

# Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des heiligen Bonaventura\*

Von Werner Dettloff, München

Genau so wenig wie man das Werk von dem Menschen trennen darf, der es geschaffen hat, darf man den Menschen selbst aus seiner Umwelt herauslösen, wenn man ihn und sein Werk richtig verstehen und beurteilen will. Das gilt erst recht, wenn es sich um einen Denker handelt wie Bonaventura, der noch dazu so intensiv in das geistige Ringen seiner Zeit einbezogen war, das sich für ihn in der im 13. Jahrhundert wahrhaft bewegten Welt der Universität und der damals nicht minder bewegten Welt des Franziskanerordens abspielte, dem Bonaventura zunächst als Theologe und Lehrer angehörte und ab 1257 als Generalminister vorstand. Von diesen beiden genannten Faktoren – Universität und Franziskanerorden – kommt für die geistige Prägung Bonaventuras dem Franziskanerorden beziehungsweise der inneren Bindung Bonaventuras an Franziskus und sein geistiges Erbe unstreitig die weitaus größere, die entscheidende Bedeutung zu, und zwar – um das noch einmal zu betonen – nicht nur für die geistige Prägung des Menschen, sondern eben auch des Theologen Bonaventura. Wenn man das beachtet, kann man sich, um dem Verständnis seiner Lehren nahe zu kommen, begreiflicherweise nicht einfach damit begnügen, ihn nur mehr etwa von seiner Stellung zum Aristotelismus oder seiner Verhaftung im Augustinismus her zu interpretieren.

So naheliegend der Blick auf die franziskanische Prägung und das franziskanische Erbe im theologischen Denken Bonaventuras jedoch auch ist, in der Literatur über die sogenannte Franziskanerphilosophie und -theologie im allgemeinen und die Philosophie und Theologie Bonaventuras im besonderen wird dem durchaus nicht immer gebührend Rechnung getragen. Ausnahmen stellen hier eigentlich in der Hauptsache nur dar *É. Gilson* in seinem bekannten Bonaventura-Buch<sup>1)</sup>, *W. Rauch* in seiner Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura<sup>2)</sup> und *J. Ratzinger*, der in seinem Werk über die Geschichtstheologie Bonaventuras<sup>3)</sup> die grundlegende Bedeutung des heiligen Franziskus für das geschichtstheologische Denken Bonaventuras klar herausgestellt hat. Wenn ich Ratzinger recht verstehe, ist jedoch ein Unterschied zu machen zwischen dem, was er (Ratzinger) »Franztheologie« nennt und was nach seinen eigenen Worten »immer zugleich franziskanische Eschatologie« ist<sup>4)</sup>, das heißt, sich mit der eschatologischen Sicht der Sendung des heiligen Franziskus befaßt, und dem, was hier in einem umfassenderen Sinne mit der Franziskusgeistigkeit in der Theologie Bonaventuras und im Zusammenhang damit auch mit der franziskanischen Vorentscheidung Bonaventuras gemeint ist.

---

\*) Dieser Beitrag ist die um die Anmerkungen erweiterte Wiedergabe einer Habilitationsvorlesung, die am 5. Dezember 1961 an der Universität München gehalten wurde.

<sup>1)</sup> *La philosophie de saint Bonaventure*, 3. Aufl. Paris 1953; neue deutsche Übersetzung von P. A. Schlüter, Köln 1960.

<sup>2)</sup> *Das Buch Gottes*. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura, München 1961.

<sup>3)</sup> *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München und Zürich 1959.

<sup>4)</sup> Ratzinger, a.a.O., 31.

Wenn nun von dieser franziskanischen Vorentscheidung im theologischen Denken Bonaventuras die Rede sein soll, wenn damit also die beiden Namen Franziskus und Bonaventura in eine so enge Verbindung gebracht werden und der Einfluß des heiligen Franziskus auch auf den Theologen Bonaventura als so entscheidend hingestellt wird, müssen zunächst einige Vorfragen wenigstens kurz berührt werden, die sich fast zwangsläufig ergeben.

