

8° Z 73-95 (66

(Franziskanische Studien

Vierteljahrschrift

sechshundsechzigster Band

1984

DIETRICH-COELDE-VERLAG, WERL/WESTF.

Z 88



Mit kirchlicher Druckerlaubnis

k 897

INHALTSVERZEICHNIS

I. Abhandlungen

- | | |
|---|---------|
| 1. Suso K. Frank, Zur altkirchlichen Missionsgeschichte | 3- 18 |
| 2. Justin Lang, Eine Sendung, die weitergeht. Christliche Mission als Selbstvollzug der Kirche | 19- 32 |
| 3. Thomas Mooren/Johannes M. Hämmerle, „... und dann frage den Dreikopf!“ Zum Prozeß der Inkulturation des Christentums auf Nias (Nord-Sumatra, Indonesien) | 33- 56 |
| 4. Werner Dettloff, Incipit speculatio pauperis in deserto. Festvortrag zur Eröffnung des Bonaventura-Institutes in Tokio | 57- 67 |
| 5. Leonhard Lehmann, Grundzüge franziskanischen Missionsverständnisses nach Regula non bullata 16 | 68- 81 |
| 6. Anton Rotzetter, Die missionarische Dimension des franziskanischen Charismas | 82- 90 |
| 7. David Flood, Assisi's Rules and People's Needs. The Initial Determination of the Franciscan Mission | 91-104 |
| 8. Ludwig Hödl, Die Aufnahme Mariae in den Himmel im unterschiedlichen Kontext der mittelalterlichen Theologie | 115-133 |
| 9. W. Schachten, Personales Gottes- und Menschenbild — Trinitarisches Gottes- und sakramentales Eheverständnis | 134-140 |
| 10. Anton Rotzetter, Theologie und Spiritualität II. | 141-152 |
| 11. Heinz Mussinghoff, Die Ordensfrage bei den Verhandlungen zum Konkordat des Heiligen Stuhles mit dem Freistaat Preußen vom 14. Juni 1929 | 153-166 |
| 12. Bernward H. Willeke, Die „Resunta breve“ des P. Sebastian de San Pedro OFM über die Ursachen der großen Christenverfolgung in Japan (1614) | 167-181 |
| 13. Dietrich Esser, Der Seligsprechungsprozeß des Ehrwürdigen Johannes Duns Scotus | 182-232 |
| 14. Joachim D'Andrea, Der Prozeß von Nola zur Bestätigung des Kultes des Johannes Duns Scotus (1905-1906) | 233-242 |
| 15. Patrick H. Daly, The Attitude of the English Franciscans to St. Thomas Cantilupe († 1282) | 251-264 |
| 16. Adriaan Pattin, Trois maîtres franciscains dans le manuscrit latin 15888 de la Bibliothèque Nationale de Paris | 265-284 |

17. Fritz Wagner, Franz von Assisi und Hermann Hesse	285-309
18. Raymond Macken, God as „primum cognitum“ in the Philosophy of Henry of Ghent	309-515
19. Jerome V. Brown, The Knowledge Proper of the Separated Soul: Henry of Ghent and Duns Scotus	316-334
20. Stephen D. Dumont, The quaestio si est and the Metaphysical Proof of the Exi- stence and John Duns Scotus	335-367
21. Oktavian Schmucki, Schrittweise Entdeckung der evangeliumsgemäßen Lebens- form durch den heiligen Franziskus von Assisi	368-421

II. Berichte und Hinweise

Werner Dettloff, Bericht über die Eröffnung des Bonaventurainstitutes in Tokio	105
--	-----

III. Besprechungen

Kellermann, M. / Medala, St. / Picirillo, M. / Sitarz, E., Welt, aus der die Bibel kommt (J. M. Nützel)	106
Beauchamp, P., Ich rufe zu Dir bei Tag und Nacht (H. Rusche)	107
Bours, J., Da fragte Jesus ihn (H. Rusche)	107
Magistri Guillelmi Altissiodorensis, Summa Aurea (A. Pattin)	107 f
Leclerc, E., Franziskus von Assisi oder Rückkehr zum Evangelium (J. Lang)	108 f
Francisco de Osuna, Versenkung, Weg und Weisung des kontemplativen Gebetes (K. Emery)	109
Benoît de Canfield, La Règle de Perfection. The Rule of Perfection (E. Emery)	109 ff
Pohlmann, C. (Hrsg.), Sie widerstanden den Mächtigen (L. Schmalen)	111
Zirker, L., Die Bergpredigt (H. Rusche)	111 f
Leming, J. V., From Bonaventura to Bellini: an Essay in Franciscan Exegesis (P. H. Daly)	112
Jelich, G., Kirchliches Ordensverständnis im Wandel (St. Wisse)	243 f
Mislin, H. / Latour, S., Franziskus — Der ökonomisch-ökologische Revolutionär (L. Lehmann)	244 f
Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani: atti del congresso internazionale di studio sui „Sermones“ di s. Antonio di Padova (P. H. Daly)	245 f
Bonanseae, B. M., Man and his Approach to God in John Duns Scotus (P. H. Daly)	246 f
Schrama, M., Gabriel Biel en zijn leer over de Allerheiligste Drievuldigheid volgens het eerste boek von zijn Collectorium (P. H. Daly)	247 f
Nicolai de Cusa, Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelber- gensis ad codicum fidem editat t. V. (W. Dettloff)	248
Nielsen, L. O., Theology and Philosophy in the Twelfth Century (P. H. Daly)	422
Faust U., Christo servire libertas est (H. R. Seeliger)	422 f
de Clercq, Ch., The Latin Sermons of Odo of Canterbury (G. A. Wilson)	424

Incipit speculatio pauperis in deserto

Festvortrag zur Eröffnung des Bonaventura-Institutes in Tokio

Von Werner Dettloff

Verschiedene Faktoren müssen manchmal zusammenwirken, damit etwas zustandekommt. Auch daß wir heute, hier und in einem solchen Rahmen das Bonaventura-Institut in Tokio offiziell eröffnen, hat eine Vorgeschichte. Sie ist teils allgemeiner, teils persönlicher Art, und erlauben Sie bitte, daß ich zu dieser Vorgeschichte etwas sage, bevor ich zu meinem eigentlichen Thema komme.

