

WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART

Maral

19. Band 1956

Herausgegeben von Willibrord Hillmann OFM und Thaddäus Soiron OFM

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

1343, 1-3

Inhaltsverzeichnis

I. ABHANDLUNGEN

Vom Wesen wahrer Theologie. Das Verhältnis der katholischen Tübinger Schule zur Scholastik, von <i>Hermann-Josef Brosch</i>	1
Maria „Glied Christi“ und zugleich „Glied Adams“. Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie bei J. M. Scheeben (Fortsetzung), von <i>Heribert Mühlen</i>	17
Das Antlitz der Wahrheit, von <i>Eugen Biser</i>	43
„Mutter der schönen Liebe.“ Ein unveröffentlichter Sermo de Immaculata Conceptione, gehalten auf dem Baseler Konzil um 1436, von <i>Aquilin Emmen OFM</i>	80
Freiheit zur Liebe. Keuschheit und Jungfräulichkeit in der Auffassung des hl. Franziskus von Assisi, von <i>Kajetan Eßer OFM</i>	100
Der Heilige Geist, die „Gabe“ der innergöttlichen Liebe, von <i>Hermann-Josef Lauter OFM</i>	109
Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Scotus. Eine ontologische Untersuchung (I. Teil, 4. Fortsetzung), von <i>Timotheus Barth OFM</i>	117
Perfectio evangelica. Neutestamentlich-theologische Grundlagen des Ordenslebens, von <i>Willibrord Hillmann OFM</i>	161
„In novitate vitae.“ Die theologische Aussage der kirchlichen Riten über den Ordensstand, von <i>Moritz Steinbeimer OFM</i>	173
Menschsein und Mönchsein. Die ethische Frage einer gelübdemäßigen Bindung, von <i>Augustin Borgolte OFM</i>	187
Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner, von <i>Werner Dettloff OFM</i>	197

II. BERICHTE UND HINWEISE

Maria, „Bild“ der Kirche, von <i>Hermann-Josef Lauter OFM</i>	56
Schelling heute, von <i>Timotheus Barth OFM</i>	57
Die sechste Mediävistentagung, von <i>Sophronius Clasen OFM</i>	59
Dialog des Ratus und Everhardus. Eine neuentdeckte Quelle aus dem 12. Jh. zur Persönlichkeit des Bernhard von Clairvaux und des Gilbert von Poitiers, von <i>Suibert Gammersbach OFM</i>	137
Virgo Immaculata. Der Mariologisch-Marianische Kongreß 1954 zu Rom, von <i>Josef Brosch</i>	141
Mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen, von <i>Willibrord Hillmann OFM</i>	145
Totales und partielles Sein, von <i>Timotheus Barth OFM</i>	212
Gilbert von Poitiers. Neues zu seinen Zunamen und seinen Boethiuskommentaren, von <i>Suibert Gammersbach OFM</i>	217
Die siebte Mediävistentagung, von <i>Dietrich Esser OFM</i>	219

III. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Abd-El-Jalil</i> , Joh. Mohamed OFM, Maria im Islam (Herm.-Jos. Brosch)	229
<i>Adam v. St. Viktor</i> , Sämtliche Sequenzen (Eberhard Scheffer)	150
<i>Ameri</i> , P. Hyacinthus OFM, Doctrina Theologorum de Immaculata B. V. Mariae Conceptione tempore Concilii Basileensis (Jos. Brosch)	227

<i>Annali dell Istituto Superiore . . . „S. Chiara“</i> (Timotheus Barth)	236
<i>Aristotle, Parva Naturalia</i> (Timotheus Barth)	68
<i>Bauer, Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan</i> (Norbert Hartmann)	237
<i>Bernhard v. Clairvaux – Mönch und Mystiker</i> (Suitbert Gammersbach)	152
<i>Bernhart, Josef, Franz von Assisi</i> (Kajetan Eßer)	238
<i>Brandl, P. Dr. Leopold OFM, Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus</i> (Notker Krautwig)	148
<i>de Lubac, Henri, Betrachtungen über die Kirche</i> (Eucharius Berbuir)	76
<i>Doblhofer, Ernst, Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren</i> (Sophronius Clasen)	233
<i>Doms, Herbert, Vom Sinn des Zölibates</i> (Kajetan Eßer)	79
<i>Drees, Clemens, Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster</i> (Sophronius Clasen)	77
<i>Eizenhöfer, Leo, Canon missae romanae</i> (Eberhard Scheffer)	238
<i>Emmen, P. Dr. Aquilinus OFM, Petri de Candia OFM Tractatus de Immaculatae</i> <i>Deiparae Conceptione</i> (Sophronius Clasen)	151
<i>Farnum, Mabel, Sankt Antonius von Padua</i> (Sophronius Clasen)	232
<i>Feckes, C., Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria</i> (Werner Dettloff)	73
<i>Franzen, August, Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert</i> (Wilhelm Forster)	153
<i>Freudenberger, Theobald, Der Würzburger Domprediger Dr. Johann Reyss</i> (Wilhelm Forster)	235
<i>Fries, Albert Csr, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten</i> <i>mariologischen Schriften</i> (Aquilin Emmen)	223
<i>Fuchs, P. Josef SJ, Lex naturae</i> (Notker Krautwig)	149
<i>Graber, Rudolf, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hun-</i> <i>dert Jahren</i> (Werner Dettloff)	228
<i>Grau, P. Engelbert OFM, Thomas v. Celano, Leben und Wunder des hl. Franzis-</i> <i>kus von Assisi</i> (Sophronius Clasen)	231
<i>Gregorii Ariminensis OESA Super primum et secundum Sententiarum</i> (Sophronius Clasen)	232
<i>Grossouw, W., Das geistliche Leben</i> (Josef Brosch)	154
<i>ders., Biblische Frömmigkeit</i> (Josef Brosch)	226
<i>Haubst, Rudolf, Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck</i> (Alexander Gerken)	75
<i>ders., Die Christologie des Nikolaus von Kues</i> (Alexander Gerken)	224
<i>Hengstenberg, Hans-Eduard, Der Leib und die letzten Dinge</i> (Josef Brosch)	71
<i>Herder, Der Große, VII-IX</i> (Willibrord Hillmann)	239
<i>Hollenbach, Joh. Mich. SJ, Sein und Gewissen</i> (Norbert Hartmann)	157
<i>Hunger, Herbert, Die Normannen in Thessalonike</i> (Sophronius Clasen)	233
<i>Jedin, Hubert, Joseph Greving</i> (Wilhelm Forster)	235
<i>Johanna die Jungfrau</i> (Kajetan Eßer)	238

<i>Kirchgäßner</i> , Alfons, Kleine Jakobsleiter (Eberhard Scheffer)	159
<i>Landgraf</i> , Artur Michael, Dogmengeschichte der Frühscholastik: Zweiter Teil (Bd. 1 u. 2), Die Lehre von der Gnade; Dritter Teil (Bd. 1 u. 2), Die Lehre von den Sakramenten (Werner Dettloff) 72, 147	
<i>McKeever</i> , Paul E. STL, The Necessity of Confession for the Sacrament of Penance (Valens Heynck)	146
<i>Nink</i> , Caspar SJ, Metaphysik des sittlich Guten (Norbert Hartmann)	158
<i>Ottaviano</i> , C., Metafisica dell' essere parziale (Timotheus Barth)	212
<i>Owens</i> , J., The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics (Timotheus Barth)	66
<i>Pieper</i> , Josef, Über die Gerechtigkeit (Norbert Hartmann)	159
<i>Platzbeck</i> , P. Dr. Erhard-Wolfram OFM, Von der Analogie zum Syllogismus (Rudolf Haubst)	236
<i>Premm</i> , Matthias, Katholische Glaubenslehre III (Maurus Heinrichs)	74
<i>Pustet</i> , Fritz, Gewissenskonflikt und Entscheidung (Norbert Hartmann)	237
<i>Quellenschriften</i> , Religiöse (Kajetan Eßer)	79
<i>Rabner</i> , Karl SJ, Maria, Mutter des Herrn (Werner Dettloff)	228
<i>Riedmann</i> , Alois, Die Wahrheit des Christentums III u. IV (Eucharius Berbuir)	230
<i>Sartory</i> , Thomas OSB, Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche (Eucharius Berbuir)	230
<i>Schmaus</i> , Michael, Kath. Dogmatik V: Mariologie (Herm.-Jos. Lauter)	146
<i>Schöllgen</i> , Werner, Aktuelle Moralprobleme (Notker Krautwig)	150
<i>Schubert</i> , Kurt, Die Religion des nachbiblischen Judentums (Bertram Hessler)	229
<i>Semmelroth</i> , Otto SJ, Gott und Mensch in Begegnung (Josef Brosch)	225
<i>Siegmund</i> , Georg, Der Mensch in seinem Dasein (Norbert Hartmann)	237
<i>Spanische Forschungen</i> der Görresgesellschaft IX u. X (Heinr. Tremanns)	77, 155
<i>Stakemeier</i> , Eduard, Civitas Dei (Eucharius Berbuir)	76
<i>Stolpe</i> , Sven, Das Mädchen von Orléans (Sophronius Clasen)	233
<i>Stroick</i> , Clemens OMI, Heinrich von Friemar (Sophronius Clasen)	231
<i>Sugranyes de Franch</i> , Ramon, Raymond Lulle Docteurs des Missions (Maurus Heinrichs)	74
<i>Tappe</i> , Friedrich SJ, Soziologie der japanischen Familie (Maurus Heinrichs)	154
<i>Virgo Immaculata</i> . Kongreßakten 1954, Bd. 3–6, 8 (Josef Brosch)	141
<i>Werner</i> , Martin, Die Entstehung des christlichen Dogmas (Werner Dettloff)	226
<i>Wingensfeld</i> , Berard OFM, Die Archetypen der Selbstwerdung bei C. G. Jung (Marius Schneider)	156
<i>Wolter</i> , H. SJ, Ordericus Vitalis (Suitbert Gammersbach)	234
<i>Zeltner</i> , H., Gespräch mit Schelling (Timotheus Barth)	57
<i>Zürcher</i> , Josef, Das Corpus Academicum (Kajetan Eßer)	69
<i>ders.</i> , Lexikon Academicum (Kajetan Eßer)	69
Verfasser und Titel der „Anzeigen eingesandter Schriften“ (80, 160, 240) sind in diesem Verzeichnis nicht eigens aufgeführt.	

Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner

Von *Werner Dettloff OFM*, M.-Gladbach

Übersicht:

- I. Das biblische Denken
 1. Die Vorrangstellung der Heiligen Schrift
 2. Das heilsgeschichtliche Denken
 3. Das Verständnis der Bilder
 4. Die Weisheit aus der Schrift und die Weltweisheit
 5. Die Einheit von Erkennen und Tun
- II. Die Zentralstellung Christi
- III. Die Bedeutung der Menschheit Christi
- IV. Das Bild Gottes als des Allerhöchsten,
des Allwirkenden und des Allgütigen

Die Bemerkungen des hl. Franziskus, in denen er ein gewisses Mißtrauen der Wissenschaft und dem Studium und damit auch der wissenschaftlichen Theologie gegenüber zum Ausdruck bringt, könnten zu der voreiligen Vermutung Anlaß geben, in Franziskus so etwas wie einen Feind der Theologie oder mindestens einen Menschen zu sehen, der gegen die Theologie kaum etwas anderes als Abneigung empfindet; eine *voreilige* Vermutung, wie gesagt, denn wenn man sich mit den erhaltenen Schriften des Heiligen, mit der Art und Weise, wie er gedacht und wie er sich verhalten hat, befaßt, wird man bald merken, daß Franziskus im Grunde ein durchaus theologischer, sogar ein sehr wesentlich theologischer Mensch gewesen ist. Das gilt, sofern man unter einem „theologischen Menschen“ nicht einen versteht, der genauestens etwa über die komplizierten dogmatischen Spekulationen und historischen Zusammenhänge Bescheid weiß, sondern primär einen, der bemüht ist, sich in das Denken, Reden und Handeln Gottes hineinzuleben, soweit Gott uns dieses kundgetan hat, bzw. einen Menschen, der schlicht darin steht und das *lumen veritatis* (Divinae) in der *operatio* eines dem Vater wohlgefälligen Lebens (vgl. Jo 8, 29) sichtbar werden läßt. Außer diesem in Franziskus sichtbar werdenden *lumen veritatis in operatione* kann man jedoch feststellen, daß sich bei ihm Äußerungen und überhaupt eine Denkweise finden, die von einer seltenen theologischen Tiefe und ebenso klaren theologischen Orientierung zeugen. Darüber hinaus – und darauf kommt es uns hier an – hat er aber seinen geistigen Söhnen¹ durch Wort und Leben wesentliche Leitgedanken mitgegeben, die ihr Leben und ihr Denken formten und selbstverständlich auch auf das Leben und Denken der Theologen seines Ordens ihren Einfluß ausübten, auch wenn er ihnen keine theologische Summe und keinen Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles hinterlassen hat², sondern eben nur von dem Verlangen beseelt war, „ut totus posset esse imitator Christi in omni perfectione virtutum... , ut totus posset adhaerere Deo per assiduae contemplationis eius gustum... , ut multas posset lucrari Deo et salvare animas, pro quibus Christus voluit crucifigi et mori“³.

¹ Zutreffender wäre, von „Brüdern“ zu sprechen, da er nicht so sehr „Vater“, sondern – auch hierin Christus folgend – eher gleichsam ältester Bruder seiner jüngeren Brüder war.

² Vgl. *E. Gilson*, *La philosophie franciscaine*, in: *Saint François, son oeuvre, son influence*, Paris 1927, 148–175.

³ *Determinationes Quaestionum circa regulam Fratrum Minorum*, Pars I, q. 1; wohl kaum dem hl. Bonaventura zuzuschreiben (VIII, 338a); vgl. *Sophronius Clasen OFM*, *Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum*, Werl 1940, 26ff und die dort angegebene Literatur.

Über die Ausprägung der Geistigkeit des hl. Franziskus in der Philosophie und Theologie der Franziskaner wurde nun aber schon so viel geschrieben, daß ein neuer Versuch in dieser Richtung fürs erste überflüssig erscheinen kann⁴. All diese Arbeiten lassen jedoch m. E. noch manche Gesichtspunkte unberücksichtigt und arbeiten die theologische Verwirklichung der Franziskus-Anliegen und die Ausprägung der Franziskus-geistigkeit bei den Franziskanertheologen zu wenig ins einzelne gehend heraus. Hier soll nun versucht werden, theologisch bedeutsame Grundgedanken, Grundanliegen und Grundhaltungen, die in den Schriften und im Leben des hl. Franziskus deutlich werden, kurz zu skizzieren und in einigen Durchblicken aufzuzeigen, wie diese Geistigkeit des hl. Franziskus durch die beiden größten Theologen des Franziskanerordens ihre Ausprägung und Verwirklichung fand: durch den in der Theologie leider ziemlich einsam gebliebenen hl. Bonaventura und den großen Schulbildner Johannes Duns Skotus. Dabei soll weder für Franziskus noch für Bonaventura oder Duns Skotus der Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden, wie auch andererseits nicht behauptet werden soll, daß bei den Franziskanertheologen nicht auch noch andere Faktoren wirksam waren, vor allem der Augustinismus. Aber es ist sicher kein Zufall, daß gerade die Franziskaner in besonderer Weise Augustinisten waren; und wenn franziskanische Geistigkeit und Augustinismus sich als wesensverwandt zusammenfanden, so hebt doch schließlich das eine die Bedeutung des andern nicht auf.

I. Das biblische Denken

Es unterliegt sicher keinem Zweifel, daß Franziskus in einer einzigartigen Weise zu den geistig besonders profilierten Gestalten der Menschheit gehört. Aber das Besondere an Franziskus ist – so paradox das fürs erste klingen mag –, daß er keine Sonderideen hat, sondern einfach *das heilige Evangelium*, aus dem er lediglich bestimmte Gedanken besonders hervorhebt, gewissermaßen unterstreicht. Aber gerade in diesem Mangel an Sonderideen gegenüber dem Evangelium liegt seine christliche Größe, und gerade deshalb fügt er sich so organisch in alle genuin christliche Tradition. Und aus eben diesem Grunde, können wir hinzufügen, kennzeichnet sein Denken eine so wesentliche Einheit,

⁴ *Adelard Epping OFM*, Antonius en zijn betekenis voor de Franciscaanse School, in: *CollFrancNeerl VII*, 2: *Doctor Evangelicus*, 22–58 – vgl. die Teilübersetzung von *Sopbronius Clasen OFM*, *Das Wesen der Franziskanerschule*, *WissWeish 14* (1951), 241–244 – sieht den „franziskanischen Geist“ als Geist der Freiheit, der Demut und der Liebe und sucht Berührungspunkte mit dem Augustinismus aufzuzeigen. – Für *E. Gilson*, *La philosophie franciscaine*, ist Franziskus der Asket, der Christus nachfolgt, der Apostel, der ihm Seelen gewinnt, und der Mystiker, der ihn liebt, und er sucht in einem geschichtlichen Überblick zu zeigen, wie diese Züge der Franziskusgeistigkeit bei den Franziskanerphilosophen immer wiederkehren. – Am ausführlichsten und eingehendsten erscheint uns *F. Imle*, *Franziskanischer Ordensgeist und franziskanische Ordenstheologie*, in: *FranzStud 6* (1919), 81–106. I. hebt als Kennzeichen der Franziskanertheologie hervor die Synthese zwischen geistiger Bcharlichkeit und Aufgeschlossenheit, ihren positiven Gegensatz zur Säkularisierung des Denkens, hierin dem Augustinismus korrespondierend, ihren Sinn für die absolute Transzendenz Gottes, für die Kreativität der Welt, den Voluntarismus, die mystische Innenerfahrung und ihren Wirklichkeitssinn. Dabei gibt I. wertvolle Hinweise auf die Verankerung dieser franziskanischen Geistigkeit in der allgemeinen geistes- und theologiegeschichtlichen Tradition. – Vgl. außerdem *Ubaldo d'Alarçon*, *Les Idées de saint François sur la science*, Paris 1910; *ders.*, *L'âme franciscaine*, 2. Aufl. Paris 1913; *T. Carreras Artau*, *Els caractèrs de la filosofia franciscana i l'esperit de Sant Francesc*, in: *Franciscalia*, Barcelona 1928, 48–79; *Sopbronius Clasen OFM*, *Die Sendung des hl. Franziskus. Ihre heilsgeschichtliche Deutung durch Bonaventura*, in: *WissWeish 14* (1951), 212–225; *Wilfried Busenbender OFM*, *Von der Armut im Geiste zur Herrlichkeit des Reiches*, in: *WissWeish 14* (1951), 35–47; *Hilarion Goossens OFM*, *De Gods- en Christusvisie van Sint Franciscus*, in: *Sint Franciscus 57* (1955), 7–42.

die letztlich keine andere ist als die Einheit des Evangeliums. Es ist jene Einheit, die auch das Merkmal der großen Franziskanertheologen sein wird.

1. Man sollte meinen, es liege kaum etwas Erwähnenswertes darin, daß Franziskus dem heiligen Evangelium und der Heiligen Schrift überhaupt allem gegenüber den Vorrang gesichert wissen wollte. In dem Bericht über den „Heimgang des heiligen Vaters“ heißt es bei Thomas v. Celano⁵: „Über die Beobachtung der Geduld und der Armut hielt er noch eine längere Ansprache, *worin er das heilige Evangelium allen anderen Vorderschriften voranstellte*⁶.“ Die Erfahrung lehrt jedoch, daß diese Vorrangstellung des Evangeliums durchaus nicht als die selbstverständliche Norm angesehen wird. Wenn man beispielsweise einmal überprüfte, was gemeinhin den Namen der Aszetik trägt, könnte das Ergebnis überraschend sein. Wie oft wird dort an Stelle des heiligen Evangeliums nur eine mehr oder minder christlich gefärbte „Vollkommenheits“-Lehre auf aristotelischer Grundlage vorgetragen!

