durch den Sündenfall aber verlor der Mensch die Fähigkeit, im Buche der Schöpfung zu lesen. Er verstand die

⁵⁶ *Die Theologie im 'Streit der Fakultäten'*, 13f.

Sprache dieses Buches nicht mehr, er brauchte gleichsam einen erhellenden Kommentar zu diesem Buche, und dieser Kommentar ist das Buch der Hl. Schrift, das die Bilder- und Gleichnishaftigkeit der Schöpfung als Buch Gottes wieder deutlich werden läßt und so schließlich dazu hilft, daß der Mensch durch die Schöpfung wieder zur Erkenntnis, zum Lobe und zur Liebe Gottes geführt wird ⁵⁷.

Nicht die natürlichen Dinge und Wissenschaften dienen also letzten Endes der Hl. Schrift, sondern die Hl. Schrift dient diesen. Die natürlichen Dinge und Wissenschaften erfahren gleichsam erst durch die Hl. Schrift etwas von dem in ihnen selbst liegenden Aussagewert. « Von der Schrift muß ihnen gesagt werden, daß sie unter der Hülle scheinbarer Profanität Heilswahrheiten verbergen, die aber erst durch die Konfrontierung mit der Schrift wieder ans Licht gezogen werden. Die natürlichen Dinge müssen von der Hl. Schrift erst lernen, wozu sie einmal hätten dienen können, und wozu sie auch jetzt wieder berufen sind, dank der Hl. Schrift, die ihnen die Augen für ihre wahre Bestimmung geöffnet hat » ⁵⁸. Daraus wird nun deutlich, welche unterschiedliche Rolle die Philosophie bei Bonaventura und etwa bei Thomas von Aquin spielt. Sie ist bei Bonaventura einerseits höher, andererseits aber auch geringer bewertet. Höher, weil sie sich im Lichte der Hl. Schrift als *Träger von Heilsaussagen* verstehen darf; geringer, weil sie ihr eigentliches Selbstverständnis *durch die Hl. Schrift* erlangt ⁵⁹.

Nimmt man alles in allem, so gewinnt man nun doch einen in gewisser Weise versöhnlichen Eindruck. Die « Welt » erweist

⁵⁷ Vgl. jene Stelle von einzigartiger Dichte der Gedanken und auch der Begriffe: Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum representationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum. Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum. *Hexaem.* XIII, 12 (V, 390a). Dazu W. DETTLOFF, « *Christus tenens medium...* », 33f.; zum Buchbegriff bei Bonaventura W. RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961.

⁵⁸ H. MERCKER, *Schriftauslegung*, 201f.

⁵⁹ Das Entscheidende zu alledem sagt BONAVENTURA in der *Reductio artium in theologiam*. Zum ganzen vgl. H. MERCKER, *Schriftauslegung*, 202f.

sich nicht zuletzt in ihrer « Weisheit » als « eitel ». Diese eitle Welt bleibt aber doch nicht sich selbst überlassen; sie erfährt gerade von der Hl. Schrift, was sie in Wahrheit bedeutet, da mit allem, was sie ist, letzten Endes Christus gemeint ist und alles Bemühen um Erkenntnis, in welchem Bereich auch immer, auf Christus hinzielt. Die Voraussetzung dafür allerdings, daß die « Welt » das begreift, besteht wesentlich darin, daß sie ihre Grenzen erkennt und sich ohne Anmaßung dem öffnet, der allein sie zur Wahrheit führen kann ⁶⁰.

IV. Die *acedia* als Folge der falschen Hingabe an die Welt

Erinnern wir uns nun daran, daß die Eitelkeit der törichten Weltweisheit nach den Worten Bonaventuras darin liegt, daß sie umherirrt, daß sie eine « *erronea* » ist ⁶¹ und daß wir den Zusammenhang dieses Umherirrens mit der Neugier, zu der die Weltweisheit den Menschen verlockt, im Blick behalten wollten. Ich hatte auch schon kurz darauf hingewiesen, daß dieses Umherirren letzten Endes nichts anderes ist als jene « *vagacitas mentis* », jene Unrast des Geistes, die zusammen mit der « *curiositas* », der Neugier, Symptome einer ganz bestimmten geistlich-seelischen Erkrankung des Menschen sind. Darauf müssen wir nun noch eingehen ⁶².

Die geistlich-seelische Erkrankung, um die es hier geht, trägt den Namen *acedia*. Sie ist die siebente der sogenannten Haupt- oder Quellsünden. Über die sprachliche Grundbedeutung des Wortes « *acedia* » scheint bei den mittelalterlichen Theologen keine einheitliche Klarheit bestanden zu haben. Dafür sprechen schon die unterschiedlichen Schreibweisen ⁶³ wie auch Erklärungen des Wortes, die mit seiner Grundbedeutung nichts zu tun haben. So heißt es z.B. bei Caesarius, daß « *acedia* » soviel wie « *acida* » ⁶⁴ bedeutet, weil sie uns das geistliche Tun sauer und nichtschmeckend macht ⁶⁵.

⁶⁰ Vgl. dazu den geradezu programmatischen Text in der *Epistola de tribus quaestionibus*, n. 12 (VIII, 335a-336a).

⁶¹ Vgl. Anm. 20.

⁶² Zum folgenden vgl. W. DETTLOFF, *Heideggers Analyse des alltäglichen Dasein und mittelalterliche Lebenslehre über die Sammlung*, in: *Sein und Sendung* 30 (1965) 354-361.

⁶³ Neben « *acedia* » auch « *accedia* » und « *accidia* ».