Erstens drängt sich die Frage auf, die in der Geschichte und im Selbstverständnis des Franziskanerordens eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hat: ob man in Bonaventura einen Diener oder nicht vielmehr einen Verfälscher der Anliegen des heiligen Franziskus zu sehen hat. Diese Frage dürfte heute wohl im allgemeinen zugunsten des heiligen Bonaventura entschieden sein, das heißt, man wertet seine Tätigkeit und seinen Einfluß für die Sache des heiligen Franziskus als Gewinn, ja man sieht sogar in Bonaventura so etwas wie eine geschichtlich notwendige Ergänzung des heiligen Franziskus. Während unter anderem nämlich das Wirken des heiligen Franziskus selbst weitgehend von seinem einzigartigen Charisma getragen war, fehlte diese charismatische Begabung und Begnadung im allgemeinen seinen Brüdern, in zunehmendem Maße vor allem wohl denen der späteren Generationen. Die charismatische Begabung glich in der Regel bei ihnen nicht – wie bei Franziskus – den Mangel an erworbenem Wissen in der Predigt und im Apostolat aus, sondern das Normale mußte eintreten, daß sich die Prediger und Seelsorger unter den Minderbrüdern eben auch um ein durch ernsthaftes Studium erworbenes Wissen zu bemühen hatten, sofern sie für die Sache Christi ihren Mann stellen wollten. Diese wies nun Bonaventura darauf hin, welchen Platz im Leben des apostolisch wirkenden Minderbruders das durch fleißiges Studium erworbene Wissen und das Studium selbst einzunehmen haben. Und Gilson geht in der Annahme sicher nicht fehl, daß Bonaventura, seiner Veranlagung entsprechend, auch für sich persönlich die geistige Zucht gewissenhaften theologischen Bemühens bis zu einem hohen Grade an die Stelle der Zucht körperlicher Abtötung gesetzt hat, die bei Franziskus, dessen Veranlagung entsprechend, im Vordergrund stand<sup>5)</sup>. Wir haben keine Veranlassung, in der von Bonaventura geförderten Entwicklung etwas Negatives zu sehen, wie es auch nichts Negatives ist, daß sich für Bonaventura notwendig eine gewisse Umstellung von der Frömmigkeit zur Wissenschaft ergab, weil bei ihm damit zugleich eine Umstellung von der Wissenschaft zur Frömmigkeit verbunden war, was weder der einen noch der anderen zum Schaden gereichte.

Zweitens erhebt sich in unserem Zusammenhang die Frage, ob es denn überhaupt berechtigt ist, von einem wirksamen – und zwar positiven – Einfluß des heiligen Franziskus auf das theologische Denken Bonaventuras und auch der anderen Theologen seines Ordens zu sprechen, da Franziskus selbst doch wohl sehr erstaunt darüber wäre, wenn man ihn etwa zu den Theologen rechnete, und da uns außerdem sogar eine Reihe von Bemerkungen bekannt sind, in denen sich Franziskus durchaus nicht wohlmeinend, sondern nicht wenig mißtrauisch über Wissenschaft und Studium und auch über die wissenschaftliche Theologie äußert. Nun, es wäre eine voreilige Vermutung – und gerade die moderne Franziskusforschung stellt das heraus, auf Grund solcher Äußerungen in Franziskus einen grundsätzlichen Feind der Theologie zu sehen (ich gehe später noch näher darauf

<sup>5)</sup> Vgl. Gilson, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*, 98ff.; ferner dazu W. Dettloff, »*Christus tenens medium in omnibus*.« Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura, in: *Wissenschaft und Weisheit* 20 (1957) 28–42, 120–140, hier 28.

ein); und wenn man sich außerdem in den Geist aller erhaltenen Schriften des Heiligen vertieft und sich nicht zuletzt auch mit der Art und Weise befaßt, wie er gedacht und sich verhalten hat, wird man sich doch sagen müssen, daß Franziskus im Grunde sogar ein durchaus »theologischer Mensch« gewesen ist, sofern man unter einem solchen nicht lediglich einen versteht, der etwa genauestens über die kompliziertesten dogmatischen Spekulationen Bescheid weiß, sondern primär einen, der bemüht ist, sich in das Denken, Reden und Handeln Gottes hineinzu-leben, soweit Gott uns dieses kundgetan hat, beziehungsweise einen Menschen, der gleichsam schlicht darin steht und das *lumen veritatis divinae* in der *operatio* seines dem Vater wohlgefälligen Lebens sichtbar werden läßt<sup>6)</sup>. Über dieses im Franziskusleben sichtbar werdende *lumen veritatis divinae* hinaus kann man jedoch feststellen, daß sich bei Franziskus auch Äußerungen und überhaupt eine Denkweise finden, die von einer erleuchteten theologischen Tiefe und dementsprechend auch sehr klaren theologischen Orientierung zeugen<sup>7)</sup>. Nach alledem kann es also nicht sehr verwunderlich sein, daß er tatsächlich seinen geistigen Söhnen durch Wort und Leben wesentliche Leitgedanken und Leitbilder mitgegeben hat, die auch ihr Leben und Denken formten und selbstverständlich auch auf das Leben und Denken der Theologen seines Ordens ihren Einfluß ausübten<sup>8)</sup>.

