

TOMO 75

GENNAIO-DICEMBRE 1975

FASC. I-IV

# MISCELLANEA FRANCESCANA

RIVISTA TRIMESTRALE  
DI SCIENZE TEOLOGICHE E DI STUDI FRANCESCANI  
A CURA DEI PROFESSORI  
DELLA  
PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA « S. BONAVENTURA »  
DEI FRATI MINORI CONVENTUALI  
ROMA

TOMO 75  
1975, I-IV

DIREZIONE REDAZIONE AMMINISTRAZIONE  
VIA DEL SERAFICO, 1 — 00142 ROMA

## INDICE GENERALE

<i>Abbreviazioni</i>	7-9
POMPEI Alfonso, <i>Introduzione</i> . . . . .	11-15
ATTI UFFICIALI DEL CONGRESSO	
PAOLO VI, <i>Allocuzione ai Congressisti</i> (testo latino e italiano)	19-28
BOMMARCO Vitale, <i>Saluto rivolto a S. S. Paolo VI</i> . . . . .	29-30
GARRONE card. Gabriel-Marie, <i>Présence de la pensée de saint Bonaventure dans l'histoire des doctrines chrétiennes</i>	31-37
LUCIANI card. Albino, <i>San Bonaventura ai cristiani di oggi</i> I. Santo ricco di doti e di equilibrio, 39. - II. Mediatore di una volta che annuncia le mediazioni di oggi, 42.	39-53
BOMMARCO Vitale, <i>Discorso inaugurale</i> . . . . .	55-57
SECONDO Lodovico G., <i>Messaggio di san Bonaventura al mondo attuale</i> . . . . .	59-62
RIVALSKI Pascal, <i>Introduction à la II<sup>e</sup> partie du Congrès</i> I. Le sens du septième centenaire de saint Bonaventure, 63. - II. Le Capucins à l'école du Docteur Séraphique, 69.	63-77
KOSER Costantino, <i>Allocuzione conclusiva del Congresso</i>	79-82
POMPEI Alfonso, <i>Proposte conclusive</i> . . . . .	83-86

### PARTE PRIMA

#### SAN BONAVENTURA E L'ORDINE FRANCESCANO

BRADY Ignatius, <i>The writings of saint Bonaventure regarding the Franciscan Order</i> . . . . .	89-112
I. Bonaventure at Paris, 90. - II. Bonaventure, Minister General, 97.	

QUAGLIA Armando, <i>San Bonaventura e la tradizione storiografica della Regola francescana</i> . . . . .	113-127
1. La situazione prima di san Bonaventura, 114. - 2. L'originalità di san Bonaventura, 119.	
CROWLEY Theodore, <i>Saint Bonaventure and Reform</i> . . . . .	129-135
ODOARDI Giovanni, <i>L'evoluzione istituzionale dell'Ordine codificata da san Bonaventura</i> . . . . .	137-185
1. Istituzioni Minoritiche, 138 - Evoluzione istituzionale, 140. - 3. Francesco e i suoi primi successori di fronte all'evoluzione istituzionale dell'Ordine, 141. - 4. Principali tappe dell'evoluzione istituzionale dell'Ordine sotto Francesco e i suoi primi successori, 143. - 5. S. Bonaventura e l'evoluzione istituzionale dell'Ordine, 152. - 6. Codificazione dell'evoluzione istituzionale dell'Ordine, 157 - 7. Alcuni esempi di codificazione e difesa dell'evoluzione istituzionale dell'Ordine da parte di San Bonaventura, 162. - Conclusione, 180.	
POTESTÀ Luca, <i>San Bonaventura nell'« Arbor Vitae cruciferae Iesu » di Ubertino da Casale</i> . . . . .	187-196
PELLEGRINI Luigi, <i>Insedimenti rurali e insediamenti urbani dei francescani nell'Italia del secolo XIII</i> . . . . .	197-210
BRLEK Michele, <i>San Bonaventura e gli studi nell'Ordine francescano</i> . . . . .	211-225
I. Gli studi fino a san Bonaventura, 212. - II. San Bonaventura organizzatore degli studi, 218.	
DI FONZO Lorenzo, <i>Il processo di canonizzazione di san Bonaventura da Bagnoregio, O. Min. (1474-82)</i> . . . . .	227-289
I. Cronistoria dei processi bonaventuriani, 233 - II. Valutazione storico-critica dei fatti, 266. - Conclusione, 288.	
D'ALATRI Mariano, <i>San Bonaventura, l'eresia e l'inquisizione</i> . . . . .	305-322
I. Eresia e sua repressione negli scritti bonaventuriani, 305. - II. - I francescani non accettano l'esercizio dell'inquisizione, 310. - III. I francescani titolari dell'ufficio della fede in Italia, 312. - IV. I motivi di un cambiamento, 319.	