⁶⁴ Also von « *acidus* » = sauer, lästig, unangenehm.

⁶⁵ « ...dicitur autem *acedia*, quasi *acida*, eo quod opera spiritualia nobis *acida* reddat et insipida ». Vgl. DU CANGE, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, I (Paris⁵ 1883, Neudruck Graz 1954), 52.

Das Wort selbst stammt jedoch aus dem Griechischen (*ἀκηδία*) und bezeichnet zunächst das Freisein von Sorge und zwar positiv Mut und Entschlossenheit, negativ Sorglosigkeit im Sinne von Fahrlässigkeit und Trägheit. Es kann aber auch das Gegenteil bedeuten, nämlich Überfluß an Trübsal und Traurigkeit. Nicht uninteressant ist aber, daß *ἀκήδευτος* bei Homer und Plutarch auch den Sinn von « unbestattet » hat. Und wenn wir daran denken, daß nach dem Glauben der Alten die Seele eines Toten ruhelos war, solange sein Leichnam unbestattet blieb, können wir vielleicht eine gewisse Verbindung zu der übertragenen Bedeutung finden, die das Wort etwa bei Johannes Damascenus erlangt, wonach der Mensch der *acedia*, der Ruhelosigkeit, das Vorhandene verschmäht, sich aber nach dem Nichtvorhandenen verzehrt⁶⁶. Als Hauptbedeutungen lassen sich also zusammenfassen: Betrübnis, Trägheit, Unrast.

Wie Thomas von Aquin und andere bezeichnet auch Bonaventura das Wesen der *acedia* als Trauer über ein oder Überdruß an einem geistlichen Gut, das eigentlich geliebt und geschätzt werden müßte. Somit liegt die Verkehrtheit der *acedia* nicht in der Traurigkeit an sich, sondern darin, daß diese sich auf das geistliche Gut richtet. Aber auch ihrer Folgen wegen ist die *acedia* etwas Verkehrtes — sie ist ja eine Quellsünde! —, und es wird eine ganze Reihe von Folgen aufgezählt: Verzweiflung, Kleinmut, Gefühllosigkeit, Stumpsinn. Was aber in unserem Zusammenhang interessiert, ist, daß der Mensch, wenn er aus Überdruß an den geistlichen Gütern, insbesondere an Gott als dem *bonum spirituale* schlechthin, sein Glück in der Abkehr von diesem eigentlichen Gut in den äußeren Freuden sucht, der Ausschweifung des Geistes auf unerlaubte Dinge verfällt. Diese Ausgegessenheit des Geistes äußert sich nun auf verschiedene Weise: als *Unausstehlichkeit des Geistes* (*importunitas mentis*), als *Neugier* (*curiositas*), *Schwatzhaftigkeit* (*verbositas*), *körperliche Unrast* (*vagacitas*) und *Unbeständigkeit* (*instabilitas*). Die zuletzt genannten Folgen der *acedia*, die näherhin mit der Ausschweifung des Geistes gegeben sind, rücken desto mehr in den Vordergrund, je mehr sich der Mensch vom Wesentlichen, genau gesagt von Gott als seinem tragenden Grund, entfernt und damit den Sinn für die eigentlichen geistlichen Güter mehr und mehr verliert, so daß dann bei seiner seelischen Verfassung von

⁶⁶ Vgl. *Thesaurus Graecae Linguae*, I (Paris⁹ 1831, Neudruck Graz 1954), 1193f.

einer Trauer über ein geistliches Gut oder einem Ekel daran nichts mehr festzustellen ist, weil die geistlichen Güter in seinem Bewußtsein keinen Platz mehr haben. Festzustellen sind dann lediglich die Symptome, die das Mittelalter eindeutig auf eine religiöse Krise zurückgeführt hat⁶⁷.

Wir können die Dinge in der Sicht der mittelalterlichen Theologie kurz so zusammenfassen: Der Mensch wird ein *homo aediosus*, ein Mensch der Ausschweifung des Geistes, der Neugier, der Schwatzhaftigkeit, der Unrast und Unbeständigkeit, wenn er seiner naturhaften Hinordnung auf Gott nicht entspricht. Der Mensch, der sich von Gott abkehrt, fällt aus der Ruhe und Sicherheit in Gott heraus und gleichsam in sich selbst zurück; und der Mensch, der den Schritt zu Gott hin nicht tun will, gelangt gar nicht erst über sich selbst hinaus, sondern bleibt dem eigenen Ich und allem verfallen, was damit gegeben ist, er verfällt zugleich an die Umwelt. Sein Verhalten straft sich selbst: Glück, Zufriedenheit, Friede und Freude bleiben ihm versagt, dafür befallen ihn Trauer, Ekel und Überdruß.

Es soll hier nicht unerwähnt bleiben, daß sich zu alledem in der modernen Philosophie ein interessantes Gegenstück findet. M. Heidegger bietet in seinem Werk « Sein und Zeit » eine aufschlußreiche Analyse des alltäglichen Daseins⁶⁸. Er geht dabei von der Frage aus, welches die existenziellen Charaktere der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins sind, insofern dieses sich als alltägliches in der Seinsart des Man befindet. Diese existenziellen Charaktere sieht Heidegger im « Gerede », in der « Neugier » und in der « Zweideutigkeit », in deren seinsmäßigem Zusammenhang sich eine Grundart des Seins enthüllt, die er das « Verfallen des Daseins » nennt.