Drittens ist schließlich noch ein kurzes Wort dazu zu sagen, ob nicht durch eine These von der *franziskanischen* Prägung der Theologie Bonaventuras der un-streitig doch auch vorhandene Einfluß vor allem des *augustinischen* Denkens übersehen oder zumindest unterbewertet wird. Es versteht sich von selbst und soll dementsprechend hier auch gar nicht in Abrede gestellt werden, daß für die Theologie Bonaventuras nicht nur der Einfluß des heiligen Franziskus von Bedeutung war – wie auch niemand behaupten wird, Franziskus sei so etwas wie ein absoluter Anfang gewesen, eine Behauptung, für die Franziskus selbst wohl am allerwenigsten Verständnis gehabt hätte<sup>9)</sup>. Wenn man allerdings unterscheidet zwischen der *geistigen Haltung*, die dem Denken Bonaventuras zugrunde liegt, und dem *theologischen Rüstzeug*, mit Hilfe dessen er seine Gedanken zum Ausdruck bringt, wird man doch wohl sagen müssen, daß für das Primäre der geistigen Grundhaltung Bonaventuras eben doch Franziskus das konkrete und entscheidende Leitbild darstellte, im Vergleich dazu dann das ihm vor allem von der augustinischen Tradition dargebotene theologische Rüstzeug doch nur mehr sekundäre Bedeutung besitzt. Es war allerdings sicher kein Zufall, daß gerade die Franziskaner weitgehend Augustinisten waren, und wenn franziskanische Geistigkeit und Augustinismus sich als wesensverwandt zusammenfanden, hebt schließlich das eine die Bedeutung des andern nicht auf.

Franziskus gehört ohne Zweifel zu den profiliertesten Gestalten der Menschheit und insbesondere auch zu den profiliertesten Christen. Das Besondere an ihm liegt aber – so paradox das auch fürs erste klingen mag – darin, daß er keine Sonderideen hat, sondern einfach »nach dem heiligen Evangelium«<sup>10)</sup> leben will,

<sup>6)</sup> Vgl. Jo 8, 29.

<sup>7)</sup> Das gleiche gilt übrigens auch von der treuesten Schülerin des heiligen Franziskus: der heiligen Klara.

<sup>8)</sup> Vgl. dazu W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*, in: Wissenschaft und Weisheit 19 (1956) 197–211.

<sup>9)</sup> Vgl. Gilson, a. a. O., 94.

<sup>10)</sup> Vgl. das 1. Kapitel der Regula bullata; deutsch in: Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi. Einführung, Übersetzung, Erläuterungen von Kajetan Eßer und Lothar Hardick, 2. verb. Aufl. Werl/Westf. 1956, 80.

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 auch so organisch in alle genuin christliche Tradition.

In dieser Richtung werden wir naturgemäß auch die Leitgedanken zu suchen haben, die er seinen Brüdern und damit eben auch den Theologen unter ihnen mitgegeben hat. Es ist in der Tat vor allem die *Ehrfurcht vor dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift* und die Hochschätzung der Heiligen Schrift in ihrem ganzen Umfang und mit allen Konsequenzen, die er seinen Brüdern mit aller Eindringlichkeit ans Herz legte und vorlebte, und ebenso die *Hingabe an das fleischgewordene Wort Gottes*, an Jesus Christus, auf den er alles bezog und dessen Fußspuren er in allem zu folgen suchte.

So selbstverständlich christlich diese beiden eng miteinander verbundenen Anliegen des heiligen Franziskus sind, so wenig selbstverständlich ist offensichtlich jedoch – davon kann uns ein Blick in die Theologiegeschichte sehr schnell überzeugen – die Art und Weise, wie diese Anliegen gerade von Bonaventura theologisch aufgenommen, verwirklicht und entfaltet wurden. Diese Verwirklichung und Entfaltung geschah so deutlich und umfassend und so spezifisch, daß an der geistigen Beheimatung auch des Theologen Bonaventura bei Franziskus gar kein Zweifel bestehen kann. Franziskus hat ihm tatsächlich nicht nur – worauf Bonaventura wiederholt und mit aller Dankbarkeit und Ehrfurcht hinweist<sup>11)</sup> – durch seine Fürbitte als Kind das leibliche Leben gerettet, sondern seinem Leben und Denken auch entscheidend die Richtung gewiesen, dieses Leben und Denken auch entscheidend geprägt.

