

Intellectus plene resolvens

Bonaventuras Beitrag zu einer Philosophischen Theologie

Von Carl-Friedrich Geyer

Die verschiedenen Schwierigkeiten, die sich einer „Philosophischen Theologie“ gegenwärtig in den Weg stellen, haben nicht zuletzt darin ihre Ursache, daß der Gegensatz von Vernunft und Glaube, der sich schon im mittelalterlichen Denken keiner befriedigenden Lösung zuführen ließ, durch die Bedingungen des neuzeitlichen Denkens (Subjektivität, Autonomie des Individuums und die alles beherrschende Gefahr des Nihilismus) eher noch größer wurde. Die Vermittlungsversuche der zeitgenössischen Religionsphilosophie konnten diesen Gegensatz in keiner Weise überbrücken; die Tatsache, daß auch sie von einem bestimmten Apriori her denken, führte sie vielmehr in diesen Gegensatz selbst hinein; je nach der Fragestellung, von der ausgehen zu müssen sie glaubten, kamen sie selbst entweder auf der Seite des Glaubens oder der Vernunft zu stehen, so daß sich von diesem Denken her schwerlich eine Lösung unseres Problems erwarten läßt. Soll es aber eine Lösung für die Schwierigkeiten der Versuche gegenwärtiger „Philosophischer Theologie“ (PhTh) geben, dann kann diese nur in einer erneuerten PhTh selber gründen. Eine derartige PhTh begreift ihre geschichtlichen Belastungen nicht als Last, sondern versucht sie fruchtbar zu machen für ihr eigenes kritisches Fragen. Einer solchen PhTh wollen die folgenden Überlegungen dienen.

1. Philosophische Theologie unter veränderten Bedingungen

Die klassisch anmutende Verbindung von Religionsphilosophie und PhTh, welche vor allem im Denken der Neuscholastik ihre entscheidende Ausprägung erfuhr und davon ausging, daß von einer teleologisch verstandenen Vernunftnatur des Menschen aus a priori immergültige materiale Aussagen über das Wesen Gottes, der Welt und des Menschen deduziert werden könnten, weshalb fraglos mit den Mitteln der Rationalität eine Begründung (und Verteidigung) der Religion angestrebt werden konnte, die – war das systembegründete Apriori einmal akzeptiert – für *alle* einsichtig sein sollte, ist für ein Denken, das sich in erster Linie auf die kritische Subjektivität beruft, so wenig

überzeugend wie jene andere Gegenposition zum Denken der Neuscholastiker, eine vom dialogischen Personalismus beeinflusste PhTh, welche von einem ursprünglich religiösen Akt des Menschen ausgeht, in dem dieser sich zum Heiligen und Numinosen erhebe, oder von den „abstrakten Antithesen von Ich-Du und Es-Welt, von Intersubjektivität und sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen“¹, welche – exemplarisch durchgeführt in der „dialektischen“ Theologie – zwangsläufig jene „Privatisierung und Entweltlichung der Religion“² zur Folge haben, die gerade das preisgibt, was sie bewahren will. Diesen beiden Auffassungen, in mehr als einer Hinsicht durch ihre Nähe zur positiven Theologie gekennzeichnet, steht auf der anderen Seite eine PhTh gegenüber, deren Charakteristikum ein ausschließlich philosophisches ist: die Position „radikalen Fragens“; in ihr wird „die Möglichkeit begründeter Aussagen überhaupt fraglich, und damit wird die Basis zerstört, auf der allein, wie es scheint, eine Philosophische Theologie aufgebaut werden könnte. . . . Die Philosophische Theologie ist Theologie, sofern sie die Frage nach Gott stellt; aber sie verunmöglicht sich offenbar selber, sofern sie diese Frage als Philosophische Theologie, und das heißt in der Weise des Philosophierens als des radikalen Fragens stellt“³. Diese Radikalität bezeichnet auch den Unterschied von Religionsphilosophie und PhTh. Während erstere immer dann an Bedeutung gewinnt, „wenn die religiösen Lehren und Institutionen der jüdisch-christlichen Überlieferung mit der sich realisierenden modernen Welt in einen Widerspruch geraten sind und wenn die sich emanzipierende kritische Vernunft angesichts dieses Zwiespalts das Bedürfnis nach Einsicht in die Wahrheit der Religion hat“⁴, was etwas anderes ist als philosophisch nach Gott zu fragen, geht es einer PhTh in erster Linie um begründete Aussagen über Gott, unabhängig von einer bestimmten Theologie, so daß sich durchaus die Möglichkeit ergeben könnte, daß die PhTh „in den Anschein einer grundsätzlichen Feindschaft gegen das Christentum“⁵ geriete, welche als prinzipielle und dogmatische ihrem philosophischen Charakter entschieden widerspräche. Während daher die Religionsphilosophie ihren inneren Möglichkeiten und Notwendigkeiten nach mit der christlichen Theologie korrespondiert, insofern sie Formen der *Vermittlung* von Theologie und philosophischer Reflexion entwickelt, läßt sich die PhTh zwar nicht als antichristlich bezeichnen, „aber sie muß sich in aller Entschiedenheit darum bemühen, achristlich zu sein. . . . So wird die Aufgabe, die sie sich stellt, zu einem verwegenen

¹ W. Oelmüller, Stichwort „Religionsphilosophie“: SM; IV, 238–253; 246.

² Ders., a. a. O. 246.

³ W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*. 2 Bde. (Darmstadt 1971) I, 35.

⁴ Oelmüller, a. a. O. 238.

⁵ Weischedel, a. a. O. I, 35.

Unternehmen: auf dem Wege des radikalen Fragens, das jede Antwort überholt und alles in den Abgrund der radikalen Fraglichkeit hinabstürzt, dennoch auf die Frage nach Gott eine gültige Antwort zu finden“⁶.

Nimmt man die historische Wirkung zum Ausgangspunkt eines Vergleichs, dann können die religionsphilosophischen Bemühungen nur geringes Interesse auf sich lenken; ihr Entstehungsort ist die Aufklärung, der gegenüber die Religion zur apologetischen Verteidigung gezwungen war⁷, während das fundamentalere Problem der PhTh – das Verhältnis von Wissen und Glauben angesichts der Gottesfrage – in je verschiedener Akzentuierung die gesamte Geschichte der Theologie wie der Philosophie bestimmte. Es erscheint daher sinnvoll, bei der Beantwortung der Frage nach einer PhTh heute, einer PhTh im Schatten des Nihilismus⁸, nach historisch greifbaren Lösungsversuchen dieses Problems zurückzufragen und so zu versuchen, diese unter veränderten methodischen Bedingungen und einem uns wenig problemorientiert anmutenden Problembewußtsein gegebenen Antworten für eine PhTh fruchtbar zu machen, selbst wenn die „Sprache“ dieser Versuche diese bereits zu verwerfen scheint. Hält das Anliegen, das in diesen Versuchen zum Ausdruck kommt, unserer Interpretation der Problematik einer PhTh stand, dürfte zumindest hinsichtlich der Transparenz dessen, was heute unter PhTh zu verstehen ist, viel gewonnen sein, ebenso wie ein offensichtliches Scheitern konkreter geschichtlicher Lösungen auf jene Aporie hinzudeuten vermag, die möglicherweise jeder PhTh droht und unter Umständen auch unsere heutigen Versuche zum Scheitern bringen kann.

Der Versuch, eine traditionelle Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben für eine gegenwärtige PhTh fruchtbar zu machen, steht unter dem gleichen Verdikt der Fraglichkeit, das jeder PhTh droht; gleichwie diese aufgrund ihres Entschlusses, „sich an nichts anderes zu binden als an diejenige Wahrheit, die

⁶ Weischedel, a. a. O. I, 36.

⁷ „Seit dem 17. und 18. Jh. ist das ‚Bedürfnis der Erkenntnis und der Zwiespalt mit der Religion erwacht, und der Prozeß der Aufklärung, der heute nicht nur die ‚Gebildeten‘ erfaßt hat, ist nicht mehr rückgängig zu machen. Auch innerhalb der Kirche wächst die Zahl derjenigen, die sich nur noch partial mit der Kirche, ihren Lehren und Handlungsanweisungen identifizieren können.“ Oelmüller, a. a. O. 240.

⁸ „Jeder Versuch, die philosophische Gottesfrage gegen den zähen Widerstand des durchschnittlichen und gegen den scharfen Widerstand des erklärten Atheismus wieder in Gang zu bringen, wird nur so ernst und stark sein, wie er sich auf die Voraussetzung einzulassen bereit ist, daß die Situation Europas wenn nicht der Welt zumindest seit Nietzsche als im Zeichen der Nihilismus geheißenen Revolution stehend aufgefaßt werden muß. Denn in der Tat erwies sich heute jede philosophische Theologie, die an dem Satz von der partiellen Sinnlosigkeit jeder Rede von Gott als solcher vorübergeht, als atavistisch, sofern sie eine Bewußtseinslage wiederholte, mit der sich das Denken nur um den Preis der Präsenz identifizieren kann.“ H. G. Geyer, Theologie des Nihilismus, in: Salaquarda, J. (Hrsg.): Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus (Berlin 1971) 66–87; 67.

der Radikalität ihres Fragens standhalten kann“⁹, alles dem Gesetz radikalen Fragens unterwirft, muß die Sichtung und Auswertung jener Versuche, die als überholt abgetan, dennoch etwas zu einer Philosophischen Theologie unter den gegenwärtigen Bedingungen beitragen wollen, „erst einmal in den Abgrund der Fraglichkeit“¹⁰ hinabgestoßen werden. Bereits die Hinwendung zu einer bestimmten Art und Weise, PhTh zu betreiben, das historische Interesse also, seinerseits schon in vielfältiger Weise verstrickt in Distanzierungsprozesse und hermeneutische Fragestellungen, wird so zu einem bedenklichen Unterfangen, soll das mit der Kennzeichnung „philosophisch“ Intendierte wirklich gewahrt bleiben.

