

Gotteserkenntnis und ‚conversio‘ bei Bonaventura

Von Heinz Schulte, S. J.

I. Gotteserkenntnis als „Fundament“ jeder anderen sicheren Erkenntnis

1. Das Beweisziel von *De Mysterio Trinitatis* I, 1

Gerade in den Grenzfällen des Denkens, wie der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis, zeigt sich oft die Eigentümlichkeit, zeigen sich auch die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen eines Philosophierens klarer als an weniger exponierter Stelle¹. Auch bei Bonaventura² wird die Eigenart des erkenntnistheoretischen Ansatzes in besonderer Weise bei der Frage nach dem Dasein Gottes sichtbar.

Bereits die Art der Fragestellung zeigt einen bezeichnenden Unterschied zu Thomas von Aquin. Thomas fragt in der *Summa Theologica*³ „Ob Gott existiert“ und bietet als Überschrift zum Kapitel der Gottesbeweise in der *Summa contra gentiles*⁴ „Gründe für den Gottbeweis“. Auch an anderen Stellen, wo er – darin eher Bonaventura ähnlich – nach der Art und Möglichkeit unserer Gotteserkenntnis fragt, wird sichtbar, daß dies alles auf einen eigentlichen Beweis für das Dasein Gottes abzielt, das zu beweisen ist: z. B. im Sentenzenkommentar, wo die Frage „Ob Gott vom geschaffenen Intellekt erkannt werden kann“⁵ und wo die Frage „Ob Gott vom Menschen durch die Geschöpfe erkannt werden kann“⁶ trotz der starken Betonung der Exemplarursächlichkeit⁷ hindrängt zum Gottesbeweis⁸. Ähnlich ist es im *In Boëthium de Trinitate*⁹, wo die Frage „Ob der menschliche Geist zur Erkenntnis Gottes gelangen

¹ Vgl. zum Folgenden allgemein: R. Guardini, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, hrsg. v. W. Dettloff (Leiden 1964); E. Gilson, *Die Philosophie des hl. Bonaventura* (Darmstadt 1960); N. Bizzotto, *Erkenntnis und Existenz, eine Untersuchung über die Erkenntnislehre Bonaventuras* (Wien 1972); F. Sakaguchi, *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras* (München 1968).

² Es wird zitiert nach: *Doctoris Seraphici Bonaventurae ... Opera Omnia ... edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1891 ff.* Die Angaben in Klammer betreffen Band und Seite dieser Ausgabe.

³ *Thomas v. Aquin, Summa Theologica* (S. Th.) I, q. 2, a. 3: *Utrum Deus sit.*

⁴ *Summa contra gentiles* (S. c. G.) I, cap. 13: *Rationes ad probandum Deum esse.*

⁵ *In I Sent. dist. 3 q. 1 a. 1: Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato.*

⁶ *Ebd. a. 3: Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas.*

⁷ *Ebd. a. 3 c.*

⁸ *Ebd. a. 3 c.*

⁹ *Expositio super librum Boëthii de Trinitate q. 1 a. 2: Utrum mens humana possit ad Dei notitiam pervenire.*

könne“ schließlich auf den eigentlichen Beweis für das Dasein Gottes hinführt¹⁰.

Ganz anders Bonaventura. Der klassische Text, an dem er über die Gotteserkenntnis spricht, ist der Anfang der *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*¹¹. Der Vorspruch der *Quaestio* umreißt ihre Absicht so:

Da wir über das Mysterium der Dreifaltigkeit einige Untersuchungen anstellen wollen, schicken wir, unterstützt von der zuvorkommenden göttlichen Gnade, zwei Fragen als Praebambeln voraus: die eine ist das Fundament jeder Erkenntnis, die Anspruch auf Sicherheit erhebt (*cognitio certitudinalis*), die andere ist das Fundament jeder Glaubenserkenntnis. Die erste Frage lautet: Ist es eine unbezweifelbare Wahrheit, daß Gott ist (*verum indubitabile*) (Art. 1), die zweite Frage lautet: Ist es eine Glaubenswahrheit, daß Gott dreifaltig ist? (Art. 2).

Ziel des ersten Artikels ist also nicht eigentlich der Beweis für die Existenz Gottes, sondern ein erkenntnistheoretisches: nämlich der Aufweis, Grundlage aller Sicherheit beanspruchenden Erkenntnis sei, daß die Existenz Gottes eine „unbezweifelbare Wahrheit“ ist. Auch *Augustinus* sucht ja in seinem berühmten „*Veritas-Gottesbeweis*“¹², ausgehend von ganz unbezweifelbaren Wahrheiten („*manifestissima*“, „*verissima*“, „*certissima*“¹³), nicht nur Gott, sondern das Fundament aller Erkenntnis, allen Lebens und allen Seins und findet es für sich im Kontakt mit der „Wahrheit“ Gottes.

Die „drei Wege“, in denen Bonaventura dieses Ziel erreichen will, unterscheiden sich grundsätzlich von den berühmten „*quinque viae*“ des Thomas von Aquin¹⁴. Die „*quinque viae*“ sind fünf Weisen, die Endlichkeit der Welt auf ihren ermöglichenden Grund hin zu übersteigen. Sie sind fünf Gottesbeweise. Die drei Wege des Bonaventura wollen das Fundament jeder sicheren Erkenntnis aufzeigen. Auch die äußere Form der „drei Wege“ und der „fünf Wege“ ist sehr verschieden. Thomas führt die fünf Gedankengänge, besonders den ersten, bei aller Gedrängtheit doch im einzelnen durch (diese Gedrängtheit gibt ja immer wieder zu dem Mißverständnis Anlaß, die thomanischen Gottesbeweise seien besonders leicht zu verstehen bzw. zu widerlegen). Bonaventura bietet nur Denkanstöße, Grundideen, sozusagen jeweils nur die „*ratio probandi*“; in den beiden ersten¹⁵ „Wegen“ je zehn, im letzten neun.

¹⁰ Ebd. ed. B. Decker 66, Z. 6–17.

¹¹ *Bonaventura*, *Quaest. disp. de Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1 (V, 45–51).

¹² *Augustinus*, *de libero arbitrio* II, 1–13.

¹³ Ebd. II, 3 (Ed. W. M. Green, *Corp. Christ.*, ser. lat. 29, 239 Z. 6; 240 Z. 24; 240 Z. 13 u. ö.).

¹⁴ S. Th. I, q. 2, a. 3.

¹⁵ Vgl. zum „ersten Weg“ des Bonaventura: H. Schulte, *Personales und sachorientiertes Denken, zwei Typen mittelalterlicher Gotteslehre: Bonaventura und Duns Scotus: Deus et homo ad mentem J. Duns Scoti*, *Acta Tertii Congressus Internationalis Scotistici*, Vindebonae 28 sept. – 2 oct. 1970 (Romae 1972) (*StudScholScot*, 5), bes. 167–170.

Es handelt sich dabei um eine zunächst verwirrende Fülle von Material aus der ganzen Philosophie- und Theologiegeschichte vor Bonaventura. Viele Einzelgedanken wären in sich Gottesbeweise von der Art wie sie z. B. Thomas vorlegt, andere waren schon immer in ihrer Schlüssigkeit umstritten (schon an ihrem ursprünglichen Ort z. B. bei Augustin oder bei Anselm). Wir dürfen aber jedenfalls nicht vergessen, was die *Beweisabsicht* Bonaventuras war¹⁶, die er sich ausdrücklich zum Thema der Quaestio gemacht hatte: es geht zunächst nicht um einen Beweis für das Dasein Gottes, auch wenn viele der vorgebrachten Argumente dafür verwendet werden können, sondern um den Aufweis des „Fundaments jeder sicheren Erkenntnis“. Es ist daher nicht gestattet, diese mehrfach genannte Beweisabsicht Bonaventuras aus den Augen zu verlieren und etwa aus der Überfülle des Materials ein Argument herauszugreifen, das, so isoliert, natürlich auch den Beweis für das Dasein Gottes abgibt, für ein Dasein Gottes allerdings, das als „zu beweisendes“ verstanden wird. Wir werden aber im einzelnen sehen, daß eine solche Absicht eines Gottesbeweises eine Erkenntnistheorie voraussetzt, deren Begrifflichkeit aus der Erfahrung stammt, d. h. aus der Sinnlichkeit und aus der wie auch immer verstandenen geistigen Tätigkeit des erkennenden Subjekts. Bonaventuras erkenntnistheoretischer Ansatz wird sich aber als ganz anders erweisen: in jedem Erkennen ist immer schon die Berührung mit dem Absoluten und der Vorgriff darauf gegeben, deshalb kann die Reflexion auf die Gotteserkenntnis nur zur Aufgabe haben, diese Strukturen offenzulegen, eben zu zeigen, daß „Fundament aller sicheren Erkenntnis die Tatsache ist, daß Gottes Existenz eine unbezweifelbare Wahrheit ist“.