## ADDENDA ALLA PRIMA PARTE

- PIACENTINI Ernesto, *La « Ars concionandi » dello Pseudo-Bonaventura. Importanza, sviluppo e struttura del Sermone Tematico nella predicazione medioevale* . . . 325-354  
 I. I generi letterari e la predicazione medioevale, 325. -  
 II. La « Ars Praedicandi » dello Ps.-Bonaventura, 328. -  
 III. Il Proemio, 330. - IV. Arte di dividere, 331. - V. Arte di distinguere, 337. - VI. Arte di dilatare, 338. - Nota bibliografica, 353.
- ANDREOZZI Gabriele, *San Bonaventura e l'Ordo Poenitentiae* 355-363
- STICCO Maria, *San Francesco visto da san Bonaventura* . 365-373
- SACCHETTI Mario, *Gli sviluppi dell'ispirazione francescana in san Bonaventura e attualità della Scolastica* . . . 375-387
- LUDOVISI Vincenzo, *Presenza di san Bonaventura a Viterbo e influssi sul primo Conclave viterbese* . . . . 389-394

## PARTE SECONDA

## SAN BONAVENTURA MAESTRO DI SAPIENZA CRISTIANA

## Sezione Prima

CARATTERISTICHE - FONTI - PRESENZA DEL PENSIERO E DELL'OPERA  
DI SAN BONAVENTURAI. *Filosofia e teologia*

- PRINI Pietro, *Il filosofare nella fede secondo san Bonaventura* 399-407
- VIGNAUX Paul, *Condition historique de la pensée de saint Bonaventure: christocentrisme, eschatologie et situation de la culture philosophique* . . . . 409-427
- CHÂTILLON Jean, *Saint Bonaventure et la philosophie* . 429-446
- POPPI Antonino, *La valutazione del pensiero di san Bonaventura nella storiografia filosofica moderna* . . . . 447-461
- MOUTSOPOULOS A. *Evanghélou, La philosophie de saint Bonaventure dans la pensée grecque contemporaine* . 463-469
- BOGLIOLO Luigi, *Fede e ragione in san Bonaventura e san Tommaso* . . . . . 471-479  
 Premessa, 471. - I. I presupposti, 471. - II. De Reductione artium ad theologiam, 476.

- MÜLLER Jean-Pierre, *Saint Bonaventure a-t-il admis la possibilité d'une double vérité?* . . . . . 481-494  
 I. Problèmes théologiques, 485. - II. Problèmes philosophiques, 488.
- DETTLOFF Werner, *Die franziskanische Theologie des hl. Bonaventura* . . . . . 495-512
- FISCHER Konrad, *Hinweise zur Gotteslehre Bonaventuras* . . . . . 513-525
- IRIARTE DE PUYAU Delia, *La naturaleza de la teología en san Buenaventura* . . . . . 527-533  
 I. La tradición agustiniana, 528. - II. La teología en san Buenaventura, 531.
- MANFERDINI Tina, *La ragione teologica in san Bonaventura* . . . . . 535-552
- SCALA Albina Aurora, *Il passaggio dal credibile all'intelligibile nel Commento alle Sentenze di san Bonaventura* . . . . . 553-562  
 I. La riduzione husserliana, 734. - II. La neutralizzazione del mondo naturale e Dio, 736. - III. La riduzione bonaventuriana, 739. - IV. La realtà del mondo e Dio, 741.
- HELLMANN Wayne, *Scripture: the dawn of contemplation as found in the Collationes in Hexaëmeron* . . . . . 563-570  
 I. Natural knowledge, 563. - II. The vision of the Scriptures, 565 - III. Relation of literal and internal senses of Scripture and its impact for study and contemplation, 569.
- LORENZIN Tiziano, *L'unità della S. Scrittura secondo san Bonaventura* . . . . . 571-579  
 I. L'economia salvifica dell'Antico Testamento culmina nel Nuovo, 571. - II. Pedagogia della legge veterotestamentaria in vista di Cristo, 573. - III. Nell'Antico Testamento è prefigurato il Nuovo, 575. - IV. Cristo principio d'unità della S. Scrittura, 577. - V. Attualità delle intuizioni bonaventuriane, 578.
- CAPONE Domenico, *Il Magistero del Cristo in teologia come scienza, secondo san Bonaventura* . . . . . 581-595  
 I. Concetto della teologia secondo san Bonaventura, 583. - II. Il « soggetto della teologia » secondo San Bonaventura e secondo san Tommaso, 583. - La « *theologia cordis* » come teologia della carità universale nella storicità della economia del Cristo, 588. - IV. Magistero pastorale del Cristo e magistero ministeriale dei teologi secondo san Bonaventura, 590.