Sinn und Aufgabe der Rede ist, einem Hörenden etwas mitzuteilen, damit er zum klaren Verständnis dessen gelangt, wovon die Rede ist. Nun kann es vorkommen, daß diese Mitteilung nicht immer so klar verstanden wird, daß der Hörende « in ein ursprünglich verstehendes Sein zum Worüber der Rede »⁶⁹ gelangt. Ja, es wird wohl in den meisten Fällen so sein, daß man einfach nur

⁶⁷ Vgl. dazu BONAVENTURA, *Serm. de S. Vincentio Martyre* (IX, 510); *Serm. IV de Dom.* 24 p. Pent. (IX, 455); *Serm. II de annunt. B.M.V.* (IX, 666); *Serm. de S. Nicolae* (IX, 472). THOMAS VON AQUIN, *S. th.* 2/II, q. 35, a. 4.

⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Erste Hälfte, Tübingen 1949, 6. unveränderte Auflage, 167-180.

⁶⁹ *Ebd.*, 168.

auf das Geredete als solches hört und sich damit zufrieden gibt, daß « geredet » wird. Dieses *Gerede* hat aber den primären Seinsbezug zu dem verloren, wovon es redet, ja es hat ihn nie gewonnen. Und weil damit das wesentliche Verständnis ausgeschaltet ist, teilt es sich auch nur mit auf dem Wege des Weiter- und Nachredens, das dann weitere Kreise zieht und schließlich autoritativen Charakter erlangt. Die « Bodenständigkeit », d.h. die wesentliche Entsprechung von Rede und Beredetem, die von Anfang an fehlte, wird so zur völligen « Bodenlosigkeit ». « Das Gerede, das in der gekennzeichneten Weise erschließt, ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses »⁷⁰. Die Selbstverständlichkeit jedoch, mit der das Gerede die öffentliche Meinung bestimmt, führt dazu, daß dem einzelnen die Unheimlichkeit der Schweben verschleiert wird, in der er einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann.

Wie die Rede im Gegensatz zum Gerede das Wesenhafte darstellt, so stehen sich *Umsicht* und *Neugier* gegenüber, die übrigens nicht auf das Sehen eingeschränkt sind. Die Umsicht entdeckt und verwahrt das Zuhandene, d.h. alles, was außer der existierenden Persönlichkeit noch ist, für diese « zuhanden » ist, und gibt « allem Beibringen, Verrichten die Bahn des Vorgehens, die Mittel der Ausführung... »⁷¹. Der Neugier hingegen geht es nicht darum zu sehen, um das Geschehene zu verstehen, sondern nur, um zu sehen einfachhin. Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen. Es geht der Sorge dieses Sehens nur um die verschiedenen Möglichkeiten, sich an die Welt zu überlassen, nicht darum, « wissend in der Wahrheit zu sein »⁷². Die Neugier sucht nicht die Muße betrachtenden Verweilens, sondern charakteristisch für sie ist das Unverweilen; sie sucht Unruhe und Aufregung durch das immer Neue und den dauernden Wechsel dessen, was ihr begegnet. Durch dieses Unverweilen sorgt die Neugier für ständige Zerstreung. Und das Unverweilen und die Zerstreung fundieren dann den dritten Wesenscharakter der Neugier, den Heidegger die Aufenthaltslosigkeit nennt. « Die Neugier ist überall und nirgends. Dieser Modus des In-der-Welt-seins enthält eine neue Seinsart des alltäglichen Daseins, mit der es sich ständig entwurzelt »⁷³.

⁷⁰ *Ebd.*, 170.

⁷¹ *Ebd.*, 172.

⁷² *Ebd.*

⁷³ *Ebd.*

Der Neugier bleibt also nichts verschlossen und dem Gerede nichts unverstanden. Beide täuschen sich bzw. den ihnen verfallenen Persönlichkeiten ein echtes lebendiges Leben vor, und damit zeigt sich eine dritte Erscheinung, die das alltägliche Dasein charakterisiert, nämlich die *Zweideutigkeit*.

Diese Zweideutigkeit erstreckt sich nicht nur auf die Welt, sondern sie beeinflußt auch das Verhältnis des einzelnen zu den anderen Menschen und sogar das Verhältnis des einzelnen zu sich selbst. Jeder erkennt und bespricht alles, was vorliegt und vorkommt; jeder weiß, was erst geschehen soll, wie es gemacht werden müsse, jeder ahnt alles und ist allem auf der Spur. Ja, es kommt soweit, daß, wenn das, was man geahnt hat, nun verwirklicht ist, die Zweideutigkeit sofort dafür sorgt, daß das Interesse an der nun realisierten Sache abstirbt; denn man hätte es ja auch machen können, da man es doch mit-ahnte, und man ist schließlich sogar ungehalten, daß das Geahnte nun Wirklichkeit ist, weil damit die Möglichkeit weggenommen wurde, weiter zu ahnen. « Zweideutig ist das Dasein immer 'da', d.h. in der öffentlichen Erschlossenheit des Miteinanderseins, wo das lauteste Gerede und die findigste Neugier den 'Betrieb' in Gang halten, da, wo alltäglich alles und im Grunde nichts geschieht »⁷⁴.

So treibt der Mensch einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt. Die versuchend-beruhigende Entfremdung des Verhaltens führt dazu, daß sich der Mensch in sich selbst verfängt. Heidegger nennt das den « Absturz... in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit »⁷⁵. Dieser Sturz aber bleibt dem einzelnen durch Gerede und Zweideutigkeit verborgen, so daß er noch als « Aufstieg » und « konkretes Leben » ausgelegt wird⁷⁶. Treffender und schonungsloser kann die Eitelkeit des an die Welt verfallenen Menschen kaum dargestellt werden als durch Heideggers Analysen, und diese sind um so interessanter, als sie von einem Denker stammen, der sich ganz eindeutig vom christlichen bzw. biblischen Denken distanziert.