Zunächst seien die Grundideen der drei Wege vorgestellt (wie dies auch Bonaventura zunächst tut)¹⁷:

2. Der „erste Weg“

Der erste Weg: Gottes Existenz ist eine unbezweifelbare Wahrheit, weil sie eine jedem Geist eingeprägte Wahrheit ist (*verum omnibus mentibus impressum*).

Der zweite Weg: Gottes Existenz ist eine unbezweifelbare Wahrheit, weil jede Kreatur sie laut hinausschreit (*proclamat*) – Variationen über das bekannte Argument aus der Kontingenz, allerdings mit der Beweisabsicht Bonaventuras.

Der dritte Weg: Gottes Existenz ist eine unbezweifelbare Wahrheit, weil sie in sich selbst die allersicherste und evidenteste Wahrheit ist –

¹⁶ *Myst. Trin.* I, q. 1. a. 1: im Vorspruch, Titel der quaestio und Titel des Artikels (V, 45) sowie in der ‚*conclusio viae primae*‘ (V, 46), der ‚*conclusio viae secundae*‘ (V, 47), der ‚*conclusio generalis*‘ (V, 49).

¹⁷ Ebd. (V, 45) *initium articuli*.

die Argumente aus Kapitel 2–4 des Proslogion *Anselms von Canterbury*, wieder mit der Beweisabsicht Bonaventuras.

Es würde den Rahmen dieser kurzen Untersuchung bei weitem sprengen, wollten wir nun versuchen, der Reihe nach alle 29 Argumente Bonaventuras zu verfolgen. Es bleibt uns also gar nichts anderes übrig, als einige besonders typische herauszugreifen, besonders aus dem „ersten Weg“.

In diesem, für ihn besonders typischen Weg, zeigt Bonaventura, daß und wie das Wissen um die Existenz Gottes jedem vernünftigen Geist eingeprägt ist. Der Weg ist eine Analyse eben dieses Geistes, seiner Erkenntnisvollzüge, seines Strebens: der menschliche Geist ist immer schon bei Gott, jedes Streben nach ihm, jede Gotteserkenntnis ist nur möglich, weil wir nicht auf ihn zugehen müssen, bei dem wir schon sind. Neben reinen Autoritätsbeweisen gibt Bonaventura dafür drei Typen von Begründungen: ^{17a}

I. Nr. 3. Ebenso Boëthius ¹⁸: „Dem Geist der Menschen ist die Sehnsucht nach dem Wahren und Guten eingepflanzt“, die Sehnsucht nach dem Wahren und Guten setzt aber bereits eine Kenntnis derselben voraus; also ist dem Geist der Menschen eine Kenntnis des wahren Guten und eine Sehnsucht nach dem am meisten Ersehnbaren eingepflanzt; dieses Gut aber ist Gott, also . . .

Nr. 6. Weiter: dem menschlichen Geist ist eine Sehnsucht nach Weisheit eingepflanzt. Der Philosoph (Aristoteles) sagt ¹⁹: „Alle Menschen wollen von Natur aus wissen“, am begehrenswertesten ist aber die ewige Weisheit, also ist das Streben nach dieser Weisheit dem menschlichen Geiste in ganz besonderer Weise angeboren. Wie früher gesagt wurde, kann man aber nicht lieben, was man nicht vorher wenigstens irgendwie erkannt hat; also muß irgendeine Kenntnis dieser höchsten Weisheit dem menschlichen Geist eingeprägt sein. Das aber bedeutet vor allem zu wissen, daß Gott selbst oder die Weisheit selbst existiert.

Nr. 7. Uns allen ist die Sehnsucht nach Glück in dem Maße zu eigen, daß keiner darüber im Zweifel sein kann, ob der andere glücklich sein will. Das sagt Augustinus an verschiedenen Orten. Glückseligkeit aber besteht im höchsten Gut, das Gott ist. Wenn also ein solches Streben bereits irgendeine Kenntnis voraussetzt, muß der menschlichen Seele eine Kenntnis der Existenz des höchsten Gutes oder Gottes eingepflanzt sein.

Nr. 8. Der Seele ist ein Durst nach Frieden eingepflanzt, und zwar so sehr, daß Frieden sogar durch sein Gegenteil hindurch gesucht wird. Die Sehnsucht nach Frieden bleibt selbst den Verdammten und Dämonen, wie im 19. Buch von ‚de Civitate Dei‘ gezeigt wird. Wenn also der Friede für einen vernünftigen Geist sich nur im unveränderlichen und ewigen Seienden findet und dieses Streben wiederum irgendeine Kenntnis vom Erstrebten voraussetzt, ist ein Wissen um ein unveränderliches und ewiges Seiendes dem vernünftigen Geiste angeboren ²⁰.

II. Nr. 9. Der Seele ist ein Haß gegen das Falsche eingepflanzt; jeder Haß stammt aber aus der Liebe: also ist der Seele eine noch viel intensivere Liebe zum Wahren eingepflanzt, jenem Wahren vor allem, auf das hin die Seele immer schon geschaffen

^{17a} Die Einteilung in „drei Wege“ findet sich bei Bonaventura; die Ordnung der drei Typen von Gründen innerhalb des ersten Weges stammt von uns.

¹⁸ Boëthius, de consolatione Philosophiae 3, prosa 2 (ed. W. Gothein, 129).

¹⁹ Aristoteles, Metaphysik I, 1 (980 a).

²⁰ Myst. Trin. I, q. 1, a. 1 nr. 3 (V, 45); nr. 6 (V, 46); nr. 7 (V, 46); nr. 8 (V, 46).

ist. Wenn aber das das erste Wahre ist, folgt notwendig, daß ein Wissen um das erste Wahre dem vernünftigen Geiste eingepflanzt ist . . .

Nr. 5. . . Die Existenz Gottes ist die edelste aller Wahrheiten, und dazu noch die uns am meisten gegenwärtige; daher ist es unangemessen, daß gerade diese Wahrheit dem menschlichen Geist verborgen sei.

II.I. Nr. 5. Siehe oben: „die uns am meisten gegenwärtige“ . . .

Nr. 10. Der vernünftigen Seele ist ein Wissen um sich selbst eingepflanzt; denn die Seele ist sich selbst gegenwärtig und für sich selbst erkennbar; Gott aber ist der Seele aufs höchste gegenwärtig und durch sich selbst erkennbar; also ist der Seele selbst ein Wissen um ihren Gott eingepflanzt . . .

Nr. 4. . . Wenn der Seele von Natur aus eingepflanzt ist, Bild Gottes zu sein, dann ist ihr von Natur eine Kenntnis Gottes eingepflanzt. Das von Gott Ersterkennbare ist aber, daß er ist; also ist das Wissen um die Existenz Gottes dem menschlichen Geist von Natur her eingepflanzt²¹.

