

Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus.

Von Dr. theol. et phil. J. Hessen, Privatdozent in Cöln.;

Im Jahre 1840 trat der italienische Philosoph und Theologe Vincenzo Gioberti mit einem bedeutsamen Werke an die Oeffentlichkeit, das den Titel führte: *Introduzione allo studio della filosofia*. Das System, das er in diesem grossangelegten Werke entwickelt, bezeichnet er selbst als „*ontologismo*“. Darnach bildet den Ausgangspunkt unseres gesamten Erkennens das absolute Sein. Dieses wird von uns unmittelbar, intuitiv erkannt. Dabei offenbart es sich uns als die schöpferische Ursache der endlichen Dinge. Infolgedessen werden mit dem absoluten Sein zugleich auch die geschöpflichen Dinge von uns erkannt. Lo spirito intuente, sagt Gioberti, percependo l'Ente nella sua concretezza, non lo contempla unica nella sua entità astratta e raccolto in sè stesso, ma qual è realmente, cioè causante, producente le esistenze . . . e quindi apprende le creature, come il termine esterno, a cui l'azione dell' Ente si riferisce¹⁾.

Gioberti betrachtet demnach das Absolute als das Ersterkannte und die Quelle aller übrigen Erkenntnisinhalte. Die Neuheit und Kühnheit dieser Theorie liess unsern Philosophen Umschau halten nach Anknüpfungspunkten bei den Denkern der Vorzeit. Er glaubte solche vor allem in jener platonisch - augustinischen Richtung zu finden, wie sie von Augustin begründet, im Mittelalter in Bonaventura ihren hervorragendsten Vertreter gefunden hat, um dann in der Neuzeit durch Malebranche eine eigenartige Fortbildung zu erfahren²⁾. Auf diese drei Denker beruft sich Gioberti und führt zahlreiche Stellen aus ihren Werken an³⁾. In bezug auf Bonaventura erklärt er, er finde bei ihm die Grundzüge seiner eigenen Theorie wieder⁴⁾.

Mit diesem Bestreben, an die christlichen Denker der Vorzeit anzuknüpfen und sich an sie anzulehnen, stiess nun aber Gioberti bei seinen Gegnern auf unterschiedenen Widerspruch. Was speziell seine Berufung auf Bonaventura anbelangt, so suchte vor allem Zigliara in seinem Werke: *Della luce intellettuale e dell' ontologismo* (Rom 1874) das Unrecht Giobertis und seiner Anhänger darzutun. Schon vorher hatte Krause in seiner Dissertation: *S. Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa* (Münster 1868) den Nachweis

¹⁾ *Introduzione* (Brusselle 1844) II. 198.

²⁾ Vgl. a. a. O. I 141.

³⁾ Vgl. II, Nota 37, 39, 41.

⁴⁾ Ebd. S. 444.

zu erbringen gesucht, dass von Ontologismus beim Doctor seraphicus keine Spur zu finden sei. In derselben Richtung bewegten sich die Arbeiten des Ign. Jeiler, der ebenfalls bemüht war, den antiontologistischen Charakter von Bonaventuras Erkenntnislehre und ihre grundsätzliche Uebereinstimmung mit der Lehre des Aquinaten darzutun¹⁾.

Damit war nun aber noch nicht das letzte Wort in der Frage nach dem Verhältnis Bonaventuras zum Ontologismus gesprochen. Wie wenig dies der Fall war, beweist schon die Tatsache, dass Denifle in seiner Seuseausgabe vom Jahre 1880 ganz im Sinne der Ontologisten behaupten konnte, Bonaventura betrachte Gott als das Ersterkannte²⁾. Die Frage trat dann von neuem in den Gesichtskreis der philosophiegeschichtlichen Forschung, als man daran ging, die Gottesbeweise in der Scholastik zu untersuchen. Hier trat zuerst Grunwald in seiner Arbeit über die „Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter“ unserer Frage näher. Sein Urteil stimmt mit dem Denifleschen völlig überein. Auch er findet beim Kirchenlehrer eine „dem Ontologismus zuneigende Denkweise, . . . nach welcher die Voraussetzung aller übrigen Erkenntnis oder doch wenigstens der Erkenntnis der oberen Begriffe die Kenntnis vom Dasein Gottes ist“³⁾. Bonaventura lehrt nach ihm zwar keinen „vollkommen ausgebildeten Ontologismus“, aber „Neigungen und Ansätze wird man bei ihm kaum leugnen dürfen“⁴⁾.

