

Philosophische Bibliothek · BoD

Bonaventura

Vom Wissen Christi

Lateinisch – Deutsch



BONAVENTURA

Quaestiones disputatae
de scientia Christi

Vom Wissen Christi

Übersetzt, kommentiert
und mit Einleitung
herausgegeben

von

ANDREAS SPEER

Lateinisch — deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 446

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1285-6

ISBN eBook: 978-3-7873-2578-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1992. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Vorwort	VII
Einleitung. Von Andreas Speer	XI
Hinweise zur Übersetzung	L
Quellen- und Literaturverzeichnis	LV
A. Die Werke Bonaventuras mit Siglen	LV
B. Verzeichnis der Reihen und Siglen	LVI
C. Quellen	LVI
D. Ausgewählte Literatur	LIX

BONAVENTURA

Quaestiones disputatae de scientia Christi Vom Wissen Christi

QUAESTIO 1: Erstreckt sich das Wissen Christi, sofern er das göttliche Wort ist, in Wirklichkeit auf Unendliches?	3
QUAESTIO 2: Erkennt Gott die Dinge mittels der Ideen dieser Dinge oder mittels ihres Wesens?	25
QUAESTIO 3: Erkennt Gott die Dinge mittels Ideen, die sich der Sache nach voneinander unterscheiden?	49
QUAESTIO 4: Wird das, was von uns mit Gewißheit erkannt wird, in den ewigen Ideen selbst erkannt? ...	85
QUAESTIO 5: War die Seele Christi allein durch die ungeschaffene Weisheit weise oder durch die geschaffene zusammen mit der ungeschaffenen Weisheit? ..	137

QUAESTIO 6: Begreift die Seele Christi die ungeschaffene Weisheit selbst?	167
QUAESTIO 7: Begreift die Seele Christi alles, was die ungeschaffene Weisheit begreift?	199
NACHWORT	229
Anmerkungen	233
Register	243
A. Verweise auf Werke Bonaventuras	243
B. Bibelzitate	244
C. Verzeichnis der zitierten Quellen	244
D. Namenregister	251

VORWORT

Das Verhältnis der Neuzeit zum sogenannten Mittelalter ist von Anbeginn an und bis in die Gegenwart hinein zumeist mehr durch Unverständnis als durch Verstehen gekennzeichnet. Dieser Umstand hängt mit jener ausdrücklich gesetzten Diskontinuität eines Epochenbruchs zusammen, der sich einer Begegnung und erst recht einer möglichen Verschmelzung der zeitlich voneinander entfernten Verstehenshorizonte nachdrücklicher zu widersetzen scheint, als dies etwa für unser Verhältnis zur Antike zutrifft. Auch die Wirkungsgeschichte des mittelalterlichen Geisteslebens, das immerhin ein gutes Jahrtausend umfaßt, bleibt gewöhnlich, sieht man einmal von der schlichtweg unübersehbaren Präsenz vor allem mittelalterlicher Sakralbauten in unseren Stadtbildern ab, auf ein merkwürdig eng gefaßtes Scholastikverständnis beschränkt, das vor allem mit dem Namen des Thomas von Aquin verbunden ist. Bereits dessen Zeitgenossen, zu denen auch Bonaventura zählt, sind zumeist nur noch wenigen historisch Interessierten bekannt, ihre Schriften erwecken kaum mehr philosophisches Interesse.

Wenn im folgenden eine derartige Schrift vorgelegt werden soll, so stellt sich mithin ein doppeltes hermeneutisches Problem. Es geht nicht nur um die Rekonstruktion und Überlieferung eines historischen Textes und seiner Fragestellung. Beides kann überhaupt nur erfolgen im Hinblick auf den Verstehenshorizont des möglichen heutigen Gesprächspartners. Als Prototyp für eine solche Aufgabe gilt Hans-Georg Gadamer der Übersetzer, welcher »den zu verstehenden Sinn in den Zusammenhang hinübertragen [muß], in dem der Partner des Gesprächs lebt«¹. Im sprichwörtlichen Sinne trifft diese Anforderung dann zu, wenn in den Mittelpunkt der hermeneutischen

¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 41975, S. 362.

Vermittlung gar die Übersetzung selbst tritt. Ihr Ziel nämlich muß es sein, den ursprünglichen Sinn zu erhalten, diesen jedoch, da er in einer neuen Sprachwelt verstanden werden soll, in ihr auf neue Weise zur Geltung zu bringen². So ist jede Übersetzung immer schon Auslegung. Darin liegt ihre Beschränkung, aber auch ihre Chance, insofern der vorgegebene Text sich einem systematischen Interesse öffnet, das seine Verstehensgrenzen nicht in den gegebenen Sprachgrenzen findet.

Im übrigen kann die gesamte Geistesgeschichte auch als eine Geschichte der Übersetzungen gelesen werden. Gerade mittelalterliche Philosophie, welche einen beträchtlichen Teil ihres Selbstverständnisses aus ihrem Traditionsbezug entnimmt, erfährt ihre stärksten Impulse durch die Rezeption — und das heißt auch immer durch die Übersetzung — antiker und patristischer Traditionen. Die Übersetzung des *Corpus Dionysiacum* seit dem 9. Jahrhundert sowie die Aristotelesrezeption des 12. und 13. Jahrhunderts seien hier stellvertretend genannt. Damit ist der historische Bogen zum Text dieses Bandes geschlagen, der selbst Träger jener geschichtlichen Kontinuität der Philosophie ist, an der er zugleich auch teilhat.

Doch bevor dieser Text im Anschluß an eine Einführung selbst in den Blick tritt, gilt es den an dieser Stelle gebotenen Dank abzustatten. Wenn an erster Stelle die Verleger Richard Meiner und Manfred Meiner sowie Herr Horst D. Brandt genannt werden, so deshalb, weil es ihr verlegerisches Verdienst ist, die »Philosophische Bibliothek« für mittelalterliche Texte geöffnet zu haben und diese Öffnung mit Nachdruck zu betreiben. Denn noch immer ist der Text die entscheidende »Vermittlungsinstanz für die kommunikative Präsenz der Philosophie«, lebt, um mit Wolfgang Kluxen zu sprechen, der Geist vom Buchstaben³.

Mein Dank gilt ferner den Mitarbeitern des Thomas-Instituts für die zahlreichen kritischen Eingaben, insbesondere Herrn

² Vgl. ebenda, S. 362.

³ W. Kluxen, *Der Geist lebt vom Buchstaben*, in: *AZP* 5.3 (1980), S. 7-19.

Frank Hentschel und Herrn Achim Wurm, sowie Herrn Prof. Dr. Albert Zimmermann für manchen wertvollen Rat. Schließlich möchte ich die Studenten meines Bonaventura-Seminares im Sommersemester 1989 nicht unerwähnt lassen, in dem Teile dieser Übersetzung erstmals in der Seminaardiskussion erprobt worden sind. Gedankt sei schließlich Herrn Bernd Roggenkamp für die Hilfe bei den Korrekturen sowie Herrn Axel Kopido für die verlagstechnische Betreuung der Drucklegung.

Köln, im Mai 1992

EINLEITUNG

I.

Die »*Quaestiones disputatae de scientia Christi*« führen uns unmittelbar in die Pariser Zeit Bonaventuras und stehen gleichsam am vorläufigen Abschluß einer zur damaligen Zeit üblichen akademischen Laufbahn, welche Bonaventura 1235 als Student an der Artistenfakultät beginnt und die mit der *licentia docendi* und der Bestallung als ordentlicher Magister regens an der theologischen Fakultät um das Jahr 1254 ihren einstweiligen Höhepunkt erfährt.