Die allgemeine Vorgeschichte, die ich meine, ist Ihnen bekannt; ich brauche sie deshalb nur mit ein paar Strichen zu skizzieren. Etwas vereinfachend gesagt, weckte zunächst die moderne europäische Philosophie das Interesse der Japaner. Das Studium der modernen europäischen Philosophie führte dann zwangsläufig zu den Wurzeln des abendländischen Denkens: zu den alten Griechen, besonders zu Platon und Aristoteles. Schließlich erkannte man, daß auch die Zeit dazwischen, das Mittelalter von Bedeutung ist, und man wandte sich auch der mit der Theologie untrennbar verbundenen Philosophie des europäischen Mittelalters zu. Wenn ich richtig informiert bin, hat die intensive Beschäftigung mit der Philosophie des Mittelalters vor allem nach dem letzten Krieg begonnen und zu erstaunlichen Ergebnissen geführt. Wenn ich auch hierin recht informiert bin, kommen für diese Bemühungen dem Thomas-Institut von Kyoto besondere Bedeutung und besondere Verdienste zu. Ich freue mich, daß dieses Thomas-Institut durch P. Francois Parizeault O. P. heute hier repräsentiert ist. Heute haben die mediävistischen Studien und Forschungen mit den dazugehörigen Hilfswissenschaften einen festen Platz in den philosophischen Fakultäten der japanischen Universitäten, und die Japanische Gesellschaft für mittelalterliche Philosophie weist eine große Zahl von Mitgliedern auf. Als mein verehrter Lehrer Michael Schmaus im Jahre 1959 in Japan war, wurde er mehrmals gebeten, Einführungskurse in die lateinische Paläographie des Mittelalters zu halten. Als ich selbst rund 20 Jahre später zum ersten Mal in Japan war, hat niemand mehr diese Bitte an mich gerichtet. Die Kenntnis der lateinischen Paläographie gehört inzwischen längst zum wissenschaftlichen Handwerkszeug der japanischen Mediävisten.

Damit beginnt nun bereits die persönliche Vorgeschichte und ich bitte Sie, mir zu erlauben, daß ich auch davon etwas berichte. Im Herbst 1980 bin ich, eingeladen von der Japan-Stiftung, zum ersten Mal nach Japan gekommen. Wesentlich beteiligt an dieser Einladung waren der damalige japanische Generalkonsul in München, Herr Satoshi Kinase, und der jetzige Executive Director der Japan-Stiftung, Herr Motohiro Shitchida. Ich freue mich sehr und bedanke mich, daß Herr Kinase heute zu uns gekommen ist. Herr Shitchida ist leider durch eine Dienstreise verhindert. Ich habe in Tokio, Kyoto und Nagoya verschiedene Vorträge und in der philosophischen Fakultät der Universität Nagoya auch ein Seminar über schwierige Texte „de cognoscibilitate Dei“ des Johannes Duns Scotus gehalten. Dieses Seminar mit den Kollegen und Stu-

dentem in Nagoya zählt für mich zum Interessantesten und Erfreulichsten meiner akademischen Lehrtätigkeit, und es ist für mich eine herzliche Freude, daß Herr Kollege Oshika, mit dem ich damals zusammengearbeitet habe, heute auch hier anwesend ist.

Während meines ersten Japanaufenthaltes im Herbst 1980 nun wurde mir von Kollegen wiederholt gesagt, daß man in Japan zwar Thomas von Aquin sehr gut kennt, daß man aber den Eindruck habe, daß das Denken Bonaventuras dem japanischen Denken näher stehe und mehr entspreche als das Denken des Thomas von Aquin. Bonaventura kenne man jedoch, abgesehen von einigen Forschern, im allgemeinen verhältnismäßig wenig.

Christentum, christliche Theologie ist zwar eine Einheit, jedoch die Einheit einer Vielheit. Die christliche Theologie ist eine vielgestaltige Größe, und es ist wichtig, das zu sehen. Das bedeutet: christliche Theologie ist nicht einfach identisch mit Augustinus, Thomas von Aquin, Martin Luther oder Karl Barth. Sie alle sind christliche Theologen, aber sie sind es in je eigener Weise, das heißt: mit eigenen Akzenten und mehr oder weniger gültig und repräsentativ. Sie treiben christliche Theologie auch in je eigener Denkweise, Sprache und Begrifflichkeit.

Es gibt nun wohl kaum eine Epoche christlicher Geistesgeschichte, in der soviel und so Entscheidendes für die Entfaltung der christlichen Theologie geschehen ist, wie das europäische Mittelalter, und eine herausragende, ja die mit Thomas von Aquin repräsentative Gestalt der mittelalterlichen Theologie und Philosophie — beide sind in dieser Zeit nicht voneinander zu trennen — ist *Bonaventura*. Man sollte auch beide — Thomas und Bonaventura — kennen, weil beide zusammen besser das Ganze repräsentieren als einer allein, und die Basis für einen Dialog des Christentums mit dem Buddhismus zum Beispiel wäre durch Bonaventura sicher um ein Beträchtliches erweitert. Das aber scheint mir ganz allgemein und gerade in Japan besonders wichtig zu sein. Ich vergesse nicht, daß Romano Guardini, lange bevor ich Japan kennen lernen durfte, oft zu mir sagte, daß das Gespräch des Christentums mit dem Buddhismus in der Zukunft das Wichtigste sein werde, viel wichtiger als etwa die Auseinandersetzung mit dem Marxismus.