Auf Grunwalds Arbeit folgten wenige Jahre später die „Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert“ von Daniels. Auch er erörtert das Verhältnis Bonaventuras zum Ontologismus, kommt aber dabei zu einem wesentlich andern Ergebnis als sein Vorgänger. „Hielt Bonaventura, so fragt er, Gott für das *primum cognitum*?“ Diese Frage glaubt er verneinen zu müssen. Er sagt: „Unter der Voraussetzung, dass es sich um eine aktuelle, formelle Erkenntnis, um eine *cognitio explicita*, nicht bloß *implicita* und um Priorität des Ursprungs handelt, trage ich kein Bedenken, mit einem unbedingten Nein zu antworten“⁵⁾. Daniels gibt darum den Gegnern des Ontologismus Recht. Nach ihm hat der oben erwähnte Ign. Jeiler mit seiner Interpretation der Bonaventuratexte „das Richtige zweifelsohne getroffen“⁶⁾.

Fast gleichzeitig mit dem letztgenannten Forscher, aber noch eingehender als dieser, untersuchte E. Lutz in seiner Arbeit über „die Psy-

¹⁾ Vgl. besonders: S. Bonaventurae principia de concursu dei generali ad actiones cansarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata, Ad Claras Aquas 1876.

²⁾ Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse (München 1880) 263, A. 1.

³⁾ Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik (Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters, hersg. von Baumker, VI, 3, Münster 1907) S. 127.

⁴⁾ A. a. O. 130.

⁵⁾ Quellenbeiträge u. Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrh. (Beiträge VIII 1—3, Münster 1909) 144.

⁶⁾ Ebd.

chologie Bonaventuras“ anhangweise die „Stellung Bonaventuras zum Ontologismus“. Sein Urteil liegt gleichsam in der Mitte zwischen den beiden zuletzt vernommenen Ansichten. Den Gegnern der Ontologisten vermag er nicht beizupflichten. Ihrem Bestreben gegenüber, „Bonaventuras Erkenntnislehre auf jeden Preis in Uebereinstimmung mit der thomistischen erscheinen zu lassen“, ist vielmehr „zuzugestehen, dass Bonaventura vom absoluten Sein oft in einer Form spricht, welche ohne Rücksichtnahme auf die übrigen Elemente seiner Erkenntnislehre leicht zu ontologistischer Interpretation Anlass geben kann. Das Gleiche gilt von seinen Ausführungen über die Kenntnis der Dinge in arte aeterna oder in legibus divinis. Dabei aber muss wieder und wieder hervorgehoben werden, dass der Schein des Ontologismus schwindet, wenn man alle Elemente der Erkenntnislehre Bonaventuras in Betracht zieht“¹⁾. Diese wird nach Lutz nur dann richtig verstanden, wenn man die Auffassung Bonaventuras von der Seele als imago Dei zugrunde legt. „Weil die Menschenseele ein Abbild Gottes ist, weil von Gottes Geist der Seele gleichsam etwas mitgeteilt wurde, glaubt Bonaventura sagen zu dürfen, unser Geist berührt in Ausübung seiner höchsten Fähigkeiten die göttliche ratio selber. Noch viel mehr! Diese selber wirkt in ihm, ist der Grund für alle höheren Tätigkeiten, weil die Seele nur imago Gottes geworden ist, indem dieser sich ihr auf irgend eine Weise selber mitteilte. Sie berührt die höchsten Gesetze immer bis zu einem gewissen Grade, weil sie stets ein Abbild Gottes bleibt“²⁾.