Der Mahnung des hl. Franziskus über den Vorrang der Heiligen Schrift, die er kurz vor seinem Hinscheiden an die Brüder richtete, wären noch all die Worte hinzuzufügen, die von seiner Ehrfurcht vor dem geschriebenen Worte Gottes zeugen⁷, von der Eindringlichkeit, mit der er das heilige Evangelium ausdrücklich und durch Berufung auf seine Autorität als „*regula et vita fratrum minorum*“ hinstellt⁸, um von den Hinweisen auf die außerevangelischen Bücher der Heiligen Schrift gar nicht zu reden. Es wären die Berichte des Thomas von Celano, nach denen Franziskus sich durch Aufschlagen der Heiligen Schrift Rat und Weisung zu holen suchte⁹, und verschiedene andere Bemerkungen seiner Lebensbeschreibungen zu nennen, welche die Worte des hl. Franziskus selbst ergänzen¹⁰. Aus dieser Wertschätzung der Heiligen Schrift ergibt sich denn auch die Art und Weise, wie Franziskus mit ihr umgeht. Wie vom hl. Bonaventura, so kann man auch von ihm sagen: er zitiert die Bibel im Grunde nicht, sondern redet einfach in der Sprache der Bibel¹¹.

Diese Einschätzung der Heiligen Schrift begegnet uns genauso bei Bonaventura. Das Buch der Schrift ist nach ihm für den gefallen Menschen der notwendige Kommentar zum Buche der Schöpfung. Und als Quelle der Theologie existiert für ihn im allgemeinen nichts anderes als die Heilige Schrift. Die kirchliche Tradition wird von ihm nie als die andere Glaubensquelle neben der Heiligen Schrift zitiert, sondern stets und nur von dorthin gesehen und bewertet. Er kennt vier Arten von Schriften: die *libri sacrae Scripturae*, die *originalia Sanctorum* (Kirchenväter), die *sententiae Magistrorum* (theologische Handbücher) und die *libri doctrinarum mundalium sive philosophorum*. Diese Bücher stehen in einer ganz bestimmten Über- und Unterordnung, die man nicht auf den Kopf stellen darf. Wer etwas lernen will, der muß sein Wissen an der Quelle suchen, nämlich

⁵ II, 216. – Die Zitation von Celano folgt der Übersetzung von Engelbert Grau OFM, Werl 1955, die der Schriften des hl. Franziskus der von Kajetan Eßer OFM, Werl 1951, dem ich für das Schrifttum von und um Franziskus manch wertvollen Hinweis verdanke.

⁶ Celano stimmt hier mit Bonaventura (Leg. maior XIV, 5) überein; beidemal heißt es: *ceteris institutis Sanctum Evangelium antepone*. Dabei dürfte *institutum* soviel wie *statutum* bedeuten.

⁷ Ep. ad cap. gen. 4; Ep. ad univ. cust.; Ep. ad om. cler.

⁸ Reg. n. bull., introd.; cbd. 2–5, 9, 11, 12; Forma viv. sor. s. Clarae data; Test.; Adm. 3, 4, 9, 11, 14–18; Ep. ad cap. gen., introd.; Ep. ad fid. 2, 3, 6–8.

⁹ Vgl. Cel. I, 91–93, 110; II, 15.

¹⁰ Vgl. Cel. I, 22, 32, 84; II, 208 f.

¹¹ Man beachte die in der 2. Auflage der deutschen Übersetzung der Franziskusschriften durch „vgl.“ hervorgehobenen Stellen.

in der Heiligen Schrift; die Väter soll man nur zu Rate ziehen, weil die Schrift mitunter nicht leicht zu verstehen ist, und die theologischen Handbücher, weil auch die Kirchenväter ihre Schwierigkeiten bergen. Da diese beiden Letztgenannten sich aber häufig der Sprache der Philosophen bedienen, muß man auch in der Philosophie Bescheid wissen¹². Näher auf diese Ausführungen Bonaventuras einzugehen soll einem anderen Zusammenhang vorbehalten werden.

2. Was das geschriebene Wort Gottes im Denken des hl. Franziskus bedeutet, ist weniger daran abzulesen, daß sich in seinen Schriften und überlieferten Aussprüchen wörtlich oder in freier Wiedergabe etliche Stellen der Heiligen Schrift finden, als an der Tatsache, daß die biblischen Denkformen sein Denken geprägt haben. Wie die Bibel selbst, so denkt auch Franziskus nicht eigentlich in Begriffen, sondern in heilsgeschichtlichen Fakten. Er redet über heilsgeschichtliche Taten, über die Heilstaten Gottes, und zwar des dreifaltigen Gottes, vor allem über die Erschaffung, die Erlösung und die Vollendung¹³. Wie die Bibel, so sieht auch Franziskus die Heilstaten Gottes im Grunde immer in ihrem großen Zusammenhang der gesamten Heilsgeschichte. Denken wir etwa an den großartigen Anfang des 23. Kapitels der nicht bestätigten Regel: „Allmächtiger, höchster, heiligster und erhabenster Gott, heiliger und gerechter Vater, Herr und König des Himmels und der Erde, wir sagen dir Dank um deiner selbst willen, weil du durch deinen heiligen Willen und durch deinen eingeborenen Sohn in Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste alles Geistige und Körperliche *geschaffen* und uns, gebildet nach deinem Bild und Gleichnis, *ins Paradies gesetzt* hast. Und durch unsere eigene Schuld sind wir *gefallen*. Und wir sagen dir Dank, daß du uns durch deinen Sohn erschaffen und auch gleicherweise durch die wahre und heilige Liebe, mit der du uns geliebt, *ihn selbst als wahren Gott und wahren Menschen* aus der allezeit glorreichen, allerseeligsten, heiligen Jungfrau *hast geboren werden lassen*, und daß du durch sein Kreuz, sein Blut und seinen Tod uns, die gefangen waren, hast *erlösen* wollen. Und wir danken dir, weil dieser dein Sohn *wiederkommen* wird in Herrlichkeit und Majestät, um die Verdammten, die nicht Buße getan und dich nicht erkannt haben, ins ewige Feuer zu stürzen und um allen, die dich erkannt und angebetet und dir in Buße gedient haben, zu sagen: ‚Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt das Reich in Besitz, das euch bereitet ist vom Anbeginn der Welt.‘“ Und ein wenig später heißt es in demselben Kapitel wiederum: „Er hat uns *geschaffen* und *erlöst* und wird uns allein durch sein Erbarmen *retten*. . . Nichts anderes wollen wir darum erschnen, nichts anderes soll uns gefallen und erfreuen als unser *Schöpfer, Erlöser* und *Heiland*. . .“¹⁴ Im Mittelpunkt steht der erhöhte Herr, der historisch greifbar und sichtbar unter uns erschienen und, wie er *damals* erschienen, in seinem Wort und seinen heiligen Zeichen *heute* unter uns gegenwärtig ist. „Nichts haben und sehen wir nämlich leiblich in dieser Weltzeit von ihm, dem Allerhöchsten selbst, als den Leib und das Blut, die Namen und Worte, durch die wir geschaffen und vom Tode zum Leben *erlöst* worden sind“¹⁵. „Allen Kustoden der Minderbrüder wünscht Franziskus „Heil in den neuen Zeichen des Himmels und der Erde, die groß und hoch-erhaben sind beim Herrn und doch von vielen Ordensleuten und von anderen Menschen

¹² Vgl. *Coll. in Hex.* XIX, 6–14 (V, 421 ff.)

¹³ Zur Bedeutung der Zeitkategorie im biblischen Denken vgl. *Willibrord Hillmann OFM*, Die Kirche in der neustamentlichen Glaubensverkündigung, in: *Liturgie und Mönchtum*, 3/XVIII, 18–33, hier 19 f.

¹⁴ Vgl. außerdem: Adm. 5; Ep. ad cap. gen. 4 und den Sonnengesang sowie einzelne der wenig beachteten Psalmen des *Offic. pass.* – Ep. ad fid. 1. – Test., 13.

¹⁵ Ep. ad omn. clcr.

für ganz niedrig gehalten werden^{16c}. Und in der Adm. 1 heißt es: „... wie er sich den heiligen Aposteln im Fleische zeigte, so zeigt er sich uns heute im heiligen Brote. Und wie diese beim Anblick seines Fleisches nur sein Fleisch sahen, aber an ihn als den Herrn und Gott glaubten, weil sie ihn mit geistigem Auge anschauten, so laßt auch uns, die wir mit leiblichen Augen das Brot und den Wein erblicken, doch schauen und zuversichtlich glauben, daß es wahrhaftig und lebendig sein heiligster Leib und sein Blut ist.“ Das ist urbiblisches Denken und urbiblische Redeweise, deren Argumentation immer wieder darauf fußt, daß in der Geschichte Jesu anschaulich geworden ist, was einst sein wird, und verständlich wird, was gewesen ist. Man vergleiche etwa Eph 3, 1–14 oder 1 Kor 10, 10f.: „Murret auch nicht, wie so manche unter ihnen murrten, die von dem Würgengel weggerafft wurden. Dies alles ist jenen widerfahren als ein Vorbild; doch aufgeschrieben ward es uns zur Warnung, die wir das Ende der Zeiten erleben¹⁷.“

3. Eine andere Seite des biblisch geprägten Denkens äußert sich bei Franziskus in seinem Verhältnis zur geschaffenen Natur. Aus Thomas von Celano I, 3 wird deutlich, daß Franziskus zunächst die Natur geliebt, daß er dann aber, als er nach der Krankheit in der Natur Genesung und Freude suchte, mit der Schönheit der Flur, dem Liebreiz der Weinberge und was es sonst noch zum Sehen Schönes gibt, nichts Rechtes mehr anfangen konnte. Nun setzt die Entwicklung ein, in der er Gott in seiner neuen Weise liebenlernt, und von Gott her findet er schließlich wieder zu den geschaffenen Dingen, indem er der Transparenz Gottes in ihnen gewahr wird und die Dinge in Gott und Gott in den Dingen liebt¹⁸. Diese Liebe gilt allem Geschaffenen, den Menschen, den Tieren und allen anderen Geschöpfen¹⁹; ihr Ausdruck ist der Brudername, den Franziskus allen Geschöpfen gibt²⁰, sie selbst ist eine Konsequenz des wahren Gehorsams, wie ihn Franziskus versteht²¹, und sie wird belohnt durch jenen einzigartigen Grad der

¹⁶ Ep. ad univ. cust.