So ergab sich für mich schon bei meinem ersten Besuch in Japan die Frage: Was kann man tun, um Bonaventura und sein Werk in Japan bekannter zu machen? Man kann selbstverständlich auf manchem bereits Vorhandenen aufbauen. Es gibt schon Übersetzungen von einigen Bonaventuratexten und etwa 40 Publikationen über Bonaventura, darunter drei Dissertationen: von P. Dr. Bonaventura Yamamoto, einem Mitglied des Professorenkollegiums dieses Hauses, von Frau Prof. Dr. Fumi Sakaguchi und von Frau Prof. Dr. Hisako Nagakura. Das alles ist ohne Zweifel jedoch nur ein Anfang. Um etwas Wirksameres aufzubauen, braucht man mehr: nicht nur Menschen, die sich interessieren, sondern auch einen zentralen Ort mit einer entsprechend ausgerüsteten Bibliothek und mit Räumen, wo Interessenten arbeiten und sich vielleicht auch von Zeit zu Zeit zu einem Gedankenaustausch treffen können, um zum Beispiel auch gemeinsame größere Arbeitspläne zu diskutieren.

Ich war sehr glücklich, daß mir die Franziskaner in Tokio im vergangenen Herbst diesen Ort angeboten haben, und dies um so mehr, als ein Zentrum der Bonaventura-forschung wenn irgendwohin, dann doch zu den Franziskanern gehört. Der ganz herzliche Dank gilt dem P. Provinzial der japanischen Franziskanerprovinz, P. Franziskus Sato und P. Andreas Fukuda, dem Leiter der philosophisch-theologischen Studien der Franziskaner und dieses Hauses, und nicht vergessen oder übersehen werden darf ein besonderes Dankeswort an Prof. Dr. P. Maurus Heinrichs, dessen Erfahrung, Wissen und Autorität für das Ganze hier entscheidend hilfreich waren und hoffentlich noch sehr lange sein werden.

Das Bonaventura-Institut in Tokio wird bei seiner Arbeit unterstützt durch die Bonaventuragesellschaft der deutschen Franziskaner, Minoriten und Kapuziner, die jetzt schon dafür sorgt, daß die Bibliothek ergänzt wird und die auch in Zukunft dafür sorgen wird.

Partner des Bonaventura-Institutes in Tokio wird das Grabmann-Institut der Universität München sein, dessen Leiter ich seit 1965 bin und dem ich auch nach meiner Emeritierung verbunden bleiben werde. Das Münchener Universitätsinstitut ist benannt nach Martin Grabmann, einem der bedeutendsten Erforscher der Philosophie und Theologie des Mittelalters in Europa. Es wurde gegründet von Grabmanns berühmtesten Schüler Michael Schmaus, der mein Lehrer gewesen ist, und Michael Schmaus war es auch, der die ersten wissenschaftlichen Verbindungen zwischen dem Grabmann-Institut und Japan hergestellt und sich auch immer mit sehr viel Einführung und Großzügigkeit um die Japaner, vor allem die japanischen Studenten in Deutschland gekümmert hat. Zu jenen Studenten, die damals seine Hilfe und Sorge erfahren haben, gehörte vor über 20 Jahren auch ein junger japanischer Musikstudent, und es ist für mich eine besondere Freude, daß dieser Musikstudent von damals heute hier ist und uns den musikalischen Rahmen gibt: es ist der jetzige GEDAI-Professor Takaya Urakawa (GEDAI = Abkürzung für Japans Nationaluniversität für Schöne Künste und Musik). Ihm und der Pianistin Fräulein Yukiko Shibata auch jetzt schon sehr herzlichen Dank!

Es ist nun an der Zeit, etwas über den Mann zu sagen, dessen Werk die Arbeit in diesem wissenschaftlichen Forschungsinstitut vor allem gewidmet sein soll.

Bonaventura ist um 1217 in Bagnoregio bei Viterbo in Italien geboren. Er stammte aus der Familie der Fidanza di Castello; sein Vater war wahrscheinlich Arzt. Wie er selbst berichtet, wurde er als Kind durch die Anrufung des heiligen Franziskus von Assisi von schwerer Krankheit geheilt. Das hat vielleicht mit dazu beigetragen, daß er Franziskus besonders verehrte und schließlich nach seinen Studien in Paris im Jahre 1243 selbst in den Franziskanerorden eintrat. Sein Leben und Wirken innerhalb des Ordens gehörte zunächst weiter der Wissenschaft. Er wurde Magister regens — ordentlicher Professor — an der Pariser Universität. Kurz vorher allerdings wurde er Generalminister des Franziskanerordens. Im Jahre 1273 ernannte ihn Papst Gregor X. zum Kardinal und berief ihn an die päpstliche Kurie, wo er maßgeblich an den Vorbe-

reitungen zum zweiten Konzil von Lyon und auf dem Konzil selbst mitarbeitete. Bonaventura starb vor Beendigung des Konzils am 15. Juli 1274 in Lyon. Er hinterließ ein umfangreiches Werk, das in einer vorbildlichen kritischen Edition vorliegt.

Bonaventura ist in der Christenheit bei weitem nicht so bekannt wie Thomas von Aquin, und auch sein Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Theologie ist mit dem Einfluß des Thomas von Aquin kaum vergleichbar. Dennoch wäre es ungerecht, wenn man Bonaventura neben Thomas einfach vergäße, zumal er zu seiner Zeit als Ordensgeneral und Kardinal vermutlich spürbarer auf das Leben der Kirche eingewirkt hat als Thomas von Aquin. Man sollte ihn aber vor allem deshalb nicht vergessen, weil er die Reform aus dem Ursprung, die Franziskus der Kirche des Mittelalters brachte, ins Theologische übertrug. Man kann mit Recht sagen: Franziskus brachte die Rückkehr zur evangelischen Lebensform, Bonaventura brachte die Rückkehr zur evangelischen Wissensform (G. Söhngen).