Auch Lutz's Untersuchung bedeutet noch nicht das letzte Wort in der Diskussion unserer Frage. Sein Lösungsversuch hat vielmehr in Karl Heim einen scharfsinnigen Kritiker gefunden. Nach ihm „kann Lutz die augustinisch orientierten Stellen mit den übrigen Voraussetzungen Bonaventuras nur dadurch in Einklang bringen, dass er ihnen ihren eigentlichen Sinn nimmt und Bonaventura von der Berührung mit der ratio aeterna nur ‚gleichsam‘, also im uneigentlichen Sinne sprechen lässt als von etwas, was er ‚glaubt sagen zu dürfen‘, obwohl es im eigentlichen Sinne des Wortes nicht zutrifft, da es sich nicht um eine Berührung mit Gott selbst, sondern nur mit einem anerschaffenen, Gott ebenbildlichen Element der eigenen Seele handelt“³⁾. Demgegenüber betont Heim scharf „Zwischen einer Berührung des Wesens Gottes im eigentlichen Sinne und der Ausübung einer von Gott anerschaffenen, gottebenbildlichen Geistesfunktion besteht ein Gegensatz, der zwar durch zweideutige Redewendungen verhüllt werden kann, der aber, sobald man die beiderseitigen Vorstellungen ernst nimmt und in ihre Konsequenzen verfolgt, zu einem Gegensatz zweier Weltanschauungen führt“⁴⁾.

Damit haben wir den Punkt erreicht, auf dem sich die Diskussion unseres Problems gegenwärtig befindet. Wollen wir zu ihrem Aufrage

¹⁾ Die Psychologie Bonaventuras (Beiträge VI, 4—5, Münster 1909) 212.

²⁾ A. a. O. 214 f.

³⁾ Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher (Leipzig 1911) 39.

⁴⁾ A. a. O. 39 f.

und damit zur endgültigen Lösung der Frage einen Beitrag liefern, so werden wir zunächst einmal zusehen müssen, ob und wie Bonaventura selbst Stellung zur Lehre des Ontologismus genommen hat.

In den *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in denen Bonaventura seine Erkenntnislehre entwickelt¹⁾, werden wir über den fraglichen Punkt aufs beste belehrt. Der Kirchenlehrer wirft hier die Frage auf: *Utrum quidquid cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis?* Dieser Satz kann nach ihm einen dreifachen Sinn haben. Er kann zunächst besagen: *ad certitudinalem cognitionem concurrunt lucis aeternae evidentiæ tanquam ratio cognoscendi tota et sola.* Diese Ansicht, die offenbar mit der Auffassung Giobertis völlig identisch ist, lehnt Bonaventura ab. Sie würde nach ihm eine gänzliche Aufhebung des Unterschiedes bedeuten, der besteht zwischen der Erkenntnis im Diesseits und derjenigen im Jenseits, zwischen dem Erkennen auf Grund der Natur und demjenigen auf Grund der Gnade, zwischen dem Wissen durch Vernunft und dem Wissen durch Offenbarung. Bonaventura nimmt hier also in durchaus negativem Sinne zum Ontologismus Stellung.

Es ist nun aber für uns von Wichtigkeit, zu sehen, wie er den obigen Satz verstanden wissen will. An zweiter Stelle erörtert er die Auslegung des Satzes, die ihm den Sinn gibt: *ad cognitionem certitudinalem necessario concurrunt ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum.* Gegen diese Auffassung, wie sie der Aquinate vertritt, bemerkt Bonaventura vor allem, sie werde dem hl. Augustin nicht gerecht, der ausdrücklich lehre, dass die ewigen Wahrheitsregeln nicht als *Habitus* unseres Geistes, sondern als transzendente, in der ewigen Wahrheit verankerte Gesetze unser Erkennen normieren. — Nun lässt jener Satz noch einen dritten Sinn zu: *ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis con-tuita secundum statum viae.* Dies ist die Ansicht Bonaventuras. Für sie beruft er sich auf seinen Meister Augustinus. Als inneren Grund macht er die *nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis* geltend, die es verlange, *quod mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes.*

