

Die theologische Ausdeutung von Schöpfung und Heiliger Schrift bei Bonaventura

VON MICHAEL SCHNEIDER S. J.

Vom Begriff „Erfahrung“ sagt Gadamer, daß er zu den „unaufgeklärtesten Begriffen“ zählt¹. Doch gerade in unseren Tagen vernehmen wir im Bereich von Glaube und Kirche den Ruf nach „neuer Unmittelbarkeit“: Persönliche Christusbegegnung ist gefragt. Aber hat nicht Gott-hold Epharaim Lessing hinreichend auf den „garstigen Graben“² gewiesen, der sich zwischen uns heute und den Erstzeugen von damals auftut, ein Graben, mit dem die Unmöglichkeit eines persönlichen Verhältnisses zu Jesus Christus ein für allemal festgelegt ist?

Der Ruf nach Unmittelbarkeit verbindet sich – nicht zuletzt bei unseren Theologiestudentinnen und Theologiestudenten – mit einem Überdruß am wissenschaftlichen Fachgesimpel in den Fächern von Dogmatik und Exegese, deren Relevanz für die Glaubenspraxis nicht einsehbar erscheint. Die darin enthaltene Klage über das „Erfahrungsdefizit in der Theologie“³ ist um so gravierender, als es doch gerade in der Theologie auf die Erfahrung ankommt, wie Martin Luther sagt: „Experientia facit theologum!“ Was sagt also die heutige Theologie darüber, wie sich Glaube und Welt, Nachfolge und Alltag, Hoffnung und Erfahrung miteinander in Einklang bringen lassen? Welche Erfahrungen müßten in der Theologie neu bedacht werden, damit auch heute das Ziel des Glaubensweges erreicht wird, nämlich „ein Kuchen zu werden mit Christus“⁴?

a. Der Verlust der Biographie in der Theologie

Vielleicht hat kaum etwas anderes so sehr zum Erfahrungsdefizit heutiger Theologie beigetragen wie gerade die Auflösung der Einheit von gelebtem Leben und gelebter Doktrin, zu der es in der abendländischen Theologie seit dem Mittelalter gekommen ist. Etwa gleichzeitig mit dem Anbrechen aristotelischen Denkens kam es zu einem tiefgreifenden Schisma zwischen Lehre und Leben, zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Dogmatik und Mystik. Die Loslösung der Doxographie von der Biographie führte dazu, daß auch die Heiligen

¹ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen ²1965, 329.

² G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und Kraft: Sämtliche Schriften*, ed. Lachmann-Mucher, 25 Bde., Berlin ⁴1925–1935, XIII, 1–8, hier 7; GW, ed. Rilla, 10 Bde., Berlin 1954–1957, VIII, 9–16, hier 14.

³ G. Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, in: *ders.*, *Wort und Glaube*, Bd. III: *Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen 1975, 3–28; A. M. Haas, *Mystische Erfahrung im Geiste Johannes Taulers*, in: *IKZ* 5 (1976) 510–526, bes. 510–512.

⁴ WA 10 I 1,74, 16; vgl. 12, 484 ff., 37, 236,2.

die Theologie nicht mehr befruchten: sie leben ihr Leben geradezu in einer Art Entfremdung vom gängigen theologischen Denken. Für den Theologen scheinen die Erfahrungen der Heiligen nicht mehr relevant zu sein; man läßt die Heiligen schildern, auf welche Weise sie Gott erfahren, aber über Gottes Wesen urteilt der Fachmann für Dogmatik. Der „Ehebruch“ (Vandenbrouke), der sich hier anzeigt, nämlich zwischen Lehre und Leben trifft die Theologie in ihrem Innersten, denn „die wichtigsten Errungenschaften in der Theologie- und Kirchengeschichte entstammen allemal einer wissenschaftlich ‚unreinen‘ Theologie“, bei der Biographie, Phantasie und Gebet unlöslich ins „System“ verknüpft und verwoben sind⁵.

Dies alles bedacht, bedarf es heute einer Theologie nicht allein um der Wissenschaftlichkeit, sondern auch um der Existenz willen⁶. Die Chance einer solchen Theologie ist um so größer, je entschiedener sie der Bekehrung des einzelnen entspringt. Gibt es doch in der Theologie keinen Neuanfang im Denken, der nicht aus der Bekehrung des einzelnen kommt. Kurz gesagt: Theologie wird erfahrungshaft, wo sie die Dimension des biographischen Zeugnisses wiedergewinnt und aus ihm heraus denkt.

b. Der Verlust der Schöpfung in der Theologie

Eine Rückbindung der Theologie an die Biographie würde allein nicht genügen. Denn sie stände zu schnell in der Gefahr, sich in Subjektivitäten zu verlieren. Es gilt, noch einen zweiten Faktor zu bedenken, der zum Erfahrungsdefizit heutiger Theologie beigetragen hat, nämlich der Verlust der Schöpfung.

Meist reduzierte sich in den vergangenen Jahrhunderten die Aussage über die Schöpfung darin, daß diese in Gott ihre Ursache hat. Das ist aber ein Minimum an objektivem Gehalt und subjektivem Vollzug. Ferner kam es mit der Neuzeit zu einem grundlegenden Wandel im Weltverständnis. Der Mensch, als *res cogitans* gedacht, sieht sich der Welt als der *res extensa* entgegengestellt; er bedient sich der Welt, indem er sich seine eigene Welt schafft. Dieser Prozeß ist selbstverständlich nicht rein negativ zu beurteilen, doch er führt zu einem eindimensionalen Umgang mit der Welt, die zunehmend ihre theophane Struktur verliert. Ein Vorgang, der von theologischer Tragweite ist: Schon Schelling⁷ und Baader⁸ wie-

⁵ J. B. Metz, Karl Rahner – ein theologisches Leben, in: *StdZ* 99 (1974) 305–316, hier 313.