Vielfältig wie das, was man unter den Stichworten »Heilige Schrift« und »Christus« im Hinblick auf Franziskus zusammenfassen kann, sind auch die Möglichkeiten, vor allem unter diesen beiden Gesichtspunkten die franziskanische Grundbestimmtheit der Theologie Bonaventuras aufzuzeigen. So wäre in dem Zusammenhang unter anderem von der geradezu biblischen Sprache Bonaventuras, von seinem betont heilsgeschichtlichen Denken, von seiner Betrachtung der Schöpfung als Gottes Buch – mit anderen Worten, von dem typisch franziskanischen, das heißt, zugleich genuin christlichen Symbolismus Bonaventuras, von seiner Betonung der Einheit von Erkennen und Tun und nicht zuletzt von der Zentralstellung Christi als dem menschgewordenen Gottessohn in der theologischen Konzeption Bonaventuras zu reden, wobei ich ausdrücklich betonen möchte, daß diese Aufzählung keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit erheben will.

Aus den zu Gebote stehenden Möglichkeiten kann ich hier nur eine herausgreifen, die mir besonders charakteristisch erscheint: *die Stellung Bonaventuras zur Weisheit der Welt im Vergleich zur Weisheit aus der Schrift, zur Weisheit Gottes*. Ich verwende dabei, um den von mir ausgewählten Fragenkomplex allgemein zu bezeichnen, bewußt nicht die sich förmlich anbietende und sachlich auch weitgehend berechnete Formulierung vom Verhältnis Bonaventuras zur Philosophie, sondern ich spreche von seiner Stellung zur Weltweisheit im Vergleich zur Gottesweisheit, da mir mit dieser sich vor allem auf den ersten Korintherbrief beziehenden Formulierung das besser getroffen zu sein scheint, worum es hier geht.

Daß die Stellung Bonaventuras zur Philosophie, insbesondere zu Aristoteles, nicht einfach als verhinderter Aristotelismus oder nur augustinistischer Antiaristo-

<sup>11)</sup> Leg. maior, Prolog, n. 3; VIII, 505. Ebenso Leg. minor; VIII, 579.

telismus qualifiziert werden kann, sondern andere Gründe und Motive hat, und daß die Stellung Bonaventuras zur Philosophie darüber hinaus als solche mehrschichtig ist und in ihren Äußerungen eine gewisse Entwicklung zeigt, hat Ratzinger in seiner schon genannten Untersuchung klar herausgestellt. Er unterscheidet in Bonaventuras Antiaristotelismus drei Schichten: erstens einen *sachlichen Antiaristotelismus* im Ringen um das christliche Verständnis der Zeit, der sich vor allem gegen die Lehre von der Ewigkeit der Welt richtet und bereits im Sentenzenkommentar deutlich zutage tritt, wobei der sachliche Widerspruch Bonaventuras zu Aristoteles jedoch eine hohe Wertschätzung der aristotelischen Philosophie nicht ausschließt; zweitens einen *geschichtstheologischen Antiaristotelismus*, der sich ab 1267 entfaltet und nicht so sehr gegen den historischen Aristoteles als vielmehr gegen den zeitgenössischen Aristotelismus, den lateinischen Averroismus, und vor allem seine Verselbständigung der Philosophie gegenüber dem Glauben richtet und in *diesem Sinne* zu einem *Antiphilosophismus* wird, das heißt, der nur die sich verselbständigende Philosophie ablehnt, aber die Philosophie als solche, sofern sie sich in die aus der Offenbarung kommende Wahrheit einfügt, durchaus gelten läßt; drittens schließlich eine Zuspitzung dieses Antiphilosophismus zu einer Art *prophetischen Antischolastizismus*, der das spekulative Denken für die Gegenwart zwar noch als berechtigt, ja wohl sogar unumgänglich erklärt, aber doch eine Zeit voraussagt, in der auch die spekulative Theologie, die sich der Philosophie jetzt in durchaus legitimer Weise bedient, überflüssig sein wird – dann nämlich, wenn sich in der Kirche der Endzeit die Lebensform des heiligen Franziskus durchgesetzt haben wird<sup>12)</sup>. Diese Form des Antiaristotelismus findet sich ebenfalls in den Spätschriften Bonaventuras, insbesondere in den *Collationes in Hexaemeron*, und, wie eben schon angedeutet, gewinnt im geschichtstheologischen Antiaristotelismus die eschatologisch gedeutete Gestalt des heiligen Franziskus für Bonaventura wachsende Bedeutung, und zwar vor allem als positives Gegenstück zum »Tier aus dem Abgrund«<sup>13)</sup>, dem lateinischen Averroismus.