Bonaventura sagt also keineswegs, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte, wir hätten in dem Sinn ein Wissen um die Existenz Gottes, daß wir sein Wesen schauen²². Das Wissen um Gottes Existenz, das übrigens Grade zuläßt²³, wird vielmehr von drei Seiten her vermittelt: in der ersten Gruppe der angeführten Texte ist die Begründung dafür, daß das Wissen um die Existenz Gottes jedem vernünftigen Geist angeboren sei, die Tatsache, daß wir immer schon bei Gott sind, weil man nichts erstreben kann (also noch nicht bei ihm sein kann), ohne wenigstens irgendwie im Vorgriff schon bei ihm zu sein; die Begründung der zweiten Gruppe von Texten ist die Zuversicht, daß unsere geistigen Vermögen nicht prinzipiell ins Leere laufen können; die der dritten Gruppe von Texten eine eher ontologische als erkenntnistheoretische: da Gott der Seele tatsächlich gegenwärtig ist, kann sie nicht völlig über seine Existenz im unklaren sein.

Dagegen erheben sich aber sofort schwerwiegende Bedenken:

1. Muß der „Vorgriff“, der tatsächlich in jedem Streben und auch Erkennen impliziert ist, im Fall der angestrebten Gotteserkenntnis nicht eine prinzipiell andere Struktur haben? Wenn man einmal davon ausgeht, daß das hier Erstrebte prinzipiell außerhalb des Bereichs unserer möglichen Erfahrung liegt, muß doch dieses „immer schon beim Angestrebten sein“ etwas anderes meinen als bei jedem sonstigen Strebeakt.

2. und 3. Die Schlüssigkeit von Gottesbeweisen aus der Unmöglichkeit, daß unsere geistigen Vermögen prinzipiell ins Leere laufen könnten, ist ja nicht unumstritten. Hier bei Bonaventura wird dieser Gedankengang aber mit dem anderen gekoppelt, daß Gottes Existenz schon deshalb jedem vernünftigen Geist bekannt sei, weil er ihm ontologisch innewohne. Das heißt aber, alle drei Beweisführungen, die ja einen

²¹ Ebd. nr. 9 (V, 46); nr. 5 (V, 45); nr. 10 (V, 46); nr. 4 (V, 45).

²² Vgl. E. Gilson, Bonaventura, 142 u. 584.

²³ Myst. Trin. I, q. 1, a. 1 conclusio (V, 49 Sp. 2).

erkenntnistheoretischen Prozeß, nämlich die Gotteserkenntnis beschreiben wollen, laufen darauf hinaus, daß eine Gegenwart Gottes im Erkenntnisvermögen postuliert wird, deren Art und Weise zwar noch nicht geklärt, deren Tatsache aber bei Bonaventura offenbar den Kern seiner Überlegungen über die Gotteserkenntnis ausmacht. Es handelt sich also offenbar nicht darum, daß ein Gottesbeweis im Sinne eines Überstiegs über die Erfahrungswelt (hier im ersten Weg: der menschlichen und personalen Erfahrung) angestrebt wird. Ganz wie im Programm des Artikels angekündigt wird, geht es Bonaventura offenbar darum, in der Frage nach der Gotteserkenntnis an einem Grenz- und Modellfall seine Auffassung von der Struktur der menschlichen Erkenntnis zu zeigen, nicht aber etwas von ihr Verschiedenes schlußfolgernd zu beweisen.

3. Der „zweite Weg“

Ziel des „zweiten Weges“ – das ist gerade hier besonders in Erinnerung zu rufen – ist wiederum zu zeigen, daß „Gottes Existenz eine unbezweifelbare Wahrheit“ ist. Von dieser Tatsache wird behauptet, sie sei „Fundament jeder Erkenntnis, die Anspruch auf Sicherheit mache“²⁴. Der Grund, den der zweite Weg dafür angibt, ist die Kreatürlichkeit, die Gottes Existenz als unbezweifelbare Wahrheit laut verkünde (hinausschreie). Da dieses Mal alle 10 Gründe vom selben Typ sind, genüge es, drei als Beispiel anzuführen:

Nr. 13. Weiter: wenn es mögliches Seiendes gibt, gibt es notwendiges Seiendes. Möglichkeit besagt nämlich Indifferenz zu Sein oder Nichtsein. Indifferent zu Sein oder Nichtsein kann aber etwas nur sein durch ein anderes, völlig zum Sein Determiniertes. Wenn also das notwendige Seiende, das keinerlei Möglichkeit zum Nichtsein kennt, Gott ist, jedes andere Seiende aber in irgendeiner Weise Möglichkeit besagt, lassen alle Differenzen des Seienden den Schluß zu, daß Gott ist.

Nr. 14. Weiter: wenn es relatives Seiendes gibt, gibt es absolutes Seiendes, denn Relatives findet sein Bezugsziel nur im Absoluten. Ein absolutes Seiendes aber, das von keinem anderen abhängig ist, kann nur ein Seiendes sein, das von keinem anderen etwas empfängt. Dies ist aber das erste Seiende. Jedes andere Seiende ist in irgendeiner Weise Seiendes in Abhängigkeit. Also lassen wiederum alle Differenzen unter Seienden den Schluß zu, daß Gott ist.

Nr. 18. Weiter: wenn es Seiendes in Potenz gibt, gibt es Seiendes im Akt. Nichts kann nämlich von der Potenz in den Akt übergeführt werden, außer durch ein bereits akthafes Seiendes; außerdem gäbe es keine Potenz, wenn sie nicht gerade zum Akt überführbar wäre. Wenn also das Seiende, das Reiner Akt (*actus purus*) ist, in dem es keinerlei Potentialität gibt, Gott ist, läßt jedes Seiende, das von diesem ersten Seienden verschieden ist, den Schluß zu, daß Gott ist²⁵.

Es handelt sich also um Abwandlungen des bekannten Gottesbeweises aus der Kontingenz. Man hat die Frage gestellt, ob die Kürze dieser Beweisführungen (sie bieten ja praktisch kaum mehr als jeweils den

²⁴ Myst. Trin. I, q. 1, a. 1 Vorspruch (V, 45).

²⁵ Ebd. nr. 13 (V, 46); nr. 14 (V, 46); nr. 18 (V, 47).

Kern eines weiter auszuführenden Gedankens) nicht dafür spreche, daß sie fast nachlässig hingeworfen seien, einen Beweis für das Unvollendete an Bonaventuras Werk darstellten, ein Zeichen dafür, wie unwichtig Bonaventura der Ausgangspunkt seiner „Gottesbeweise“ aus der Sinnenwelt gewesen sei²⁶. Gerade weil einem die Gedanken auf dem Hintergrund der ausführlicheren thomanischen Gottesbeweise so bekannt sind, kann man sich diese Frage stellen. Wenn man aber einmal die bloße Ausführlichkeit (die ja auch bei Thomas in Grenzen bleibt) nicht als Wert in sich betrachtet, scheinen die präzisen Kurzargumente des Bonaventura gerade besonders durchsichtig, auf das Wesentliche beschränkt, in ihrer eigentümlichen Auffächerung des Kontingenzarguments von besonderem Reiz. Daß Bonaventura die Diskussion des regressus in infinitum nicht vornimmt, nützt gerade der metaphysischen Stringenz der Argumente eher: bei seiner Anordnung des Stoffes besteht nicht einmal die Möglichkeit, das Erste Seiende mit in die Kette der von ihm verursachten, bedingten, geschaffenen Seienden zu stellen, die „Erstursache“ auf die Ebene der „Zweitursachen“ herabzuziehen. Bei der Aufstellung von Ursachen- und Verhältnisketten liegt dieses Mißverständnis immer wieder nahe. Hier jedenfalls wird Ursächlichkeit, Relativität, Potentialität usw. auf ihren Kern zurückgeführt: die Kontingenz, die sich nicht selbst begründen kann. Trotzdem: es ist unmöglich, diese Beweise einfach auf die Ebene der ‚*quinque viae*‘ zu stellen. Ihr Beweismittel mag den thomanischen Gottesbeweisen sehr nahe stehen, ihr Beweisziel nicht. So sehr die einzelnen Gedanken schlüssige Gottesbeweise sind (wie der Kontingenzbeweis überhaupt), die Tatsache, daß Kontingenz sich nicht selbst begründen kann, wird hier nur indirekt dazu benutzt, die Existenz Gottes zu beweisen. Das, worum es geht, ist nach dem Programm der Quaestio zu zeigen, daß Gottes Existenz als unbezweifelbare Wahrheit Fundament unserer sicheren Erkenntnis ist. Wie ist sie dies aber?