Aus diesen erkenntnistheoretischen Erörterungen geht ein Zweifaches deutlich hervor. Bonaventura lehnt einerseits die Lehre des Ontologismus, wonach die Intuition des Absoluten die alleinige Quelle der menschlichen Erkenntnis ist, rundweg ab. Andererseits aber begnügt er sich auch nicht mit der Annahme eines Einflusses der göttlichen Vernunft auf den erkennenden Geist im Sinne des hl. Thomas, sondern fordert eine unmittelbare Berührung unseres Geistes mit der ewigen Vernunft und eine intuitive Erkenntnis derselben. Freilich ist diese Intuition nur eine teilweise und unvollständige, entsprechend dem Diesseitszustande, in dem wir uns befinden.

¹⁾ Er tut das in der IV. *Quaestio*, die handelt: *de cognitionis humanae suprema ratione.* *Opera V* (Quaracchi 1891) 17—27. Zum folg. vgl. 22—24.

Infolgedessen muss zu dem göttlichen Vernunftlicht als weitere Erkenntnisquelle die Tätigkeit der geschöpflichen Vernunft hinzutreten, die aus dem Sinnesmaterial die Wesensbegriffe der Dinge durch Abstraktion gewinnt. Anima, so lehrt Bonaventura im obigen Zusammenhang, attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae, quamdiu est in statu viae.

Messen wir nun diese Erkenntnistheorie an der ontologistischen Doktrin, so werden wir sowohl Uebereinstimmung als auch Verschiedenheit feststellen müssen. In Uebereinstimmung befinden sich beide hinsichtlich der Annahme, dass unser Geist die ewige Vernunft unmittelbar berührt (attingit), dass diese also von uns geschaut wird (contuita). In der näheren Bestimmung dieser Intuition gehen nun aber die beiden Theorien weit auseinander. Während nämlich der Ontologismus aus ihr den Gesamtinhalt unseres Erkennens herleitet, nimmt Bonaventura noch eine zweite Erkenntnisquelle an, die zu der ersten ergänzend hinzutritt. Durch diese Annahme erscheint seine Erkenntnislehre gegen den Ontologismus scharf abgegrenzt. Andererseits springt aber auch ihre Verschiedenheit von der thomistischen Erkenntnistheorie in die Augen. Denn der Gedanke eines unmittelbaren Kontaktes unseres Geistes mit dem göttlichen, eines wenn auch nur teilweisen Schauens der ewigen Vernunft ist ihr vollständig fremd. Gegenüber dem von Lutz gemachten Versuche, die hier bestehende Kluft zu überbrücken, ist darum K. Heim mit seinen kritischen Bemerkungen durchaus im Recht¹⁾.

Unsere Aufgabe könnte nun in der Hauptsache als gelöst gelten, wenn Bonaventura nicht sein Itinerarium mentis in Deum geschrieben hätte. Denn gerade auf dieses Büchlein haben sich die Ontologen berufen. Vor allem sind es „die Ausführungen Bonaventuras über den Begriff des Seins, über dessen Bedeutung beim Erkenntnisvorgange“, die den Ontologen Anlass gegeben haben, „sich auf unseren Scholastiker zu berufen“²⁾. Sehen wir zu, ob sie dazu berechtigt waren.

Wie schon der Titel erkennen lässt, will Bonaventura in jenem „aureum opusculum“ den Weg beschreiben, auf dem unser Geist zu Gott gelangt. Nachdem er in den beiden ersten Kapiteln die Spuren des Schöpfers in der äusseren Natur aufgedeckt hat, sucht er im dritten Kapitel zu zeigen, wie sich Gott in der Menschenseele und ihren Kräften widerspiegelt. Gedächtnis, Intellekt und Wille weisen uns in ihren Funktionen hin auf Gott. Ganz besonders gilt dies vom menschlichen Intellekt. Seine Tätigkeit besteht in der Bildung von Begriffen (terminorum), Urteilen (propositionum) und Schlüssen (illationum). Um mit den letzteren zu beginnen, so eignet den echten Schlüssen Denknöwendigkeit. Dieses ideale Moment kann aber weder aus der materiellen Welt noch auch aus der menschlichen Seele stammen: venit igitur ob exemplaritate in arte

¹⁾ Vgl. auch das Urteil M. Baumgartners in: Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie II¹⁰ (Berlin 1915) 445.