QUINN John Francis, <i>St. Bonaventure and the Magisterium of the Church</i> . . . . .	597-610
BOWMAN Leonard J., <i>Bonaventure's Symbolic Theology and Gerard Manley Hopkins' « Inscape »: some parallels</i>	611-618

2. Problemi fondamentali

GALLI Dario, <i>Il teocentrismo in san Bonaventura</i> . . . . .	621-626
MERINO José Antonio, <i>Dios como estatuto ontologico del mundo en el pensamiento bonaventuriano</i> . . . . .	627-636
IAMMARRONE Giovanni, <i>Il progetto teologico di san Bonaventura. Presupposti antropologici e problematica della sua attualità</i> . . . . .	637-705
I. Concezione filosofica dell'uomo in san Bonaventura, 641. - II. Impatto della concezione antropologica filosofica sulla riflessione teologica, 663. - III. Attualità e limiti del progetto teologico di Bonaventura, 698.	
RIZZACASA Aurelio, <i>Per una metodologia di lettura fenomenologica</i> . . . . .	707-710
NATOLI Grace, <i>Bonaventura and Rosmini on illumination</i>	711-720
MOLLO Gaetano, <i>Fede e ragione: un raffronto tra san Bonaventura e S. Kierkegaard</i> . . . . .	721-732
RUSSO Rocco, <i>Riduzione bonaventuriana e riduzione husserliana</i> . . . . .	733-744
GHISALBERTI Alessandro, <i>La concezione del tempo in san Bonaventura</i> . . . . .	745-755
FLOSS Karel, <i>Bonaventura von Bagnoregio und die Probleme der Geschichtlichkeit</i> . . . . .	757-766
GNEO Corrado, <i>Lo storicismo di san Bonaventura</i> . . . . .	767-777
I. Lo storicismo cristiano, 767. - II. Lo storicismo del « Christus unus omnium magister », 768. - III. Lo storicismo nelle « Collationes in Hexaëmeron », 770. - IV. Itinerario teorico dello storicismo bonaventuriano, 772.	
RIVERA DE VENTOSA Enrique, <i>Tres visiones de la historia: Joaquín de Fiore, san Buenaventura y Hegel. Estudio comparativo</i> . . . . .	779-808
I. Interpretación trinitaria de la historia, 780. - II. Escatologismo historico, 795. - III. La gran institución escatológica, 804.	
WEBSTER Richard T., <i>Saint Bonaventure and the problem of the concrete existential man</i> . . . . .	809-819