¹⁷ Vgl. auch 2 Tim 1, 9–13; 1 Petr 1, 3–12; Hebr 5, 11–6, 20. – Zum Ganzen vgl. Willibrord Hillmann *OFM*, Die Kirche in der neustamentlichen Glaubensverkündigung; *ders.*, Wege zur neustamentlichen Theologie, in: *WissWeish* 14 (1951), 56–67, 200–211; 15 (1952), 15–32, 122–136, dem ich auch wertvolle Anregungen zu diesem Abschnitt aus persönlichem Gespräch verdanke. – Man beachte auch, welche Konsequenzen sich aus dieser Sicht, daß in der Geschichte Jesu anschaulich wird, was sein wird, für das Verständnis des Sinnes der Nachfolge Christi ergeben; es kann sich da nicht um bloßes Nachtun dessen handeln, was Christus getan hat, sondern: wie Christus *einst* sichtbar werden ließ, was am Ende sein wird, so hat der Christus Nachfolgende *jetzt* sichtbar werden zu lassen, was am Ende sein wird. – Am Rande sei vermerkt, daß Franziskus auch Maria in diesem heilsgeschichtlich bestimmten Rahmen sieht. Vgl. die Sal. b. Mar. virg.: „Sei begrüßt, heilige Herrin, hochheilige Königin, Gottesmutter Maria, die du in Ewigkeit Jungfrau bist, erwählt vom heiligsten Vater im Himmel, die Er geweiht hat mit seinem heiligsten, geliebten Sohn und dem Geiste, dem Tröster, in der alle Fülle der Gnade und alles Gute gewesen ist und noch ist.“ – Als Ausdruck biblischen Denkens wäre allgemein ferner das konkrete Denken des hl. Franziskus zu nennen: er redet konkret, gerade auch, wenn er belchrt, d. h. er redet dann über ganz konkrete Dinge und Haltungen, die sich etwa für uns Menschen aus den Heilstaten Gottes ergeben; vgl. die Ep. ad fid., 12 und die Laud. de virt. Und schließlich sei in diesem Zusammenhang auch noch auf die Bemerkungen des Thomas von Celano über die Predigtweise und die bevorzugten Predigtthemen des hl. Franziskus hingewiesen: Cel. I, 22. 23. 29. 36. 48. 54. 56. 59. 62. 65. 69. 72. 81. 86. 96. 97; II, 29. 35. 107. 114. 191; III, 155.

¹⁸ Vgl. hierzu *Rigobert Koper OFM*, Die Begriffe *saeculum* und *mundus* bei Franziskus von Assisi, vorläufig nur als Manuskript erreichbar.

¹⁹ Vgl. Cel. I, 58–61. 75f. 77. 79f; II, 165f. 170f. 200; III, 20. 24. 29. 31.

²⁰ „Bruder“ nennt er Kardinal Hugolin (Cel. I, 99), seinen Guardian (II, 92), Jakoba (III, 37), den Arzt (II, 217), andere Menschen (II, 89. 172; III, 41), den Leib (II, 126. 129. 211), den Tod (II, 217), das Feuer (II, 166), den Fisch (I, 61; III, 24), das Häslein (I, 60), die Lämmer (I, 79; II, 111), die Vögel (I, 58; II, 47. 170; III, 20) und alle Geschöpfe insgesamt (I, 81; II, 165. 172).

²¹ „Der heilige Gehorsam ... macht den Menschen allen Menschen dieser Welt untertan, und zwar nicht nur den Menschen, sondern selbst allen zahmen und wilden Tieren, damit sie mit ihm nach ihrem Belieben tun können, was ihnen von oben, vom Herrn gestattet ist.“ Laud. de virt.

Erkenntnis der Weisheit und Herrlichkeit Gottes, die Franziskus gegeben war²², weil ihre Wurzel die Ehrfurcht vor dem Schöpfer ist, dessen Abbilder die geschaffenen Dinge sind²³. Franziskus lebt hier aus einem Bildverständnis und einem Bilddenken, das nichts mit allegorischer Redeweise zu tun hat, sondern dem biblischen Bilddenken entspricht, in welchem „Bild“ nicht „Gleichnis“ o. ä. bedeutet, sondern „echte Verwirklichung einer Wirklichkeit“ ist und „im Sinnenfälligen die geistige Anschauung“ gibt²⁴.

Bei Franziskus liegt bereits jener genuin christliche Symbolismus vor, der seine eigentlich theologische Ausprägung später durch Bonaventura fand und jene Zusammenschau von göttlicher Wort- und Werkoffenbarung, die ebenfalls Bonaventura später, hierin freilich auch von Augustinus abhängig, in seiner Bücherlehre entwickelt hat. Insofern ist die symbolische Theologie Bonaventuras mit Recht einzigartig gegenüber vorher und nachher zu nennen. Es gab zwar vor ihm Symbolismus etwa bei Pseudo-Dionysius, aber dieser Symbolismus war letztlich nicht christlichen, sondern neuplatonischen Ursprungs. Die symbolische Theologie Bonaventuras dagegen ist genuin christlich; sie wächst aus dem biblischen Bilddenken des hl. Franziskus. Wenn Bonaventura in der *Legenda sancti Francisci* IX, 1 schreibt: „Mit der Glut einer unerhörten Hingabe (*devotionis affectu*) kostete er jene Urgüte (*fontalem illam bonitatem*) in den einzelnen Geschöpfen wie in Bächlein, und als ob er in dem Zusammenklang der ihnen von Gott verliehenen Kräfte und Tätigkeiten Himmelsmusik vernähme, ermahnte er sie liebevoll wie der Prophet David zum Lobe Gottes“, so entspricht das ganz und gar Celano II, 165 und findet seinen Widerhall in vielen Stellen seiner eigenen Schriften²⁵.

Das Bilddenken des hl. Franziskus geht in Bonaventura eine echte Synthese mit dem exemplarischen Denken Augustins ein. Das zeigt sich u. a. im *Breviloquium* (p. II c. 12): Alles Geschaffene steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Schöpfer als dem *principium creativum*, dem *objectum motivum* und dem *donum inhabitativum*, und diese dreifache Beziehung entspricht den drei verschiedenen Ausdrucksstufen. Für alles Geschaffene im allgemeinen (*omnes effectus*) ist der Schöpfer *principium creativum*, für die Geistwesen (*omnes intellectus*) *objectum motivum* und für die begnadeten Geistwesen (*omnes spiritus iusti et Deo accepti*) *donum inhabitativum*. Jeder *effectus* hat auf irgendeine Weise teil am Sein (*esse*) und hat Gott zum Ursprung. Jeder *intellectus* hat auf irgendeine Weise teil am Licht und ist so imstande, durch Erkennen und Lieben (*per cognitionem et amorem*) Gott zu erfassen (*capere*). Jedes gerechte und geheiligte Geistwesen (*spiritus iustus et sanctus*) besitzt die Gabe des Heiligen Geistes sich selbst eingegossen (*donum Sp. sancti sibi infusum*). Das Geschöpf kann nun weiterhin Gott nicht zum Ursprung haben, ohne ihm gleichgestaltet zu werden *per unitatem, veritatem et bonitatem*. Das geschaffene Geistwesen kann Gott nicht zum Objekt haben, ohne ihn zu erfassen *per memoriam, intelligentiam et voluntatem*, und das begnadete Geistwesen kann Gott nicht als eingegossene Gabe besitzen, ohne ihm gleichgestaltet zu werden *per fidem, spem et caritatem*. Die erste Art der Gleichförmigkeit (*per unitatem, veritatem, bonitatem*) ist eine *longinqua*, und deshalb nennt sie Bonaventura *vestigium*; die zweite

²² Vgl. v. a. den Sonnengesang.

²³ Vgl. *Cel.* I, 78. 80; II, 165.

²⁴ Vgl. Willibrord Hillmann *OFM*, *Die Kirche in der neutestamentlichen Glaubensverkündigung*, 25.

²⁵ Vgl. etwa *I Sent.*, d. 34 a. u. 9. 4 concl. (I, 594a-b). Ebenso *Serm. sel. de reb. theol.* I (V, 536b); oder *Coll. in Hex.* XXI, 6 (V, 432a-b).

(per memoriam, intellectum, voluntatem) eine *propinqua*, daher *imago*; die dritte (per fidem, spem, caritatem) eine *proxima*, daher *similitudo*. Vestigium, imago und similitudo sind selbstverständlich immer vestigium, imago und similitudo *Trinitatis*. Wir können diesen gedanklichen Aufbau noch aus Itinerarium I, 2 ergänzen und erhalten dann Aufschluß, welche Wirkung vestigium, imago und similitudo auf den Menschen ausüben: durch das vestigium erfolgt ein deduci in *via Dei*, durch die imago ein ingredi in *veritate Dei* und durch die similitudo ein laetari in *Dei notitia et reverentia maiestatis*. Wenn wir bedenken, daß dieses „laetari in *Dei notitia et reverentia maiestatis*“ eine Umschreibung für die Teilnahme an der *vita Dei* ist, dann haben wir die Aufzählung von *via*, *veritas* et *vita*, und wir sehen, wie gleichsam die Gottesbildlichkeit der Schöpfung zugleich und letztlich Christusbildlichkeit ist, wie alle Symbolik in Christus zusammengefaßt wird, wie aller Spekulation der Gedanke an Christus, die Mitte und den Mittler, zugrunde liegt, an Christus, der Weg, Wahrheit und Leben ist (vgl. Jo 14, 6).