2. Die Fragestellungen scholastischen Denkens

Die Gegenüberstellung von Religionsphilosophie und Philosophischer Theologie ist für das Folgende mehrfach von Bedeutung. Einmal ermöglicht gerade die hier vorgetragene Bestimmung der Religionsphilosophie die *legitime*, unpolemische Distanzierung von all jenen in Gefolge des neuscholastischen Denkens und seiner (partiellen) Kant-Rezeption aufgetretenen Versuchen¹¹, im Anschluß an das scholastische Denken eine Religionsphilosophie zu entwickeln, die einerseits den Anforderungen einer „modernen Apologetik“ genügen wollten, darüber hinaus aber andererseits auch vielfach den Anspruch erhoben, eine authentische Interpretation des scholastischen Denkens vorzulegen¹². Gerade diesen Versuchen gegenüber gilt es jedoch zu betonen, daß der Begriff der Religionsphilosophie, der in seiner durch „die Geschichte gebildeten Bedeutung bestimmte Voraussetzungen impliziert“¹³, die einer Rückübertragung dieses Begriffes „zur Kennzeichnung früherer Vorstellungen und Lehren“ eher hinderlich sind, bei der Beschreibung und Fruchtbarmachung scholastischer Fragestellungen ausfallen muß. Eine weitere entscheidende Bedeutung kommt unserer Bestimmung der PhTh zu. Entweder lassen sich ihre Implikationen, wenn auch im Rahmen des Zeitbedingten, an den mittelalterlichen Texten verifizieren, soll die Bestimmung dieser Theologie als einer philosophischen aufrechterhalten werden, oder aber – läßt sich der Anspruch der Philosophie als der methodischen Weise radikalen Fragens nicht durchhalten – die in diesen Texten sich darstellende Theolo-

⁹ Weischedel, a. a. O. I, 1 f.

¹⁰ Ders., a. a. O. 2.

¹¹ So exemplarisch: K. Rahner, Hörer des Wortes (München 1963); J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin (München 1962) und auf einer etwas anderen Ebene: K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute (Freiburg 1975).

¹² Vgl. Anm. 11.

¹³ Oelmüller, a. a. O. 238.

gie wird den Anspruch einer streng philosophischen Begründung aufgeben müssen. Vermittlungsversuche, welche diesem Denken eine wie auch immer im einzelnen bestimmte philosophische Bedeutung zuerkennen wollen, werden sich ebenfalls an diesen Implikationen philosophischer Theologie messen lassen müssen.

Der Versuch, die Forderungen einer PhTh beim Studium der Zeugnisse des scholastischen Denkens auf diese anzuwenden, stößt bereits gleich zu Beginn auf erhebliche Schwierigkeiten. Eine konsequente PhTh ist angehalten, das Verhältnis von Glaube und Vernunft dergestalt zu lösen, daß nach Möglichkeit vermieden wird, daß „irgendwelche ungeprüften Gewißheiten, irgendwelche noch so selbstverständlich erscheinenden Voraussetzungen in ihren Ansatz“ aufgenommen werden. „Insonderheit muß sie es vermeiden, sich, wie es in der Philosophie der Gegenwart weithin geschieht, allzu willfährig dem Glauben auszuliefern“¹⁴. Dies zwingt dazu, bis zuletzt die Möglichkeit offenzuhalten, „daß der Gott der Philosophen, eben indem er, zuhöchst des Fragens würdig, erfragt wird, sich als ein bleibend fragwürdiges herausstellt“¹⁵. Die Differenz von Vernunft und Glaube wird also nicht in einer höheren Einheit aufgehoben, sondern bleibt als konsequent durchgehaltene Kennzeichen einer PhTh.

Sowohl die Methode, an der das Denken der Scholastik sich orientierte, wie das Philosophieverständnis dieses Denkens scheinen ein Vorgehen in diesem Sinne unmöglich zu machen. Eine PhTh muß hier gleichsam ständig gewärtig sein, „vom Glauben überwältigt zu werden. Denn nicht das Denken, sondern der Glaube scheint, wie bei Augustinus in besonderem Maße deutlich wird, das für eine christliche Philosophie Entscheidende zu sein: der Quell der Wahrheit und Gewißheit. Immer aber erhebt sich dagegen der Anspruch der Philosophie, von sich selbst her über die Wahrheit des Wahren zu befinden“¹⁶. Das mittelalterliche Denken gestand der Philosophie zwar zu, *auch* den Anspruch auf Wahrheitserkenntnis vorzubringen, aber diese Wahrheiten gelangten aus denselben Gründen nie dazu, eine genuin philosophische Wahrheit als solche festzuhalten, da Wahrheit schlechthin nur begriffen und mitgeteilt werden konnte, wenn das mit ihr Ausgesagte zur Identifikation mit anderen Wissenschaften fähig war, unter denen der positiven Theologie die erste Stelle zukam. „Methode und Inhalt gehen durch eine solche Konzeption ihres Wesens und ihrer Zueinanderordnung eine seltsame Einheit ein. Die Methode als die noetische Intensität ihrer wissenschaftlichen Inhalte kann nur bestehen und wirksam werden, wenn sie die noetische Intensität der Identität eines bestimmten wissenschaftlichen Inhaltes

¹⁴ Weischedel, a. a. O. I, XX.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Weischedel, a. a. O. I, 118.

ist. Ohne inhaltliche Festigung und Erfüllung würde die Methode letztlich nichts bedeuten und an ihrem Endpunkt zu einer Sinnlosigkeit verflachen. Ein wissenschaftlicher Inhalt hingegen ist nur dann erkennbar, wenn er bereits unter der Wirksamkeit der Methode steht, wenn der Inhalt bereits ‚methodisch‘ ist“¹⁷. Das Ergebnis eines solchen Vorgehens kann naturgemäß in nichts anderem bestehen als in einem Aufweis von Identitäten, die als „wissenschaftliche“ Ergebnisse um so überzeugender wirken, je größer die Wissensbereiche sind, die sich vermittelt dieser Identitätsaussagen erfassen lassen. Wesentlich neue Erkenntnisse kommen auf diese Weise nicht ans Licht; „wenn die Methode jeder inhaltlichen Eigenständigkeit entbehrt und der Inhalt nur durch die Methode mit sich identisch sein kann, dann findet im Verlauf der ständigen Wechselwirkung von Inhalt und Methode nur ein ständiger *Ausgleich* statt, der nichts anderes als die fortwährende Erneuerung der Ausgangsposition $A = A$ zum Ziele hat. Denn selbst die weitausgreifendste Eroberung wissenschaftlicher Gegenstände und Gebiete und die Durchdringung unendlich vieler inhaltlicher Zusammenhänge hat kein anderes Ziel als die Bestätigung des $A = A$ “¹⁸. Das bedeutet für eine PhTh, daß es auch ihr, schon aufgrund ihrer Methode, darum gehen muß, Identitätsnachweise zu erbringen, das ‚per se esse‘ etwa als Subsistentes zu erweisen, welches ‚per se‘ der Subsistenz selbst wißbar und wissenschaftlich erfaßbar wird. „Die Termini des metaphysischen Verhältnisses erstellen ‚per se‘ jenes metaphysische Verhältnis, das uns nur durch das ‚per se‘ ihrer Subsistenz wissenschaftlich erfaßbar wird und nicht erst wiederum der Vermittlung eines außenstehenden Dritten (etwa nach Art der *Differentia specifica*) bedarf“¹⁹. Damit ist der Weg, der einer PhTh unter den Bedingungen des scholastischen Denkens zukäme, vorgezeichnet. Ihr Hauptziel bestünde darin, die Identität Philosophischer und Theologischer Wahrheit nachzuweisen²⁰; die begrenzte Bedeutung, die dabei der „natürlichen“ Vernunft zukäme, wertet die PhTh a priori ab zugunsten der positiven Theologie. M. Grabmann²¹ konnte die scholastische Methode daher mit Recht so charakterisieren: „Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubens-

¹⁷ K. Krenn, Die scholastische Methode als anthropologische Austragung der Wahrheit: ThGl 65 (1975) 99–123, 103.

¹⁸ Ders., a. a. O. 103 f.

¹⁹ Ders., a. a. O. 11.

²⁰ Programmatisch bei *Scotus Eriugena* (De divina praedestinatione I, 1) so formuliert: „Was anderes heißt es, von der Philosophie zu handeln, als die Regeln der wahren Religion auseinanderzusetzen, in der die höchste und vornehmste Ursache aller Dinge, Gott, demütig verehrt und vernünftig erforscht wird? Dadurch wird bewirkt, daß die wahre Philosophie die wahre Religion, und umgekehrt die wahre Religion die wahre Philosophie ist.“

²¹ Die Geschichte der scholastischen Methode I (Berlin/Graz 1956) 36 f.

inhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenossen inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen Einwände lösen zu können.“ Die Abhängigkeit dieser Art von PhTh von der positiven Theologie (*auditus fidei*) mußte eine „Instrumentalisierung des Denkens“ zur Folge haben, das seinen Sinn nur noch in der Erhellung geoffenbarter Wahrheiten sah. Die Scholastik, welche die Antinomie von Glaube und Vernunft dadurch lösen wollte, daß sie beide Ebenen zugunsten einer zu vermischen suchte, ließ die Philosophie ihrer Eigenständigkeit mehr und mehr verlustig gehen.

Es erhebt sich daher die Frage, ob diese Denkweise wirklich in keiner Hinsicht mehr Raum lassen kann für eine PhTh, die ihre Selbständigkeit der positiven Theologie gegenüber zu behaupten vermag und die sich auch nicht religionsphilosophisch umdeuten läßt.

Was wir bisher mit „scholastischer“ Methode bezeichneten, ist im Grunde das späte Produkt einer systematisierenden Phase des Denkens, welche mit dem vorläufigen Abschluß der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption einsetzte, als „*Technik der suffizienten Enumeration*, der vollständigen und streng geordneten Aufzählung aller wichtigen Heilswahrheiten nach philosophischen Axiomen und Distinktionen“²², als deren Einheitsprinzip die Übereinstimmung (Identität) von subjektiver und objektiver „Richtigkeit untereinander und mit der göttlichen Formursache der Wahrheit selbst“²³ angesehen werden muß. Mit diesem „System“ konkurrierte das eines ontologischen und erkenntnistheoretischen Exemplarismus, das in Gott – ganz im Gegensatz zur aristotelisch-thomistischen Gotteslehre, für die Gott Prinzip und Ausgang der Dinge ist, welche daher potentiell und teleologisch auf Gott hingeeordnet sind – die *causa exemplaris* aller Wahrheiten sieht. Dieses „System“ fand seine konsequenteste Durchführung im Denken Bonaventuras, so in seiner Bestimmung des absoluten Seinsbegriffes als der *ratio essendi*, welche gleichzeitig als die *ratio cognoscendi* anzusehen ist. Sofern hier von einer PhTh gesprochen werden kann, ist ihre Methode diejenige der *reductio* oder *resolutio*, die schon aufgrund ihrer spekulativen Eigenart vom *modus procedendi* positiver Offenbarungstheologie abrückt und – wie die spekulative Theologie des Mittelalters überhaupt²⁴ – in gewissem Sinne eine philosophische Methode bezeichnet.

²² A. Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung (München/Berlin 1925) 135.

²³ Ders., a. a. O. 165.

²⁴ Bereits in einem anonymen Kommentar zu De Trin. des Boethius (Parent, La doctrine de la création dans l' école de Chartres [Paris 1938]; 181,9) wird etwa

3. Zur Methode der *resolutio (reductio)*

Es bleibt nun zu prüfen, inwieweit die Methode der *resolutio* den schon erwähnten Anforderungen einer PhTh, die nicht bereit ist, das radikale Fragen voreilig zu suspendieren, zu entsprechen vermag.