²⁾ E. Lutz, a. a. O. 201.

aeterna¹⁾. Etwas Aehnliches gilt von den evidenten Urteilen. In ihnen erfasst unser Geist eine unveränderliche Wahrheit. Da er nun aber selbst veränderlich ist, so kann er die unwandelbare Wahrheit nur schauen durch ein völlig wandellos strahlendes Licht, das darum nichts Geschöpfliches sein kann. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum²⁾.

Die urteilende und schliessende Tätigkeit des Verstandes beruht somit auf einer göttlichen Erleuchtung. Wie steht es nun aber mit der Begriffsbildung? Weist auch diese Funktion des Intellektes auf Gott als ihre notwendige Voraussetzung hin? Der Doctor seraphicus beantwortet diese Frage mit einem entschiedenen Ja und sucht dies folgendermassen zu begründen.

Wenn wir irgend ein Ding definieren wollen, so bedienen wir uns höherer Begriffe. Diese setzen nun aber ihrerseits noch wieder höhere und allgemeinere Begriffe voraus. So kommt man schliesslich zum höchsten und allgemeinsten Begriff, dem Seinsbegriff. Die Definition irgend eines Dinges beruht mithin letzten Endes auf der Kenntnis jenes allgemeinsten Begriffs. Da nun alles endliche Sein mit Unvollkommenheiten behaftet ist, alles Negative aber nur durch ein Positives begriffen werden kann, so kann die Definition eines geschöpflichen Dinges nur mit Hilfe des Absoluten erfolgen, setzt die Kenntnis des absolut vollkommenen Seins notwendig voraus. Non venit, sagt Bonaventura, intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu?³⁾

Vergleichen wir diese Bestimmungen mit den oben wiedergegebenen Ausführungen der Quaestiones disputatae, so scheint ein Widerspruch zwischen ihnen zu bestehen. Dort hatte nämlich Bonaventura die göttliche Erleuchtung unseres Intellektes und das darauf beruhende Schauen der ewigen Wahrheit auf die obersten Begriffe und Grundsätze beschränkt gedacht, die Begriffe der wirklichen Dinge dagegen aus der Erfahrung und der Tätigkeit des intellectus agens hergeleitet. Gerade durch diese Anerkennung eines selbständigen aposteriorischen Wissensbezirks neben dem apriorischen erschien uns seine Erkenntnislehre deutlich gegen den Ontologismus abgegrenzt. Die Ausführungen des Itinerarium scheinen nun diese Grenzlinie völlig zu verwischen und die früheren Bestimmungen umzustossen. Denn hier lässt Bonaventura auch die Erkenntnis der empirischen Dinge durch die göttliche Vernunft bedingt sein, die somit als die Quelle des gesamten Erkennens erscheint.

Einen Versuch, beide Auffassungen miteinander in Einklang zu bringen, macht unser Scholastiker nicht. Doch gibt er uns einen Fingerzeig, in

¹⁾ Cap. III, n. 3.

²⁾ Ebd. — ³⁾ Ebd.

welcher Richtung ein Ausgleich zu suchen ist. Er betont nämlich an der angeführten Stelle des *Itinerarium*, dass es sich hier um eine erschöpfende Wesensbestimmung der empirischen Dinge handle (*plene sciri definitio alicuius specialis substantiae*). Der Intellekt wird hier als *intellectus plene resolvens* gekennzeichnet. Von diesem unterscheidet Bonaventura anderwärts den *intellectus apprehendens*, der auf Grund der Sinneswahrnehmung das Wesen der Dinge erfasst¹⁾. Während dieser, so wird hier ausgeführt, die niedrigen Begriffe ohne die höheren gewinnen kann, ist das bei jenem nicht der Fall. Eine vollkommene Definition kann vielmehr nur durch den Begriff des höchsten Seins erreicht werden: *intellectu resolvente perfecte non potest intelligi aliquid, primo ente non intellecto*²⁾. Demnach fordert also Bonaventura nur für den *intellectus plene resolvens* die Kenntnis des absoluten Seins, nicht dagegen für den *intellectus apprehendens*. Es steht mithin nichts dawider, dass der letztere seine Inhalte aus der empirischen Wirklichkeit schöpft. Und so dürfte denn durch jene Unterscheidung der eben festgestellte Gegensatz überbrückt und die früheren Bestimmungen aufrechterhalten sein.