Alle Geschöpfe verkünden Gott, sagt Bonaventura²⁶. Die geschaffenen Dinge sind für ihn Schöpfungsoffenbarung im ureigensten Sinne. Er spricht bei Gott von einem *verbum apud se* und meint damit die Zeugung des *Verbum aeternum* im Prozeß des innertrinitarischen Lebens; und von einem *verbum* bzw. einem *dicere, quod est exterius se exprimere*, und er fährt fort: et sic idem est . . . quod se per creaturam declarare²⁷. Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß die in diesem Sinne symbolische Betrachtung der Welt dem Menschen ziemt, der sich in dieser Welt als Pilger und Fremdling weiß und um die unvergängliche Wirklichkeit hinter den vergehenden Dingen dieser Welt zu wissen trachtet²⁸; und daß derjenige, der die *Symbola* zerstört, der *Diabolus* ist²⁹.

4. Ausgesprochen biblisch ist auch die Stellung des hl. Franziskus zur Weisheit und Wissenschaft. Wie die Bibel, besonders Paulus, zwischen der Weisheit dieser Welt und der Weisheit aus Gott unterscheidet³⁰, so macht auch Franziskus praktisch diesen Unterschied. Der weltlichen Weisheit und auch aller Theologie, je mehr sie sich nach dieser Weltweisheit hin orientiert, begegnet er mit größtem Mißtrauen³¹, vor der wahren Gottesgelehrtheit hat er größte Ehrfurcht³². Er selbst hat auch die wahre Weisheit, die Weisheit aus Gott in hohem Maße besessen. Thomas von Celano schreibt: „Wohl hat der Evangelist Franziskus vor Ungebildeten anschaulich und einfach gepredigt, weil er wußte, daß es mehr der Kraft als der Worte bedarf. Jedoch unter geistlichen Menschen und Gebildeteren brachte er belebende und tieferschürfende Worte hervor. Mit wenig Worten machte er klar, was unaussprechlich war . . . Er gebrauchte nicht die Schlüssel philosophischer Unterscheidungen; denn er legte sich die Predigtworte nicht zurecht, weil er sie nicht selber erfunden hatte. Christus, die wahre Kraft und Weisheit, gab seinem Worte Macht³³.“ Den Schlüssel zum Verständnis dessen, worum es Franzis-

²⁶ Coll. in Hex. XVIII, 25 (V, 418a).

²⁷ I Sent., d. 27, p. II, a. u. q. 1 (I, 482b).

²⁸ Maurus Heinrichs OFM, Heilsgeschichtliche und zeitgeschichtliche Sendung der Minderbrüder, Sonderdruck aus: Vita Seraphica 34 (1953), 1–40, hier 21.

²⁹ Kajetan Eßler OFM in einem Exerzitienvortrag. – Zum Ganzen sei auch auf die demnächst im Druck erscheinende Studie hingewiesen von Winthir Rauch OFM, Das Buch Gottes. Eine Untersuchung über den Begriff des „Buches“ bei Bonaventura.

³⁰ Vgl. z. B. die beiden ersten Kapitel des 1. Korintherbriefes.

³¹ Vgl. Reg. n. bull. 17; Ep. ad fid. 9. 12; Ep. ad pop. rect.; Laud. de virt.; ebenso Reg. bull. 10; Test. 4; Adm. 5. 7; Ep. ad s. Ant.

³² Vgl. Reg. bull. 9; Test. 3; Ep. ad s. Ant.; Laud. de virt.

³³ Cel. II, 107; vgl. auch II, 102.

kus eigentlich ging, findet man wohl am besten, wenn man beachtet, daß er dasselbe, was er mitunter gegen die Wissenschaft und das Studium sagt, auch gegen die Handarbeit einwendet. Beide, Studium und Handarbeit, will er immer in die *devotio* hineingestellt haben, die für ihn keineswegs etwa im modernen Sinne gefühlsmäßige „Andacht“ ist, sondern Tat und Haltung zugleich, durch die sich der Mensch ganz Gott zur Verfügung stellt und sich seinem Willen hingibt und unterwirft³⁴. Arbeit und Studium *cum devotione* heißt also: Arbeit und Studium dürfen nicht als Selbstzweck, sondern nur in der ausdrücklichen Ergebenheit gegen Gott betrieben werden. Der Schwerpunkt liegt für Franziskus immer auf dem „Geist des Herrn“³⁵.

Dem Urteil Bonaventuras über die Philosophie und das Wissen um des Wissens willen liegt die gleiche Einstellung zugrunde. Dieses Urteil über die Philosophie vor allem, das mitunter fast wie eine *damnatio philosophiae* klingt, hat dem Doctor Seraphicus manche Vorwürfe eingetragen, die, wenn man näher zuseht, allerdings auf einer oberflächlichen Beurteilung seiner Äußerungen beruhen³⁶. Man übersieht nämlich, daß Bonaventura einen Unterschied macht zwischen der Philosophie an sich und der Bedeutung, die ihr in theologischer Hinsicht zukommt. Wer nur ein wenig die Schriften Bonaventuras studiert hat, weiß, daß die Philosophie – auch die Philosophie des Aristoteles – für ihn durchaus keine *terra incognita* gewesen ist, und der weiß auch, daß Bonaventura von dieser Philosophie an sich eine sehr hohe Meinung gehabt hat. Wo Bonaventura die Philosophie ablehnt, geschieht das unter theologischem Aspekt, d. h. im Hinblick auf die Heilsbedeutsamkeit. Da lautet sein Urteil kurz und bündig: „... *apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum*“³⁷. Von diesem Gesichtspunkt aus müssen seine Äußerungen immer verstanden werden; als Quelle für die Heilserkenntnis kommt der Philosophie keine, zum mindesten keine direkte Bedeutung zu; ihre Hilfe im Rahmen der Theologie ist jedoch auch bei Bonaventura durchaus keine unbedeutende³⁸. Gegen ein Wissen um des Wissens willen wendet sich Bonaventura in der gleichen Weise und aus der gleichen Grundeinstellung wie Franziskus³⁹.

5. Als letzte Seite biblischen Denkens bei Franziskus sei die Einheit von Erkennen und Tun genannt, die Franziskus gewollt und auch praktisch gelebt hat. Was er denkt, macht er anschaulich⁴⁰. In der Einleitung des Schreibens an das Kapitel der Minderbrüder betont er: „Denn darum hat er euch in alle Welt gesandt, daß ihr mit Wort und Werk für seine Stimme Zeugnis ablegt ... Mütter Christi sind wir, wenn wir ihn durch die Liebe und ein reines und lauterer Gewissen in unserm Herzen und Leibe tragen und ihn gebären durch ein heiliges Wirken, das anderen als Vorbild leuchten soll“⁴¹. Und Thomas von Celano berichtet an vielen Stellen, wie sehr das

³⁴ *Kajetan Eßer OFM*, Der Brief des hl. Franziskus an den hl. Antonius von Padua, in: *FranzStud* 31 (1949), 147–151; *ders.*, Exkurs „Devotio“ in der 2. Auflage der dt. Übers. der Schriften des hl. Franziskus, 236.

³⁵ Vgl. Reg. bull. 10; Ep. ad s. Ant.; ebenso Cel. II, 194f.

³⁶ Vgl. *A. Hayen*, Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise, Paris-Louvain 1952; dazu *W. Dettloff OFM*, „Cur Divus Thomas?“, in: *WissWeish* 18 (1955), 64–71, hier bes. 67–69.

³⁷ Coll. in Hex. XIX, 7 (V, 421a).

³⁸ Vgl. *Gottlieb Söbngen*, Die Theologie im „Streit der Fakultäten“, in: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 13f; was dort allgemein über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie gesagt wird, gilt auch für die Stellung der Philosophie bei Bonaventura.

³⁹ Vgl. z. B. Coll. in Hex. XIX, 4 (V, 420b).

⁴⁰ Vgl. Adm. 7.

⁴¹ Ep. ad fid. 9. – Vgl. auch die *Laud. de virt.*, ebenso alle seine Äußerungen, in denen er das heilige Evangelium als *forma vitae minorum* hinstellt, die bereits in Anm. 10 angeführt wurden.

lumen veritatis Divinae in der operatio des Franziskuslebens sichtbar wurde und wie sehr Franziskus selbst von der Verpflichtung zum guten Beispiel durchdrungen war⁴². Diese Einheit von Erkennen und Tun ist zwar auch ein platonisches Erbe, sie ist aber auch urbiblisch, und es ist ganz selbstverständlich, daß Franziskus hierin nicht von Platon, sondern von der Bibel herkommt. Der Glaube soll durch die Werke verbürgt werden; das ist ein wichtiges Anliegen des Jakobusbriefes⁴³. Der gegenseitigen Zuordnung von Erkennen und Tun entspricht die gegenseitige Zuordnung von Hören und Sehen: wie die Leute z. B. daran, daß der Lahme wieder gehen kann, *sehen* sollen, daß wahr ist, was sie *gehört* haben, nämlich daß ihm die Sünden vergeben sind, so sollen die Gläubigen durch ihr *Tun* sichtbar werden lassen, daß sie durch den Glauben zur *Erkenntnis* der Wahrheit gelangt sind⁴⁴. „Wenn ihr *tut*, was ich euch *sage*, werdet ihr *erkennen*, daß meine Lehre aus Gott ist“ (Jo 7, 17). Aus dem gleichen Geiste ist auch all das geschrieben, was Bonaventura etwa über die Bedeutung der *sanctitas*, der *castigatio passionum*, der *ordinatio cogitationum*, der *aedificatio* usw. für den Fortschritt in der theologischen Erkenntnis zu sagen hat⁴⁵.