Als Bonaventura, 1217 (oder 1221) unter dem Namen Johannes Fidanza in Bagnoregio, einer kleinen umbrischen Stadt nahe bei Orvieto, geboren¹, im Jahre 1235 nach Paris kommt, trifft er auf eine gerade 35 Jahre alte Universität, die sich in einem stürmischen Aufbau befindet. Bereits die Gründung der Pariser Universität im Jahre 1200 ist Ausdruck einer für die abendländische Geistesgeschichte äußerst folgenreichen Entwicklung, die nicht nur institutionell zu einer zunehmenden Verlagerung des wissenschaftlichen Lebens von den Kloster- und Kathedralschulen hin zu den neuen Bildungseinrichtungen führt, sondern auch zu einer Reorganisation der Lehre, die nunmehr durchgängig »scholastisch«, d. h. schulmäßig betrieben wird². Dieser Vorgang, der durch einen allgemein wachsenden Rationalismusdruck und durch die ständig zunehmende Fülle der Wissensgegenstände bereits im 12. Jahrhundert anhebt, führt in der Folge zu einer fortschreitenden Auflösung des klassischen

¹ Siehe hierzu J. G. Bougerol (1988), S. 3-4 und 13-14 sowie F. Van Steenberghe (1977), S. 186f.

² Hierzu im Überblick J. Koch, Artikel »Scholastik«, RGG Bd. 5, Sp. 1494-1498.

Bildungskanons aus septem artes liberales und Theologie. Darüber hinaus tritt auch die Einheit von Vernunft und Autorität auseinander, die in dieser Verbindung als christliche Lehre den Anspruch einer umfassenden und verbindlichen Weltdeutung erheben konnten³.

Nun wird diese Entwicklung gemeinhin vor allem mit der sogenannten Aristotelesrezeption am Ende des 12. und am Beginn des 13. Jahrhundert in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht⁴. In der Tat bedeutete das Bekanntwerden des gesamten Corpus Aristotelicum und seiner arabischen Kommentatoren, von denen Avicenna und Averroes den nachdrücklichsten Einfluß ausüben, eine Herausforderung für eine Weltsicht, die in einer alles Wissen umfassenden, christlich bestimmten Weisheit ihren Ausdruck fand und neben der Sacra Scriptura vor allem zwei Autoritäten kannte: Augustinus und Dionysius Areopagita⁵. Doch darf nicht übersehen werden, daß es bereits im 12. Jahrhundert innerhalb des angeblich so festgefügtten Bildungshorizontes Entwicklungen gibt, die allererst die Bedingungen für die genannte Aristotelesrezeption schaffen. Eine dieser Bedingungen ist die Entdeckung der Natur, die beispielsweise in der sogenannten Schule von Chartres zu einer Herausbildung von Erklärungszusammenhängen kosmologischer und naturphilosophischer Art führt, und zwar in zunehmender Ablösung von offenbarungstheologischen und symbolischen Deutungsmustern. Daneben bricht die wachsende Bedeutung der ursprünglich dem Trivium zugehörnden Dialektik den traditio-

³ W. Kluxen (1981), S. 273-93; G. Wieland (1981), S. 9-18; A. Speer (1986), S. 169f.

⁴ Siehe hierzu The Cambridge History (1982, 1989), S.43-98; ferner W. Kluxen, Artikel »Abendländischer Aristotelismus — Mittelalter«, TRE Bd. 3, S. 782-789.

⁵ Zu der äußerst komplexen Problemlage des Dionysius Areopagita bzw. Pseudo-Dionysius siehe LexMA Bd. 3, Artikel »Dionysius«, Sp. 1076-1087, bes. Abschnitt C »Dionysius Areopagita«, Sp. 1079-1087 (mit weiterführenden Hinweisen); TRE Bd. 7, Artikel »Dionysius Areopagita«, S. 772-780 (mit ausführlichem Literaturverzeichnis); LThK Bd. 3, Artikel »Dionysios Areopagites«, Sp. 402-403; K. Flasch (1986), S. 74-79.

nellen Bildungskanon nicht nur äußerlich auf; die Beschäftigung mit der allgemeinen Struktur der Rationalität sowie das Insistieren auf den »rationes necessariae« stehen vielmehr für die allmähliche Herausbildung eines Begriffs von Wissenschaft, welcher enger gefaßt ist als der bisherige Begriff der Lehre, zugleich seine Sprache und Methodik neu regelt und die Formen der Wirklichkeitsbetrachtung zunehmend differenziert und spezialisiert⁶. Diese Entwicklung führt schließlich im 13. Jahrhundert zu einem Paradigmenwechsel, der seinen deutlichsten Ausdruck zum einen im sogenannten zweiten Anfang der Metaphysik erfährt⁷, zum anderen in der Herausbildung einer neuen, universitären Wissenschaftskultur, die auf der aristotelischen Wissenschaftslehre gründet. Wenn wir im Vorwort von der hermeneutischen Distanz zum Mittelalter sprachen, so sollten wir uns in diesem Punkt einer bis heute bestehenden Kontinuität bewußt sein.

Versetzen wir uns jedoch noch einmal in das Jahr 1235, in dem der junge Johannes Fidanza als Student nach Paris kommt, so findet dieser an der dortigen Universität noch weit weniger konsolidierte Verhältnisse vor, als unser resümierender Rückblick vermuten läßt. Gerade vier Jahre waren vergangen seit jenem Brief vom 13. April 1231, mit dem Papst Gregor IX. den Streit an der Universität von Paris wieder zu befrieden vermochte, den sein Brief vom 7. Juli 1228 an die Professoren der theologischen Fakultät ausgelöst hatte. Beide Male ging es um den Gebrauch der spekulativen Methode sowie um die Verwendung philosophischer Ausdrücke und Begriffe in der Auslegung der Glaubenslehren. Die Auseinandersetzungen entzündeten sich vor allem an der Verwendung der Schriften des Aristoteles beim philosophischen und theologischen Unterricht, insbesondere der sogenannten »libri naturales«⁸. Diese waren bereits 1210 durch

⁶ M.-D. Chenu (1957, ³1976), S. 309-22; A. Speer (1987), S. 25-33; G. Wieland (1987), S. 66-71; A. Zimmermann/A. Speer (1991/2), S. V-VII (einen Überblick über die Weite des angesprochenen Problemhorizontes gibt der gesamte Doppelband).

⁷ Siehe L. Honnefelder (1987), S. 165-171.

⁸ F. Van Steenberghen (1977), S. 101-109.

Dekrete einer Regionalsynode des Erzbistums Sens unter der Leitung des Erzbischofs Petrus von Corbeil in Paris verurteilt worden. Jenes Verbot richtete sich vor allem gegen die vermeintlichen Häresien des Amalrich von Bène und des David von Dinant, fand im August 1215 aber auch Eingang in die neuen Universitätsstatuten der Pariser Artistenfakultät, die zwar die logischen und dialektischen Schriften des Aristoteles, nicht aber die »libri Aristotelis de methaphisica et de naturali philosophia« für den Unterricht zuließen⁹. Der Erfolg dieses Verbotes war, wie das Eingreifen Gregors IX. belegt, gering und der Papst sah sich schließlich gezwungen, in dem erwähnten zweiten Schreiben einen Weg zum Studium auch der naturphilosophischen Schriften und der Metaphysik des Aristoteles zu eröffnen.

