

ERLÄUTERUNGEN DES PROÖMIUMS ZUM
SENTENZENKOMMENTAR DES BONAVENTURA

Georg Gasser

1. Leben und Werk

Bonaventura (Johannes Fidanza) wurde wahrscheinlich 1217 in Bagnoreggio (Toscana) geboren.³¹ Er studierte in Paris an der Artistenfakultät, trat 1243/44 in den Franziskanerorden ein und studierte u.a. bei Alexander von Hales. 1257 endete Bonaventuras akademische Laufbahn an der Pariser Universität, da er zum Generaloberen des Ordens gewählt wurde. Von da an war er aus Zeitgründen nur mehr gelegentlich wissenschaftlich tätig.

Als „zweiter Stifter des Franziskanerordens“ bemühte sich Bonaventura um eine Aktualisierung der ursprünglichen Ausrichtung des Ordens und vollendete dessen Verfassung. 1273 ernannte ihn Papst Gregor X. zum Kardinalbischof von Albano und übertrug ihm die Vorbereitung und Leitung der Geschäfte des 2. Konzils von Lyon, das die Unionsverhandlungen mit der griechischen Kirche zum Abschluss bringen sollte. Noch vor Abschluss des Konzils starb Bonaventura am 15. Juli 1274 in Lyon.

Papst Sixtus IV. sprach ihn 1482 heilig, und Papst Sixtus V. nahm ihn 1587 als „doctor seraphicus“ unter die „doctores ecclesiae“ auf. Bonaventura hinterlässt neben exegetischen Arbeiten (z.B. Kommentare zum Lukas- und Johannesevangelium) und systematischen Abhandlungen (z.B. *De scientia Christi*, *De mysterio trinitatis* und das *Breviloquium*) zahlreiche mystische Werke (z.B. *Triplex via*, *Soliloquium*, *Lignum vitae*, und *Itinerarium mentis in Deum*) und Predigtreihen. Er war der bedeutendste Vertreter der älteren Franziskanerschule und neben Thomas von Aquin der wohl größte Theologe der Scholastik. Seinen eigentlichen Ruhm begründeten allerdings seine geistlichen

³¹ Dieses Datum ist umstritten. Bonaventura wurde aber mit Sicherheit zwischen 1217 und 1222 geboren.

Schriften, die schon früh in volkssprachliche Fassungen übersetzt wurden.³²

2. Der Sentenzenkommentar im Kontext seiner Entstehungszeit

Der Sentenzenkommentar, wahrscheinlich zwischen 1250-52 zu Paris verfasst, zählt zu Bonaventuras bedeutendsten systematischen Werken. Bonaventura musste sich einer doppelten Herausforderung stellen. Einerseits fürchteten manche Mitbrüder, eine zu aktive Beteiligung der Franziskaner in Lehre und Forschung würde zur Aufgabe ihres eigentlichen Charismas – der Nachfolge Christi in Demut und Armut – führen.³³ Andererseits bedrohte ein sich von der Theologie emanzipierter Aristotelismus, der offen die Überlieferung der christlichen Tradition preisgab, das christliche Weltbild.³⁴

Bonaventura war bemüht, einen Dualismus zwischen heidnisch-philosophischem und christlichem Denken zu vermeiden.³⁵ Hierfür erschien ihm das Ideal eines geeinten christlichen Wissens im Sinne der *sapientia christiana* von Augustinus geeignet. Augustinus versuchte, alles Wissen, das sich unter der Rücksicht des Glaubens als sinnvoll erweist, als ein geordnetes Ganzes zu begreifen. Prinzip der Ordnung ist der Glaube, der als höchste Stufe der Erkenntnis alles nützliche weltliche Wissen in sich aufhebt und integriert.³⁶ Dadurch verlieren die weltlichen Disziplinen – auch die Philosophie – ihren ambivalenten Charakter bezüglich des Glaubens. Wenn die Philosophie in die *sapientia christiana* integriert wird, berücksichtigt sie die Erfordernisse des christlichen Glaubens und der Theologie. Durch den Glauben auf das höchste Ziel hingeeordnet, erweist sie sich für den Glauben als förderlich und kann „Wegstrecke“ auf dem Weg des Menschen zu Gott werden.

³² Vgl. McGinn 1999, 168-213 gibt einen Überblick über die Verquickung von Mystik und Theologie bei Bonaventura. Er nennt ihn neben Bernhard von Clairvaux den bedeutendsten mystischen Lehrer des Mittelalters.

³³ Franziskus selbst hatte große Vorbehalte gegen Wissenschaft und Bücherbesitz, da sie ihm für die bedingungslose Nachfolge Christi hinderlich erschienen. Mit dem Vorwurf, Paris zerstöre Assisi, musste sich Bonaventura sein Leben lang auseinandersetzen.

³⁴ Vgl. van Steenberghen 1977, 335-360.

³⁵ Vgl. Speer 2000, 169 und van Steenberghen 1977, 193.

³⁶ Vgl. Wieland 1994, 518.

Mithilfe der *sapientia christiana* kann Bonaventura auch die Theologie als einen Weg zum Heil nachzeichnen. Der Theologe muss nicht fürchten, durch seine wissenschaftliche Beschäftigung die ihm vom Glauben her aufgetragene Nachfolge Christi zu vernachlässigen. Seine Beschäftigung führt vielmehr über die durch den Glauben erhobene und von der Schrift belehrte Vernunft in die Mitte christlichen Lebens: zu Gott.

Das Proömium selbst ist nach dem Vier-Ursachen-Schema gegliedert:

Frage 1: Was ist die *causa materialis*, bzw. der Gegenstandsbereich der Theologie?

Frage 2: Was ist die *causa formalis*, bzw. das methodische Vorgehen in der Theologie?

Frage 3: Was ist die *causa finalis* der Theologie, bzw. ist ihr Ziel spekulativer oder praktischer Natur?

Frage 4: Was ist die *causa efficiens*, bzw. wer ist der Autor der Sentenzen?

3. Quellen

Bonaventura verfügt über eine breite Kenntnis theologischer Literatur. Er stützt sich neben den Kirchenvätern und anerkannten Theologen des 12. Jahrhunderts auch auf zeitgenössische Autoren wie Alexander von Hales und Albertus Magnus. Im Bereich der systematischen Theologie wird Bonaventura von Augustinus am meisten beeinflusst. Auch Hugo von St. Viktor gilt ihm als große Autorität.³⁷ Im Sentenzenkommentar zeigt Bonaventura ebenfalls eine gute Kenntnis der aristotelischen Philosophie, welcher er nicht feindselig gegenübersteht.

Die im Proömium verwendeten Zitate entstammen zu einem großen Teil der Heiligen Schrift, sowie dem *corpus Aristotelicum*. Die restlichen Zitate verteilen sich auf die Kirchenväter, Petrus Lombardus und zeitgenössische Theologen. In der Verwendung der Zitate lässt sich kein Unterschied zwischen der Heiligen Schrift, bzw. christlichen Autoren und Aristoteles als Vertreter eines heidnischen Weltbildes feststellen.³⁸

³⁷ Vgl. Robson 2002, 189.