Parallelen zwischen den scholastischen Lehren von der *acedia* und Heideggers Analyse des alltäglichen Daseins sind unschwer festzustellen und zwar nicht bloß im Hinblick auf bestimmte Be-

⁷⁴ *Ebd.*, 174.

⁷⁵ *Ebd.*

⁷⁶ *Ebd.*

griffe, sondern bis zu einem gewissen Grade auch auf Folgerungen, Ableitungen und Fundierungen, wenn diese bei Heidegger auch nicht bis zu der eigentlichen Tiefe vorstoßen, zu der die Theologen als solche gelangt sind. Was wir im Anschluß an die Scholastiker als wesentlichen Grund für die *acedia* erkannt haben, nämlich das Herausgefallensein aus der Ruhe in Gott, die Halt- und Wurzellosigkeit, das scheint Heidegger einerseits wenigstens zu ahnen, ja manchmal sogar auszusprechen⁷⁷. Andererseits aber betont er, daß er, wenn er hier von Absinken oder Verfallen spricht, diese Worte nicht in ihrem üblichen negativen Sinne meint. Auch die Bezeichnungen « Gierde », « Neugier » u.dgl. wollen keine herabsetzende Kritik sein oder moralisierend abwerten. Das erscheint begrifflicherweise als nicht recht folgerichtig; denn auch das ethische Bemühen ist bei Heidegger nicht zu verkennen, da es ihm im Grunde doch darum geht, aus dem « Man » zum « Selbst » aufzusteigen oder zu führen.

Mag nun eine ethische Tendenz vorhanden sein, eine religiöse Tendenz und eine religiöse Sicht der ganzen Problematik entdecken wir bei Heidegger nicht. Was er beschreibt, ist darum nicht der Mensch in seiner religiösen Krise, sondern die Situation nach dem religiösen Versagen. Was hier offenbar wird, ist das « Geheimnis der fehlenden Mitte »⁷⁸, und die Tragik, daß der Mensch, je mehr er sich von dieser Mitte entfernt, desto mehr sich auch dem Verständnis seiner selbst und seiner Umwelt verschließt. Durch den Menschen, der keine lebendige Mitte mehr hat, läuft das Lebensgeschehen gleichsam hindurch und schwenmt ihn hinaus. « Ihm wird eng, wenn er in seinem Zimmer ist; immer muß er fort. Er bringt es nicht fertig, allein zu sein; immer müssen Leute zu ihm kommen. Den Abend still mit einem Buch zu verbringen, käme ihm als vergedet vor, weil er immer 'etwas unternehmen' muß. Die Aufforderung gar, 'Aug in Aug' mit sich selbst das eigene Leben — Begegnungen, Handlungen, Verantwortungen, Gesinnungen — zu überdenken, würde ihn in Verlegenheit bringen; er wüßte nicht, wie er es anstellen sollte, denn nach kürzester Besinnung würde er sich selbst entgleiten. Wenn es nicht noch schlimmer ist — daß er nämlich sich selbst gar nicht sehen will.

⁷⁷ *Ebd.*, 175 u.a.

⁷⁸ A. DELP, *Tragische Existenz*, Freiburg Br. 1935, 124.

Das Leben eines solchen Menschen löst sich in Reaktionen nach außen auf. Er steht nirgendwo, sondern wird von tausend Einflüssen umhergeworfen. Er besitzt sich selbst nicht, sondern 'kommt vor', irgendwo. Er hat keine Überzeugung, sondern Ansichten, die ihm aus Zeitung und Rundfunk angeflogen sind. Er handelt nicht aus innerer Ursprungskraft, sondern so, wie es sich aus den Anstößen ergibt, die ihn von außen treffen »⁷⁹.

Es braucht kaum noch eigens betont zu werden, daß wir mit alledem auf ein wesentliches Element geistigen und religiösen Lebens stoßen: auf die *Sammlung*, die das eigentliche Hindernis dafür darstellt, daß der Mensch sich an die Welt verliert und im biblischen Sinne « eitel » wird. Das Wort « Sammlung » war der religiösen Sprache der Vergangenheit wohl vertraut; heute begegnet es uns verhältnismäßig selten, und man kann nicht ohne weiteres den Eindruck gewinnen, daß der gesammelte Mensch sonderlich im Blickpunkt der religiösen Erziehung und Bildung steht.

Unser Leben bewegt sich im Grunde immer zwischen zwei Polen. Der eine Pol ist das Innere des Menschen, genau seine «Mitte», der Beziehungspunkt, von dem aus bewirkt wird, « daß seine Kräfte, seine Eigenschaften, seine Gesinnungen und Handlungen kein Durcheinander, sondern eine Einheit bilden »⁸⁰. Der andere Pol ist das Geschehen außerhalb: die « Vorgänge, Zustände, Beziehungen, die anderen Menschen, wie sie leben und was sie tun, die Geschichte — kurz die Welt », so weit der Einzelne in der Lage ist, alles das zu überschauen und die Beziehung zu alledem zu erleben⁸¹. Und das Leben selbst spielt sich im Grunde doch immer so ab, daß man das außen Erlebte und Erfahrene in seinem Innern verarbeitet, vergleicht, zu erkennen und einzuordnen sucht, um schließlich immer wieder die rechte Orientierung für das Verhalten nach außen zu erlangen. Dieses Zurückkehren zu sich selbst und das Sich-wenden nach außen, vollzieht sich ständig, es macht unser tägliches Leben aus, und es kommt darauf an, daß die beiden Pole, das Innen und das Außen, im richtigen Verhältnis zur Auswirkung kommen: daß man sich nicht nach außen verliert und sich nicht nach Innen, in sich selbst verspinnt.