Man würde der Situation zu Beginn des 13. Jahrhunderts nicht gerecht, würde man in diesen Auseinandersetzungen lediglich einen Autoritätskonflikt zwischen kirchlichem Lehramt und Universität erblicken. Gregor IX. hatte in Paris Theologie studiert und war wie der in den Statutenstreit von 1215 involvierte Innozenz III. Schüler des Petrus Cantor gewesen, der von etwa 1170 bis zu seinem Tode 1197 Magister der Theologie an der Kathedralschule von Notre Dame war¹⁰. Es geht vielmehr um eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung. Die Theologie steht vor der Herausforderung, ihren Standort im Zusammenhang des neuen Wissenschaftsverständnisses ihrerseits neu zu bestimmen. An die Stelle der »heiligen Relevanz« eines auf das bessere Verstehen des in der Theologie gegenwärtigen Offenbarungswissens ausgerichteten Studiums tritt der »amor scientiae«, das wissenschaftliche Erkennen gemäß rationaler Prinzipien um seiner selbst willen. Die Theologie wird Wissenschaft unter Wissenschaften, sie erhält universalistische Gestalt. Damit aber stellt sich zugleich die Frage nach dem Verhältnis von wissenschaftlicher Rationalität

⁹ H. Denifle, *Chartularium I*, S. 78-79, n. 20; F. Van Steenberghen (1977), S.90-98.

¹⁰ B. Geyer (¹¹1960), S. 280; F. Van Steenberghen (1977), S. 101.

und geoffenbarten Heilswahrheiten¹¹. Daß dieser Prozeß, den wir abermals im Resultat vorstellen, nicht ohne ein lebhaftes, oftmals turbulentes Ringen um den rechten Weg zu denken ist, dafür stehen die erwähnten Auseinandersetzungen um die naturphilosophischen Werke des Aristoteles. Doch auch dieses Bild wäre unvollständig. Denn in die Unsicherheit, wie die Glaubenswahrheiten spekulativ angemessen erfaßt werden können, gerät beispielsweise auch das Werk des Johannes Scotus Eriugena, dem maßgeblichen Übersetzer der Werke des Dionysius Areopagita aus dem 9. Jahrhundert, vor allem seine Schrift »De divisione naturae« (Periphyseon), die von einer Senser Provinzialsynode 1223/4 und von Papst Honorius III. in einem Brief aus dem Jahre 1225 verboten wurde¹². Dieses Verbot war offensichtlich auch noch Bonaventura bekannt, denn wir finden in seinen Schriften keinen expliziten Hinweis auf Eriugena.

II.

Weit wichtiger jedoch wird für den jungen Johannes Fidanza eine Bewegung, welche zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Südfrankreich und in Italien entstand und von zwei großen Persönlichkeiten ihrer Zeit geprägt wurde: Dominikus und Franziskus. Die ersten Zentren der neuen Gemeinschaften der Mendikanten, der sogenannten »Bettel«orden (→ mendicare), entstanden fast gleichzeitig bereits vor 1210 und breiteten sich, getragen von dem allgemeinen Bedürfnis nach religiöser Erneuerung, außergewöhnlich schnell aus. Schon im Herbst 1217 kamen die ersten Predigerbrüder des Dominikanerordens nach Paris, und kaum anderthalb Jahre später betraten die Minderbrüder des Franziskanerordens die Stadt. Auch an der Universität gewannen Dominikaner und Franziskaner in kürzester Zeit viele Mitglieder unter den Studenten wie unter den Lehrenden.

¹¹ A. Zimmermann (1981), S. 87-93; W. Kluxen (1981), S. 281-283; J. Ehlers (1974), S. 58-62.

¹² P. Lucentini (1987), S. 185-187.

Daraus erklärt sich ihre rasch wachsende Rolle an der theologischen Fakultät, die schon bald zu erheblichen Spannungen führen sollte. Diese mündeten schließlich in den sogenannten Mendikantenstreit zwischen den weltgeistlichen Professoren der theologischen Fakultät und den neuen Orden, die durch Übertritte bereits 1236 drei ordentliche Lehrstühle innehatten¹³.

Unter den weltgeistlichen Magistern, die in den Orden der Minderbrüder eintraten, war auch Alexander von Hales, einer der späteren Lehrer Bonaventuras. Diese zweifellos weithin Beachtung findende Entscheidung eines der angesehensten Universitätslehrer der damaligen Zeit könnte zu den ersten Eindrücken des jungen Johannes Fidanza in Paris gehört haben. Nach dem Abschluß der Artesstudien und der Erhebung zum Magister Artium tritt schließlich auch Johannes 1243 in den Franziskanerorden ein und erhält den Ordensnamen Bonaventura¹⁴. Danach setzt er seine wissenschaftliche Laufbahn mit den theologischen Studien fort, unter anderem bei Alexander von Hales und Johannes von Rupella. Von 1248-50 ist er dann Baccalaureus der Hl. Schrift — in diese Zeit fällt wahrscheinlich sein großer Kommentar zum Lukasevangelium¹⁵ —, von 1250-52 schließlich Baccalaureus der Sentenzen. Die sogenannten Sentenzen, eine von Petrus Lombardus Mitte des 12. Jahrhunderts zusammengestellte Lehrsammlung¹⁶, bildeten gleichsam einen theologischen Grundkurs im Rahmen des Theologiestudiums und hatten die wichtigsten systematischen Fragen der Theologie zum Gegenstand. Bonaventuras Sentenzenkommentar¹⁷, der

¹³ F. Van Steenberghe (1977), S. 99f. und S. 105f.; R. Köhn (1976), S. 1-3 und 31-34.

¹⁴ J. G. Bougerol (1988), S. 4 und 35-37; F. Van Steenberghe (1977), S. 105.

¹⁵ Commentarius in Evangelium Lucae (VII 1-604). Bougerol (1988), S. 178-180.

¹⁶ LThk Bd. 8, Artikel »Petrus Lombardus«, Sp. 367-369; B. Geyer (1960), S. 272-275.

¹⁷ Dieser umfaßt die ersten vier Bände der Opera omnia; zum Aufbau siehe Bougerol (1988), S. 186-196.

in diesen Jahren entsteht, zählt zu den nach Umfang und Inhalt reichsten seiner Gattung und übertrifft beispielsweise den Sentenzenkommentar seines Zeitgenossen und Pariser Kollegen Thomas von Aquin um ein vielfaches. Gegen Ende des folgenden Jahres wird Bonaventura dann ordentlicher Magister und erhält die »*licentia ubique docendi*«. Dies ist der vorläufige Abschluß seiner akademischen Laufbahn¹⁸. Damit ist er berechtigt und verpflichtet, eigene Disputationen zu halten. Als Pariser Magister steht ihm dieses Recht sogar an allen Universitäten zu.

III.

Für seine erste große Disputation, sozusagen die Antrittsvorlesung, die er zwischen November 1253 und Frühjahr 1254 gehalten hat, hat sich Bonaventura die Frage nach dem Wissen Christi ausgewählt, die er zuvor bereits einmal im Rahmen seiner Vorlesungen zu den Sentenzen behandelt hatte¹⁹. Doch während er in seinem Sentenzenkommentar an die Vorgaben der »*sententiae*« der für alle Kommentatoren verbindlichen Autoritäten gebunden ist, können wir in den »*Quaestiones disputatae de scientia Christi*« einen eigenständigen systematischen Zugriff Bonaventuras auf die von ihm gewählte Thematik erkennen, wie es einer großen öffentlichen Disputation eines hochqualifizierten Magisters entsprach.

