

„Denn Zukünftiges kann der nicht wissen, der das Vergangene nicht kennt.“

Bonaventuras Hermeneutik im Spannungsfeld
von Kontemplation und Ekklesiologie

von Florian Klug

Bonaventuras Theologie geht von der menschlichen Suchbewegung aus, die Zeichen Gottes zu verstehen, um dadurch in kontemplativer Weise Gott näher zu kommen. Diese Suchbewegung betrifft den Menschen als Einzelnen wie auch die Menschheit bzw. Kirche als Kollektiv. Um die Zeichen Gottes vor allem hinsichtlich der Heilsgeschichte zu verstehen, wird ein Bogen von der kontemplativen Hermeneutik zur Ekklesiologie geschlagen. Dabei werden insbesondere die Thematiken der erbsündlichen Verblendung und der eschatologischen Dringlichkeit behandelt. Die erkenntnisleitende Frage ist hierbei, wie der Mensch zum Heil kommt und diese Heilsbeziehung verstanden und ausgedrückt werden kann.

Auf den ersten Blick scheinen Kontemplation und Ekklesiologie auch bei Bonaventura kaum oder nur an den Randbereichen zusammenzuhängen, da Kontemplation eine individuelle Einsichtsmöglichkeit erschließt, während die Ekklesiologie vordergründig eine gruppenbezogene Größe darstellt. Nimmt man jedoch die Trinitätstheologie Bonaventuras im Schöpfungszusammenhang in den Blick, ergibt sich über das Zeichenverständnis Bonaventuras eine tiefgreifende Einsicht: Der Schöpfer teilt sich in und durch die Schöpfung zeichenhaft mit, um zur Partizipation an der Trinität einzuladen und den Menschen gemeinschaftlich die Angleichung an die göttliche Liebe (als *deiformitas*) zu ermöglichen. Jedoch ist diese Einladung nicht für den Menschen in Offensichtlichkeit verständlich, denn durch den Sündenfall ist die menschliche Perspektive überschattet und verdunkelt. Durch das Zusammenspiel von Gnade und kontemplativer Einsicht kann der Wille des Schöpfers erkannt und praktisch performiert werden. Der primäre Bezugspunkt für den Menschen sind insbesondere die Zeichen als Mitteilung Gottes. Der Hermeneutik der göttlichen Kommunikation soll nun nachgegangen werden.

1. Der Weg Bonaventuras zur kontemplativen Theologie

Um Bonaventuras Entwicklung hin zu einem der wichtigsten Befürworter einer kontemplativ ausgerichteten Theologie zu verstehen, muss sein theologischer Weg selbst betrachtet werden. Dabei lässt sich bei Bonaventura nicht die monastische Spiritualität der Kontemplation, die er zum Ende seiner theologischen Entwicklung als heilsgeschichtlichen Zenit und Ideal der theologischen Methode versteht,¹ als Startpunkt seiner wissenschaftlichen Ausbildung angeben. Seine theologische Ausbildung beginnt in größter Nähe zur universitären Theologie, u. a. durch seinen Lehrer Alexander von Hales. So wurde zudem Bonaventura der Nachfolger Alexanders an der Pariser Universität und erhielt eine Professur für Theologie, wobei diese Zeit die Hochphase nicht nur seiner Theologie im Hinblick auf scholastische Strenge markiert, sondern auch insgesamt als Blütezeit der christlichen, mittelalterlichen Theologie zu sehen ist. Doch nach Joseph Ratzinger findet Bonaventura erst zu sich und seiner eigenen Theologie, indem er durch die Wahl der Franziskaner zum franziskanischen Generalminister die Pariser Universität verlässt und sich ganz seiner franziskanischen Seite widmet.² Die franziskanischen Linien, die seine Theologie bereits seit den frühen scholastischen Schriften begleitet haben, treten nach seiner Wahl zum Generalminister in besonderer Weise, aber in eigener Form hervor, die wissenschaftliche Präzision, Kontemplation und pastorale Verkündigung zusammenführen:

„Bonaventuras Werk hat seine Vollendung nicht auf der Ebene des scholastischen Systems gefunden. [...] Bonaventuras Vollendung ereignet sich vielmehr auf einer Ebene, die ihm viel gemäßer ist: In einer Theologie, die zugleich auch Verkündigung ist.“³

2. Die Natur als Zeichen Gottes

Als verbindendes Element zwischen der scholastischen Theologie und der franziskanischen Kontemplation lässt sich die Zeichenhaftigkeit der Schöpfung und die Mitteilung Gottes an den Menschen in geschöpflichen Zeichen als Selbstausdruck der innertrinitarischen Liebe sehen.⁴ Bonaventura versteht Kontemplation als gnadengestützten Überstieg der sinnlichen Welt und der eigenen Innerlichkeit, um die göttlichen Zeichen im Buch der Schrift (*liber Scripturae*) und Buch der Schöpfung (*liber mundi*) zu überschreiten und dabei proleptisch Gott zu schauen.⁵ Im *Soliloquium* lässt er den Weg dieses Überschreitens bei der eigenen, innerlichen Selbstwahrnehmung beginnen, um von endlichen Dingen aus

¹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Gesammelte Schriften 2), Freiburg 2009, 527.

² Vgl. ebd., 78–80.

³ Ebd., 80.

⁴ Vgl. Bonaventura, *Breviloquium*, übertragen, eingeleitet und mit einem Glossar versehen von Marianne Schlos- ser (Christliche Meister 52), Einsiedeln 2017, 112–113 (II/12): „[...] daß die Schöpfung gleichsam ein Buch ist, in dem die erschaffende Dreifaltigkeit aufleuchtet, abbildlich vergegenwärtigt und von ihr zu lesen ist.“

⁵ Zum Verständnis der beiden Bücher: Vgl. Herbert M. Nobis, Art. Buch der Natur, in: Joachim Ritter (Hg.), *HWPh* 1 (1971), 957–959, hier 958.

der eigenen Kontingenz bewusst zu werden und dabei den Blick von der eigenen Endlichkeit auf Gott und die himmlischen Dinge zu richten.⁶ Im *Breviloquium* beschreibt er die Kontemplation derart:

„Mit dem Auge des Leibes sollte der Mensch also sehen, was außer ihm ist, mit dem Auge des Verstandes, was in ihm, mit dem Auge der Beschauung [*contemplatio*], was über ihm ist. [...] Die Beschauung verliert der Mensch durch die Schuld, gewinnt sie aber wieder durch die Gnade, durch den Glauben und das Verständnis der Hl. Schrift. Denn eben dadurch wird der Geist des Menschen gereinigt, erleuchtet und vervollkommen, um das Himmlische zu schauen (*contemplari*). Doch bevor der gefallene Mensch dorthin gelangen kann, muß er zuerst seiner Schwächen und seiner eigenen Finsternis innwerden, das heißt: er muß sein Augenmerk auf den Fall der menschlichen Natur richten.“⁷

So schätzt Ratzinger Bonaventura als Gipfelpunkt der christlichen Scholastik und der *analogia fidei*,⁸ wobei insbesondere sein franziskanisches Weltbild davon geprägt ist, dass die gesamte Welt als Schöpfung liebender Ausdruck des Schöpfers ist und als geschöpfliches Zeichen der Liebe auf den Schöpfer hinweist.⁹ Doch in entscheidender Weise kommt an diesem Punkt die Abwendung von der damaligen Aristoteles-Rezeption zum Vorschein: Auch wenn Bonaventura die Vernunft des Menschen hochschätzt und würdigt, indem der Mensch z. B. das Naturgesetz erkennen kann und danach sein Leben ausrichtet, spricht sich Bonaventura vor dem Hintergrund der Geschöpflichkeit des Menschen und seiner Gotesebenenbildlichkeit gegen eine Vernunftautonomie ohne jeglichen theistischen und theologischen Rahmen aus.¹⁰ Die Vernunft des Menschen ist von Gott geschaffen und auch von ihm abhängig, weshalb eine wissenschaftliche Abwendung vom Gottesbezug der Vernunft und der Wissenschaft schadet.¹¹ Dabei richtet sich die Kritik Bonaventuras nicht an Aristoteles im eigentlichen Sinn, auch wenn manche polemische Stellen gegen Aristoteles (oder die antike Philosophie im Allgemeinen) dies nahelegen,¹² sondern vielmehr hat

⁶ Vgl. *Bonaventura*, Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis. Alleingespräch über die vier geistlichen Übungen, aus dem Lateinischen von Josef Hosse, mit einem Nachwort von Albert Speer (Ausgewählte Werke 1), Darmstadt 2018, 31–33 (Prolog/2).

⁷ *Bonaventura*, Breviloquium (wie Anm. 4), 114–155 (II/12).

⁸ Vgl. *Ratzinger*, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 58.

⁹ Vgl. *Bonaventura*, Itinerarium mentis in Deum. Pilgerbuch der Seele zu Gott, aus dem Lateinischen von Julian Kaup (Ausgewählte Werke 2), Darmstadt 2018, 70–73 (I/15); vgl. *Ratzinger*, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 124: „Die Erkenntnis, dass die ganze Welt durchsichtig ist auf Gott hin, von der das Leben des heiligen Franz ganz durchtränkt und getragen war, gehört auch zu den Grundbestimmtheiten des bonaventurischen Weltbild, das in diesem Punkte von Anfang an ein wahrhaft franziskanisches Weltbild gewesen ist. So erscheinen von da aus alle Dinge und Wesen als ‚manifestatio occulti luminis‘, als ein Aufstrahlen und Sichtbarwerden des verborgenen Urlichtes: Die Dinge sind ‚Offenbarungen‘ Gottes.“

¹⁰ Vgl. *Ruedi Imbach*, Bonaventura. Collationes in Hexaemeron, in Kurt Flasch (Hg.), Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter (RUB 8741), Stuttgart 1998, 270–291, hier 279.

¹¹ Vgl. *Ratzinger*, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 606 f.

¹² Vgl. *Etienne Gilson*, Philosophie des Heiligen Bonaventura, Köln 1960, 24: „Er kennt Aristoteles sehr gut; ständig zitiert er ihn und entlehnt ihm einen großen Teil seiner philosophischen Fachausdrücke. Auch bewundert er ihn aufrichtig und betrachtet ihn als den Gelehrten schlechthin: [...] Aber er schätzt ihn nicht und setzt keinen Augenblick voraus, die wahre Philosophie falle mit seiner Lehre zusammen, oder es müsse die Theologie, die

Bonaventura die wissenschaftlichen und theologischen Konsequenzen vor Augen: Indem aber eine Vernunftautonomie ohne die gnadenhafte Ausrichtung auf Gott propagiert wird, zerreißt das zeichenhafte Band zwischen Schöpfer und Geschöpf, wodurch der Mensch blind wird, die Zeichen Gottes zu deuten, und die Zeichen als inhaltsleer verstummen.¹³ Mit modernen Begriffen ausgedrückt trennt eine Vernunftautonomie den Signifikanten vom Signifikat und bleibt als leeres Zeichen zurück.

Durch diese zeichentheoretische Trennung wird die Heilsgeschichte zunächst zur Ereignisfolge ohne jede Richtung und Ordnung. Darüber hinaus bleibt diese Trennung von Gott und Welt durch eine isolierte Vernunft des Menschen nicht bei einem einfachen Nichtwissen stehen, sondern führt zusätzlich zu enormen Kenntnisfehlern, die den Menschen von seinem Ursprung, seinem Ziel und dadurch seinem Heil abbringen – denn der Mensch ist nicht mehr in der Lage die göttliche Mitteilung in der Schöpfung (als Buch der Natur) zu lesen und zu deuten.¹⁴ Diese Trennung von menschlicher Vernunft und ihrem Urgrund folgt aber nicht nur eine momentane Inferiorittsposition, was erkannt werden kann, sondern es kommt grundsätzlich die menschliche Sinn- und Zielperspektive abhanden:

„Daraus folgt die dreifache Blindheit oder ein dreifaches Dunkel, die Lehre von der Ewigkeit der Welt, wie Aristoteles sie angenommen hat, allen griechischen Lehrern gemäß. Denn Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Damaszenus, Basilius und auch die arabischen Kommentatoren sagen, daß Aristoteles so dachte, und seine eigenen Worte scheinen so zu klingen. Niemals findet man bei ihm, die Welt habe einen Anfang oder Beginn gehabt, er hat nur Platon gescholten, welcher wohl allein einen Beginn der Zeit gelehrt hat. – Diese Lehre des Aristoteles aber widerstreitet dem Licht der Wahrheit.