Es bedarf keines Hinweises, das sehr viel darüber zu sagen wäre, was Bonaventura gelehrt hat. Um ihn heute ein wenig vorzustellen, wähle ich jenen Satz, den er einer seiner wichtigsten Schriften gleichsam als Motto vorangestellt hat und der genau so gut als Motto für sein ganzes Denken betrachtet werden kann:

INCIPIIT SPECULATIO PAUPERIS IN DESERTO

Wenn man das Wesen einer Sache, einer Einrichtung, einer Idee, auch einer Religion erkennen will, tut man gut daran, jeweils auf den Ursprung zurückzugehen. Das gilt besonders dann, wenn dieses Wesen durch die Menschen im Laufe der Zeit, durch die Last der Geschichte verdeckt oder sogar entstellt worden ist. Daß dies auch für das Christentum gilt, bedarf sicher keiner besonderen Begründung; denn auch für das Christentum wurde die Last der Geschichte oft genug zur Belastung. Es hat deshalb immer wieder Versuche gegeben, durch Rückkehr zum Ursprung sein Wesen zu erkennen, um dann von dieser Erkenntnis aus das Anliegen des Christentums neu zu verwirklichen und das Christentum so von der Last der Geschichte zu befreien.

Ein großer Versuch dieser Art ist im Mittelalter erfolgt, weil im Laufe der Jahrhunderte in der christlichen Kirche Entwicklungen eingetreten waren, die zu Verhaltensweisen und Zuständen führten, die nicht mehr dem Beispiel und den Lehren Jesu Christi entsprachen. Viele Christen, auch führende Persönlichkeiten wie Bischöfe und Päpste kümmerten sich mehr um weltliche Dinge, um Macht und Besitz, als um ihre religiösen Pflichten und Aufgaben. Das erzeugte vor allem beim einfachen Volke Kritik, Ärgernis und Widerspruch. Man forderte immer lauter, daß man sich wieder auf das Evangelium, die Botschaft Jesu besinnen und daran orientieren müsse. Zur selben Zeit bemühte sich die Christenheit darum, die heiligen Stätten, wo Jesus gelebt und gewirkt hatte, aus den Händen der Ungläubigen zu befreien. Es war die Zeit der sogenannten Kreuzzüge, und wohl auch unter deren Eindruck und Einfluß wurde die Aufmerksamkeit der Christen vor allem auf das Menschliche an Jesus Christus gelenkt: daß er, der Gottessohn, sich erniedrigte und Mensch wurde; daß er arm und einfach war; daß er dem einfachen Volke, besonders den Armen predigte und zum Diener aller

wurde; daß er sich mit Vorliebe um die Kranken und Schwachen und auch um die Sünder kümmerte und daß seine eigentliche Sorge das Heil aller Menschen war. Einzelne Christen fanden sich zusammen und ließen sich die Bibel in die Volkssprache übersetzen, um persönlich und unmittelbar das Leben Jesu und der Apostel kennen zu lernen und nachzuerleben. Die Christen fühlten sich aufgerufen und verpflichtet, das Leben Jesu und der Apostel in ihrem persönlichen Leben nachzuahmen. Die „vita apostolica“ oder die „vita evangelica“ war das große Ideal christlichen Strebens im Hochmittelalter.

Diese Bemühungen begannen zuerst innerhalb der christlichen Kirche, es kam jedoch bald zu einer Konfrontation mit der offiziellen Kirche, und diese Konfrontation führte dazu, daß verschiedene dieser neuen Gruppen sich nicht nur von der Kirche trennten, sondern auch gegen die Kirche kämpften.

Die Auseinandersetzung mit diesen Bewegungen erfolgte nicht so sehr durch gelehrte Theologen, sondern vielmehr durch die Predigt und durch das Beispiel guter Christen. Besondere Bedeutung kommt dabei Franziskus von Assisi zu. Er kämpfte nicht eigentlich gegen die Kritiker und Feinde der Kirche, sondern griff das Positive ihrer Anliegen auf, er bemühte sich jedoch darum, eine Rückkehr zum ursprünglichen Evangelium Jesu nicht gegen die Kirche, sondern in der Kirche zu erreichen, indem er sich selbst von seinem Besitz trennte, ihn an die Armen verschenkte und auf seine Weise treu nach dem Evangelium Jesu zu leben suchte¹.

Bonaventura hat ins Theologische übertragen, was Franziskus für das religiös-christliche Leben seiner Zeit gewollt hat: die Rückkehr zum Evangelium; und Bonaventura tat das ganz im Sinne des „exire de saeculo“, jener Formulierung aus dem Testament des heiligen Franziskus, die ein ganzes Programm enthält. Sie ist die Grundform franziskanischen Lebens und umfaßt die „Verachtung der Welt“ im biblischen Sinne, das heißt: das Hintansetzen von allem, das Freiwerden von allem, was nicht Gott ist, und das Verlangen nach Gott.

Daß scholastische Traktate mit dem Wort „Incipit . . .“ beginnen und mit „Explicit . . .“ schließen, ist üblich. Wir sollten aber nicht übersehen, daß Bonaventura das Werk, das im Kern das Konzept seiner ganzen Theologie enthält und wesentlich von Franziskus, näherhin von der berühmten Vision und Stigmatisation des Heiligen auf dem Berge Alverna ausgeht, nicht mit den Worten beginnt: „Incipit Itinerarium mentis in Deum“, sondern daß er schreibt: „Incipit speculatio pauperis in deserto.“

In dieser Formulierung kommt die Ergriffenheit zum Ausdruck, welche die Entäußerung, die *κένωσις* Christi in Franziskus und über Franziskus in Bonaventura bewirkt hat, und ferner die Erkenntnis, daß wir uns hier auf Erden einerseits wie in der Verbannung befinden, andererseits aber auch arm, „leer“ werden müssen von allem, was nicht Gott ist, um ihn, Gott, zu erfahren.