Eine solche öffentliche Disputation war im universitären Leben ein besonderes Ereignis. Der ordentliche Vorlesungs- und Lehrbetrieb ruhte, um einer möglichst großen Zahl von Magistern, Bakkalaren und Studenten, aber auch interessierten Bürgern von außerhalb die Gelegenheit zur Teilnahme zu geben. Die zu disputierende Frage wurde durch den Magister, der die Disputation zu leiten hatte, im voraus festgelegt und griff zu meist ein anstehendes Problem oder eine allgemein interessierende Frage auf, auf die man sich in der Diskussion eine Antwort oder zumindest einen Erkenntnisfortschritt erhoffte. Unter der

¹⁹ J. G. Bougerol (1988), S. 201; vgl. 3 Sent d 14 (III 295a-326b).

Leitung des Magisters wurde von den anwesenden Magistern, aber auch von den Bakkalaren und fortgeschrittenen Studenten Argumente teils aus der Tradition, teils aus der aktuellen Diskussion vorgebracht, die ein oft sehr heterogenes Bild entstehen ließen, sich dabei aber von der autoritativen oder kommentierenden Bindung an einen Lehrtext zugunsten einer systematischen Untersuchung der vorgelegten Frage lösten. Dieses Verfahren entsprach damit dem neuen Wissenschaftsverständnis, das unter dem Einfluß der aristotelischen Logik und Wissenschaftslehre auch zunehmend den Lehrbetrieb bestimmte.

Zur Aufgabe des verantwortlichen Magisters zählte sodann die »determinatio magistralis«, für die bei einer großen Disputation ein eigener Termin festgelegt wurde. Dieser zweite Akt einer Disputation wurde eingeleitet mit einer systematischen Darlegung der vorgebrachten Argumente, je nachdem sie die vorgelegte These stützten oder ihr widersprachen. Es folgte als Hauptteil eine lehrmäßige Darstellung der vorgelegten Frage, welche die Antwort des Magisters enthielt, und auf dieser Grundlage eine Widerlegung der erhobenen Einwände. In diesem Sinne zu determinieren oder eine Lehre zu definieren war anerkanntes Recht und Privileg des Magisters und kam ihm allein zu. Schließlich oblag dem Magister die Pflicht, anhand der Aufzeichnungen, die während der Diskussion gemacht wurden, die endgültige schriftliche Fassung einer »Quaestio disputata« vorzulegen, die mithin kein Verlaufsprotokoll, sondern das vom Magister nach systematischen Gesichtspunkten ausgearbeitete Ergebnis einer Disputation darstellt²⁰.

IV.

Eine solche »Quaestio disputata« also haben wir vor uns, oder genauer: eine Sammlung von sieben umfangreichen »Quaestiones disputatae«, in denen Bonaventura jeweils verschiedene

²⁰ Siehe hierzu M.-D. Chenu (1960, ²1982), S. 93-99; A. Zimmermann (1986), S. XI-XIII.

Aspekte einer übergreifenden Fragestellung behandelt, vergleichbar etwa mit den beiden umfangreichen Quaestionensammlungen seines Kollegen Thomas von Aquin²¹, der zur gleichen Zeit einen den Dominikanern zugesprochenen Lehrstuhl an der theologischen Fakultät der Pariser Universität innehatte. Bevor wir aber näher auf die von Bonaventura vorgelegte Fragestellung eingehen, müssen wir noch einen kurzen Blick auf den formalen Aufbau einer solchen Quaestio richten, der den gedanklichen Verlauf der Diskussion über die jeweils vorgelegte Frage deutlich widerspiegelt.

Zunächst wird der Gegenstand oder die Frage der Quaestio allgemein angegeben. Darauf folgen zwei Argumentenreihen, die im Einzelfall — wie in der vierten Quaestio — über dreißig verschiedene Argumente enthalten können. Obwohl die erste Argumentenreihe stets mit »et quod sic, videtur (bzw. ostenditur)«, die zweite hingegen mit »contra« eingeleitet wird, folgt aus dieser Anordnung nicht notwendig, in welcher der beiden Argumentenreihen sich diejenigen Argumente finden, welche die vorgebrachte These erläutern und unterstützen (»fundamenta«) oder aber ihr widersprechen (»opposita«). Diese Entscheidung fällt zumeist erst in der mit »respondeo« eingeleiteten Antwort des Magisters. Diesen wichtigsten Teil einer Quaestio nennt man daher gewöhnlich das »corpus« oder die »conclusio«. Er gibt Auskunft über die Lehrmeinung des Magisters und vor allem über seine Argumente und Beweise, auf die er sich stützt. Den Abschluß bilden dann die Erwiderungen (»solutiones«) auf die »opposita«, d. h. auf die einleitend ins Feld geführten Argumente, die der nunmehr ausführlich dargelegten Lehrmeinung widersprechen. Diese Einwände werden nun im Licht der in der conclusio dargelegten Lehrmeinung aufgelöst (→ solutio).

Auf diesen Aufbau gilt es zu achten, will man die nachfolgenden Quaestiones in rechter Weise verstehen. Vor allem für

²¹ Diese Quaestionensammlungen tragen die Titel »De veritate« und »De potentia«, behandeln aber auch eine Vielzahl anderer Fragestellungen, beispielsweise als Quaestio XX der Quaestiones disputatae de veritate eine Quaestio de scientia animae Christi.

diejenigen Leser, die erstmals einer mittelalterliche Quaestio begegnen, sei daher nochmals betont, daß die fundamenta wie die opposita zwar von Bonaventura, oftmals unter wörtlicher Bezugnahme auf eine philosophische oder theologische Autorität, formuliert und systematisch angeordnet worden sind, dennoch aber nicht ohne weiteres mit seiner eigenen Lehrmeinung gleichgesetzt werden können. Diese findet sich, wie gesagt, im corpus bzw. der conclusio. Dahingegen dürfen die Erwiderungen (solutiones) auf die opposita nicht übergangen werden. Sie enthalten nach einer kurzen resümierenden Erinnerung des vorgebrachten Einwandes oftmals wichtige Ergänzungen und Ausfaltungen der im corpus vorgetragenen Lehre oder aber lassen deutlich werden, wo die gegebene Antwort ihre Grenzen hat.

V.

Doch betrachten wir nun die Fragestellung der vorliegenden Quaestionensammlung. Bonaventura wählt sich für seine Antrittsvorlesung eine offenkundig theologische Problemstellung, die Frage nach dem Wissen Christi, die uns heute eher akademisch anmutet, richtig bedacht jedoch einiges an Brisanz in sich birgt. Die Frage ergibt sich aus der Lehre des Konzils von Chalcedon aus dem Jahre 451, »daß der Sohn, unser Herr Jesus Christus, ein und derselbe sei.« Weiter heißt es im sogenannten Symbolum Chalcedonense: »Der eine und selbe ist vollkommen der Gottheit und vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und dem Leibe (»ex anima rationali et corpore«). Der eine und selbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und uns seiner Menschheit nach [...] Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung (»propter unionem«) aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen«²². Diese dogmatische Erklärung des Konzils bildete den

²² DS 301-302 (S. 108), NR 178 (S. 129f.).

vorläufigen Schlußpunkt unter ein die ersten frühchristlichen Jahrhunderte bestimmendes Ringen um das Glaubensgeheimnis der hypostatischen Union²³, das im Zentrum des christlichen Erlösungsglaubens steht: Die Erlösung kann nur dann als dem Menschen immanente Vollendung gedacht werden, wenn Jesus Christus wahrer Mensch ist, er kann sie aber universell nur wirken, sofern er auch wahrer Gott ist.