Diese vorwiegend unter geschichtstheologischem Aspekt dargestellte Haltung Bonaventuras der Philosophie gegenüber kann nun unter einem allgemeineren Aspekt die Frage aufwerfen, ob wir es hier bei Bonaventura mit einer grundsätzlichen Wendung, mit einem Bruch in seiner Einstellung zur Philosophie zu tun haben, oder ob alle die entsprechenden Äußerungen Bonaventuras letztlich Ausdruck *einer* grundsätzlichen Einstellung sind, die nur jeweils in verschiedener Weise in Erscheinung tritt. Mit anderen Worten, es geht um die Frage: Gibt es einen Ausgangspunkt bei Bonaventura, von dem aus gewissermaßen *eine Linie* zum sachlichen Antiaristotelismus etwa des Sentenzenkommentares und von da aus weiter über den geschichtstheologischen Antiphilosophismus sogar zum prophetischen Antischolastizismus der Spätschriften führt, oder muß bei Bonaventura von einem bestimmten Zeitpunkt an von einer völligen Neuorientierung gesprochen werden, oder hat sich Bonaventura im Laufe der Zeit wenigstens zu einer völligen Neuorientierung hin entwickelt?

Ich bin der Meinung, daß es bei Bonaventura einen Ausgangspunkt gibt, von dem aus *eine Linie* auch zu seinen unter geschichtstheologischem Aspekt so sehr voneinander verschieden erscheinenden Stellungnahmen zur Philosophie führt. Was immer Bonaventura über die Philosophie – oder sagen wir es wieder biblisch: über die Weltweisheit – gesagt hat, paßt in die geistige Atmosphäre, in der er von

<sup>12)</sup> Ratzinger, a.a.O., 159f.

<sup>13)</sup> Apok 13.

vorneherein stand, und dem widerspricht nicht, daß er seine Einschätzung der Weltweisheit, den jeweiligen Umständen entsprechend, mit unterschiedlicher Deutlichkeit und gegebenenfalls auch polemischer Schärfe ausspricht.

Wenn wir zunächst von den Äußerungen absehen, die jenen prophetischen Antischolastizismus zum Ausdruck bringen, lassen sich durchgehend im Werk Bonaventuras *zwei Aussagenreihen* über die Philosophie feststellen, die einerseits Bonaventuras Kenntnis der Philosophie und seine Achtung vor der Philosophie beweisen, andererseits aber kein Hehl daraus machen, daß die Philosophie in sich *für das Heil keine Bedeutung* hat, ja daß sie dort, wo sie sich selbstherrlich als Weltweisheit im biblischen Sinne gebärdet, nichts als Eitelkeit und Torheit ist und zur *ernsten Gefahr für das Heil* wird. Bonaventura weiß einerseits, daß die Philosophie in ihrem Bereich Großes zu leisten vermag und auch tatsächlich geleistet hat und sagt ausdrücklich, daß die *scientia philosophica* eine sichere Erkenntnis der Wahrheit darstellt, insofern diese erforschbar ist<sup>14</sup>). Wenn er jedoch andererseits die Philosophie auf ihre Heilsbedeutsamkeit hin betrachtet, lautet sein Urteil kurz und bündig: »... apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum<sup>15</sup>«. Ein Satz, der sich, was nicht unwichtig ist, in fast gleichlautender Formulierung in beiden edierten Textfassungen der *Collationes* in *Hexaemeron* findet<sup>16</sup>), und eine Ansicht, die Bonaventura nicht erst in den späten *Collationes* in *Hexaemeron* äußert, sondern die uns bereits im *Sentenzenkommentar* begegnet, wo er von der Philosophie einmal sagt: »... nunquam enim per illam cognitionem poterant pervenire ad salutem<sup>17</sup>«. Es ließen sich auch noch andere, in die gleiche Richtung weisende Stellen aus dem *Sentenzenkommentar* anführen<sup>18</sup>). Ebenfalls im Hinblick auf die Heilsbedeutsamkeit oder vielmehr die Heilsunbedeutsamkeit der Weltweisheit stehen die Äußerungen, in denen Bonaventura die wirkliche Torheit der Weltweisheit der vermeintlichen Torheit der Gottesweisheit gegenüberstellt. Um die Kontinuität der Einstellung Bonaventuras deutlich zu machen, zitiere ich nur einige Stellen aus seinem frühesten *Schriftkommentar*, dem *Lukas-kommentar*, der in seinen Grundzügen etwa aus den Jahren 1248/49, also noch aus der Zeit vor dem *Sentenzenkommentar* stammt und trotz späterer Überarbeitung durch Bonaventura nicht eigentlich zu seinen *Spätschriften* zu zählen ist<sup>19</sup>). Im Zusammenhang mit der Stelle »stultum fecit deus sapientiam huius mundi«<sup>20</sup>), die Bonaventura auf den reichen Kornbauern aus *Lk* 12, 16 ff. bezieht, heißt es im *Lukas-kommentar*, daß ein Tor ist, wer die künftigen Gefahren nicht voraussieht, wobei letztlich selbstverständlich an die Gefahr des Heilsverlustes gedacht ist<sup>21</sup>). Oder an anderer Stelle in demselben *Kommentar*: »Weil die *scientia*

