

Carl-Friedrich Geyer OFM

Bonaventura

Zu seinem 700. Todestag

Am 15. Juli dieses Jahres sind es siebenhundert Jahre, seit Bonaventura auf dem Konzil von Lyon – drei Tage vor seinem Tod hielt er die Schlußpredigt – gestorben ist, Grund genug, dem Anliegen und Einfluß dieses Theologen nachzudenken, der nicht nur durch vielfältige kirchenpolitische Tätigkeit maßgeblich in das Geschehen seiner Zeit eingegriffen hat, sondern mit dem weit gefaßten Horizont seines theologischen Werks die Theologie über seine Zeit hinaus geprägt hat. Ein Lebenswerk wird verständlicher, wenn man Erziehung, Ausbildung und Wirkkreis eines Mannes kennt. Geboren um 1217 zu Bagnoreggio (Toskana), studierte Bonaventura als zwanzigjähriger in Paris, trat mit fünfundzwanzig Jahren in den Franziskanerorden ein und war in der Folgezeit an der Ordenshochschule (unter Alexander Halensis) anzutreffen. 1247 predigte er ein Jahr lang den Professoren und Studenten der Universität von Paris. Fünf Jahre später gab er seinen Sentenzenkommentar heraus, nach Grabmann „vielleicht der inhaltlich bedeutendste der Hochscholastik“¹, hielt seine ersten Vorlesungen und griff in den von Wilhelm von St. Amour entfachten Armutsstreit ein. 1257 wird Bonaventura zum Ordensgeneral gewählt.

Sowohl im Hinblick auf die Theologie Bonaventuras wie auch auf die biographischen Notizen aus seinem Leben läßt sich eine kontinuierliche Linie aufzeigen, im Sinn einer Wechselwirkung von Denken und Tun. Bonaventura war nicht nur Theologe von hohem Rang, als Ordensgeneral und später als Kardinal (1273) hatte er sehr wohl die Möglichkeit, den Lauf der Zeitgeschichte konkret mitzubestimmen. Seine Position gab ihm Gelegenheit, sein Denken und seine Sicht der Dinge mit Hilfe des Ordens zum Tragen zu bringen und in Form von Gesetzen geschichtlich richtungweisend zu machen. Muß sein Werk also mit strengeren Maßstäben angegangen werden, als es gemeinhin üblich ist, vor allem im Verhältnis zu jenen bloßen Theoretikern, die niemand ganz so ernst nimmt, wie sie es erwarten?

Das Ende des Hochmittelalters (1180–1290) läßt sich als Jahrhundert des Umbruchs und des Umdenkens charakterisieren, darin unserem Jahrhundert sehr ähnlich. Neue Formen in Wirtschaft und Handel (Geldwirtschaft), das Erstarken der Stände (Adel und Zünfte) und die Bildung von Zentralregierungen in den einzelnen europäischen Staaten sowie ein neues Machtbewußtsein des Papsttums (Innozenz III.) kennzeichnen

¹ Geschichte der katholischen Theologie (Freiburg 1933) 67.

die gesellschaftliche Situation, in der die Mendikantenorden entstehen. Hinzu kommt ein starkes Einheitsbewußtsein der abendländischen Welt, gefördert durch die Kreuzzüge (Missionsgedanke), aber nur vermittelt der Zwänge von Inquisition und Ketzerbekämpfung aufrechterhalten und in der Folgezeit stark im Zurückgehen begriffen.

Für eine Veränderung der geistigen Landschaft der Zeit sorgten die überall entstehenden Universitäten, allen voran die Sorbonne, geistiges Zentrum der damaligen Welt. Ihnen gelang der entscheidende Einbruch in die herrschenden theologischen Systeme, die alle mehr oder weniger vom Platonismus beeinflusst waren und sich durch eine eindeutige Prävalenz theologischer vor philosophischer Spekulation auszeichneten. Zu Beginn des Glossars des Wilhelm von Conches findet sich gleichsam eine Art Programm dieser Theologie: „Die Welt ist Ordnung und Schönheit, sie stellt sich in ihrer Vielfalt und jenseits ihrer besonderen Hervorbringung als *Ganzes* dar, . . . sie ist notwendigerweise nach einem Modell geschaffen, nach einem unveränderlichen und ewigen Urbild, dem ‚an sich Lebendigen‘, alle Wesenheiten umfassend.“² Die platonische Philosophie figurierte als Gerüst des Weltbilds, in das die Verkündigung der geoffenbarten Wahrheiten hineinzustellen war. Charakteristika dieses Weltbilds sind die Idee vom „Fall der Seele“ (Origenes); die Seinsunterschiede werden gedeutet als Sichentfernen von der Ureinheit aller Geistwesen in Gott (Emanationsgedanke), das wiederum als ontologischer Entfaltungsprozeß, der jedem Ding mit innerer Notwendigkeit seinen Seinsrang zuordnet, verstanden wird. Die *Illuminationslehre* (allseitige Verflochtenheit mit der Welt der Ideen nach dem Prinzip der absteigenden Besonderung und Teilung) wurde zum ontologischen Grundschema für die heilsgeschichtliche Idee der Rückführung aller Wesen zur Einigung mit Gott. Mit dem Eindringen des Aristotelismus jedoch, der anfänglich nur in der Diskussion naturphilosophischer Fragestellungen revolutionär wirkte, dann aber sehr bald das philosophische Denken an den Universitäten – trotz vielfach erlassener kirchlicher Verurteilungen – bestimmte, wurden die tradierten neuplatonischen Systeme fragwürdig. Besonders in der Erkenntnislehre gab es keine Gemeinsamkeiten mehr, so daß Neuformulierungen der überlieferten Glaubenslehren unumgänglich erschienen, wiederum eine Situation, die mit unserer heutigen durchaus vergleichbar ist.