Will man es nicht bei einer im Glauben angenommenen, der theologischen Vernunft jedoch letztlich nicht zugänglichen Paradoxie belassen, so ergeben sich aus der Zwei-Naturen-Lehre Christi eine Fülle von Folgeproblemen, welche die Diskussionen der sich rasch entfaltenden theologischen Dogmatik der nachfolgenden Jahrhunderte bestimmten. Denn wie kann diese Einigung der beiden gleichwohl für sich bestehenden Naturen in einer Person oder Hypostase gedacht werden, wenn doch, so die klassische Formulierung des IV. Laterankonzils von 1215, der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf fundamental ist und bei aller im Schöpfungsakt grundgelegten Ähnlichkeit die je größere Unähnlichkeit einschließt?²⁴ Wie ist die Möglichkeit der Teilhabe der menschlichen an der göttlichen Natur zu denken? Diese Frage weist über die Problemstellung der hypostatischen Union weit hinaus und führt in den Grundsatzbereich philosophisch-theologischer Aussagemöglichkeiten. Gleiches gilt schließlich auch von der Frage, wie Eigenschaften und Attribute der beiden in der zweiten göttlichen Person vereinten Naturen so von dieser einen Person ausgesagt werden können, daß weder die Personeneinheit faktisch wieder nach der einen oder anderen Seite hin aufgelöst wird, noch daß es zwischen den in Christus unvermischt verbundenen Naturen zu einem unzulässigen Tausch der Eigentümlichkeiten (»ιδιόματα«) kommt, wengleich diese der Person oder Hypostase als dem Subjekt

²³ Siehe H. Vorgrimler, Artikel »Hypostatische Union«, LThK Bd. 5, Sp. 579-584; L. Ullrich, Artikel »Hypostatische Union«, in: Lexikon der Kath. Dogmatik (hg. W. Beinert, ²1988), S. 276-282.

²⁴ DS 806 (S. 262); vgl. NR 280 (S. 175f.).

gemeinsam zukommen. Im Laufe der Theologiegeschichte werden daher Grundregeln der sogenannten Idiomenkommunikation aufgestellt, welche die von den Konzilien mühsam errungene orthodoxe Mitte der Christologie wahren helfen sollen²⁵.

Ein anschauliches Beispiel für diese sehr abstrakt anmutende Fragestellung bringt Bonaventura in der siebten Quaestio disputata de scientia Christi: Begreift die Seele Christi alle göttlichen Urteile, besitzt sie alles Wissen wie das ihr geeinte göttliche Wort, und vor allem: gilt dies auch, sofern Christus Mensch ist? Die Sprachregelung der Idiomenkommunikation, die Bonaventura in seiner Erwiderung auf die vorgebrachten Einwände bemüht, hilft ihm, die Problemstellung adäquat zu erfassen. Diese nämlich besteht nicht in Hinblick auf die eine Hypostase, die gemeinsamer Träger unterschiedlicher Eigenschaften sein kann, wohl aber hinsichtlich der Zuordnung der Eigentümlichkeiten — hier des Wissens — zu beiden Naturen, bei der ein einfacher Tausch nicht zulässig ist²⁶.

Wie aber ist dann die Einheit Christi im psychologischen Sinne zu denken? Diese Frage, die mit Anselm von Canterbury und seiner berühmten Schrift »Cur Deus homo« theologisch wieder in den Vordergrund rückte, erfuhr im zwölften Jahrhundert — unter maßgeblichem Einfluß beispielsweise von Abaelard und Hugo von St. Viktor — in Verbindung mit mit einem zunehmenden Interesse am eigenen Charakter der menschlichen Erkenntnis Christi eine Zuspitzung in Hinblick auf die Vollkommenheit dieser Erkenntnis²⁷. Damit haben wir bereits ein wichtiges Grundmotiv auch für Bonaventuras Fragestellung, das er schon ausführlich bei seinem Lehrer Alexander von Hales kennengelernt hat. Nach Alexander, der dieses Thema in seiner Sentenzenglosse, in der ihm zugeschriebenen Summe und

²⁵ Siehe K. Forster, Artikel »Idiomenkommunikation«, in: LThK Bd. 5, Sp. 607-609; ferner: A. M. Landgraf (1953) Bd. II/1, S. 138-146.

²⁶ Sc Chr 7 opp. 1-3 und ad 1-3 (V 37ab und 40b).

²⁷ J. Th. Ernst (1971), S. 53-96; siehe auch A. M. Landgraf (1954) Bd. II/2, S. 44-68.

in einer eigenen *Quaestio disputata* behandelt hat²⁸, hatte Christus eine vollkommene Erkenntnis Gottes und der Welt in Gott und eine vollkommene Erkenntnis der Dinge mittels seiner selbst, wobei auch der menschlichen Natur Christi wirkliche Erkenntnis zu eigen ist²⁹. Erkenntnispsychologisch kommt darin die vor allem in der augustinischen Tradition bestimmende Auffassung zum Ausdruck, Gott sei sowohl das Ersterkannte (»*primum cognitum*«) als auch im psychologischen Sinne die erste Quelle des Wissens um die Welt.

Vor allem unter dem Einfluß der neu aufkommenden aristotelischen Psychologie, die mit ihrer Lehre vom »*intellectus agens*« und vom »*intellectus possibilis*«³⁰ eben jene Priorität der göttlichen Erleuchtung auszuklammern scheint, gewinnt die Frage nach der relativen Selbständigkeit des Menschen neues Gewicht. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die ursprünglich theologische These von der Ersterkanntheit Gottes in Hinblick auf seine noematische Priorität als auch hinsichtlich des menschlichen Erkennens der Welt psychologisch und erkenntnistheoretisch neu zu begründen, wobei die reale Weltbezogenheit des Menschen mitbedacht werden muß³¹.

VI.

Vor dem Hintergrund dieser komplexen Problemlage wird das Interesse erkennbar, welches Bonaventura offensichtlich dazu bewegte, die Frage nach dem Wissen Christi noch einmal eigens

²⁸ *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, in lib. III d. 13 n. 10 - d. 14 n. 24 (tom. III, 131-149); *Quaestiones disputatae »antequam esset frater«*, q. XLII (tom. II, 414-730); »*Summa fratris Alexandri*«, lib. III tr. 3 q 2 (tom. IV, 163-171).

²⁹ J. Th. Ernst (1971), S. 113-129.

³⁰ Siehe hierzu A. Zimmermann, Artikel »*intellectus agens/possibilis*«, in: *LexMA* Bd. 5, Sp. 457-459; L. Oeing-Hanhoff, Artikel »*Intellectus agens/intellectus possibilis*«, in: *Hist. Wb. Philos.* Bd. 4, Sp. 432-435.

³¹ Vgl. J. Th. Ernst (1971), S. 151-153.

aufzugreifen und dabei bereits in der systematischen Grundkonzeption der Quaestionenfolge weit über jenen Antworthorizont hinauszugehen, den wir im dritten Buch des Sentenzenkommentares vorfinden.