Für Bonaventura kommt der Theologie auch eine rationale Aufgabe zu, die als solche auch nur mit rationalen Mitteln durchführbar ist. Das Objekt der Theologie bestimmt sich unter dieser Rücksicht als das ‚credibile‘, „mit dem Zusatz der *ratio*, also (als) das ‚*intelligibile in credibili*“²⁵. Es ist daher durchaus sinnvoll, wenn sich sowohl die Aussagen des Glaubens wie diejenigen der Vernunft auf eine gemeinsame Methode berufen, auf die *resolutio* als auf die Weise der Zurückführung einer Sache auf ihr letztes Prinzip²⁶. Bei der Analyse der verschiedenen Texte, in denen Bonaventura sich zur Methodenfrage äußert, fällt daher auf, daß im Begriff der *resolutio* zwei verschiedene Momente enthalten sind, ein logisches und ein theologisches, schon fast mystisches Element. „Bonaventuras Sprachgebrauch ist aristotelisch, wenn er über die Zurückführung der *species* auf das *genus* spricht, der Vielheit auf die Einheit, des Späteren auf das Frühere, der Teile auf das Ganze, der Seelenkräfte auf die Seele, des Verursachten auf die Ursache (Wirkursache, Bildursache, Zielursache). Sein Sprachgebrauch aber ist christlich, wenn er sagt, daß im Sohn alles auf den Vater zurückgeführt wird, der das Urprinzip ist“²⁷. Die Tatsache, daß die Methode der *reductio* beide Elemente, das rationale wie das positiv-theologische, in sich vereint, läßt sie schon auf den ersten Blick für die Anliegen einer PhTh geeignet erscheinen. Aber erst der Nachweis, daß beide Momente, ohne daß das eine dem anderen vorzeitig geopfert würde, bis zur *plena resolutio* durchgehalten werden, kann positiv etwas über diese Eignung aussagen.

Wie die Methode der *resolutio* zwei Momente, das philosophische und das positiv-theologische, in sich vereint, so gründet sie auf zwei Voraussetzungen, dem Exemplarismus²⁸ und der Illuminationsleh-

die Trinitätslehre als Teil der spekulativen Theologie der Philosophie zugeordnet: ‚Opus istud ad speculativam spectat et ad illam partem speculativam quae theologia dicitur, et sic pertinet ad philosophiam.‘ – In diesen Zusammenhang gehört auch jene Definition der Philosophie, die Hugo v. St. Victor (*Didascalion*, I 4) gegeben hat: ‚Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigens.‘

²⁵ J. Beumer, Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des hl. Bonaventura *FranzStudn* 38 (1956) 129–149, 131.

²⁶ *Sent.* I. d. 8, p. 2, a. un., q. 2, n. 4: ‚Resolutio stat in principiis, quae sunt materia et forma, quia materia ulterius non resolvitur.‘

²⁷ A. Epping, Zu Bonaventuras Schrift *De reductione artium ad Theologiam*: *WissWeish* 27 (1964) 100–116, 103 f.

²⁸ Der Exemplarismus als besondere Weise der *Analogie* geht davon aus, daß die Geschöpfe als Abbilder der göttlichen Ideen (*similitudines imitativae*) aufzufassen sind. „Diese nachahmenden Abbilder sind keine Abbilder von eindeutigem

re²⁹, vermittelt welcher der Mensch überhaupt erst von der „Welt der Ideen“ erfahren kann, der er sich in der plena resolutio zuwendet. Sowohl die Tatsache der Illumination wie diejenige der exemplarischen Verfaßtheit der Geschöpfe ermöglicht erst jene Erkenntnis, welche in der resolutio methodisch voranschreitet, so daß diese dem erkennenden Subjekt gleichsam als notwendig ihm zukommend (innata³⁰) erscheinen muß³⁰. Aus dem gleichen Grunde entbehrt auch die Methode des Charakters eines Beweises; vielmehr stellt sie sich dar als Aufweis jenes Grundes, von dem her in der Weise des Rückfragens nach dem primum principium gefragt wird³¹. Zumindest unter der Rücksicht rein methodischer Reflexion kommt diesem Vorgehen daher für eine PhTh, „die Voraussetzungslosigkeit nicht als Faktum, sondern als Postulat verstanden wissen will“³², eine grundlegendere Bedeutung zu als dem aristotelisch-metaphysischen Denken, welches sich des Seins in der Struktur der Subsistenz versichern zu müssen glaubte und es im substantiellen Verhältnis methaphysisch deutete.

Die Methode der resolutio als Auflösung, als das Bemühen, etwas auf seine letzten Bestandteile zurückzuführen, um so zum Verständnis des schlechthin Unbedingten, „das seine Erklärung weder aus dem Wesen der Dinge noch des menschlichen Geistes findet“³³, vorzustoßen, entspricht bereits rein formal den Anforderungen einer PhTh,

Verhältnis (similitudines proportionis), weil der Schöpfer und das Geschöpf nichts gemeinsam haben; sie sind Abbilder von analoger Ähnlichkeit, similitudines proportionalitatis. Jedes Geschöpf ist eine Analogie seines Schöpfers, d. h.: neben der Darstellung des Verhältnisses Urbild-Abbild gibt es auch eine Darstellung des Verhältnisses des Urbildes zu seiner Existenz und des Abbildes zu der ihm eigenen.“ *Epping*, a. a. O. 110 f.

²⁹ Die augustinsche Illuminationslehre geht den gleichsam umgekehrten Weg zum Exemplarismus. Unter der illuminatio per divinam influentiam versteht Bonaventura ein der Seele eingegossenes akzidentelles Licht, das eine auf Gewißheit gegründete Erkenntnis allererst ermöglicht. Die rationes aeternae fungieren also sowohl als obiectum quod wie auch als medium quo der Erkenntnis. Die rationes aeternae sind in bezug auf unseren Verstand daher ratio motiva, ratio movens, obiectum et ratio motiva.

³⁰ Vgl. Sent. IV. d. 49, p. 1, a. un., q. 2 concl.: „Posset tamen dici, quod cognitio beatitudinis et multarum rerum naturalium, ut puta iuris naturalis, nobis innata est. Et si anima creata esse dicitur ut „tabula rasa“; hoc intellegitur solum quantum ad species et similitudines, quas acquirit per sensus.“

³¹ Vgl. *A. Gerken*, Identität und Freiheit – Ansatz und Methode im Denken des hl. Bonaventura: *WissWeish* 37 (1974) 98–110; 100 f.: „Die Methode der reductio ist also kein Beweis, sie denkt nicht von einem Axiom oder einer immer schon gewonnenen Erkenntnis als Grund weiter, so daß sie dann eine neue Erkenntnis als Resultat gewinnen würde. Die Methode der reductio geht vielmehr zurück in den letzten Grund, sie beweist nichts, aber sie weist etwas auf. Sie weist nämlich auf, was im Erkenntnisakt anwesend ist, daß der Grund, mit dessen Hilfe auch die ersten, ursprünglichsten Denkschritte unternommen werden, schon ein unvergängliches Sein, einen ewigen Ursprung, voraussetzt.“

³² *Weischedel*, a. a. O. I, 32.

³³ *A. Engemann*, Erleuchtungslehre als Resolutio und Reductio nach Bonaventura: *WissWeish* 1 (1934) 211–242, 237.

der es in erster Linie um Erkenntnis (cognitio) geht, auch darin der Methode der *resolutio* verwandt. Die Methode der *resolutio* läßt sich daher auch nicht mit der intuitiven Methode identifizieren³⁴, ein Vergleich, der gerne vorgenommen wird. Die Berufung auf den Exemplarismus, nach dem – im Gegensatz zum mittelalterlichen Ontologismus – nicht der Gottesbegriff selber angeboren ist, sondern die Seele lediglich über eine „gottähnliche“ Struktur verfügt, aus der heraus die Begriffe von der Gottheit vergleichend (gemäß der *analogia entis*) erschlossen werden können, ermöglichte vielmehr „die gegenseitige Durchleuchtung und Richtigstellung der absoluten Exemplaritas und des nach ihr geformten Endlichen“ und erklärte „die vollkommene Rationalität des Göttlichen und die abgestufte Rationalität des ganzen Universums“³⁵. Mit dieser Konzeption kommt Bonaventura zwei Anforderungen der PhTh zugleich entgegen: einmal der Forderung, die Philosophie sei notwendige Voraussetzung des Glaubensverständnisses, und einmal der Forderung nach einer prinzipiellen Vereinbarkeit von Wissen und Glauben, i. e. der Forderung, daß eine PhTh die ihr naturgemäß innewohnenden Spannungen bis zuletzt – bis zum Aufweis des *primum principium* – durchhalten muß, ohne daß das Wissen – in unserem Falle die Position radikalen Fragens – einseitig zugunsten des Glaubens, einer voreiligen Gewißheit also, aufgegeben wird.

Nun ist die Geschichte der PhTh geradezu gekennzeichnet durch den unentschiedenen Gegensatz von Rationalismus und Mystizismus, den Extremformen von Vernunft und Glaube. Bonaventura scheint diese Extreme vermieden zu haben. Er „hat offensichtlich einen gangbaren Mittelweg beschritten, der die Extreme zur Linken und zur Rechten vermeidet. Schon seine Erleuchtungstheorie ist maßvoll gehalten. Ferner werden die rationalen Momente durchaus den religiösen Faktoren untergeordnet, ohne daß jedoch diese ausschließlich zur Geltung kämen. Alles das bedeutet für die Theologie Bonaventuras einen unbezweifelbaren Wert und Vorzug, nicht als ob sie die einzig mögliche Art darstellte, wohl aber, weil sie in ausgezeichneter Weise die Belange des übernatürlichen Glaubens und zugleich die der menschlichen Vernunft vertritt“³⁶. Ob sich dieses optimistische Urteil halten lassen wird, was die Bestätigung einer konsequenten PhTh bedeutete, wobei freilich die Bedingungen mittelalterlichen Denkens

³⁴ „In diesem Sinne hat Bonaventura recht, wenn er schreibt, daß die Seele sich bei der Betrachtung im ewigen Licht begreifend erhebt zur Mitschau Gottes: *perspicit et consurgit ad divinam contuitum* (Coll. in Hexaem., coll. 5, n. 33). Bonaventura kennt also keine Intuition im Sinne des Ontologismus, sondern *Contuitio*, Mitschau Gottes in der Erkenntnis der letzten Prinzipien.“ *Engemann*, a. a. O. 239.

³⁵ *Dempf*, a. a. O. 144.