In der Bibel ist die Wüste ein Ort der Gottbewegung, und sie ist ein Bild für die

¹ Zum historischen Hintergrund vgl. K. Eßer, Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi, in: Festgabe Lortz, II, Baden-Baden 1957, 287-315.

Einöde und Einsamkeit im Gegensatz zum bebauten und bewohnten Land. Wir können sagen, sie ist auch das Bild für eine Leere. Bonaventura gebraucht dieses Bild auch in seinen Predigten. So nennt er die Wüste einen unfruchtbaren, leeren, unbewohnbaren und ganz und gar trostlosen Ort (Sermo II de nat. S. I. Bapt.; IX, 546a). Die eigentliche Wüste aber ist für ihn das peccatum mortale, die Todsünde, die Gnadenlosigkeit, die gewollte Gottesferne (S. II in die Animarum; IX, 609a). Die Wüste ist für Bonaventura aber auch ein Ort, der geeignet ist, Enthaltbarkeit zu üben, um die Gesamtheit der sinnlichen Begehrungsvermögen in rechter Ordnung der Ratio zu unterwerfen, damit die Ratio nicht in Verwirrung gerät und sündigt (S. I de Dom. I in Quadr.; IX, 205b). Die Wüste wird schließlich in einer Franziskuspredigt (S. de translatione S. Fr.; IX, 534b) mit poenitentia gleichgesetzt, also mit jener Haltung, die das Neue Testament *μετάνοια* nennt, womit eine Sinnesänderung, eine Umkehr des Denkens gemeint ist, das heißt: eine Abkehr *von* etwas, damit eine Hinkehr *zu* etwas möglich wird. Gemeint ist eine Abkehr von allem, was nicht Gott ist, und eine Hinwendung zu Gott.

Das Bild von der Wüste bekommt deutlichere Züge durch ein aufschlußreiches Werk aus der Frühzeit des Franziskanerordens, das ein Zeugnis der Tradition noch vor der bald einsetzenden theologischen Reflexion ist. Zugleich wird darin der enge Zusammenhang zwischen Wüste und Armut deutlich. Es ist das „Sacrum commercium beati Francisci cum Domina Paupertate“. Dabei handelt es sich um eine Art mittelalterlichen Mysterienspiels. Es beginnt mit einem Prolog über den Wert der evangelischen Armut, den Franziskus in der Nachfolge Christi neu entdeckt hat. Franziskus wird jedoch von seiner Umgebung nicht verstanden. Er will die Herrin Armut finden. Zwei ehrwürdige Greise, die das Alte und das Neue Testament symbolisieren, weisen ihm den Weg zur Herrin Armut, die auf einem hohen und einsamen Berge wohnt, der wegen seiner allzu großen Höhe und Wildheit von allen Seiten nur schwer zu besteigen ist. Der hohe und unwegsame Berg ist nichts anderes als eine Version des Bildes von der Wüste und Leere. Zusammen mit seinen Gefährten wagt Franziskus den Aufstieg. Die Herrin Armut empfängt ihn. In einer Wechselrede zwischen der Herrin Armut, den Gefährten und Franziskus wird die heilsgeschichtliche Bedeutung der Armut geschildert. Das Ergebnis ist die Erklärung des heiligen Franziskus: „Siehe Herrin . . . wir sind Deine Diener!“ (Ecce Domina . . . ecce nos servi tui sumus!) Die Herrin Armut steigt mit den Brüdern vom Berge herab, sie hält mit ihnen ein Mahl, segnet sie und verheißt ihnen ewiges Leben.

Zur richtigen Deutung dieses Sacrum Commercium hilft ein Blick in den kulturgeschichtlichen Rahmen der damaligen Zeit. Die Troubadours in der Provence hatten am Ende des 12. Jahrhunderts jene Form ritterlichen Frauendienstes gefunden, den man die „Hohe Minne“ nennt. In dieser Hohen Minne weihte sich der Ritter der Frau eines Herrn, der adeliger ist, also höher steht als er selbst. In der verehrten Frau, die mehr ein Symbol ist, verkörpert sich die himmlische Macht der Liebe. Ihr reiner Glanz soll auch das Streben des Mannes reinigen.

Dieser hohe Stand ließ sich jedoch nicht lange halten. Im deutschen Sprachraum

vollzieht schon Walther von der Vogelweide (1170-1230) die Wende. Aus der Herrin der Hohen Minne wird die Braut der sogenannten „Niederer Minne“. Von dieser Wende bleiben auch die Franziskus-Interpreten nicht unbeeinflusst. Auch bei ihnen wird aus der Herrin die Braut „Armut“ für Franziskus. Für Franziskus selbst jedoch ist die Armut nicht Braut, sondern Herrin. Sie ist die Braut seines Königs Christus, und deshalb weihet er sich ihrem Dienst. Die Armut war für Christus in seinem Erdenleben die fidelissima sponsa und die amatrix dulcissima, die ihn sogar dann nicht verließ, als alle von ihm weggingen oder, wie bei der Kreuzigung, nur in der Ferne stehen konnten. Gerade das macht schließlich ihre königliche Würde im Reiche Christi aus, aber es wird auch klargestellt, daß sie nicht um ihrer selbst willen zu erstreben ist.