⁷⁹ R. GUARDINI, *Tugenden* (hier: *Sammlung*), Würzburg 1963, 176.

⁸⁰ *Ebd.*

⁸¹ Vgl. *Ebd.*

Es geht um das Gleichgewicht zwischen Innen und Außen, ein Gleichgewicht, das beim Menschen wohl immer dadurch gefährdet ist, daß die äußeren Dinge des Lebens eine gewaltige Übermacht haben. « Die Fülle ihrer Gestalten; die Eindringlichkeit ihrer Eigenschaften; die Aufgabe, die sie uns stellen; ihr Wert, der das Begehren weckt; ihre Gefährlichkeit, die Furcht einflößt — alles das ist so stark, daß es das Übergewicht bekommt und unser Leben hinauszieht. So entsteht der 'nach außen gewendete Mensch', dessen Inneres schwach ist und stets schwächer wird »⁸².

Zerstreung und Sammlung stehen in engem Zusammenhang mit unserer Bindung an Gott und unserer Verbindung mit Gott. Wie die Zerstreung, die ja letzten Endes nichts anderes ist als die falsche Hingabe an die « Welt », die Verbindung mit Gott stört, ihr entgegenarbeitet, so ist sie zugleich eine Folgeerscheinung, die dort zutage tritt, wo diese Verbindung fehlt. Und wie die Sammlung in hohem Maße dem Menschen eigen ist, der wahrhaft mit Gott lebt, so ist die Bemühung um sie zugleich ein unumgänglicher Weg zum Leben mit Gott, das von dem Bewußtsein ausgeht, daß Gott wirklich da ist, wirkt und waltet.

Damit können wir zum Text des Ekklesiasteskommentars zurückkehren. Bonaventura schließt den Abschnitt, bei dem wir uns für die Exkurse über die « Weltweisheit » und über die *acedia* gleichsam ausgeblendet haben, mit Worten, die alles noch einmal zusammenfassen: « Die Eitelkeit der Weltweisheit macht (den Menschen) zu einem eitlen Schwätzer. Denn wenn das Herz irrt, redet der Mund eitles Zeug, gemäß 1 Tim 1,5-7: 'Ziel des Gebotes ist die Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben, wovon einige abgewichen sind und sich eitlen Geschwätz zugewandt haben, nicht wissend, was sie reden, noch worüber sie Behauptungen aufstellen'. Und weil sie (selbst) von der Weltweisheit verdorben und getäuscht sind, wollen sie (auch) andere durch eitle Worte verführen. Das meint Tit 1,10f.: 'Es gibt viele Ungehorsame, eitle Schwätzer und Verführer, besonders unter den Beschnittenen, die man überführen muß'. So entsteht also aus der Eitelkeit hinsichtlich der äußeren Dinge die Eitelkeit der Herzen, und daraus wiederum entsteht die Eitelkeit der äußeren Werke »⁸³.

⁸² *Ebd.*, 177.

⁸³ Vgl. den Text in Anm. 21.

In gewissem Anschluß an Hugo v. St. Viktor beschreibt Bonaventura diese dreifache Eitelkeit — der äußeren Dinge, der Herzen und der äußeren Werke — auch als Eitelkeit der Veränderlichkeit, der Bosheit und der Sträflichkeit bzw. der veränderlichen Natur, der Schuld und des Elends. Die Zusammenhänge werden deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Eitelkeit eine Eigentümlichkeit alles Geschaffenen ist. Der Eitelkeit der Natur, der äußeren Dinge, unterliegt alles Geschaffene, weil es der Veränderlichkeit unterworfen ist. Die Eitelkeit der Herzen insbesondere liegt in ihrer Bosheit, die schuldhaft wird, die Schuld wiederum führt zur Strafe, und diese besteht im Elend, vor allem im Elend des Todes. Darum kann Bonaventura seine Einleitung schließen: « Wer daher von der Eitelkeit des Elends wegkommen will, muß sich von der Eitelkeit der Schuld entfernen; und wer diese verlassen will, darf sich nicht auf die Eitelkeit der veränderlichen Natur verlassen, sondern muß seine Hoffnung auf die göttliche setzen und ihr anhängen, und so wird er selig sein. Selig also der Mensch, der seine Hoffnung auf den Herrn setzt »⁸⁴.

⁸⁴ Qui igitur vult recedere a vanitate *miseriae* deserat vanitatem *culpa*e, et qui hanc vult deserere non respiciat ad vanitatem *mutabilis* naturae, sed speret et adhaereat *divinae*, et sic beatus erit. *Beatus igitur vir, cuius est nomen Domini spes eius. Ebd.*, n. 12 (VI, 5b).