³⁶ *Beumer*, a. a. O. 147.

in Rechnung zu stellen wären, kann nur die genaue Analyse jener Texte zeigen, in denen Bonaventura die Methode der *resolutio* (*reductio*) anwandte.

4. ‚Itinerarium mentis in Deum‘ — Textanalyse

B. Trimolé³⁷ sah in Bonaventuras ‚Itinerarium‘ „nichts anderes als eine nach der Anleitung der *reductio* konsequent durchgeführte Welt- und Selbstbetrachtung“, weshalb dieses Werk, oft als ausschließlich mystisch und daher „esoterisch“ eingestuft, gerade für eine philosophische Betrachtung der Werke Bonaventuras von Bedeutung ist. Neben der konsequenten Anwendung der philosophischen Methode der *reductio* hat diese Schrift Bonaventuras noch eine besondere Bedeutung, da sie sich auch von den Traditionen beeinflusst zeigt, von denen der Grundansatz der *resolutio plena* sich am ehesten herzuleiten scheint³⁸. Ein weiterer Grund für das philosophische Interesse an dieser Schrift liegt in der Rezeption des ontologischen Argumentes des Anselm von Canterbury, welche ebenfalls in dieser Schrift exemplarisch ausgeführt ist. Wenn nun Anselm unzweifelhaft einen philosophischen Anspruch erhob, das Auffinden notwendiger Beweisgründe für die Existenz Gottes ohne die Zuhilfenahme von Glaubenssätzen, und wenn die Schwierigkeiten, mit denen die PhTh Anselms zu kämpfen hatte³⁹, auch diejenigen Bonaventuras bereits in sich tragen, so ist allein schon von dieser Grundlage her im ‚Itinerarium‘ neben der mystischen Rede auch philosophisches Argumentieren zu vermuten.

Der zentrale philosophische Begriff im ‚Itinerarium‘ ist der Begriff der *mens*, welche sich – ähnlich wie bei Richard von St. Viktor – aus den Vermögen der *imaginatio*, *ratio* und *intelligentia* zusammensetzt und sich auf den je verschiedenen Stufen der Kontemplation den Dingen (*extra nos* – *intra nos* – *supra nos*) zuwendet. Wenn auch das

³⁷ Deutung und Bedeutung der Schrift *De reductione artium ad Theologiam* des hl. Bonaventura: Franz Studn 8 (1921) 172–189, 186.

³⁸ Das Werk weist nicht nur in Aufbau und Argumentation Parallelen zu der Mystik der Viktoriner auf, auch die Bestimmung der Vernunft und ihrer Aufgaben (sie betätigt sich hier wie dort *ratiocinando*, indem sie die rationes, die Gründe und Beziehungen der von der *imaginatio* aufgenommenen Erscheinungen erforscht) ist die gleiche; Begriffe wie *reduci* und *manuduci* finden sich in ähnlicher Bedeutung wie in dem Werke Bonaventuras im Dionysius-Kommentar des Hugo v. St. Victor.

³⁹ „Es ist in der Tat nicht leicht zu entscheiden, wie ein rein philosophisches Verfahren, das sich seine Voraussetzungen selbst geben muß, ständig auf ein vorgegebenes System von Sätzen hinblicken kann, ohne darüber seinen philosophischen Charakter zu verlieren. Hier scheint nur ein Entweder-Oder zu gelten: Entweder ein konsequent philosophisches Verfahren – oder Vertiefung in kontingente Fakten einer vorgegebenen Dogmatik.“

K. Flasch: Vernunft und Geschichte, in: F. S. Schmitt (Hrsg.): *Analecta Anselmiana I* (Frankfurt/Main 1969) 165–194; 166.

Interesse, das dieser Zuwendung vorausgeht, ein mystisches ist, so ist die Argumentation jedoch notwendig erkenntnistheoretisch; sie ist da, wo die mens versucht, sich des *primum principium* zu vergewissern, philosophisch im Sinne der mittelalterlichen spekulativen Theologie. Der illuminative Aufstieg bezeichnet so paradigmatisch die unter philosophischer Rücksicht angewandte Methode der *reductio*, vermittelt derer ganz im Sinne einer PhTh der Nachweis zu erbringen versucht wird, warum die je besondere Weise, in der sich die mens gerade vollzieht, notwendig zur Erkenntnis des *primum principium* führt; und warum dann letztlich doch die mystisch-theologische Betrachtungsweise, an ihrem Ziele angelangt, über die philosophische Argumentation dominiert.

Philosophisch läßt sich das Anliegen des ‚Itinerarium‘ so formulieren: wie läßt sich begründet ausweisen, daß die mens sich *modo cognoscendi* vollzieht, wiewohl dieser Vollzug, wie Zielsetzung und Aufbau des Werkes verraten, von der mens gar nicht selbständig geleistet werden kann, weshalb Bonaventura im Anschluß an Augustinus in der mens jene Stätte sieht, an der sich Wahrheit ereignet infolge der „Garantie“ ihrer objektiven Tätigkeit durch Gott. Deshalb versucht Bonaventura die Anwesenheit Gottes in der mens vermittelt der Methode der *reductio* aufzuzeigen; m. a. W. Gott muß sich finden lassen in der Selbsterkenntnis der mens. Kann diese Erkenntnis noch als eine philosophische angesprochen werden oder nicht? An der Beantwortung dieser Frage hängt die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einer konsequenten PhTh bei Bonaventura. Eine Antwort auf diese Frage ist nur im Anschluß an eine genaue Analyse der sieben Stufen der Kontemplation möglich, die gleichsam zur Erkenntnis des *primum principium* hinführen sollen.

Die beiden ersten Stufen des ‚Itinerarium‘ gehen von den geschaffenen, der Zeit unterworfenen Dingen aus: ‚*Relucet autem Creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis secundum quod hoc tripliciter nuntiat sensus carnis sensui interiori*⁴⁰, . . . *quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus*‘⁴¹. Die einzelnen Sinne (*potentia sensibilis apprehensiva exterior*) wenden sich den äußeren Dingen zu: vermittelt des *sensus communis* werden die Sinneseindrücke aufgenommen und bewahrt und vermittelt der Fähigkeit der *diiudicatio*⁴² auf die Ebene der *potentia intellectualis* emporgehoben. Auf dieser Ebene ist nicht mehr die Sinnenwelt, der die *potentia animalis* sich zuwendet, Gegenstand der Betrachtung, sondern der Geist des Menschen, die mens, die nicht mehr auf die Spuren Gottes, die geschaffenen Dinge, verwiesen ist, sondern Gott

⁴⁰ *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1, n. 10 (im Folgenden zitiert als ‚It‘ . . .).

⁴¹ It. c. 2, n. 1.

⁴² It. c. 2, n. 6.

durch und in einem Spiegel schaut, insofern Gott in der mens selbst erfahrbar wird, „in qua divina relucet imago“⁴³, sie wendet sich nun sich selbst zu und wird Gegenstand der Betrachtung.

Der mens eignen drei Vermögen – „trium potentiarum operationes et habitudines“⁴⁴ –, die imaginatio (phantasia), die potentia aestimativa und die memoria⁴⁵, jene Stätte der mens, in der das Ewige, dem zeitlichen Vollzuge der mens Enthobene, gegenwärtig wird, insofern der memoria die Fähigkeit der retentio⁴⁶ zukommt, welche sowohl das der Zeit Unterworfenen, Sinnenfälligen, wie auch das Ewige „repräsentiert“ („retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia“⁴⁷). Das, was im Vollzuge der memoria gegenwärtig wird, kann daher nicht Leistung der mens sein, da es so dem Zeitlichen unterworfen wäre. Das Denken, die Weise, in der die mens sich vollzieht, ist daher der Nachvollzug einer unabhängig vom Vollzuge des Denkens getroffenen Bestätigung einer Sache als solcher; letzter Grund dieser Bestätigung ist die unmittelbare Präsenz Gottes in der memoria. Die Selbsterkenntnis der mens ist so erst sinnvoll und möglich auf dem Grunde der Gotteserkenntnis, weshalb die paradoxe Formulierung gerechtfertigt erscheint, wirkliche Selbsterkenntnis sei bereits Gotteserkenntnis. Erst die unmittelbare Präsenz Gottes in der memoria versetzt die mens in die Lage, im Rückgriff auf die memoria den Zusammenhang von allem mit allem zu repräsentieren, welcher von Gott gestiftet ist.

Bonaventura unterscheidet drei Fähigkeiten der memoria: memoria bezeichnet einmal das Vermögen, Sinneseindrücke aufzunehmen und zu bewahren – die Fähigkeit also, das in den Dingen unmittelbar Gegebene von diesem loszulösen, aufzunehmen und zu „variieren“ („per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate“ etc.)⁴⁸ –, dann jenes Vermögen, welches unserer allgemeinen Bestimmung von „Gedächtnis“ entspricht, und schließlich den Ort der „scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia“, welche die memoria als ihr vertraut und gleichsam „angeboren“ erfährt, sobald sie in Übereinstimmung mit der Vernunft tätig wird: „non tamquam de novo percipiat, sed tamquam sibi innata et familiaria recognoscat“⁴⁹. Die leges aeternae sind der memoria daher beständig gegenwärtig: „indelebiles a memoria recoleantur tamquam semper praesentes“⁵⁰.

⁴³ It. c. 3, n. 1.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Vgl. *Augustinus*, XI. de Trin. c. 9, n. 16.

⁴⁶ It. c. 3, n. 2.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ It. c. 2, n. 9.

⁴⁹ It. c. 3, n. 2.

⁵⁰ Vgl. Anm. 48.

Die mens, die im Rückgriff auf die memoria den Zusammenhang von Zeitlichem und Ewigem repräsentiert, erscheint somit als diejenige Stätte, an der die *resolutio plena* erst möglich und verständlich wird, nicht zuletzt deswegen, weil der Zielpunkt der *reductio* bereits als in der mens anwesend gedacht wird; „*non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate*“⁵¹. – Das Gegebene läßt sich nur in Bezug auf das *primum principium* verstehen; Bonaventura postuliert gleichsam ein „Erstes“, das Ausgangspunkt des Seins und Ansatzpunkt des Verstehens in einem ist. Vermittelst der *resolutio* betrachtet Bonaventura jedes einzelne Ding, das ein ‚ens ab alio‘ ist, in seinem Bezug auf das ‚ens a se‘, auf jenes *Primum*, welches Gott ist, so daß von der *primitas* Gottes alle anderen göttlichen Eigenschaften hergeleitet werden können. Die Methode der *resolutio* stellt dabei den Zusammenhang her zwischen dem ‚esse a se‘ und dem ‚esse ab alio‘.