3. *L'opera di san Bonaventura: fonti e influsso*

- GIEBEN Servus, *Per una catalogazione delle opere attribuite a san Bonaventura* . . . . . 823-829  
 a) Le edizioni, 824. - b) I manoscritti, 825. - c) I cataloghi, 825.
- ELDERS Léon, *Les citations d'Aristote dans le « Commentaire sur les Sentences » de saint Bonaventure* . . . . . 831-842
- MARCHESI Angelo, *L'atteggiamento di san Bonaventura di fronte al pensiero d'Aristotele* . . . . . 843-859  
 I. Rapporti tra san Bonaventura e Aristotele, 843. - II. Sulla questione dell'eternità del mondo, 853. - III. San Bonaventura di fronte all'etica aristotelica, 856.
- OROZ-RETA José, *Aristotelismo y Agustínismo en la doctrina de san Buenaventura* . . . . . 861-881  
 I. Espíritu y cultura, 861. - II. Descubrimiento de Aristóteles, 863. - III. Posición de san Buenaventura, 868. - IV. El agustinismo, 870. - V. Agustínismo de san Buenaventura, 875. - Conclusión, 879.
- ABU-SHANAB Robert Elias, *Two philosophically-oriented theologians: Al Ghazali and st. Bonaventure* . . . . . 883-892
- SICLARI Alberto, *Fonti patristiche greche di Bonaventura da Bagnoregio: Giovanni di Damasco, Massimo il Confessore, Nemesio di Emesa e la dottrina bonaventuriana della libertà* . . . . . 893-905
- BALIC' Carlo, *San Bonaventura « alter scolasticorum princeps » e Giovanni Duns Scoto « eius perfectior »* . . . . . 907-921
- RABUSE Georg, *La colpa dell'Ulisse dantesco alla luce di un passo dell'Hexaëmeron di Bonaventura* . . . . . 923-929
- BERTAGNA Martino, *Riflessi bonaventuriani nella predicazione di san Bernardino da Siena* . . . . . 931-935
- SBARDELLA Raimondo, *San Bonaventura negli scritti di San Carlo da Sezze* . . . . . 937-945  
 I. San Bonaventura maestro, 938. - II. San Bonaventura modello, 943.
- ALICI Luigi, *Il pensiero di san Bonaventura nella interpretazione di Luigi Stefanini* . . . . . 947-957
- BONAFEDE Giulio, *Attualità del pensiero bonaventuriano* . . . . . 959-985
- BELVEDERI Raffaele, *San Bonaventura nel settimo centenario della morte. Proposte di ricerca* . . . . . 987-996

## DIE FRANZISKANISCHE THEOLOGIE DES HL. BONAVENTURA

Man kann durchaus in Frage stellen, ob Bonaventura in seinen Bemühungen um den Orden immer und in jeder Hinsicht im Sinne des hl. Franziskus handelte. Kein Zweifel dürfte jedoch daran bestehen, daß er in seiner Theologie in einzigartiger Weise die Anliegen des hl. Franziskus verwirklicht hat. Dem geistigen Erbe des hl. Franziskus kommt schließlich auch die entscheidende Bedeutung für die Prägung des Theologen Bonaventura zu. Um das zu verdeutlichen, wird es 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* (1) und über *Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit* (2).

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 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. Ueber 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

---

(1) In *Festgabe Lortz*, II, Baden-Baden 1957, 287-315.

(2) In *AFH* 51 (1958) 225-264.



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 (3), 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 erscheint.

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, 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, von 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 Rich-

---

(3) *Vie de s. François d'Assise*, Paris 1896, V.

terstuhl der menschlichen Vernunft gezogen, damit sie sich in ihrer Gültigkeit und Verbindlichkeit ausweise. 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.

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 kennen zu lernen 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. Ueberall, 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 Einzelchristen, die sich von Gott besonders begnadet fühlten und sich nicht auf die apostolische Nachfolge bezüglich der *Aemter*, 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 katharische 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 katharischen Lehren in der Hauptsache auf Grund der gegen die Katharer geschriebenen Summe des Moneta von Cremona dar (4). So interes-

---

(4) Cf. in *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts*. Eine theo-

sant 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. 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 Leben des rechten Glaubens entgegengesetzt. Es lohnt sich, das Leben, das Verhalten und die Aeußerungen des hl. Franziskus bis in die Formulierungen seiner Gebete und nicht zuletzt auch etwa der Texte der nicht bestätigten oder bestätigten Ordensregel unter diesem Aspekt zu betrachten. Wir können es 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

---

logische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von *Adversus Catharos et Valdenses des Moneta von Cremona*, Veröff. d. Grabmann-Institutes 11, München-Paderborn-Wien 1971.