Es geht Franziskus also niemals um einen Kult der Armut, sondern um Christus. Das sagt auch die Herrin Armut in ihrer Schlußrede im *Sacrum Commercium*: „Wahrhaftig, der Herr ist mit euch . . . Was ich gewünscht habe, das besitze ich schon; denn ich bin jenen auf Erden verbunden, die mir ein Abbild dessen sind, dem ich als Braut im Himmel verbunden bin“ (SC 64).

Nach dem *Sacrum Commercium* ist also der Minnedienst des heiligen Franziskus gegenüber der Armut ganz im Sinne der Hohen Minne als Erziehungsmacht im Leben zu sehen. Franziskus und seine Brüder treten in den Dienst der Herrin Armut, weil sie die Braut Christi ist, dessen Diener sie sein wollen. Die Armut soll sie zu Christus führen.

Thomas von Celano ist es wohl zuzuschreiben, daß die Franziskus-Armut-Deutung sich von der Hohen zur Niederen Minne, von der Herrin- zur Brautdeutung verschoben hat, und auch Bonaventura hat in seinen Franziskus-Legenden (Leg. mai. VIII, 6 und Leg. min. IV, 5) diese Deutung übernommen. Die ausdrückliche Christusbezogenheit der Armut und ihre Nicht-Endgültigkeit blieben aber bestehen, ja Bonaventura hat die umfassende Bedeutung der Armut auf dem Wege zum Heil theologisch in wohl einzigartiger Weise entfaltet². Im Werke Bonaventuras gibt es viele Äußerungen dazu; ich will einige für sich sprechen lassen und nur gewisse Interpretationsakzente setzen.

In der *Collatio II in Hexaameron* geht es um die Fülle der Weisheit, in der die Sprache aufzuhören hat, um das Mysterium der Weisheit also. Bonaventura sagt, daß es in der Menschenseele viele Fassungsvermögen (*virtutes apprehensivae*) gibt: der Mensch besitzt die Fähigkeit der Sinneserfahrung (*virtus sensitiva*), er besitzt Vorstellungskraft (*virtus imaginativa*), er besitzt Schätzungs- und Erkenntnisvermögen (*virtus aestimativa, virtus intellectiva*). Alle diese muß man jedoch zurücklassen, damit sich auf dem Gipfel die Liebesvereinigung mit Gott vollziehen kann, die alles vorher Genannte überschreitet. Die Seligkeit besteht also nicht allein im Erkennen³.

² Vgl. dazu: Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen von Kajetan Eßer und Engelbert Grau, Werl 1966; Hermann Schalück, Armut und Heil, eine Untersuchung des Armutsgedankens in der Theologie Bonaventuras, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 14, München-Paderborn-Wien 1971.

³ „In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unio amoris, et haec omnes tran-

Um die Seligkeit — das eigentliche Ziel also — zu erreichen, muß man zurücklassen, was das normale Erfahrungs- und Geistesleben ausmacht. Man muß „herausgehen“, frei werden von allem, sich entäußern, „arm“, „leer“ werden. Dieser Gedanke ist nichts anderes als eine Version des „exire de saeculo“ und Teilnahme an der *κένωσις* Christi.

Wenn der Geist des Menschen (*mens*) in jener Einigung mit Gott verbunden ist, schläft er gewissermaßen und wacht zugleich. Die affektive Fähigkeit wacht und läßt alle anderen Kräfte schweigen. So ist der Mensch den Sinnen entfremdet und in die Ekstase versetzt, und er hört geheimnisvolle Worte, die kein Mensch aussprechen darf, weil sie nur „in affectu“ vernommen werden. Und dann fährt Bonaventura fort: Da aber nicht ausgedrückt werden kann, was nicht begriffen wird (*concipitur*), und weil nicht begriffen wird, was nicht erkannt wird und weil die Erkenntniskraft (*intellectus*) schweigt, so folgt, daß über nichts gesprochen und nichts erklärt werden kann. Das ist aber so, weil man zu jener Weisheit nur durch Gnade gelangen kann⁴. Den Zustand jener Entäußerung vergleicht Bonaventura ein wenig später nicht nur mit dem Schlaf, sondern sogar mit dem Tod. Der Mensch muß durch die Liebe sterben, damit er emporgehoben werde⁵.

Im 7. und letzten Kapitel des „*Itinerarium mentis in Deum*“ — wörtlich: Reisebeschreibung der Menschenseele zu Gott — spricht Bonaventura von der mystischen Entrückung (*excessus*) der Seele, in welcher der Verstandestätigkeit Ruhe zuteil wird, während der *affectus* ganz in Gott „per excessum“ hinübergeht. Die vorausgegangenen sechs Kapitel, das heißt: die beschriebenen sechs Stufen des Weges zusammenfassend, stellt Bonaventura fest, daß unsere Seele auf der sechsten Stufe in Jesus Christus das schaut, was in den Geschöpfen trotz ihres Spur- und Bildcharakters nicht gefunden werden kann und was allen Scharfsinn der menschlichen Vernunft übersteigt. Jetzt bleibt noch übrig, alles das schauend zu überschreiten, und zwar nicht nur die durch die Sinne erfahrbare Welt, sondern auch sich selbst. Auch dabei ist Christus Weg und Zugang, Leiter und Fahrzeug⁶. Auf den Zug des israelitischen Volkes durch das Rote

scendit. — Unde patet, quod non est tota beatitudo in intellectiva.“ Coll. in Hex. II, 29; V, 341a.

⁴ „Unde cum mens in illa unione coniuncta est Deo, dormit quodam modo, et quodam modo vigilat: Ego dormio, et cor meum vigilat. Sola affectiva vigilat et silentium omnibus potentiis imponit; et tunc homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus et audit arcana verba, quae non licet homini loqui (2 Cor 12, 4), quia tantum sunt in affectu. Unde cum exprimi non possit nisi quod concipitur, nec concipitur nisi quod intelligitur, et intellectus silet; sequitur, quod quasi nihil possit loqui et explicare. — Et ita est: quia ad istam sapientiam non pervenitur nisi per gratiam . . .“ Coll. in Hex. II, 30; V, 341b.