³⁸ Es ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass Bonaventura nicht näher auf die aristotelische Wissenschaftslehre eingeht. Insofern vermeidet er ein Konfliktpotential.

Bonaventura verwendet die Zitate insbesondere in den Eingangsargumenten, um auf unterschiedliche Positionen aufmerksam zu machen. Sein Umgang mit verschiedenen Lehrmeinungen ist sehr verständlich. Widersprüche der einzelnen Autoritäten werden dank zahlreicher Unterscheidungen als nur scheinbare entlarvt und miteinander harmonisiert.

Wenn er Zitate im Antwortteil anführt, so haben sie Belegfunktion, die der eigenen Argumentation nachgestellt sind. Bonaventura bringt im Wesentlichen seine eigenen Lösungsvorschläge ein und verfährt damit entsprechend seiner Auffassung theologischer Urheberschaft: Der Theologe muss das, was geglaubt wird, durch seine eigene Argumentation einsichtig machen. Hierfür kann und soll er auf Aussagen anderer zurückgreifen, um seine eigene Position zu bestätigen.³⁹

4. Problemstellungen und Lösungen

4.1 Der Gegenstandsbereich der Theologie

Bonaventura stellt die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht explizit. Dass Theologie Wissenschaft ist, setzt er voraus. Seine Frage richtet sich auf den Gegenstandsbereich der Theologie. Wie die angeführten Eingangsargumente deutlich machen, wurde diese Frage in der wissenschaftlichen Diskussion ganz unterschiedlich beantwortet. Bonaventura greift drei Lösungsvorschläge heraus, denen zufolge sich Theologie

- a) mit Gott und seinem Erlösungswerk,
- b) mit Dingen und Zeichen⁴⁰
- c) oder mit dem Glaubbaren auseinandersetzt.

Die Eingangsargumente machen auf das „Extensionsproblem“ theologischen Arbeitens und auf terminologische Schwierigkeiten aufmerksam. Als Extensionsproblem der Theologie können wir die

al, das zwischen dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff und seiner von Augustinus geprägten Weisheitsauffassung bestehen würde.

³⁹ Vgl. Bonaventuras Antwort in Frage 4.

⁴⁰ Diese Unterscheidung stammt von Augustinus. Sie hat hermeneutischen Charakter und teilt die Wissenschaften in solche ein, die sich mit Zeichen (Sprachwissenschaften und mathematische Wissenschaften) und in solche, die sich mit Dingen, sprich der physischen Wirklichkeit (Naturwissenschaften) befassen. Diese Unterscheidung erhielt in der wissenschaftstheoretischen Diskussion des Mittelalters ein so großes Gewicht, weil sie Petrus Lombardus zu Beginn seiner Sentenzen in Bezug auf den Inhalt der Heiligen Schrift anwendet.

Schwierigkeit bezeichnen, den Bereich theologischen Arbeitens von anderen wissenschaftlichen Fachgebieten abzugrenzen. Während der erste Lösungsvorschlag als zu eng erscheint, erweist sich der zweite als zu weit.

Der dritte Lösungsvorschlag ist hingegen zu ungenau, da der Begriff *credibile* auf unterschiedliche Weise gebraucht werden kann. „Ich glaube, dass p“ kann bedeuten, dass ich p aufgrund von Einsicht oder vernünftiger Folgerung als wahr annehme. Dann wird *credibile* im Sinne von *intelligibile* oder *scibile* verwendet und entspricht dem *habitus* der Wissenschaft. „Ich glaube, dass p“ kann aber auch bedeuten, dass ich p unmittelbar in einem Akt des Glaubens, vorgängig und unabhängig von aller Argumentation, als wahr annehme. Dann entspricht *credibile* dem *habitus* des Glaubens.

Bonaventura ist sich bewusst, dass das Extensionsproblem der Theologie eng mit terminologischen Schwierigkeiten zusammenhängt. Unklarheiten im terminologischen Gebrauch führen zu Unklarheiten bezüglich der Gegenstände, auf welche die jeweilige Terminologie angewendet werden soll. Die zahlreichen Unterscheidungen, die Bonaventura trifft, helfen, die verwendete Terminologie zu präzisieren und scheinbare Widersprüche aufzulösen.

Der Gegenstandsbereich einer jeden Wissenschaft lässt sich nach Bonaventura unter dreifacher Rücksicht darstellen. Dafür verwendet er den Begriff *reducere* (zurückführen). Ziel einer Zurückführung ist es, dem Erkennenden die Grundlage der jeweiligen Erkenntnis als notwendige Voraussetzung für das Erkennen deutlich zu machen.⁴¹ Es soll das aufgezeigt werden, was im Erkennen implizit bereits präsent, aber nicht unmittelbar dem Erkenntnisvermögen zugänglich ist. Im Proömium bestimmt der Begriff der Reduktion die Beziehung zwischen einer Sache, die nicht (klar) durch sich selbst erklärt werden kann und dem, wodurch sie erklärt wird.⁴² Da die vorerst unklaren Gegenstände einer Wissenschaft unter verschiedenen Rücksichten erklärt werden können, gibt es mehrere Möglichkeiten einer Zurückführung:

- (i) Zurückführung auf das *principium radicale*, d.h. auf die Elemente, von denen eine Wissenschaft ihren Ursprung nimmt.
- (ii) Zurückführung auf das *totum integrale*, d.h. auf den Inbegriff aller Gegenstände, bzw. den vollständigen Gehalt, in dem eine Wissenschaft aufgeht.

⁴¹ Zur Bedeutung des Begriffs der Zurückführung in der Theologie Bonaventuras vgl. überblicksmäßig McGinn 1999, 175ff.

⁴² Vgl. Tavad 1954, 104f.

(iii) Zurückführung auf das *totum universale*, d.h. auf eine allgemeine Bestimmung, der die einzelnen Gegenstände der jeweiligen Wissenschaft untergeordnet sind.⁴³

Was diese Zurückführungen im Fall der Theologie besagen, ist zunächst unverständlich. Ich versuche durch die angeführten Beispiele aus Grammatik und Mathematik zu mehr Klarheit zu kommen.

Zu (i): Es scheint klar zu sein, was mit *principium radicale* gemeint ist. Buchstaben können als kleinste Einheiten eines Sprachsystems aufgefasst werden. Gäbe es keine Buchstaben, dann gäbe es auch keine (Schrift-)sprache⁴⁴ und keine wissenschaftliche Disziplin wie die Grammatik, die sich mit Sprache befasst. Unter dieser Rücksicht bilden Buchstaben das Fundament jener Wissenschaft, die sich mit Sprache auseinandersetzt. Dieselbe Rolle wie der Buchstabe in der Grammatik nimmt der Punkt in der Geometrie⁴⁵ ein.