Im Dienst der Kirche und des Ordens

Bonaventura war es nicht nur um einen theoretischen Ausgleich zwischen Tradition und neu Aufbrechendem zu tun. In den ihm in Orden und Kirche übertragenen Ämtern suchte er darüber hinaus, eine Versöhnung beider in der Praxis herbeizuführen.

Am 7. Mai 1274 trat das Konzil von Lyon zusammen, zu dem etwa dreihundert Bischöfe, sechzig Äbte und Ordensgeneräle sowie eine große Anzahl führender Theolo-

² Zit. nach Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (Paris, Ottawa 1938) 40–43.

gen der Zeit zusammengekommen waren. Die Vertrauten des Papstes, die auch die großen Konzilsreden hielten, waren Bonaventura und der Kardinal Petrus von Tarantasia aus dem Dominikanerorden. Hauptanliegen des Konzils waren die erstrebte Union mit den Griechen, der sich besonders Bonaventura widmete, die Vorbereitungen für einen neuen Kreuzzug sowie eine Neuordnung der umstrittenen Mendikantenorden. Auch an dieser war Bonaventura, 1273 zum Kardinal erhoben, maßgeblich beteiligt. Bonaventura, der 1265 das Erzbistum York ausgeschlagen hatte, hatte bereits in den dem Konzil vorangehenden Jahren durch seine Predigtstätigkeit Einfluß auf die Kirchenleitung und deren Entscheidungen gewinnen können. So sprach er vor drei Päpsten, Urban IV. (1261–1264), Klemens IV. (1265–1268) und Gregor X. (1271–1276), der nach der langen Sedisvakanz auf den Rat Bonaventuras hin gewählt wurde. Sechsmal predigte Bonaventura vor dem geheimen Konsistorium der Kardinäle, viermal vor der gesamten päpstlichen Kurie sowie vor der Synode zu Reims³.

Seine Begründung der primatialen Kirchenverfassung dürfte für sein Wirken an der päpstlichen Kurie nicht ohne Bedeutung gewesen sein. Im Sinn des scholastischen Denkens geht Bonaventura bei der Begründung des Primats vom Ordo-Gedanken aus; wie die zeitliche Ordnung ein zeitlich Erstes aufweist, so besteht überhaupt in jeder Ordnung rechtmäßig ein höchstes und vorherrschendes Glied. Da die Ordnung alles Geschaffene durchdringt und beherrscht, muß sie als Weltgesetz gelten, das sich in der Kirche findet als die feste Grundlage ihrer hierarchischen, primatialen Verfassung. Bonaventura reiht die Verfassung der Kirche in die Mitte zwischen der Ordnung im rein natürlichen Bereich und der im Bereich des Übernatürlichen, und findet in der Übereinstimmung der kirchlichen Ordnung mit dem untergeordneten Bereich, dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos, sowie mit dem übergeordneten Bereich einen Beweis der Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der primatialen Kirchenverfassung. Die Einheit der Kirche ist für Bonaventura ohne den Primat nicht denkbar; gerade in den Unionsgesprächen mit den Griechen war dieser Gedanke von besonderem Gewicht.

Auf dem am 2. Februar 1257 begonnenen Generalkapitel des Ordens wurde Bonaventura auf Vorschlag des Johannes von Parma zu dessen Nachfolger im Amt des Generalministers gewählt. Damit begann für ihn ein fast ununterbrochenes Wanderleben im Dienst der Aufgaben, die die Leitung des Ordens und die mannigfachen Einwirkungen auf die Universitäts-, Hof- und Kurienkreise mit sich brachten.

Das Generalat Bonaventuras ist gekennzeichnet durch die ordensinternen Spannungen um die Spiritualienbewegung⁴, deren Hauptanliegen neben einer buchstabengetreuen Regelbeobachtung die strikte Erfüllung des Armutsgelübdes war, das vielfach mit der religiösen Vollkommenheit überhaupt identifiziert wurde. Mit dieser Armutsauffassung war es unvereinbar, irgendeiner kirchlichen Instanz die Möglichkeit einer Modifi-

³ Vgl. F. Ehrle, Der heilige Bonaventura und seine drei Lebensaufgaben, in: Franziskanische Studien 8 (1921) 109–124; 119.

⁴ Abgeleitet von „*regulam spiritualiter observare* – die Regel geistlich befolgen“ (vgl. auch: „*homo spiritualis*“).

zierung des in der Regel Festgelegten zu konzedieren. Auf dem Hintergrund der päpstlichen Erlasse und Regelerklärungen mußte diese Auffassung zu einem Konflikt mit der Kirche führen, der noch verstärkt wurde durch die Tatsache, daß gerade die Spirituellenkreise sich vielfach dem Joachimismus zuwandten, der von der Kirche verurteilt worden war. Das Vorhandensein dieser Richtung im Orden glich dem ständigen Vorwurf des Laxismus dem Gesamtorden gegenüber. Besonders Bonaventura, der kurz nach seiner Wahl zum Generalminister die Privilegien Innozenz' IV. vom 14. November 1245 erneuern ließ, zog sich die Feindschaft dieser Gruppen zu. Diese Linie setzte sich in der ersten Enzyklika an den Gesamtorden fort, in der Bonaventura sich auf den Boden des historisch Gewordenen stellte und um eine maßvolle Anwendung und Auslegung der päpstlichen Privilegien besorgt war. In der Frage der joachitischen Lehren versuchte er die Kabbalistik der Joachiten unter Berufung auf die Schrift als unhaltbar zu erweisen und die Geschichte unter heilsgeschichtlichen Aspekten zu deuten.