⁵ „Iste autem amor est sequestrativus, soporativus, sursumactivus. Sequestrat enim ab omni affectu alio propter sponsi affectum unicum; soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit; sursum agit, quia ducit in Deum. Et sic est homo quasi mortuus; et ideo dicitur: Fortis ut mors dilectio (Cant 8, 6; Ex 33, 20), quia separat ab omnibus. Oportet enim, hominem mori per illum amorem, ut sursum agatur.“ Coll. in Hex. II, 31; a. a. O.

⁶ „ . . . postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsae luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae; cum tandem in sexto gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur in principio primo et summo et mediatore Dei et hominum, Iesu Christo (1 Tim 2, 5), ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt: restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam; in quo

Meer und das Kreuz Christi anspielend, sagt Bonaventura weiter, daß der Mensch mit Hilfe des Kreuzstabes dann das Rote Meer durchschreiten, Ägypten (das Land der „Fleischtöpfe“ und der Unfreiheit!) verlassen und in die Wüste eintreten kann, wo er das verborgene Manna kostet und mit Christus im Grabe ruht.

Das Zurücklassen der mit den Sinnen erfahrbaren Welt, das Zurücklassen dessen, was mit dem Verstande erkannt werden kann, und sogar das Zurücklassen des eigenen Ich ermöglichen den Eintritt in die Wüste. Diese Wüste aber ist nicht Leere an sich, sondern sie ist Raum und Voraussetzung für etwas: für das Kosten des verborgenen Manna, sagt Bonaventura. Wir können auch sagen: sie ist der Ort für die Begegnung mit Gott. Dabei handelt es sich um eine Erfahrung, die sich im Letzten nicht beschreiben läßt. Äußerlich gleichsam tot, erfährt (sentit) der Mensch, soweit er im Pilgerstande dazu fähig ist, was dem Verbrecher gesagt wurde, der mit Christus am Kreuze hing: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“⁷.

Vorbild dieser Erfahrung vollkommener Beschauung ist für Bonaventura Franziskus. Durch ihn läßt Gott alle geistlich Gesinnten zu diesem Überstieg und dieser Geistesentrückung (mentis excessus) ein, und zwar mehr durch sein Beispiel als durch sein Wort⁸.

Bei der folgenden näheren Beschreibung dieses Überstieges begegnen uns Gedanken, wie sie sich auch in der vorhin zitierten *Collatio in Hexaemeron* finden. Wenn dieser Überstieg vollkommen sein soll, müssen alle Verstandestätigkeiten zurückgelassen und das Äußerste des Verlangens (apex affectus) in Gott hinübergetragen (transferatur) und hinübergeformt (transformetur) werden. Das aber ist etwas Geheimnisvolles und höchst Verborgenes, was niemand erkennt, der es nicht empfängt, der es nicht empfängt, wenn er nicht danach verlangt; wonach aber nur verlangt, wer vom Feuer des Heiligen Geistes, den Christus auf die Erde gesandt hat, innerlich entflammt ist⁹.

transitu Christus est via et ostium (Joan 14, 6 et 10, 7), Christus est scala et vehiculum tanquam propitiatorium super arcam Dei collocatum et sacramentum a saeculis absconditum (Ex 25, 20; Eph 3, 9).“ Itin. VII, 1; V, 312ab.

⁷ „Ad quod propitiatorium qui aspicit plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exultationem, appreciationem, laudem et iubilationem; pascha, hoc est transitum, cum eo facit, ut per virgam crucis transeat mare rubrum (Ex 12, 11), ab Aegypto intrans desertum, ubi gustet manna absconditum (Apc 2, 17), et cum Christo requiescat in tumulo quasi exterius mortuus, sentiens tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo: Hodie mecum eris in paradiso (Lc 23, 43).“ Itin. VII, 2; V, 312b.

⁸ „Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso — ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi — apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae contemplationis; sicut prius fuerat actionis, tanquam alter Iacob et Israel (Gen 35, 10), ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo.“ Itin. VII, 3; a. a. O.

⁹ „In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit nisi qui accipit (Apc 2, 17), nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram (Lc 12, 49). Et ideo dicit Apostolus (1 Cor 2, 10 seqq), hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam.“ Itin. VII, 4; a. a. O.

In den Begriffen „erkennen“, „empfangen“, „verlangen“ und „entflammen“ greifen menschliche Aktivität und göttlich-gnadenhaftes Einwirken ineinander. Es sind Gedanken, die noch einmal aufgenommen werden: In diesem Überstieg, sagt Bonaventura, vermag nichts die Natur, wenig das eigene Bemühen, wenig die Forschung, viel die Salbung, womit jenes Wirken des Heiligen Geistes gemeint ist, das den Menschen alles lehrt, was seinem Heile dient; wenig vermag die Sprache, sehr viel die innere Freude; wenig Wort und Schrift, alles die göttliche Gabe, nämlich der Heilige Geist; wenig oder nichts das Geschöpf, alles die schöpferische Wesenheit, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist¹⁰.

Der ganze Überstieg ist also vor allem Werk des dreieinigen Gottes, in besonderer Weise des Heiligen Geistes, der als Gabe ausdrücklich genannt wird und sowohl mit der Salbung wie auch mit der inneren Freude etwas zu tun hat.