Aus diesem Grunde gilt die *resolutio* als die vornehmste Tätigkeit des Verstandes; ohne diese einheitsstiftende Fähigkeit gäbe es eigentlich überhaupt keinen Verstand: ‚*intellectus autem resolvente perfecte, non potest intellegi aliquid, primo ente non intellecto*‘⁵². Daher ist die *reductio*, wo immer sie ansetzt, eine *reductio ad Deum*. Die ‚*reductio ad primum*‘ ist so auch identisch mit der ‚*reductio ad ultimum*‘; ‚*quia enim est primum, omnia operatur propter se ipsum; et ideo necesse est, quod sit finis ultimus, initium et communicatio, alpha et omega*‘⁵³.

So kann auch verständlich werden, warum Bonaventura auf der vierten Stufe des ‚*Itinerarium*‘ an der Möglichkeit festhält, das *primum principium* in der Seele selbst zu erkennen (‚*verum etiam in nobis contingit contemplari primum principium*‘⁵⁴), insofern ‚*ad interiora regreditur mens nostra, ut ibidem speculetur Deum*‘⁵⁵. Allerdings wird die philosophische Argumentation sofort zumindest teilweise wieder eingeschränkt: ‚*non potest intrare in se . . ., nisi mediante Christo*‘⁵⁶.

Bonaventura versuchte, mit der Lehre vom Gott-Menschen den unaufhebbar scheinenden Widerspruch von Ewigem und der Zeit Unterworfenem zu überwinden. Dieses „Vermittlungsprinzip“ ist auf dem Hintergrund der Argumentation des ‚*Itinerarium*‘ zwar notwendig, läßt sich philosophisch jedoch in dieser Form kaum begründen. – Die Inkarnationslehre gibt in Christus den *Mittler* – die Mitte zwischen Immanenz (Mensch) und Transzendenz (Gott); der Mittler hebt also die Distanz zwischen sich „im Fleische“ und dem transzendenten Gott nicht auf. Täte er dies, wäre er nicht Mittler. Daher ist – auch wenn dieser Gedanke unser Anliegen nur am

⁵¹ It. c. 3, n. 3.

⁵² Sent. I. d. 28, dub 1.

⁵³ It. c. 5, n. 7.

⁵⁴ It. c. 4, n. 1.

⁵⁵ It. c. 4, n. 6.

⁵⁶ It. c. 4, n. 2.

Rande berührt – zwar „im Erlöser“ die ganze Trinität und nicht nur *eine* Person gesehen, wiewohl sich philosophisch die Erscheinung des Erlösers mit der Transzendenz des Vaters nicht vereinbaren läßt. Die entgegengesetzte Schwierigkeit charakterisiert die „anthropozentrischen“ Systeme – etwa bei Hegel –; sie gehen von einem inkarnierten Absoluten aus, das keine Transzendenz außer sich beläßt. Inkarnation ist die Vermittlung des Systems bei Hegel oder die Vergöttlichung des Menschen bei Feuerbach. Jedoch die Vermittlung „hinkt“, weil sie im Grunde nichts vermittelt, da sie ja selbst behauptet, daß „kein Anderes sei“; wozu aber ein Mittler, wenn es keine transzendente Wirklichkeit gibt? Bonaventuras Ansatz bringt zwar eine Lösung des Grundproblems einer Vermittlung von Geistigem und Raum-Zeitlichen, das etwa die griechische Philosophie zu lösen nicht imstande war, hebt als durchgeführte aber alle Philosophie auf. „Philosophische Reflexion“ und „Gott in Christus“ sind inkommensurable Größen, nicht zuletzt weil sich Gott in Christus nicht durch eine Reflexion Christi auf sich selbst konstituiert.

Die Bildhaftigkeit der Seele in ihrem Verhältnis zu Gott findet sich repräsentiert in *memoria*, *intellectus* und *voluntas*, in denen Gottes Mitwirkung deutlich werden soll. „Deshalb deckt man bei einer vollständigen Analyse (*resolutio plena*) eines jeden echten Aktes dieser Seelenfähigkeiten das Moment des Unbedingten auf, das in deren Akte miteinfließt.“⁵⁷ Bonaventura kann daher sagen: ‚*Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem*‘⁵⁸. Die daraus resultierende Gewißheit der mens, der Teilhabe am Göttlichen fähig zu sein, welche Bonaventura auf der dritten und vierten Stufe des ‚*Itinerarium*‘ entwickelte, ermöglicht es auf der fünften Stufe, ‚*contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos . . . per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur*‘⁵⁹. Ausgehend vom Gedanken des Seins überhaupt gelangt die mens dahin, das Sein zu erfassen, ‚*quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum*‘⁶⁰. Seine vorzüglichste Bestimmung ist diejenige als ‚*ipsum esse*‘, als in sich selbst bestimmte Bestimmung (in der Identität von *essentia* und *existentia*), als gleichzeitige Identität von Bestimmung und Bestimmbarem (die *essentia perfectissima* muß zugleich *ens et summa perfectio* sein), so daß im ‚*ipsum esse*‘ jener Hintergrund zu sehen ist, der, immer schon vorgegeben, vom Denken nicht hervorgebracht werden kann; es bezeichnet den Inbegriff von jedwedem überhaupt, die Voraussetzung, welche die mens in ihren Vollzügen allererst ermöglicht.

Bonaventura gelangt unter denselben Voraussetzungen zum ‚*ipsum esse*‘, welche Anselm von Canterbury als die Bedingungen seines ontologischen Argumentes ansah, das Bonaventura – geringfügig umformuliert – im ‚*Itinerarium*‘ zitiert: ‚*Ipsum esse adeo in se*

⁵⁷ Engemann, a. a. O. 228 f.

⁵⁸ Sent. I. d. 3, p. 1, concl. n. 5.

⁵⁹ It. c. 5, n. 1.

⁶⁰ It. c. 5, n. 5.

certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse⁶¹, oder: ‚Quia enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius nec dignius, ac per hoc nihil maius; et omne tale est immensum⁶². Zwei Bedingungen machen die Anwendung des ontologischen Argumentes notwendig: die Notwendigkeit einer sicheren Definition (nur das ens per se gibt die vollendete Möglichkeit einer sicheren Definition und einer eindeutigen Bestimmung – vgl. die mehr intuitiv vorgehende platonische Methode der *Diairesis*) und die Tatsache des Ausgerichtetseins der *intelligentia* auf die *superiora*, die Bonaventura bereits im fünften Kapitel darlegte: die *mens* bezieht sich so auf sich selbst, daß sie sich das der Zeit Enthobene (Ewige) vergegenwärtigt und in ihren Vollzügen als *primum principium* nachvollzieht (als Nachvollzug des Vorgegebenen, der *essentia perfectissima*, in der *memoria*). Denken – auch das ist für das ontologische Argument von Bedeutung – stellt sich demnach dar als der Nachvollzug einer unabhängig von den Vollzügen der *mens* getroffenen Bestätigung einer Sache als solcher. Gleichzeitig gewinnt auch jene Differenz an Bedeutung, welche trotz des Urbild-Abbild-Verhältnisses zwischen Gott und der Seele eine voreilige Identifikation beider, die immerhin denkbar wäre, verhindert und die Anwendung des ontologischen Argumentes sinnvoll erscheinen läßt.

Anselms Gedanken sind auf einen Beweisgrund gerichtet, der bewußt auf außermentale Gegebenheiten verzichtet. Durch die Hinwendung zu den eigenen Denkinhalten soll die extramentale Existenz Gottes aufgewiesen werden: ‚*Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum*⁶³. Den Grund für das Gelingen seiner Beweisführung sah Anselm – trotz der Einwände Gaunilos – in der Eigenart des als Beweismaterial zugrunde gelegten Gedankens: auch der Tor, der ja behauptet, es sei kein Gott, muß zugeben, daß wenigstens in seinen gedanklichen Vollzügen etwas gegeben ist, über das hinaus nichts Größeres sich denken läßt, weil er das, was er hört, erkennt, und weil das, was erkannt wird, in der Erkenntnis – in den mentalen Vollzügen des Erkennenden also – da ist. Der als Beweismaterial zugrunde gelegte Gedanke soll ohne die Zuhilfenahme anderen Materials, vor allem ohne die Zuhilfenahme extramentaler Erfahrungsdata, es ermöglichen, aus seinem bloßen Inhalt logisch folgerichtig die Unumgänglichkeit der Existenz seines bloßen Inhalts zu folgern. Die Grundlage der anselmianischen Argumentation ist daher letztlich die Annahme, die Wahrheit eines Satzes im Sinne eines intelligiblen Gegenstandes mit bestimmten Eigenschaften dürfe nicht als verstandesmäßige Abstraktion angesehen werden, sondern als eine Gegebenheit, die bereits ihrem Inhalt nach einer dem Intellekt transzendenten Wirklichkeitsordnung angehört, weshalb dieser „rein gedanklichen“ Gegebenheit, dem intelligiblen Inhalt von ‚*quo maius cogitari nequit*‘, dieselbe Stringenz zukomme wie einer aus der subsistenten Wirklichkeit durch Schlußfolgerung eruierten Wahrheit.

⁶¹ It. c. 5, n. 3.

⁶² It. c. 5, n. 7.

⁶³ Proslogion c. 1, n. 1.

Auch Anselm geht von einem Exemplarismus aus; der Mensch erfährt sich als Bild Gottes, indem er um sich selbst weiß. Dem Selbstbewußtsein kommt die Aufgabe zu (der augustinischen memoria), alles gegenständliche Wissen, auch um die superiora, im Wissen um sich selbst zu ermöglichen (vgl. die analoge Weise Kants⁶⁴, im Gedanken des „Ich“ das „Vehikel aller Begriffe“ zu sehen, ohne das kein Erkennen statthaben könnte, selbst aber noch nicht Erkenntnis sein soll). Auch hier kann der mens nichts gegenwärtiger sein als sie selbst; sie ist sich selbst unmittelbar evident; sowohl für Anselm wie für Bonaventura gilt daher, daß „für den ‚richtig‘ denkenden Verstand die Wahrheit ‚Gott ist‘ – eben weil er sie *denkt* – „in sich evident, also ein ‚notum per se‘ ist“⁶⁵. Diese Evidenz, deren Bedingung ex parte cognoscentis die (angeborene) Fähigkeit des intellectus apprehensivus sein muß, diese Wahrheit adäquat zu erfassen, findet sich bei beiden Denkern weder in der intuitiven Schau noch in der unmittelbaren Erfahrung grundgelegt; „nur durch mühevolleres *resolvere*, durch Analysieren der aus der Innen- und Außenerfahrung gewonnenen Begriffe . . . werden wir emporggeführt zum ens perfectissimum“⁶⁶, wobei immer noch die Möglichkeit offenbleibt, daß der beeinträchtigte intellectus apprehensivus ‚nescit resolvere nisi usque ad ea quae patent sensibus‘⁶⁷.