Daraus folgt eine andere Blindheit, die Lehre von der Einheit der Vernunft, denn wenn eine ewige Welt angenommen wird, so muß es entweder eine unbegrenzte Seelenzahl geben, weil der Menschen unendlich viele sind, oder die Seele muß verweslich sein, oder es muß die Seelenwanderung geben oder in allen eine einzige Vernunft. Nach dem Kommentar wird dieser Irrtum Aristoteles zugeschrieben. Aus diesen beiden Darlegungen folgt: Nach diesem Leben gibt es weder Glück noch Gericht.“¹⁵

Hüterin des Glaubens, sich auch nur im Geringsten umstellen, um ihm Platz zu schaffen. Seit seiner ersten Begegnung mit dem heidnischen Denken des Aristoteles glaubt Bonaventura es verstanden, beurteilt und überholt zu haben.“

¹³ Vgl. *Bonaventura*, *Itinerarium* (wie Anm. 9), 71 (I/15): „Wer darum durch so hellen Glanz der Geschöpfe nicht erleuchtet wird, ist blind. Wer durch so lautes Rufen nicht aufwacht, ist taub. Wer gegen all dieser Werke Gott nicht lobt, ist stumm. Wer aus so deutlichen Zeugnissen den Urgrund nicht erkennt, ist ein Tor. – ffne also die Augen, neige hin die geistigen Ohren, lse deine Lippen und erschließe dein Herz, auf daß du in allen Geschöpfen deinen Gott siehst, hörst, lobst, liebst und anbetest, damit sich nicht der ganze Erdkreis wider dich erhebe. Deshalb wird nämlich das All ‚gegen die Unverstndigen streiten‘, den Verständigen wird es ein Anlaß zum Lobe sein.“ Vgl. ders., *Hexaameron*. Das Sechstageswerk, aus dem Lateinischen von Wilhelm Nyssen (*Ausgewählte Werke* 3), Darmstadt 2018, 243–245 (VI/2).

¹⁴ Vgl. *Ratzinger*, *Offenbarungsverständnis* (wie Anm. 1), 545–547.

¹⁵ *Bonaventura*, *Hexaameron* (wie Anm. 13), 247 (VI/4); vgl. ders., *Itinerarium* (wie Anm. 9), 91 (II/12): „Die Geschöpfe dieser sinnenfälligen Welt sind aber Zeichen für das unsichtbare Wesen Gottes, da Gott Ursprung, Vorbild und Ziel jeglicher Kreatur ist und jede Wirkung auf die Ursache hinweist, jedes Nachbild auf das Vorbild und jeder Weg auf das Ziel, zu dem er hinfhrt.“

In seiner Haltung gegenüber Aristoteles redet Bonaventura keinesfalls einem Antiintellektualismus das Wort, sondern versucht die Zeichen Gottes über den Ablauf der Heilsgeschichte durch die Offenbarung zu verstehen und zu deuten.¹⁶ Dabei hat die Philosophie für Bonaventura ihre Berechtigung als *ancilla* und Hilfswissenschaft.¹⁷

Die besondere Notwendigkeit, die Zeichen Gottes gerade zu seiner Zeit zu deuten, liegt für Bonaventura in der heilsgeschichtlichen Dringlichkeit, weswegen er aber auch zu Bildern aus der Johannes-Apokalypse greift, um die Abkopplung der Philosophie und der menschlichen Vernunft zu beschreiben.¹⁸

3. Die eschatologische Dringlichkeit

Die Wendung Bonaventuras gegen eine Vernunftautonomie und eine verselbständigte Philosophie fußt aber nicht alleine auf wissenschaftstheoretischen und anthropologischen Überlegungen, sondern hat vor allem einen eminenten heilsgeschichtlichen Grund: Für Bonaventura steht das eschatologische Ende der Heilsgeschichte kurz bevor. So weisen als endzeitliche Zeichen die Person des Hl. Franziskus, die franziskanische Lebensform und der franziskanische Orden auf das bevorstehende Ende in unmittelbarer Nähe hin.¹⁹ Aus dem Zusammenspiel der Transparenz der Schöpfung als zeichenhafter Ausdruck der göttlichen Liebe und der ewigen Ordnung der Weltgeschichte, die von Christus als Logos ausgeht, in ihm sein Zentrum hat und auf ihn hinausläuft,²⁰ steht für Bonaventura der Ablauf der Heilsgeschichte (als Heimkehr/*reductio* in die innertrinitarische Liebesgemeinschaft) fest. Insbesondere ist der Ablauf der Geschichte bereits zeichenhaft in, durch und für die Schöpfung mitgeteilt: So lässt sich für Bonaventura sagen, dass die Zeichen des Anfangs in der Schöpfungstätigkeit Gottes auch die Zeichen sind, die den Ablauf und den Zeitpunkt des Endes mitteilen. Damit ist für Bonaventura die Heilsgeschichte schon immer einsichtig, wenn der Mensch in gnadenhafter Erleuchtung die zeichenhafte Mitteilung entsprechend zu deuten versteht.

Diese heilsgeschichtliche Hermeneutik zeigt sich als markanter Unterschied, wenn man Bonaventuras Theologie mit dem theologischen Ansatz von Thomas von Aquin vergleicht. Auch der theologische Ansatz von Thomas geht von der Offenbarung Gottes aus, doch statt

¹⁶ Vgl. *Bonaventura*, Hexaemeron (wie Anm. 13), 599 (XIX/14): „So soll nicht so viel von dem Wasser der Philosophie in den Wein der Heiligen Schrift gemischt werden, daß aus Wein Wasser wird. Das wäre das schlechteste Wunder. Wir lesen doch, Christus habe aus Wasser Wein gemacht, nicht umgekehrt. – Daraus geht hervor, daß den Glaubenden der Glaube nicht durch die Vernunft, sondern durch Schrift und Wunder erwiesen werden kann.“

¹⁷ Vgl. *Bonaventura*, Breviloquium (wie Anm. 4), 29 (Prolog/4); vgl. *Imbach*, Bonaventura (wie Anm. 10), 285.

¹⁸ Vgl. *Bonaventura*, Hexaemeron (wie Anm. 13), 247–249 (VI/5); vgl. ebd., 597 (XIX/12): Bonaventura beschreibt die Beendigung der alleinigen Gültigkeit der antiken, paganen Philosophie durch die Offenbarung Gottes mit den biblischen Bildern des Exodus. Daher warnt Bonaventura auch vehement davor, sich wieder an eine Vernunftautonomie und eine Alleingültigkeit der Philosophie zu wenden. Das würde die Rückkehr nach Ägypten und in die Sklaverei bedeuten. Mit diesen Bildern ist sehr deutlich erkennbar, in welcher tiefen Krise damals sich die Wissenschaft in ihrer Richtungsfindung und in internen Streitigkeiten befand; vgl. *Ratzinger*, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 608.

¹⁹ Vgl. *Bonaventura*, Hexaemeron (wie Anm. 13), 707 f. (XXII/22–23).

²⁰ Vgl. *Ratzinger*, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 136 f., 612 f.

in kontemplativer Weise die Zeichen Gottes stets intensiver auf ihre Tiefenbedeutung hin zu untersuchen, wie Bonaventura, zielt Thomas darauf ab, in logischen Schlussfolgerungen über die bisherigen Mitteilungen Gottes hinaus zu spekulieren und dadurch zu bisher unbekannten Einsichten zu gelangen.²¹ Die Offenbarung Gottes an den Menschen ist intelligibel und stringent, so dass für Thomas mit Eindeutigkeit gefolgert werden kann, wie die nachfolgenden Schlüsse über die Geschichte, den Heilsrahmen und Gott aussehen sollen. In etwas überspitzter Form kann man für die Theologie von Thomas sagen, dass sie einen Systemcharakter besitzt, indem jedes Element seinen spezifischen Platz in einem Funktionsganzen innehat.

4. Die Komplexität der göttlichen Zeichen

Im Gegensatz dazu erweist es sich in erschwerender Weise als Herausforderung für die Theologie Bonaventuras, dass die Mitteilungen und Zeichen Gottes komplex sind und mehr als nur eine einfache Deutung ermöglichen, weswegen Bonaventura auf verschiedene Deuteschemata zurückgreift, um die Zukunft aus dem *Buch der Natur* (Zeichen in der Schöpfung) und dem *Buch der Schrift* (Zeichen in der Bibel) in jeweiliger Analogie deuten zu können. Die Architektur Gottes, die der Natur und der Schrift zugrunde liegt, zeigt sich als eine *komplexe Harmonie*, die eine innere Konsonanz besitzt, ohne jedoch uniform zu sein. Zur Erläuterung dieser architektonischen Harmonie greift Bonaventura u. a. auf ein dreiteiliges Schema der Heilsgeschichte von Natur, Gesetz und Gnade zurück. In einer fünfteiligen Deutung greift er auf das matthäische Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) zurück. In einem doppelten Siebenerschema deutet Bonaventura die Heilsgeschichte im Rückgriff auf die sieben Tage der Schöpfertätigkeit Gottes, wobei jeweils sieben Tage auf die Zeit des ATs und sieben Tage auf die Zeit des NTs und die Zeit der Kirche fallen.²² Der damalige Status der Heilsgeschichte befindet sich für Bonaventura an der Schwelle zur eschatologischen Vollendung mit einer Überschneidung von sechstem und siebtem Tag. Auf den siebten Tag der geschichtlichen Sabbatruhe folgt der ewige achte Tag der Vollendung,²³ auf welchen Bonaventura in eschatologischer Dringlichkeit hofft. Bonaventura beschreibt die multiplen Zusammenhänge von Zeichen und Geschichte in sehr dichten Bildern, wobei die einzelnen Zusammenhänge selbst nochmal zusätzliche Einsichten und Bedeutungen ergeben können, die die Kenntnis der Zukunft zu einer sehr diffizilen zur Aufgabe werden lässt:

„Denn das Schaugesicht über Samen und Früchte: ‚Die Erde brachte Pflanzen hervor, die grünen und Samen tragen nach ihrer Art.‘ Wie in der Versammlung der Wasser die Vielförmigkeit der Verständnisse bezeichnet wurde und im Sprießen der Erde die Vielfalt der sakramentalen

²¹ Vgl. ebd., 204 f.

²² Vgl. ebd., 445.

²³ Vgl. *Bonaventura*, *Hexaameron* (wie Anm. 13), 499 (XVI/13): „Im Neuen Bund gibt es auf ähnliche Weise sieben Zeiten: die Zeit der Gnadenbringung, die Zeit der Taufe im Blut, die Zeit der allumfassenden Glaubensregel, die Zeit des Gesetzes der Gerechtigkeit, die Zeit des erhöhten Lehrstuhls, die Zeit der lauterer Lehre und die Zeit des Friedens am Ende.“

Figuren, so wird durch den Samen dargelegt, daß sie eine Unbegrenztheit an himmlischen Schauungen enthält, die durch den Samen bezeichnet ist. Die ursprünglichen Verständnisse und Figuren bestehen in einer bestimmten Zahl, aber die Schauungen sind unendlich. Die wie das Widerblitzen des Strahles und Abbildes vom Spiegel gleichsam in unbegrenzten Weisen geschieht, so auch vom Spiegel der Schrift. [...] Wie nämlich durch den Samen eine Vervielfältigung ins Unbegrenzte geschieht, so werden die Schauungen vervielfältigt. [...]