<sup>14</sup>) »Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa.« De don. Sp. S., s. IV, 5; V, 474b.

<sup>15</sup>) Coll. in Hex. XIX, 7; 421a.

<sup>16</sup>) Editio Delorme, Ad Claras Aquas 1934, vis. III, coll. VII, n. 6–7 (215): »... apud philosophos non est scientia salutis danda in remissionem peccatorum nostrorum...«

<sup>17</sup>) In III Sent., d. 24, a. 3, q. 2, ad 7; III, 529a.

<sup>18</sup>) So etwa die in deutlichem Bezug auf *Röm* 1, 21 stehende Antwort auf das *Dubium VII* im Anschluß an *I Sent.*, d. 45 (I, 813a): »Dicendum quod non ideo dicuntur vani (scil. philosophi), quia aliis (scil. causis) tribuerunt, sed quia sic aliis tribuerunt, ut tamen ad causam praecipuam non referrent. Et ideo evanuerunt, quia ad causam primam et praecipuam non venerunt, quae sola est causa simpliciter prima et simpliciter generalissima.«

<sup>19</sup>) Zu den literarkritischen Problemen des *Lukas-kommentars* vgl. die *Prolegomena* der großen Ausgabe, Bd. VII, S. VIII f.; ferner F. Pelster, *Literaturgeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi*, in: *ZeitKathTheol* 48 (1924) 519–522.

<sup>20</sup>) *1 Kor* 1, 20.

<sup>21</sup>) In *Luc. c. XII*, n. 30; VII, 318b.

*divina* häufig das Gegenteil von dem befiehlt, was die *scientia humana* nahelegt, darum verlacht der Mensch durch die *scientia humana* Gott und wird so zum Toren<sup>22)</sup>«. Von der vermeintlichen Torheit des Glaubens aber sagt Bonaventura, daß sie zum Gipfel der Weisheit Christi führt und zwar in sechs Stufen: ». . . quia fides disponit ad prudentiam, prudentia ad scientiam, scientia ad consilium, consilium ad intellectum et intellectus ad sapientiam. Et hic thronus est Salomonis . . .<sup>23)</sup>«. Auch diesen Stellen ließen sich ähnliche hinzufügen.

Alles in allem finden wir bei Bonaventura doch grundsätzlich von Anfang an nicht nur einen sachlichen Antiaristotelismus, sondern auch schon das, was in den geschichtstheologischen Auseinandersetzungen der Spätwerke besonders deutlich als jener Antiphilosophismus zutage tritt. Es muß also tatsächlich so etwas wie eine Vorentscheidung vorliegen, der Bonaventura zwar in seinen Spätwerken besonders deutlich Ausdruck gegeben hat, die selbst aber nichts anderes ist als Ausdruck der geistigen Atmosphäre, die für Franziskus von der Bibel her bestimmt war, und in die sich Bonaventura durch seine innere Bindung an Franziskus, durch sein »Wurzelfassen innerhalb der franziskanischen Wirklichkeit<sup>24)</sup>« hineinbegeben hat. Dieses Wurzelfassen innerhalb der franziskanischen Wirklichkeit erfolgte aber offensichtlich nicht erst zur Zeit der Spätwerke<sup>25)</sup>, sondern von vorneherein.