Hier begegnet auch eine weitere Einschränkung einer PhTh auf dem Boden der Lehre von der *reductio*: das *resolvere usque ad ens optimum* ist offensichtlich nicht allen in der gleichen Weise gegeben; gegeben ist es eigentlich nur in der Mitwirkung Gottes mit der Tätigkeit des kreatürlichen Bildes (Imago-Dei-Lehre). Sichere Erkenntnis stammt ausschließlich aus der Tätigkeit Gottes als der *ratio movens*⁶⁸.

Nicht zuletzt deshalb konnte sich Bonaventura auf die Beweisführung Anselms berufen, weil er der Meinung sein konnte, auf der dritten und vierten Stufe des ‚Itinerarium‘ den Beweis erbracht zu haben, daß jeder, der den Begriff von etwas, über das hinaus sich nichts Größeres denken läßt, zu bilden imstande ist, mit diesem Begriff etwas *in sich*, *in* den Vollzügen seiner mens, also *in* seinem Bewußtsein vorfindet, das ihn gleichsam mit logischer Notwendigkeit über den intelligiblen Inhalt dieses Begriffs zu einer Gegebenheit führt, welche nur in der bewußtseinstranszendenten Seinsordnung absolute Wirklichkeit haben kann und über die hinaus es nichts Größeres (i. e. Wirklicheres) geben kann. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß sich die Notwendigkeit des göttlichen Seins der mens in ihren Vollzügen

⁶⁴ KrV B404.

⁶⁵ B. Luyckx, Die Erkenntnislehre Bonaventuras (Münster/W. 1923) 259. Mittelalterliche Texte, in denen der betr. Autor sich auf *evidente* Wahrheiten beruft, werden zumeist leichthin abgetan und nicht ernst genommen. Wie weit dennoch die Verbindung von *evidenter* Wirklichkeit (oder Möglichkeit) und Transzendenz reicht, kann folgendes Zitat zeigen: „Heimat, dies prozeßhaft Vermittelbare, doch Ausstehende, Unnachlässliche hat zuerst leztthinnige *Evidenz* von *Wahrem* an sich, in sich; zentral problemhaft wohnt Angelangtsein utopisch im Kern von gutem Möglichen, in der Treue dazu.“ E. Bloch, *Experimentum mundi* (Frankfurt 1975) 60.

⁶⁶ F. Schwendinger, Die Erkenntnis der ewigen Ideen nach der Lehre des hl. Bonaventura III: FranzStudn 16 (1923) 29–64, 58.

⁶⁷ Bonaventura, *De Myst. Trin.* q1a. 1i.c.

⁶⁸ Bonaventura, *De scientia Christi* q4, concl.: ‚In opere vero, quod est a creatura per modum imaginis, cooperatur Deus per modum rationis moventis; et tale est opus certitudinalis cognitionis, quod quidem non est a ratione inferiori sine superiori.‘

gen derart mitteilt, daß die Existenz Gottes immer schon in unserem Begriff von ihr mitgegeben ist, weshalb wir aus den Begriffen, die wir bilden, die Existenz Gottes mit Sicherheit erkennen können. Eine einfache, aber „richtige“ Definition Gottes verwandelt sich so „unter der Hand“ in einen Beweis für die Existenz Gottes. Bonaventura würde dem Vorwurf eines unerlaubten Übergangs von der Idee Gottes hin zu seinem Sein mit dem Einwand begegnen, die Idee selbst sei nur eine Weise des Gegenwärtigseins des göttlichen Seins *in der mens*.

Aus dieser Argumentation folgt umgekehrt für Bonaventura, daß jeder Mensch wenigstens grundsätzlich über die Möglichkeit verfügt, schon allein aus den Gegebenheiten seines Bewußtseins (intramentale Erfahrungsdata), die Existenz Gottes als des Urgrundes all seiner Bewußtseinsinhalte mit Sicherheit zu erkennen, und zwar dergestalt, daß er ohne die Zuhilfenahme anderer Beweismittel zu der sicheren Erkenntnis gelangen kann, daß Gott *in ihm, in jedem* seiner Gedanken als die absolute Ursache all seiner Erkenntnisinhalte und damit seines Erkennen- und Denkenkönnens gegenwärtig ist. Damit aber gerät die Argumentation Bonaventuras in einen Kreis, aus dem sie sich schwerlich wieder herausführen läßt: die *mens* kann Gott erkennen aufgrund seiner Gegenwart in ihr, so daß Gotteserkenntnis im eigentlichen Sinne nichts anderes mehr ist als die gedankliche Entfaltung jener Voraussetzung, von der das Denken in seinen Vollzügen immer schon bestimmt ist. Es kann daher wirklich nur der „Tor“ – i. e. derjenige, der im Rahmen dieser Voraussetzungen überhaupt zu keinem gedanklichen Vollzuge fähig ist – sagen: ‚non est deus‘.

Auf der sechsten Stufe des ‚Itinerarium‘ wird diese Argumentation überstiegen durch den Eintritt in die mystische Schau, welche die *mens* und ihre „Leistung“ noch überbietet: ‚in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicitas ab omni opere, quod patrarat‘⁶⁹. Aber auch das, was sich philosophisch sagen läßt, scheint noch nicht vergessen, insofern der Eintritt in die mystische Schau der *potentia intellectualis* prinzipiell noch zugänglich sein soll; die *potentia intellectualis* wird erst auf der siebten Stufe durch die *potentia divia* (*apex mentis*) abgelöst⁷⁰. Dieser Schritt wurde erst möglich durch die Bestimmung des *ipsum esse*, wie sie auf der fünften Stufe des ‚Itinerarium‘ gegeben wurde⁷¹; angestrebt wird der Überstieg über jenes Seiende, welches nicht reines Sein ist, sondern ein mit Nichtsein vermishtes und vom Nichtsein begrenztes Sein. Es kann

⁶⁹ It. c. 6, n. 7.

⁷⁰ Das, worauf die *potentia divina* sich bezieht, ist *supra et praeter rationem*, insofern die eigentlichen Glaubensgeheimnisse (Trinität, Inkarnation, Lehre vom Gott-Menschen) Gegenstände der Betrachtung sind.

⁷¹ It. c. 5, n. 3.

daher nach Bonaventura auch ebenso gut Nichtseiendes genannt werden⁷².

Anknüpfend an das ontologische Argument Anselms will Bonaventura – ‚quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest‘⁷³ – auf der sechsten Stufe des ‚Itinerarium‘ Gott als den Inbegriff von jedwedem überhaupt ineins setzen mit dem trinitarischen Gottesbegriff (‚proprietas personales‘⁷⁴). Das philosophisch bestimmte ipsum esse (et ipsum bonum) erfährt auf diese Weise eine (formal) notwendige Differenzierung (vera origo et vera distinctio), welche hinsichtlich des in ihr Ausgesagten der potentia intellectualis unzugänglich bleiben muß. Dies tritt besonders in jenen Bestimmungen hervor, die im siebten Kapitel des ‚Itinerarium‘ Gott zugesprochen werden (analog zum ipsum esse): Licht und Finsternis; ‚... ad supressentialem divinarum tenebrarum radium ...‘⁷⁵.

Die mens, auf sich selbst gerichtet, ist nach den vorangegangenen Bestimmungen nur zu begrifflicher Erkenntnis fähig; dem diskursiven Denker ist daher zwar die Erkenntnis seines letzten bestimmten, „bestimmt“ im Sinne von jenseits aller Bestimmung liegend und doch jede Bestimmung erst ermöglichend, Grundes möglich, nicht aber die diskursive Einsicht in die von Bonaventura vorgenommenen Konkretisierungen dieses letzten Grundes vermittelt der Implikationen eines nur von der Offenbarung her verständlichen Gottesbegriffes. Dieser bleibt der potentia intellectualis unzugänglich. Die Erkenntnis des letzten Grundes, zu der das ‚Itinerarium mentis in Deum‘ hinführen will, und der der Betrachter nur inne wird in excessu mentali et mystico, der ‚secundum legem communem‘ vollkommensten Weise, auf die das

⁷² „Der Überstieg über das Seiende ist deshalb ein Überstieg über das wandelbare und abkünftige Seiende und zugleich ein Aufstieg zum seinsgewährenden Grund. Dieser aber ist in voller Flucht vor allem Nichtsein reines und unbegrenztes Sein über allem Seienden und Nichtseienden. Er wird deshalb mit Recht ein Überseiendes (*superessentialis*) genannt, eine Benennung, die das endliche Erfassen des Seins, wie es dem Begreifen des Menschen eigen ist, zu übersteigen trachtet in die reine Einheit von und über allen Namen. Als Geheimnis über allem Sein selbst steht dieser Grund deshalb hoch über aller menschlichen Erkenntnis, so daß es von ihm eigentlich kein Wissen mehr geben kann. ... Das Seiende und das Nichtseiende werden also beide in einem und demselben Schritt überstiegen auf das hin, was vor jedem – und auch vor diesem Unterschied in reiner und grenzenloser Fülle ‚ist‘ (It. c. 5, n. 3). Wie aber das Nichtseiende nur gleichsam das endliche Negativ des endlichen Seienden ‚ist‘, kann es auch nur von diesem her begriffen werden. Beraubungen und Mängel können in keiner Weise anders als durch ‚positiones‘ erkannt werden (It. c. 3, n. 3). Bejahen oder Verneinen aber sind als endliche Vollzüge unseres Geistes immer schon ermöglicht durch die ‚Position‘ Gottes, die allem menschlichen Behaupten und Bestreiten, Zuspochen und Absprechen vorausliegt.“ *H. Stekeler*: Die negative und mystische Theologie Bonaventuras im *Itinerarium mentis in Deum*: FranzStud 56 (1974) 150–163, 161.

⁷³ It. c. 6, n. 2.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ It. c. 7, n. 5.

summum bonum sich mitteilt, so daß diese Mitteilung ‚actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, indeficiens et perfecta‘⁷⁶ genannt werden kann, dadurch ermöglicht, daß Gott, immer schon ‚praesentissimus ipsi animae et per se cognoscibilis‘, intimior animae quam sibi ipsi wohnt, bleibt dem philosophischen Denken verschlossen.