4. Der „dritte Weg“

Auch aus dem „dritten Weg“ greifen wir einige typische Nummern heraus:

Nr. 22. Weiter: Anselm beweist dies (daß man Gottes Existenz nicht nicht einsehen kann) so: „Gott ist das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Was so ist, daß es nicht nicht gedacht werden kann, ist aber *wahrer als* das, von dem gedacht werden kann, daß es nicht ist.“ Wenn also Gott das ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann nicht gedacht werden, daß Gott nicht ist²⁷.
 Nr. 23. Weiter: ein Seiendes, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann,

²⁶ É. Gilson, Bonaventura, 146.

²⁷ Anselm von Canterbury, Proslogion cap. 3 und 4 (ed. F. S. Schmitt I, 102–104).

ist von der Art, daß es nur als in Wirklichkeit existierend gedacht werden kann²⁸. Wäre es nämlich nur im Erkennen (in sola cogitatione), dann wäre es gerade nicht das Seiende, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Wenn also ein solches Seiendes gedacht wird, ist notwendig, daß es in Wirklichkeit ist, jenes Seiende nämlich, von dem nicht gedacht werden kann, daß es nicht ist.

Nr. 25. Weiter: Augustin sagt in seinen Soliloquien²⁹, daß Wahrheit nur durch die erste Wahrheit gesehen wird. Die Wahrheit aber, durch die alle andere Wahrheit gesehen wird, ist die unbezweifelbarste Wahrheit. Also ist die Wahrheit der Existenz Gottes nicht nur eine unbezweifelbare Wahrheit, sondern die Wahrheit, über die hinaus man nichts Unbezweifelbareres denken kann. Also existiert ein solches Wahres, von dem nicht gedacht werden kann, daß es nicht sei.

Nr. 26. Weiter: Augustinus beweist das so³⁰: Denkbare ist Aussagbare. Es ist aber in keiner Weise aussagbar, daß Gott nicht sei, ohne eben dadurch auszusagen, daß er ist. Das zeigt sich so: wenn es keine Wahrheit gibt, ist es wahr, daß es keine Wahrheit gibt. Wenn aber das wahr ist, ist etwas wahr, und wenn etwas wahr ist, dann die erste Wahrheit. Wenn man also nicht sagen kann, Gott sei nicht, kann man es auch nicht denken.

Nr. 28. Weiter: „Kein Satz ist wahrer als der, in dem dasselbe von sich selbst ausgesagt wird“ (Boethius). Wenn ich aber sage, daß Gott ist, ist dieses von Gott ausgesagte Sein ebendasselbe, was Gott ist, denn Gott ist sein Sein. Also ist kein Satz wahrer und evidenter als der, in dem gesagt wird, Gott sei; also kann auch niemand sagen, dieser Satz sei falsch oder auch nur an ihm zweifeln.

Nr. 29, 2. Teil: Ähnlich ist aber der Schluß: Wenn Gott Gott ist, ist Gott. Der Vordersatz ist so wahr, daß er nicht nicht gedacht werden kann. Also ist der Satz „Gott ist“ ein unbezweifelbarer Satz³¹.

Der „dritte Weg“ zu beweisen, daß die Existenz Gottes eine unbezweifelbare Wahrheit ist, will also zeigen, daß der Satz „Gott existiert nicht“ nicht gedacht werden kann. Es ist natürlich, daß Bonaventura in diesem Zusammenhang das klassische Proslogionargument des Anselm von Canterbury heranzieht, das so viele divergierende Interpretationen gefunden hat. Gerade seine Haltung zum Proslogionbeweis zeigt aber auch den Kern des Problems der Gotteserkenntnis bei Bonaventura.

Thomas von Aquin³² subsumiert Anselms Problem unter die Frage, ob der Satz „Gott ist“ ein durch sich selbst einsichtiger Satz (eine ‚propositio per se nota‘), ein Satz, „dessen Prädikat bereits im Subjekt beschlossen ist“^{32a} sei. Nach einer Entwicklung, auf die hier nicht näher einzugehen ist, sagt Thomas dann in der Theologischen Summe kurz und bündig: daraus, daß ich verstehe, was mit dem Namen ‚quo maius cogitari non potest‘ gemeint ist [nämlich, daß Gott nicht als nichtexistierend gedacht werden kann], folgt noch nicht, daß

²⁸ Ebd. cap. 2 (I, 101).

²⁹ Augustinus, Soliloquien I, cap. 8, nr. 15.

³⁰ Ebd. cap. 15, nr. 27.

³¹ Myst. Trin. I, q. 1, a. 1 nr. 22 (V, 47); nr. 23 (V, 47); nr. 25 (V, 47); nr. 26 (V, 47); nr. 28 (V, 48); nr. 29/2 (V, 48).

³² Thomas von Aquin: in I Sent., dist. 3 q. 1, a. 2; exp. super librum Boethii de Trinitate I, 3; Quaest. disp. de ver. q. 10, a. 12; S. c. G. I, 10 und 11; S. Th. I, q. 2, a. 1.

^{32a} Ebd. in corpore art.

ich einsehe, das, was mit diesem Namen gemeint ist, existiere in Wirklichkeit, sondern eben nur in meinem Verstande. Kurz danach sagt Thomas an derselben Stelle bezeichnenderweise: „Daß es, allgemein gesagt, Wahrheit gibt, ist durch sich selbst bekannt; daß es aber eine Erste Wahrheit gibt, ist gerade nicht durch sich selbst bekannt.“ Darauf aber will Bonaventura in seiner augustinisierenden Anselm-Interpretation (und -Adaptation für seinen Beweisweck) gerade hinaus. Anselms Hauptgedanke ist, daß Gott, von dem geglaubt wird, er sei dasjenige, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, existieren müsse, weil reale und bloß gedachte Existenz „größer“ sei als bloß gedachte. Anselm sagt aber keinesfalls so deutlich, wie das Bonaventura (in Nr. 22) unterstellt, notwendige Existenz sei „wahrer“ als nichtnotwendige.

In Kap. 2 wird, wie gesagt, wirkliche und gedachte Existenz „größer“ genannt als nur gedachte³³.

In Kap. 3 wird allerdings die notwendige Existenz (das nicht Nicht-Gedachtwerden-Können), ‚vere‘ und ‚verissime‘ esse genannt³⁴.

In Kap. 4 wird die wahre Gotteserkenntnis ‚vere cogitare‘ genannt³⁵.

Anselm selbst spricht also unmittelbar vom ‚maius esse‘, nicht von einem ‚verius esse‘ wie Bonaventura. Die Diskussion über die Interpretation des Proslogionbeweises geht aber gerade darüber, was man unter ‚quod maius est‘ zu verstehen hat. Bei vielen Autoren, auch bei Thomas, wird hier, von einer an der Abstraktion aus der Sinnlichkeit her orientierten Erkenntnistheorie her, behauptet, im ‚quod maius est‘ passiere eben der Übergang von der Denk- in die Seinsordnung. Man operiert dann von einer Begrifflichkeit her, die allein aus dem Erfahrungsbereich abstrahiert ist und selbst nichts bietet, was diesen Erfahrungsbereich überschreitet. Für Bonaventura hat aber dieser Übergang etwas mit der „größeren Wahrheit“ zu tun, die sich eben in ihm zeige³⁶. Oft hängen bei Bonaventura die sich folgenden Einzelargumente inhaltlich zusammen. So auch hier. Bereits in nr. 25 bezieht sich Bonaventura auf die berühmte Augustinusstelle, in der gesagt wird: Jede Einzelwahrheit wird durch die Erste

³³ *Anselm von Canterbury*, Proslogion cap. 2 (ed. F. S. Schmitt, I, 101): ‚Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est.‘

³⁴ Ebd. cap. 3 (I, 103); ‚Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.‘

³⁵ Ebd. cap. 4 (I, 103): quod si vere, immo quia vere et cogitavit . . .