Dort folgt Bonaventura in der vierzehnten *Distinctio* der durch die Autoritäten vorgegebenen Fragestellung, die er in der »*divisio textus*« auf das Problem der Allmacht (»*omnipotentia*«) und Allwissenheit (»*omniscientia*«) der Seele Christi zuspitzt. So gelangt er schließlich zu der übergreifenden Frage dieser *Distinctio* — der Frage nach der Vollkommenheit des Wissens, das die Seele Christi im speziellen Sinne besaß³² —, welche er in drei Artikeln mit jeweils drei Quaestionen entfaltet. Dabei unterscheidet er das Wissen, welches die Seele Christi über das göttliche Wort (*de Verbo*), im göttlichen Wort (*in Verbo*) und vom göttlichen Wort (*a Verbo*) hatte. Bezogen auf das göttliche Wort, das gemäß dem Johannesprolog zugleich exemplarisches Urbild alles Seienden ist (Joh 1,3), diskutiert Bonventura die Frage der Selbsterkenntnis der Seele Christi (*de Verbo*) sowie der Erkenntnis der Dinge in ihrem faktischen und in ihrem exemplarischen Sein (*in Verbo*), ferner das Problem der Vollkommenheit der Erkenntnis (*a Verbo*), d. h. ihrer Allmächtigkeit (*omnipotentia*) und Allwissenheit (*omniscientia*)³³.

Wird bereits in dieser Konzeption erkennbar, daß bei Bonaventura weniger das psychologische denn das erkenntnistheoretische Interesse im Vordergrund steht, so macht der Aufbau der sieben »*Quaestiones disputatae de scientia Christi*« vollends deutlich, daß die Frage nach dem Wissen Christi auch als theologische Fragestellung nicht außerhalb des erkenntnistheoretischen Horizonts sinnvoll behandelt werden kann. Ja man kann den begründeten Eindruck gewinnen, daß es gerade die erkenntnistheoretischen Implikationen der Frage nach dem Wissen Christi sind, die Bonaventura verlockt haben könnten, sich jener Fragestellung in dieser Ausführlichkeit zuzuwenden. Das

³² 3 Sent d 14 cap. I+II (III 293a-294b) und *div. text.* (III 295ab).

³³ 3 Sent d 14 a 1-3 (III 294a-325b); siehe hierzu auch J. Th. Ernst (1971), S. 144-160.

zeigen die ausgefeilten und umfangreichen Argumentenreihen vor allem in der erkenntnistheoretisch besonders wichtigen vierten Quaestio, jedoch auch der vom Sentenzenkommentar unterschiedene systematische Ansatz. Dieser wird bereits aus der Abfolge der einzelnen Quaestionen erkennbar:

QUAESTIO 1: Erstreckt sich das Wissen Christi, sofern er das göttliche Wort ist, in Wirklichkeit auf Unendliches?

QUAESTIO 2: Erkennt Gott die Dinge mittels der Ideen dieser Dinge oder mittels ihres Wesens?

QUAESTIO 3: Erkennt Gott die Dinge mittels Ideen, die sich der Sache nach voneinander unterscheiden?

QUAESTIO 4: Wird das, was von uns mit Gewißheit erkannt wird, in den ewigen Ideen selbst erkannt?

QUAESTIO 5: War die Seele Christi allein durch die ungeschaffene Weisheit weise oder durch die geschaffene mit der ungeschaffenen Weisheit?

QUAESTIO 6: Begreift die Seele Christi die ungeschaffene Weisheit selbst?

QUAESTIO 7: Begreift die Seele Christi alles, was die ungeschaffene Weisheit begreift?

Wir erkennen eine offenkundige Dreiteilung. Den Ausgangspunkt bildet in den ersten drei Quaestionen das göttliche Wissen Christi. Was umfaßt dieses Wissen und wie vollzieht es sich? Auf welche Weise wendet es sich den Dingen zu und wie sind diese in ihm enthalten? Auf den metaphysischen Hintergrund dieser Fragen werden wir noch eingehender zu sprechen kommen. Es folgt mit der vierten Quaestio gleichsam der Angelpunkt der Quaestionensammlung. Bereits in der Fragestellung wird das erkenntnistheoretische Interesse unmißverständlich deutlich. Dieses gilt dem vielleicht zentralen Punkt jeder Erkenntnistheorie, dem Problem der Erkenntnisgewißheit, für das Bonaventura die doppelte Forderung der Unfehlbarkeit auf Seiten des Erkenntnissubjekts und der Unwandelbarkeit auf Seiten des Erkenntnisobjekts aufstellt³⁴. Doch wie kann ich mit

³⁴ Sc Chr 4 c (V 23b).

Gewißheit erkennen, was etwas ist? Indem ich es vollkommen erkenne, d. h. unter allen Bedingungen, unter denen dieses Erkenntnisobjekt sowie auch mein Erkennen steht. »Dann nämlich wissen wir«, so Bonaventura an anderer Stelle unter Berufung auf Aristoteles, »wenn wir den Grund zu kennen glauben, dessentwegen ein Ding ist, und wenn wir wissen, daß es sich unmöglich anders verhalten kann«³⁵.

An diese Frage knüpfen die letzten drei Quaestionen an. Diskutiert wird dort die Möglichkeit der Seele Christi, die Weisheit vollkommen zu begreifen. Weisheit aber ist in der augustianischen Tradition der allgemein übliche Name für den Inbegriff des vollkommenen Wissens, also eines Erkennens, das auch die Bedingungen, unter denen es steht, vollkommen begreift³⁶.

Damit wird für Bonaventura die Seele Christi gleichsam zum Modell, um die Bedingungen des Wissens und des Erkennens umfassend zu diskutieren und die im Sentenzenkommentar an verschiedenen Stellen bereits entwickelten Theorieelemente in einer geschlossenen Form vorzuführen. Hierzu müssen als Paralleltex-te neben der bereits genannten vierzehnten *Distinctio* des dritten Buches aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentares vor allem noch die *Distinctiones* 35 (Über das Wissen Gottes an sich im allgemeinen), 39 (Über die Vollkommenheit des göttlichen Wissens) und 43 (Über das göttliche Vermögen bezüglich seiner Unermeßlichkeit) herangezogen werden³⁷, die allesamt ein eminent erkenntnistheoretisches Interesse offenbaren. Die theologischen Implikationen der Frage nach dem Wissen Christi werden nur zusammen mit dem philosophischen Hintergrund entwickelt.

Diesen hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der sieben Quaestionen über das Wissen Christi gibt uns Bonaventu-

³⁵ Chr mag 6 (V 568b).

³⁶ T. Borsche (1990), S.113; vgl. aber auch Aristoteles' Rede von der Weisheit als der »ἐπιστήμη« von den Ursachen (αἰτίας) und Prinzipien (ἀρχάς) (Met. I [A 2 982 a 4-6]). Zur Frage der Erkenntnisgewißheit (certitudinalis cognitio) bei Bonaventura siehe ferner A. Speer (1987), S. 54-56.