Nun könnte freilich jemand einwenden: wenn der *intellectus apprehendens* die species der Dinge erfasst, so ist damit eine eigentliche Wesenserkenntnis gegeben, die der Ergänzung durch einen *intellectus resolvens* weder fähig noch bedürftig ist. Demgegenüber muss nun aber darauf hingewiesen werden, dass die vom *intellectus agens* aus dem Sinnesmaterial herausgearbeiteten Wesensbegriffe der Dinge nach Bonaventuras Ansicht noch dunkel und unvollkommen sind. Jene species gelten ihm als *obtenebratae, admixtae obscuritati phantasmatum*³⁾. Soll es zu einer vollkommenen Erkenntnis kommen, so ist das nur möglich mit Hilfe des ewigen Wahrheitslichtes. *Si scire est cognoscere, rem aliter impossibile se habere, necessarium est, ut ille solus scire faciat, qui veritatem novit et habet in se veritatem*⁴⁾.

Den verschiedenen erkenntnistheoretischen Ausführungen Bonaventuras liegt demnach eine einheitliche, vom Ontologismus durch eine deutliche Linie getrennte Auffassung zugrunde. Nun hat man aber von ontologistischer Seite auf gewisse Sätze im fünften Kapitel des *Itinerarium* hingewiesen, die einen vollen Ontologismus statuieren sollen. Sehen wir zu, wie es sich damit verhält.

Das in Rede stehende Kapitel handelt von der fünften Stufe der Kontemplation. Hatten wir Gott bisher *extra nos* und *intra nos* betrachtet, so gilt es jetzt *contemplari Deum supra nos*. Zu dem Zwecke müssen wir unsern Blick richten auf das Sein als solches (*ipsum esse*). Dieses ist das Gegenteil vom Nichtsein (*nihil habet de non-esse*). Da nun aber das Nichtsein die Verneinung des Seins ist, so kann es nur durch das Sein begriffen werden (*non cadit in intellectum nisi per esse*). Dieses aber setzt

¹⁾ I Sent. d. 28. dub. 1.

²⁾ Ebd.

³⁾ Collat. in Hex. 12. n. 5.

⁴⁾ Ebd.

seinerseits keinen höheren Begriff voraus; denn alles, was erkannt wird, wird entweder als ein Nichtseiendes oder als ein potentiell Seiendes oder endlich als ein aktuell Seiendes erkannt. Wenn demnach das Nichtseiende nur durch das Seiende, das potentiell Seiende nur durch das aktuell Seiende begriffen werden kann und „Sein“ eben die reine Wirklichkeit des Seienden (*ipsum purum actum entis*) bedeutet, so folgt daraus: *esse est quod primo cadit, et illud esse est quod est purus actus*. Dieses Sein kann aber kein partikulares und begrenztes sein, weil es dann mit Potenz vermischt wäre. Es kann aber auch kein analoges Sein darstellen; denn dieses hat am wenigsten Aktualität, weil es den niedrigsten Grad vom Sein besitzt. *Restat igitur, quod illud esse est esse divinum*¹⁾.

Der vorgeführte Gedankengang ist mit dem des dritten Kapitels im wesentlichen identisch. Beide Male sucht Bonaventura unter Zugrundelegung des Axioms, dass alles Negative nur durch ein Positives begriffen werden kann, Gott als das *primum cognitum* zu erweisen. Die Modifikation, die dieser Gedanke im dritten Kapitel durch die Einführung des Begriffs „*intellectus resolvens*“ erhält, fehlt freilich an der letztgenannten Stelle. Hier wird vielmehr Gott ausdrücklich als die notwendige Voraussetzung für unser gesamtes Erkennen bezeichnet. *Mira igitur, so fährt der Heilige nach den zuletzt zitierten Worten fort, est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere*²⁾.