³⁶ *Bonaventura* formuliert im Sentenzenkommentar I, dist. 8, p. 1, q. 2 das Anselmsche Problem als Quaestionenüberschrift so: ‚Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse.‘

Vgl. zum Verhältnis Bonaventura – Anselm: J. Chailion, De Guillaume d'Auxerre à S. Thomas d'Aquin. L'Argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIII^e siècle: Spicilegium Becense I, Congrès Intern. du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec (Paris 1959) 273–294.

Wahrheit erkannt³⁷. Weil aber diese Erste Wahrheit, in der wir alle andere Wahrheit erkennen, im Erkenntnisakt immer schon anwesend ist, deshalb ist die Einsicht in die Existenz Gottes die Wahrheit, über die nichts Unbezwifelbareres mehr gedacht werden kann.

Es soll hier nicht darauf eingegangen werden, ob Bonaventura mit einer solchen, augustinisierenden Interpretation des Prosligionarguments³⁸, den eigentlichen, augustinischen Denkhintergrund des Anselm von Canterbury besser trifft als Thomas³⁹, auch wenn man zugeben muß, daß Bonaventura gewisse Akzente stärker setzt als Anselm⁴⁰. Was auch immer von Bonaventuras Anselmdeutung zu halten sein mag: jedenfalls führt sie wieder zum gleichen Problem: Wenn Gotteserkenntnis Fundament jeder sicheren Erkenntnis überhaupt sein soll, und wenn wir auch auf dem „dritten Weg“ wieder derselben These begegnen, die Anwesenheit Gottes (hier unter dem augustinischen Namen „Wahrheit“) im erkennenden Geiste sei notwendige Voraussetzung jeder Erkenntnis, und Gotteserkenntnis bestehe eben darin, diesen Sachverhalt sichtbar zu machen (nr. 25), dann fragt sich wiederum, wie diese „Anwesenheit“ zu verstehen sei. Über diese Frage handelt Bonaventura ausführlich in der 4. Quaestio der Quaestiones disputatae de scientia Christi.

II. Die Struktur unseres Erkennens

Im Zusammenhang der Fragen nach der Erkenntnis Gottes selbst (q. 2 und 3) und der Erkenntnis Christi (q. 1,5–7) stellt Bonaventura ausführlich die Frage nach der menschlichen Erkenntnis: „Ob alles, was von uns mit dem Anspruch der Sicherheit erkannt wird, in den

³⁷ *Augustinus*, Soliloquien I, cap. 8, nr. 15; vgl. auch Anm. 12.

³⁸ Es ist bezeichnend, daß *F. S. Schmitt*, Hrsg. der kritischen Ausgabe der Werke Anselms, in seiner Prosligionübersetzung (Stuttgart 1962) das ‚vere esse‘ einmal so und einmal so übersetzt: „schlechthin wahrhaft existieren“, „wirklich sein“, „am wahrsten Sein haben“ (alle Stellen im 3. Kap.). Zugleich rückt er Anselm weit weg von der Erkenntnistheorie des (Neu-)Platonismus, für die immerhin Anselm (und Bonaventuras) geistiger Vater Augustinus einer der Haupttradenten ins Mittelalter war: *F. S. Schmitt*, Anselm und der (Neu-)Platonismus: *Analecta Anselmiana* 1969 (1) 39–71.

³⁹ Vgl. auch *Thomas*, *Quaest. disp. de ver. I*, a. 3–5.8.

⁴⁰ Zur Diskussion um das ‚vere esse‘ bei Anselm vgl. *R. Pouchet*, *La rectitudo chez S. Anselm* (Paris 1964); *A. Stolz*, ‚vere esse‘ im Prosligion des hl. Anselm: *Schol* 1934 (9) 400–409.

G. Söhngen, Die Einheit in der Theologie in Anselms Prosligion, zuletzt in: *Die Einheit in der Theologie...* (München 1952).

K. Barth, *Fides quaerens intellectum...* (München 1931) 102.

M. Cappuyns, L'argument de S. Anselme: *RechThAncMéd* 1934 (6) 313–330.

A. Kolping, Anselms Prosligionbeweis im Zusammenhang seines spekulativen Programms ‚Fides quaerens intellectum‘ (Bonn 1938) 47.

E. Gilson, Sens et nature de l'Argument de S. Anselme: *ArchHistDoctrLittMA* 1934 (9) 5 ff.

ewigen Gründen erkannt wird“⁴¹. Es geht also genau um die Art von Erkenntnis, um die es auch in *De Mysterio Trinitatis* gegangen war: um die ‚*cognitio certitudinalis*‘, von der gesagt worden war, ihr „Fundament“ sei die unzweifelhaft erkannte Existenz Gottes. Auch die äußere Form ähnelt mit der Fülle der nur kurz angerissenen, aneinander gereihten Argumente der bereits bekannten *Quaestio*.

1. Die Begründung eines „Einflusses von oben“ beim Erkenntnisakt

Neben reinen Autoritätsbeweisen und Argumenten, die mehr äußerlich von der Schwäche des menschlichen Verstandes ausgehen, stehen folgende, entscheidende Begründungen für die Notwendigkeit eines göttlichen Einflusses bei der Erkenntnis:

Nr. 25. Weiter: kein unvollkommenes Seiendes kann, was es selbst betrifft, erkannt werden, außer durch ein vollkommenes Seiendes⁴². Jedes geschaffene Wahre ist aber, was es selbst betrifft, Schatten und Unvollkommenheit: also kann nichts erkannt werden als nur durch jenes höchste Wahre.

Nr. 26. Weiter: nichts kann richtig und sicher (‚*certitudinaliter*‘) erkannt werden, wenn es nicht an einer Regel gemessen wird, die in keiner Weise depraviert werden kann. Dies gilt aber nur für jene Regel, die wesenhaft selbst Rechtheit⁴³ ist. Das ist aber nur die ewige Wahrheit und die ewige Vernunft. Also gibt es keine sichere Erkenntnis, es sei denn, sie wird gemessen an der ewigen Regel.

Nr. 17. Unveränderliches steht über dem Veränderlichen. Das aber, wodurch mit Sicherheit (*certitudinaliter*) erkannt wird, ist unveränderlich, da notwendig wahr. Unser Geist aber ist veränderlich. Also liegt das, wodurch wir erkennen, über unserem Geist. Über unserem Geist ist aber nur Gott und die ewige Wahrheit: also ist das, wodurch Erkenntnis ist (quo est cognitio) die göttliche Wahrheit und die ewige Vernunft.

Nr. 18. Unbeurteilbares steht über Beurteilbarem. Das Gesetz aber, nach dem wir urteilen, ist nicht beurteilbar, unser Geist aber ist sehr wohl beurteilbar. Also liegt das, wodurch wir erkennen, über unserem Geist. Dies aber ist nur die Wahrheit und die ewige Vernunft.

Nr. 19. Unfehlbares steht über Fehlbarem. Das Licht und die Wahrheit, durch die wir mit Sicherheit (*certitudinaliter*) erkennen, ist unfehlbar, unser Geist aber kann getäuscht werden. Also liegt jenes Licht und jene Wahrheit über unserem Geist, und eben das ist das Licht und die ewige Wahrheit.

Zunächst ist von großer Bedeutung, daß uns hier gesagt wird, was ‚*cognitio certitudinalis*‘ ist. Nach n. 17 ist *cognitio certitudinalis* diejenige Erkenntnis, in der „das, wodurch erkannt wird“, die unveränderliche, notwendige Wahrheit selbst ist. Nicht jede Erkenntnis muß aber von dieser Art sein. Zum Beispiel sagt Bonaventura im Sentenzenkommentar ausdrücklich⁴⁴:

⁴¹ *Bonaventura*, *Quaest. disp. de scientia Christi* q. 4, Titel (V, 17).