Wie die Bibel, besonders Paulus, zwischen der Weisheit dieser Welt und der Weisheit aus Gott unterscheidet<sup>26)</sup>, so macht auch Franziskus praktisch diesen Unterschied. Der Weltweisheit und auch aller Theologie, in dem Maße sie sich nach dieser Weltweisheit hin orientiert, begegnet er mit größtem Mißtrauen. So schreibt er im 10. Kapitel der endgültigen Regel der Minderbrüder: ». . . die keine wissenschaftlichen Kenntnisse haben, dürfen nicht danach trachten, sich wissenschaftliche Bildung zu erwerben, sie sollen vielmehr danach streben, den Geist des Herrn zu besitzen . . .<sup>27)</sup>«, und im Testament betont er ausdrücklich, daß er und seine ersten Gefährten ungebildet waren<sup>28)</sup>. In den Worten heiliger Mahnung an alle Brüder lesen wir gleichsam die nähere Erklärung dafür: ». . . jene Ordensleute sind vom Buchstaben getötet, die nicht dem Geiste der Heiligen Schrift folgen wollen, sondern einzig danach trachten, die Worte zu kennen und sie anderen zu erklären (nämlich »um weiser als andere zu gelten«, wie es kurz vorher hieß). Und jene sind vom Geiste der Heiligen Schrift zum Leben erweckt, die jeden Buchstaben, den sie kennen, tiefer zu erkennen trachten und ihr Wissen nicht dem eigenen Ich zuschreiben, sondern es in Wort und Beispiel (vielleicht müßte man sogar deutlicher sagen: *durch* Wort und Beispiel) Gott, dem höchsten Herrn, zurückerstatten, dem jegliches Gute gehört<sup>29)</sup>«. Im zweiten Teil dieser Admonitio kommt bereits zum Ausdruck, daß und unter welchen Bedingungen Franziskus das Theologiestudium bei seinen Brüdern billigte und durchaus gut hieß. Welche Ehrfurcht er vor der wahren Gottesgelehrtheit hatte und mit welchem Mißtrauen er die falsche betrachtete, bezeugt nicht zuletzt der lange umstrittene, aber nach der neuesten Forschung doch als echt anzusehende Brief an

<sup>22)</sup> A. a. O., c. VIII, n. 93; VII, 215 a.

<sup>23)</sup> A. a. O., c. XIX, n. 7; VII, 474 a.

<sup>24)</sup> Ratzinger, a. a. O., 161.

<sup>25)</sup> So muß man Ratzinger wohl verstehen.

<sup>26)</sup> Vgl. v. a. 1 Kor 1–2.

<sup>27)</sup> Eßer-Hardick, a. a. O., 87.

<sup>28)</sup> Ebd., 95.

<sup>29)</sup> Adm. 7; Eßer-Hardick, 124.

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 nur nicht bei diesem Studium den Geist des heiligen Gebetes und der Hingabe auslöschen, wie es in der Regel steht<sup>30)</sup>.«

Den Schlüssel zum Verständnis dessen, worum es Franziskus eigentlich ging, findet man wohl am besten, wenn man beachtet, daß er dasselbe, was er mitunter gegen die Wissenschaft und das Studium sagt, auch gelegentlich gegen die Handarbeit einwendet oder warnend zu bedenken gibt. Beide, Studium und Handarbeit, will er immer in die *devotio* hineingestellt haben, die für ihn noch keineswegs die moderne, mehr gefühlsbetonte »Andacht« ist, sondern Haltung und Tat zugleich, durch die sich der Mensch ganz Gott zur Verfügung stellt und seinem Willen hingibt und unterwirft<sup>31)</sup>. 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 darauf, daß der arbeitende oder der studierende Mensch den »Geist des Herrn« besitzt. Die gleiche Einstellung liegt ganz offenkundig auch der Haltung Bonaventuras zur »Weltweisheit« und damit eben auch zur Philosophie zugrunde. Er wendet sich gleichsam nicht gegen das Studium *profaner Dinge* – soweit es für Bonaventura allerdings überhaupt profane Dinge gibt, sondern gegen das *profane Studium*, das heißt, gegen ein Studium ohne die rechte Orientierung nach dem einen Notwendigen.

Auch das, was in den Spätschriften Bonaventuras als prophetischer Antischolastizismus in Erscheinung tritt, fügt sich meines Erachtens organisch in die Haltung und Denkweise, die wir von Anfang an bei ihm finden. Um es kurz zu sagen, der prophetische Antischolastizismus der Spätwerke Bonaventuras entspricht durchaus dem Vorrang, den für ihn von vorneherein die Liebe vor dem Erkennen hat. Ziel aller Theologie und wichtiger als alle Theologie ist letztlich immer die mystische Liebesvereinigung mit Gott, die »delectatio in deo«<sup>32)</sup>. Wie sehr Bonaventura darum wußte und danach strebte, läßt sich nicht nur aus vielen Stellen seiner Werke belegen, es erweist sich auch unmittelbar etwa in dem Gespräch mit Bruder Ägidius, der ihm bei einer Gelegenheit immer wieder sagte, ein armes unwissendes Mütterchen könne Gott den Herrn mehr lieben und vollkommener sein als er, gemeint ist, als er, der gelehrte Bruder Bonaventura<sup>33)</sup>. Mag der schlichte Gefährte des heiligen Franziskus, Bruder Ägidius, dies auch erst zum Ordensgeneral Bonaventura gesagt haben, die Demut und die Zustimmung, womit der Ordensgeneral ihn anhörte, waren nicht erst am Tage dieses Gesprächs geboren, sondern eine Haltung, die Bonaventura längst zu eigen war.