Diese Beispiele sollen die Rolle erläutern, die Gott innerhalb der Theologie zugewiesen werden kann. Da Gott Ursprung aller Dinge ist, kann in Bezug auf Gott nicht mehr eine weitere „Zurückführung“ durchgeführt werden. Ohne Gott würde der Theologie jede Grundlage fehlen. Sie hätte keinen Ursprung, aus dem sie sich entwickeln könnte.

Die Vorstellung einer materiellen Zusammensetzung höherer Ebenen durch grundlegende Elemente, wie das Verhältnis Buchstabe-Grammatik und Punkt-Geometrie nahe legen, ist in Bezug auf die Theologie allerdings irreführend. Aus Gott (und anderen Elementen) setzen sich nicht weitere Gegenstände der Theologie, wie Sakramente oder Gnade zusammen.

Zu (ii): Als *totum integrale* der Grammatik bzw. der Geometrie führt Bonaventura die gute Rede bzw. den Körper an. So wie Höhepunkt der Grammatik eine vollkommene Rede und Höhepunkt der Geometrie die Berechnung von Körpern ist, so ist Christus Höhepunkt der Theologie. In ihm sind göttliche und menschliche Natur, Geschaffenes und Ungeschaffenes zusammengefasst.⁴⁶ An Christus wird, sozusagen wie an einem Kristallisationspunkt, der ganze Inhalt der Theo-

⁴³ Vgl. Köpf 1974, 101 und Tvard 1954, 105-112.

⁴⁴ Bonaventura unterscheidet nicht zwischen gesprochener und geschriebener Sprache. Der Begriff *littera* wird für Buchstaben und Laute gleichermaßen verwendet.

⁴⁵ Bonaventura spricht zwar von *mathematica*, aber der Punkt ist ein grundlegendes Element der Geometrie. Daher spreche ich von Geometrie an Stelle von Mathematik.

⁴⁶ Vgl. Kraml 1984, 109.

logie verdeutlicht. Gotteslehre und Anthropologie, Schöpfungslehre und Soteriologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre können aus der Christologie heraus entfaltet werden. Die Christologie ist folglich Schlüssel und Angelpunkt christlicher Theologie.

Ein *totum integrale* setzt sich nach Bonaventura aus Teilen zusammen, die ihre jeweilige Natur beibehalten. Daher kann jeder Teil, göttliche und menschliche Natur, Haupt und Glieder etc. auch für sich, d.h. ohne Berücksichtigung der anderen Teile betrachtet werden. Hierbei darf aber nicht vergessen werden, dass sich die einzelnen Teile als Teile eines Ganzen aufeinander beziehen.⁴⁷ Daher kann ein Theologe auch Göttliches unabhängig von Menschlichem betrachten und umgekehrt. Allerdings bemerkt Bonaventura in einem Zusatz, dass der Ausdruck *totum integrale* in seiner weiten Bedeutung aufgefasst werden soll. Er soll vor allem das einheitsstiftende Moment der Christologie in der Theologie und das Ordnungsverhältnis der verschiedenen theologischen Themenbereiche, wie es sich aus der Christologie ergibt, zum Ausdruck bringen.

Zu (iii): Am schwierigsten gestaltet sich das Verständnis von *totum universale*. Die Beispiele, die Bonaventura heranzieht, deuten auf den allgemeinen Bezugsrahmen hin, in dem verschiedene Gegenstände einer Wissenschaft betrachtet werden können. Im Bereich der Sprache können wir alle möglichen Gedanken unter der Rücksicht betrachten, dass sie über artikuliertes Sprechen mitteilbar sind. Die gesamte Geometrie lässt sich hingegen unter der Rücksicht betrachten, dass geometrische Gebilde (Linien, Flächen und Körper) über ausgedehnte und unbewegte Größen bestimmbar sind.

In der Theologie kann man diese allgemeine Rücksicht mit den Schlagwörtern *res et signa* angeben. Um den spezifischen Charakter der Theologie auszudrücken, führt Bonaventura zwei ergänzende Definitionen an. Den Ausdruck *res et signum* verbindet mittelalterliche Theologie mit den Sakramenten. Augustinus hatte bei den Sakramenten zwischen äußerem Zeichen (*signum*) und innerer Wirkung (*res*) unterschieden und auf diese Weise den Begriff als *terminus technicus* in der Sakramentenlehre eingeführt. Die Scholastik führt eine weitere Stufe zwischen *signum* und *res* ein, nämlich die sakramentale Zwischenwirkung. Sie ist einerseits schon Wirkung des sakramentalen

⁴⁷ Vgl. Quinn 1973, 672ff.

Vollzugs, andererseits aber noch nicht die im Sakrament wirksame Gnade, sondern nochmals Zeichenfunktion derselben.⁴⁸

Wenn Bonaventura *signum* näher mit *sacramentum* bestimmt, so scheint er diese sakramentale Zwischenwirkung hervorheben zu wollen: *Sacramentum* verweist auf eine reale Wirkung, die durch ein Zeichen verdeutlicht wird. Theologie erschließt ausgehend von Zeichen eine Wirklichkeit, die durch diese Zeichen ausgedrückt wird. Oder anders ausgedrückt: Theologie strebt danach, das zu erfassen, was *signa* ausdrücken und durch *sacramenta* auf anfängliche Weise erfahrbar wird.⁴⁹ Dieser Gegenstandsbereich der Theologie lässt sich zusammengefasst mit dem Ausdruck *credibile* wiedergeben: Die Wirklichkeit, welche die Zeichen bezeichnen, und mit der sich Theologie auseinanderzusetzen hat, ist der Bereich des Glaubbaren, und zwar insofern, als er durch die Vernunft eingesehen werden kann. Bonaventura entfaltet diese Position in der Erwidern der Eingangsargumente, wo er einen dreifachen Gebrauch von *credibile* als Glaubensgegenstand unterscheidet:

- (1) Als Wahrheit, der wir um ihrer selbst willen zustimmen, ist *credibile* Inhalt des Glaubens schlechthin.
- (2) Als Wahrheit, der wir zustimmen, weil sie durch Gottes Wort geoffenbart wurde, ist *credibile* Inhalt der Heiligen Schrift.
- (3) Als Wahrheit, der wir zustimmen, weil sie durch Vernunftgründe eingesehen werden kann, ist *credibile* Inhalt der Theologie.

Der Terminus *credibile* erfährt somit Anwendung auf drei verschiedene Bereiche, die sich ausgehend von der persönlichen Zustimmung im Glauben, über die Heilige Schrift bis zur methodisch-wissenschaftlichen Theologie hin erweitern.