⁴² *Boethius*, *de consolatione Philosophiae* 3, prosa 10.

⁴³ Zur Übersetzung „Rechtheit“ s. *H. Kohlenberger*, *Similitudo und Ratio* (Bonn 1972) 92.

⁴⁴ *Bonaventura*, in *II Sent. d. 39, a. 1, q. 2* (II, 904).

Daraus folgt die Antwort auf die Frage, ob jede Erkenntnis von den Sinnen ihren Ausgang nimmt (*utrum omnis cognitio est a sensu*). Die Antwort ist: nein (*dicendum quod non*). Man muß nämlich notwendig sagen, daß die Seele Gott und sich selbst erkennt und daß diese „in ihr sind“ (*sunt in ipsa*) ohne Beihilfe der äußeren Sinne. und ⁴⁵:

Augustinus sagt im 9. Buch von *De Trinitate*: „Der Geist gewinnt die Erkenntnis der nichtkörperlichen Dinge durch sich selbst, so wie er die der körperlichen Dinge durch die körperlichen Sinne gewinnt.“ Er gibt dafür keinen anderen Grund an, als daß die Erkenntnisbilder (*species*) der unkörperlichen Dinge nicht in einem Sinn entstehen können. Erkenntnisbilder aber werden durch Sinne erworben.

Für die Gotteserkenntnis zieht Bonaventura daher die Konsequenz ⁴⁶:

Gott wird nicht erkannt durch ein [abstraktes] Gleichnisbild (*similitudo*), das aus den Sinnen stammt; ja mehr noch: das „Wissen um Gott ist uns von Natur her eingepägt“, wie Augustinus sagt.

Bei der Frage nach dem „Einfluß von oben“ geht es also nur um die ‚*cognitio certitudinalis*‘. Für sie allein ist Gotteserkenntnis „Fundament“ ⁴⁷.

In den Nummern 17–19 ist Bonaventura guter Schüler Augustins. Seine Gründe sind Variationen des Kerngedankens des Augustinischen „Veritas-Beweises“ ⁴⁸: Wie bei Augustinus ist die Tatsache, daß unserem Geist Erkenntnisregeln, „die Wahrheit“ selbst, vorgegeben ist, Grund dafür, den Geist als von der Wahrheit abhängig „unter ihr stehend“ zu bezeichnen. Im (neu-)platonisierenden Weltbild des Augustinus (Stufenbau der Welt: Sein, Leben, Erkennen) steht das, was Voraussetzung des Erkennens ist, es beurteilt, „über“ ihm. Da diese „über“ dem menschlichen Geist stehende Wahrheit ewig und unveränderlich ist, setzt Augustinus sie mit Gott gleich ⁴⁸. Keine geistige Erkenntnis geschieht aber ohne diese Erkenntnisregeln, ohne „die Wahrheit“. Also geschieht kein Erkenntnisakt ohne den Einfluß Gottes, ohne „Berührung“ mit ihm ⁴⁹. Obwohl also Bonaventura die Eigenständigkeit der sinnlichen Erkenntnis bejaht, fordert er als Schüler Augustins für den Bereich der Erkenntnis, der an der ewigen und unwandelbaren Wahrheit teilhat, eine besondere Berührung mit

⁴⁵ In II Sent., d. 3, p. 2, q. 1, nr. 2 (II, 118).

⁴⁶ In II Sent., d. 39, a. 1, q. 2 (II, 904). Die Hrsg. der Quaracchi-Ausgabe weisen darauf hin, daß sich Bonaventura hier täuscht. Er meint Joh. Damascenus. Übrigens korrigiert sich Bonaventura in *Myst. Trin.* I, q. 1, a. 1, nr. 1. Auch Thomas verwendet *S. Th.* I, q. 2, a. 1 ad 1 die Stelle.

⁴⁷ Vgl. zum Verhältnis sinnliche Erkenntnis – geistige Erkenntnis bei Bonaventura: F. Sakaguchi, *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras* (München 1968), bes. 27–59.

⁴⁸ Vgl. oben Anm. 12.

⁴⁹ R. Guardini, *Systembildende Elemente* S. 19 hat eine ganze Reihe von Parallelausdrücken gesammelt: Erkennen, Berühren, Schauen, Eingepägtsein, Einfluß. Wir vermeiden in dieser kurzen Untersuchung bewußt die noch viel weiter führenden Termini „Licht“, „Illuminatio“. Vgl. dazu ausgezeichnet Guardini, a. a. O.

dem Göttlichen⁵⁰. Dabei setzt er ebenso wie Augustinus im Veritas-Beweis „die Wahrheit“, an der sich unser Erkennen mißt, gleich mit der Ersten Wahrheit, die Gott ist⁵¹. Von da aus ist es dann nur konsequent, die unbezweifelbare Existenz Gottes zur Grundlage jeder sicheren Erkenntnis zu machen. Erkennen ist ja nur möglich im Kontakt mit der ewigen Wahrheit, Gott. Die Frage nach ihm wird damit wie in Myst. Trin. I, 1, zur Frage nach der Struktur unseres Erkenntnisvermögens.

2. ‚conversio‘ und Gotteserkenntnis

Von besonderem Reiz, geradezu eine Kurzfassung des Ganzen darstellend und zugleich den Abstand zu Thomas bis in äußerlich ähnliche Formulierungen hinein markierend, ist nr. 31 der Quaestio 4 von Sc. Chr.:

Weiter: es ist die Eigentümlichkeit der Seele, sich auf das Erkennbare (intelligibile) hinzuwenden (converti super), und zwar auf das Erkennbare, das außerhalb [der Seele] liegt, auf das Erkennbare, das innerhalb [der Seele] liegt und das Erkennbare, das über [der Seele] liegt. Die Hinwendung aber zu dem außerhalb [der Seele] liegenden Erkennbaren (conversio ad intelligibile) ist am wenigsten einfach (simplex); die zu dem innerhalb [der Seele] liegenden einfacher; die Hinwendung zum über [der Seele] liegenden Erkennbaren aber die einfachste, denn dieses Erkennbare steht der Seele näher als sie selbst (magis intimum). Je einfacher aber etwas ist, desto früher ist es⁵². Also ist die Hinwendung der Seele zu der ihr innerlichsten Wahrheit von Natur aus früher als ihre Hinwendung zu sich selbst oder zu den äußeren Dingen. Es ist daher unmöglich, daß [die Seele] etwas erkennt, ohne zuvor jene höchste Wahrheit erkannt zu haben (nisi praecognita summa veritate).

Es gibt ja auch andere Fälle, wo augustinisch „besetzte“ Worte bei Thomas einen neuen Sinn erhalten: vergl. z. B. die ‚illuminatio‘ des thomanischen Intellectus agens⁵³ mit der augustinischen der Ewigen Wahrheit, d. h. Gottes⁵⁴. Auch hier haben wir ein Beispiel dafür, daß mit demselben Wort geradezu das Gegenteil gemeint sein kann. Grundlage jeder, auch der Gotteserkenntnis, ist für Thomas eine Begriffsbildung, die von der ‚conversio ad phantasma‘ ausgeht⁵⁵. Natürlich ist der Gottesbegriff selbst nicht auf diesem Wege, sondern durch Schlußfolgerung auf das ‚principium eminentissimum‘ der Geschöpfe⁵⁶ entstanden: ‚nominatur „ex“ creaturis‘⁵⁷. Das begriff-

⁵⁰ R. Guardini ist (a. a. O., 18) der Meinung, die augustinische und die – vor allem in II Sent. d. 24 p. 1 a. 2, q. 4 (II, 568 ff.) anzutreffende – aristotelische Komponente im Denken des Bonaventura stünden in einem bisher ungeklärten Gegensatzverhältnis.