Die Suche nach einer ausgeführten Geschichtstheologie bei den mittelalterlichen Theologen dürfte vergeblich sein. Zu sehr ist deren Entwicklung und Ausprägung mit dem Bewußtsein der Neuzeit verbunden. Das mittelalterliche Weltbild war entschieden statisch, ein dynamisches Verständnis des Menschen und eine von diesem Vorverständnis geprägte Reflexion auf die überkommene Tradition ermöglichen aber erst das, was wir heute mit Begriffen wie Geschichtlichkeit verbinden – Grundbedingungen ernsthafter Geschichtstheologie, wobei deren Abgrenzung gegenüber der Geschichtsphilosophie immer noch umstritten bleiben muß. Das Denken Bonaventuras im Umkreis der Geschichte ist wie seine ganze Theologie entscheidend von der Schrift her geprägt, besonders in der Bestimmung der Zentralstellung Christi, bedeutendstes Unterscheidungsmerkmal zu Joachim von Fiore, in dessen Spekulationen der *Geist* den hervorragendsten Platz einnimmt. Bonaventura hat die Vorstellung von einem Zeitalter des Heiligen Geistes nicht übernommen. Die ganze Zeit bleibt die Zeit Christi, bleibt damit „septima aetas“ der bis ans Ende dauernden Christuszeit des neuen Bundes⁵.

Wenn Bonaventura dennoch die Parallelisierung der Zeiten aufgreift, dann darum, um mit Hilfe der Gegenüberstellung der zwei Zeiten Christus als die wahre Mitte und den Wendepunkt der Geschichte aufzuweisen. Bonaventura geht aus vom „Doppelverhältnis“ der beiden Testamente, die einerseits in Parallelität (abgeschlossenes Einandergegenüberstehen) und andererseits in Korrespondenz (Dynamik von Zuordnung und Abhängigkeit) zueinander stehen. Christus vermittelt nicht nur zwischen Mensch und Gott, sondern auch zwischen den beiden Testamenten, d. h. zwischen den verschiedenen Zeiten, deren Herr er ist. Mit Christus ist damit bereits die Endzeit angebrochen; Geschichte muß sich entfalten in der von Gott autorisierten Sinnlinie, welche in der Schrift geoffenbart und vermittelt der allegorischen (und analogischen) Schriftauslegung erkannt werden kann. Indem die Schriftauslegung auf das eschatologische Heilsgeschehen bezogen ist, wird die ausschließlich retrospektive Allegorie aufgehoben zu-

⁵ Vgl. J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura (München 1959) 120.

gunsten des Neuen Testaments, der Väter und des geschichtlichen Gottesvolks als den neuen Auslegungskriterien. Ohne näher auf die teilweise undurchsichtigen Zeiteinschemata und deren Zahlensymbolik eingehen zu wollen, läßt sich auch deren Anliegen zurückführen auf eine „theologische Geschichtsprophetie“, die einer konkreten Einordnung der gegenwärtigen Zeit und ihrer Schwierigkeiten (in Kirche und Orden), an deren Lösung Bonaventura sich beteiligen mußte, dienen sollte. Insofern darf das Hauptanliegen Bonaventuras in dem Versuch gesehen werden, die vielfältigen Meinungen und Strömungen in der Geschichtsdeutung (auf dem Hintergrund eines allgemeinen Endzeitbewußtseins) in einer vertretbaren *Christologie* aufzufangen.

Bonaventuras Auseinandersetzung mit den Spiritualen bildete den Auftakt zur Klärung der Frage nach dem Standort des Ordens überhaupt, der seit den Zeiten seiner Gründung manche einschneidende Veränderung über sich ergehen lassen mußte. Menschen aus allen Bevölkerungsschichten hatten sich Franziskus angeschlossen; das so entstandene Gemeinschaftsgebilde war mit den traditionellen Organisationsformen der „Orden“ nicht vergleichbar. Trotzdem verstand sich die Fraternität als Orden, dessen Mitglieder freilich nicht in den Verband eines Klosters eintraten, sondern in kleinen Gruppen ein Leben als Wanderprediger führten. Eine Meisterung der diesem Leben entwachsenen Schwierigkeiten brachte die Gefahr einer Anpassung an die traditionellen Orden mit sich, gegen die vor allem Franziskus selbst sich immer wieder gewehrt hat, obwohl auch er gerade dadurch, daß er Petrus Cathanii und später Bruder Elias zu Generalvikaren des Ordens ernannte, selbst aber weiterhin Gesetze erließ und Provinzialminister einsetzte, die im Orden herrschende Unsicherheit gefördert hat. Das Bedürfnis nach strafferen Organisationsformen brachte eine Klerikalisierung des Ordens mit sich (unter Haymo von Faversham [1240] wurden die Laien endgültig von den Ordensämtern ausgeschlossen), die zwar als Abfall vom ursprünglichen Ideal angesehen werden mag, letztlich aber den Orden über die verschiedenen historischen Epochen hin getragen hat. Bonaventura hat diese Entwicklung entscheidend begünstigt und wurde so zum eigentlichen „Gründer“ des Ordens in seiner faktischen Gestalt.