Dieses Anblicken der Schauungen geschieht zwischen den zwei Spiegeln der beiden Cherube, das ist der beiden Testamente, die einander überstrahlen, damit verwandelt werde der Mensch von Klarheit in Klarheit. Das Sprießen des Samens aber gibt den verschiedenen Zusammenfügungen der Zeiten gemäß verschiedene Schauungen zu erkennen, und wer die Zeiten nicht kennt, kann diese nicht erkennen. Denn Zukünftiges kann der nicht wissen, der das Vergangene nicht kennt. Wenn ich nicht erkenne, von welchem Baume dieser Same stammt, so kann ich auch nicht erkennen, welcher Baum daraus entstehen muß. So hängt die Kenntnis des Zukünftigen von der Kenntnis des Vergangenen ab. Moses auch, der das Zukünftige verheißt, erzählte durch Offenbarung das Vergangene.

Es ist jedoch zu beachten, daß, wie Gott die Welt in sechs Tagen schuf und am siebten ruhte, so auch der mystische Leib Christi sechs Alter hat und ein siebtes, das sich mit dem sechsten entfaltet, und ein achttes. Das sind die Samengründe zur Erkenntnis der Schriften.²⁴

Für besondere Komplexität sorgt hierbei die Analogie zwischen den geschöpflichen Zeichen und der sich selbst verströmenden und unbegrenzten Liebe Gottes.²⁵ Im Anschluss an Pseudo-Dionysios Areopagita und seinen eigenen Lehrer Alexander von Hales versteht Bonaventura das Wesen Gottes als sich selbst verbreitende und mitteilende Liebe („bonum est diffusivum et communicativum sui“):²⁶ „In Gott gibt es die höchste Gutheit, und ihr ist es im höchsten Maße eigen, sich mitzuteilen, und d. h. vor allem dadurch, einen Ebenbürtigen aus sich hervorzubringen und diesem ihr eigenes Sein zu schenken“.²⁷ Dadurch ergibt sich, dass die Schöpfung in ihrer Zeichenhaftigkeit nicht einfach statisch zu verstehen ist, sondern die Schöpfung im Bild der Samenkörner durch die bildliche Deutung selbst wieder neue Bilder mit zusätzlichen Bedeutungen hervorbringt: So ergibt sich eine *unbegrenzte Deutungsoffenheit der Schöpfung*, die analoge Einsicht in das unbegrenzte Wesen Gottes und seinen Heilsplan gewährt. Die kontemplative Deutung der Schöpfung ermöglicht daher einen stets tieferen, aber unabgeschlossenen Blick in das göttliche Heilsgeheimnis. Statt dieses hermeneutische Angehen als sinnfrei zu bewerten, weil es kein innerweltliches Ende kennt, ist es Bonaventura vielmehr daran gelegen, eine stets größere Genauigkeit in der kontemplativen Deutung der Zeichen an den Tag zu legen. Die *Interpretationskaskade*

²⁴ Ebd., 471–473 (XV/10–12).

²⁵ Vgl. Gilson, Philosophie (wie Anm. 12), 241.

²⁶ Das Motiv „bonum est diffusivum et communicativum sui“ findet sich zuerst bei Pseudo-Dionysios (*Dionysios Areopagita*, De divinis nominibus [Corpus Dionysiacum 1], Berlin 1990, 154–155 [IV/20]), von dem es auch Alexander von Hales und Thomas von Aquin übernehmen werden (Vgl. *Thomas von Aquin*, ST I, q. 73, a. 73, o. 2); vgl. Matthias Laarmann, Art. Selbstmitteilung (lat. communicatio sui): 1. Antike, Mittelalter, frühe Neuzeit, in: HWPh 9 (1995) 487–490, hier 487 f.

²⁷ *Bonaventura*, Opera omnia, Bd. 1, Florenz 1882, 53 (*I Sent.*, d. 2, a. 2, q. 2): „est summa bonitas, cum bonitatis sit summa se communicare, et hoc est maxime in procuendo ex se aequalem et dando esse suum.“ Übersetzung nach: Laarmann, Art. Selbstmitteilung (wie Anm. 26), 488. Alle Verweise auf lateinischen Stellen beziehen sich auf die Opera Omnia der Quaracchi-Ausgabe: Vgl. *Bonaventura*, Opera Omnia, Bde. 1–10, Florenz 1882–1902.

der bonaventurischen Hermeneutik lässt sich gewissermaßen als asymptotische Annäherung an das göttliche Geheimnis und den künftigen Ablauf der Heilsgeschichte verstehen. Dies geschieht nicht alleine aus dem Grund der *intellektuellen Annäherung* an das göttliche Geheimnis, sondern weil auch der Mensch damit *Lenkung und Leitung* für das eigene Leben in seiner *praktischen Dimension* erfährt.²⁸ Durch diese zeichenhafte Mitteilung Gottes, die über die göttliche Liebe in sich, über die Beziehung zur Schöpfung sowie über den göttlichen Heilswillen informiert, fallen bei Bonaventura die franziskanische Schöpfungsmystik vom Beginn der Schöpfung mit eschatologisch-apokalyptischen Visionen und Zahlenspielen zusammen: Der Selbstaussdruck Gottes in der Schöpfung informiert über die Ursache, den Beginn, das Ende und das Ziel der Schöpfung gleichermaßen und gibt darüber hinaus auch Aufschluss und Leitung für die Gegenwart des Menschen.²⁹

5. Die Notwendigkeit der Christusbeziehung

Bonaventuras Kritik einer Vernunftautonomie sollte nicht vorschnell mit fideistischen Charakterisierung abgeurteilt werden; denn er schätzt trotz seiner Warnung einer ungebundenen Vernunft gleichzeitig die natürliche Erkenntnismöglichkeit des Menschen und seiner Einsicht in das natürliche Sittengesetz.³⁰ Seine Kritik hat eine dezidierte theologische Begründung: Die Zeichen Gottes in der Natur und der Mensch in grundsätzlicher Ausrichtung auf Gott sind alleine dann verständlich, wenn sie in Bezug auf Gott gesehen und gedeutet werden.³¹ Ohne den Gottesbezug bleiben die Zeichen der Natur rätselhaft und der Mensch kann sich selbst seine eigene Existenz nicht erschließen: Existenzielle Blindheit folgt aus der Nichtausrichtung auf Gott. In zeichentheoretischer Hinsicht ist es für Bonaventura daher von axiomatischer Wichtigkeit, dass Gott das Fundament aller Zeichen und Bedeutungen ist, weil sich sonst die Vielfalt der Zeichen und die Unbegrenztheit aller Deutungen in der unendlichen Mannigfaltigkeit verlieren würden.³² Alle multiplen Interpretationsoptionen haben die göttliche Existenz als Ursprung. Es braucht für diese *zeichentheoretische*

²⁸ Vgl. *Gilson*, Philosophie (wie Anm. 12), 238: „Nach diesen Feststellungen leuchtet ohne weiteres ein, daß eine Analogie zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Welt nicht nur möglich, sondern unausweichlich ist. Ja noch mehr: gerade durch den Akt, der die Geschöpfe hervorbrachte, sind mannigfache und verschiedenartige Analogien gesetzt, und zwar keine äußeren und zufälligen Beziehungen, sondern solche, die mit ihrem Sein selbst im Wesen eins sind: die Analogie ist das Gesetz, nach dem die Wertschöpfung sich vollzogen hat. Darum braucht man sich nicht zu wundern, wenn man Bonaventura mit peinlichster Sorgfalt den präzisen Sinn der Ausdrücke erörtern sieht, welche die verschiedenen Aspekte und Stufen dieser Beziehung bezeichnen sollen: Hier geht es nicht um eine Aufreihung von Wörtern oder um rein abstrakte Einteilungen, hier steht das Gefüge der Welt, die wir bewohnen, hier steht unser eigenes Gefüge auf dem Spiel, und da die Norm für unsern Gebrauch der Dinge in dem Gesetz eingeschrieben steht, nach dem sie gebildet wurden, wird die Metaphysik der Natur uns an die Fundamente der Sittlichkeit selber führen.“

²⁹ Vgl. *Ratzinger*, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 148.

³⁰ Vgl. *Rik van Nieuwenhove*, An Introduction to Medieval Theology, Cambridge 2012, 216.

³¹ Vgl. *Bonaventura*, De Reductione artium ad theologiam. Über die Rückführung der Künste auf die Theologie, aus dem Lateinischen von Julian Kaup (Ausgewählte Werke 2), Darmstadt 2018, 270 f. (XXVI).

³² Vgl. *Imbach*, Bonaventura (wie Anm. 10), 287.

Notwendigkeit nicht einmal eine eigene Offenbarung, sondern die göttliche Existenz erscheint Bonaventura vielmehr als eine logische Notwendigkeit, um die Wahrheitsfähigkeit eines Satzes zu fundieren:

„Gott ist der Erste, das ist Offenbarste, denn aus jedem Obersatz, bejahend oder verneinend, folgt: Gott ist. Sagst du sogar: Gott ist nicht, so folgt: Wenn Gott nicht ist, so ist er, denn jeder Vordersatz macht sich zur Bejahung oder zur Verneinung, genauso wie bei dem Satz, daß, wenn Sokrates nicht läuft, es doch wahr ist, daß Sokrates nicht läuft.“³³

Für Bonaventura ist somit nicht nur die gesamte Geschichte auf den göttlichen Logos ausgerichtet, sondern – weil der Logos selbst das Schöpfungsprinzip ist und die Schöpfung als ‚*expressio*‘ schon immer in Analogie zum Schöpfer verfasst ist –,³⁴ durchwaltet der Logos als göttliche Logik alles geschöpflich Seiende: Der Logos stellt die logische Seite der göttlichen Beziehung zur Welt dar und lässt sie auf Gott hin transparent und verständlich werden. Die Logik Gottes stellt den primären Grund dar, auf den alle begriffliche Logik fußt und auch davon radikal abhängig ist.³⁵

Von gleichgroßer Gewichtung schätzt Bonaventura die Beziehung zu Gott, wenn man sein Gnadenverständnis ins Auge nimmt: So versteht Bonaventura Gnade nicht (vorrangig) im medizinalem Sinn, wie z. B. Hugo von St. Viktor,³⁶ sondern für ihn ist Gnade in erster Linie die persönliche Beziehung zu Gott selbst,³⁷ die auch den gefallen Menschen wieder in die Nähe Gottes bringt und dadurch wieder Gott ähnlicher werden lässt. Diese Beziehung Gottes ist bei Bonaventura nicht an ein sekundäres Ereignis von Begegnung oder Offenbarung gebunden, sondern *qua* Schöpfung ist alles Geschöpfliche auf Gott hin ausgerichtet und steht mit ihm grundsätzlich in Beziehung.³⁸ Von dieser axiomatischen Annahme aus stellt sich aber Bonaventura vehement gegen ein aristotelisches Zeit- und Weltverständnis in zyklischer Ausrichtung, das die Zeit als unbegrenzt und die Welt als ewig

³³ Bonaventura, Hexaameron (wie Anm. 13), 345–347 (X/11).

³⁴ Vgl. Gilson, Philosophie (wie Anm. 12), 171–174.

³⁵ Vgl. Ratzinger, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 247: „Bonaventura glaubt in der Tat und in allem Ernst an eine Logik der Wirklichkeit, von der die Logik der Begriffe nur ein schwacher Schatten ist.“

³⁶ Vgl. Hugo von St. Viktor, De Sacramentis I, IX/4 (PL 176/323B). Dieses Grundverständnis bleibt gültig, selbst wenn Bonaventura die Erbsünde als Krankheit und die Sakramente als Heilmittel versteht; vgl. Bonaventura, Breviloquium (wie Anm. 4), 128 f. (III/6).