Auf die Ausprägung biblischen Denkens in der Weise des hl. Franziskus bei Bonaventura sind wir nun schon in verschiedener Hinsicht zu sprechen gekommen; hinzuzufügen wäre dem noch ein kurzer Hinweis auf das heilsgeschichtliche Denken Bonaventuras im allgemeinen, für das man eine Unzahl von Belegstellen anführen könnte und das praktisch mit seiner äußeren und inneren Nähe zur Heiligen Schrift und Wesensverwandtschaft mit Augustinus von vornherein gegeben ist. An der Zeit ist es jedoch nun auch, einmal die Frage zu stellen, ob und wie denn diese Seite der Geistigkeit des hl. Franziskus, das biblische Denken, bei *Johannes Duns Skotus* ihre Ausprägung gefunden hat. Vom ersten Eindruck her, den die Skotusschriften erwecken, könnte man vielleicht geneigt sein, die Frage nach dem „ob“ negativ zu beantworten; denn von der biblischen Redeweise, die wir u. a. als Kennzeichen der Sprache Bonaventuras wie des hl. Franziskus hervorgehoben haben, merkt man bei Duns Skotus nichts. Ja, es ist wohl nicht übertrieben, wenn man sagt, daß Duns Skotus öfter Aristoteles zitiert als die Heilige Schrift. Darüber hinaus ist das begriffliche Denken, das wir vorhin dem heilsgeschichtlichen Denken gegenübergestellt haben, bei ihm geradezu bis zum äußersten entfaltet. Dennoch ist aber der Denkansatz und die theologische Konzeption des Duns Skotus ganz und gar biblisch, d. h. heilsgeschichtlich, auch wenn er dann seine Gedanken selbst mit einzigartiger Schärfe begrifflich entwickelt und in durchaus „unbiblischer“ Sprache zum Ausdruck bringt. Zum Beweis dafür nur ein paar Hinweise: Duns Skotus geht grundsätzlich von der konkreten heilsgeschichtlichen Situation aus. Interessant ist in diesem Zusammenhang schon seine Fragestellung der 1. Quästio des Prologs zum Sentenzenkommentar. Er stellt diese Frage nicht so, wie sie der entspre-

⁴² Cel. II, 103 bringt ein Wort des hl. Franziskus: „Wenn das Wort (gemeint ist Ez 3, 18–20: Wenn du dem Gottlosen seine Gottlosigkeit nicht verkündest, will ich seine Seele von deiner Hand fordern.) ganz allgemein verstanden werden soll, fasse ich es so auf: Der Knecht Gottes muß durch sein heiligmäßiges Leben so sehr zu einer Flamme werden, daß er durch das Licht des guten Beispiels und durch die Sprache, die sein Lebenswandel spricht, alle Gottlosen im Gewissen trifft. So meine ich, wird der Glanz seines Lebens und der Wohlgeruch seines guten Rufes allen ihre Sündhaftigkeit kundtun.“ – Vgl. außerdem Cel. I, 1. 25. 31. 34. 36. 37. 56. 84. 90. 99. 151; II, 52. 70. 81. 103. 149. 155f. 158. 163. 195. 214. 224; III, 11.

⁴³ Vgl. Jak 2, 14. 18.

⁴⁴ Vgl. Mk 2, 1–12.

⁴⁵ Vgl. Coll. in Hex. XIX, 1–3. 20–27 (V, 420a–b. 423b–424b).

chenden Quästio etwa beim hl. Thomas zugrunde liegt, d. h. nach der Notwendigkeit einer *sāra doctrina* als solcher⁴⁶, sondern er fragt: *Utrum homini pro statu isto* (d. h. in seinem jetzigen Zustand als gefallener Mensch!) *sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non posset attingere lumine naturali intellectus*⁴⁷. Philosophische Fragestellungen und Lösungen erfolgen bei Duns Skotus im Grunde immer von einem theologischen Ansatz aus und unter einem theologischen Aspekt. Und das geschieht nicht, weil Duns Skotus etwa ein schlechter Philosoph oder weil er zu bequem wäre, philosophische Probleme mit philosophischer Gewissenhaftigkeit zu erörtern – jede Seite seiner Schriften könnte uns das Gegenteil beweisen! –, sondern weil er mit der ihm eigenen Konsequenz die Offenbarung ernst nimmt. Bei philosophischem Aufweis, oder anders gesagt, bei philosophischer Stütze theologischer Wahrheiten braucht es sich für ihn grundsätzlich nicht um mehr zu handeln als darum, daß die *Möglichkeit* der betreffenden theologischen Wahrheit dargetan wird. Duns Skotus macht Aristoteles nie einen Vorwurf, daß er die oder jene Meinung vertritt, er hält aber christliche Theologen für unentschuldigbar, wenn sie an Thesen festhalten, die von der Offenbarung her anders lauten müßten. Die Frage nach der eigentlichen Verfassung des menschlichen Intellekts löst er nicht von der konkreten Beobachtung, sondern von der Offenbarung aus und sagt: Der menschliche Intellekt ist seiner Natur nach auch zur intuitiven geistigen Erkenntnis fähig und nicht nur zur abstraktiven; der Grund ist ein theologischer: weil Gott sonst dem Menschen für die *visio beatifica* einen neuen Intellekt geben müßte; daß der Mensch *pro statu isto* auf die abstraktive Erkenntnis eingeschränkt ist, das ist eine Folge der Erbsünde⁴⁸. Die nach ihm philosophisch offene Frage nach der Unsterblichkeit der Seele löst er theologisch mit dem Hinweis auf Mt 10, 28⁴⁹. Die Beziehungen der Seelen untereinander und zu den konstitutiven Formen des menschlichen Kompositums erörtert er im Zusammenhang des Transsubstantiationsproblems⁵⁰. Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen untersucht er im Zusammenhang mit der Frage: Worin besteht das Bild der Dreifaltigkeit in der Menschenseele⁵¹? Duns Skotus unterscheidet die Seelenpotenzen nicht real vom Wesen der Seele, weil es ihm letztlich darauf ankommt, daß das Vornehmste in der Seele, ihre *essentia*, Gott in der *fruitio beatifica* erreichen muß, die *fruitio* aber eine Sache des Willens ist, der Wille also nicht real vom Wesen der Seele unterschieden sein kann; es handelt sich ja schließlich in der Seligkeit um eine *anima beata* und nicht um eine *voluntas beata* oder einen *intellectus beatus*⁵². Seinen Personbegriff entwickelt er letztlich mit Rücksicht auf die Trinitätslehre und auf seine Anwendbarkeit in der Christologie⁵³. Was Duns Skotus aber seiner inneren

⁴⁶ Thomas von Aquin, S. Th. I, 1, 1.

⁴⁷ Ord. Prol., q. 1. (Ed. Vatic. 1).

⁴⁸ Vgl. Ord. 1. II, d. 3 q. 8 n. 14 (Garcia II, 298).

⁴⁹ Rep. Par. 1. IV, d. 43 q. 2 n. 19 (Vives XXIV, 498a).

⁵⁰ Ord. 1. IV, d. 11 q. 3 (XVII, 350ff).

⁵¹ Vgl. Ord. 1. II, d. 16 q. u. n. 2 (Garcia II, 569f).

⁵² Vgl. Ord. 1. II, d. 16 q. u. n. 15 (Garcia II, 580).

⁵³ Vgl. *Heribert Mühlens*, Sein und Person nach Johannes Duns Scotus (FranzForsch 11), Werl/Westf. 1954. – Ferner wären noch zu erwähnen: das Gewicht, das für ihn bei der Behandlung philosophischer Probleme die Frage nach dem wahren Heil besitzt, auf welche die Philosophie als solche keine befriedigende Antwort geben kann; vgl. *Etienne Gilson*, Jean Duns Scot, Paris 1952, 10. 60 und die dort angegebenen Stellen. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Heil steht übrigens auch seine positive Beantwortung der Frage, ob die Theologie eine *scientia practica* ist, wie er sie etwa im Prolog zum Sentenzenkommentar aufwirft (vgl. Ord. Prol. p. V; Ed. Vatic. 151ff). Zum christlich theologischen

Haltung als Theologe nach in die Nähe zu Bonaventura und Franziskus bringt, ist vor allem das Grundthema seiner Theologie: das persönliche Wollen und Wirken, das Heilswirken Gottes. Dem theologischen System des Duns Skotus liegt eine heilsgeschichtlich-personale, näherhin eine theozentrisch-personale Betrachtungsweise zugrunde, was sich vielleicht besonders deutlich aus seiner Rechtfertigungslehre aufweisen läßt⁵⁴.

II. Die Zentralstellung Christi

Die Zentralstellung Jesu Christi, des menschengewordenen Gottessohnes und erhöhten Herrn⁵⁵, ist das zweite theologisch bedeutsame Hauptthema im Leben und Denken des hl. Franziskus. Gewiß, das Denken und die Frömmigkeit des hl. Franziskus sind primär trinitarisch orientiert, aber sie gehen eben zugleich den Weg, den der dreieinige Gott uns Menschen gewiesen hat: den Weg über Jesus Christus. All dies ist so deutlich bei Franziskus ausgeprägt und so bekannt, daß wir uns hier auf einige kurze Hinweise beschränken können. Die Zentralstellung Christi liegt dem zugrunde, was über die Bedeutung der Heiligen Schrift, besonders des heiligen Evangeliums, für Franziskus zu sagen war; Franziskus bezog alles auf Christus⁵⁶, nach dessen Bild er sich geschaffen wußte⁵⁷; er liebte ihn als seinen Erlöser⁵⁸ und schärfte es allen Gläubigen ein, „daß niemand gerettet werden kann als nur durch die heiligen Worte des Herrn und durch das Blut unseres Herrn Jesus Christus⁵⁹“. Immer wieder redet er von Christus als dem Mittler⁶⁰ und Richter⁶¹. Christus soll dem Vater für alles Dank sagen⁶². Den zum Generalkapitel versammelten Brüdern wünscht er Heil in dem, der uns erlöst hat⁶³, und mahnt sie zur Ehrfurcht vor dem Leib des Herrn und vor dem heiligen Meßopfer⁶⁴. Der Gedanke an Christus als Mitte und Mittler gehört zu denen, die Bonaventura mit besonderer Liebe von Franziskus übernommen zu haben scheint; das wird häufig übersehen, weil man „Christozentrik“ in der Theologie vornehmlich mit dem Namen Duns Skotus in Verbindung bringt und im skotischen Sinne versteht. Und doch lassen sich aus den Schriften des hl. Bonaventura, rein äußerlich gesehen, ungleich mehr Texte für dieses Charakteristikum anführen. Christus ist Mitte und Mittler aller theologischen Erkenntnis. An vielen Stellen spricht Bonaventura das aus. Erinnerung sei nur an die kleine Schrift „Lignum Vitae“ oder an die berühmte Predigt „Christus unus omnium magister⁶⁵“;

Ansatz seines philosophischen Gottesbeweises, vgl. *E. Gilson*, a.a.O. 150ff, und die dort interpretierten Skotustexte; schließlich seine Entscheidung in der Erkenntnislehre hinsichtlich der Verursachung der intellektuellen Erkenntnis, die letztlich vom Gesichtspunkt der augustinischen Imago-Dei-Lehre aus verständlich erscheint (vgl. *Gilson*, a.a.O., 540).