Die Bedeutung Bonaventuras für den Gesamtorden spiegelt sich in den „*Constitutiones Narbonnenses*“ (1260), welche dem Orden seine historische Gestalt gaben und seinen Weiterbestand, gerade angesichts der Diskussionen um die Mendikantenorden auf dem Konzil von Lyon, garantierten. Eine strenge Bestrafung wurde allen in Aussicht gestellt, die auf eine Ordenstrennung hinarbeiten. Auch der Generalminister ist von dieser Bestimmung nicht ausgeschlossen. Von hierher wird auch der rigoros durchgeführte Prozeß Bonaventuras gegen seinen Vorgänger Johannes von Parma verständlich. Ohne Zustimmung des Generalkapitels dürfen keine bindenden Beschlüsse erlassen werden; hinzu kommt das Verbot, vom Papst Privilegien zu erbitten, durch welche die Regel in Frage gestellt werden könnte.

Der Orden ist die von Bonaventura eingeschlagene Richtung weitergegangen. Die päpstliche Bulle „*Exiit qui seminat*“ (1279) bildet ausschließlich eine Reproduktion der Regelerklärungen Bonaventuras. Bonaventura selbst mußte sich den Vorwurf gefallen

lassen, die am Beginn des Ordens stehenden Ideale in kleine Münze umgewechselt zu haben; allerdings verkürzt dieser Vorwurf den Blick auf das eigentliche Anliegen Bonaventuras, der Perspektiven des Lebens eröffnete, die einerseits eine schrittweise Verwirklichung der Ordensideale ermöglichten, andererseits aber auch den Schwächen des Menschen Rechnung trugen. Bonaventura darf insofern als „Ordensgründer“ angesehen werden, als er die historischen Möglichkeiten des Ordens erkannte und gleichzeitig die Konsequenzen bedachte, die allein den Orden zu retten vermochten⁶.

Zur Gestalt der Theologie Bonaventuras

Sowohl das Werk des Thomas von Aquin wie dasjenige Bonaventuras stellen den Versuch dar, die traditionelle Glaubenslehre neu zu formulieren. Grundbedingung dafür war eine intensive Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus in der Form des arabischen Averroismus. In der „Summa universae theologiae“ des Franziskaners Alexander Halensis findet sich erstmalig die Philosophie des Aristoteles als theologische Hilfswissenschaft erschlossen. Als Bonaventura sein Studium in Paris aufnahm, war die von ihm später eingeschlagene Richtung noch vorherrschend; er ist aber nicht etwa zu früh aufgetreten, um aus den theologischen Reformen Alberts des Großen und aus den Aristotelesübersetzungen Wilhelms von Moerbeke Nutzen ziehen zu können. Vielmehr legte er sich von vornherein auf ein Lehrsystem fest, welches die radikale Ablehnung des Aristotelismus bedeutete; „nicht aus Unkenntnis und auch nicht durch einen geschichtlichen Zufall ist er kein Aristoteliker geworden“⁷. Hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit gibt Bonaventura dem Aristoteles offen den Vorzug vor Platon, verwirft aber im Sentenzenkommentar (1250–1253) die von Aristoteles behauptete Möglichkeit der Ewigkeit der Welt⁸ und andere physikalische Behauptungen.

Diese Fragen sind nicht etwa sekundär, weil sie mit eigentlicher Theologie nichts oder nur sehr wenig zu tun hätten. Während im Streit um den Averroismus die Problematik einer Widerlegung des Averroes aus genuin aristotelischen Prinzipien heraus das Anliegen des Thomas von Aquin war, ging es Bonaventura um den Begriff der Philosophie selbst, die auf diese Weise unmittelbar über das theologische Denken entschied. Es ging um die Streitfrage, ob der Philosophie ein Daseinsrecht als getrennter Wissenschaft zukomme, unabhängig von der Theologie. Albert der Große hatte diese Frage positiv beantwortet⁹. Bonaventura wandte sich bereits in seiner Predigt „Christus unus omnium magister“ (vor 1270) gegen das Übergewicht der Philosophie gegen-

⁶ H. Roggen, Saint Bonaventure comme „Le Second Fondateur“ de l'Ordre des Frères Mineurs, in: Franziskanische Studien 49 (1967) 259–271; 269.

⁷ E. Gilson, Die Philosophie des heiligen Bonaventura (Köln 1960) 23.

⁸ II Sent. I, 1,1,2 Concl.: Werke II, 23 (die Werke Bonaventuras werden zitiert nach der Ausgabe der Opera omnia, Quaracchi, 1882–1902).

⁹ In: Sum. theol. I, 1.4 ad solut.

über der Theologie und führte aus: „Wenn Christus unser einziger Lehrer ist, dann repräsentieren weder Platon noch Aristoteles die wahre Weisheit. Lediglich Augustinus besaß sie, und das nur, weil er vom Licht der Offenbarung erleuchtet war.“¹⁰ Zwei Jahre vor dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen um den Aristotelismus (1268) hatte Bonaventura in den „*Collationes de septem donis Spiritus sancti*“ im achten Vortrag über die Gabe des Verstands die aristotelischen Irrtümer hart angegriffen¹¹. Im vierten Vortrag wird jede Philosophie abgelehnt, die eigene Autonomieansprüche anmeldet. Die Stellung der christlichen Philosophie liegt zwischen einfachem Glauben und Theologie. Diese Gedanken werden weiter präzisiert in den „*Collationes in Hexaemeron*“ (1273), einer Sammlung von Vorträgen, die Bonaventura 1272/73 vor den Franziskanern in Paris gehalten hatte. In ihnen wird betont, ausschließlich die Hl. Schrift sei als Quelle des Wissens anzusehen¹². Ihr folgen die Werke der Väter und die Sentenzenkommentare (theologische Summen). Erst danach dürfen weltliche Autoren sich zu Wort melden. Wer die Hl. Schrift studiere, könne auf alle anderen Bücher leicht verzichten, gewiß eine extreme Aussage, die einiger Korrekturen bedarf.