Im Fall von (1) wird dieser Glaubensgegenstand als *prima veritas* bestimmt. Inhaltlich gesehen bezieht sich dieser Begriff auf Gott. Die Annahme dieses Glaubensgegenstandes erfolgt, ohne der jeweiligen

⁴⁸ Durch die Annahme der sakramentalen Zwischenwirkung versuchte man das Problem in den Griff zu bekommen, dass Sakramente einerseits eine bleibende Wirklichkeit für den Sakramentenempfänger haben, andererseits aber nicht einen Heilsautomatismus darstellen und der Empfänger sich der im Sakrament wirkenden Gnade auch verschließen kann. Damit rettete man zum einen die Annahme der Wirksamkeit des Sakraments, die nicht im persönlichen Glauben des Sponsors oder Empfängers, sondern im Handeln Gottes begründet ist und zum anderen den freien Willen des Menschen, der durch die Gnade des Sakraments nicht zum Handeln gemäß Gottes Willen determiniert wird.

⁴⁹ Zum Zeichenbegriff Bonaventuras vgl. Leinsle 1976, 7-35.

Person von sich aus einsichtig zu sein oder im Sinne einer Herleitung durch andere einsichtige Prämissen begründet werden zu können.⁵⁰ Die *prima veritas* vermögen wir nicht mithilfe der Methoden der natürlichen Vernunft zu erkennen, sondern sie muss uns als Glaubensgegenstand geoffenbart werden. Die Zustimmung zu dieser Offenbarung erfolgt im Glauben. Die Eigenart des Glaubensaktes besteht darin, dass der Glaubensgegenstand vom Gläubigen nicht auf seine Wahrheit hin bewiesen werden kann. Die Inhalte der *prima veritas* sind somit für uns nicht einsehbar, sondern können nur geglaubt werden.

Im Fall von (2) betont Bonaventura, dass die Aussagen der Heiligen Schrift autoritativer Natur sind. So wie einer vertrauenswürdigen Person geglaubt werden kann, auch wenn ihre Aussagen nicht unmittelbar überprüfbar oder durch Vernunftgründe einsichtig gemacht werden können, so kann auch den Aussagen der Heiligen Schrift geglaubt werden, weil sie von Gott geoffenbart wurden. Die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift leitet sich somit im Wesentlichen von ihrer Offenbarungsquelle ab.

Die ersten beiden Verwendungsweisen von *credibile* sind in besonderer Weise auf Gott und die Offenbarung hingeordnet. Beide Verwendungsweisen des *credibile* fallen in den Bereich jener Inhalte, die weder von sich aus einleuchten, noch aus anderen einsichtigen und wahren Prämissen hergeleitet werden können. Menschen vertrauen vielmehr in der Haltung des Glaubens diesen Wahrheiten und erkennen sie für das eigene Leben als bestimmend an.⁵¹

Diese Annahme bedeutet aber keineswegs, dass das, was geglaubt wird, irrational oder prinzipiell nicht einsehbar wäre. Das *credibile* steht nicht im Gegensatz zum *intelligibile* oder *scibile*. Es ist nicht der Inhalt von bestimmten Offenbarungsaussagen, sondern das beschränkte Erkenntnisvermögen des Menschen im Pilgerstand, der diese Form der gläubigen Annahme von Glaubensinhalten unumgänglich macht.

Im Fall (3) stimmen wir hingegen dem Glaubensgegenstand aufgrund von Argumenten zu. Die entscheidende Rolle kommt der Vernunft zu, die argumentativ und schlussfolgernd vorgeht. Aufgabe der Theologie ist es, Möglichkeiten für die Glaubensbegründung ausfindig zu machen und die innere Stimmigkeit der einzelnen Glaubens-

⁵⁰ Eine Darstellung des Glaubensaktes bei Bonaventura gibt Schlosser 1990, 140-147.

⁵¹ Vgl. Schlosser 1990, 145.

inhalte aufzuweisen.⁵² Das, was geglaubt wird, soll soweit als möglich mithilfe von Argumenten und Erläuterungen einsichtig und verständlich gemacht werden. Da sich Theologie mit der Vernünftigkeit und Nachvollziehbarkeit der Glaubensinhalte auseinandersetzt und den Glauben auf inhaltlicher Ebene zu verteidigen sucht, ist sie dem Bereich der Wissenschaft zuzuordnen. Darin unterscheidet sich Theologie wesentlich von der Heiligen Schrift, die insbesondere darum bemüht ist, den lebendigen Glauben zu fördern⁵³, nicht ihn zu explizieren.

Diese klare Unterscheidung stellt einen bedeutenden Fortschritt bezüglich der Frage dar, was Theologie ist. In der bisherigen Tradition wurde die Frage nach dem Theologiebegriff thematisch kaum erörtert. Begriffe wie *theologia* oder *sacra scriptura* wurden in ihrer Bedeutung auf unzureichende Weise reflektiert und gleichermaßen auf Sätze der Heiligen Schrift, der Sentenzen und der Glaubensartikel angewendet.⁵⁴

4.2 Das methodische Vorgehen der Theologie

Für Bonaventura steht die Frage nach der Theologie als Wissenschaft im Sinne des aristotelischen Wissenschaftsverständnisses nicht zur Diskussion.⁵⁵ Er setzt sich vielmehr, gemäß der in Frage 1 gemachten Unterscheidung zwischen Heiliger Schrift und Theologie mit der Vorgehensweise in den Sentenzen auseinander. Im Vorfeld der Behandlung dieser Themenstellung können drei Fragen gestellt werden:

- (1) Folgt die Theologie überhaupt einer wissenschaftlichen Methode, die durch die Merkmale der Untersuchung, des argumentativen Vorgehens und der Beweisführung gekennzeichnet ist?
- (2) Falls die Theologie einer solchen Methode folgt, ist sie angemessen?
- (3) Falls es eine angemessene Methode für die Theologie gibt, wie schaut sie aus?

⁵² Tavard 1954, 126 betont, dass *probabilitas* nicht einfach mit „Wahrscheinlichkeit“ wiedergegeben werden kann. Es handelt sich vielmehr um die „possibility of being accounted for“.

⁵³ Alexander von Hales führt dies deutlich in Kapitel 4, 1 der ersten *quaestio* des einleitenden Traktats aus.

⁵⁴ Vgl. Köpf 1974, 113.

⁵⁵ Vgl. Grabmann 1948, 199 und Tavard 1954, 172f.

Mit der ersten Frage setzt sich Bonaventura nicht explizit auseinander. Er setzt voraus, dass Theologie Wissenschaft ist und somit über eine Methode verfügt. Als erläuterungsbedürftig erweist sich hingegen die zweite Frage.

Man war sich des „erzählenden“ Charakters der Bibel im Gegensatz zum untersuchenden und schlussfolgernden Charakter der Sentenzen und ihrer Kommentare bewusst. Das Problem, mit dem sich die Theologie konfrontiert sieht, ist hermeneutischer Natur: Es handelt sich um zwei grundsätzlich verschiedene Methoden, denn das „methodische Vorgehen“ der Bibel erfolgt in einer Bild- und Erzählsprache, die sich nicht ohne Sinnverlust in die Sprache der Wissenschaft übersetzen lässt.