⁶ W. Rauch, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffs bei Bonaventura*, München 1961, 4.

⁷ *Schriften zur Religionsphilosophie 1841–1854* (WW VI. München 1959) 360f.: „Liegt es nicht am Tage, daß zugleich und in demselben Verhältnis, in welchem die Natur immer mehr jeder Göttlichkeit entledigt, zum bloßen, toten Aggregat herabsank, auch der lebendige Monotheismus sich immer mehr in seinen leeren, unbestimmten, inhaltslosen Theismus verflüchtigte?“

sen darauf hin, daß in dem Augenblick, wo der Glaube die Welt verliert, er auch Gott verliert.

Stand die Schöpfungslehre in den vergangenen Jahrzehnten eher im Hintergrund, ist sie der Theologie augenblicklich seitens der Umweltkrise neu aufgetragen. Aber hat die Theologie hier etwas Wesentliches, ihr Eigenes zu sagen? Oder dient die Theologie in Fragen der Umwelt „wieder nur als eine Art Durchlauferhitzer für aktuelle Probleme“⁹, indem ökologische Fragen fromm aufgewärmt werden, das Wasser aber auch ohne theologische Temperierung ganz gut schmeckt? Läuft der Beitrag des christlichen Glaubens zu einer vertieften Sicht der Schöpfung doch nur auf Kurt Tucholskys sarkastisches Wort von dem Hund hinaus, der mit hängender Zunge seiner Zeit nachläuft und keucht: „Wir auch, wir auch!“?

Die folgenden Darlegungen stellen sich also einem doppelten Anliegen: Sie zeigen unter Hinweis auf den theologischen Ansatz Bonaventuras, wie grundlegend sich die Lehre vom Glauben als eine Theologie der Schöpfung und als eine Theologie der Biographie versteht. Eine Theologie, die sich aus dem Buch der Schöpfung und aus dem Zeugnis der Bekehrung nährt, wird ihrem eigenen Erfahrungsdefizit entgegentreten.

I. Entfaltung

Bonaventura hieß ursprünglich Johannes Fidanza, doch Franziskus nannte ihn, als er ihm in der Kindheit nach einer schweren Krankheit die Gesundheit wiederschenkte, „Bonaventura“, also „gütiges Geschick“.

Bonaventura steht in der Theologiegeschichte ziemlich allein da, hat er doch nie einen Schüler gehabt, noch berief sich eine theologische Schule auf ihn, und zwar – wie ich meine – nicht ohne Grund. Zeitlich steht neben Bonaventura die Gestalt des Thomas von Aquin, der 1225, also vier Jahre nach Bonaventura, geboren wurde¹⁰; beide starben im gleichen Jahr des 2. Konzils von Lyon, nämlich 1274. Thomas und Bonaventura waren primär Theologen, Bonaventura jedoch nur Theologe. Ihm ging es nicht so sehr um die Erweiterung theologischen Wissens, sondern um die Vereinigung mit dem Wirken der göttlichen Trinität, die Franziskus auf dem Alvernerberg erlebte: sie wird zum inneren Leitbild der Theologie Bonaventuras.

Damit ist ein zweiter Name genannt, der das Leben des „doctor seraphicus“ bestimmt: Franz von Assisi. Bonaventura gehörte dem Franziskanerorden an, zunächst als Theologe und Lehrer, dann ab 1257 als

⁸ F. v. Baader, Gesammelte Schriften zur Philosophischen Anthropologie, in: Sämtl. Werke IV. Aalen 1963, 297.

⁹ G. Sauter, zit. in: K. M. Meyer-Abich, Zum Begriff einer praktischen Theologie der Natur, in: EvTh 37 (1977) 5.

¹⁰ Oder 1217/8: G. Abate, Per la storia et la cronologia di S. Bonaventura, in: MF 49 (1949) 543–568; 50 (1950) 97–130.

Generalminister. Er folgte seinem tief verehrten Ordensvater Franziskus nicht in seinen schweren Abtötungen, sondern in der geistigen Durchdringung seines Charismas. Auf diesem Weg findet Bonaventura seinen unverwechselbaren theologischen Ansatz: „Franziskus brachte die Rückkehr zur evangelischen Lebensform, Bonaventura die Rückkehr zur evangelischen Wissensform“ (G. Söhngen¹¹). Es handelt sich dabei um eine doppelte Rückkehr, nämlich zum Buch der Schöpfung und zum Buch des Kreuzes. Diesem Weg soll im folgenden nachgegangen werden.

a. Der Übergang zur Weisheit

Die Frage nach der theologischen Bedeutung des heiligen Bonaventura beschränkte sich lange Zeit auf seine Stellung zum Aristotelismus und Augustinismus. Bonaventura lernte die aristotelische Philosophie durch seinen Lehrer Alexander von Hales kennen; er studiert sie ausführlich, was die 1015 Zitate aus dem Gesamtwerk des Aristoteles bezeugen. Doch ab 1267 stellt Bonaventura sich immer vehementer gegen den zeitgenössischen Aristotelismus. Er betont, in Absetzung zu *De Reductione*¹²: Wissenschaft ist der leichte Weg zum Ruin (*per scientiam enim est tentatio facilis ad ruinam*)¹³, denn wer bei der philosophischen Wissenschaft stehenbleibt, fällt in Finsternis. Weil aus der Philosophie keine Möglichkeit erwächst, Sünden zu vergeben¹⁴, faßt sich Bonaventura kurz: *luxuriata est metaphysica*¹⁵. Im *Hexaemeron* heißt es nur lakonisch: „Allerdings sagt der Philosoph (Aristoteles), daß es für ihn eine große Freude bedeute zu wissen, daß die Diagonale (eines Quadrats) inkommensurabel ist zu seiner Seite. Lassen wir ihm diese Freude! Er mag sie nur verspeisen!“¹⁶

Bonaventura interessiert die Philosophie nur insoweit, als sie der Erhellung des Glaubens dient, „denn die Erkenntnis, daß Christus für uns gestorben ist, und ähnliche, bewegt zur Liebe, wenn der Mensch kein harter Sünder ist, ganz anders als ein geometrischer Satz.“¹⁷ Bonaventuras Antwort läßt eine erste Eigentümlichkeit seiner Theologie erkennen, nämlich ihre Ausrichtung auf die Bewegung des Affekts zur Liebe; dieser Affekt umfaßt den ganzen Personenkern eines jeden Menschen, und zwar in seinem Überstieg zu Gott.

Die angesprochene Frage nach dem Grund der Menschwerdung wird weiter ausgeführt im dritten Sentenzenbuch in der *Quaestio 2* von d.1

¹¹ Zit. bei *W. Dettloff*, Die Rückkehr zum Evangelium, in: *WW 38* (1975) 26–40, hier 32.

¹² Hier ist noch eine mystische *Unio* mit Hilfe der Wissenschaften das Ziel; dazu *D. Hatrup*, *Ekstasik der Geschichte. Die Entwicklung der christologischen Erkenntnistheorie Bonaventuras*. Paderborn – München – Wien 1993, z. B. 167.

¹³ *Hex XIX*, 4 (V 420).

¹⁴ *Hex A* (ed. *Delorme*), *Ad Claras Aquas* 1934, 215.

¹⁵ *Collat. IV* (*De dono scientiae*) *De septem donis Spiritus sancti*, n.12; vgl. *Hex V*, 21.

¹⁶ *Hex XVII*, 7 (V 410).

¹⁷ *I Sent. Prooem. q. 3* (I 13).

a.2: Würde Gottes Sohn Mensch, um die Menschheit zu erlösen oder um die Schöpfung zu vollenden, kurz: Wäre Christus auch ohne den Sündenfall Mensch geworden?¹⁸ Wie immer, Bonaventura ist ein positiv denkender Theologe. Er hält zwar beide Antworten für katholisch, doch die erste „plus consonat pietati fidei“, denn es ergreift den Menschen mehr, wenn Gott um seiner Sünden willen Mensch geworden ist. Die von Bonaventura vorgezogene Antwort ist zwar „nicht so subtil wie die andere“, aber von praktischerer Bedeutung¹⁹. Es geht demnach um ein *argumentum ex pietate*: In theologischen Fragen bedeutet praktische Bewährung zugleich theoretische Richtigkeit.

Darum unterscheidet Bonaventura zwischen einem Wissen, das sich auf den Verstand beschränkt, und einem solchen, das sich im Handeln auswirkt. So blieb für den heidnischen Wahrsager Bileam die prophetische Schau nur ein Sehen, während der König David sein Leben davon beeinflussen ließ. In ähnlicher Weise unterscheiden sich der Musikwissenschaftler und der gute Zitherspieler. Was für den ersteren reine Theorie ist, ergreift beim letzteren den ganzen Spieler und seine Zuhörer²⁰.

Bloßes Wissen ist eitel und nichtig²¹. Deshalb setzt Bonaventura an die Stelle der Philosophie eine neue Weisheit, nämlich die Trinität. Wer um dieses Geheimnis weiß, erweist sich als „wahrer Metaphysiker“²². Die Dreifaltigkeit ist das tiefste Geheimnis der Schöpfung: Der Vater ist der Ursprung von allem, der Heilige Geist vollendet alles, und der Sohn stellt alles dar, und zwar in einem dreifachen Sinn. Als *Verbum increatum* ist der Logos das Urbild aller Wirklichkeit, in ihm ist alles geschaffen. Als *Verbum incarnatum* umfaßt der Logos aufgrund seines universalen Bezugs zur Welt alle Seinsweisen und erwirkt darin die universale Versöhnung und Vollendung der Schöpfung: Das Urbild offenbart sich in der Menschwerdung als das vollkommenste Abbild. Als *Verbum inspiratum* schließlich bleibt der Logos in der Geschichte fort-dauernd inkarniert, nämlich im Sprechen Gottes, durch das alles offenbar wird und dem Menschen die Mitte der Geschichte erhellt.

Alles ist also auf den Logos hin geschaffen. So wird die Schöpfung zum „Ursakrament“ des Glaubens, nicht nach dem Prinzip „*causa relu-*

¹⁸ Zum folgenden: R. Guardini, Das *argumentum ex pietate* beim hl. Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis, in: ThGl 14 (1962) 156–165.

¹⁹ Die Spitze dieser Argumentation liegt aber darin, daß behauptet wird, daß sich Gottes Handeln von diesem bestimmten Beweggrund leiten läßt, und zwischen den seelischen Wirkungen und den Motiven göttlichen Handelns besteht somit eine Übereinstimmung und Harmonie. Dies kann aber nur bei Gott sein und nur für ihn gelten: Wenn von zwei möglichen Handlungen eine besser ist und mehr Liebe erweckt, so wird sie auch tatsächlich vollzogen (*argumentum ex decencia*), denn Gott tut immer das Vollkommenere.

²⁰ A. Schaeffer, Der Mensch in der Mitte der Schöpfung, in: S. Bonaventura 1274–1974. Roma 1974, 381; vgl. IV Sent. d.18, p. 2, dub.3 (IV 496).

²¹ Red.art., n.26 (V 325).

²² Hex 1,13 (V 331).

cet in effectu“, sondern nach der Intention Gottes, sich in den Dingen zu offenbaren. Diese Offenbarung war im Stand der Unschuld noch rein und ungetrübt. Für Adam genügte das „Buch der Kreatur“, um darin das Licht der göttlichen Weisheit zu betrachten. Durch die Ur-sünde jedoch verlor der Mensch den „oculus contemplationis“, auch der „oculus rationis“ wurde getrübt, so daß der Mensch als „homo excaecatus“²³ gegenüber den Heilstatsachen unwissend bleibt (sogar die bestiae verlieren ihre ureigene Bestimmung, sie verletzen fortan den Menschen zur Strafe für seine Sünde²⁴). Um die Dinge nach dem Sündenfall wieder als Gleichnisse Gottes zu verstehen, bedurfte es eines zweiten Buches, das – einem Kommentar gleich – die Schöpfung neu als Buch Gottes erkennen läßt. Und dieses neue Buch ist die Heilige Schrift. Die Schrift ist die erneuerte Erde.

Durch das Buch der Schrift kann der Mensch das Buch der Schöpfung neu lesen, so daß er am Umgang mit der Schöpfung wieder die Heilswahrheiten ablesen und verstehen kann, so wie Abraham in den zahlreichen Sternen am Himmel die Größe seiner Nachkommenschaft schaut, Jakob im Traum die Leiter, auf der die Engel auf- und niedersteigen, und Job im Schauen auf die Gestirne seine wirkliche Größe vor Gott erfährt. Damit gibt die Schrift den Blick frei für die Wirklichkeit Gottes in der Schöpfung.

Die bisherigen Darlegungen geben uns schon zwei wichtige Bestimmungen für unsere Frage nach der Grundaufgabe theologischen Denkens. Eine erste Bestimmung betrifft die Grundhaltung des Theologen, so wie Bonaventura ihn uns darstellt.

Theologie kann sich nicht mit dem Wissen begnügen, sondern drängt in den Affekt der Liebe. Wie der Heilige hat auch der Theologe den Übergang (transitus) zu vollziehen von der Wissenschaft zur Weisheit, nämlich „vom Eifer der Wissenschaft zum Eifer der Heiligkeit, vom Eifer der Heiligkeit zum Eifer der Weisheit“²⁵. Deshalb soll keiner glauben, zum Studium der Theologie genüge „Lesung ohne Salbung, Spekulation ohne Andacht, Forschen ohne Bewunderung, Umsicht ohne Jubel, Fleiß ohne Frömmigkeit, Gescheitheit ohne Demut“²⁶.

Eine zweite Bestimmung betrifft die inhaltliche Seite der Theologie. Um der Grundordnung des Glaubens zu entsprechen, muß sich die Theologie immer als eine Theologie der Schöpfung verstehen. Denn das Erlösungsgeschehen in Christus erwirkte die Zurückführung der Schöpfung als Schöpfung, doch nicht als Wiederherstellung oder gar Neu-Schöpfung, sondern als re-paratio und re-creatio. Das heißt konkret, daß auch in der Erlösungsordnung die Schöpfungswirklichkeit

²³ Itin. 1,7 (V 298).

²⁴ II Sent. d.15 a.2 q.1 concl. (II 383).

²⁵ Hex XIX, 3 (V 420).

²⁶ Itin. Prol. 4 (V 296).

vorrangig bleibt. Aufgrund dieses Schöpfungsverständnisses deutet Bonaventura den Gedanken von der Philosophie als Magd der Theologie um in eine „Theologie als Magd der Philosophie“. Schrift und Theologie haben den natürlichen Dingen und Wissenschaften zu dienen, indem sie ihnen ihre wahre Aussage zurückgeben²⁷. Dies geschieht dadurch, daß sie die unter scheinbarer Profanität sich verbergenden Heilswahrheiten ans Licht bringen. Philosophie und Theologie (vornehmlich als Exegese verstanden) verhalten sich zueinander wie die ursprüngliche Schöpfungs- und Heilsordnung zur erlösten Schöpfungs- und Heilsordnung.

b. Die Entsprechung der Ekstase

Weil alles im Logos seine Mitte findet, ist nicht nur die Schöpfung, sondern auch die Geschichte auf den Logos hin auszulegen. Der christologische Grund der Geschichte wird zwar von Epoche zu Epoche klarer – anwesend ist er aber schon im ersten Augenblick²⁸. „Heilsgeschichte ist demnach nicht eigentlich Geschichte zum Heil, in welcher die Formulierung und Inhaltlichkeit des Heils das Thema der Geschichte darstellen würde. Eher kann man von einer heilshaften Geschichte sprechen, in der das Heil immer da und möglich war, nur eben in verschiedenen Intensitätsgraden, entsprechend den verschiedenen Heilszeiten, von denen jede spätere nur die ausdrücklichere und klarere Form der vorigen darstellt.“²⁹

Die christologische Bestimmung der Geschichte ist wiederum in der Schöpfungswirklichkeit begründet. Weil das erste Buch durch die Sünde nicht mehr gelesen werden konnte, reicht uns Christus in seiner menschlichen Natur das neue Buch, in dem wir das Urbild schauen, dessen Nachbilder wir sind. Das Buch aber, das Christus uns schenkt, ist der liber signatus, der am Kreuz geöffnet wurde: in der Schlachtung des Lammes wird der Sinn des liber creaturae für jeden offenbar³⁰. So entwirft Bonaventura eine „christologische Totalwissenschaft“³¹, nach der sich jede Erkenntnis in Christus vollzieht: „Christus unus omnium magister“, und in Anlehnung an Mt 23,10: „Einer ist euer Lehrmeister, Christus.“³² In der Mitte dieses Denkens steht der Gekreuzigte: „Das ist unsere Logik, das ist unser Schlußverfahren.“³³ So ist der Mensch „näher durch den Ge-

²⁷ H. Mercker, *Schriftauslegung als Weltauslegung*. München 1971, 201 ff.

²⁸ A. Gerken, *Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im ITINERARIUM MENTIS IN DEUM des Hl. Bonaventura*, in: S. Bonaventura 1274–1974, 296 und Anm. 27.

²⁹ Mercker 107 f.

³⁰ Serm.2 Fer.VI Parasc. (IX 264).

³¹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit II/1*. Einsiedeln 1969, 331.

³² Serm.sel.de reb.theol. IV, n.1 (V 567).

³³ Hex I,30 (V 334).

kreuzigten als durch die Schöpfung auf das Baugesetz der Welt bezogen³⁴.

Weil Christus der Gekreuzigte die Weisheit und somit die Vollendung alles Wissens ist, führt er in der Geschichte seines eigenen Lebens, also in Geburt, Tod, Abstieg, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung die Geschichte selbst zur Vollendung. Das gilt gleichfalls mit Blick auf die Eschata: Sogar in der Visio bleibt der Menschgewordene der Mittler und die „Leiter“ zu Gott, wie auch die *dona gloriae* einzig durch die Geschichte Jesu gegeben werden³⁵. Das bedeutet die Rückführung alles Wissens auf die Geschichte Jesu.

Da in der gegenwärtigen Zeit die kontemplative Fähigkeit im Menschen erloschen ist³⁶, bedient sich Bonaventura eines „anagogicus excessus“³⁷. Dieser ist vorgebildet im Gekreuzigten, denn im Buch des Kreuzes verleibt sich die Wahrheit. Diese Verleiblichung der Wahrheit vollzieht sich im Leben des Glaubens durch die Nachfolge. Damit ist der Leib das Ende der Wege Gottes, wie es auch ohne den Leib keinen Glauben gibt. Deshalb „sollen die Gläubigen durch ihr *Tun* sichtbar werden lassen, daß sie durch den Glauben zur *Erkenntnis* der Wahrheit gelangt sind“³⁸. Solches Erkennen im *Tun* übersteigt alles bloße Begreifen, denn es geht um ein Ergriffensein und kommt darin der Ekstase gleich: „Im Begreifen ergreift der Erkennende das Erkannte, in der Ekstase aber ergreift das Erkannte den Erkennenden.“³⁹ Ekstase wird für Bonaventura zur Urform christlichen Lebens, da sie die einzig mitteilbare Gestalt des Glaubens ist. In dem Augenblick nämlich, wo der Mensch in der Kraft seiner Sehnsucht vollkommen in die Geschichte Jesu eintritt und sich vom Vor-Bild („exemplar“) Christi prägen läßt, wird sein Leben aus dem bloßen Gedanken erlöst in das *Tun*. Der Mensch wird hier selbst zum Bildstoff der kreatürlichen Menschwerdung. Jetzt kann sich das Leben Jesu im Leben des Menschen „eindrücken“, so daß der Mensch zum „Ausdruck“ des Herrn wird, ja, zum lebendigen Abbild, zu einer Ikone Christi. Die Einheit von Erkennen und *Tun* findet somit ihr Ziel in der *expressa imitatio*, die eine höhere Vollkommenheit der Zeichenhaftigkeit darstellt als die rein schöpfungsmäßige.

In diesen Ausführungen findet sich eine weitere Grundbestimmung theologischen Denkens. Da Schöpfung und Geschichte einzig im Menschensohn ihre Sinnmitte finden, versteht Bonaventura unter Theologie nicht die Fülle des Gedankens, sondern die Gestalt des Ereignisses. Das bedeutet für den Vollzug von Theologie, daß sie grundlegend nur als

³⁴ W. Nyssen, Die *Contemplatio* als Stufe der Erkenntnis nach Bonaventura, in: Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte, Werl/W. 1976, 79–93, bes. 86.

³⁵ Hex IX, 8 f. (V 373 f.).

³⁶ Hex V, 24 (V 357 f.).

³⁷ II Sent. d.23,2 q.3 ad 6 (II 546).

³⁸ W. Dettloff, Die Geistigkeit des hl. Franziskus, in: WW 19 (1956) 197–211, hier 205.

³⁹ De scientia Christi Quaest. VII (V 40).

eine geschichtliche betrieben werden kann. Theologie vollzieht sich im Erzählen von Geschichte. Damit verläßt die Theologie den Weg rationaler Gewißheit, denn ein geschichtliches Ereignis erschöpft sich nicht darin, daß es rational bewiesen wird⁴⁰; Verstandesargumente würden ohnehin nichts nützen, da sie den Menschen nicht so ergreifen wie eben ein Ereignis in der Geschichte. Der Theologe hat die Geschichte so auszulegen, daß deutlich wird, wie die Fülle der Zeit der eigentliche Augenblick jeder Zeit ist. Deshalb gehört es zur Grundaufgabe der Theologie, in der Gegenwart die Heilswirklichkeit zu erkennen, damit der Mensch ihr in allem entsprechen kann.

Hier muß Bonaventura die Philosophie erneut in ihre Grenzen weisen und an ihre Stelle eine neue Weisheit setzen: Das Letzte ist nicht das Ausdenken, sondern das Entsprechen. Was von jedem Glaubenden gilt, ist auch vom Theologen zu sagen: Theologe ist nur, wer selbst dem Leben Jesu entspricht. Dieses Entsprechen geschieht mit dem Leib, nämlich dadurch, daß der Theologe mit seiner eigenen Existenz gestikuliert. Aber auch das wird allein nicht genügen: Jede Entsprechung im Glauben führt für Bonaventura weiter in die Verwandlung. Wie eine solche Theologie der Entsprechung und Verwandlung aussieht, findet Bonaventura exemplarisch dargestellt im Leben des Franziskus.

c. Die Wegnahme der *Contemplatio*

In seiner Beschreibung des Franziskuslebens richtet Bonaventura seine Aufmerksamkeit besonders auf das Lebensende des Heiligen⁴¹. Thomas von Celano berichtet in seiner Lebensbeschreibung (I, 3), daß Franziskus nach seiner Krankheit in der Natur Genesung und Freude suchte, doch nun konnte er auf einmal mit ihrer Schönheit nichts mehr anfangen. Auf neue Weise mußte er zu den geschaffenen Dingen und der Transparenz Gottes in ihnen vorstoßen⁴². Dies geschieht kurz vor seinem Lebensende, so daß er seinem Sonnengesang noch die Strophe vom Tod hinzufügt und Gott „für unseren Bruder, den leiblichen Tod“ dankt.

Um dem inneren Prozeß des heiligen Franziskus nachzugehen, zieht sich Bonaventura 1259 auf den Alvernerberg zurück, also an den Ort, wo Franziskus die Wundmale des Herrn empfangen hatte. Als Franziskus „abseits auf einem hohen Berg“ zu Ehren des Erzengels Michael ein vierzigtägliches Fasten hielt, geschah es, daß um das Fest der Kreuzerhöhung am Hang des Berges „ein Seraph mit sechs brennenden und strahlenden Flügeln aus der Tiefe des Himmels herabstieß“⁴³. Das Erstaunen des Franziskus erhält die Antwort, „daß er als der Freund Christi nicht durch

⁴⁰ Brevil. Prol. § 5 (V 207).

⁴¹ Bonaventura beschreibt in den Kapiteln XIII–XV seiner *Legenda maior* den Empfang der Wundmale.

⁴² Dettloff, *Die Geistigkeit* 201.

⁴³ *Legenda maior* XIII, 3 (ed. S. Clasen 367).

das Martyrium des Fleisches, sondern durch das Entbrennen des Geistes gänzlich in das Ebenbild des gekreuzigten Christus verwandelt werden soll“⁴⁴. Dieser Prozeß der Verwandlung in das Bild des Gekreuzigten ist Bonaventura „expressiva et impressiva“⁴⁵. Denn der Gekreuzigte kann das leibliche Zeichen seines Kreuzes in Franziskus „eindrücken“, weil dieser selbst schon zu einem „Ausdruck“ der Liebe des Gekreuzigten geworden ist: „So trug der Diener des Herrn an seiner Brust expresse impressam similitudinem Crucifixi.“⁴⁶ Das geschaffene Bildsein des Menschen konkretisiert sich also im angleichenden Bildwerden, ja noch mehr: Passive Analogie vollendet sich in der aktiven.

Im Glauben ganz auf Christus bezogen und nach seinem Bild geformt, wird Franziskus nun selbst zur *expressio expressa*: Was alle Dinge verkünden, geschieht jetzt an Franziskus am transparentesten. Nicht drei Stunden, zwei Jahre lang darf Franziskus der Erde neu die Erkenntnis der Erlösung vorhalten, und was er ein Leben lang durch Entsprechung zum Menschensohn eingeübt hat, wird nun zur Verwandlung als Vergewärtigung des Gekreuzigten in irdischer Leiblichkeit. In der Gestalt des Franziskus erkennt die Erde ihr Urbild, ja am Leib dieses Heiligen wird die Erde nun wieder selbst zum Bild, trägt sie doch fortan die Wundmale des Gekreuzigten⁴⁷.

Dieses Geschehen läßt sich am Begriff der *Ablatio* nachzeichnen. Da für Bonaventura der Anfang des Erkennens in der Hinwendung zum Wort geschieht, führt die Wegwendung des Menschen von sich selbst zugleich zur Weise innigsten Besitzes: „Wer ein Bild schlägt, der setzt nichts, er schlägt vielmehr weg, und im selben Stein läßt er die Gestalt zurück, kenntlich und schön.“⁴⁸ Durch Wegnahme nimmt der Bildhauer Hinderungen weg, damit das in seinem Bildstoff verborgene Bild entsteht, aber ohne jede Hinzufügung. Wegnahme meint somit äußerste Angleichung: „So läßt auch die Kenntnis Gottes durch Wegnahme in uns die kenntlichste Gestalt zurück.“ Durch Wegnahme geschieht die Verwandlung der Kreatur in das ihr ureigenste und reinste Bild.

Der Grundvollzug des Erkennens vollzieht sich demnach als Verwandlung durch Wegnahme, diese wiederum jedoch – wie Bonaventura hinzufügt – als Ekstase. Weil nämlich nichts Endliches das Unendliche begreifen kann, muß es sich von ihm ergreifen lassen. Der Glaube erhöht ja nicht das Begreifen des Menschen, vielmehr wird der Modus des Begreifens umgedreht, nämlich in das Ergriffensein von Gott: „Im Begrei-

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Hex XXII, 23 (V 441).

⁴⁶ *Legenda minor* (VII 576).

⁴⁷ W. Nyssen in der Einleitung zu: Bonaventura, *Collationes in Hexameron*. München 1964, 18.

⁴⁸ Hex II, 33 (V 342).

fen erfaßt der Erkennende das Erkannte. In der Ekstase (in excessivo) erfaßt das Erkannte den Erkennenden.“⁴⁹

Die Verähnlichung des Franziskus mit dem Menschensohn, die Bonaventura als Wegnahme und als Ekstase versteht, bestimmt künftig den weiteren Gang der Geschichte. Dieser Gedanke wird im Hexaemeron entfaltet, wo Bonaventura – pseudo-dionysischem Denken entsprechend – ein Entsprechungsverhältnis zwischen himmlischer und irdischer Kirche darlegt und die einzelnen Orden den Chören der Engel zuordnet. Der untersten Gruppe der Throne entsprechen die alten Mönchsorden: Zisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser usw. Als zum Schluß die Cherubim und Seraphim wie auch die Bettelorden übrig bleiben, hätte er die Dominikaner und Franziskaner diesen beiden Chören der Engel zuordnen können. Doch Bonaventura tut das gerade nicht. Seiner Auffassung nach entsprechen den Cherubinen die Franziskaner und Dominikaner. Es bleiben die Seraphim, die Gott am nächsten stehen, denen aber auf Erden keiner der Orden entspricht. Bonaventura legt nun dar, daß es in der Kirche durch alle Zeiten hindurch einen geheimen Orden der von Gott Entbrannten gibt. Durch diesen Orden wird die Kirche vollendet, aber „jener Orden wird keine Blüte tragen, außer Christus erscheint und leidet an seinem mystischen Leib“⁵⁰. Dieser Orden ist in Johannes (Joh 21,22)⁵¹ und Paulus (2 Kor 12)⁵² vorgebildet, doch Bonaventura fügt hinzu: „Iste ordo illi (beato Francisco) respondere debet“⁵³ bzw. „De isto (ordine) videtur fuisse Franziscus.“⁵⁴ Franziskus ist also gar kein Franziskaner!

Aber mit Franziskus beginnt der neue Orden der anbrechenden Heilszeit, die in eine „neue Heilsordnung“⁵⁵ führt. Deshalb wird Franziskus von Bonaventura gleich dem Engel der Geheimen Offenbarung gesehen, der in der eschatologischen Endzeit bei der Öffnung des sechsten Siegels „vom Sonnenaufgang emporsteigt und das Siegel des lebendigen Gottes trägt“ (Apk 7,2)⁵⁶. Gleich diesem Siegelengel aus Apk 7 führt Franziskus die mit dem Kreuz Besiegelten der Endzeit herauf in die contemplatio. Das Urzeichen dieser contemplatio, in welche Franziskus die ganze Kirche führen wird, ist die äußerste „Armut“⁵⁷ – nicht als Institution eines Ordens, sondern als Durchbruch der Gnade im einzelnen, der durch

⁴⁹ De scientia Christi q.7 (V 40).

⁵⁰ Hex XXII, 23 (V 441).

⁵¹ Hex XX, 29 (V 430).

⁵² Hex XIV, 28 (V 397).

⁵³ Hex XXII, 23 (V 441).

⁵⁴ Hex XXII, 22 (V 440).

⁵⁵ Vgl. hierzu auch E. Benz, *Ecclesia spiritualis*. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation. Stuttgart 1934, 67.

⁵⁶ Hex XVI, 16 (V 405).

⁵⁷ Hex XX, 30 (V 430).

seine unbedingte Offenheit für Gott und seine Setzung von aller erb-sündlichen Selbstentfremdung befreit wurde.

Am Ende der Zeiten wird sich die Lebensform des Franziskus, nämlich die *contemplatio*, in der ganzen Kirche als allgemeine Lebensform durch-gesetzt haben. Denn die Kirche wird sich am Ende der Zeiten neu auf die Lebensform des Franziskus besinnen müssen, weil große Drangsale sie zwingen, wieder allein aus der Mitte zu beginnen. Dann wird es „keine Verteidigung durch die Vernunft geben, sondern allein durch die Macht der Schrift“⁵⁸. Auf diese Macht der Schrift hat der Poverello in seinem eigenen Leben vertraut: Er war so „arm“, daß er kein eigenes Wort mehr hatte, sondern ganz ins Wort Gottes umgestaltet wurde. So wurde seine „Armut“ zum einzig möglichen Bild des Wortes und damit zugleich die einzige Norm des geoffenbarten Heiles, denn er ist die äußerste, einzig authentische Ausdeutung der Schrift⁵⁹.

Das bedeutet für unsere Frage nach der Grundaufgabe der Theologie, daß jede Theologie eine Theologie der Armut ist. Die Einprägung des Bildes Jesu Christi in die Lebensgestalt des Franziskus erweist sich für Bonaventura als der einzig mögliche Maßstab für eine authentische Inter-pretation der Heiligen Schrift und eine durchgreifende Bereitung der Kirche für das Kommen des Herrn⁶⁰. Wo immer die Theologie aus der Armut heraus denkt, kann sie sicher sein, daß sie ihr eigenes Wort nicht mit dem Wort Gottes verwechselt. Deshalb muß die Theologie auf die äußerste Armut im Wort bedacht sein, denn nur dann kann sich das Bild Gottes in ihr ausdrücken. Das heißt, jede Theologie muß eine ekstatische sein – und zwar ekstatisch in dem von Bonaventura dargelegten Sinn als Urform christlichen Lebens.

Da für Bonaventura die Ekstase als Grundform des Glaubens wie auch der Theologie darstellt, kann Franziskus keine außergewöhnliche Einzel-gestalt sein, vielmehr wird gleich ihm jedes Zugehen auf Christus seine Bedeutung für den ganzen Kosmos und jeden einzelnen in der Kirche ha-ben. Diese universale Bedeutung des franziskanischen Glaubensweges scheint Paul Claudel zu sein, wenn er sagt: „Ich muß die Reinheit meiner Bilder wiederfinden, ... dann werden die Geschöpfe wieder leuchtende Zeichen für mich werden.“⁶¹

II. Konkretisierung

Unsere Überlegungen gingen aus von der Feststellung eines Erfah-rungsdefizits in der heutigen Theologie, das seine Ursachen unter ande-

⁵⁸ Hex XVII, 28 (V 414).

⁵⁹ C. Del Zotto, Franz von Assisi, lebendiger Garant der Heiligen Schrift ..., in: FS 60 (1978) 368.

⁶⁰ Ebd. 370.