⁵¹ Vgl. dazu oben Anm. 39: Thomas lehnt dies strikt ab.

⁵² Aristoteles, Metaphysik 11, 1 (1059 b 30, 34).

⁵³ Vgl. K. Rahner, Geist in Welt (München 1957) 219–232. Dort auch eine Fülle von Belegen.

⁵⁴ Vgl. R. Guardini, Systembildende Elemente, 3–39: die Theorie vom Lumen Mentis.

⁵⁵ Vgl. K. Rahner, a. a. O., 4. Kap.

⁵⁶ S. Th. I, q. 13, a. 1 concl.

⁵⁷ Ebd., corp. art.

liche Material aller Erkenntnis aber, auch der schlußfolgernden Gotteserkenntnis, wird für Thomas gewonnen aus der Sinnlichkeit und der Tätigkeit des *Intellectus agens*, der gerade in der ‚*conversio ad phantasma* ‚Geist in Welt“ (Rahner) ist.

Für Bonaventura ist dasselbe Wort ‚*conversio*‘, ‚*converti super*‘ Ausdruck des Gegenteils. Es bezeichnet nicht die Bindung des menschlichen Geistes, gerade auch in seiner Geistigkeit an das sinnlich Erfahrbare, an „Welt“, sondern bezeichnet ‚*per prius*‘ die Hinwendung zu jener Bedingung menschlicher Erkenntnis, die gerade nicht aus der Sinnlichkeit stammt. Mehr noch: diese Bedingung, der Kontakt mit dem Absoluten, das „Hineinragen des Absoluten in jeden Erkenntnisvorgang“ (Guardini)⁵⁸, ist so sehr Voraussetzung jeder geistigen Erkenntnis (*cognitio certitudinalis*), daß Bonaventura sie ‚*praecognita*‘ nennen kann, natürlich im Sinn einer sachlichen, nicht einer zeitlichen Priorität.

Gotteserkenntnis ist dann Beweis für das Dasein Gottes, wenn Gott als etwas gesehen wird, das noch nicht gegeben ist, etwas, das daher erschlossen werden muß; wenn versucht wird, im Raum einer eher aristotelisch gefärbten Erkenntnistheorie den Raum möglicher Erfahrung zu überschreiten. Gotteserkenntnis wird identisch mit dem Aufweis der Struktur unseres menschlichen Erkenntnisvermögens, wenn eine eher augustinisch ausgerichtete Erkenntnistheorie als Konstitutiv einer ‚*cognitio certitudinalis*‘ den ontologischen Kontakt mit dem Absoluten postuliert. Augustinus hat in seiner Erkenntnislehre die platonische Anamnesistheorie verchristlicht. Bonaventuras „Gottesbeweis“ wäre also am ehesten (natürlich mit „Übersetzungen“) der platonischen Reflexion auf die Anwesenheit des Immer-schon-Gewußten im Lernvorgang zu vergleichen⁵⁹. Auch dieses gilt es ja nicht als Fremdes zu „beweisen“, sondern nur sichtbar zu machen.

Auch für einen sinnvollen Blick auf das Weiterwirken solchen Denkens, kann es nicht primär darum gehen, nur zu suchen, wo die Gotteslehre des Bonaventura direkt zitiert wird⁶⁰. Viel wichtiger ist über alle unmittelbaren Abhängigkeiten hinaus der im Prinzip ähnliche Ansatz der Gotteslehre aus einer Erkenntnistheorie heraus, für die Gott nicht der erst zu Beweisende, sondern der im Erkenntnisakt (wie auch immer) bereits Anwesende ist, den es nur zu entdecken gilt. Das Eindringen einer aristotelisch gefärbten Erkenntnistheorie, vor allem der große Einfluß des Thomas von Aquin, bringt schon in der ersten Generation der Bonaventuraschüler, ein Vorrücken

⁵⁸ R. Guardini, *Systembildende Elemente*, 6.

⁵⁹ Z. B. Phaidon 72e–73a u. ö.

⁶⁰ Vgl. zur Methodologie einer Geschichte des mittelalterlichen Platonismus ausgezeichnet: Gerda von Bredow, *Platonismus im Mittelalter*. Eine Einführung. Rombach Hochschul Paperback 47 (Freiburg i. Br. 1972) 9–12.

von Fragestellungen, die so von Thomas her bekannt sind und damit ein Unsicherwerden im prinzipiell augustinischen Ansatz. Dies sogar dann, wenn man verbal die gewohnten Formulierungen beibehält, ja versucht, den Augustinismus zu verteidigen⁶¹.

Johannes Peckham, der in Paris Schüler Bonaventuras gewesen war, folgt seinem Lehrer in der Gotteslehre noch recht eng⁶². Auch für Johannes Peckham ist das Wissen um die Existenz Gottes uns „von Natur her eingepflanzt“⁶³, auch er gibt als Grund dafür ein „Eingeprägtsein von Natur her“⁶⁴ an, auch für ihn geschieht notwendige Erkenntnis nach Augustinus „im ewigen Licht“⁶⁵. Im äußeren Aufbau der *Quaestio* erscheint aber bereits wie bei Thomas die Frage, ob man Gott als nichtexistent denken könne, als zusätzliches Problem („*quaesitum secundum*“)⁶⁶, nicht wie bei Bonaventura als „dritter Weg“ der Gotteserkenntnis selbst. Trotzdem hat Johannes Peckham „drei Wege“, deren nur kurz angedeutete erste zwei sich wieder nahe an Bonaventura anlehnen, während der dritte Weg der Gotteserkenntnis die Offenbarung der Schrift ist.

Auch *Matthaeus ab Aquasparta* ist direkter Schüler Bonaventuras. In der Erkenntnisfrage ist er klarer Anhänger des Augustinismus. Er folgt Bonaventura teilweise wörtlich⁶⁷. Trotzdem spürt man bereits den Druck der Fragestellung des Thomas: „Ob es wahr sei, daß Gott existiere“, im Vorspruch des Artikels sogar: „Ob Gott Sein zukomme, das heißt, ob es wahr sei, daß Gott existiere“⁶⁸. Die Gottesbeweise steigen auf verschiedene Weise von den Geschöpfen zum Schöpfer auf. Eine wesentliche Stellung haben unter diesen Beweisen die klassischen *Motus*-Beweise. Erst daraufhin, als zusätzliche dritte *Quaestio*, stellt Matthaeus die Frage, an der bei Bonaventura der ganze „Gottesbeweis“ gehangen hatte: „*utrum Deum esse sit verum indubitabile*“. Sie ist zum zusätzlichen Problem geworden. Der Grund aber, der dafür

⁶¹ Das gilt auch für die Lehre von der Mehrheit der Formen: auf allen Seiten wächst in dieser Zeit – auch wenn man die thomanische Lehre von der ‚*anima forma corporis*‘ nicht hält – das Interesse, die Einheit des Menschen wirklich zu wahren. Vgl. dazu *Th. Schneider*, Die Einheit des Menschen: BeitrGPhThMA NF, Bd. 8 (Münster 1973).

⁶² Die wesentlichen Texte zur Gotteserkenntnis aus der Mittleren Franziskanerschule sind gesammelt und herausgegeben von *A. Daniels*, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert: BeitrGPhMA, hrsg. v. *C. Baeumker* u. a., Bd. VIII 1–2 (Münster 1909). *Johannes Peckham*, In I Sent: lib. I, dist. 2, q. 1 (*Daniels*, 41–50).

⁶³ Ebd. 45.

⁶⁴ Ebd. 45.

⁶⁵ Ebd. 47.

⁶⁶ Ebd. 44.

⁶⁷ Vgl. den Anhang II der Untersuchungen von *Daniels* (a. a. O., 59–160), wo die teils wörtlichen Übereinstimmungen in zwei Spalten nebeneinandergestellt werden.