5. ‚rationes necessariae‘ und ‚excessus mentis‘

Die im ‚Itinerarium‘ angedeutete PhTh hängt an zwei Bedingungen: an der Weise der Selbstgewißheit der mens als der Stätte, in der Gott selbst anwesend ist, und an der (mystischen) Erfahrung als der unabdingbaren Voraussetzung einer Vergewisserung Gottes, um den niemand weiß, außer er erfährt ihn⁷⁷. Dabei läßt sich die begriffliche, diskursive Selbsterkenntnis der mens, in der diese, ausgehend vom Gedanken des Seins überhaupt, Gott als ens absolutum⁷⁸ zu erfassen sucht, als die eigentlich philosophische Implikation des ‚Itinerarium‘ bezeichnen. Auf dem Hintergrund einer rein philosophischen Argumentation, innerhalb deren der traditionellen augustinischen Illuminationslehre die entscheidende Bedeutung zukommt, scheint der Aufweis eines letzten Grundes zu gelingen, wenn auch von den dem augustinischen Denken eigentümlichen Voraussetzungen aus. Dieser Aufweis läßt sich, da er sich auf der Ebene der potentia intellectualis bewegt, auch gedanklich nachvollziehen. Die weiteren, zum Teil metaphorischen Bestimmungen jedoch, vermitteltst deren dieser „letzte Grund“ noch einsichtiger werden soll, und die ausschließlich der potentia divina (also der „Gnade“) vorbehalten bleiben, lassen sich nicht von jedem Denkenden, wie man eigentlich erwarten dürfte, ohne weiteres nachvollziehen. Angesichts ihrer Exklusivität, die sich bereits in den Bestimmungen der einzelnen potentiae (potentia animalis: ratio, imaginatio; potentia intellectualis: ratio, intellectus; potentia divina: intelligentia, apex mentis) ankündigt, wird eine philosophische Argumentation, die auf Allgemeingültigkeit und strenger Notwendigkeit basiert, unmöglich. Formal läßt sich das Vorgehen des intellectus plene resolvens⁷⁹ durchaus als Bestimmung einer PhTh aufrechterhalten, . . . das Ziel der plena resolutio (nach Bonaventura nicht nur Ziel, sondern bereits Anfang, also Grund) muß dem philosophischen Denken fraglich bleiben.

Dennoch argumentieren sowohl Bonaventura wie Anselm, auf den Bonaventura sich zumindest implizit beruft, mit ‚rationes necessa-

⁷⁶ It. c. 6, n. 2.

⁷⁷ Vgl. Coll. in Hexaem., coll. 2, n. 29.

⁷⁸ It. c. 5, n. 5.

⁷⁹ It. c. 3, n. 3.

riae', zwingenden Vernunftgründen, die scheinbar sogar als dem Glaubensinhalt vorgängig betrachtet werden. Die Vernünftigkeit des Glaubens soll die Spannung von ratio und fides erträglich erscheinen lassen⁸⁰, ohne jedoch einer Verwechslung von rationaler Einsicht und mystischer Theologie Vorschub zu leisten. Dies wird z. B. sichtbar in der Weigerung Anselms, dessen „System“ sich ebenso wie die Argumentation Bonaventuras von der memoria und ihren Bestimmungen herleitet, Schriftargumente bei der Begründung von Glaubensinhalten heranzuziehen⁸¹. Er weiß, „daß uns das als notwendig Erkannte in einem höheren Sinne zugehört als das bloß faktisch Wirkliche und daß sich diese wesentliche Zugehörigkeit nur im Wissen, nicht im Glauben zeigen kann“⁸². Für den aus dem Glauben heraus Argumentierenden gilt daher in gleicher Weise wie für denjenigen, der sich auf die Vernunft beruft: ‚unum idemque est quod quaerimus‘⁸³. Anselm läßt sich sogar herbei zu sagen, daß das Wissen, welches sich der Autorität nur vorübergehend beugte, in gewisser Hinsicht *über* dem Glauben stehe; nur die direkte Schau Gottes sei dem Wissen vorzuziehen⁸⁴.

Anders bei Bonaventura. Auch hier ist die Schau Gottes entscheidender als Wissen oder auch Glauben. Sie ist jedoch nur gegeben im ‚excessus mentis‘, im ausdrücklichen Gegensatz zu aller Vernunfttätigkeit. „Wenn dieser excessus vollkommen ist, dann hört alle Tätigkeit der Vernunft auf; der ‚apex‘ der Liebe muß auf Gott gerichtet und in Gott verwandelt werden“⁸⁵. Soll aber dennoch an der Bestimmung der *resolutio* (*reductio*) als an einer philosophischen Methode festgehalten werden, und zumindest die Argumentation zu Beginn des ‚Itinerarium‘ berechtigt dazu, dann ist es unumgänglich, nach der Berechtigung der bonaventurianischen Unterscheidung von Philosophie und Theologie im Hinblick auf eine PhTh zu fragen⁸⁶. Gemäß der Argumentation, wie sie Bonaventura im ‚Itinerarium‘ vorgetragen hat, ist es einer ausschließlich philosophischen Betrachtung der Dinge durchaus möglich, zur Gewißheit des *primum princi-*

⁸⁰ Vgl. *M. A. Jacquin*: *Les rationes necessariae de s. Anselme*: Mélanges Mandonet II (Paris 1930) 67 ff.

⁸¹ Vgl. *Monologion*, Prol. I 7, 7–8.

⁸² *K. Flasch*, a. a. O. 177.

⁸³ *Cur deus homo* I, 3; II, 50.19.

⁸⁴ *Cur deus homo*, *Commendatio operis* II 40, 8–12.

⁸⁵ *F. Andres*, *Die Stufen der contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin maior des Richard v. St. Viktor*: *FranzStudn* 8 (1921) 189–200, 198 f.

⁸⁶ Im *Breviloquium* exemplarisch so formuliert (Prol. § 3): „Während die Philosophie sich den Dingen zuwendet, wie sie in der Natur oder im erkennenden Geiste gegeben sind, soweit das naturhaft eingegebene bzw. erworbene Wissen reicht, handelt die Theologie als diejenige Erkenntnis, die im Glauben gründet und durch den Heiligen Geist geoffenbart wird, von jenen Gegenständen, welche sich auf die Gnade, die künftige Herrlichkeit und die ewige Weisheit beziehen.“

pium zu gelangen, was wohl mehr ist, als wir einer PhTh heute noch zubilligen können, eine Gewißheit jedoch, die für Bonaventura freilich eine weniger große Bedeutung hat, da jeder, der überhaupt „richtig“ denkt, zu dieser Einsicht gelangen muß. Sie ist, wie schon hervorgehoben, gleichsam angeboren (*innata*). Der Philosophie kommt daher, ihrer ausgebildeten Methode zum Trotz, nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Wer bei ihr stehen bleibt, darf gewiß sein, die eigentliche Erkenntnis zu verfehlen⁸⁷. Die Folge ist die konsequente Unterordnung der Philosophie unter die Theologie; ebenso wie die anderen Wissenschaften wird sie in einen „theologischen Rahmen“ gespannt, nicht etwa, um doch noch philosophisch von Gott zu reden; vielmehr wird die Philosophie zu einer die positive Theologie als die stärkere und je bedeutendere Wissenschaft erweisenden Hilfswissenschaft, wobei Bonaventura allerdings zu entgehen scheint, „daß die Frage, was die Schrift sagen will, schon immer auch die Vernunft des Menschen mit einbezieht und daher philosophisch relevant ist“⁸⁸. Die Fraglosigkeit, mit der die positive Theologie, darüber hinaus noch einseitig als reine Schriftauslegung aufgefaßt, nicht nur als eine Erkenntnisquelle neben anderen, sondern als die Erkenntnisquelle schlechthin angesehen wird, macht die mit der Methode der *resolutio* gegebenen hoffnungsvollen Ansätze einer PhTh unweigerlich zunichte; letzte Erkenntnis teilt sich nicht im Vollzuge der *mens*, was philosophisch konsequent wäre, sondern im *excessus mentis* mit; auch ein philosophischer Glaube dürfte hier keinen Raum mehr haben. Am sinnfälligsten kommt dies zum Ausdruck in der bonaventurianischen Bestimmung der *intelligentia*, die nicht etwa ein intellektuelles Vermögen bezeichnet, sondern das „Auge der Beschauung“, „insofern es sich auf *contueri*, das Mitschauen der Erscheinungsformen Gottes im Geschöpf bezieht, *amativa* oder *unitiva*, insofern es sich auf das Verkosten der Tröstungen Gottes bezieht. *Intelligentia* und *unitiva* (*amativa*) bilden zusammen die *potentia divina* oder den *oculus contemplationis*“⁸⁹. Der Textbefund weist zwar auch Stellen auf, an denen Bonaventura den Begriff der *contemplatio* ausschließlich für das spekulative Erkennen⁹⁰ im Gegensatz zu jeder affektiven Bedeutung zu gebrauchen scheint – Grünewald⁹¹ etwa meinte hier von einem analogen Begriff reden zu können –, während jedoch die

⁸⁷ *De septem donis Spiritus Sancti* IV, 12: „Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult sare cadit in tenebras.“

⁸⁸ Gerken, Besaß Bonaventura eine Hermeneutik zur Interpretation der Geschichte?: *WissWeish* 37 (1974) 19–39, 24.

⁸⁹ *Epping*, a. a. O. 114.

⁹⁰ Vgl. *Sent. I. prooem. q. 3, corp.*

⁹¹ Zur Mystik des hl. Bonaventura II: *Zschr. f. Ascese u. Mystik* 9 (1934) 219–232, 230.

Stellung gerade jenes Begriffes im Denken Bonaventuras, was besonders deutlich wird in der Unterscheidung von *cognoscere* und *cognoscere in effectu gratiae*, wie K. Rahner⁹² zu recht hervorhob, „eine größere Verwandtschaft mit dem Willen als mit dem Intellekt“, zeigt, „sie ist ja (die *ecstasis*) ein *apex affectus*, ist das Innerste, in das der *affectus*, nicht aber der ‚Intellekt‘ eintreten kann.“ Die Methode der *reductio* findet daher ihre Anwendung auf diesem Hintergrund. Als ‚*reductio artium ad Theologiam*‘ dient sie dem Nachweis, daß alles Einzelwissen erst in der Glaubenswissenschaft der Theologie seine Vervollkommnung und Vollendung erfährt. Auf diese Weise gelangt sie – wenn auch auf anderem Wege – zu eben den Identitätsaussagen, wie sie für die aristotelisch-scholastische Methode mittelalterlicher Konklusionstheologie charakteristisch sind.

Bonaventuras „Philosophische Theologie“ ist also offensichtlich „im Grunde doch eine Theologie des Glaubens“⁹³, die diesem zur Transparenz verhelfen soll. Soll daher im Anschluß an Bonaventura nach den Möglichkeiten einer PhTh gefragt werden, muß diese Frage dahingehend konkretisiert werden, ob und wie ein Auffinden der Idee des „Unbedingten“ möglich ist ohne Rekurs auf irgendwelche Glaubensaussagen. Diese Frage klingt bei Bonaventura an, etwa wenn er von der unerklärlichen Tatsache spricht, daß der Mensch imstande sei, aus Prämissen ganz selbstverständlich notwendige Schlüsse zu ziehen, eine Tatsache, die sich für Bonaventura nur einsichtig machen läßt durch die Annahme eines impliziten Wissens des Subjekts um die *veritas ontologica*, das sinnvolle „Vorgedachtsein“ aller Dinge⁹⁴. Nur auf diese Weise kann nach seiner Ansicht „das Schlußverfahren sinnvoll sein. Die *veritas ontologica* ist also im Phänomen des Schlußverfahrens enthalten und kann deshalb durch die *resolutio plena* gefunden werden“⁹⁵. Die Argumentation Bonaventuras im Hinblick auf das Abstraktionsverfahren verläuft ähnlich.