³⁷ Vgl. Bonaventura, Breviloquium (wie Anm. 4), 188 f. (V/1): „Betrachten wir die Gnade unter der ersten Hinsicht: von Gott gegebene Gabe, so ist folgendes festzuhalten: sie ist ein Geschenk, das von Gott unmittelbar geschenkt und eingegossen wird. Mit ihr und in ihr wird nämlich der Heilige Geist gegeben, der die ungeschaffene Gabe ist, ‚die beste und vollkommene, die vom Vater der Lichter herabsteigt‘ (Jak 1,17), und zwar durch das fleischgewordene WORT. Dem entspricht, daß Johannes in der Apokalypse (22,1f.) einen glänzenden Strom wie Kristall vom Thron Gottes und des Lammes ausgehen sah. Die Gnade ist zugleich auch eine Gabe, durch welche die Seele zur Braut Christi, zur Tochter des ewigen Vaters und zum Tempel des Heiligen Geistes wird. Dies kann nur geschehen durch eine Herabneigung der ewigen Majestät, welche Würde verleiht, und durch eine Verleihung von Würde, indem Gott sich herabbeugt durch das Geschenk seiner Gnade (*dignativa condescensio, condescensiva dignatio*). Die Gnade ist schließlich ein Geschenk, das die Seele reinigt, erleuchtet und vervollkommnet, das sie belebt, neuschafft und ihr Festigkeit verleiht, das sie erhöht, Gott ähnlich macht und Ihm verbindet, und dadurch bei Ihm angenommen (*acceptabilem*) sein läßt. Daher wird ein solches Geschenk ganz richtig ‚Gnade, die angenehm macht‘ (*gratia gratum faciens*) genannt, und der Name mußte so gewählt werden.“ Vgl. Marianne Schlosser, Bonaventura begegnen (Zeugen des Glaubens) Augsburg 2000, 146 f.

³⁸ Vgl. Ratzinger, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 128–130, 618–631.

annimmt, weswegen auch die Geschichte nichts anderes wäre als ein ewiger Kreislauf.³⁹ Für Bonaventura ist Geschichte stets als Heilsgeschichte zu verstehen, die nicht separat von ihrem göttlichen Ursprung und Grund verstanden werden kann:

„Just as the idea of creation is inseparable, in the mind of St. Bonaventure, from a beginning and end of time, so too the bonaventurian notion of revelation is inseparable from the history of salvation. Time, in this instance sacred time, is the context in which the mind of God is made manifest to men. Neither the meaning of Revelation nor that of history can be understood, except in relation to one another.“⁴⁰

Gott ist die trinitarische Liebesgemeinschaft und alle Geschichte ist dadurch bestimmt, von dieser Liebe auszugehen und in der gnadenhaften Anteilhabe an der göttlichen Liebe die Endbestimmung zu finden.⁴¹ Von Anbeginn der Zeit an läuft die Geschichte darauf hinaus, zum Vater als Ursprung aller Liebe zurückzukehren.⁴²

Indem der Mensch als Abbild Gottes und in Ausrichtung auf Gott (u. a. durch das *desiderium naturale*) geschaffen ist, ist der Mensch durch eine dynamische Sinnsuche gekennzeichnet und findet aber diese Sinndimension nur in Beziehung mit Gott. Diese Beziehung von Gott und Mensch erfährt bei Bonaventura eine besondere Christozentrik, denn in der Beziehung zu Christus wird dem Menschen seine Erfüllung und eigentliche existenzielle Verortung gewährt.⁴³ Wo die Ausrichtung auf Gott fehlt und der Mensch sich von Gott abwendet, verkennt der Mensch auch sich selbst. Er verdunkelt dadurch seine eigene Ebenbildlichkeit, die nur noch die Erscheinung einer vagen Spur hat und fast bis zur Unkenntlichkeit verdeckt werden kann, wenn der Mensch sein Heil in sich selbst sucht und sich ganz der weltlichen Materie zuwendet.⁴⁴ Die Ebenbildlichkeit ist ebenso wenig wie die Gnade substanzhaft und in einer statischen Dimension zu verstehen, sondern beide Aspekte sind grundsätzlich vom göttlichen Liebesgeschehen her bestimmt: Gott ist die Liebe und,

³⁹ Vgl. ebd., 626.

⁴⁰ Peter Damian Fehlner, The role of charity in the ecclesiology of St. Bonaventure (Selecta Seraphica 2), Rom 1965, 30 f.

⁴¹ Vgl. Heinrich Berresheim, Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura. Ein Beitrag zur Theologie der Kirche, Münster 1983, 29.

⁴² Vgl. Romano Guardini, Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus (Studia et Documenta Franciscana 3), Leiden 1964, 106: „Das Geschöpf geht von Gott aus; einmal als Wirkung von der Ursache und dann als Geringerwertiges vom Absolut-Guten. Die verschiedenen Geschöpfe sind, je nach ihrer Art, verschieden weit von Gott entfernt, so daß dadurch eine kontinuierliche Linie entsteht. Die Abnahme an Gottähnlichkeit wird bildlich als ein Herabsteigen von der Höhe Gottes dargestellt; so ist die Linie ein Abstieg in Stufen, ein *descensus*.

Diesem Ausgang entspricht eine Rückkehr, d.h. eine Bewegung in umgekehrter Richtung, durch immer größere Ähnlichkeit zu Gott hin. Sie ist folgerichtig ein Aufstieg. Das bedeutet zunächst weiter nichts als die gleiche Stufenleiter in entgegengesetzter Richtung. [...] Dabei kommt das Moment der Wertstaffelung sehr scharf zum Ausdruck. Es gibt keine Ordnung des Vorher und Nachher, es sei denn unter Zurückführung auf ein Erstes. Ebenso ist die Ordnung des Oben und Unten nur vollkommen durch Rückführung auf ein Höchstes.“

⁴³ Vgl. Gilson, Philosophie (wie Anm. 12), 253–257.

⁴⁴ Vgl. Guardini, Systembildende Elemente (wie Anm. 42), 112: „Hingegen besteht jede Sünde in ungeordneter Liebe zu einem geschaffenen Ding, d.h. also darin, daß die Liebeskraft von ihrem eigentlichen Ziel abirrt. Das führt dann zu einem ‚obliquare ... affectiones animae‘.“

wo der Mensch als Ebenbild Gottes an dieser Liebesgemeinschaft Anteil erfährt, ist er Mensch im Sinne der Schöpfungsordnung und erfährt dadurch seine Erfüllung.⁴⁵

Die Abwendung von Gott als Perversion der geschöpflichen Beziehung zum Schöpfer war die eigentliche Sünde Adams, die als Ungehorsam und Hochmut beschrieben werden kann. Dabei versteht Bonaventura Sünde nicht primär als *intellektuelles* Geschehen in Bezug auf die Häresie oder als *praktische* Angelegenheit in der Ausführung einer verbotenen Tat, sondern als *willentliches* Missverhalten und Beziehungsabbruch gegenüber dem Schöpfer. Dabei bleibt dieses Missverhältnis nicht allein auf das Verhältnis von Gott und Adam bzw. Eva beschränkt, sondern beeinflusst und überschattet auch das eigene Selbstverhältnis, die eigene Natur und das Verhältnis zum geschöpflichen Gegenüber in negativer Weise und stört fundamental die gottgewollte Ordnung:

„Beide begingen also die Übertretung des Gebots, jedoch aus unterschiedlichem Grund. Nicht der Mann, sondern ‚die Frau wurde verführt‘ (1 Tim 2,14). In beiden jedoch trat die Verkehrung der Ordnung ein, die vom höchsten bis zum niedrigsten Punkt reicht: zuerst im geistigen Bereich, dann im Bereich der Sinnesempfindungen, dann schließlich in der Ausführung. Daher wurden beide durch den Ungehorsam zu Fall gebracht, beide durch die Genußsucht verlockt, weil auch beide sich im Hochmut erhoben hatten – die Frau, indem sie begierig wünschte, was sie noch nicht besaß, der Mann, indem er allzu sehr liebte und schätzte, was er besaß. Daher glaubte die Frau, sie würde erhöht, indem sie aße; Adam aber glaubte, er sei etwas Besonderes und Gott teuer und werde deswegen niedriger bestraft. Denn er hatte die ernste Strenge Gottes noch nicht erfahren.

So taten beide, während sie sich wider die Ordnung über sich selbst erhoben, einen jammervollen Sturz: sie fielen tiefer als sie gewesen waren, aus dem Stand der Unschuld und Gnade in den Stand der Schuld und des Elends.“⁴⁶

Das Verhältnis von Schöpfer und Mensch war im Paradies auch nicht von einem Heilsautomatismus bestimmt, sondern stand auch unter der Notwendigkeit der göttlichen Gnade, so dass die Potenz der gläubigen Gottesbeziehung nochmals vom Menschen ergriffen und aktualisiert werden musste, damit das objektive Gnadenangebot Gottes in ein subjektives Gnadenverhältnis umgesetzt wird.⁴⁷

6. Kirche und Heilsgeschichte

In diesem Zusammenhang ist von entscheidender Wichtigkeit, dass die Gnade Gottes im Verständnis Bonaventuras nicht erst sekundär in das Leben der Menschen nach der Sünde Adams tritt. Gnade und Glaube sind hier aufs Engste auf die Christusbeziehung verwiesen: Der Glaube als persönliche Beziehung, innere Verwandlung und existenzielle Ausrichtung auf Christus war auch Adam im Paradies angeboten:⁴⁸ Der Baum des Lebens war bereits

⁴⁵ Vgl. *Bonaventura*, *Breviloquium* (wie Anm. 4), 80 (II/1).

⁴⁶ Ebd., 123 (III/3).

⁴⁷ Vgl. *Angelina Magdalena Zamora*, *Ecclesiological Elements in the Theology of St. Bonaventure* (Tesi Gregoriana 245), Rom 2020, 233 f.