Ein zusätzliches Problem ergibt sich aus der Tatsache, dass sich Sentenzenkommentare mit dem Gebiet des Glaubens befassen, aber Mittel der Vernunft anwenden. Da der Glaube über das Vermögen der Vernunft hinausgeht, stellt sich die Frage, ob man die Vernunft nicht „überfordert“, wenn man Themen behandelt, die der Fähigkeit der Vernunft grundsätzlich entzogen zu sein scheinen.

Die Antworten Bonaventuras auf diese Probleme stellen eine konsequente Weiterführung der methodischen Arbeitsteilung dar, die er in der ersten Frage unternommen hatte. Durch die Unterscheidung von Heiliger Schrift und Theologie wird die Diskussion der literarischen Modi der Heiligen Schrift im Gegensatz zu früheren Autoren ausgeklammert, und Bonaventura kann sich ganz auf die Methode in den Sentenzen konzentrieren. Dass diese Ausklammerung einen großen methodischen Vorteil darstellt, wird deutlich, wenn man sich etwa die aufwendige Argumentation des Alexander von Hales⁵⁶ vor Augen führt, der bemüht war, die Auslegung der Heiligen Schrift mit dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff in Einklang zu bringen.

Wie im Zusammenhang mit dem *credibile* ausgeführt, geht es in den Sentenzen um die Angabe wahrscheinlicher Gründe. Sie sollen, je nach Festigkeit des Glaubenshabitus, zur Verteidigung, Stützung oder besseren Verständlichkeit des Glaubens beitragen. Der Gebrauch der Vernunft im Bereich des Glaubens ist erlaubt, muss aber an eine bestimmte Haltung geknüpft sein. Wer sich ernsthaft um ein besseres Verständnis des Geglauten bemüht, unterscheidet sich von jemandem, der nur aus Neugierde getrieben, die Geheimnisse des Glaubens zu entdecken versucht. Der Glaube wird nicht aufgelöst, sondern ge-

⁵⁶ Vgl. Alexander, *Summa* 1, q. 1, c. 1.

fördert und vertieft, da Verstehen und argumentatives Vorgehen mit der Haltung des Glaubens verbunden bleibt. Die entscheidende Frage betrifft somit nicht den Gebrauch der Vernunft selbst, sondern mit welcher Gesinnung Theologie betrieben und ob der Glaube als „Korrektiv“ der Vernunft anerkannt wird.

Theologie befasst sich mit dem *credibile ut intellegibile*. Damit unterscheidet sie sich wesentlich von der Heiligen Schrift, in der es um das *credibile ut credibile* geht. Diese Bestimmung der Theologie führt nicht zu einem Bruch, sondern zu einer Unterscheidung zwischen Theologie und Heiliger Schrift, da Theologie das *credibile* anderen Methoden und Prinzipien der Erklärung unterstellt als die Heilige Schrift. Die Beziehung zwischen Heiliger Schrift und Theologie bestimmt Bonaventura als Subalternation. Er bemüht sich gemäß der *sapientia christiana* aufzuzeigen, dass Heilige Schrift und Theologie einander zugeordnet sind und beide einen wichtigen Beitrag zur Erkenntnis Gottes leisten. Dabei muss der Heiligen Schrift eine eindeutige Vorrangstellung eingeräumt werden. Als Mitteilungen Gottes kommt den Aussagen der Heiligen Schrift der Status höchster Gewissheit zu. Sie stammen von einer Quelle, die weder lügt noch irren kann. Nur von der menschlichen Perspektive aus können die geoffenbarten Wahrheiten als ungewiss oder unklar erscheinen. Um diese Unklarheiten aufzuheben, ist es angemessen, an den Glauben mit der nach Einsicht strebenden Vernunft heranzutreten. Da das *credibile* des irdischen Gläubigen aber nicht vollständig in ein *intellegibile* überführt werden kann, muss die Theologie dort, wo ihren Methoden und Prinzipien durch die natürliche Vernunft Grenzen gesetzt sind, zu den Glaubenssätzen der Heiligen Schrift und der darin verbürgten Gewissheit Zuflucht nehmen. Der Theologe muss bereit sein, seine vertrauensvolle Zustimmung zu geoffenbarten Glaubensinhalten zu bewahren, wenn Vernunftgründe keine Gewissheit und Einsicht in diese bereitstellen können.⁵⁷

Die Vernunft ist in diesem Unterfangen aber nicht sich selbst überlassen, sondern wird von den Gaben des *intellectus* und der *scientia* unterstützt, bzw. auf eine höhere Stufe gehoben.⁵⁸ Der Ausdruck *donum* verweist auf Gaben des Heiligen Geistes, die auf die Förderung des Glaubenslebens ausgerichtet sind. Während das *donum scientiae* insbesondere auf den Bereich der Schöpfung ausgerichtet ist und sich

⁵⁷ Vgl. Quinn 1973, 678ff.

⁵⁸ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum* I, q. 2, ad 5.

mit der menschlichen Gestalt Christi befasst, zielt das *donum intellectus* auf den Bereich des Ewigen und die Betrachtung der göttlichen Dinge ab.⁵⁹ Diese Gaben erschließen dem Gläubigen keine neuen Inhalte, sondern befähigen ihn zu einem vertieften Verständnis des Glaubensinhalts. Was bisher zwar geglaubt, aber rational noch unerschlossen war, tritt dem Gläubigen klarer vor Augen.⁶⁰ „Rational“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass Glaubensinhalte, die der Gläubige bereits angenommen hat, nun in ihrer Stimmigkeit und in ihren Zusammenhängen begriffen werden. Diese Gaben des Heiligen Geistes leisten somit den entscheidenden Beitrag zur Aneignung und Verarbeitung des im Glauben Angenommenen. Theologische Erkenntnis ist letztlich „eine Form gnadenhafter Gotteserkenntnis“⁶¹, da die Einsicht in das Geglaubte nicht die Schlussfolgerung eines argumentativen Gedankengangs ist, sondern selbst als Gnadengabe aufzufassen ist.

Eine exakte Abgrenzung zwischen gnadenhafter Gotteserkenntnis und dem Bemühen um intellektuelle Redlichkeit bezüglich des Glaubens innerhalb der natürlichen Vernunft scheint Bonaventura nicht wichtig gewesen zu sein.⁶² Die Gaben des Heiligen Geistes scheinen argumentatives Vorgehen ebenso zu unterstützen wie eine Art „inneres Sehen“. Es lassen sich in diesem Kontext (mindestens) zwei theologische Erkenntnisstufen unterscheiden:

1) Argumente und Erkenntnisse, die rein apologetischen oder den Glauben stützenden Charakter haben, sind nur indirekt als Gnadengaben aufzufassen. Sie bleiben innerhalb des Rahmens der natürlichen Vernunft, da sie auf rein argumentativer Ebene Schwächen des Glaubens zu verteidigen suchen, aber nicht zu tieferer Erkenntnis des in der Heiligen Schrift geoffenbarten Heils führen.