³⁷ 1 Sent d 35 (I 599a-616b); d 39 (I 684a-699b); d 43 (I 763a-778b).

ra im Nachwort seiner Quaestionensammlung selbst an die Hand, indem er rückblickend ausführt, daß aus allem, »was über die Weisheit Christi in Hinblick auf die göttliche und die menschliche Natur gesagt und festgesetzt worden ist, die Weise des Erkennens in der Erkenntnis des Schöpfers wie in der Erkenntnis des Geschöpfes sichtbar werden kann, und zwar nicht nur im Stand der Heimat, sondern auch auf dem Wege«³⁸, d.h. nicht nur im Zustand der Vollendung, sondern auch unter den gegenwärtigen Bedingungen endlicher Existenz. Diese Aussage gilt es am Leitfaden der einzelnen Quaestionen näher zu entfalten.

VII.

Die Frage der ersten Quaestio, ob sich das Wissen Christi, sofern er das göttliche Wort ist, auch der Wirklichkeit nach auf Unendliches erstreckt, gründet in der auf Augustinus zurückgehenden Lehre vom Erkennen Gottes als dem Ursprungsprinzip alles Seienden, welches sowohl alles Wirkliche als auch alles Mögliche einschließt, da allein Gott, »indem er sich als Wahrheit erblickt, die gesamte Wahrheit erkennt«³⁹; er allein vermag somit von jeder Ursache schlechthin zu abstrahieren, denn er ist letztlich Ursache alles Seienden. Damit aber muß das Sein der Dinge nicht nur in sich und in seiner eigenen Ursächlichkeit, d.h. in seiner eigenen Gattung betrachtet werden, sondern auch in seiner Exemplarität, wie Bonaventura sagt⁴⁰, d.h. in seiner seinsmäßigen Bezogenheit auf die letzte schöpferische Ursache. Diese liegt im Erkennen Gottes, dem kreativen Prinzip alles kreatürlich Seienden hinsichtlich seiner Existenz und Erkennbarkeit. Das Erkennen Gottes in den »urbildlichen Formen« (*formae exemplares*) und gemäß den »ewigen Ideen« (*sempiternae rationes*) beschreibt zugleich den ontologischen Abstand

³⁸ Sc Chr, epil. (V 42b).

³⁹ Sc Chr 1 c (V 5ab).

⁴⁰ 1 Sent d 39 a 1 q 1 ad 3 (I 686b).

wie die ontologische Nähe von Schöpfer und Geschöpf sowie die daraus erwachsenden gnoseologischen Konsequenzen⁴¹.

Davon handelt die zweite Quaestio. Die ewigen Ideen nämlich können nicht die wahren Wesenheiten (*essentiae*) und Washeiten (*quidditates*) der Dinge sein, da die ewigen Ideen vom Schöpfer nicht verschieden sein können. »Schöpfer und Geschöpf jedoch haben mit Notwendigkeit ein unterschiedliches Wesen«⁴². Die Begriffe, mit deren Hilfe Bonaventura das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf adäquat zu beschreiben sucht, sind vor allem »*similitudo*«, »*assimilatio*«, »*expressio*«, »*exemplaritas*« und »*repraesentatio*«. Sie können nicht durch ein jeweils durchgängig sinnentsprechendes deutsches Äquivalent wiedergegeben, sondern müssen kontextbezogen übersetzt werden. Dabei ist natürlich eine Bedeutungskonstanz gegeben, wie am nachfolgenden Beispiel deutlich wird.

Aus dem genannten Begriffsfeld des Exemplarismus ragt vor allem ein Begriff heraus, der geeignet ist, alle wesentlichen Aspekte des genannten Problemhorizontes zu umfassen: »*similitudo*«. Seiner Bedeutung nach beschreibt der Begriff der *similitudo* eine Relation, und zwar eine unmittelbare und einfache Beziehung zwischen zwei aufeinander bezogenen Gliedern: »das eine ist das Ähnlichkeitsbild des anderen« (»*unum est similitudo alterius*«)⁴³, ohne daß eine dritte Bezugsgröße den eigentlichen Maßstab dieser Relation bildet. Diese Ähnlichkeitsbeziehung kann nun in Anwendung auf das ontologische Verhältnis der geschaffenen Seienden zu ihrem schöpferischen Ursprung in zwei Richtungen gelesen werden: »einmal als nachahmende Ähnlichkeit (»*similitudo imitativa*«), wie das Geschöpf Ähnlichkeitsbild des Schöpfers (»*similitudo Creatoris*«) ist; zum anderen aber als Ähnlichkeit des Vorbildes (»*similitudo exemplativa*«), wie im Schöpfer die urbildliche Maßgabe und Idee (»*ratio exemplaris et similitudo*«) der Kreatur ist«⁴⁴.

⁴¹ Sc Chr 2 c (V 8b); A. Speer (1987), S. 102.

⁴² Sc Chr 2 c (V 8b).

⁴³ Sc Chr 2 c (V 9a).

⁴⁴ Ibidem; A. Speer (1987), S. 102 f.

Diese ontologische Distinktion findet ihre Entsprechung auf der Ebene des Erkennens als von den Dingen verursachte Kenntnis (»notitia causata a rebus«) und als Kenntnis, welche selbst Ursache der Dinge ist (»notitia causans res«). Das kreatürliche Erkenntnisvermögen weiß die Dinge im Nachvollzug der in der Seinswirklichkeit grundgelegten Prinzipien; die Relation zwischen Erkennendem und Erkanntem ist folglich die »similitudo imitativa«. Der göttliche Intellekt hingegen hat die Erkenntnisprinzipien in sich; er setzt diese zugleich mit dem Seienden, indem er gemäß der »similitudo exemplativa« die ausdrucksfähige Wahrheit selber ist, das ausdrucks mächtige Seins- und Erkenntnisprinzip alles Seienden (»sua summa veritate omnia aeternaliter exprimens«⁴⁵). Die Exemplarität Gottes verbürgt also die Wahrheit des Seienden, weil dieses exemplarisch angelegt ist in der »summa veritas«. Ist daher erkannt, daß diese höchste Wahrheit existiert, so ist damit auch die Identität von Erkenntnis- und Seinsordnung gegeben. Um einen solchen Nachweis bemüht sich Bonaventura an mehreren Stellen, indem er zu zeigen versucht, daß das Leugnen einer höchsten Wahrheit diese bereits voraussetzt (Retorsionsargument), oder aber daß im Begriff einer höchsten Wahrheit ihre Existenz bereits enthalten ist, wenn verstanden werden soll, was dieser Begriff besagt (ratio Anselmi)⁴⁶. Das oben genannte Axiom von der Ersterkanntheit Gottes hat hier gleichfalls seinen systematischen Ort.

An dieser Stelle zeigt sich aber zugleich auch der entscheidende Unterschied zwischen dem Exemplarismusverständnis Bonaventuras, das bereits die entscheidende Transformation durch Augustinus aufnimmt, und dem platonischen oder neuplatonischen Exemplarismus. Das göttliche Urbild steht nicht an der Spitze einer Seinspyramide, die das Resultat eines Emanationprozesses darstellt, sondern ist als archetypischer Ausdruck des göttlichen Urgrundes, als das ewige Wort jedem seiner kreatür-

⁴⁵ Sc Chr 2 c (V 9a).