⁴⁸ Bonaventura versteht grundsätzlich Offenbarung nicht als ein äußeres Geschehen, das den Menschen sekundär erteilt. Offenbarung ist vielmehr von der inneren Dimension der existenziellen Begegnung bestimmt, wodurch

im Paradies ein Sakrament für die Beziehung zu Gott, und Adam konnte dort in besonderer Weise Gott beschauen:⁴⁹ Bonaventura beschreibt diese Begegnung mit Gott als Erkenntnis im Spiegel, ohne selbst rätselhaft zu sein. Durch die Sünde Adams geschieht eine Unordnung, die das Gottesverhältnis nachhaltig beeinflusst und eine *schleierhafte Verdunklung der Gotteserkenntnis* nach sich zieht. Dabei ändert sich nicht das Objekt der Erkenntnis, ergo Gott, sondern der Mensch versteilt in umfassender Weise seine Beziehung zu ihm und dadurch auch seinen Blick auf Gott, der nun durch den *Schleier der Sünde* beeinträchtigt ist.⁵⁰ Diese paradiesische Unmittelbarkeit zu Gott als existenzielle Begegnung ist somit auch nicht erst mit der Inkarnation Christi gegeben, sondern die Begegnung mit Christus geschah bereits im Paradies, wobei sich Adam von Gott selbst abwandte und in Hochmut verschloss. Weil die existenzielle Christusbeziehung das maßgebliche Kriterium für den Glauben ist, sieht auch Bonaventura die Glaubensmöglichkeit und die damit zusammenhängende Zugehörigkeit zum Leib Christi bereits seit dem Paradies gegeben:

„Wir müssen beachten, daß die Kirche im Paradies gegründet wurde, so wie der erste Mensch, um darin zu wirken, da ‚keiner irgend etwas sein eigen nannte‘. Sie begann aber in großer Vollkommenheit, was nur noch in den Orden bewahrt wird, denn die Liebe zu Christus war noch frisch. Da ‚ward eine große Menge von Priestern dem Glauben gehorsam‘. Diese Kirche, die bei den Juden begann – es wurden ja einmal dreitausend bekehrt und bald darauf fünftausend –, hatte das Holz des Lebens, das ist den Glauben, denn ‚mein Gerechter lebt aus dem Glauben‘. Sie hatten auch das Holz der Erkenntnis, das ist das Gesetz, welches ihr zu schauen und zu lesen blieb, nicht zum Genusse, denn ‚an welchem Tage du davon issest, wirst du des Todes sterben‘. Daher kannst du das Holz der Erkenntnis anschauen, aber nicht essen.“⁵¹

Weil Adam sich von Gott trennte und seinen Blick auf Gott mit einem *Sündenschleier* überzog, korrumpierte er seine Christusbeziehung nachhaltig: Er schloss sich selbst somit aus der Kirche aus, weil er durch seine Verweigerung und seinen Hochmut in eigenständiger Weise die dialogische Beziehung zu Christus beendete.⁵² Als erstes Glied am Leib Christi nimmt Bonaventura daher Abel an. Die Kirche, die er als gnadenhafte Zugehörigkeit zum *corpus Christi* oder *corpus mysticum* versteht, umspannt daher die gesamte Zeit der Schöpfung, wodurch sie durch die Fundierung in Christus auch keinen substanziellen Wandel, sondern nur akzidentielle Veränderungen erfährt und quantitativ wächst. Dennoch erhält die Wirksamkeit der Gnade eine Änderung, indem die Rechtfertigung der Sünder

Gott durch das göttliche Wort, als Logos, an den Menschen herantritt. Dieses Wort ist immer schon an den Menschen gerichtet und muss vom Menschen angenommen werden, damit der Mensch zu erneuter Ähnlichkeit mit Gott verwandelt und durchleuchtet werden kann; vgl. *Ratzinger*, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 86–89, 153.

⁴⁹ Vgl. *Bonaventura*, Breviloquium (wie Anm. 4), 108 (II/10).

⁵⁰ Vgl. *Ratzinger*, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 111–115.

⁵¹ *Bonaventura*, Hexaameron (wie Anm. 13), 511 (XVI/22).

⁵² Vgl. *Bonaventura*, Opera Omnia 3 (wie Anm. 27), 540 (III Sent, d. 25, a. 1, q. 2); vgl. *Ratzinger*, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 632.

durch Inkarnation, Tod und Auferstehung erst wirksam wurde und ihren Status von potenziell zu aktuell änderte.⁵³

Die Kirche durchzieht in Kontinuität die gesamte Heilsgeschichte. Um diese Kontinuität in gleichzeitiger Diskontinuität ausdrücken zu können, greift Bonaventura auf verschiedene Bilder zurück: So ist Abel das erste Glied am Leib Christi.⁵⁴ In einem anderen Bild, das die Kirche als Braut Christi (*sponsa Christi*) beschreibt, wird die Zeit von Naturrecht und mosaischem Gesetz als Verlobungszeit verstanden, während mit der Inkarnation der Vollzug der Ehe stattfindet und weiterhin in ungebrochener Gültigkeit besteht.⁵⁵ Darüber hinaus greift Bonaventura auf verschiedene Bilder der Bibel zurück und deutet sie oftmals in heilsgeschichtlicher Dynamik, die auf die eschatologische Vollendung ausgerichtet sind. Als durchgehendes Moment, das für Kontinuität im kirchlichen Leben sorgt, ist der gleichbleibende Glaube. So ist der Glaube der Väter im Alten Testament substanziell der gleiche Glaube wie nach Inkarnation und Auferstehung: Die Väter im Alten Testament glauben in geschichtlicher Offenheit an das Kommen Christi, zwar nicht in einer vagen Weise, sondern sie blickten vielmehr durch einen Schleier, der sich durch die Sünde Adams auf die Augen der Menschen legte.⁵⁶ Dabei wurde die Wirksamkeit der rechtfertigenden Gnade erst mit dem Leiden Christi freigesetzt. Die Gerechten des Alten Testaments waren im Limbus gefangen und konnten Gott bisher daher auch nicht schauen. Durch den Höllenabstieg Christi hingegen konnten die Gerechten aus dem Reich der Toten herausgeführt werden und in die Seligkeit der ungehinderten Gottesschau gelangen.⁵⁷ Die Inkarnation und das Leiden Christi führen dienstvoll in die unmittelbare Nähe Gottes und nehmen den Schleier der Sünde hinweg.⁵⁸

Für Bonaventura ist der Glaube an Christus heils- und erkenntnisnotwendig, was sowohl für die Zeit vor der Inkarnation als auch für die Zeit danach gilt. Dabei ist der Glaube an

⁵³ Es scheint, dass Bonaventura diese Idee durch seinen Lehrer Alexander von Hales vermittelt bekam. Auch dieser sieht Christus als zeitüberspannendes Haupt der Kirche, wobei jedoch die Gnadenwirksamkeit von Inkarnation, Tod und Auferstehung dadurch geschehen konnte, dass die Menschheit Christi die Gnade verdienen konnte und diese somit in sakramentaler Weise auf die Menschheit wirksam übergang, während aber die Göttlichkeit Christi die Gnade als Neuschöpfung schenken konnte; vgl. *Venicio Marcolino*, Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtliche Periode nach Alexander von Hales (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF2), Münster 1970, 155; vgl. *Berresheim*, Christus als Haupt (wie Anm. 41), 134–138.

⁵⁴ Bonaventura ist in seiner Rezeption des Abelsmotivs als Begründer und Anführer der *ecclesia iustorum* nicht nur von Augustinus abhängig, sondern insbesondere ist sein Verständnis Abels als ersten unter den Gerechten von seinem Lehrer Alexander von Hales her inspiriert, welcher auch Abel als ersten Menschen der Kirche zugehörig sieht (STh, q. 1, a. 2/1); vgl. *Marcolino*, Alte Testament (wie Anm. 53), 164–169. Neben Alexander von Hales gibt Joseph Ratzinger noch eine direkte Beeinflussung Bonaventuras durch Anselm von Havelberg an, der ebenso die Idee der *ecclesia ab Abel* vertritt. Neben diesem ekklesiologischen Motiv sieht Ratzinger auch noch eine Beeinflussung, indem Anselm von Havelberg neue Impulse für die Dynamik des heilsgeschichtlichen Weges der Kirche und ein verstärktes Endzeitbewusstsein vermittelte; vgl. *Ratzinger*, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 567–569.

⁵⁵ Vgl. *Berresheim*, Christus als Haupt (wie Anm. 41), 102 f.

⁵⁶ Vgl. *Bonaventura*, Opera Omnia 3 (wie Anm. 27), 540 (III Sent, d. 25, a. 1, q. 2); vgl. *Berresheim*, Christus als Haupt (wie Anm. 41), 92.

⁵⁷ Vgl. *Bonaventura*, Breviloquium (wie Anm. 4), 183 (IV/10).

⁵⁸ Vgl. *Berresheim*, Christus als Haupt (wie Anm. 41), 90–93.

Christus zu allen Zeiten substantiell identisch, während Bonaventura die zeitliche Entfaltung im Glauben als akzidentielle Veränderung ansieht: Alle Gerechten teilen den gleichen Glauben, der in seiner ‚*immutabilitas fidei*‘ alle Zeiten der Geschichte umfasst,⁵⁹ wodurch dieser Glaube zu einer zeitungspannenden Kirche zusammenführt:

“Man tritt zu ihm [Jesus Christus] hinzu durch den Glauben, beziehungsweise durch das Sakrament des Glaubens. Der Glaube an Christus aber ist derselbe in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Daß Christus seine Gnade einströmt, gilt also für alle, die in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft an Christus glauben und in ihm wiedergeboren sind. Sie sind durch den Glauben mit Christus vereint und werden durch die einfließende Gnade ‚Glieder Christi und Tempel des Hl. Geistes‘ (1 Kor 6,15.19), und dadurch Söhne und Töchter Gottes des Vaters; und untereinander sind sie durch das unlösliche Band der Liebe verbunden. Wie sie der räumliche Abstand nicht trennen kann, so auch nicht der zeitliche. Alle Gerechten, wo immer sie sind, und wann immer sie gelebt haben, bilden den einen geheimnisvollen Leib Christi; sie empfangen Empfind[ung]en und Bewegung von dem einen Haupt, der Quelle, der Wurzel, dem Ursprung der Gnade: Christus, in dem die ganze Fülle der Gnade wohnt (vgl. Kol 1,18f.).“⁶⁰

Die Gerechten im Alten Testament glaubten nach Bonaventura in Offenheit an das Kommen Christi in impliziter Weise (*fides implicita*), weil sie die Zeichen Gottes entsprechend lesen und deuten konnten. Hingegen entfaltet sich durch die Offenbarung Jesu Christi der Glaube in expliziter Weise (*fides explicita*), wobei er sich aber gleichzeitig nicht substantiell verändert. So kann es auch für Bonaventura begründete Fälle geben, in welchen ein vollentfalteter Glaube, der auch das Wissen über alle kirchlichen Lehren umfasst, nicht zwingend heilsnotwendig ist, sondern eine glaubende Offenheit in Kontemplation und Praxis für die Zugehörigkeit zur Kirche ausreichen kann.⁶¹

Statt eine intellektuelle Engführung des Glaubensverständnisses anzulegen, zeichnet sich der Glaube für Bonaventura vielmehr durch eine ganzheitliche Dimension aus, die auch gleichermaßen die praktische Seite umfasst: Bonaventura versteht den Glauben primär als Tugend,⁶² die sich in praktischer Liebestätigkeit äußert und die übrigen Tugend begründet.⁶³ Der Glaube ist nicht rein innerlich, sondern die entsprechende Ausdrucksform des Glaubens ist die tätige Liebe, weswegen sich Bonaventura dem paulinischen Prinzip „*fides operans per caritatem*“ (Gal 5,6) anschließt, das zum theologischen Topos in der scholastischen Tugendlehre wurde. Daher kann Bonaventura auch folgern, dass der „Habitus der Liebe“ den entsprechenden Werken zugrunde liegt und zusammen mit der Gnade für die Rechtfertigung sorgt.⁶⁴

⁵⁹ Vgl. Ratzinger, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 161.

⁶⁰ Bonaventura, Breviloquium (wie Anm. 4), 167 f. (IV/5).

⁶¹ Vgl. Ratzinger, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 165.

⁶² Vgl. Bonaventura, Breviloquium (wie Anm. 4), 23 (Prolog/2): „Weil nämlich die Hl. Schrift wesentlich auf der Glaubenserkenntnis gründet, und der Glaube als Tugend auch Grundlage des sittlichen Verhaltens, der Gerechtigkeit und überhaupt des ganzen rechten Lebens ist, kann in der Hl. Schrift das Wissen von Sachverhalten (*notitia rerum*), das heißt: der Glaubensgegenstände, nicht vom moralischen Wissen (*notitia morum*) getrennt werden.“ Vgl. Marianne Schlosser, Art. Bonaventura, Breviloquium, Prolog, in: Oda Wischmeyer (Hg.), Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart, Berlin – New York 2016, 177–189, hier 183.

⁶³ Vgl. Bonaventura, Breviloquium (wie Anm. 4), 201 (V/4).

⁶⁴ Vgl. ebd., 174 (IV/7).