Der Prävalenz der Hl. Schrift entspricht der „Buchcharakter“ der gesamten Welt. Bonaventura betrachtet die Welt gleichsam als ein Buch, von Gott geschrieben, dessen „Buchstaben“ mit ihrer besonderen Abhängigkeit von ihrem Autor und ihrer Rückverwiesenheit auf ihn durch die Sünde verwischt und entstellt wurden. Hier tritt nun die Hl. Schrift auf, die verlorengegangene „Buchstruktur“ wieder zur Geltung zu bringen. Ihre Abfassung kommt somit einer Neuschöpfung der Welt gleich¹³. Sie nimmt von der Natur der Dinge das auf, was sie braucht, um den Spiegel wiederherzustellen, welcher das Göttliche darstellend vergegenwärtigt¹⁴. In diesem Sinn darf sie als einzige Quelle der Theologie gelten. Damit ist jeder Art von übersteigertem Intellektualismus ein Riegel vorgeschoben. Nicht erst der konkrete Anlaß vieler Schriften Bonaventuras kann das verdeutlichen. Franziskus selbst hatte die Einheit von Erkennen und Tun immer wieder betont und zu verwirklichen gesucht. Dieses Anliegen hat Bonaventura aufgegriffen und von ihm her vor allem den Sinn des Fortschritts theologischer Erkenntnis gesehen, die *sanctitas* des einzelnen Theologen¹⁵. Frucht der wahren theologischen Erkenntnis müssen „Selbsterkenntnis, Bezähmung der Leidenschaften, Ordnung der Gedanken und Erhebung des ganzen Verlangens zu Gott“ sein¹⁶.

Bonaventura begreift die Theologie als „Heilswissenschaft“. Das bedeutet die allem anderen vorgängige Reflexion auf das Heilsgeschehen in Christus, der vom Beginn der Heilsgeschichte an durch die Schrift in ein inkarnatorisches Verhältnis zur

¹⁰ Sermo V de rebus theol., 18–19: V, 572.

¹¹ De septem donis Spirit. Sancti VIII, 16–20: V, 497 f.

¹² Coll. in Hexaem. XVII, 7: V, 410.

¹³ Vgl. W. Rauch, Das Buch Gottes (München 1961) 72 f.

¹⁴ Brev. Prol. § 3: V, 205 a.

¹⁵ Coll. in Hexaem. XIX, 20–23: V, 423 b–424 a.

¹⁶ Coll. in Hexaem. XIX, 24–27: V, 424 ab.

Welt eingetreten ist. Das Kommen Christi sprengt alle innergeschichtlichen Vorstellungen von Gott. War die Inkarnation schon eine Entäußerung Gottes, so zeigt sich gerade in der *Kenosis* des Kreuzes die letzte Ausdrücklichkeit (*expressio*) der ewigen Weisheit und Güte Gottes; das *Kreuz* wird der Welt gleichsam als neues Gesetz des Handelns aufgeprägt: Christus „durchkreuzt“ den Plan der Welt. Darüber hinaus ist das Kreuz der einzige „Schlüssel“, das „Buch der Schöpfung“ zu entziffern (auch rein äußerlich bestimmt das Kreuz die Struktur der Schrift und damit diejenige der Welt: „Länge, Breite, Höhe und Tiefe...“). Das in Christus Gestalt Gewordene ist das neue Gesetz des Glaubens und des Lebens, die neue Weisheit der Welt, in welcher der Mensch über die Armut (*exinanitio*) Christi zum Reichtum Gottes, zur „*similitudo*“ (Ähnlichkeit) und „*visio*“ (Schau) Gottes gelangt. Die Erkenntnis der Weisheit Gottes und deren Übernahme durch Armut und Demut in die eigene Existenz hinein bringen die seinsmäßige und erbsündliche Defizienz des Menschen zur letzten Erfüllung, gegen Eigenmächtigkeit und Selbstruhm. Damit ist das Denken Bonaventuras weit entfernt von jenem Vorwurf Luthers, die mittelalterlichen Theologen verstünden sich eigentlich nur auf eine *theologia gloriae*, der es nicht gelinge, den Gekreuzigten ernst zu nehmen; „der Gegner seiner *theologia crucis* ist nicht die mittelalterliche und katholische Theologie selbst, sondern das unmenschliche Interesse des Menschen an Selbstvergottung durch Erkenntnis und Werke, das er dahinter sieht. Gotteserkenntnis im Leiden und Kreuz Christi zerstört den Menschen, der seine Menschlichkeit verläßt, denn sie tötet seine Götter und zerstört seine vermeintliche Göttlichkeit. Sie befreit ihn von seiner unmenschlichen Hybris zu seinem wahren menschlichen Sein. Sie bringt den *homo incurvatus in se* zur Offenheit für Gott und den Nächsten und gibt Narziß die Kraft zur Liebe des anderen.“¹⁷

Bonaventura trifft auf diese Weise tiefgreifende Vorentscheidungen hinsichtlich der Bestimmung dessen, was Theologie sei. Besteht das Ziel der Theologie ausschließlich in der *Spekulation* (Begriffsformulierung und Begriffssystematik) oder ist sie auf den Menschen gerichtet, insofern sie unmittelbar zum „Lebenswerk“ anleiten soll, weit über praktische und asketische Fragestellungen, die oft nur Scheinprobleme sind, hinaus? Die starken Akzente, die Bonaventura in der Sichtbarmachung des Inkarnationsgeschehens setzt, und die aktive Rolle, die dabei dem Menschen zukommt, könnten so etwas wie eine „anthropologische Wende“ in der Theologie andeuten. Aber auch der Glaube erhält eine neue Bestimmung. Er wird als der subjektive (im Menschen vorfindliche) Ursprung der Theologie gedacht, sofern er auf der von Gott vermittelten Erkenntnis der Hl. Schrift aufruht¹⁸. Vom Ziel des Glaubens her, dem Heil, bestimmt sich die Theologie als *Heilswissenschaft*, welche das „*credibile*“ (Glaubbare oder Glaubhafte) in seiner Verschiedenheit zu ordnen und zu umfassen sucht. Dies ist in erster Linie Gott (*subjectum radicale*), auf den das ganze Heilsgeschehen sich zurückführen läßt,

¹⁷ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (München 21973) 74.

¹⁸ Vgl. *Brev. Prol.*: V, 201 ab.

wie sich analog dazu alle anderen Wissenschaften auf die Theologie zurückführen lassen, sodann *Christus* (subjectum integrale), der die göttliche Natur mit der menschlichen vereinigt (per unionem et ordinem). In ihm schließen sich „der sich offenbarende Gott und der mit der Offenbarung beschenkte Mensch zu einer Einheit“ zusammen, „sowohl in seiner historischen Existenz wie auch in seiner mystischen Existenz, in der die Einheit von Haupt und Gliedern, dann die res et signa, die Sachen oder Zeichen, d.h. alle die Dinge, an die Gott seine Heilsvermittlung geknüpft hat, die Sakramente“¹⁹, überhaupt die ganze Wirklichkeit vereint ist.

Diese Bestimmung der Theologie mündet nicht in einer etwaigen Geringschätzung ihres Erkenntniswerts. Auch Bonaventura hält daran fest, daß der Intellekt auf die reine Erkenntnis gerichtet bleibt. Allerdings ist der Mensch nicht nur intellektuelles Vermögen. Erst der *Wille* liefert die den Menschen eigentlich bestimmenden Motivationen. In der Betonung des Affektiven wird das praktische Interesse der Theologie sichtbar, deren rechte Bestimmung in der Synthese beider liegt²⁰.

Der Weggedanke

Das Bild vom Weg ist eine der ältesten Metaphern des philosophischen Denkens; Parmenides faßte die Evidenzerfahrung der Wahrheit als die Erfahrung eines Wegs (Weg zum Licht); ähnliche Gedanken finden sich in den drei Gleichnissen aus der *Politeia* Platons und im Methodenbegriff des Aristoteles (trotz der Differenz zum platonischen Denken). Bei Plotin wird der Weggedanke zum philosophischen Gleichnis überhaupt (Begriff der *Henosis*), um von hierher die Scholastik und das mystische Denken des Mittelalters entscheidend zu prägen. Wird der Weg im Sinn eines „Aufstiegs“ verstanden, folgt er einem Sein, welches im Denken (als Bewegung nach oben) ausgelegt wird. Die Stufen des Seins bilden dann das Maß des Denkens, dessen Voraussetzung die Selbstvergewisserung des Denkenden ist. Dieses *anagogische* Weltverhalten wird bei Bonaventura um einen *soteriologischen Aspekt* erweitert: die Welt wird im Aufstieg von oben her verwandelt, das nur Repräsentative wird auf sein begründendes Prinzip zurückgeführt. Der Mensch, der diesen Weg einzuschlagen sich weigert, erfährt sich in verkrampfter Weise auf sich selbst zurückgeworfen (*incurvatus in seipsum*), die eigentliche Haltung der Sünde.

Bonaventuras anagogisches Denken findet sich niedergelegt im „*Itinerarium mentis in Deum*“, das den von Richard von St. Victor übernommenen Gedanken des in Stufen zu durchschreitenden Wegs der mystischen Schau weiterführt. Bei Bonaventura findet sich jedoch nicht mehr die einseitige Betonung der mystischen Schau, da der Glaube (im Sinn Augustins) eine Selbstausslegung durch die Vernunft erfordert. Bonaventura ent-

¹⁹ Th. Soiron, Vom Geist der Theologie Bonaventuras, in: Wissenschaft und Weisheit 1 (1934) 28–38; 33.

²⁰ Vgl. I Sent. d. 10 a 1q2 fund. 1.: I, 197 a: „non est perfecta cognitio sine dilectione“.

wirft einen mystischen Weg, der in sechs Stufen zu Gott hinführt. Auch hier werden die geistlichen Erfahrungen, „die zur Gotteserkenntnis gehören, . . . in der meditatio crucis gemacht. Das *itinerarium in Deum* beginnt mit der Versenkung in das Leiden und Sterben Christi, bis seine Leiden als die eigenen Leiden und seine Anfechtungen als die eigenen Anfechtungen empfunden werden.“²¹ Auf den beiden ersten Stufen richtet sich die Seele auf die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, in denen Gott gleichsam in einem Spiegel geschaut wird. Auch auf der dritten und vierten Stufe der Kontemplation findet sich diese Möglichkeit wieder. Ausgehend vom Gedanken des Seins überhaupt, gelangt der Geist dazu, Gott als das Sein selbst zu schauen. Die Erkenntnis Gottes als des vollkommensten und absoluten Seins ist Voraussetzung und Bedingung für die Bestimmung irgendeines geschaffenen und unvollkommenen Seins. Auf der letzten Stufe schließlich kommt es zur Schau der Dreifaltigkeit, die ihren Ausgang nimmt vom Gedanken des Guten selbst, zu dem das „Verströmen“ (Sichmitteilen) dazugehört (*summum igitur bonum summe diffusivum sui*).