2) Die Vernunft, die hingegen das bereits im Glauben Angenommene zum Verstehen führt, ist eine Form des Erkennens, die nicht auf der Stufe natürlichen Erkennens bleibt, sondern zur inneren Erfahrung wird. Der Geschenkcharakter dieser Form der „inneren Erkenntnis“ unterscheidet sich wesentlich von Erkenntnissen durch die natürliche Vernunft, da letztere Ergebnisse einer Schluss- und Beweisführung sind, zu denen alle gelangen können. Von der „inneren Erkenntnis“ lässt sich dies nicht sagen. Mehr als um eine Erkenntnis, die

⁵⁹ Eine ausführliche Darstellung zu den Gaben des Heiligen Geistes bietet Schlosser 1990, 165-246. Siehe auch Imle 1933, 34-50.

⁶⁰ Vgl. Imle 1933, 45.

⁶¹ Schlosser 1990, 177.

⁶² Beumer 1956, 145.

intersubjektiv nachvollziehbar wäre, handelt es sich um eine Erkenntnis, die einem als Geschenk zuteil wird und nicht mit einer bestimmten Methode produzierbar oder reproduzierbar ist. Es geht um die Vervollkommnung des Glaubens unter der Rücksicht des Erkennens. Das *intelligere* steht somit unter der Bedingung des Glaubens. Dank der Gaben des Heiligen Geistes gewinnen die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen bezüglich des Glaubens an Klarheit. Zusammenhänge, die vorher unbekannt waren, werden begriffen.

Durch diese Zuordnung von Glaube und Einsicht kann Bonaventura mehrere Probleme lösen: Erstens weist der Glaube der Vernunft die ihr entsprechenden Grenzen zu und schützt sie vor falscher Neugierde, zweitens wird die Gefahr eines Dualismus zwischen Glaubensgewissheit und Vernunftkenntnis aufgehoben und drittens wird der Verdienstcharakter des Glaubens nicht nur gerettet, sondern durch die dem Glauben angemessene verstandesmäßige Haltung sogar noch vermehrt.

4.3 Theologie zwischen theoretischer und praktischer Wissenschaft

Entscheidend für das Verständnis der Argumentation in der dritten Frage sind die beiden Begriffe *affectus* und *sapientia*. Im Vorfeld der Erörterung unterscheidet Bonaventura zwei Erkenntnisvermögen des Menschen, den *intellectus speculativus* und den *intellectus extensus*. Die beiden Erkenntnisvermögen unterscheiden sich im Bereich der Erkenntnis bzw. bezüglich des Formalobjekts. Die erste Form des Intellekts ist auf die Wahrheit ausgerichtet und trägt zur reinen Erweiterung des Erkenntnisstandes bei. Die zweite Form des Intellekts ist hingegen auf das Gute ausgerichtet und stellt handlungsleitendes Wissen bereit. Die Ausrichtung auf das Gute kann unter zweierlei Rücksicht erfolgen: Einerseits kann sich der *intellectus extensus* direkt auf eine Handlung beziehen und mündet als *intellectus practicus* in eine Handlung und ihre moralische Bewertung. Andererseits kann sich der *intellectus extensus* auch auf den *affectus* beziehen. Der *affectus* ist das Vermögen des Menschen, sich auf das Angenehme und Gute zu beziehen, es zu lieben und zu bejahren.⁶³ Ein Akt des *affectus* kann in eine Handlung münden, er muss es aber nicht. Da das Vermögen des *affec-*

⁶³ Der Begriff *affectus* spielt in der Theologie Bonaventuras eine sehr große Rolle. Zur Beziehung von *affectus* zum Heiligen Geist, Tugenden und Mystik siehe Dreyer 1982; zur Beziehung zwischen *affectus* und *amor* Prentice 1957; zum Verhältnis von *intellectus extensus* und *affectus* siehe Schlosser 1990, 56-61.

tus einerseits die Erkenntnis eines Guts voraussetzt, andererseits zwar handlungsrelevanten Charakter, aber nicht notwendigerweise eine Handlung zur Folge hat, siedelt Bonaventura den *affectus* zwischen spekulativem und praktischem Intellekt im *habitus* der Weisheit an.⁶⁴

Contemplatio als Ziel des *habitus* der Weisheit ist in diesem Zusammenhang nicht so sehr als „schauende Einsicht“ zu verstehen, sondern als „verkostende Erkenntnis“ des höchsten Gutes. Es handelt sich um eine Form der Erkenntnis mit stark affektiven Zügen, die den Rahmen der natürlichen Vernunft übersteigt.

Auch die entsprechende Reaktion des Menschen auf diese „Erkenntnis-erfahrung“⁶⁵, nämlich eine Bewegung zur Liebe, ist nicht wie eine Konklusion aus einsehbaren Prämissen ableitbar, sondern bedarf, wie bereits im Zusammenhang mit den *doma* angedeutet wurde, der gnadenhaften Zuwendung Gottes.⁶⁶

Theologie ist folglich nicht eine rein intellektuelle Tätigkeit, sondern sie soll sich auf den Kern der Person auswirken. Wahre theologische Erkenntnis ist an das persönliche Engagement gekoppelt, die Aussagen des Glaubens als lebensbestimmende Wahrheiten anzunehmen. Einen solchen Akt der Zustimmung vermag der Intellekt alleine nicht zu leisten, da es keinen ausreichenden rein natürlich-vernünftigen Beweggrund für eine solche Zustimmung gibt. Ein Theologe, der für seine Thesen zwar richtig argumentiert und sie gegenüber Einwänden zu verteidigen weiß, der in seinem Leben von dem, was er lehrt, aber unberührt bleibt, hat für Bonaventura die eigentliche Stoßrichtung der Theologie nicht erfasst. Wer die Aussage, dass Christus für uns gestorben ist, wirklich begreift, sieht sich selbst und die Welt anders. Es handelt sich um ein existentielles Erfassen des jeweiligen Erkenntnisinhaltes, das sich im Leben des Erkennen-

⁶⁴ Spätestens seit Augustinus wird Theologie als Weisheit (bzw. Weisheitswissenschaft) den profanen Wissenschaften gegenüber gestellt, wobei sich diese verschiedenen Formen des Wissens keineswegs ausschließen müssen. Wissenschaften können zur Weisheit hinführen, wenn sie auf das höchste Gut, das dank der Weisheit erfasst werden kann, hingeeordnet sind. Siehe Köpf 1974, 219-222 und Pannenberg 1977, 11-16.