INDICES

I – INDEX AUCTORUM

II – INDEX NOMINUM PERSONALIUM

III – INDEX GENERALIS

I. INDEX AUCTORUM

- Rev. Alejandro DE VILLAMONTE OFM^{Cap}, Pontif. Universidad de Salamanca.
- Ramon y Cajal 3, SALAMANCA, España.
- Prof. Manuel BARBOSA DA COSTA FREITAS, Universidade Catolica Portuguesa.
- Largo da Luz 11, LISBOA, Portugal.
- Rev. Antonio BLASUCCI OFM^{Conv}, Pontif. Athenaeum Antonianum. -
Via del Serafico 1, 00142 ROMA, Italia.
- Prof. Jean CHÂTILLON, Institut Catholique de Paris. - 6, rue Madame, 75006
PARIS, France.
- Prof. Ewert H. COUSINS, Fordham University. - Guild Hollow Road, BETHLEHEM,
Conn. 06751, U.S.A.
- Prof. E. Randolph DANIEL, Department of History, University of Kentucky.
University of Kentucky, LEXINGTON, Kentucky 40508, U.S.A.
- Mgr. Philippe DELHAYE, Université Catholique de Louvain. Herbert Hoover-
plein 2, 3000 LOUVAIN, Belgique.
- Prof. Werner DETTLOFF, Dr. Grabmann - Institute der Universität zu München.
- 8 MÜNCHEN 22, Geschwister-SchollPlatz 1, Deutschland.
- Rev. John DOURLEY OMI, Carleton University. - St. Patrick's College, 281
Echo Drive, OTTAWA, Ontario K1S 1N4, Canada.
- Rev. Hyacinth J. ENNIS OFM, St. John Vianney Seminary, P.O. Box 17128,
Groenkloof, PRETORIA, South Africa.
- Rev. Alexander GERKEN OFM, 44 MÜNSTER, Hörsterplatz 5, Deutschland.
- Mgr. Palémon GLORIEUX, 68, rue Royale, 59000 LILLE, France.
- Prof. Justo L. GONZALEZ, Candler School of Theology, Emory University,
ATLANTA, GA 30322, U.S.A.

- Rev. Léonce HAMELIN OFM, Université de Montréal. - 5750, bd Rosemont, MONTREAL 410, Qué, Canada.
- Dr. Werner HÜLSBUSCH, 44 MÜNSTER, Langestrasse 11, Deutschland.
- Prof. Robert JAVELET, Faculté de Théologie Catholique, Université de Strasbourg. - 29, Place de la Cathédrale, 67000 STRASBOURG, France.
- Rev. Hans-Josef KLAUCK OFM, 44 MÜNSTER, Hörsterplatz, 5, Deutschland.
- Rev. Justin LANG OFM, 78 FREIBURG i.Br., Günterstr. 59, Deutschland.
- Prof. Venicio MARCOLINO, Universidade Catolica Portuguesa, LISBOA, Portugal.
- Rev. André MÉNARD OFM^{Cap}, 186, rue de la République, 16100 COGNAC, France.
- Rev. Cecilien T. NIEZGODA OFM^{Conv}, pl. Wiosny Ludow 5, KRAKOV 2, Polska.
- Prof. Jean PLAGNIEUX, 3, rue E. - Maechling, 67000 STRASBOURG - Robertsau, France.
- Rev. Walter H. PRINCIPE CSB, Pontifical Institute of Medieval Studies, 59 Queen's Park Crescent East, TORONTO, Ontario, M5S 2C4, Canada.
- Prof. James P. REILLY Jr., Yale University. - Leonine Commission, Box 1603-A, Yale Station, NEW HAVEN, Conn. 06520, U.S.A.
- Rev. Jean-Pierre RÉZETTE OFM, Pontificium Athaeneum Antonianum. - Via Merulana 124, 00185 ROMA, Italia.
- Prof. Erwin I. J. ROSENTHAL, Faculty of Oriental Studies, University of Cambridge. - 199 Chesterton Road, CAMBRIDGE CB4 1AH, England.
- Rev. Hermann SCHALÜCK OFM, Minister Provinzial. - 44 MÜNSTER, Hörsterplatz 5, Deutschland.
- Rev. Titus SZABÓ OFM, PP. Francescani, 00029 VICOVARO (Roma), Italia.
- Rev. Georges TAVARD AA, Methodist Theological School, DELAWARE, Ohio 43015, U.S.A.
- Prof. Januario TORGAL MENDES FERREIRA, Faculdade de Letras, Porto. - Rua D. Manuel II, 287, PORTO, Portugal.
- Prof. GILBERTO ZAPPITELLO, Via Azzurra, 15^a, 40138 BOLOGNA, Italia.

II. INDEX PERSONARUM

- ABELARDUS: 371. 735
ABRAHAM b. Da'ud: 59. 66. 67
ACHARDUS de Saint Victor: 735
AELRED de Rielvaux: 732
ALANUS de Lille: 517
ALBERTUS M. S.: 245. 251. 253. 254. 268.
695
ALBO J.: 66. 68
ALEXANDER III: 496. 497. 734
ALEXANDER IV: 429
ALEXANDER de Hales: 154. 159. 250. 251.
252. 253. 254. 268. 269. 271. 326. 376.
377. 536. 688
AMALARIUS de Metz: 448
AMBROSIUS S.: 323. 734
ANGELA de Foligno S.: 579
ANGELUS CLARENUS: 798
ANSELMUS S.: 233. 303. 371. 372. 375. 376.
377. 390
ANSELMUS de Havelberg: 731
ANSELMUS de Laon: 24
ANSELMUS de Lucca: 727
ANTONIUS de Padua S.: 40. 326. 353
ARISTOTELES: 61. 158. 170. 245. 456. 518
ARIUS: 337
ATHANASIUS S.: 336. 337
AUERBACH E.: 666
AUGUSTINUS S.: 41. 74. 156. 228. 244. 246.
247. 259. 284. 297. 301. 311-328. 336.
337. 338. 339. 340. 344. 350. 352. 414.
430. 456. 504. 517. 518. 656. 686. 696.
725. 726. 727. 728. 728. 734. 735. 738.
745. 746. 753. 761. 762. 778. 795
AULEN G.: 371. 372. 373
AVERROES: 430
AVICENNA: 65. 160
BALTHASAR H. U. von: 125
BARTH K.: 283. 347
BARTINE M.:
BASILIUS S.: 323
BAUER W.: 78. 79
BENEDICTUS S.: 686. 689. 728. 762
BENEDICTUS XV: 593
BENI A.: 345
BERENGARIUS: 448
BERNARDS M.: 720. 728. 732
BERNARDUS S.: 37. 41. 259. 350. 351. 689.
691. 696. 774. 778. 781
BERNARDUS de Bessa: 22
BRETON V. M.: 361.
CAESARIUS: 47
CASSIODORUS: 350
CICERO: 112
CLASEN S.: 741. 751
CLEMENS Alexandrinus: 41. 337. 339
COBB: 174
COMBES A.: 784
CONSTANTINUS: 110
CRATES de Theba: 722
CROVELLA G.: 603. 604
CUNO de Siegburg: 730
CYPRIANUS S.: 323
CYRILLUS Alexandrinus: 323
DANTE Alighieri: 594
DEFENSOR de Ligugé: 724
DELORME F.: 803
DEMPSEY P.: 96
DEREINE C.: 727