⁴⁶ Sc Chr 4 f. 12 (V 18b); Sc Chr 6 f.5 (V 34a); Sc Chr 4 ad 16 (V 25b); Sc Chr 4 ad 23-26 (V 26b-27b); vgl. Hex 4,1 (V 349a); siehe ferner A. Speer (1987), S. 46-8.

lichen Abbilder gleich unmittelbar nahe. Umgekehrt besitzen die Dinge nicht nur eine Bedeutung in sich, sondern vergegenwärtigen als kreatürliches Abbild das schöpferische Urbild »penes modum repraesentandi«⁴⁷. Das bedeutet, daß die Kreatur zu Gott in Beziehung steht nach Maßgabe der Spur (»vestigium«), des Abbildes (»imago«) und des Ähnlichkeitsbildes (»similitudo«). Daher, so führt Bonaventura im Corpus der vierten Quaestio aus, »ist jede Kreatur Spur, weil sie von Gott ist, Abbild, wenn sie Gott erkennt, Ähnlichkeitsbild, sofern Gott in ihr wohnt. Aus dieser dreifachen Stufung des Verhältnisses folgt ein dreifacher Grad der göttlichen Mitwirkung«⁴⁸.

VIII.

Der ontologischen Strukturiertheit der Seinswirklichkeit entspricht ihre Erkennbarkeit. Nun steht alle Erkenntnis für Bonaventura, wie wir gesehen haben, unter dem Gewißheitspostulat, das aufgrund der Vortrefflichkeit der Erkenntnis und der Würde des Erkennenden mit Notwendigkeit gilt⁴⁹. Wie aber kann dieses eingelöst werden? Bonaventura diskutiert zu Beginn der vierten Quaestio zwei Positionen, die ihm jedoch beide unzureichend, ja irrtumsbehaftet erscheinen: weder kann gewisse Erkenntnis nur in der denkbaren Welt der ewigen Urbilder bestehen, noch kann von einem bloßen Einfluß der ewigen Maßgabe (»ratio aeterna«) im Erkennen gesprochen werden, ohne daß diese selbst erreicht werden könnte⁵⁰.

Die geschaffene Wahrheit (»veritas creata«) nämlich ist nicht schlechthin unveränderlich, sondern nur infolge einer zugrundeliegenden Bedingung. Deshalb sucht Bonaventura einen dritten Weg zwischen den beiden vorgenannten Lösungswegen: »Um mit Notwendigkeit zu einer Gewißheit beanspruchenden Er-

⁴⁷ 1 Sent d 3 p 1 a 1 q 2 ad 4 (I 73a); A. Speer (1987), S. 105f.

⁴⁸ Sc Chr 4 c (V 24a).

⁴⁹ Sc Chr 4 c (V 23b).

⁵⁰ Sc Chr 4 c (V 23a).

kenntnis zu gelangen, wird eine ewige Maßgabe gesucht, die leitet und antreibt, nicht alleine und in ihrer vollkommenen Klarheit, sondern zusammen mit einer geschaffenen Maßgabe, und so, daß sie zum Teil von uns auch im Zustand der Unvollkommenheit erblickt wird⁵¹. Diese ewige Maßgabe ist die »ars aeterna«, die ewige schöpferische Kunst, in der die Dinge über ihre mentale und gattungsmäßige Existenzweise hinaus betrachtet werden müssen.

Dieser komplexe, Seins- und Erkenntnisordnung vermittelnde Bereich der ars aeterna erscheint in der philosophischen Systematik gewöhnlich im Zusammenhang der Frage nach Bonaventuras Ideenlehre⁵². Die Idee hat die Funktion eines doppelten Vermittlungsprinzips: sie bezeichnet in gleicher Weise die Beziehung der kreatürlichen Seinswirklichkeit zu ihrem schöpferischen Ursprung wie auf der Ebene des Erkennens das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt⁵³.

Den Ursprung der Ideen setzt Bonaventura, wie wir bereits im Zusammenhang der ersten Quaestio gesehen haben, unter Berufung auf Augustinus im Erkennen Gottes an⁵⁴, in dem Gott sich erkennend auf sein Wesen wendet und sich in seinem ewigen Wort ausspricht. Damit sind die Ideen Teil des Wesens Gottes und Modus seines eigenen Denkens⁵⁵. Bezogen auf unser Erkennen ist die Idee »Maßgabe des Erkennens« (ratio cognoscendi). Als »regula«, »norma« oder »lex« wird in der Idee die höchste Wahrheit dem erkennenden Intellekt zur erkenntnisleitenden Norm in der doppelten Hinsicht der Unveränderlich-

⁵¹ Sc Chr 4 c (V 23b).

⁵² Siehe hierzu im Überblick den Artikel »Idee« in: Hist. Wb. Philos. Bd. 4, Sp. 55-134, zu Bonaventura besonders Sp. 87-90 (G. Jüssen).

⁵³ Siehe hierzu 1 Sent d 35 a 1 q 3 c (I 608a).

⁵⁴ Sc Chr 3 c (V 13b-14a); Sc Chr 4 f. 23-27 (V 19b-20a) (rationes Augustini); Artikel »Idee« in: Hist. Wb. Philos. Bd. 4, Sp. 63-65 und 87f.; die klass. Stelle bei Augustinus findet sich in: De div. qu. LXXXIII, q. 46,1-2 (CCSL XLIV(A), 70,1-73-73).

⁵⁵ Vgl. 1 Sent d 35 a 1 q 1 c (I 601a).

keit und der Erkenntnisbewegung: als ewige Maßgabe, die leitet und antreibt (»ratio aeterna ut regulans et ratio motiva«)⁵⁶. Doch während die Idee als Maßgabe des göttlichen Erkennens Ausdruck seines schöpferischen Erkennens (»similitudo expressiva«) ist, bezeichnet sie im Hinblick auf den menschlichen Intellekt eine Ähnlichkeitsbeziehung als die Erkenntnis versichernde Idee (»similitudo impressa«), während das Erkannte die Wahrheit selbst ist, wenn auch vermittelt durch die Idee. Der schöpferische Akt der rationalen Kreatur liegt demnach darin, dieser Maßgabe des Erkennens zu folgen, nicht aber darin, diese zu konstituieren⁵⁷.

Als ein besonderes Problem dieser so konzipierten Ideenlehre erweist sich nun aber die Frage, wie die Vielheit der Ideen, die Allgemeines wie Einzelnes in gleicher Weise abzubilden vermögen, in ihrem Verhältnis zur Einheit Gottes gedacht werden kann. Denn einerseits kann »einen Menschen hervorzubringen nicht heißen, einen Esel hervorzubringen«, wie Bonaventura in der dritten Quaestio provozierend formuliert⁵⁸, zum anderen darf die Vielheit der Erscheinungen keine reale Vielheit in das Wesen Gottes hineinragen. Bonaventura versucht diese Frage unter Verweis auf die beiden unterschiedlichen Momente der Idee zu lösen: als Ausdruck göttlicher Schöpfermacht steht sie mehr auf Seiten Gottes, als konstitutives Element unseres Erkennens hingegen wird sie stärker in dem jeweils erkannten Seienden präsent. Da Gott sich aber in Wirklichkeit auf nichts außerhalb seiner selbst hinwendet, können die ideenhaften Maßgaben in Gott auch nicht als der Sache nach (»secundum rem«), sondern nur dem Begriffe nach (»secundum rationem«) vervielfacht gedacht werden, »wobei freilich der Begriff nicht nur von seiten des Erkennenden, sondern auch von seiten des erkannten Gegenstandes herrührt«⁵⁹. Darin gründet die Eigenschaft der Ideen, sofern sie Maßgabe des Erkennens sind (»secundum

⁵⁶ Sc Chr 4 c (V 23b).

⁵⁷ 1 Sent d 35 a 1 q 1 c (I 601b).

⁵⁸ Sc Chr 3 c (V 14a).

⁵⁹ Sc Chr 3 c (V 14a).