⁶⁵ Imle 1933b, 291, betont, dass im Zuge der Gnade die spekulative Gotteserkenntnis in die erfahrungsmäßige einmündet. Dreyer 1982, spricht von „experiential knowledge of God“. McGinn 1999, 209f, weist darauf hin, dass Wissen und Liebe Hand in Hand gehen.

⁶⁶ Dies ist im Konditionalsatz „nisi sit homo peccator et durus“ angedeutet. Nach christlichem Verständnis kann sich der Mensch nicht selbst aus seiner Verstrickung mit der Sünde lösen, sondern bedarf dazu der Gnade.

den widerspiegeln soll.⁶⁷ Die Reflexion des Offenbarungsgeschehens ist unmittelbar mit der Frage verbunden, was diese Offenbarung für uns bedeutet und wie sich diese Offenbarung auf unser Leben auswirkt. Der Weg theologischer Erkenntnis führt somit über die unmittelbare Zustimmung zu Glaubenssätzen durch den Glauben (*prima veritas*) zur Glaubenseinsicht (*donum scientiae et intellectus*) und dann als Antwort auf diese Einsicht zu einer Vertiefung der Liebe zum Geglauten. Die Vollendung theologischen Erkennens ist eine innere Umwandlung des Menschen, die sich im Akt der Liebe vollendet. Theologische Erkenntnis soll Liebe wecken, die den Anstoß für das rechte Tun gibt. Die Weisheit erweitert folglich nicht den Erkenntnisbereich der menschlichen Vernunft, sondern vertieft ihn. Das, was geglaubt wird, nimmt im Leben des Glaubenden eine noch persönlichere und konkretere Gestalt an wie bisher.

Damit wird auch deutlich, warum Bonaventura nicht vorbehaltlos von der Theologie als praktischer Wissenschaft spricht. Theologie soll nicht als bloßes Informationssystem aufgefasst werden, das uns das nötige Fachwissen, etwa in Form von Handlungsanleitungen vermittelt, um uns sicher durch ein „christliches Leben“ zu führen, so wie uns etwa das Wissen über ein Verkehrssystem und die Befolgung der Verkehrsregeln sicher durch den Verkehr leiten. Ziel der Theologie ist es nicht, durch das Anführen bestimmter Verhaltensregeln die Menschen zu gutem Handeln anzuleiten. Vielmehr sollen sie durch die Erkenntnisse der Theologie gut werden. Praxis kommt erst im Rahmen dieses Gutwerdens ins Spiel, da sie als gutes Handeln daraus folgt. Bonaventura versucht somit Theologie als Wissenschaft zu bestimmen, die als Weisheit selbst Weg zum Heil wird.⁶⁸

4.4 Der Autor der Sentenzen

Der letzten Fragestellung, wer bzw. was als Autor der Sentenzen zu gelten hat, misst Bonaventura nicht mehr dieselbe Bedeutung zu wie den ersten drei. Dass sich Theologen auf bereits Gesagtes berufen (z.B. beim Verwenden von Zitaten oder beim Bestätigen der Schlussfolgerungen), ist nicht Zeichen intellektueller Schwäche, sondern Ausdruck dafür, dass sie sich beim Bemühen, das Offenbarungsgeschehen verstandesmäßig zu durchdringen, auf ihre Vorgänger stüt-

⁶⁷ Dieses Moment des „Neu-Sehens“ in Bonaventuras Theologie behandelt insbesondere von Balthasar in seiner theologischen Ästhetik, Band II 1962, 267-361.

⁶⁸ Schlosser 2002, 120.

zen. So wie wir niemandem eine erlernte Sprachkompetenz absprechen würden, nur weil er beim Lernprozess auf die Vorarbeit anderer zurückgreift (Unterlagen, Grammatikbücher usw.), so muss auch niemand die Theologie neu „erfinden“, um als selbstständiger Theologe zu gelten.

5. Würdigung und Kritik

Der wohl wichtigste Beitrag Bonaventuras zur Wissenschaftstheorie der Theologie ist seine klare Unterscheidung zwischen Glaube, Heiliger Schrift und Theologie. Er scheint als erster ihre Unterschiede klar herausgearbeitet und die methodischen Vorteile einer solchen Einteilung erkannt zu haben. Da diese Fragen bereits im Rahmen von Frage 1 und 2 behandelt wurden, soll hier nicht mehr näher darauf eingegangen werden.

Für die heutige wissenschaftstheoretische Debatte der Theologie ist Bonaventuras Auffassung der Theologie als Weisheit besonders interessant. Gerade in jüngerer Zeit wird im Zusammenhang mit der Diskussion unterschiedlicher Rationalitätsformen bzw. aufgrund der Kritik einer rein instrumentell verstandenen Vernunft wieder öfters die Weisheit als Ideal einer neuen theologischen Rationalität diskutiert.⁶⁹ Auch die Berücksichtigung affektiver Momente tritt in den Vordergrund. Damit versuchen verschiedene Autoren dem Anliegen entgegen zu kommen, Gefühle vermehrt in die theologische (und philosophische) Diskussion einzubeziehen⁷⁰ und die Kluft einer allzu sehr von christlichem Leben und Spiritualität entfernten Theologie zu überbrücken.⁷¹

Grob skizziert kann das Verhältnis der Weisheit zu anderen Formen des Wissens im Rahmen dieser Diskussion folgendermaßen nachgezeichnet werden: Einerseits wird Weisheit als umfassende Integration und Überbietung alles bestehenden Wissens verstanden, andererseits als Kritik am bestehenden Wissen bzw. den etablierten Methoden des Wissenserwerbs.⁷²

⁶⁹ Einen umfassenden Überblick zu Weisheitskonzeptionen in der theologischen Diskussion bietet Hailer 1997.

⁷⁰ Vgl. Lonergan 1972, 30-39.

⁷¹ Vgl. Schneider 1999, 229-237.

⁷² Hailer 1997, 27f.

In Bonaventuras Konzeption der Theologie als Weisheit lassen sich unschwer ähnliche Ansätze erkennen. Es soll in diesem Zusammenhang ein Schwerpunkt von Bonaventuras Weisheitsbegriff herausgegriffen werden, nämlich die Frage nach dem Ziel und der Vollendung menschlichen Erkennens.