Bonaventura wäre schließlich auch kein christlicher Theologe gewesen, wenn er dem *Frieden* der ekstatischen Vereinigung mit Gott nicht den Vorzug vor dem *Bemühen* theologischer Spekulation gegeben hätte. Den entscheidenden Grund dafür, daß er dieser Überzeugung jedoch mitunter einen so intensiven Ausdruck gab, haben wir in dem konkreten Beispiel mystischer Kontemplation zu sehen, das ihm Franziskus gegeben hat, auch wenn er darüber hinaus Pseudo-Dionysius, Hugo von St. Viktor und Bernhard reiche Anregungen in der gleichen Richtung verdankt und sich sogar vielfach auch auf diese und nicht auf Franziskus beruft.

<sup>30)</sup> Eßer-Hardick, 142; zu den literarkritischen Problemen des Briefes an Antonius von Padua vgl. ebd., 33 und die dort angegebene Literatur.

<sup>31)</sup> Man vgl. dazu den Exkurs »*Devotio*« bei Eßer-Hardick, 236 ff.

<sup>32)</sup> Vgl. Coll. in Hex. XIX, 2; V, 420 a.

<sup>33)</sup> Anal. Franc. III, 101.

Das wesentlich von Franziskus ausgehende *Itinerarium mentis in Deum* ist als untrügliches Zeugnis für seine *franziskanische* Grundbestimmtheit gerade auch in dieser Hinsicht nicht zu übersehen.

Aus den verschiedenen Möglichkeiten, die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken Bonaventuras aufzuzeigen, konnte ich mit Rücksicht auf die kurz bemessene Zeit nur eine herausgreifen und auch auf diese nur mehr in großen Zügen eingehen. Ich habe den Fragenkomplex »Bonaventura und die Weltweisheit« beziehungsweise »Bonaventura und die Philosophie« gewählt, weil gerade das, was Bonaventura zu diesem Thema geäußert hat, bis heute seinen Interpreten nicht wenig Schwierigkeiten bereitet, ja mitunter sogar zu einem Stein des Anstoßes wird. Vielleicht ist aber gerade im Hinblick auf diesen Fragenkomplex deutlich geworden, wie wichtig es ist, bei der Interpretation und Beurteilung der Äußerungen Bonaventuras den entscheidend bestimmenden Einfluß des heiligen Franziskus auf den Menschen und damit eben zugleich auch auf den Theologen Bonaventura zu berücksichtigen. Manches Bonaventura-Problem löst sich von selbst oder erscheint zumindest in einem anderen Licht, wenn man daran denkt, daß die Kirche den geistigen Sohn des »Seraphischen Heiligen« sicher nicht ohne Grund den »Seraphischen Lehrer« genannt hat<sup>34</sup>).

---

<sup>34</sup>) An der Kontinuität der Einstellung Bonaventuras zur Weltweisheit, gegen die manches gegenüber den früheren Werken vielleicht auffallend hartes Wort aus den *Collationes in Hexameron* über die Philosophie zu sprechen scheint, läßt sich um so begründeter festhalten, wenn man bedenkt, daß erstens manche derartige Formulierungen (z. B. »Hure Vernunft«) nur in der Textüberlieferung der *Collationes* zu finden sind, an der möglicherweise zu den Spiritualen gehörende Reportatoren am Werk gewesen sind (es ist die Fassung der großen Bonaventura-Ausgabe), und daß zweitens die apokalyptischen Bilder und Formulierungen, deren sich Bonaventura in seinen geschichtstheologischen Auseinandersetzungen bedient, wenigstens bis zu einem gewissen Grade auch durch seine Gegner herausgefordert waren, die selbst die Mendikanten und damit auch Bonaventura mit apokalyptischen Verdikten bedachten. Vgl. dazu S. Clasen, *Zur Geschichtstheologie Bonaventuras*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 23 (1960) 197–212, bes. 199 und 203.