Dort, wo keine Liebe herrscht, sei auch kein eigentlicher Glaube, sondern nur toter Glaube zu finden. Die Gnade Gottes ermöglicht vielmehr die tätige Liebe als Nachahmung und Anteilhabe an der göttlichen Liebe, weswegen die praktische Liebe des Menschen den Glauben vollendet und in responsorischer Weise ein Zeichen des eigenen Glaubens darstellt.⁶⁵ Diese Liebe und den damit gnadenhaft verbundenen Glauben versteht Bonaventura in erster Linie christozentrisch, weil er für Bonaventura als *principium* aller Gottesbeziehung steht und damit die Scharnierstelle und Matrix zur Schöpfung ist.⁶⁶

Diese Christusrelation kann als das entscheidende Kriterium für den Glauben und die Zugehörigkeit zur kirchlichen Heilsgemeinschaft als *corpus Christi* angeführt werden. Nicht der Glaube als intellektuelles Moment ist heilsrelevant, sondern die tugendhafte Verwirklichung des Glaubens in der Nachfolge Christi.⁶⁷ So lässt sich beispielsweise bei Abel kein explizites Glaubensbekenntnis finden, weswegen Bonaventura im expliziten Anschluss an Augustinus und im impliziten Anschluss an Alexander von Hales angibt,⁶⁸ dass Abels Jungfräulichkeit, sein Priestertum und sein Martyrium ausschlaggebend sind, dass er volle Rechtfertigung erfährt: Diese Eigenschaften sind nicht nur ein Zeichen für die Christus-Repräsentation, sondern stellen in praktischer Weise eine Christusrelation dar, indem Abel sich in Gestaltung des eigenen Lebens an Christus angleicht.⁶⁹ Zusammen mit dem Priestertum und dem Martyrium lassen diese Eigenschaften Abel zum Ideal des christlichen Lebens und zum ersten Glied am *corpus Christi* werden. Die Zugehörigkeit zu

⁶⁵ Vgl. Berresheim, Christus als Haupt (wie Anm. 41), 98.

⁶⁶ Vgl. ebd., 32. Auch ist für Bonaventura nicht der Hl. Geist der Quell der Gnade, sondern Christus: „Christus, das Haupt seines Leibes, ist als gottheitliches Wesen Ursprungsprinzip der Glieder, indem er ihnen – zu den ‚Gliedern‘ zählen alle Gerechten aller Zeiten, von Abel bis zum letzten Gerechten, – die Erleuchtung gibt, kraft deren sie den wahren Glauben erhalten, durch den sie Glieder des mystischen Leibes werden.“ (ebd., 42). Relativierend kann angegeben werden, dass die Trinität immer gemeinschaftlich und prozesshaft wirkt: Der Vater ist das Ziel der Schöpfung und der Heilsgeschichte, wobei der gemeinsame Weg von der Kirche als Leib Christi begangen wird und der Hl. Geist die Seele in diesem Leib darstellt; vgl. Zamora, Ecclesiological Elements (wie Anm. 47), 328.

⁶⁷ Vgl. Zamora, Ecclesiological Elements (wie Anm. 47), 196–198: Glaube übersteigt für Bonaventura die rein intellektuelle Dimension als *fides quae*, weswegen er auch für den Weg zum himmlischen Jerusalem die theologischen Tugenden von Glauben, Liebe, Hoffnung als heilsrelevant angibt. Dabei gilt der Glaube im Gesamten als Dimension, die alle Bereiche des Lebens durchziehen und prägen soll. Diese Prägung betrifft insbesondere die menschliche Vernunft; vgl. Guardini, Systembildende Elemente (wie Anm. 42), 113.

⁶⁸ Alexander von Hales, Summa theologica Halensis. De legibus et praeceptis, Lateinischer Text, deutsche Übersetzung und Kommentar, hg. v. Michael Basse, Tbd. 3 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 62), Berlin – Boston 2018, 1815 (s. 3, c. 7): „Dazu wird geantwortet, dass, so wie es von der Kirche heißt, dass sie bei Abel begonnen habe, nicht bei Adam, und zwar weil Adam nach der Heiligkeit, die er vorher hatte, in die Todsünde gefallen ist, so auch, wenn von der Kirche gesagt würde, dass sie bei Adam begonnen habe, gesagt würde, dass die Kirche manchmal aufgehört habe zu existieren, was unangemessen ist, nämlich dass die Kirche, nachdem sie begonnen hat zu existieren, aufgehört habe zu existieren. Da außerdem Abel der Erste war, der ausdrücklich das Urbild der Kirche verkörperte wegen seiner Unschuld und Jungfräulichkeit, mit denen er die Unschuld und geistliche Unversehrtheit der Kirche bezeichnete, so war es angemessen, dass der Ritus der Verehrung Gottes, für den die Einrichtung der Opfer war, bei Abel anfang.“

⁶⁹ Vgl. Bonaventura, Opera Omnia 5 (wie Anm. 27), 175 (quaestiones disputatae, q. 3, a. 3): „Item, exemplo Abel, qui virgo fuit; unde Augustinus, in libro de Mirabilibus sacrae Scripturae: ‚Tota iustitia haec est: virginitas, sacerdotium et martyrium, quae triplex iustitia in Abel fuit‘. — His omnibus exemplis praecipuis ostenditur, quod virginitas seu virginalis continentia sit omnibus aliis continentiae partibus praeferenda.“

Christus als relationale Bestimmung der Christuszugehörigkeit war bereits im Paradies dadurch möglich, dass Christus zeichenhaft durch und im Baum des Lebens anwesend war:

„Von diesen zwölf Hölzern will ich bauen und aufrichten das Zelt im Herzen. – Im Paradies war der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, und so wird in allen Mysterien der Schrift Christus entfaltet mit seinem Leib und der Widerchristus und der Satan mit seinem Leib. [...] Denn alle Heiligen haben Christus vorgebildet durch die Tat und das Wort, wie Job auch mehr durch die Tat als durch das Wort, wie es Gregor darlegt. Wir wollen also von Christus sprechen, der das Holz des Lebens ist in Mitten des Paradieses [...]. Denn er wird bezeichnet durch die größere Leuchte, durch das Lebensholz, durch die Vermählung des Adam und am meisten durch den getöteten Abel, denn Christus wurde getötet von seinen Brüdern [...].“⁷⁰

Die *objektive Gnade* war durch die immer bestehende Christusbeziehung stets für alle Menschen möglich. Diese Gnade führt jedoch nicht zu einem Heilsautomatismus, sondern muss als *subjektive Gnade* stets noch angeeignet werden und in tugendhafter Weise in Wirksamkeit überführt werden.⁷¹ Dabei gilt Adam als Proto-Häretiker, weil er sich in willkürlicher Autonomie von Gott, der Christusbeziehung und damit auch von der kirchlichen Heilsgemeinschaft entfernt. Ihm war von Anbeginn der Schöpfung die objektive Gnade angeboten, doch er wandte sich von Gott ab und verschloss sich gegenüber der Gnade.⁷² Die Folge war nicht nur der Verlust des Gnadenstandes, sondern Adam war nicht mehr in der Lage, die Zeichen Gottes zu deuten und sie auf Gott hin zu verstehen.

Die Gefahr einer willkürlichen Abwendung von Gott sieht auch Bonaventura in seiner eigenen Zeit als eminente Gefahr, was auch weiterhin den Ausschluss aus der Heilsgemeinschaft zur Folge hätte. Diese Gefahr erkennt er insbesondere in der neo-paganen Autosoterik, die eine Vernunftautonomie ohne jeglichen christlichen Gottesbezug propagiert und damit sich aus der Heilsgemeinschaft durch willentliche Verweigerung ausschließt.⁷³ Dabei ist es Bonaventura nicht daran gelegen, einen mystizistischen Antiintellektualismus zu befürworten. Seine Kritik an der damaligen Philosophie ist keine Kritik an der Philosophie an sich, sondern nur der Aufruf an die Philosophie und die Philosophen, ihren Platz in der Ordnung der Wissenschaften und der Erkenntnis wieder zu erkennen und sich dementsprechend auch wissenschaftlich auf Christus auszurichten.⁷⁴ So lässt sich eine Analogie

⁷⁰ Bonaventura, Hexaameron (wie Anm. 13), 449–451 (XIV/17–18). Die Christusrelation bleibt durchgehend das entscheidende Kriterium der Heilzugehörigkeit. Christus ist Beginn, Ende und Zentrum der Heilsgeschichte.

⁷¹ Vgl. Berresheim, Christus als Haupt (wie Anm. 41), 118–121. Das gleiche Schema lässt sich schon bei Bonaventuras Lehrer Alexander von Hales finden; vgl. Marcolino, Alte Testament (wie Anm. 53), 133.

⁷² Vgl. Bonaventura, Opera omnia 3 (wie Anm. 27), 540 (III Sent, d. 25, a. 1, q. 2, concl.); vgl. Zamora, Ecclesiological Elements (wie Anm. 47), 184.

⁷³ Vgl. Matthias Laarmann, Patristische Aszese und Martyriumstheologie als Antwort auf averroistische Christentums- und Kirchenkritik. Die Predigten des Heiligen Bonaventura OMin (1221–1274) zum Fest der Heiligen Agnes, in: Johannes Arnold (Hg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. FS Hermann Josef Sieben, Paderborn 2004, 717–743, hier 720; vgl. Ratzinger, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 632 f.

⁷⁴ Vgl. Gilson, Philosophie (wie Anm. 12), 422: „Darum vermerkt Bonaventura bei Platon und Aristoteles ganz offen doppelten Mißerfolg in der Lösung dieses Problems und gibt Augustin vor ihnen den Vorzug. Wir sahen schon, wie Platon das menschliche Denken zum Skeptizismus verurteilt, weil er ihm etwas Unzugängliches als Objekt anweist; Aristoteles und die Aristoteliker dagegen machen die Vollendung des Wissens unmöglich, weil

zwischen der willkürlichen Abwendung Adams im Paradies und der Philosophen zu Zeit Bonaventuras ziehen: Beide Parteien haben gewissermaßen das gleiche Ziel, aus einem unangemessenen Autonomiestreben mehr Erkenntnis zu erlangen, als sich auf Gott auszurichten und von der göttlichen Perspektive leiten zu lassen. Sie wenden sich im hochmütigen Erkenntnisdurst von Gott ab und essen dafür vom Baum der Erkenntnis, wobei dieser Erkenntnisdrang im Endeffekt zu weniger Einsicht und Verblendung führt. So beschreibt Bonaventura die Verselbständigung der Philosophie in drastischen Bildern: Er versteht sie als freiwillige Rückkehr ins ägyptische Exil und Selbstversklavung.⁷⁵ Zum anderen deutet er die Verselbständigung der Philosophie mit Bildern aus der Apokalypse,⁷⁶ die sich sehr harmonisch damit verbinden, dass Bonaventura im Zustand der Naherwartung lebt und das Ende der Geschichte in unmittelbarer Nähe weiß.⁷⁷

7. Die Zeichenhaftigkeit der Kirche

In Bonaventuras Theologie umspannt die Kirche alle Zeiten und steht in Kontinuität vom Anfang der Zeit bis zu deren Ende. Auch sieht Bonaventura den Glauben als substanziell identisch und durch alle Zeiten gleichbleibend, weil sich die Ausrichtung auf Christus als Heilsgrund nicht ändert und Christus als Haupt der Kirche für diese Kontinuität garantiert. Doch der Status der Kirche ändert sich in der Welt durch die Inkarnation, weil durch sie dem Menschen auch Anteil an der Doppelnatur Christi gewährt wird und sich diese Gnade als Anteilhabe an der göttlichen Liebe auch hinsichtlich der menschlichen Erkenntnis konkret verwirklicht.