⁵⁴ Vgl. *Werner Dettloff OFM*, Die Lehre von der *acceptatio divina* bei Johannes Duns Skotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre (*FranzForsch* 10), Werl/Westf. 1954, 211ff.

⁵⁵ Vgl. Ep. ad cap. gen. 2.

⁵⁶ Vgl. Cel. II, 38.

⁵⁷ Adm. 5.

⁵⁸ Vgl. Reg. n. bull. 23; Adm. 6; Ep. ad cap. gen., Introd. und 1.

⁵⁹ Ep. ad fid. 6 u. 11.

⁶⁰ Reg. n. bull. 22. 23.

⁶¹ Reg. n. bull. 3. 9. 22. 23; Ep. ad fid. 12; Ep. ad om. clr.; Ep. ad pop. rect. – Vgl. auch Cel. I, 86. 115. 123. 150; II, 17. 101. 200.

⁶² Reg. n. bull. 23.

⁶³ Ep. ad cap. gen., Introd.

⁶⁴ Ebd., 1. 2; vgl. auch Ep. ad univ. cust. und Cel. I, 19. 38. 77. 80f. 86. 115; II, 5. 11. 71. 224; III, 2f. 42. – Hierher gehörten auch das „*moneo et exhortor in Domino Jesu Christo*“ (Reg. bull. 3 u. 10) und das „*haec verba et alia DNJC*“ (Ep. ad fid. 12).

⁶⁵ Wenn auch die Authentizität beider Schriften nicht ganz sicher ist, so sind doch beide Zeugen für den Geist Bonaventuras, insofern sie ausgeprägt und gedrängt enthalten, was sich anderweitig aus den sicher echten Schriften ausführlich belegen läßt.

Christus ist die Mitte und das Thema der Heiligen Schrift⁶⁶; er ist der Schlüssel zum echten Verständnis ebendieser Schrift. Christus ist das *Medium contemplationis* als *verbum increatum, incarnatum et inspiratum* (man beachte die Reihenfolge!)⁶⁷. Er ist Mitte und Mittler schlechthin als *Verbum caro factum*⁶⁸ und wird als Mittler vom Dreifaltigen Gott bezeugt⁶⁹. Bezüglich Duns Skotus sei nur daran erinnert, daß er es war, der zwar nicht als erster, aber doch in der entscheidenden Weise die Frage nach der absoluten Prädestination Christi gestellt und ihre positive Beantwortung begründet hat⁷⁰.

III. Die Bedeutung der Menschheit Christi

Einiger Hinweise bedarf es auch nur, daß in dem christozentrischen Denken des hl. Franziskus der Menschheit Christi noch eine besondere Bedeutung zukommt. Franziskus sieht sehr klar, welche Offenbarungsfunktion die Menschheit Christi hat⁷¹, und von allem, was der Herr auf Erden getan, beschäftigt das am meisten seine Gedanken, was das Menschliche an ihm besonders hervortreten läßt, weil er das nur seiner menschlichen Natur nach tun konnte⁷²: seine Geburt⁷³ und sein Leiden⁷⁴. Daraus erklärt sich sein Eifer für das Heilige Land, seine Liebe zum Kreuz und seine Kreuzverehrung⁷⁵, die auch ihre göttliche Besiegelung durch die Verleihung der Wundmale erfuhr⁷⁶. Weil der Sohn Gottes *Mensch* wurde, weiß Franziskus sich als Bruder Jesu Christi⁷⁷, und immer wieder sind es die menschlichen Tugenden und Haltungen, die Franziskus an seinem Herrn liebt, verehrt und nachahmt: die Armut⁷⁸, die Demut⁷⁹ und der Gehorsam⁸⁰.

⁶⁶ Sermones sel. de reb. theol. IV (Christus unus omnium magister), n. 5 (V, 568b); In Luc. XIX, 11 (VII, 476a-b). – Brevil., Prol. (V, 201a-b).

⁶⁷ Coll. in Hex. III, 2. 4. 8. 9–11. 12–15. 17–32 (V, 343a–348b).

⁶⁸ III Sent., d. 19 a.2 q.2 (III, 410b–411a).

⁶⁹ Serm. sel. de reb. theol. I. n. 8f (V, 536bf.). – Zu Christus – Medium vgl. bes. auch Coll. in Hex. I, 11ff (V, 331aff.) mit der typischen heilsgeschichtlichen Aufzählung: in aeterna generatione, in incarnatione, in passione, in resurrectione, in ascensione, in futuro examine, in sempiterna retributione sive beatificatione, und dem sog. Syllogismus Christi (n. 28; 334a).

⁷⁰ Vgl. Rep. Par. 1. III, d. 7 q. 4 (Vivès XXIII, 301a–304b) und Ord. 1. III, d. 7 q. 3 (XIV, 348b–360b); dazu v. a. C. *Balié OFM*, Duns Skotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen, in: *WissWeich* 3 (1936), 19–35.

⁷¹ Adm. 1.

⁷² Vgl. Ccl. I, 84.

⁷³ Ccl. I, 84–87; II, 199; III, 19. – Vgl. dazu auch Ccl., Vita s. Clarac 29; Regula s. Clarac II, 18; Ep. ad Agn. Prag. I, 3 und IV, 3. Die Erwähnung ist gerechtfertigt, weil sie Franziskus wohl am besten verstanden und seine Anliegen am treuesten verwirklicht hat.

⁷⁴ Vgl. Reg. n. bull. 16; Adm. 6; Ep. ad fid. 1; zum Ganzen auch das Offic. pass. – Vgl. auch Ccl. I, 12. 93; II, 105. 194. – Ebenso Ccl., Vita s. Clarac 30–35; Clara, Ep. ad Agn. I, 2; II, 3; IV, 3; Ep. ad Ermentr.

⁷⁵ Vgl. Reg. n. bull. 23; Test. 2; Expos. super or. dom., Et dimitte nobis ...; ebenso Ccl. I, 45. 97f; II, 10f. 123. 203; III, 3.

⁷⁶ Vgl. Ccl. I, 90. 94–96. 112. 119. 151; II, 11; III, 2.

⁷⁷ Vgl. Ep. ad fid. 9; ebenso Ccl. II, 198: „Die Mutter Jesu umfing er mit unsagbarer Liebe, weil sie uns den Herrn voll Majestät zum Bruder gemacht“; das ist ein wesentlicher Leitgedanke „franziskanischer Mariologie“.

⁷⁸ Vgl. Reg. n. bull. 9; Reg. bull. 6. 12; Ultima vol. sor. s. Cl.; Ep. ad fid. 1. – Vgl. dazu auch Ccl. I, 76. 85f; II, 17. 55f. 59. 61. 73f. 83. 85. 90. 105. 200; ebenso Vita s. Clarac 13; Reg. s. Cl. VII, 2. XII, 11; Test. s. Cl. 10. 13; Ep. ad Agn. I, 3; II, 3; IV, 3; Priv. paupert.

⁷⁹ Vgl. Reg. bull. 9; Reg. bull. 12; Ep. ad cap. gen., Introd.; dazu Ccl. I, 77. 84f; II, 7. 46. 140. 148. 201; ebenso Ccl. I, 17. 30f. 34. 38ff. 48. 52ff. 71. 103. 106. 122; II, 24. 26. 69. 82. 123. 140. 143. 145. 147ff. 189. 202. 208 u. a.; desgleichen Vita s. Cl. 12; Reg. s. Cl. XII, 11; Test. s. Cl. 13. 16; Ep. ad Agn. IV, 3.

⁸⁰ Vgl. Reg. n. bull. 5; Ep. ad cap. gen. 6; Ep. ad fid. 1; Ccl. I, 25. 27. 29. 39. 45. 61. 100; II, 51. 68. 151f. 215 u. a.; ebenso Reg. s. Cl., X, 2; Test. s. Cl., 20.

Es ist also nicht von ungefähr, daß der Franziskanerorden sich mit besonderer Aufmerksamkeit und Liebe um die Verehrung der Geheimnisse des irdisch-menschlichen Lebens Christi bemüht (Krippe, Kreuzweg) und daß gerade die Franziskaner zu Hütern der heiligen Stätten im Heiligen Lande bestellt wurden. Und es ist auch kein Zufall, daß es gerade der Franziskaner Duns Skotus war, der in seiner Lehre von der hypostatischen Union und von der menschlichen Natur Christi doch wohl bis an die äußerste Grenze des Möglichen ging, um die Vollständigkeit und Unversehrtheit dieser Menschennatur Christi zu wahren. Bei der viel diskutierten und fast ebensooft mißverständenen negativen Bestimmtheit der menschlichen Personalität geht es Duns Skotus auch um diese Unversehrtheit der Menschennatur Christi, der, da er im Gegensatz zum hl. Thomas keinen realen Unterschied zwischen Natur und Person annimmt, etwas fehlen würde, wenn die menschliche Person durch etwas Positives konstituiert wäre⁸¹. Das Anliegen, die Menschheit Christi unversehrt zu wahren, findet in etwa auch seine Verwirklichung in der skotischen Lehre von den zwei *esse existentiae* und den zwei *filiationes* in Christus⁸². Duns Skotus lehnt eine absolute Unendlichkeit der Verdienste Christi ab, weil Christus seiner *menschlichen* Natur nach verdient hat und diese als geschaffene eben eine endliche Natur war, die keine absolut unendlichen Leistungen hervorbringen konnte⁸³. Der Standpunkt, den Duns Skotus in der Frage nach der *impeccabilitas* Christi einnimmt, ist auch letztlich nur von diesem Grundgedanken aus zu verstehen. Als *wahre* Menschennatur war auch die Menschennatur Christi *per se vertibilis* und somit an sich physisch sündfähig; de facto besaß die Seele Christi von Anfang an jedoch die *fruitio beatifica*, und auf Grund deren war Christus auch seiner menschlichen Natur nach *impeccabilis*, und zwar genau formuliert: nicht *ab intrinseco formaliter*, sondern *ab intrinseco virtualiter*⁸⁴. Und bei der Ablehnung der formalen substantialen Heiligung der menschlichen Natur Christi durch die hypostatische Union ist ein entscheidender Grund für Duns Skotus der, daß auch die menschliche Natur Christi eine wahre *geschaffene* und demnach *endliche* Natur und als solche unfähig ist, daß ihr *formaliter* eine unendliche Vollkommenheit inhäriere⁸⁵.