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 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. 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 zurück-

führten. 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 in 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. Bonaventura hat auf seine Weise das Anliegen des hl. Franziskus aufgenommen.

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 verschieden 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. Guardini sagte einmal, man kann darin spazierengehen 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 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 zwiespältig, 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 Zwiespältigkeit 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 augustinische 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 (5), 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 Psalmenvers (39,5) voranstellt: « Selig der Mann, der seine Hoffnung auf den Herrn setzt und sich nicht um Eitelkeiten und trügerische Narretein 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 Kommentar 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

---

(5) *Opera omnia*, Quaracchi 1893, VI, 3-9.



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 ihn 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, wozu, wie wir gerade gehört haben, die Weltweisheit den Menschen verlockt. Dieses Umherrirren ist letzten Endes nichts anderes als jene *vagacitas mentis*, jene Unrast des Geistes, die zusammen mit der Neugier, der *curiositas*, Symptom einer geistlich-seelischen Erkrankung des Menschen ist, die das Mittelalter auf eine religiöse Krise zurückgeführt hat. Diese Krankheit hat den Namen *acedia* und ist jene siebte Haupt- bzw. Quellsünde, die wir 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* (6), 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 *Collationes in Hexaëmeron* 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 Ueberlegenheit 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.

---

(6) Erste Hälfte, Tübingen 1949, 6 unveränd. Aufl., 167-180.

Die Philosophie selbst ist Bonaventura wohl vertraut, und er hat sie an sich auch sehr hoch geschätzt. 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 (7). 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. 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, damit wir nicht eine Umkehrung des Wunders von Kana erleben. Die größte Vorsicht ist dabei 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 Ueberheblichkeit, 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

---

(7) *Hexaëm.*, coll. 19, 7 (V, 421 a).

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 seiner berühmten Predigt « Christus unus omnium magister » gegen das ungebührliche Ueberhandnehmen 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 theologischen 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 Verf. 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 gut hieß, 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*) auslöschen... »

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 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 Aegidius, 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 Ueberzeugung 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 Pseudoareopagita, Hugo v. 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. Vergegenwärtigt 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 (8) — 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 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 des 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 (9). 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 der Hülle scheinbarer Profanität Heilswahrheiten verbergen, die aber eben erst durch die Hl. Schrift wieder ans Licht gezogen werden.

---

(8) Cf. H. MERCKER, *Schriftauslegung als Weltauslegung*, Veröff. d. Grabmann-Institutes 15, München-Paderborn-Wien 1971, hier 201 ff.

(9) *Hexaëm.*, coll. 13, 12 (V, 390a).

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 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.

Aus den verschiedenen Möglichkeiten, die franziskanische Prägung des theologischen Denkens Bonaventuras aufzuzeigen, konnte ich nur eine näher behandeln. Ich habe den Fragenkomplex « Bonaventura und die Welt » — insbesondere die « Weltweisheit » — gewählt, weil gerade das, was Bonaventura zu diesem Thema geäußert hat, bis heute seinen Interpreten manche Schwierigkeiten bereitet. Vielleicht ist aber gerade im Hinblick auf diesen Fragenkomplex deutlich geworden, wie wichtig es ist, den entscheidend bestimmenden Einfluß des hl.



Franziskus auf den Menschen und damit eben zugleich auf den Theologen Bonaventura zu berücksichtigen. Wir sollten nicht vergessen, daß die Kirche den geistigen Sohn des « Seraphischen Heiligen » sicher nicht ohne Grund den « Seraphischen Lehrer » genannt hat.

Zum Ganzen vgl. über die zitierte Literatur hinaus:

W. DETTLOFF, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*, in *Wissenschaft und Weisheit* 19 (1956) 197-211.

DERS., « *Christus tenens medium in omnibus* ». *Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura*, ebd. 20 (1957) 28-42 und 120-140.

DERS., *Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des hl. 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)*, IV, Grottaferrata 1974, 21-55.

In den genannten Aufsätzen ausführliche Quellenangaben und weitere Literatur.

WERNER DETTLOFF  
 Vorstand des Grabmann-Instituts  
 Universität München