- DESCHAMPS E.: 775¹
 DIONYSIUS Pseudo-: 26. 41. 84. 89. 154.
 158. 159. 326. 349. 359. 362. 424. 425.
 426. 429. 547. 578. 579. 784. 785
 DOMINICUS S.: 445
 DOMS H.: 477
 DURANDUS de Saint-Pourçain: 774. 777
 DUYSKAERTS F.: 492
- EBBLING G.: 71. 72. 125
 ECKHART: 709
 EGBERTUS de Huysburg: 731
 EGIDIUS ab Assisi: 41.583
 ELIADE M.: 166
 ELLENHARDUS: 730
 ERMENGARDIA: 729
 EUSTOCHIUS: 749
- FRANCISCUS ab Assisi S.: 40. 41. 110. 117.
 118. 120. 155. 167. 293. 344. 445. 544.
 545. 581. 599. 600. 632. 651. 652. 657.
 665. 666. 668. 686. 691. 692. 693. 697.
 716. 739. 753. 757. 761. 762. 764. 765.
 766. 768. 769. 770. 781. 793. 794. 795.
 796. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 805.
 806
 FREDERICUS I: 730
 FREUD S.: 366
- GADAMER H. G.: 72
 GANDOLPHUS de Bologna: 246
 GERARDUS ab Abbeville: 688. 746. 751.
 752. 753. 754. 755. 759. 767. 771. 772.
 801. 802
 GERARDUS de Borgo San Donnino: 445.
 694. 797. 798. 799. 801
 GERSON J.: 773-791
 GERSON J. Celestinus: 791
 GILSON E.: 149. 151. 568. 655. 794
 GLASER F.: 713
 GNILKA J.: 80
 GODEFRIDUS de Kappenberg: 731. 738
 GODEFRIDUS de Sancto Victore: 517
 GRATIANUS: 727. 752. 771
- GREGORIUS Magnus S.: 696. 727. 734. 759.
 762. 764. 765. 778. 781
 GREGORIUS Nyssenens S.: 336.350
 GREGORIUS IX: 692
 GRUNDMANN H.: 734
 GUARDINI R.: 389
 GUIARDUS de Laon: 268
 GUILLELMUS de Auvergne: 777
 GUILLELMUS de Auxerre: 245. 248. 249.
 250. 252. 254. 383
 GUILLELMUS de Melitona: 688
 GUILLELMUS de Ockham: 273
 GUILLELMUS de Paris: 774
 GUILLELMUS de Saint-Amour: 429. 687.
 694. 695. 741. 744. 745. 746. 748. 750.
 753. 797. 801
 GUILLELMUS de Saint-Thierry: 326. 350
- HEDYBIA: 722. 747. 748. 749. 750. 751.
 754. 760. 763. 767.
 HEFNER: 174
 HEGEL: 124. 160. 302
 HEIDEGGER: 51. 52
 HELIODORUS: 749. 758. 760
 HELOISA: 735
 HIERONYMUS S.: 24. 112. 431. 719. 720. 721.
 719-772
 HIERONYMUS Pseudo-: 244. 259
 HILBERG: 723
 HILARIUS S.: 227. 326
 HILDEGARDA de Bingen: 736
 HÖDL L.: 340
 HUGO de Balma: 785
 HUGO de Saint-Cher: 24
 HUGO de Sancto Victore: 24. 41. 55. 74.
 252. 264. 351. 352. 425. 456. 574. 641.
 642. 643. 644. 645. 646. 647. 699. 781
- IGNATIUS a Loyola S.: 593
 INNOCENTIUS III: 456. 457. 496. 639. 640.
 641. 642. 647. 691
 IRENAEUS S.: 311-328. 336. 337. 338. 343.
 345
 ISAAC de Stella: 354. 733
 ISIDORUS de SEVILLA S.: 696. 727.