Wenn Bonaventura dann den Zustand zu beschreiben versucht, der auf jenen Überstieg folgt, der gleichsam die göttliche Antwort auf das Alles-und-sich-selbst-Verlassen, auf den Vollzug der *paupertas in deserto* ist, gerät er immer wieder an die Grenze des Aussagbaren. Ihm bleibt gleichsam nur die Möglichkeit, durch geradezu provozierende Gegensatzpaarungen jene Unaussagbarkeit zu bekunden. Er spricht im Anschluß an Pseudo-Dionysius von den Geheimnissen der Gotteswissenschaft, vom überleuchtenden Dunkel des geheimnisvoll beherrschenden Schweigens, von der tiefsten Finsternis, die zugleich das Überklarste und Überleuchtendste ist¹¹.

Ein weiteres Zitat aus Pseudo-Dionysius bietet ihm die Überleitung zum fast hymnischen Schluß des *Itinerarium*. Wieder ist vom Verlassen der Sinneserfahrung und der Verstandestätigkeit die Rede und davon, als Nichtwissender alles nach Möglichkeit zur Einheit mit dem zurückzuführen, der über jedem Wesen und jeder Wissenschaft ist. Dann kommt Bonaventura zum Schluß: Wenn du wissen willst, wie alles das geschehen kann, dann frage die Gnade, nicht die Wissenschaft; das Verlangen, nicht den Verstand; das sehnsuchtsvolle Beten, nicht das forschende Lesen; den Bräutigam, nicht den Lehrer; Gott, nicht den Menschen; die Dunkelheit, nicht die Helle; nicht das Licht, sondern das ganz und gar entflammende Feuer, das durch jedes Maß übersteigende innere Salbung und brennendstes Verlangen (*excessivis unctionibus et ardentissimis affectibus*) in Gott hinüberträgt. Dieses Feuer ist Gott selbst, und entzündet hat es Jesus Christus an der Glut seines Leidens . . . Laßt uns also sterben und

¹⁰ „Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto, . . .“ *Itin.* VII, 5; V, 312b-313a.

¹¹ „ . . . ubi nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimptentem invisibiles intellectus.“ *Itin.* VII, 5; V, 313a.
Non videbit me homo et vivet (Ex 33, 20). — Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem (Joan 13, 1), ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: Sufficit nobis (Joan 14, 8), audiamus cum Paulo: Sufficit tibi gratia mea (2 Cor 12, 9); exsul-

in das Dunkel eintreten; bringen wir die Sorgen, Begierden und Trugbilder zum Schweigen, gehen wir mit Christus, dem Gekreuzigten, aus dieser Welt zum Vater . . .¹².

„Der Arme in der Wüste“ (pauper in deserto) ist ein mehrschichtiges Doppelbild. Die Wüste ist nicht nur der Ort der Gottbegegnung, sondern auch ein Bild für die Armut im umfassenden Sinne, wir können auch sagen: für die Leere. Paupertas ist bei Bonaventura einmal eine allgemeine Aussage über den Seinszustand des Menschen als Geschöpf; das heißt, sie weist auf die Tatsache hin, daß der Mensch aus dem Nichts geschaffen ist und als solcher immer mit dem Nichts verbunden bleibt. Kurz: Armut im umfassenden Sinne weist auf die seinsmäßige Mangelhaftigkeit und Hinfälligkeit des Menschen als Geschöpf hin. Armut im Sinne Bonaventuras schließt ferner eine heilsgeschichtliche Aussage ein: sie kennzeichnet den Zustand des Menschen nach dem Sündenfall, des Menschen, der das Wohlgefallen Gottes verloren hat und arm vor Gott dasteht. Schließlich bezeichnet Armut ein Zwischenziel, das heißt ein Ziel, das nicht um seiner selbst willen erstrebt werden soll. Armut ist das vollkommene „exire de saeculo“, das Verlassen, das Sich-Trennen von allem, was nicht Gott ist, um frei zu werden und frei zu sein für Gott. Durch ihre besondere Verbindung mit Christus schafft die Armut mit Hilfe der Gnade Gottes wesentliche Voraussetzungen für das Entscheidende und Endgültige. Armut ist, kurz gesagt, Weg zum Heile mit Jesus Christus, und dadurch überwindet sie sich gleichsam selbst.

Ich wage nicht zu sagen, daß ich auch nur annähernd begriffen habe, was für den Buddhismus „Leere“ — „ku“ — ist und was diese „Leere“ für den Buddhismus bedeutet. Ich habe nur den Eindruck, daß die Leere des Buddhismus mit der paupertas in deserto Bonaventuras wenigstens bis zu einem gewissen Grade verwandt ist. Wenn ich die buddhistische Leere nicht ganz falsch interpretiere — wenn ja, möge man es mir bitte verzeihen — dann liegt vielleicht ein wichtiger Unterschied darin, daß der Buddhist die Leere erstrebt, aber nicht weiter fragt, wofür diese Leere „leer“ sein, wofür durch diese Leere gleichsam Raum geschaffen werden soll. Als Christ hat man zumindest den Eindruck, daß der Buddhist die Leere um ihrer selbst willen erstrebt, daß sie gleichsam Endstation ist. Die Armut im Sinne des heiligen Franziskus und Bonaventuras hingegen ist nicht Selbstzweck, ist nicht „Endstation“, sondern sie dient dem „vacari“ und „vacare“ Deo, dem Frei- oder Leer-Werden und Frei- oder Leer-Sein für Gott.

Dazu und zu manchem anderen wäre noch viel zu sagen, was nicht zuletzt eine Aufgabe dieses Bonaventura-Institutes in Tokio sein wird.

temus cum David dicentes: Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen (Ps 72, 26; Ps 105, 48).“ Itin. VII, 6; V, 313b.

¹² „Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius caminus est in Ierusalem (Is 31, 9), et Christus kunc accendit in fervore suae ardentissimae passionis, quem solus ille vere percipit, qui dicit: Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea (Job 7, 15). Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: