

# WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

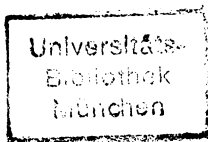
ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE  
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART

38. Band 1975

In Verbindung mit Kajetan Eßer OFM, Otho Gimmnich OFM,  
Engelbert Grau OFM, Norbert Hartmann OFM und Justin Lang OFM  
herausgegeben von  
Alexander Gerken OFM

---

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF



02 G 7851

**Anschrift der Redaktion:**

Schriftleitung  
Wissenschaft und Weisheit  
D-4050 Mönchengladbach 1  
Bettrather Straße 79

**GW ISSN 0043-678 X**

Herstellung: Druckhaus B. Kühlen KG, 4050 Mönchengladbach 1

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

# Inhaltsverzeichnis

## I. ABHANDLUNGEN

<i>Beierwaltes</i> , Werner, Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen . . .	140
<i>Dettloff</i> , Werner, Die Rückkehr zum Evangelium in der Theologie. Franziskanische Grundanliegen bei Bonaventura . . . . .	26
<i>Elsässer</i> , Antonellus OFM, Gerechtigkeit in Ordensgemeinschaften — grundsätzlich und konkret . . . . .	100
<i>Enders</i> , Heinz W., Nominalistische Positionen und ihre Entwicklung im mittelalterlichen Universalienstreit . . . . .	189
<i>Grau</i> , Engelbert OFM, Das Privilegium Paupertatis der hl. Klara. Geschichte und Bedeutung . . . . .	17
<i>Hoeres</i> , Walter, Phänomenologie und neuscholastische Transzendentalphilosophie .	127
<i>Säger</i> , Palmatus OFM, Die kirchen- und ordensgeschichtliche Bedeutung des hl. Bonaventura . . . . .	2
<i>Schneider</i> , Marius OFM, Der Wiener-Kreis-,Materialismus' in Herbert Feigl's Form der anglo-amerikanischen psycho-physischen Identitätstheorie . . . . .	172
<i>Schwarz</i> , Reinhard, Bonaventura und Luther. Ihre Hoffnung auf eine selbstvergessene Kirche . . . . .	41
<i>Ulke</i> , Karl-Dieter, An den Grenzen des vernünftigen Denkens. Überlegungen zum historischen und systematischen Stellenwert des Agnostizismus . . . . .	157
<i>Wiederkehr</i> , Dietrich OFM Cap, Schöpfung und Eschatologie. Korrektur einer Gleichgewichtsstörung . . . . .	81

## II. BERICHTE UND HINWEISE

<i>Baum</i> , Wilhelm, Johannes von Kuhn (1806—1887). Ein theologiegeschichtliches Profil . . . . .	229
<i>Busenbender</i> , Wilfrid OFM, Hoffnung — Heil in Zeit . . . . .	223
<i>Gerken</i> , Alexander OFM, Bonaventuraforschung auf falscher Fährte? . . . . .	59
—, „Theologie als Nachfolge“. Zu einem Buch von Klaus Hemmerle . . . . .	220
<i>Geyer</i> , Carl-Friedrich OFM, Der Bonaventura-Kongreß in Münster (10. bis 12. September 1974) . . . . .	56
<i>Henrich</i> , Franz, Geleitwort. Zur Festakademie aus Anlaß des 700. Todestages des hl. Bonaventura und der 700-Jahr-Feier der St.-Clara-Kirche zu Nürnberg, veranstaltet am 18. und 19. Mai 1974 in Nürnberg von der Katholischen Akademie in Bayern . . . . .	1

## DIE RÜCKKEHR ZUM EVANGELIUM IN DER THEOLOGIE

## Franziskanische Grundanliegen bei Bonaventura

Dem Bilde Bonaventuras, dessen kirchen- und ordensgeschichtliche Bedeutung bereits gewürdigt wurde, fehlten wesentliche Züge, wenn wir nicht auch ausdrücklich von seiner Theologie sprächen<sup>1</sup>.

Die Leistung und Eigenart des Theologen Bonaventura kann natürlich unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. So kann man etwa der Frage nachgehen, welche Rolle er als Vertreter des Augustinismus im Mittelalter gespielt hat, oder man kann ihn von seiner Stellung zum damals mehr und mehr Bedeutung gewinnenden Aristotelismus her interpretieren. Damit würde man jedoch kaum das Wesentliche treffen, und darum will ich einen Weg wählen, der mir als der legitimste erscheint. Ich gehe davon aus, daß man das Charakteristische einer Persönlichkeit um so deutlicher erkennt, je mehr man sie von ihren geistigen Wurzeln her zu verstehen und auf ihrem geschichtlichen Hintergrund zu sehen sucht. Das gilt vor allem dann, wenn es sich um einen Menschen handelt wie Bonaventura, der intensiv und engagiert in das geistige Leben seiner Zeit einbezogen war, das sich für ihn in der im 13. Jahrhundert wahrhaft bewegten Welt der Universität und der damals nicht minder bewegten Welt des Franziskanerordens abspielte. Von den beiden genannten Faktoren — Universität und Franziskanerorden — kommt für die geistige Prägung Bonaventuras dem Franziskanerorden bzw. dem geistigen Erbe des hl. Franziskus unstreitig die weitaus größere, die entscheidende Bedeutung zu, und zwar nicht nur für die geistige Prägung des Menschen, sondern auch des Theologen Bonaventura. Es wird daher nützlich sein, zunächst etwas über die Geistigkeit — oder besser: die besondere Christlichkeit — des hl. Franziskus zu sagen, was wiederum verlangt, daß der geistesgeschichtlich-religiöse Hintergrund des hl. Franziskus wenigstens in groben Umrissen gezeichnet wird. Sehr wichtige Hinweise zu letzterem verdanken wir vor allem zwei Arbeiten von Kajetan Eßer über „Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi“<sup>2</sup> und über „Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit“<sup>3</sup>.

Nach vielfacher Auffassung gilt das Mittelalter als die Zeit der großen und festgefühten Ordnung des Abendlandes, in der sich der Mensch wie selbstverständlich den Ansprüchen

<sup>1</sup> Diesem Beitrag liegen folgende Studien mit ausführlichen Quellen- und weiteren Literaturangaben zugrunde: W. Dettloff, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner, in: *WissWeish* 19 (1956) 197—211. *Ders.*, „Christus tenens medium in omnibus“. Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura, in: *WissWeish* 20 (1957) 28—42, 120—140. *Ders.*, Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des heiligen Bonaventura, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 13 (1962) 107—115. *Ders.*, Weltverachtung und Heil. Eine Interpretation der allgemeinen Einleitung Bonaventuras zu seinem Ecclesiasteskommentar, in: S. Bonaventura 1274—1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici, Tomus IV. Grottaferrata (Roma) 1974, S. 21—55.

<sup>2</sup> In: *Glaube und Geschichte*. Festgabe für Joseph Lortz, Band II, Baden-Baden 1958, S. 287 bis 315.

<sup>3</sup> In: *Archivum Franciscanum Historicum* 51 (1958) 225—264.

des Glaubens und den Anordnungen der Kirche fügte. Es ist jedoch sicher nicht zu übersehen, daß die großen Theologen des Mittelalters — vor allem im 13. Jahrhundert — soviel von „ordo“ reden. Über selbstverständlichen Besitz aber spricht man im allgemeinen nicht sonderlich viel, und man versucht auch nicht, seine Notwendigkeit immer wieder zu begründen. Das geschieht in der Regel erst, wenn etwas als nicht mehr vorhanden oder als stark gefährdet empfunden wird. Vielleicht gilt das auch für den Ordogedanken im 13. Jahrhundert. Ein Blick in die Geschichte der damaligen Zeit legt das auf jeden Fall nahe; denn gerade damals gab es Spannungen mannigfachster Art: nicht nur zwischen Papst und Kaiser, den Spitzen der damaligen Gesellschaft, sondern auch im christlichen Volk. Und gerade die Spannungen im christlichen Volk führten zu heftigen Auseinandersetzungen, die für die Kirche überaus gefährlich waren. Der bekannte Franziskusbiograph Sabatier hat mit Recht gesagt<sup>4</sup>, daß die Kirche nach außen hin zwar niemals mächtiger, nach innen aber auch niemals bedrohter gewesen ist als gerade in dieser Zeit. Die Kirchengeschichtsschreibung hat sich vielleicht zu sehr daran gewöhnt, glücklich überwundene Gefährdungen nicht so ausführlich und eindringlich zu behandeln wie die anderen. Das ist jedoch insofern ein Nachteil, als dadurch beispielsweise eine Gestalt wie die des hl. Franziskus und auch ein Werk wie das seine nicht im vollen Lichte erscheinen.

An der Wende zum Hochmittelalter bricht im Leben der Kirche eine Kluft auf, die wahrscheinlich größer ist als die, welche sich 200 Jahre später durch Humanismus und Renaissance zwischen Mittelalter und Neuzeit auftat. Diese Wende zum Hochmittelalter ist weitgehend gekennzeichnet durch das Erwachen des Einzelmenschen, der in verschiedenen Bereichen das Gefüge der alten Ordnungen sprengt. In der Wirtschaft, im Handel und in der Industrie, besonders in der Textilindustrie — Bargellini spricht in seinem Franziskusbuch vom Jahrhundert der Wolle! —, erwacht der Unternehmergeist einzelner Männer, die alles einsetzen, um den persönlichen Vorteil und den eigenen Gewinn zu steigern, ohne Rücksicht auf die anderen und im Grunde auch ohne Rücksicht auf ihre eigene christliche Existenz. Man spricht mit Recht von dieser Zeit als der des Frühkapitalismus. In der Politik wird der Volk-Gottes-Gedanke, der im abendländischen Kaisertum seine konkrete Ausprägung auch für den politischen Raum gefunden hatte, abgelöst durch die sich entwickelnden Nationalstaaten mit ihrer Politik im nur eigenen Interesse. — In der Poesie weicht das alte, in strenger Form gehaltene Epos der Lyrik, in welcher der Einzelne den Ausdruck seiner persönlichen Stimmung und seines eigenen Erlebens sucht und gestaltet. In der Architektur setzt sich ein neuer Formwille über die noch streng antike Ordnung der Romanik hinweg: aus der Königshalle, in der sich das Volk Gottes vor dem in der Apsis thronenden Herrscher Christus versammelt, wird die formenreiche gotische Hallenkirche mit mehreren Schiffen, vielen Kapellen und Altären, vor denen der Einzelne oder Gruppen von Einzelnen ihre persönliche Andacht pflegen. Auch Plastik und Malerei wenden sich mehr und mehr der Gestaltung des Einzelnen bis zum Porträthaften zu. In Philosophie und Theologie ist eine ähnliche Entwicklung zu beobachten. Zunehmend wird die Lehre der Kirche vor den Richterstuhl der menschlichen Vernunft gezogen,

<sup>4</sup> Vie de S. François d'Assise, Paris 1896, S. V.

um sich in ihrer Gültigkeit und Verbindlichkeit auszuweisen. An die Stelle williger Traditionsgläubigkeit tritt mehr und mehr die selbständige Bearbeitung des Lehrgutes mit den Kräften der eigenen Vernunft. So entsteht die mittelalterliche Scholastik aus dem Verlangen nach einer wissenschaftlich begründeten Theologie in einer Umwelt, die überzeugt sein will.

Von dieser Entwicklung bleibt naturgemäß auch das religiöse Leben nicht unberührt. Auch hier tritt der Gemeinschaftsgedanke immer mehr zurück und das Persönliche, der Einzelne in den Vordergrund. Ja, vielleicht ist sogar die Wandlung des religiösen Empfindens das Primäre, das die Gesamtentwicklung wesentlich beeinflusst hat.

Im religiösen Bereich werden der Volk-Gottes-Gedanke und das Christus-Herrscher-Bild von neuen Auffassungen und Vorstellungen abgelöst. Nicht zuletzt wohl unter dem Eindruck und unter dem Einfluß der Kreuzzüge tritt die menschliche Seite des Lebens Jesu in den Mittelpunkt des religiösen Lebens und Erlebens des einzelnen Christen. Daß Christus arm und niedrig war, daß er dem Volke, besonders den Armen predigte und zum Diener aller wurde, der sich mit Vorliebe der Kranken und Schwachen annahm und jeden Sünder liebend suchte; daß er für alle, aber auch für jeden einzelnen gelitten hat und gestorben ist: das sind die Inhalte des neuen Christusbildes. Zeugnis dafür ist heute noch der gotische Crucifixus als der Mann der Schmerzen.

Praktisch hatte das zu bedeuten, daß man die Erlösung sich nun nicht so sehr in dem mehr Unpersönlichen eines Volksganzen, einer Gemeinschaft, vollziehen sah, sondern vielmehr in dem ganz Persönlichen der Einzelseele. Der einzelne Christ wird auch im religiösen Bereich selbständiger und damit selbstverantwortlicher und mündiger, und es ist kein Zufall, daß sich überall Laienchristen finden, die sich die Hl. Schrift in die Volkssprache übersetzen lassen, um sich in ihren Gemeinschaften selbst das Wort der Schrift gegenseitig erklären zu können und so aus ihr persönlich und unmittelbar das Leben Christi und der Apostel kennenzulernen und durch lebendigen Mitvollzug zu erleben, wie es auch kein Zufall ist, daß in dieser Zeit das sakramentale Leben stark zurücktritt, während das asketische Tun des Einzelnen auch im Sinne der Eigenleistung immer mehr betont wird.

Das neue Christusbild und die neue religiöse Selbstverantwortlichkeit des einzelnen Christen fanden ihren Ausdruck in einem neuen Ideal der Christusnachfolge: man ist vor allem bestrebt, Christus in seinem *gottmenschlichen* Leben nachzufolgen, und zwar eben nicht nur als Glied einer Gemeinde, als Volk Gottes, sondern vor allem als einzelner Christ. Der einzelne Christ fühlte sich aufgerufen und verpflichtet, das Leben Jesu in seinem persönlichen Leben nachzuahmen. Das aber hieß nichts anderes, als ein vom Evangelium geprägtes Leben zu führen, wie es auch die Apostel geführt haben. Das „Leben nach dem Evangelium“ oder auch das „apostolische Leben“ wurde zum bestimmenden religiösen Ideal der Zeit. Überall, wo im 12. und 13. Jahrhundert religiöse Kräfte neuer Art lebendig und wirksam werden, sind sie von dieser „evangelischen Bewegung“ erfaßt. Die Entwicklung begann zwar innerhalb der Kirche und griff ein im eigentlichen Sinne ur-christliches Anliegen auf, sie verblieb jedoch weitgehend nicht im Raum der Kirche. Es kam bald zu einer Konfrontation zwischen der hierarchischen Kirche mit ihrer auf die

sakramentale Weihe und die apostolische Amtsnachfolge gegründeten Ordnung und den Es kam bald zu einer Konfrontation zwischen der hierarchischen Kirche mit ihrer auf die apostolische Nachfolge bezüglich der *Ämter*, sondern auf das apostolische *Leben* — oder genauer: die apostolische Lebensführung — der einzelnen beriefen, worin allein sie die Berechtigung zu apostolischem, d. h. heilsvermittelndem Handeln sahen. Manche Glieder dieser evangelischen Bewegung wie etwa die Waldenser trennten sich schließlich von der Kirche und begnügten sich nicht damit, außerhalb der Kirche ihre Ideale eines apostolischen Lebens zu verwirklichen, sondern sie nahmen auch das Richteramt über die bestehende Kirche für sich in Anspruch. Unterstützt wurden sie durch eine andere Bewegung, die zwar nicht eigentlich auf dem Boden des Christentums entstanden war, aber zum Teil christliche Züge annahm und sich im Kampf gegen die hierarchische Kirche mit ihnen zusammenfand: die Katharer.

Die Historiker haben sich zwar wiederholt mit den Katharern des Mittelalters beschäftigt, es gibt meines Wissens jedoch bisher nur eine einzige Untersuchung, die sich ausdrücklich mit dem Lehrgut der Katharer befaßt. Es ist auch sehr schwierig, dieses kатарische Lehrgut darzustellen. Einmal sind diese Lehren keineswegs einheitlich, und außerdem gibt es kaum unmittelbare Quellen, d. h. wir können die Lehren der Katharer im allgemeinen nur aus den gegen sie gerichteten Schriften rückschließend herausarbeiten. Die vorhin erwähnte Untersuchung stammt von Georg Schmitz-Valckenberg und legt die kатарischen Lehren in der Hauptsache auf Grund der gegen die Katharer geschriebenen Summe des Moneta von Cremona dar<sup>5</sup>. So interessant es auch wäre, hier auf Einzelheiten einzugehen, wir müssen es uns versagen, weil die Zeit dazu nicht reicht. Ich will nur kurz das Wesentliche nennen: Charakteristisch für die Katharer insgesamt ist ein mehr oder weniger schroffer Dualismus, d. h. für sie gibt es nicht *einen* Gott, der alles geschaffen hat, sondern *zwei* Götter, einen guten, der die Welt der Geister, und einen bösen, der die Körperwelt geschaffen hat. Der konkrete Mensch steht zwischen beiden. Daß es ihn, so wie er ist, gibt, hat seine Ursache im Abfall geschaffener Geister vom guten Gott, die zur Strafe mit einem Leib behaftet sind. Ihre Aufgabe besteht darin, durch radikale Enthaltung von allem Materiellen, Leibhaften rein zu werden (der Name „Katharer“, vom griechischen *katharós*, bedeutet ja „die Reinen“). Praktisch besagt das die Absage an den Besitz, das Verbot von Fleischgenuß und von allem, was irgendetwas mit dem Geschlechtlichen zu tun hat wie Milch und Eier, und natürlich insbesondere das Verbot der Ehe. Daß bei alledem für einen im wahren Sinne Mensch, also Fleisch gewordenen Gottessohn kein Platz ist, versteht sich von selbst. Christus ist für die Katharer nicht der Gottes- und Menschensohn, nicht der Angelpunkt der Heilsgeschichte, sondern nur ein Engel, der nicht mit der Sünde, also nicht mit einem Leibe in Berührung kam.

<sup>5</sup> Grundlehren kатарischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von *Adversus Catharos et Valdenses* des Moneta von Cremona. München, Paderborn, Wien 1971 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Neue Folge Band 11).

Sein irdischer Leib und auch sein Leiden sind nur Schein, sind Illusion, und er selbst ist auch nicht Erlöser im eigentlichen Sinne, sondern nur ein Prediger.

Die Kirche des Hochmittelalters war also mit Bestrebungen konfrontiert, die Positives und Negatives brachten. Und es ist vielleicht die größte Stärke des hl. Franziskus, daß er nicht einfach gegen diese Bewegungen polemisiert hat. Er hat vielmehr das Positive aufgenommen und bewußt und ausdrücklich im Rahmen der Kirche realisiert, und er hat den Negationen der anderen einfach Positionen, d. h. positiv das Bekenntnis und Leber des rechten Glaubens entgegengesetzt. Es lohnt sich, das Leben, das Verhalten und die Äußerungen des hl. Franziskus bis in die Formulierungen seiner Gebete und nicht zuletzt auch etwa der Texte der nicht bestätigten oder der endgültigen, bestätigten Ordensregel unter diesem Aspekt zu betrachten. Wir können jedenfalls wohl kaum ermessen, was es für die Kirche von damals bedeutete, daß — wie es Innozenz III. in dem von Thomas von Celano berichteten Traum gesehen haben soll — daß da jemand aus dem Lager der neuen Bewegung kam und die Kirche, deren Mauergefüge zusammenzubrechen drohte, stützte: Franziskus, der nach außen hin wie ein „Ketzer“ lebt, aber dennoch zur Kirche hält und auch katholisch ist. Die vielleicht allzu geläufige Formel von Franziskus als dem „vir catholicus et totus apostolicus“, dem katholischen und ganz apostolischen Mann, kann man erst auf dem eben skizzierten Hintergrund in ihrer vollen Bedeutung verstehen.

Ich habe seit vielen Jahren immer wieder zu zeigen versucht, welchen entscheidenden Einfluß die Geistigkeit — oder sagen wir es wieder genauer: die besondere Christlichkeit — des hl. Franziskus auf die Theologie der Franziskaner, insbesondere der großen Theologen des Ordens, Bonaventura und Johannes Duns Scotus, ausgeübt hat. Die Zeit gestattet mir nicht, das folgende durch Einzelheiten aus dem Leben des hl. Franziskus und Stellen aus seinen Schriften zu belegen. Ich muß mich damit begnügen, die wesentlichen Züge der Christlichkeit des hl. Franziskus kurz zu nennen.

Was wohl zu allererst auffällt, ist das intensive Verhältnis des hl. Franziskus zur Hl. Schrift insgesamt, besonders zu den Evangelien bzw. zum Evangelium als der Heilsbotschaft Jesu, und damit nahm er das eigentlich positive Anliegen der großen religiösen Bewegung des Hochmittelalters in einzigartiger Weise auf. Franziskus gehört ohne Zweifel zu den geistig besonders profilierten Gestalten der Menschheit, aber das Besondere an ihm ist — so paradox das fürs erste klingen mag —, daß er keine Sonderideen hat, sondern einfach das Evangelium zu leben sucht, aus dem er lediglich bestimmte Gedanken besonders hervorhebt, gewissermaßen unterstreicht. Aber gerade in diesem Mangel an Eigenständigkeit gegenüber dem Evangelium liegt seine christliche Größe. Von da aus versteht es sich von selbst, daß derjenige, auf den schon das Alte Testament hinweist und hinstrebt und der das Thema des Neuen Testaments ist, als Mitte von allem gesehen wird. Gewiß, das Denken und die Frömmigkeit des hl. Franziskus sind primär vom dreifaltigen Gott geprägt, aber sie gehen eben zugleich den Weg, den der dreieinige Gott uns Menschen gewiesen hat: den Weg über Jesus Christus. Das Gottesbild



des hl. Franziskus zeigt vor allem drei charakteristische Züge: Gott ist für ihn der allerhöchste, allwirkende und allgütige Vater; er ist der *eine*, und nur er ist Gott, der *alles*, das Geistige wie das Körperliche, geschaffen hat. Gerade diesen Gedanken finden wir in den Schriften und Gebeten des hl. Franziskus immer wieder betont, und wir werden mit Recht annehmen können, daß er dadurch den katharischen Gedanken seiner Zeit entgegenzutreten suchte, die nur das Geistige auf einen guten, alles körperlich Leibhafte jedoch auf einen bösen Gott zurückführten. Den intensivsten und überzeugendsten Ausdruck für sein Verhältnis zu Gott und seiner Schöpfung dürfte Franziskus in seinem bekannten Sonnengesang gegeben haben, in dem er den Schöpfer *für* seine Geschöpfe und *in* seinen Geschöpfen preist. Er bezieht alles ein: die Sonne, den Mond, die Sterne, den Wind, das Wasser, das Feuer, die Erde, insbesondere die verzeihenden und die leidenden Menschen und sogar den leiblichen Tod. Den Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen hat Franziskus damit in seine Sprache und in sein Lebensgefühl übertragen. Die praktische Frömmigkeit des hl. Franziskus ist dadurch gekennzeichnet, daß er bei aller persönlichen Bußstrenge doch niemals die asketische Eigenleistung als solche sucht, die allzu leicht nur zum Hochmut führt, sondern die demütige Bußgesinnung und -haltung im Sinne der *metánoia* des Evangeliums. Was aber wohl von besonderer Bedeutung ist: er ist für sich selbst und für seine Brüdergemeinschaft ausdrücklich und kompromißlos darauf bedacht, daß seine „Rückkehr zum Evangelium“ immer und in jeder Hinsicht im Rahmen der Kirche und ihrer hierarchisch-sakramentalen Ordnung bleibt, was nicht zuletzt seine besondere Sorge um die Eucharistie beweist.

Es braucht wohl nicht im einzelnen hervorgehoben zu werden, inwiefern sich Franziskus bei alledem von den religiösen Strömungen seiner Zeit einerseits angeregt, andererseits aber auch für die Kirche gefordert weiß und erweist.

## II.

Bonaventura nun hat auf seine Weise das Anliegen des hl. Franziskus aufgenommen. Für das Selbstverständnis des Franziskanerordens hat die Frage eine nicht unerhebliche Rolle gespielt, ob man in Bonaventura einen Diener oder nicht vielmehr einen Verfälscher des Franziskuserbes zu sehen hat. Diese Frage dürfte nicht leicht zu entscheiden sein, aber man wird den Einfluß und die Tätigkeit Bonaventuras im Ganzen doch als Gewinn für die Sache des hl. Franziskus werten und in mancher Hinsicht sogar in Bonaventura so etwas wie eine geschichtlich notwendige Ergänzung des hl. Franziskus sehen können. Während unter anderem nämlich das Wirken des hl. Franziskus selbst weitgehend von seinem einzigartigen Charisma getragen war, fehlte diese charismatische Begabung im allgemeinen seinen Brüdern, zunehmend vor allem wohl denen der späteren Generationen. Die charismatische Begabung glich gewöhnlich bei ihnen nicht — wie bei Franziskus — den Mangel an erworbenem Wissen in der Predigt und im Apostolat aus, sondern das Normale mußte eintreten, daß sich die Prediger und Seelsorger unter den Minderbrüdern

eben auch um ein durch ernsthaftes Studium erworbenes Wissen zu bemühen hatten, wenn sie für die Sache Christi ihren Mann stellen wollten. Diese wies nun Bonaventura darauf hin, welchen Platz im Leben des apostolisch wirkenden Minderbruders das durch fleißiges Studium erworbene Wissen und das Studium selbst einzunehmen haben. Ja, man kann sogar durchaus davon ausgehen, daß Bonaventura, seiner Veranlagung entsprechend, auch für sich persönlich die geistige Zucht gewissenhaften theologischen Bemühens bis zu einem hohen Grade an die Stelle der Zucht körperlicher Abtötung gesetzt hat, die bei Franziskus, dessen Veranlagung entsprechend, im Vordergrund stand<sup>6</sup>.

Gottlieb Söhngen hat die Rolle, die Bonaventura in jenem Entwicklungsprozeß innerhalb der Kirche des Mittelalters gespielt hat, einmal sehr treffend so charakterisiert: „Franziskus brachte die Rückkehr zur evangelischen Lebensform, Bonaventura die Rückkehr zur evangelischen Wissensform.“ Und Bonaventura tat das ganz im Sinne des „exire de saeculo“. Diese Formel aus dem Testament des hl. Franziskus, die wörtlich „aus der Welt herausgehen“, „die Welt verlassen“, heißt, enthält ein ganzes Programm: sie ist die Grundform franziskanischen Lebens und umfaßt die „Verachtung der Welt“ im biblischen Sinne, das Hintansetzen von allem, was nicht Gott ist, und das Verlangen nach Gott; sie besagt kurz auch das, was das Evangelium *metánoia* nennt und was wir im allgemeinen — vielleicht allzu blaß — mit „Bekehrung“ wiedergeben. Gegen die franziskanische Prägung der Theologie Bonaventuras spricht es keineswegs, daß er neben Pseudo-Dionysius, Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux vor allem Augustinus sehr viel verdankt und sich in seinen theologischen Schriften auf diese und kaum auf Franziskus beruft. Das „Itinerarium mentis in Deum“ — das „Pilgerbuch der Seele zu Gott“ —, das wie in einem Kern das Konzept seiner gesamten Theologie enthält und wesentlich von Franziskus ausgeht, sollten wir in dem Zusammenhang nicht übersehen. Im übrigen wird es sicher kein Zufall sein, daß Bonaventura und andere Franziskanertheologen weitgehend Augustinisten waren; und wenn franziskanische Geistigkeit und Augustinismus sich als wesensverwandt zusammenfanden, hebt schließlich das eine die Bedeutung des anderen nicht auf.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten zu zeigen, in welcher Weise Bonaventura wesentliche Anliegen des hl. Franziskus aufgenommen und theologisch verarbeitet hat. Wir müssen uns begreiflicherweise mit einem Ausschnitt begnügen. Doch auch ein Ausschnitt wird — so hoffe ich wenigstens — einen Eindruck vermitteln, weil Bonaventuras Theologie nicht ein System der Wahrheitsfindung im üblichen Sinne, sondern ein Kosmos ist. Romano Guardini sagte einmal, man kann darin spazieren gehen wie in einer gotischen Kathedrale; und von der Theologie Bonaventuras gilt, was einmal von der Gotik gesagt wurde: daß sie nicht einen Stein auf den anderen baute, sondern einen Stein gegen den anderen ausbalancierte. Probleme, Begriffe und Theorien greifen bei Bonaventura so ineinander, sind so miteinander verbunden, daß man nahezu immer das Ganze berührt, wenn man sich mit einem Teil beschäftigt. Und um beim Bilde von der Kathedrale zu

<sup>6</sup> Vgl. dazu *Etienne Gilson*, Die Philosophie des heiligen Bonaventura. Zweite deutsche Ausgabe. Köln, Olten 1960, 98 ff.

bleiben: auch wenn man gleichsam zu einem Seiteneingang eintritt, bekommt man — wenn auch unter einem jeweils besonderen Aspekt — das Ganze in den Blick.

Aus den sich anbietenden Möglichkeiten wähle ich ein Thema, mit dem sich die christliche Theologie zu allen Zeiten beschäftigt hat und auch beschäftigen muß und das zugleich ein urfranziskanisches Thema ist: das *Verhältnis zur Welt*. Um es vorweg zu sagen: Bonaventuras Verhältnis zur Welt ist zwispältig, und das nicht nur im Sinne der Bibel, die ja auch nicht nur von der Welt als dem herrlichen Werke Gottes spricht, sondern ebenso von der Welt, die mit ihrer Eitelkeit und Verlockung eine ständige Gefährdung unseres Heiles ist. Ähnlich wie Franziskus, der uns nicht nur den Sonnengesang hinterlassen hat, sondern auch — Kind seiner Zeit und einer langen pseudochristlichen Tradition — aus einem ausgesprochen leibfeindlichen Asketismus heraus seinen Leib — den „Bruder Esel“, wie er ihn nannte — sehr schlecht behandelt hat, was er am Ende seines Lebens sogar zugab, ähnlich dieser Zwispsältigkeit findet sich auch bei Bonaventura nicht nur jener wesentlich von Franziskus bestimmte genuin christliche Symbolismus, für den die geschaffene Welt Spur, Gleichnis und Bild des Schöpfers ist, sondern wir begegnen bei ihm auch vielen Gedanken, die hellenistisch-neuplatonischen Ursprungs sind und vor allem über die augustininische Tradition zu ihm gelangt sind, und die ihn keineswegs immer ein unbefangenes Ja zu den Schöpfungsgegebenheiten sagen lassen.

Zu den aufschlußreichsten Texten über Bonaventuras Weltverständnis gehört sicher die Einleitung zu seinem Kommentar zum Predigerbuche des Alten Testaments<sup>7</sup>, dessen Thema die vielfältige Eitelkeit der Welt ist. Es ist jedoch nicht wenig charakteristisch für Bonaventura, daß er gegenüber dem doch rein negativen Ausruf des Predigers in 1, 2: „O Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist Eitelkeit!“ der Einleitung zu seinem Kommentar den ganz und gar positiven Psalmvers (39,5) voranstellt: „Selig der Mann, der seine Hoffnung auf den Herrn setzt und sich nicht um Eitelkeiten und trügerische Narreteien kümmert.“ Aufgabe des Weisen ist es, den Weg zu lehren, auf dem man zur Seligkeit gelangen kann. Um die Seligkeit zu erlangen, muß man das Ewige lieben, das Gegenwärtige verachten und außerdem wissen, wie man inmitten eines verderbten Geschlechtes zu leben hat. Der weise Salomon, sagt Bonaventura, hat dies erkannt und darum drei Bücher geschrieben: das Buch der Sprüche, in dem er den Sohn lehrt, weise in der Welt zu wandeln, das Buch „Der Prediger“, in dem er das Gegenwärtige verachten, und das Hohe Lied, in dem er das Himmlische lieben lehrt. Daß wir an Bonaventuras Zuweisung der drei Bücher an Salomon keinen Anstoß nehmen, versteht sich von selbst. Wichtig ist für uns, daß er sie als eine gewisse Einheit sieht. Das Einheitsprinzip ist für ihn die Weisheit; denn zu dem „weise in der Welt wandeln“, dem Thema der Sprüche, gehört letzten Endes auch die richtige Einschätzung des Irdischen und des Himmlischen, welche die Themen des Predigerbuches und des Hohen Liedes sind. Im Predigerbuche und in Bonaventuras Kom-

<sup>7</sup> Commentarius in Ecclesiasten. Opera omnia, Tomus VI, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1893, 3—9.

mentar dazu geht es also um die richtige Einschätzung — d. h. wie er es sieht: um die Verachtung — des Irdischen. Warum das Irdische zu verachten ist, legt er grundsätzlich in der Einleitung zu seinem Kommentar dar. Es läßt sich kurz so zusammenfassen:

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

Das in dem Zusammenhang zitierte Herrenwort aus Mt 16,16: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele *Schaden* leidet“, gibt Bonaventura das Stichwort, um den vielfältigen — genau gesagt, den zweimal vierfachen, nämlich je inneren und äußeren — Schaden aufzuzeigen, den der Mensch erleidet, der die Welt „gewinnt“, oder sagen wir es in der früheren Ausdrucksweise: der seine Hoffnung nicht auf den Herrn, sondern auf die Welt setzt. Die Welt spiegelt Erhabenheit vor und weckt dadurch *Hochmut*; sie spiegelt Wonnen vor und weckt dadurch *Genußsucht*; sie gibt Genügen vor und weckt dadurch *Habgier*; sie spiegelt Weisheit vor und verlockt dadurch zur *Neugier*. Durch alles das wird der Mensch innerlich eitel. Diese vierfache innere Eitelkeit bleibt jedoch nicht auf das Innere des Menschen beschränkt, sie wirkt sich vielmehr auch nach außen hin aus. Der Hochmut macht den Menschen *unfruchtbar*, d. h. er beraubt ihn der Frucht des guten Werkes; die Genußsucht macht ihn zu einem *aufgeputzten Stutzer*; die Habgier macht *übergeschäftig* und unterwirft vielen Mühen; die Neugier und die der Neugier zugeordnete Weltweisheit schließlich macht den Menschen zu einem *eitlen Schwätzer*.

In dieser vierten inneren und äußeren Eitelkeit, der Haltung des Menschen, der sich der „Weltweisheit“ ergibt, begegnen wir Lieblingsgedanken Bonaventuras, die zu einem Teil zugleich in den größeren Zusammenhang der mittelalterlichen Lebenslehre gehören. Mit der Weisheit, welche die Welt dem Menschen vorspiegelt, ist — so sagt Bonaventura — die „Weltweisheit“ gemeint, von der in 1 Kor 1,20 die Rede ist, wo es heißt: „Als Torheit hat Gott die Weisheit dieser Welt erwiesen.“ Und die Eitelkeit dieser törichten Weltweisheit liegt nach Bonaventura darin, daß sie umherirrt, daß sie eine *sapientia erronea* ist. Wir wollen den Zusammenhang dieses Umherirrens mit der Neugier nicht übersehen, wo-

zu, wie wir gerade gehört haben, die Weltweisheit den Menschen verlockt. Dieses Umherirren ist letzten Endes nichts anderes als jene *vagacitas mentis*, jene Unrast des Geistes, die zusammen mit der Neugier, der *curiositas*, Symptome einer geistlich-seelischen Erkrankung des Menschen sind, die das Mittelalter auf eine religiöse Krise zurückgeführt hat. Diese Krankheit hat den Namen *acedia* und ist jene siebte Haupt- bzw. Quellsünde, die wir — zumindest noch zu Zeiten des alten Katechismus — als „Trägheit“ gelernt haben, was allerdings den Sinn des Gemeinten nur sehr unvollständig wiedergibt. Eine sehr interessante moderne Parallele hat die mittelalterliche Lehre von der *acedia* übrigens in der Analyse des alltäglichen Daseins Martin Heideggers in seinem Werk „Sein und Zeit“<sup>8</sup>, wo — allerdings ohne irgendeine religiöse Deutung und Wertung — das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit als charakteristische Merkmale unseres alltäglichen Daseins aufgezeigt werden.

Bleiben wir jedoch beim Problem der „Weltweisheit“ für Bonaventura. Es handelt sich dabei um die Menschenweisheit, die nicht das Nützliche, sondern das Wandelbare erkennt und deshalb vor Gott zur Torheit wird. Wenn Bonaventura hier vom „Nützlichen“ spricht, so denkt er sicher nicht an irgendeinen Nutzen im irdischen Bereich. Wir gehen nicht fehl, wenn wir in dieser Aussage eine Version seines bekannten Urteils über die Philosophen aus den Vorträgen über das Sechstageswerk sehen, von dem noch zu sprechen sein wird: daß die Philosophen keine Erkenntnis, kein Wissen vermitteln können, das zur Vergebung der Sünden, also zum Heile führt.

Die „Weltweisheit“ ist ein wichtiger Bereich der „Welt“ für Bonaventura, und damit stellt sich für ihn zugleich das Problem der Philosophie — diese jedoch, um das gleich zu sagen, unter einem ganz bestimmten Aspekt betrachtet und gewertet, nämlich unter dem der Heilsbedeutsamkeit. Näherhin geht es dabei um die Überlegenheit der heilsbedeutsamen Weisheit aus der Hl. Schrift, der Gottesweisheit, gegenüber der heilsunbedeutsamen Welt- bzw. Menschenweisheit, und nicht zuletzt eben auch gegenüber dem Niederschlag, den diese Weltweisheit in der Philosophie gefunden hat.

Die Philosophie selbst ist Bonaventura wohl vertraut, und er hat sie an sich auch sehr hochgeschätzt. Platon habe die Sprache der Weisheit und Aristoteles die Sprache der Wissenschaft gesprochen, sagte er einmal, und beides ist aus seinem Munde durchaus ein hohes Lob. Anders allerdings urteilt Bonaventura über die Philosophie, wenn er sie der Theologie gegenüberstellt und sie unter theologischem Aspekt wertet.

Theologie ist für Bonaventura Heilslehre und theologisches Erkennen und Wissen dementsprechend heilsbedeutsames Erkennen und Wissen. In theologischer Sicht, d. h. also mit Rücksicht auf die Heilsbedeutsamkeit, spricht Bonaventura über die Philosophie kurz und bündig das schon erwähnte Urteil: Bei den Philosophen gibt es kein Wissen zur Vergebung der Sünden<sup>9</sup>. Von diesem Gesichtspunkt aus müssen wir sein mitunter hartes Urteil über die Philosophie und die Philosophen immer verstehen. Als Quelle theologischer, heilsbedeutsamer Erkenntnis nimmt die Philosophie keinen bedeutenden Platz ein.

<sup>8</sup> Sechste, unveränderte Auflage. Tübingen 1949, 167—180.

<sup>9</sup> Collationes in Hexaameron XIX, 7 (Opera omnia V, 421a).

Eigentliche Quelle heilsbedeutsamer Erkenntnis ist und bleibt für ihn die Hl. Schrift. Weil ihr Sinn aber nicht immer ohne weiteres zu verstehen ist, müssen wir die Summen der Magister — die theologischen Handbücher, würden wir heute sagen — heranziehen, die selbst wiederum weitgehend auf die Schriften der Kirchenväter zurückgreifen. Die Kirchenväter aber zitieren oft die Philosophen, und darum müssen wir auch in der Philosophie Bescheid wissen. Je mehr „Wasser“ der Menschenweisheit auf diese Weise sozusagen in den „Wein“ der Gottesweisheit gelangt, desto vorsichtiger müssen wir jedoch sein. Die größte Vorsicht ist dabei selbstverständlich gegenüber der Philosophie selbst geboten, und man muß sich vor einer bloßen Wissensgier hüten. Man muß die Philosophie an dem Platz lassen, an den sie innerhalb der hierarchischen Ordnung gehört. Der Wissensdrang muß gemäßigt werden; denn er ist letzten Endes nichts anderes als ein Zeichen von Neugier und Hochmut. Diese Mäßigung erfolgt daher durch das Gegenteil des Hochmuts, durch Demut und Entäußerung, wofür Christus das Vorbild ist, der sie auf die vollkommenste Weise am Kreuz vollzogen hat.

An der Überheblichkeit, am Hochmut liegt es für Bonaventura auch, daß die Philosophen ihre Unzulänglichkeit gar nicht einsehen und sich selbst von der Gottesschau ausschließen, weil sie sich zu sehr auf sich selbst verlassen, statt ihre Rettung im Glauben an den Mittler, an Jesus Christus zu suchen. Scharf und eindringlich wandte sich Bonaventura in einer berühmten Predigt gegen das ungebührliche Überhandnehmen der Philosophie in der Theologie. Christus ist unser einziger Lehrer, und infolgedessen stellt weder Aristoteles noch Platon die wahre Weisheit dar. Die Philosophen, die sich nur auf ihr natürliches Verstandeslicht verließen, gelangten zu keiner heilswirksamen Gotteserkenntnis; auf diese allein aber kommt es Bonaventura an. Sie stürzten in die Finsternis, weil sie nicht das Licht des Glaubens hatten, jene Weisheit aus der Hl. Schrift, welche die Herzen reinigt und die Finsternis erleuchtet, welche die Krankheit erkennen lehrt und auch auf den Arzt und die Medizin hinweist.

Man würde es sich also gar zu leicht machen, wollte man Bonaventuras Absage an die Philosophie mit einem bloßen Festhaltenwollen am traditionellen Denken erklären, das sich zu seiner Zeit vor allem gegen das Eindringen der Lehren des Aristoteles sperrte. Bonaventura interessiert letztlich nur ein Wissen, das zum Heile führt, weil es den Kern der Wahrheit — der Wahrheit der Dinge, des Lebens, des Geschickes — erschließt. Seine Absage an das selbstherrliche Wissen des Menschen hat einen zutiefst theologischen Grund: in ihrer Selbstherrlichkeit verkennen die Philosophen, die bewußt und ausdrücklich gleichsam nur auf ihren eigenen Füßen stehen wollen, unsere erbsündliche Situation. Sie wissen nicht oder wollen nicht wissen, daß unserem Erkennen durch die Sünde unserer Stammeltern Grenzen gesetzt wurden, die ihm ursprünglich nicht gesetzt waren; daß uns zwar das Verlangen nach der Wahrheit geblieben ist, wir aber die Fähigkeit verloren haben, sie aus eigenen Kräften ganz zu finden. Alle Philosophie, alle bloße „Weltweisheit“ ist deshalb im Hinblick auf das einzig und allein Entscheidende von vorneherein zur Aussichtslosigkeit verurteilt.

Zu dieser Sicht der Philosophie wird sicher manches zu sagen und vielleicht auch manches dagegen anzumelden sein. Es ist aber doch auf jeden Fall eine Sicht, die vom theologi-

schen Standpunkt aus nicht ohne weiteres abgetan werden kann. Bonaventura befindet sich mit seinem Urteil über die „Weltweisheit“ auch keineswegs in schlechter Gesellschaft; denn was meint der Verfasser von Weish 3,19 anderes als er, wenn er schreibt: „Wenn sie soviel erkennen konnten, daß sie die Welt erforschten, wie kam es, daß sie dann nicht schneller den Herrn von alledem fanden?“ Auch Röm 1,21 wäre zu erwähnen, wo Paulus davon spricht, daß sie zwar Gott erkannten, ihn aber nicht so verherrlichten, wie es sich gehört hätte, d. h., daß sie bei aller Erkenntnis eben doch zu keiner heilswirksamen Gotteserkenntnis gelangten und deshalb in Torheit und Finsternis fielen.

Es hat begreiflicherweise verschiedene Versuche gegeben, Bonaventuras Einstellung zur Philosophie näher zu erklären. So glaubte man etwa, bei ihm eine Abneigung gegen die Philosophie feststellen zu können, die sich von der Gegnerschaft zu einzelnen philosophischen Lehren über die Ablehnung der Philosophie selbst sogar bis zur Ablehnung der mit philosophischen Mitteln und Methoden arbeitenden Theologie steigerte. Demgegenüber glaube ich, daran festhalten zu müssen, daß es bei Bonaventura einen Ausgangspunkt gibt, von dem aus *eine* Linie auch zu seinen so verschieden voneinander erscheinenden Stellungnahmen zur Philosophie führt. Was immer Bonaventura über die Philosophie — oder sagen wir es wieder biblisch: über die Weltweisheit — gesagt hat, paßt ganz und gar in die geistige Atmosphäre, in der er von vorneherein stand, und dem widerspricht nicht, daß er seine Einstellung, den jeweiligen Umständen entsprechend, mit unterschiedlicher Deutlichkeit und gegebenenfalls auch polemischer Schärfe ausspricht.

Wir finden bei Bonaventura in der Tat von Anfang an nicht nur einen auf einige Themen beschränkten Antiaristotelismus, sondern auch schon das, was in seinen Spätschriften unter geschichtstheologischem Aspekt als eine Art Antiphilosophismus zutage tritt. Das aber ist letzten Endes nichts anderes als die Haltung, die für Franziskus von der Bibel her bestimmt war und die sich Bonaventura durch seine innere Bindung an Franziskus offenbar von Anfang an auch selbst zu eigen gemacht hatte.

Wie die Bibel, besonders Paulus, so unterscheidet auch Franziskus zwischen der Weisheit dieser Welt und der Weisheit aus Gott. Und wie der Weltweisheit so begegnet er auch aller Theologie, in dem Maße sie sich nach dieser Weltweisheit hin orientiert, mit größtem Mißtrauen. Franziskus sagte aber auch, daß und unter welchen Voraussetzungen er das Theologiestudium unter seinen Brüdern billigte und durchaus guthieß. Ehrfurcht vor der wahren Gottesgelehrtheit und Mißtrauen gegenüber der falschen bezeugt nicht zuletzt der lange umstrittene, nach der neuesten Forschung aber doch als echt anzusehende Brief an Antonius von Padua, den Franziskus um seiner Gottesgelehrtheit willen als seinen „Bischof“ anredet und dem er schreibt: „Es gefällt mir, daß du den Brüdern die heilige Theologie vorträgst, wenn sie bei diesem Studium nur nicht den Geist des Gebetes und der Hingabe (*devotio*) auslöschten . . .“<sup>10</sup>.

Worum es Franziskus ging, ist schließlich daraus zu ersehen, daß er dasselbe, was er mitunter gegen die Wissenschaft und gegen das Studium sagt, auch gelegentlich gegen die

<sup>10</sup> Schreiben an den hl. Antonius von Padua, in: Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi. 4., durchgesehene Auflage, Werl 1972, 142 (Franziskanische Quellenschriften, Band 1).

Handarbeit einwendet und warnend zu bedenken gibt. Studium wie Handarbeit will er immer der *devotio* untergeordnet wissen, die für ihn noch keineswegs die moderne, mehr gefühlsbetonte „Andacht“, sondern Haltung und Tat zugleich ist, durch die sich der Mensch ganz Gott zur Verfügung stellt. Franziskus geht es immer darum, daß der Mensch, ob er mit seinen Händen arbeitet oder studiert, den „Geist des Herrn“ besitzt und nicht verliert. Die gleiche Einstellung liegt ganz offenkundig auch der Haltung Bonaventuras zur Weltweisheit, zur Philosophie zugrunde. Er wendet sich nicht eigentlich gegen das Studium profaner Dinge, sondern gegen ein profanes Studium, d. h. gegen ein Studium ohne die Orientierung nach dem einen Notwendigen.

Auch das, was in den Spätschriften Bonaventuras als „prophetischer Antischolastizismus“ in Erscheinung tritt, fügt sich organisch in die Haltung und Denkweise, die wir von Anfang an bei ihm finden. Jener prophetische Antischolastizismus entspricht durchaus dem Vorrang, den für ihn von vorneherein die Liebe vor dem Erkennen hatte. Letztes Ziel aller Theologie ist die mystische Vereinigung mit Gott. Wie sehr diese Haltung Bonaventura zu eigen war, läßt sich nicht nur durch viele Stellen seiner Werke belegen, es erweist sich auch unmittelbar etwa in dem Gespräch mit Bruder Ägidius, der ihm immer wieder sagte, eine arme, unwissende alte Frau könne Gott mehr lieben als er, der gelehrte Bruder Bonaventura. Auch wenn jener schlichte Gefährte des hl. Franziskus dies erst zum Ordensgeneral Bonaventura gesagt hat, die Demut und Zustimmung, womit der Ordensgeneral ihn anhörte, waren kaum erst am Tage dieses Gesprächs geboren, sondern sie beweisen, daß Bonaventura davon längst überzeugt war. Er wäre schließlich auch kein christlicher Theologe gewesen, wenn er dem Frieden der ekstatischen Vereinigung mit Gott nicht den Vorzug vor dem Bemühen theologischer Spekulation gegeben hätte. Den entscheidenden Grund dafür, daß er dieser Überzeugung jedoch mitunter einen so intensiven Ausdruck gab, werden wir sicher in dem konkreten Beispiel mystischer Kontemplation zu sehen haben, das Franziskus für ihn war, auch wenn er darüber hinaus Dionysius Pseudo-Areopagita, Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux reiche Anregungen in der gleichen Richtung verdankte. Das schon erwähnte, ausdrücklich von Franziskus ausgehende *Itinerarium mentis in Deum* dürfte dafür ein untrügliches Zeugnis sein.

Wenn vom Verhältnis eines Scholastikers zur Philosophie, zur Weltweisheit, die Rede ist, drängt sich auch jene bekannte Formel von der „Philosophie als Magd der Theologie“ auf, und deshalb wollen wir noch kurz fragen, ob sich diese Formel auch im Sinne Bonaventuras auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie anwenden läßt. Vergewenigt man sich die vorliegenden Interpretationen bonaventuranischen Denkens, wird man den Eindruck gewinnen müssen, daß diese Frage zu bejahen ist. Eine Untersuchung aus neuester Zeit — sie stammt von Hans Mercker<sup>11</sup> — hat jedoch überzeugend dargetan, daß der Gedanke von der Philosophie als Magd der Theologie durch Bonaventura eine nicht unwichtige Umdeutung erfahren hat. Um es vielleicht ein wenig überspitzt zu

<sup>11</sup> Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchung zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras. München, Paderborn, Wien 1971, hier S. 201 ff. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Neue Folge Band 15).



formulieren: im Sinne Bonaventuras kann man fast eher von der „Theologie als Magd der Philosophie“ sprechen als umgekehrt; denn letzten Endes ist es die Hl. Schrift, die den natürlichen Dingen und Wissenschaften dient.

Bonaventura geht davon aus, daß die geschaffene Welt ein Buch ist, das Gott geschrieben hat und in dem der Mensch vor dem Sündenfalle auch zu lesen verstand. Der Mensch vor dem Sündenfalle erkannte die Spuren, die Gott in der Welt hinterlassen hat. Die geschaffenen Dinge waren für ihn Bilder, in denen er den Schöpfer wahrnahm, den sie darstellten, und er wurde so zum Lobe, zur Verehrung und zur Liebe Gottes geführt. Durch den Sündenfall aber verlor der Mensch die Fähigkeit, im Buche der Schöpfung zu lesen. Er verstand die Sprache dieses Buches nicht mehr, er brauchte gleichsam einen erhellenden Kommentar zu diesem Buche, und dieser Kommentar ist das Buch der Hl. Schrift, das die Bild- und Gleichnishaftigkeit der Schöpfung als Buch Gottes wieder deutlich werden läßt und so schließlich dazu hilft, daß der Mensch durch die Schöpfung wieder zur Erkenntnis, zum Lobe und zur Liebe Gottes — in einem Wort; zum Heile — geführt wird<sup>12</sup>. Nicht die natürlichen Dinge und Wissenschaften dienen also letzten Endes der Hl. Schrift und damit der Theologie, sondern die Hl. Schrift dient diesen. Die natürlichen Dinge und Wissenschaften erfahren erst durch die Hl. Schrift, die Theologie, etwas von dem in ihnen selbst liegenden Aussagewert: daß sie nämlich unter die Hülle scheinbarer Profanität Heilswahrheiten verbergen, die aber eben erst durch die Hl. Schrift wieder ans Licht gezogen werden.

Aus alledem wird deutlich, welche unterschiedliche Rolle die Philosophie bei Bonaventura und etwa bei Thomas von Aquin spielt. Sie ist bei Bonaventura einerseits höher, andererseits aber auch geringer bewertet: höher, weil sie sich — als Weltwissen im umfassenden Sinne — im Lichte der Hl. Schrift als Trägerin von Heilsaussagen verstehen darf; geringer, weil sie ihr eigentliches Selbstverständnis nicht aus sich selbst gewinnt, sondern erst durch die Hl. Schrift und die sie interpretierende und vermittelnde Theologie erlangt. Die Welt erweist sich zwar nicht zuletzt durch ihre „Weisheit“ als „eitel“, sie bleibt aber doch nicht sich selbst überlassen. Sie erfährt vielmehr gerade von der Hl. Schrift, von der Theologie, was sie in Wahrheit bedeutet; daß mit allem, was sie ist, letzten Endes Christus gemeint ist und alles Bemühen um Erkenntnis, in welchem Bereich auch immer, auf Christus hinzielt. Die Voraussetzung allerdings, daß die Welt das begreift, besteht wesentlich darin, daß sie ihre Grenzen erkennt und sich ohne Anmaßung dem öffnet, der allein sie zur Wahrheit führen kann.

Mit alledem sind zwei wesentliche Anliegen franziskanischen Denkens und bonaventuranischer Theologie berührt, auf die ich zwar nicht mehr näher eingehen kann, die ich aber wenigstens kurz nennen möchte. Es ist erstens die Schöpfungstheologie Bonaventuras, die sich nicht damit begnügt, mehr oder weniger detailliert festzustellen, daß Gott die Welt geschaffen hat und daß diese Welt der Platz unseres Kampfes zwischen Gut und Böse ist, sondern die durch ihr vielfältiges Bemühen, den Gottesspiegel in den Kreaturen aufzuhellen, die Schöpfung als von Gott geschriebenes Buch für den Menschen mit Hilfe

<sup>12</sup> Collationes in Hexameron XIII, 12 (Opera omnia V, 390a).

des Buches der Hl. Schrift wieder lesbar zu machen, wahrhaft positive Schöpfungstheologie bietet, die im Franziskus des Sonnengesanges ihr unverkennbares Leitbild hat; und es ist zweitens die Zentralstellung Christi, die das Leben und die Frömmigkeit des hl. Franziskus bis ins Letzte geprägt und die Bonaventura in einzigartiger Weise in seiner Gesamtschau des Universums in hierarchischer Ordnung und heilsgeschichtlicher Sicht aufgezeigt hat.

Romano Guardini hat nach seinen eigenen Worten an Bonaventura erfahren, wie ein großer Geist, der kein bloßer Rationalist war, mit seinem ganzen Wesen in der Offenbarung *sub specie veritatis* Wohnung genommen und der in der *Quaestio* — der literarischen Form scholastischer Problembehandlung — nicht so sehr den Beweis als vielmehr das Funkeln der verschiedenen Aspekte der Wahrheit gesucht hat. Für uns stellt sich zum Schluß sicher die Frage — und das ist durchaus berechtigt —, was das alles für uns bedeutet. Feiern wir nur irgendein Jubiläum, haben wir gleichsam nur das Bild eines Mannes betrachtet, der vor 700 Jahren gestorben ist, oder hat dieser Mann uns etwas zu sagen? Bedeutet für uns Tradition „die lebendige Präsenz der Geschichte in ihren jüngsten Erben“<sup>13</sup>, und fühlen wir uns selbst als Glieder derselben Tradition, in die auch Bonaventura gehört, oder ist er für uns nur eine Art Museumsstück, das wir zwar mit einem gewissen Respekt, aber doch zugleich mit einigem Kopfschütteln betrachten, weil uns die geistige Welt, die er verkörpert, allzu fremd ist? Ich meine, daß Bonaventura, als ob es sich von selbst verstünde, auf ganz und gar positive Weise etwas demonstriert, was für die Christen immer und auch für uns heute grundlegend wichtig ist: einen absolut konsequenten Glauben. Er hat beispielhaft dargetan, was Guardini einmal so formuliert hat: daß die göttliche Offenbarung und ihr rechtes Verständnis immer das Aktuellste sind, weil alle Dinge und Werte unseres Lebens im richtig verstandenen und gelebten Christentum am besten aufgehoben und geborgen sind. Dieser absolut konsequente Glaube Bonaventuras sollte gerade uns heute zu denken geben, wo man — abgesehen von einigen Sonderbereichen — mitunter sogar in höchster Instanz eine Kirche zu wollen scheint, die möglichst nirgendwo aneckt, weil man vergessen hat oder nicht wahrhaben will, daß der Glaube unter bestimmten Voraussetzungen nicht nur eine Zumutung sein *kann*, sondern geradezu sein *muß*.

<sup>13</sup> Reinhard Raffalt, *Wohin steuert der Vatikan? Papst zwischen Religion und Politik*. München, Zürich 1973, 76.