Bonaventura bezeichnet diesen Stufenweg ausdrücklich als Weg der *Erfahrung*. Weisheit bestimmt sich von daher für ihn ausschließlich als erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes. So gelang es ihm, die mystische Tradition den erkenntnistheoretischen Bedingungen seiner Zeit anzupassen, ohne jenem „leichtfertigen Synkretismus der Neuplatoniker des 12. Jahrhunderts zu verfallen“²². Obwohl Bonaventura hier noch nach wie vor am platonisch-augustinischen Denkschema festhält, bedeutet seine inhaltliche Bestimmung bereits einen weiteren Schritt auf den zeitgemäßen Aristotelismus hin.

Der Exemplarismus

Einer der Haupteinwände Bonaventuras gegenüber den Aristotelikern ist deren Verneinung des Exemplarismus. Bonaventura fordert unter Berufung auf Augustinus eine Verbindung des Intellekts mit der ewigen Wahrheit selbst im Sinn einer Berührung und Schau der unveränderlichen Seinsgründe (*rationes*), jedoch angemessen der endlichen Vernunft unter gleichzeitiger Betonung der Erfahrung, die gegenständliche Erkenntnis erst ermögliche. Dadurch, daß er in der Abstraktion das adäquate Mittel dieser Erfahrungserkenntnis sieht, weicht er jedoch von der augustinischen Erklärung einer rein apriorisch-theologischen Prinzipienenerkenntnis ab und stellt sich, wie Thomas von Aquin, hinsichtlich der Abstraktionslehre auf den Boden des Aristotelismus. Diese Mittelstellung Bonaventuras verbirgt sich hinter dem Begriff des Exemplarismus im Sinn der Erkenntnis des göttlichen Seins als Voraussetzung und Bedingung der Erkenntnis irgendeines geschaffenen, unvollkommenen Seins.

Was in Gott reine Wirklichkeit ist, Form und Ausdruck, wird innerhalb der Schöp-

²¹ Moltmann, a. a. O. 60 f.

²² M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris 1957) 141.

fung verwirklicht. Allem Geschaffenen kommt demzufolge ein je unterschiedlicher Grad an „Formhöhe und Ausdruckskraft“ zu. Die verschiedenen Ähnlichkeitsgrade sind ihrer Zahl nach zwar unendlich, lassen sich aber zu größeren Gruppen von Stufengraden zusammenfassen, denen ein bestimmtes Maß an „Ausdrucksintensität“ eignet. In der naturhaften Schöpfung erkennt Bonaventura drei dieser Stufengrade (Schatten, Spuren, Bilder), denen jedes geschaffene Ding seinem „Realitätsgrad“ gemäß angehört und die eine Stufenleiter darstellen, welche das Obere mit dem Unteren verbindet. Die höchste Identität im Ausdruck kommt dem Bild zu; sein Charakter erwächst aus der ausgeprägten „Gleichförmigkeit“ mit dem Dargestellten²³. Seine vollkommenste Anwendung findet das Bild bei der Charakterisierung des Verhältnisses Christi zu Gott (*similitudo eius*). In Gott sind Urbild und Abbild (Ebenbild) identisch. Gottes Selbsterkenntnis ist identisch mit dem Wort Gottes Christus, dem Urbild aller möglichen Nachahmungen Gottes (*idea est similitudo expressiva*). Diese Identität erstreckt sich weiter auf das Verhältnis von Seins- und Erkenntnisprinzipien; Erkenntnis kommt zustande im vom Abbild zum Urbild zurückgreifenden Aufstieg (vgl. den Weggedanken der Erkenntnis).

Die Ideen der Urbilder sind wesentlich das, was Gott ist; nur mit Rücksicht auf die Dinge in ihrer Vielheit läßt sich von vielen Ideen sprechen, in sich genommen sind sie real identisch. Ihre Vielheit ist die sich in den Dingen widerspiegelnde Unterscheidung der Vernunft. Gott selbst erkennt die Dinge durch seine Ideen, d. h. durch sich selbst. Der Exemplarismus erweist so Gott als das schlechthinnige Subjekt, das keinem Objekt etwas zu verdanken hat (*actus purus*).