⁶⁸ *Matthaeus ab Aquasparta*, In I Sent. lib. I, dist. 2, a. 1, q. 1 (ebd. 52) und im Vorspruch des Artikels.

gegeben wird, daß Gottes Existenz ganz unbezweifelbar sei (daß Gott nicht als nichtexistent gedacht werden könne), ist der Hauptgrund der „Gottesbeweise“ des Bonaventura: daß das Wissen um Gottes Existenz dem vernünftigen Geist „eingepflanzt“ sei ⁶⁹.

Bereits bei Richard von Mediavilla (Middletown) und Wilhelm von Ware, die gegen Ende des 13. Jahrhunderts wirken, dringen nicht nur aristotelische Gedanken in der Erkenntnislehre, sondern der deutliche Einfluß des Thomas von Aquin durch.

Richard von Mediavilla, der bereits in der Frage der Illumination zum thomistischen Standpunkt übergewechselt war ⁷⁰, lehnt nicht nur den Proslogionbeweis des Anselm von Canterbury, der der Kern des „dritten Weges“ von Bonaventura gewesen war, ab ⁷¹, er rückt ihn (wie Thomas) aus seinem augustinischen erkenntnistheoretischen Kontext heraus in den Rahmen der Frage: ‚Utrum Deum esse sit per se notum‘ ⁷². Die Gottesbeweise selbst wollen ‚demonstrationes per effectum‘ sein. Richard bringt den Motus-Beweis, den aus der Ordnung der Welt und er schließt auf Gott, den unveränderlichen Gesetzgeber aus der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes. Schließlich bringt er aber auch Gedanken, die von seinem Ordensbruder Bonaventura her bekannt sind: die vielfältige Unerfülltheit menschlichen Strebens durch begrenzte Güter, die eine unbegrenzte Erfüllung fordert. Allerdings schließt Richard nicht wie Bonaventura: „also ist uns die Kenntnis dessen, wonach wir streben, immer schon eingepflanzt“, sondern: „im anderen Fall ginge unser Streben ins Leere“ und das kann nicht sein. Er ist sich darin nur konsequent ⁷³.

Ähnlich stellt auch *Wilhelm von Ware*, der Lehrer des Duns Scotus den Proslogionbeweis unter die Frage, ob er eine ‚propositio per se nota‘ beweisen wolle. Seine eigenen Gottesbeweise ähneln sehr den fünf Wegen des Thomas ⁷⁴: er hat die Beweise aus der Veränderung, den Ursachenreihen, dem Stufenbau der Welt, der Möglichkeit und ‚ex regimine universi‘ (der letztere recht wenig überzeugend). Schließlich fügt er als letzten Beweis noch den Grundgedanken des augustinischen Veritasbeweises an – ein letzter Rest des Kernes der Gotteslehre des Bonaventura –, den er so zusammenfaßt: „Daraus nämlich, daß wir

⁶⁹ Ebd. q. 3, S. 60: „Dem . . . der versteht, ist es nämlich evident, daß das Wissen um die Existenz Gottes dem vernünftigen Geist eingepflanzt . . . ist, insofern er Bild [Gottes] ist. Daher ist ihm eine natürliche Sehnsucht, eine Kenntnis und eine Erinnerung (memoria!) dessen eingepflanzt, nach dessen Bild er gemacht ist und auf den er von Natur aus hinstrebt, um in ihm selig zu werden.“

⁷⁰ Vgl. *P. Rucker*, Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla: BeitrGPhThMA, ed. *M. Grabmann*, 31, 1 (Münster 1934) 54–103.

⁷¹ *Richard von Mediavilla*, In I Sent. dist. 3, art. 1, q. 2 (ed. *Daniels*, a. a. O. 86).

⁷² Ebd. 84.

⁷³ Ebd. q. 3, 87–88.

⁷⁴ *Wilhelm von Ware*, Quaestiones super libros Sententiarum, q. XIV (ed. *Daniels*, a. a. O. 91–92).

einige unveränderliche Wahrheiten sehen, die von unserem veränderlichen Geist nicht gesehen werden können, beweist er [Augustinus], daß es eine erste Wahrheit gebe.“⁷⁵

Bei Wilhelms Schüler *Johannes Duns Scotus* ist nicht mehr viel von der augustiniischen Erleuchtungslehre und damit der Grundidee der Gotteslehre des Bonaventura überiggeblieben, Gott müsse nicht als „etwas Fremdes“ erst bewiesen, sondern in seiner Anwesenheit aufgewiesen werden. Es würde hier zu weit führen, den verschlungenen Wegen nachzugehen, auf denen Scotus, trotz seiner unterdessen gut aristotelisch gewordenen Erkenntnistheorie das ehrwürdige Wort ‚Illuminatio‘ retten will⁷⁶. Im Kern geht sie nicht wesentlich über den allgemeinen göttlichen Beistand bei jeder menschlichen Handlung hinaus. Dementsprechend sind seine Gottesbeweise – einem strengeren aristotelischen Wissenschaftsbegriff entsprechend – zwar durchkonstruierter als die des Thomas, sie bewegen sich nach einem Ausgang von der Erfahrung auf der Ebene der notwendigen Sachverhalte, aber im Grund sind es Beweise, deren Grundlage die Erfahrung war, nicht ein Aufdecken der Strukturen unseres Erkenntnisvermögens. Das gilt auch für den am ehesten an Bonaventura erinnernden Gedanken⁷⁷ in der bekannten „Färbung“ des Proslogionarguments: ‚quia in tali cogitabili summe quiescit intellectus‘⁷⁸. Auch hier ist der Grund dieses „Zur-Ruhe-Kommens“ nicht das immer schon anwesende Ziel wie in dem ganz parallelen Gedanken Bonaventuras, sondern das Am-Ziel-Ankommen des Vermögens⁷⁹.

So ist in seiner eigenen Schule der Grundgedanke der Gotteslehre des Bonaventura langsam immer mehr überlagert worden von einem Denken, für das Gott zu beweisen, da nicht Gegenstand der Erfahrung und nicht „im Erkennen selbst anwesend“, ‚intimior intimo meo‘ ist. Erstaunlicherweise tritt dieser Gedanke aber, abgewandelt, in ganz anderem Systemzusammenhang dann wieder auf⁸⁰. Wir wollen uns aber auf diese Übersicht über die Franziskanerschule beschränken.

⁷⁵ Ebd. 92.

⁷⁶ Vgl. dazu ausführlich: *É. Gilson*, *Johannes Duns Scotus* (Düsseldorf 1959) 291–319; 576–594.

⁷⁷ Vgl. *H. Schulte*, a. a. O., 170.

⁷⁸ *Doctoris Subtilis et Mariani Joannis Duns Scoti Opera Omnia* (ed. *Balić*): II (1950) *Ordinatio* I, d. 2 nn. 137–139.

⁷⁹ Bonaventura, *Myst. Trin.* q. 1, a. 1 nr. 3, 5–9 (V, 45, 46).

⁸⁰ Vgl. *S. Dangelmayr*, Anselm und Cusanus, Prolegomena zu einem Strukturvergleich ihres Denkens: *Analecta Anselmiana*, ed. *F. S. Schmitt*, 3 (Frankfurt/M. 1972) 112–140. *J. Fellermeier*, Die Illuminationstheorie bei Augustinus und Bonaventura und die apriorische Begründung der Erkenntnis durch Kant: *PhJb* 1950 (60) 298–305, bes. 303–304.

„Der Augustinismus ist kein System. Er stellt ein Gesamt von Themen dar, die die persönliche Geschichte des Augustinus zum Ausdruck bringen. Man könnte den Augustinismus definieren als ‚platonischen Anstoß, vollendet in christlicher Offenbarung‘⁸¹. Alle diese Themen finden sich in der Synthese des Bonaventura. In ihr kommt der mittelalterliche Augustinismus zur vollen Entfaltung.“⁸²

⁸¹ *J. Chevalier*, *Histoire de la pensée*, 2. Bd.: *La pensée chrétienne* (Paris 1956) 112, zit. bei

⁸² *J. G. Bougerol*, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure* (Turnai 1961) 69.