- JACOBUS de Vitry: 737. 738. 740. 741. 796. 801
 JAFFÉ P.: 732
 JAVELET R.: 326
 JEAN de Dieu: 580
 JOACHIM de Fiore: 109. 115. 445. 794. 795. 802
 JOANNES BAPTISTA S.: 481
 JOANNES Chrysostomus S.; 758
 JOANNES Damascenus S.: 696
 JOANNES Evang. S.: 308. 335. 344
 JOANNES de Ford: 733
 JOANNES de Paris: 269
 JOANNES de Parma: 445. 798
 JOANNES Pecham: 701. 767. 771. 772
 JOANNES Duns Scotus: 273. 340. 341. 343. 344. 345
 JOANNES Scot Erig-nus: 326
 JÜLICHERS A.: 124
 JUNG C. G.: 166
- LANDGRAF A. M.: 737
 LAURENTIUS de Chavanges: 775
 LEVASTI A.: 568
 LONGPRÉ E.: 755
 LOTHARIUS: Cf. INNOCENTIUS III
 LUBAC H. de: 109
 LUDOVICUS S. Rex: 774
 LUDOVICUS a Granada: 593
 LUTHER Martin: 125
- MAIMONIDES: 58. 60. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68
 MAP G.: 734
 MARIA d'Oignies: 737
 MARIANUS Scot: 729
 MARIUS Victorinus: 326
 MATTHAEUS ab Aquasparta: 271
 Mc GINN B.: 794. 804
 MERCKER H.: 42. 44. 45
 METZ J. B.: 174
 MILHAVEN J. G.: 504
 MOÏSES: 58. 59. 60. 61. 62. 63. 66. 67. 68. 110. 517. 545
 MOLTSMANN: 174
 MONTCHEUIL Y. de: 449
 MOONEY: 174
- NEPOTIANUS: 721. 725. 726. 728. 753. 754. 755. 759. 760. 767
 NICOLAS M. J.: 676
 NICOLAUS I: 430
 NICOLAUS III: 693
 NORBERTUS S.: 730. 731. 734. 738
 NYGREN: 511
- OGDEN: 174
 OMAECHEVARRÍA I.: 584
 ORAISON M.: 477
 ORIGENES: 323. 336. 337. 339
- PANNENBERG: 174
 PANNIKAR R.: 156. 175
 PASCAL Blaise: 138. 283
 PAULINUS de Nola S.: 721. 722. 725. 749. 758. 759. 768
 PAULUS S.: 40. 41. 52. 102. 123. 124. 299. 308. 310. 330. 331. 333. 334. 335. 338. 343. 344. 345. 431
 PAULUS VI: 344
 PETERSON E.: 770
 PETRUS S.: 428. 430. 431
 PETRUS d'Ailly: 774. 775. 778
 PETRUS ab Alcantara S.: 593
 PETRUS de Bar: 268
 PETRUS Comestor: 74. 735
 PETRUS Joannis Olivi: 593
 PETRUS Lombardus: 225. 244. 246. 247. 254. 261. 262. 268. 313. 314. 374. 380. 384. 425. 508. 511. 516. 540. 777
 PETRUS de Poitiers: 246. 736
 PETRUS a Tarantasia: 269. 383
 PETRUS Venerabilis: 735
 PHILO: 123. 124
 PLATO: 61. 63. 518. 618. 625
 PLOTINUS: 160
 PRAEPOSITINUS de Cremona: 248. 250
 PRUNIERES L.: 631
- RADULPHUS Ardent: 736
 RATZINGER J.: 109. 169. 309. 410. 793. 794. 804.
 REEVES M.: 794

- REGNON Th. de: 288. 238
 RICHARDUS a Sancto Victore: 157. 158.
 233. 244. 247. 251. 252. 253. 259. 264.
 265. 266. 351. 352. 353. 355. 357. 358.
 359. 360. 362. 364. 574. 575. 778. 781
 RISI F. M.: 343
 ROBERTUS d'Arbrissel: 729. 733. 734
 ROBERTUS de Melun: 250
 RUSTICUS: 724. 725. 728. 732. 735. 736.
 749. 756. 758.

 SA^CADYAH: 58. 59. 66
 SCHILLEBEECKX E.: 486
 SCHLIER H.: 78. 101
 SIGBERTUS Monachus:
 SIGBERTUS de Gembloux: 731
 SIGERIUS de Bravant: 444
 SIMO de Tournai: 247. 248
 STEPHANUS Langton: 736

 TEILHARD DE CHARDIN P.: 155. 156. 166.
 172. 173. 174. 474
 TERTULLIANUS: 323. 337. 345
 THERESA ab Avila S.: 587
 THIERRACUS de Chartres: 351
 THILS G.: 497. 598

 THOMAS ab Aquino S.: 35. 46. 48. 69. 90.
 94. 228. 269. 272. 273. 315. 340. 341.
 345. 349. 366. 367. 417. 448. 572. 593.
 594. 654. 695. 723. 743. 747. 750. 751.
 767. 772. 777
 THOMAS a Celano: 764. 765. 796. 801
 THOMAS Gallus: 326. 353. 354. 355. 356.
 357. 358. 359. 362. 363. 364. 365. 366.
 369. 785
 THOMAS de York: 695. 747. 728. 749. 752.
 754. 755. 771. 772
 TILlich P.: 155. 172. 173. 271-282
 TUCCI: 166

 VALDES: 734
 VASQUEZ: 510
 VEUTHEY L.: 149
 VIALATOUX J.: 702

 WALTER J. von: 733
 WERNER E.: 733
 WHITEHEAD: 160
 WHITSON R.: 175
 WIBALDUS de Stavelot: 732

 Yvo de Chartres: 727. 771

III. INDEX GENERALIS

THE SERAPHIC DOCTOR	9-16
INDEX STUDIORUM	19-20
THEOLOGICA	21-806
INDEX AUCTORUM	809-810
INDEX PERSONARUM	811-814
INDEX GENERALIS	815

FINITO DI STAMPARE IL 18 APRILE 1974
CON I TIPI DELLA TIPOGRAFIA PORZIUNCOLA
IN SANTA MARIA DEGLI ANGELI - ASSISI