Versuchen wir nun eine Neuformulierung dieser Fragestellungen im Rahmen einer gegenwärtig möglichen PhTh, dann kann sowohl das Gemeinsame wie Verschiedene zwischen unserem Denken und den Fragen Bonaventuras deutlich werden.

⁹² Der Begriff der *ecstasis* bei Bonaventura: *Zschr. f. Aszese u. Mystik* 9 (1934) 1–19, 16.

⁹³ *Weischedel*, a. a. O. I, 127.

⁹⁴ Vgl. *It. c.* 3, n. 3.

⁹⁵ *Engemann*, a. a. O. 216 f.

6. Weiterführende Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

Die Fragestellung Bonaventuras heute aufnehmen heißt im Grunde danach fragen, wie „kritische Rationalität“ – vgl. den bonaventurian. Begriff der *diudicatio*⁹⁶ – sinnvoll begründet werden kann, ohne im Verlaufe dieser Begründung einem unkritischen Dogmatismus zu verfallen. Noch anders formuliert: ist die kritisch-fragende, analysierende (*plene resolvens*) Haltung philosophischen Denkens nur bis zu einem gewissen Grade möglich? Schlägt kritisches Bewußtsein nicht notwendig um in die unkritische Annahme einer angeblich immer schon vorgegebenen „kritischen Rationalität“? Wer etwa ermöglicht kritisches Bewußtsein? Einer diesem veränderten Fragehorizont angepaßten Methode der *resolutio plena* käme die Bedeutung zu, der „kritischen Rationalität“ – dem ‚*intellectus plene resolvens*‘ – in vollständiger Analyse (und Kritik) die Möglichkeitsbedingungen kritischen Bewußtseins zu erschließen.

Das etwaige Scheitern Philosophischer Theologie wird in diesem Rahmen freilich noch deutlicher als in dem vergeblichen Bemühen der Scholastiker, Gott zu erkennen. Das kritische Bewußtsein – jenseits von Schlagwörtern und billigen Formeln – ist noch weniger fähig, den Bereich des Immanenten, Kontingenten auf eine in sich gründende Begründung hin zu überschreiten als die „ratio“ der Scholastiker, das Unbedingte ohne die Zuhilfenahme theologischer Formeln zur Sprache zu bringen. Die scholastische Kritik an der Philosophie, sie vermöge aus sich heraus nicht das *primum principium* als *summum bonum* – was bei Bonaventura soviel heißt wie als Trinität⁹⁷ – zu erkennen, da dieses sich nur in freier Mitteilung gnadenhaft schenke⁹⁸, korrespondiert mit dem Vorwurf einer „neuzeitlichen“ Theologie gegenüber einer sich selbst genügenden und so dogmatisch⁹⁹ gewordenen Philosophie, sie sei „der angemessene Ausdruck dafür, daß das Bewußtsein des ‚alten Menschen‘ und die Gestalt der ‚alten Welt‘ sich gegenseitig spiegeln und bestätigen und deshalb in all ihrer gegenseitigen Entwick-

⁹⁶ It. c. 3, n. 4: ‚*Judicium autem certum de consiliabilibus est per aliquam legem. Nullus autem certudinaliter iudicat per legem, nisi certus sit, quod illa lex recta est, et quod ipsam iudicare non debet; sed mens nostra iudicat de se ipsa: cum igitur non possit iudicare de lege, per quam iudicat; lex illa superior est mente nostra, et per hanc iudicat, secundum quod sibi impressa est. Nihil autem est superior mente humana, nisi solus ille qui fecit eam: igitur in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat.*‘

⁹⁷ Vgl. It. c. 6 (sub titulo): ‚*De speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est bonum.*‘

⁹⁸ It. c. 7, n. 4: ‚*Hoc autem est mysterium et secretissimum, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti . . . inflamat, quem Christus misit in terram.*‘

⁹⁹ Vgl. Kants Verdict gegen den Dogmatismus in der Philosophie, KrV B XXX, 788 ff.

lung an ein altes und unverändertes Gesetz gebunden bleiben“¹⁰⁰. Die theologische Kritik an der Philosophie läßt sich daher zusammenfassen im Vorwurf des „Mangels an innovatorischer Kraft“; sie trifft auf eine Philosophie, „die nur das unveränderte Entwicklungsgesetz der bestehenden Welt und des bestehenden Bewußtseins auf seinen Begriff bringt“¹⁰¹, eine Philosophie also, die sich weder ihrer Fähigkeiten noch ihrer Grenzen bewußt werden kann, weil ihr die Begründung kritischen Bewußtseins aus sich selbst heraus nicht gelingen kann und sie sich dennoch weigert, die eigene Position auf einen „sicheren Grund“ hin zu überschreiten, käme dieser Überstieg doch einer Selbstaufgabe gleich. Auf diese Weise treten die Aporien einer PhTh noch stärker hervor. Es kann ihr nicht mehr, wie in der Scholastik, darum gehen, zu fragen ob und wie eine Erkenntnis Gottes im Lichte des ‚lumen naturale‘ möglich ist – diese Möglichkeit kann gegenwärtig nicht einmal mehr ernsthaft diskutiert werden –, sondern um die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit von Philosophie überhaupt, insofern diese an „letzte Fragen“ rührt. – Die Abneigung etwa der dialektischen Theologie gegen jedwede philosophische Spekulation kann auch von hierher verständlich werden, obgleich gerade diese Abneigung ein eher noch wilderes Spekulieren hervorrief.

Ist nun aber die Methode der *resolutio*, die ja eine philosophische Methode sein will, unter diesen veränderten Bedingungen in der Lage, etwas zur „Rettung der Philosophie“ beizutragen?

Sofern ein solcher Beitrag überhaupt möglich ist, läßt er sich hier nur kurz andeuten. Er läßt sich umschreiben mit den Termini „Aufzeigen“ und „Bewußtmachen“.

Führte die Methode der *resolutio* bei Bonaventura zum Aufweis der Idee des Unbedingten, um von dort her auf das jedem Erkenntnisakt notwendig innewohnende Urteil angewandt zu werden¹⁰², so bestünde ihre Aufgabe unter den veränderten Bedingungen des neuzeitlichen Denkens und des damit verbundenen irreversiblen Rationalisierungsprozesses etwa darin, sich nicht zufrieden zu geben mit der bloßen Reproduktion des Widerspruchs zwischen dem Selbstverständnis der Vernunft einerseits und den realen Bedingungen ihres Wirkens andererseits. Als der Versuch, eine Sache in der Weise radikalen Fragens auf ihre letzten Bedingungen zurückzuführen, müßte ihr Anliegen darin bestehen, aufzuzeigen, daß das philosophische Apriori keine fraglos in sich gründende Tatsache ist, welche – ein für allemal gegeben – sich jeder kritischen Beurteilung entziehen dürfte, sondern eher ein Postulat, dessen Legitimationsbasis außerhalb des betreffen-

¹⁰⁰ R. Schaeffler, *Die Religionskritik sucht ihren Partner* (Freiburg 1974) 44.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *De scientia Christi* q. 4, concl., n. 12: „Ad cognitionem requiritur cognoscens et cognoscibile et conversio huius super hoc, et haec conversio includit iudicium.“

den Systems zu suchen wäre. Auf diese Weise kann die Methode der *resolutio* zum Anwalt wirklich kritischen Bewußtseins werden; jenseits alles vordergründigen Redens über Kritik, kritische Theorie und Praxis fragt sie nach der Begründung jenes Imperativs, in welchem „dem Menschen zugesagt wird, was er in keiner Weise als Produkt seiner Produktivität, als Wirkung seiner Werke erhoffen kann“¹⁰³.

Wenn in diesem Zusammenhang die Idee des „Unbedingten“ wieder Gestalt gewinnt und sich theologisch als „Rede von Gott“ darstellen zu müssen glaubt, wird gerade in ihr die Möglichkeit offengehalten, das jeweilige philosophische Apriori „nur als eine besondere, historisch bedingte und darum variable Gestalt menschlicher Subjektivität zu begreifen“¹⁰⁴, welche die Philosophie nicht voreilig zugunsten der „Allkompetenz“ einer positiven Theologie abtut – die große Gefahr dogmatischer Theologie –, sondern kritisch aufzeigt, was ihrer Meinung nach „zur Sache der Philosophie gehört und deshalb philosophisch verständlich ist. Der Ort für das philosophische Verstehen der theologischen Rede von Gott wird durch die Frage angezeigt, ob dasjenige, was der Mensch als das apriorische Gesetz seines Denkens erfährt, selber als kontingent und darum als variabel gedacht werden könne“¹⁰⁵. Die Kritik am philosophischen Apriori wird auf diese Weise unversehens zu einer der Bedingungen philosophischer Theologie, die ihrerseits – unter Bezugnahme auf die Rede positiver Theologie – kritisch fragt, wo die Gründe für das fundamentale Mißtrauen in die menschliche Vernunft seitens der Theologie zu suchen sind. Die philosophische Kritik der konkreten Inhalte der christlichen Verkündigung versucht in diesem Falle, unbefragte apriorische Annahmen aufzuzeigen und auf ihre Berechtigung hin zu befragen, etwa jene behauptete Identität von Anspruch und Realität der evangelischen Botschaft, oder die Tatsache der notwendigen Vermittlung theologischer Aussagen, welche meistens dann doch der Philosophie und der mit ihr diskreditierten menschlichen Vernunft zukommt.

„Philosophische Theologie“ unter diesen Bedingungen stellte sich dar als wechselseitige Kritik, als jenes fragende Gespräch, „in welchem die Partner sich weder gegenseitig zum Schweigen bringen noch einander die je eigene Perspektive aufnötigen, sondern erneut auf ihre je besondere Aufgabe verwiesen werden“¹⁰⁶. Nicht zuletzt die macht freilich die Forderung nach einem neuen Theoriebegriff für Philosophie *und* Theologie unvermeidlich.

¹⁰³ Schaeffler, a. a. O. 55.

¹⁰⁴ Ders., a. a. O. 68.

¹⁰⁵ Ders., a. a. O. 69.

¹⁰⁶ Ders., a. a. O. 77.