VI. Das Bild Gottes als des Allerhöchsten, des Allwirkenden und des Allgütigen

Im Denken, Reden und Beten des hl. Franziskus ist das Gottesbild vor allem durch drei Züge charakteristisch ausgeprägt: Franziskus sieht Gott mit Vorliebe als den Allerhöchsten, den Allwirkenden und den Allgütigen. Oder anders formuliert: Die absolute Transzendenz Gottes, die Tatsache, daß Gott der immer Handelnde ist, und die absolute Güte seines göttlichen Wesens sind es, die Franziskus immer wieder anziehen. Ganz allgemein bringen das häufig die Gebetseinleitungen zum Ausdruck: „Allmächtiger, höchster, heiligster und erhabenster Gott, heiliger und gerechter Vater, Herr und König des Himmels und der Erde . . .“⁸⁶. Oder: „Allmächtiger, ewiger,

⁸¹ Vgl. H. Müblen, Sein und Person, und die dort interpretierten Texte.

⁸² Vgl. W. Dettloff, Die Lehre von der *acceptatio divina*, a.a.O. 185ff und die dort angegebenen Texte.

⁸³ A.a.O. 191ff.

⁸⁴ Vgl. Ord. 1. III, d. 12 n. 3 ad 2 (XIV, 441b); ebenso n. 2 (440b) und d. 2 q. 1 n. 12 (XIV, 122b).

⁸⁵ Vgl. Ord. 1. III, d. 13 q. 4 n. 10 (XIV, 464); auch d. 2 q. 1 (XIV, 106ff). – Man beachte, wie sehr sich Duns Skotus durch diese seine Konsequenz indirekt auch der Sache des Menschen überhaupt annimmt.

⁸⁶ Reg. n. bull. 23.

gerechter und barmherziger Gott ...⁸⁷.“ „Gott ist unsere Stärke und unsere Kraft, er allein ist gut, er allein ist der Höchste⁸⁸.“ Historisch zwar nicht ganz sicher zu belegen, aber dem Geiste des hl. Franziskus durchaus gemäß ist das von der absoluten Transzendenz Gottes geradezu überwältigte Gebet: „Deus meus, et omnia. Quis es tu dulcissime Domine Deus meus, et quis sum ego vermiculus servus tuus⁸⁹?“ Als „Herr und König des Himmels und der Erde“⁹⁰ ist Gott auch Herr alles Geschehens. Er ist es, dem alles Gute gehört⁹¹, der alles Gute wirkt⁹², der auch auf Franziskus niedergeschaut und in sein Leben eingegriffen hat⁹³ und dem der Mensch das „reddere“ schuldet in echter „expropriatio“⁹⁴. Der allwirkende Gott ist zugleich immer der Allgütige, der Gott des Erbarmens und der Liebe, der aus Liebe zu uns seinen Sohn hat Mensch werden lassen⁹⁵, der „die Fülle des Guten, alles Gute, das gesamte Gute, das wahre und höchste Gut, der allein Gut ist“⁹⁶.

Genauso denkt Duns Skotus, wenn er mit allem Nachdruck an dem Gedanken festhält: Gott will etwas nicht, weil es gut ist, sondern etwas ist gut, weil Gott es will; oder wenn er von der gewissermaßen Gott selbst „bindenden“ absoluten Güte seines eigenen Wesens und der in allem göttlichen Wollen waltenden *lex sapientiae* spricht⁹⁷; oder wenn Bonaventura, begrifflich hierin die Linie Plotin, Pseudo-Dionysius, Alexander Halensis fortsetzend, das „bonum diffusivum sui“ zum Ausgang seiner Trinitätsspekulation macht⁹⁸. Und nichts anderes als der Gedanke an die absolute Transzendenz Gottes liegt der Konsequenz zugrunde, mit der Duns Skotus den Satz vertritt und beispielsweise auf die Gnaden- und Rechtfertigungslehre anwendet: *nihil creatum formaliter est a Deo acceptandum*; und auch die Art und Weise, wie Duns Skotus die Unterscheidung zwischen der *potentia Dei absoluta* und der *potentia Dei ordinata* anwendet, dient in gewisser Hinsicht dazu, die absolute Transzendenz Gottes deutlich werden zu lassen⁹⁹.

⁸⁷ Schlußgebet in der Ep. ad cap. gen. 6. – Vgl. außerdem die Laud. Dei, bes. den Anfang des Sonnen- gesanges („Höchster, allmächtiger, guter Herr“) und den Schluß der Laudes („Allmächtiger, heiligster, höchster und erhabenster Gott, Du alles Gut, höchstes Gut, ganzes Gut, der Du allein der Gute bist...“), in denen alle drei Gedanken nahezu klar zum Ausdruck kommen.

⁸⁸ Ep. ad fid., 10.

⁸⁹ *L. Wadding OFM*, B. P. Francisci Ass. Opuscula, Antverpiae 1623, 119. – Vgl. auch das Gebet des Heiligen in der Stunde seiner Bekehrung: „Höchster, glorreicher Gott, erleuchte die Finsternis...“; ebenso die vielen Stellen bei Thomas von Celano, z. B. I, 2. 5. 8. 9. 10. 17. 28. 32. 34. 48. 56. 59. 66. 75. 82. 94f. 98. 102. 106ff. 112. 115f.; II, 3. 6. 14. 34. 37. 54. 72. 89. 105. 116. 143. 166. 190. 202. 211. 212. 215. 217; III, 176.

⁹⁰ Reg. n. bull. 23.

⁹¹ Reg. n. bull. 17; Adm. 18.

⁹² Reg. n. bull. 17; Adm. 7. 8. 12. 17. 28; Laud. de virt. u. a.

⁹³ Cel. I, 2. – Vgl. auch Cel. I, 4. 8. 15. 24. 26. 27. 33f. 48. 61. 62. 73f. 100. 151; II, 15. 33. 99. 106. 133. 134. 151. 156. 158. 178. 219; III, 6.

⁹⁴ Vgl. *Kajetan Eßer OFM*, Mysterium paupertatis. Die Armutsauffassung des hl. Franziskus von Assisi. in: *WissWeish* 14 (1951), 177–189, hier 181f. Für die geschenkte Wissenschaft vgl. Adm. 7, Schluß.

⁹⁵ Reg. n. bull. 23; Offic. pass., Weihnachtspsaln.

⁹⁶ Reg. n. bull. 23. – Vgl. außerdem Ep. ad cap. gen. 6; Ep. ad fid. 12; Laudes; ebenso Cel. I, 7. 10. 23. 26. 30. 55. 58. 69. 73. 87. 92. 98. 106. 114. 118; II, 3. 20. 32. 44. 46. 52. 67. 100. 106. 109. 116. 120. 123. 135. 156. 157; III, 20. 33. 36. 40. 81. 85. 93. 96. 109. 152. 181.

⁹⁷ Vgl. *W. Dettloff*, Die Lehre von der *acceptatio divina*, a.a.O. 173ff; *ders.*, Zur Beurteilung der skotischen Akzeptationslehre, in: *WissWeish* 16 (1953), 144–146, hier 145, und die dort jeweils ausgewerteten Skotustexte.

⁹⁸ Vgl. *Bonaventura*, Itinerarium VI (V, 310bff.); I Sent., d. 19 p. 1 a. u. q. 2 (I, 345b) u. a.; dazu *A. Stobr*, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, Münster in Westf. 1923; ebenso *M. Schmaus*, Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus ..., Münster 1930.

⁹⁹ Vgl. *W. Dettloff*, Die Lehre von der *acceptatio divina*; *ders.*, Zur Beurteilung der skotischen Akzeptationslehre, a.a.O.

Diese mehr skizzenhafte Zeichnung der Geistigkeit des hl. Franziskus und ihrer Ausprägung bei den großen Theologen seines Ordens wollte einmal einige Hinweise dafür geben, daß es kein Zufall war, wenn die Franziskanertheologen im wesentlichen an Augustinus anknüpften; zum anderen wollte sie etwas zum Verständnis der theologischen Bedeutung des hl. Franziskus und damit seiner Sendung überhaupt beitragen. Wie eingangs gesagt, dürfte die christliche Größe des hl. Franziskus gerade darin liegen, daß er dem Evangelium gegenüber keine Sonderideen hatte und im wesentlichen nichts anderes als eben Christ sein wollte. Wenn man ihn „Christussymbol des Mittelalters“ nennen darf, wie es W. Nigg getan hat, ist das der höchste Titel, den man ihm beilegen kann. Das bedeutet aber zugleich, daß seine Aktualität nicht einfachhin in seiner Person ruht, sondern darin, daß er in seiner Zeit Christus lebendig und überzeugend dargestellt hat. Die Nachfolge des hl. Franziskus in Theologie und Leben sollte sich deshalb niemals darin erschöpfen, den Heiligen in sich, wie er damals war, nachzuahmen und ihn gleichsam über die Jahrhunderte am Leben zu erhalten, sondern sie muß vor allem seine Sendung fortsetzen, nämlich hier und heute das Evangelium zu leben, und dies der äußeren Form nach nicht unbedingt wie es Franziskus damals getan, sondern wie es heute und jemals zu geschehen hat¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Einige Probleme bei Bonaventura und Duns Skotus, die hier nur angedeutet werden konnten, sollen später ausführlich behandelt werden.