Die Erkenntnis des göttlichen Seins bildet bei Bonaventura immer die Voraussetzung und Bedingung des geschaffenen und unvollkommenen Seins, sowohl hinsichtlich seiner Seins- wie seiner Erkenntnisweise. Wenn Gott sich aber auch im Menschen auf seine Gegenwart in ihm hin (Inkarnation) durch sich selbst erkennt, so kann dies nicht bedeuten, daß Gott zum Vollzug der Erkenntnis seiner selbst des Menschen als endlicher Vermittlung des Unendlichen bedürfe, sondern vielmehr, daß das leuchtend-wirkende Licht der Erkenntnis Gottes im Menschen diesen befähigt, Gott zu erkennen. Die Selbsterkenntnis Gottes im Menschen ist so der vorlaufende ontologische Grund der Erkenntnis Gottes durch den Menschen. Die Illumination (Erleuchtung durch Gott) ist dem Menschen gegeben, um sich selbst erkennend zu suchen, damit er Gott finde. Je mehr der Mensch sein Bildsein vollendet, um so mehr kann er sich auf die Angleichung an das Urbild vorbereiten, die von diesem selbst vollzogen wird. Auf dieses Geschenk ist die Schöpfung angelegt und angewiesen. Ihr eigenes Streben nach Vollendung erfüllt sich erst durch die Annahme der Gabe, die gottförmig macht und unmittelbar zu Gott zurückführt. Sie erst prägt dem Menschen das Bild des dreifaltigen Gottes ein. Das Entscheidende seines Lebens muß der Mensch *empfangen*.

²³ Vgl. I Sent. d. 3. p. II, a 1 q. 2 Concl: V, 83 b.

Die Synthese Bonaventuras

War Bonaventura in seiner Zeit der große Harmonisator, als der er allzu leicht auf den ersten Blick erscheint? Ein Vergleich mit Thomas von Aquin oder Albert dem Großen läßt ihn am meisten der Tradition verhaftet erscheinen. Nach eigener Aussage will er nichts anderes als das Werk des Alexander Halensis im Sinn der augustinischen Theologie fortführen. Das bedeutet keine unkritische Übernahme der Tradition. Es gelingt Bonaventura vielmehr, dieser unter Beibehaltung des Wesentlichen und der Korrektur des unhaltbar Gewordenen in einer gewandelten Welt neu Raum zu geben, so daß die von ihm angestrebte Synthese – auch Thomas von Aquin wollte ja nichts anderes als eine Synthese von christlicher Tradition und Aristotelismus – am meisten integrativ wirkt. Ähnliche Überlegungen ließen sich an das Wirken Bonaventuras im Dienst von Kirche und Orden anknüpfen, da seine Position hier fast durchgängig diejenige des *konservativen Vermittlers* ist, stets bemüht, das mühsam Erreichte und historisch Gewordene zu bewahren und von neu aufkommenden Ideen nicht allzusehr in Frage stellen zu lassen. Dennoch gilt es auch hier zwischen kritischer Aneignung des Tradierten und fraglos-naiver Übernahme des Faktischen zu unterscheiden. Die Entscheidung für das Mögliche in der Leitung des Ordens und das Eintreten für das kirchenpolitisch jeweils Verantwortbare lassen Bonaventura sicher nicht als den großen Neuerer erscheinen, als den man Thomas von Aquin, auch nicht immer frei von Vorurteilen, anzusehen geneigt ist. Die von Bonaventura angestrebte und immer wieder theoretisch begründete und hervorgehobene Einheit von Denken und Tun (das heute so oft beschworene Theorie-Praxis-Verhältnis) legt es jedoch nahe, sein „äußeres“ Wirken nicht einer isolierten Betrachtungsweise zu unterziehen. Es unterliegt denselben Kriterien, die an seine Theologie heranzutragen sind, und empfängt seine Legitimation von den Gründen her, die auch sein theologisches Denken glaubwürdig erscheinen lassen.

Bonaventura hat keine Summe seiner Theologie hinterlassen. Lediglich sein letztes Werk, die unvollendeten „*Collationes in Hexaemeron*“ (nur vier der geplanten sieben „*visiones*“ sind ausgeführt) bietet so etwas wie eine Zusammenfassung seines Denkens in der Präsentation seiner Grundanliegen. In den „*Collationes*“ wendet sich Bonaventura gegen jeden Versuch, die Einheit von Natur und Gnade, von Wissenschaft und Glaube und von Theologie und Welt auch nur methodisch auseinanderzureißen und der Philosophie (stellvertretend für die Einzelwissenschaften in ihrer Gesamtheit) einen vom Glauben unabhängigen Standort zuzugestehen. Geschichtlich gesehen ist er mit diesem Anliegen nicht durchgedrungen, da die Entwicklung in Theologie und Wissenschaft bald den von Bonaventura gefürchteten Weg ging, in all den Konsequenzen, die er für diese Entwicklung voraussah und die den Menschen der Neuzeit charakterisieren: in der „Zerstückelung des Menschen und seiner Welt in die Bereiche der Spezialisten“, im heute vielfach beklagten „Verlust der Mitte“ und im Verzicht auf eine symbolische Sicht der Schöpfung, in der die Welt mehr ist als ein bloßes Material, das es zu bearbeiten gilt.

Gerade in der Bestimmung der Synthese Bonaventuras wird ein wesentlicher Aspekt seiner Theologie sichtbar: der Versuch zur *Ganzheit*. In ihr ist die Welt trotz aller erb-sündlichen Mängel immer ein „Kosmos des Verständigtseins“ (Jaspers), innerweltliche Voraussetzung des Dialogs Gottes mit den Menschen, als welchen Bonaventura das Heilsereignis und die aus ihm hervorgegangene Geschichte (im Sinn von „Geschehen“) Gottes mit den Menschen begreift. Gerade dies darf als ein Zeichen der großen Offenheit bonaventuranischer Theologie auf eine Welt hin gewertet werden, in die hinein Gott sein Wort gesprochen hat, und die als seine Schöpfung auf den verschiedenen Stufen auf ihn hinweist und zu ihm hinführt. In dieser Dimension hat die Theologie Bonaventuras auch uns heute noch etwas zu sagen.