Wie in der Einleitung zum Sentenzenkommentar angedeutet, versuchte Bonaventura der Gefahr eines Dualismus zu begegnen, durch welchen Glaube und Frömmigkeit einerseits und Vernunft und profane Wissenschaften andererseits in autonome Bereiche zu zerbrechen drohten. Als Wissenschaft vom Glauben im Sinne des Ideals der *sapientia christiana* wird Theologie zur Weisheit, die alles andere Wissen in sich integriert. Diese Deutung der Theologie wirft allerdings erhebliche Probleme auf. Zum einen scheint jede Form des Wissens ihre eigentliche Bestimmung dann zu erreichen, wenn sie zu einer Quelle des Fortschritts im Glauben wird. Die natürliche Vernunft wird zu einem Durchgangsmoment, zur „Vorhalle“ der Theologie.⁷³ Es ist die Gnade in jeder Erkenntnis, bzw. die damit einhergehende Vertiefung der Erkenntnisse durch den Glauben, die der Vernunft Erkenntnisfortschritte im Sinne ihrer ursprünglichen Bestimmung gewährt. Die grundlegende theologische Unterscheidung zwischen Natur und Gnade scheint letzten Endes aufgehoben. Im Gegensatz zu Thomas von Aquin zieht Bonaventura nicht die Konsequenz aus der Tatsache, dass sich die Offenbarung auf geschichtliche Ereignisse stützt, die nur für Gläubige universale Bedeutung haben, während Nicht-Gläubige darin rein partikuläre Ereignisse mit einem historisch immanenten Charakter sehen. Thomas begreift aufgrund dieser Einsicht Theologie als Wissenschaft, welche die Offenbarung und die daraus resultierenden Ansprüche gemäß der Begründungs- und Ableitungszusammenhänge der allgemeinen Vernunft zu entfalten versucht.⁷⁴

Bonaventura bemüht sich hingegen, das Ideal einer *sapientia christiana* gegenüber den Rufen nach einer autonomen Vernunft zu verteidigen. Eine klare Unterscheidung zwischen den jeweiligen Wahrheitsansprüchen von Vernunft bzw. Philosophie einerseits und Offenbarung bzw. Theologie andererseits ist dadurch aber nicht mehr möglich. Sie können nicht mehr aufeinander bezogen werden und sich gegenseitig kritisch in ihren Ansprüchen hinterfragen.

⁷³ Honnefelder 1989a, 70.

⁷⁴ Vgl. Honnefelder 1989b, 299-303 und Schmaus 1975, 63.

Dies bringt zum einen eine Überforderung der Theologie mit sich. Wenn sie nicht auf ein vorkritisches Niveau zurückfallen wollte, müsste sie als „Zusatzaufgabe“ die volle Last genuin philosophischen Fragens übernehmen. Theologie könnte sich dann aber nicht mehr ganz der Universalität des ihr aufgetragenen Anspruchs, der in der Heilstat Gottes seinen Ursprung hat, widmen. Zum anderen liefe die Theologie Gefahr, dass die Universalität ihres Wahrheitsanspruches in eine Totalität des Anspruches mündet, wo jede Form kritischer Anfrage als Bedrohung und nicht mehr als Herausforderung angesehen würde. Die Freiheit der profanen Wissenschaften und des Denkens würde zugunsten einer reinen Indienstnahme für den Fortschritt des Glaubens aufgehoben.

Ein solches Verständnis von Theologie und den profanen Wissenschaften erweist sich aber spätestens dann als problematisch, wenn die Offenbarung und ihre Inhalte nicht mehr von allen geteilt werden. In seinen Bemühungen, am traditionellen Modell einer Einheitswissenschaft festzuhalten, unterschätzte Bonaventura wohl die Eigenständigkeit und Anziehungskraft profaner Weltdeutungen, welche mit der aristotelischen Philosophie bzw. verschiedenerer antiker kosmologischer Entwürfe (z.B. *Almagest* des Ptolemäus) in die Welt des 13. Jahrhunderts eindringen. Sie brachten eine Differenzierung der Wissenschaften mit sich, die vorher weder vorstellbar noch bekannt war, von da an aber unumgänglich wurde.

6. Bibliographie

- Balthasar, Hans Urs von 1962: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band II, Fächer der Stile*. Einsiedeln, 267-361.
- Beumer, Johannes 1956: Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des hl. Bonaventura. In: *Franziskanische Studien* 38, 129-149.
- Dreyer, Elizabeth 1982: „Affectus“ in St. Bonaventure's Theology. In: *Franciscan Studies* 42, 5-20.
- Gilson, Etienne 1960: *Die Philosophie des hl. Bonaventura*. Köln.
- Grabmann, Martin 1948: *Die Theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin*. Fribourg.
- Imle, Fanny 1933a: Die Gabe des Intellectes nach dem hl. Bonaventura. In: *Franziskanische Studien* 20, 34-50.
- Dies. 1933b.: Die Gabe der Weisheit. In: *Franziskanische Studien* 20, 286-297.
- Hailer, Martin 1997: *Theologie als Weisheit*. Neukirchen-Vluyn.

- Honnefelder, Ludger 1989a: Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin. In: Oelmüller; Willi (Hg.), *Philosophie und Weisheit*. Paderborn, 65-77.
- Honnefelder, Ludger 1989b.: Wissenschaftliche Rationalität und Theologie. In: *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihrer Grenzen*. München, 289-314.
- Köpf, Ulrich 1974: Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jh. Tübingen.
- Kraml, Hans 1984: *Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren*. Innsbruck.
- Leinsle, Ulrich G 1995: *Einführung in die scholastische Theologie*. Paderborn.
- Leinsle, Ulrich 1976: Res et Signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras. Paderborn.
- Loneragan, Bernard 1972: *Method in Theology*. London.
- Marck, William Van der 1976: Faith. What It Is Depends On What It Relates To. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 43, 121-166.
- McGinn, Bernard 1999: *Die Mystik im Abendland*. Band III, 168-213.
- Pannenberg, Wolfhart 1977: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main.
- Prentice, Robert 1957: *The Psychology of Love according to St. Bonaventure*. New York.
- Quinn, John F 1973: *The Historical Constitution of St. Bonaventures Philosophy*. Toronto.
- Robson, Michael 2002: Saint Bonaventure. In: Evans, Gillian R., *The Medieval Theologians*. Oxford, 187-200.
- Schmaus, Michael 1975: Bonaventura und Thomas von Aquin. Ein Vergleich. In: Ratzinger, Joseph (Hg.): *Aktualität der Scholastik?* Regensburg, 53-77.
- Schneider, Michael 1999: Theologie und Spiritualität. In: *Lebendiges Zeugnis* 54, 229-237.
- Schlösser, Marianne 1990: *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung bei Bonaventura*. Paderborn.
- Schlösser, Marianne 2002: „Der Weg der Weisheit ist die Liebe zum Gekreuzigten.“ In: Köpf, Ulrich (Hg.): *Theologen des Mittelalters*. Darmstadt, 113-128.
- Speer, Andreas 2000: Die Gewissheit der Erkenntnis. In: Kobusch, Theo (Hg.): *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt, 167-186.
- Tavard, George H. 1954: *Transiency and permanence. The nature of theology according to St. Bonaventure*. New York.
- Van Steenberghen, Fernand 1977: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Paderborn.
- Wieland, Georg 1994: Theologie zwischen Weisheit und Wissenschaft. In: *Miscellanea Mediaevalia* 22/2. Berlin/New York, 517-527.