In expliziter Weise kennt Bonaventura keinen Wandel von der unsichtbaren zur sichtbaren Kirche, aber durch die Inkarnation löst die Kirche die Synagoge als sichtbare Institution der Gottesbegegnung ab.⁷⁸ Dabei ist die Kirche nicht die einfache Fortsetzung und Folgeinstitution der Synagoge, sondern steht in dialektischer Weise sowohl in Kontinuität wie auch Diskontinuität: Einerseits umfasst die Kirche die Synagoge und andererseits zeigt sie nach Bonaventura den willentlichen Glaubensabfall an, weil sie sich dem Glauben an Christus in expliziter Weise verweigert.⁷⁹ Relativierend muss jedoch angeführt werden, dass sich bei Bonaventura eine Mehrdimensionalität der Kirche zeigt, die durch die umfassende Gnade Christi grundgelegt ist und in unsichtbarer Form auch die sichtbare Institution der verfassten Kirche übersteigt: Die Heilsnotwendigkeit der Kirche besteht in absoluter

sie das einzige Prinzip, das seine Grundlage sichern könnte, für unzugänglich erklären. Dem Platonismus fehlt ein Wissen von den Dingen, das wirklich auf die Dinge geht – dem Aristotelismus fehlt eine Weisheit, das heißt die Erkenntnis der ersten Prinzipien und der ersten Ursachen; der eine läßt uns keinen Gegenstand, der andere läßt uns die Erforschung dieser Gegenstände nicht vollenden. Nur Augustin hat die ganze Weite dieses schweren Problems ermessen, alle Gegebenheiten mit einem Griff erfaßt und sie alle zur Lösung gebracht; das konnte er freilich nur, weil seine Vernunft die Lichter der Gnade nützte, und darauf müssen wir auch bauen, wenn wir den eigentlichen Sinn dieser Lösung finden wollen.“

⁷⁵ Vgl. *Bonaventura*, *Hexaemeron* (wie Anm. 13), 111–113 (II/7).

⁷⁶ Vgl. ebd., 245–249 (VI/5).

⁷⁷ Vgl. *Ratzinger*, *Offenbarungsverständnis* (wie Anm. 1), 482–485.

⁷⁸ Vgl. *Berresheim*, *Christus als Haupt* (wie Anm. 41), 159.

⁷⁹ Vgl. ebd., 155–157.

Geltung im Eigentlichen darin, in gnadenhafter Weise zu Christus zu gehören, sich von der göttlichen Liebe formen und vollenden zu lassen, damit der Einzelne in praktischer und tugendhafter Weise Christus nachfolgen kann und Einblick in das göttliche Geheimnis erfährt.⁸⁰ Ohne die Zugehörigkeit zur Kirche wäre auch keine Lese- und Deutungsmöglichkeit der göttlichen Zeichen gegeben, um von diesen aus eine Sinnperspektive für das eigene Leben in praktischer Art zu erfahren.

Als Paradigma der gnadenhaften Zugehörigkeit zur Kirche ohne explizites Bekenntnis und ohne explizite Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche als Institution kann Abel gelten: Er gehört vielmehr zum überzeitlichen *corpus mysticum*. Diese Uneindeutigkeit der Zugehörigkeit der Kirche gilt für beide Seiten. So kann auch ein offizielles Glied am Leib Christi in expliziter Zugehörigkeit zur römischen Kirche von der unsichtbaren Gnadengemeinschaft getrennt sein.⁸¹ Bonaventura markiert diese Zugehörigkeit zur Kirche an anderen Stellen auch durch den Heiligen Geist: Der Geist ist dort, wo die Kirche ist. Und wo der Geist nicht wirkt, gibt es keine Kirche.⁸²

So wie sich die Welt insgesamt auf dem Rückweg zum Vater befindet und dadurch auch in der Dynamik der Selbstwerdung und Vollendung steht,⁸³ so hat ebenfalls die Kirche eine prozesshafte Gestalt und zeichnet sich keineswegs durch Statik oder gar Perfektion aus. Die innergeschichtliche Kirche ist als *ecclesia militans* ganz und gar auf ihr Ziel, das himmlische Jerusalem, ausgerichtet, wobei sie sich davon nicht in absoluter Differenz befindet. Die *ecclesia militans* hat bereits durch die Sakramente Anteil an der innergöttlichen Beziehung. Die Sakramente sind nicht alleine Wegzehrung auf dem Weg zum Vater und zur Vollendung, sondern geben gleichermaßen auch einen Vorgeschmack der Vollendung.⁸⁴ Die Sakramente haben für Bonaventura einen besonderen Zeichencharakter, indem sie auf die Gnade hinweisen und auch schon praktisch enthalten. Dabei sind die Sakramente nicht die Vollform der Christusbeziehung, weil diese sich erst in der eschatologischen Vollendung ereignen wird.

Von diesem Verständnis her wird deutlich, warum Bonaventura die Sakramente derart hochschätzt und als heilsnotwendig erachtet. Sie sind die gnadenhafte Mittel, auch den Weg der *ecclesia militans* zum Vater zu gehen: Die Kirche erfährt auf dem Weg enorme Herausforderungen und Verfolgungen,⁸⁵ die sie insbesondere dadurch meistern kann, weil Gott ihr die Sakramente schenkt, sie stärkt und sich selbst darin mitteilt.⁸⁶ Das Leben der Kirche beginnt mit Abel in einer Situation der Verfolgung und des Martyriums. Es hat im

⁸⁰ Vgl. ebd., 142 f.

⁸¹ Vgl. Fehlner, The role of charity (wie Anm. 40), 36–42; vgl. ebd., 36: "It is of course true St. Bonaventure affirms unequivocally that the bond of unity in the Church is charity. That is the very essence of ecclesiastical unity. One who has charity is a member of the Church; one who does not have it, but can acquire it, is potentially a member of the Church. Who does not have charity, and cannot have it, e.g. the devil, is simply outside ecclesiastical unity. To say that the essence of Church unity is charity creates no difficulty as regards the Church triumphant and the Church suffering, since whatever the degrees of perfection the members of the Church in these states they truly possess charity."

⁸² Vgl. Fehlner, The role of charity (wie Anm. 40), 41, 74–95.

⁸³ Vgl. Guardini, Systembildende Elemente (wie Anm. 42), 115, 219.

⁸⁴ Vgl. van Nieuwenhove, Introduction to Medieval Theology (wie Anm. 30), 223.

⁸⁵ Vgl. Zamora, Ecclesiological Elements (wie Anm. 47), 135.

⁸⁶ Vgl. Bonaventura, Opera Omnia 4 (wie Anm. 27), 95 f. (IV Sent, d. 2, a. 1, q. 3).

Leiden Christi sein Zentrum und befindet sich für Bonaventura kurz vor dem heilsgeschichtlichen Abschluss in einer besonderen Schwere der Anfeindung und Herausforderung.

Für das gelingende Leben und als notwendige Hilfe auf dem Weg zum Vater sind die Sakramente unumgänglich. Im engeren Kontext versteht Bonaventura die Sakramente in ihrer Siebenzahl,⁸⁷ doch im größeren Rahmen seines Gnaden- und Zeichenverständnisses lässt sich die Sakramentalität weit umfassender verstehen: So lassen sich nicht nur die Zeichen Gottes im Alten Testament, die mit Gott verbinden und den Menschen zu ihm in Verähnlichung ziehen, als Sakramente ansehen. In ähnlicher Weise erachtet Bonaventura die *natürlichen Zeichen in der Schöpfung*, die vor dem mosaischen Gesetz bestanden und im natürlichen Sittengesetz angelegt sind. Auch sie sind Zeichen und Werkzeuge, die mit Gott verbinden und den Menschen mit ihm verähnlichen (im Sinne der *deiformitas*). Auch wenn Bonaventura hinsichtlich der Glaubenssubstanz eine Identität durch die gesamte Heilsgeschichte angibt, sieht er die heilsgeschichtliche Entwicklung der Sakramente als qualitative Steigerung.⁸⁸

Bonaventuras Gnaden- und Zeichenverständnis ist derart offen angelegt, dass prinzipiell jedes Zeichen, das den Glauben an Christus ermöglicht oder anzeigt, im weiteren Sinne als Sakrament verstanden werden kann. Wenn Gottes Gnade universell an die gesamte Schöpfung gerichtet ist, so können überall Zeichen seiner Nähe gefunden werden:

„Thus, for Bonaventure, it seems that the term ‚sacrament‘ refers to *any* sign that manifests faith in Jesus Christ, and serves as a remedy for original sin, regardless of whether this sign was instituted *before* or *after* the Incarnation (manifesting either implicit, antecedent faith in Jesus Christ, or explicit faith in Jesus Christ).“⁸⁹

Das Kirchenverständnis Bonaventuras ist in starkem Maße heilsgeschichtlich und prozesshaft bestimmt: Die Kirche befindet sich selbst auf dem Weg zum Vater und soll in ihrer Dienstfunktion denjenigen den Weg zum Vater zeigen und ermöglichen, die sich noch nicht auf diesem Weg befinden. Dort, wo ein vages Verständnis für seine Nähe und seinen Heilswillen vorliegt, soll sie ein implizites Sakramentenverständnis in eine explizite Deutung überführen. Die Kirche ist als sichtbare Institution selbst *ein Zeichen und ein Werkzeug*: Sie ist dies aber nicht allein nach innen für die sichtbaren Glieder am Leib Christi, sondern sie hat diese Funktion und den Auftrag, um die implizite Zugehörigkeit in eine explizite Zugehörigkeit zu überführen. Diese Überführung soll geschehen, damit die Gemeinschaft auf dem Weg zum Vater stets größer und umfassender wird.⁹⁰

⁸⁷ Vgl. ebd., 96 (IV Sent, d. 2, a. 1, q. 3).

⁸⁸ Vgl. ebd., 97 (IV Sent, d. 2, a. 1, q. 3).

⁸⁹ Zamora, *Ecclesiological Elements* (wie Anm. 47), 138.

⁹⁰ Die Ausführungen Zamoras lassen hier eine besondere ideengeschichtliche Nähe von Bonaventuras Ekklesiologie und dem heilsgeschichtlichen Verständnis des *populus Dei* im Zweiten Vatikanum erkennen, auch wenn Zamora diese selbst nicht benennt; vgl. ebd., 240, 306 f.

„Here, Bonaventure implicitly understands the Church as having a universal vocation to be a sign of unity not only for those who belong to her institutionally, but also to be a sign of unity for all of humanity.“⁹¹

Somit treffen sich bei Bonaventura Gottesbild, Hermeneutik und Ekklesiologie: Heil und Gnade sind bei Bonaventura immer gemeinschaftlich bestimmt, weswegen seine Theologie keinesfalls sich mit einem Heilsindividualismus harmonisieren lässt. So wie Bonaventura im Anschluss an Ps.-Dionysios und Alexander von Hales Gott als „*bonum est diffusivum et communicativum*“ versteht,⁹² so versteht er auch den Menschen als Abbild Gottes, der nur in Gemeinschaft mit Gott und untereinander Vollendung finden kann. Diese Gemeinschaftsdimension ist von entscheidender Bedeutung, wenn man den heilsgeschichtlichen Weg der Kirche hin zum Vater versteht, dessen Ende die Einbergung in die innertrinitarische Liebe und die beseligende Schau von Angesicht zu Angesicht ist.⁹³

8. Das Papsttum und das Ende der Zeit

Mit dem Ende der Universitätstätigkeit widmet sich Bonaventura deutlich stärker der franziskanischen Kontemplation, was auch in seiner Weltwahrnehmung mit einem besonderen Bewusstsein für die Zeichen der Endzeit einhergeht: Seine Weltwahrnehmung zeichnet sich nun durch gesteigertes Endzeitbewusstsein aus.⁹⁴ Er erkennt in viel deutlicherem Maße die markanten Zeichen Gottes über den Lauf der Geschichte, die ein sich nahendes Ende ankündigen. Insbesondere gilt als eines dieser markanten Zeichen der Hl. Franziskus als endzeitlicher Prophet und die franziskanische Lebensform der Armut und Kontemplation als die Lebensweise der Endzeit.⁹⁵ Aus diesem Grund sieht Bonaventura auch den eigenen Orden in einer besonderen Beziehung zu jenem Ende der Zeit, auf das Gott die Geschichte hinlenkt: Die franziskanische Lebensform in Kontemplation stellt für Bonaventura daher den heilsgeschichtlichen Gipfelpunkt auch in ekklesiologischer Hinsicht dar. Als *ecclesia contemplativa* ist der Franziskaner-Orden der Vorbote des Himmlischen Jerusalem, der sich durch Einfachheit, Armut und Kontemplation angemessen gegenüber dem eschatologischen Abschluss der Geschichte auszeichnet.⁹⁶

Sein Verständnis der Vollendung zielt auf eine Rückführung (*reductio*) auf ein einziges Prinzip zurück: So wie alles aus dem einen göttlichen Ursprung herrührt, dessen logisches Prinzip Christus ist, so zielt die gesamte Schöpfung in ihrem heilsgeschichtlichen Verlauf

⁹¹ Ebd., 240.