Es sind verschiedene Versuche gemacht worden, dieser Stelle ihren ontologistischen Sinn zu nehmen. Nach Lutz haben wir es „hier nur mit dem abstrakten Begriffe des Seins zu tun, wenn Bonaventura letzteres auch als reinstes und vollkommenstes ausgiebt“³⁾. Allein, wie wir gesehen haben, identifiziert unser Scholastiker *expressis verbis* das *esse quod primo cadit in intellectu* mit dem *esse divinum*. Lutz konnte zu seiner Ansicht nur dadurch kommen, dass er diese Ausführungen Bonaventuras übersah und die fragliche Stelle ohne Berücksichtigung des Vorhergehenden interpretierte.

In anderer Weise findet sich Daniels mit unserer Stelle ab. Er gibt zwar zu, dass Bonaventura im fünften Kapitel des *Itinerarium* das göttliche Sein als das *Ersterkannte* hinstellt⁴⁾. Aber er tut es nach ihm nicht grundsätzlich und allgemein, sondern im Hinblick auf die in Rede stehende Kontemplationsstufe. „Nur auf der fünften Stufe der Beschauung“ hält er Gott „für das *primum cognitum*“⁵⁾. Allein auch diese Auffassung wird der fraglichen Stelle nicht gerecht. Denn diese verrät von einer solchen Einschränkung ihres Sinnes nichts, sondern ist ganz allgemein und grundsätzlich gehalten. Auch hat Bonaventura, wie wir gesehen haben, dieselben Gedanken der Hauptsache nach schon bei der Behandlung der

1) Kap. V, n. 3.

2) Ebd. n. 4.

3) A. a. O. 203.

4) A. a. O. 149.

5) Ebd.

dritten Komtemplationsstufe ausgesprochen, so dass von einer Beschränkung ihres Sinnes auf die fünfte Beschauungsstufe keine Rede sein kann.

„Im fünften Kapitel des Itinerarium ist es . . . zu klar ausgesprochen wenn es bis dahin nicht geschehen wäre, dass Gott das zuerst Erkannte sei“¹⁾. Dieses Urteil des Philosophiehistorikers J. A. Endres werden wir uns aneignen müssen. Denn wie die fehlgeschlagenen Interpretationsversuche von Lutz und Daniels zeigen, können jene Ausführungen nur im ontologistischen Sinne verstanden werden. Soweit darum die Ontologen sich auf sie beriefen, waren sie im Rechte. Dabei übersahen sie jedoch, dass sie eben nur den Bonaventura des Itinerarium, nicht dagegen den ganzen Bonaventura für sich in Anspruch nehmen durften. Dieser hat nämlich, wie wir gesehen haben, dort, wo er sich ex professo mit dem Erkenntnisproblem beschäftigt, eine scharfe Linie zwischen seiner und der ontologistischen Lehre gezogen. Diese Linie tritt im dritten Kapitel des Itinerarium zwar nicht so deutlich hervor, ist aber doch, wie wir gezeigt zu haben glauben, vorhanden. Erst im fünften Kapitel erscheint sie verwischt. Dabei ist aber wohl zu berücksichtigen, dass Bonaventura hier als Mystiker spricht, der ganz von dem Bestreben beseelt ist, das menschliche Geistesleben in die innigste Beziehung zum absoluten Geiste zu setzen. Diese Absicht hat ihn offenbar dazu verleitet, die früher gezogenen Grenzlinien zu überschreiten und in die Bahnen des anderwärts von ihm abgelehnten Ontologismus einzulenken. Scharf ausgedrückt würde man sagen können: als Mystiker ist Bonaventura Ontologist, als Philosoph ist er Idealist im Sinne Platos und Augustins.

¹⁾ Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Kempten u. München 1908) 108.