⁹² Vgl. ebd., 212 f.

⁹³ Vgl. ebd., 305–307; vgl. Schlosser, Bonaventura begegnen (wie Anm. 37), 154 f.

⁹⁴ Vgl. Ratzinger, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 581.

⁹⁵ Vgl. Bonaventura, Hexaemeron (wie Anm. 13), 694–709 (XXII/9–23); vgl. ders., Itinerarium (wie Anm. 9), 148–151 (VII/3); Vgl. Ratzinger, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 584 f.

⁹⁶ Vgl. Kevin L. Hughes, Bonaventure's Defence of Mendicancy, in: Jay M. Hammond; J. A. Wayne Hellmann; Jared Goff (Hg.), A Companion to Bonaventure (Brill's Companions to the Christian Tradition 48), Leiden – Boston 2014, 509–541, hier 541.

darauf ab, zu diesem und in dieses Prinzip rückgeführt zu werden.⁹⁷ Um den Weg zu diesem universalen Zielpunkt anzuzeigen und auch anzuleiten, ist es nach Bonaventura unumgänglich, einen universalen Repräsentanten Christi als heilsgeschichtlichen Wegweiser oder gar eschatologischen Fremdenführer zu haben. Diesen universalen Stellvertreter erkennt Bonaventura in der göttlichen Einrichtung des Papstes als *vicarius Christi*, der die gesamte Kirche heilsgeschichtlich anführt.

Die göttliche Ordnung und die Einrichtung der Hierarchie sind nach Bonaventura insbesondere theonom bestimmt. So wie die gesamte Schöpfung der göttlichen Ordnung folgt und auch zeichenhafter Ausdruck dieser Ordnung sein kann, so muss auch die Kirche durch die Hierarchie geordnet sein und in zeichenhafter Weise diese Ordnung ausdrücken können. Im besonderen Maße versteht Bonaventura die *Ordnung und Zeichenhaftigkeit der Kirche im Papstamt* gegeben, der die Kirche auf ihrem heilsgeschichtlichen Weg durch seine Leitungsgewalt ordnet und durch seinen Primat ein sichtbares Zeichen für die ekklesiologische Einheit ist. Diese Einrichtung der römischen Kirche mit dem Papstamt stellt daher auch keine heilsgeschichtliche Zufälligkeit dar, sondern folgt dezidiert dem göttlichen Willen, die Kirche in Unfehlbarkeit durch die Zeiten zu führen.⁹⁸ Diese Unfehlbarkeit in göttlicher Garantie ist für Bonaventura in unmittelbarer Weise an den Glauben Petri als Papst (im Anschluss an Mt 16,18–19) gebunden: Sein Glaube zeigt die Unfehlbarkeit und Wahrheit der Kirche an, die durch göttliche Zusicherung garantiert wird.⁹⁹ Dabei stellt Petrus ein *repräsentatives Kollektivsubjekt* dar, durch das der Leib Christi seine Unfehlbarkeit auf dem heilsgeschichtlichen Weg anzeigen kann.¹⁰⁰ Von der Garantie Christi und der heilsgeschichtlichen Zeichenfunktion aus gibt es für Bonaventura auch keine legitime sichtbare Kirche neben der römischen Kirche mit ihrem petrinischen Prinzip, weil nur Petrus alleine in vollen Maße der Stellvertreter Christi sein kann.¹⁰¹

Diese petrinische Ekklesiologie führt insbesondere zu einer Erweiterung im Häresieverständnis: Bonaventura versteht Glauben als implizite und explizite Verbindung mit Christus in einer intellektuell-praktischen Dimension, wodurch er Häresie als willentlicher Selbstausschluss vom Leib Christi versteht.¹⁰² Bonaventuras Hochschätzung des petri-

⁹⁷ Vgl. Bonaventura, *Reductione artium* (wie Anm. 31), 266–269 (XXIII); vgl. Guardini, *Systembildende Elemente* (wie Anm. 42), 105: „Außer dieser Ordnung des Seins und des Tuns liegt noch eine zweite, tiefere in den Dingen. Der ganze Komplex des Seienden ist als in Bewegung begriffen gedacht. Damit ist keine physisch-äußere, sondern eine metaphysisch-innere Bewegung gemeint, die sich dann in eine solche des sittlich-religiösen Strebens umsetzt. Sie besteht in einer Sinnrichtung des Seins und Geschehens von Gott her und zu Gott hin. Es ‚kommt‘ von Gott und ‚geht‘ zu Gott. Kein physisches, sondern ein genetisches, kausales Kommen und ein teleologisches, intentionales Gehen. Das spricht sich aus den Begriffen der emanatio oder descensio rerum a Deo und der reductio oder ascensio ad Deum. Dieses Ausgehen und Rückkehren bildet einen ‚intelligiblen Kreis‘, welcher den Sinn alles Geschehens ausmacht.“

⁹⁸ Vgl. Bonaventura, *Hexameron* (wie Anm. 13), 517 f. (XVI/28).

⁹⁹ Vgl. Bonaventura, *Opera Omnia* 7 (wie Anm. 27), 552 f. (c. 22, Nr. 43).

¹⁰⁰ Vgl. Zamora, *Ecclesiological Elements* (wie Anm. 47), 293 f.

¹⁰¹ Vgl. Berresheim, *Christus als Haupt* (wie Anm. 41), 162–165.

¹⁰² Vgl. ebd., 272: Getaufte Menschen, die sich von der Kirche durch Häresie trennen, versteht Bonaventura als ‚kranke Glieder‘ am Leib Christi, deren ‚Faulheit‘ sich auch auf andere Glieder übertragen kann und diese dadurch infizieren können. Diese Glieder müssen nach Bonaventura aus Sorge um die Gesundheit der anderen Glieder ausgeschlossen und entfernt werden.

schen Prinzips führt in Konsequenz dazu, dass er das Prinzip von ‚*nulla salus extra ecclesiam*‘ erweitert und auf die Verbindung und Gemeinschaft mit dem Papst anwendet. Hierdurch wird die Kirche quasi in papalistischer Weise mit dem Papst gleichgesetzt: Wer sich vom Papst trennt, trennt sich von der Kirche und schließt sich damit vom Heil aus, weil sich derjenige mit der Wendung gegen den Papst auch gleichzeitig gegen ein göttliches Zeichen und einen quasi-sakramentalen Präsenzmarker Gottes in der Welt wendet.¹⁰³

Das bedeutet im Hinblick auf den heilsgeschichtlichen Weg der Kirche und die Vollendung der Schöpfung, dass das Papstamt notwendig ist, um die Menschheit sowohl zeichenhaft als auch praktisch zum Reich des Vaters anzuleiten. Joseph Ratzinger sieht diese papalistische Strukturnotwendigkeit und zeichenhafte Kulmination durchaus skeptisch, wenn er mitteilt: „Er droht den Papst an eine Stelle zu setzen, die in Wahrheit Christus allein zukommt. So lässt sich dieser Versuch nicht rechtfertigen, wohl aber aus dem Totalitätsdrang des Systems verstehen.“¹⁰⁴

Aber die eschatologische und kontemplative Ausrichtung Bonaventuras kann gegen diese Tendenz als systemimmanente Korrekturmöglichkeit angebracht werden: So wie Bonaventura in der endzeitlichen Vollendung auch das Ende jeder vernünftig tastenden Theologie ansetzt, weil Gott in kontemplativer Weise ohne Vermittlung und Repräsentationsinstanz direkt geschaut werden darf,¹⁰⁵ so kann auch die ekklesiologische Notwendigkeit der Zeichen und der Stellvertretung als rein innergeschichtlich angegeben werden, die mit dem Eintritt ins himmlische Jerusalem und der direkten Schau Gottes überflüssig wird. Das Papsttum wäre somit nicht mehr notwendig in der vollendeten *ecclesia triumphans*, wenn Christus wieder das sichtbare Haupt seines Leibes ist. Bis zu diesem Zeitpunkt ist aber die Kirche als *ecclesia militans* unvollendet und ringt beständig mit den endzeitlichen Herausforderungen, indem sie sich in der Deutung der göttlichen Zeichen und in der praktischen Lebensführung auf Christus auszurichten muss, um letztendlich den eschatologischen Frieden des achten Schöpfungstags erfahren zu dürfen.

9. Anschluss und Aktualisierung

Im Hinblick auf aktuelle Aspekte in der Ekklesiologie zeigt sich eine Kontinuität der untersuchten Motive, die mindestens von Bonaventura bis in die Gegenwart reicht: So ist es keine theologische *novitas*, dass die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* den Blick darauf richtet, dass sich die Kirche als Volk Gottes in kollektiver Gestalt auf dem Weg durch die Heilsgeschichte befindet und dem Ende der Geschichte entgegen wandert.¹⁰⁶ Dieser heilsgeschichtliche Weg durch die verschiedenen Zeiten ist nicht selbsterklärend oder gar evident, sondern bedarf der Interpretation: So ist es für die Kirche notwendig, wie es die Pastoralkonstitution erläutert, „die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des

¹⁰³ Vgl. ebd., 165 f. Dieser Gedanke wird kurze Zeit später in der Bulle *Unam sanctam* (vgl. DH 875) durch Bonifatius VIII. dogmatisiert.

¹⁰⁴ Ratzinger, Offenbarungsverständnis (wie Anm. 1), 687.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 636–642.

¹⁰⁶ Vgl. DH 4122 f.

Evangeliums zu deuten.¹⁰⁷ Diese interpretative Aufgabe der Kirche ist aber nicht alleine auf eine interne Funktion beschränkt, sondern die Kirche ist von Gott daraufhin entworfen, auch selbst „Zeichen und Werkzeug“ in „universale[r] Sendung“ zu sein, weswegen sie durch eine analoge Sakramentalität für die Mitwelt charakterisiert ist.¹⁰⁸ Daher lassen sich die Dimensionen von heilsgeschichtlicher Kollektivität, zeitsensibler Hermeneutik und analoger Sakramentalität auch im (impliziten) Anschluss an die Theologie Bonaventuras verstehen und in motivischer Kontinuität mit ihm lesen.

Investigating ecclesiology and hermeneutics in Bonaventure, we see these matters related to the question of how to attain righteousness. Starting from the anthropological demand for answers, Bonaventure sees humanity surrounded by divine signs that need interpretation. Through the hermeneutical process of contemplation, humanity can approach God anew. Yet, humanity's search for answers does not only concern individuals but also humanity as a whole. To illustrate this shared dimension of existential search throughout salvation history, we connect hermeneutics to ecclesiology. Further, we depict the matter of hermeneutical blindness through original sin and Bonaventure's concern about the eschatological urgency.

¹⁰⁷ DH 4304.

¹⁰⁸ DH 4101.