⁶¹ P. Claudel, *Figures et paraboles*, zit. *Pb. Rech*, Inbild des Kosmos, Bd. I. Salzburg 1966, 67.

rem auch im Verlust der Schöpfungstheologie wie auch des biographischen Gehalts der Theologie hat. So soll zum Schluß gefragt werden, auf welche Weise Bonaventura die Theologie von heute an ihre Erfahrungsdimensionen erinnert.

a. Theologie an der Grenze

Bonaventura hat einen anderen Erfahrungsbegriff, als wir ihn gewohnt sind. Erfahrung bedeutet für Bonaventura das leibliche Sicheinlassen auf die Sache des Glaubens. Am Anfang dieses Prozesses steht das Gefühl der Überforderung⁶², denn der Glaubende fühlt sich zuweilen wie in einem Urwald (*silva opax*)⁶³. Gottes Geheimnis bleibt nämlich für die Erkenntnis des Glaubens unauslotbar, auch in der Offenbarungsordnung: Denn das *Verbum incarnatum* ist zugleich das *Verbum increatum* und übersteigt somit jede Ausdeutung im Glauben um ein Vielfaches. Gottes Offenbarung behält in der Menschwerdung des Wortes ihren apophatischen Charakter: „Bei der Menschwerdung Christi“ – so sagt Pseudo-Dionysios – „trat der Überwesentliche aus der Verborgtheit in die Offenbarkeit unserer Welt. Doch bleibt Er verborgen, auch nachdem Er sich offenbart hat, und damit ich die Sache auf eine der göttlichen Wahrheit entsprechendere Weise ausspreche: selbst *in* der Offenbarung.“⁶⁴ Somit gilt: „Was immer über die heilige Menschheit Jesu Christi behauptet worden kann, hat den Sinn einer höchsten und äußersten Verneinung.“⁶⁵ Das Gefühl der Überforderung wird auch für die Theologie konstitutiv bleiben: Theologie kann jenen „Raum“ nicht verlassen, in dem sich jede Auslegung im Glauben vollzieht: „Nur er, der menschengewordene Sohn, hat uns den Vater ausgelegt“ (vgl. Joh 1,18). Nicht anders finden wir es von Bonaventura ins Wort geholt: „Nur das Empfangene kann ausgedrückt werden, nur das Erkannte kann empfangen werden, und das Erkennen schweigt.“⁶⁶

Je länger man Theologie studiert, desto größer kann das Erstaunen darüber werden, wie leichthin in der Kirche über Gott gesprochen und geschrieben wird⁶⁷. Darunter fallen auch die verschiedenen Formen von Betroffenheitstheologie, in denen das biographische Moment häufig mit dem theologischen verwechselt wird. Demiurgische Herstellerschaft bis in die Eucharistie hinein läßt das Wort nicht in Kürze ergehen, sondern in einem fugenlosen Kontinuum von Wortreihungen, gleich dem Aktio-

⁶² Hex 10,1 (V 377): *Pullulationes speculationum orientium ex fide sunt transcendentis claritatem siderum.*

⁶³ *Brevil. Prol.* (V 201 f.).

⁶⁴ *Epist. III* (PG 3, 1069B).

⁶⁵ *Epist. IV* (PG 3, 1072B).

⁶⁶ Hex II, 30 (V 341).

⁶⁷ Die folgende Darstellung greift – mit inhaltlichen wie auch sprachlichen Anleihen – ein Anliegen von *G. Bachl* auf, wie neulich in seinem Vortrag: „Gottesrede – Gottesgeschwätz“ auf der Karl Rahner-Akademie in Köln am 27. April 1993.

nismus der Hör- und Schaumedien, die in ihren Darbietungen keine Pause kennen. Schließlich hinterlassen auch die theologischen Disputationen kaum den Eindruck, daß das riesige Haus der Kirche auf einem göttlichen Geheimniswort steht, und vermutlich liegt darin auch ein Grund für das heutige Schwinden ihrer Sprachkompetenz. Ist nicht die Sprache der Kirche gegenüber der biblischen viel geschlossener, wissender, und hat so weniger Zukunft vor sich als diese? Es scheint, daß Gott im endlosen Gerede seiner Zeugen untergegangen ist, und es kann nicht immer leicht herausgefunden werden, ob die amtlichen Zeugen darüber außergewöhnlich traurig sind.

Wenn nach Aussage der Schrift⁶⁸ und des vierten Laterankonzils das Sprechen über Gott immer von einer tieferen Sprachlosigkeit bestimmt bleibt, meint dies nicht das Ende, wohl aber die Grenze der Sprache. Über diese Grenze hinaus kann keine Theologie gelangen, so daß sie getrost Vorläufigkeit bleiben und in rätselhaften Umrissen sprechen darf (1 Kor 13,12).

Gerade in der theologischen Sprache müßte sich das Abenteuer des Glaubens zeigen. Keiner hat Gott je geschaut, auch ist er von keinem Ohr vernommen und von keinem Herzen gefühlt worden, vielmehr steht er in der Mitte aller Glaubensaussagen als jener, der abenteuerlich leben läßt. Kurz: im Glauben ist mehr Exodus als heimatliches Wohnen. Indem der Glaubende ohne Netz leben läßt, überwindet er die kränkungsanfällige Wehleidigkeit einer Gesellschaft, die sich immer mehr zu einer Kugel formiert und im Rhythmus des Konsums pulsiert. Der Glaube an den unendlichen Gott ist über solche Abschirmung erhaben; ihn durchzieht trotz des Hungers der Sinne nach konkreter Anschauung ein ununterbrochener Ikonoklasmus: Auch angesichts aller Verheißungen scheint Gott immer auf krummen Wegen zu gehen, so daß bisweilen der rote Faden im Geschichtsverlauf nicht zu erkennen ist und die Wege der Liebe eher einer langen Nachtwanderung gleichen. Hier erzählt die Heilige Schrift von den Zumutungen Gottes und bewahrt darin den Glauben vor dem Ton eines süßen Lärmes.

Nicht anders Bonaventura. Die Frage nach der Erfahrungsdimension der Theologie führt ihn nicht in die Redseligkeit, vielmehr geht er seinen eigenen Weg, um mit der angesprochenen Überforderung in der Theologie fertig zu werden. Über alle begriffliche Klärung hinaus sucht Bonaventura den Weg der Ekstase, die für ihn – wie wir gesehen haben – die einzig mitteilbare Gestalt des Glaubens ist, nämlich in der Ablatio und in der Lebensgestalt der Armut.

⁶⁸ Koh 5,1.

b. *Theologie aus Erfahrung*

Bonaventura spricht in seinen Werken nur an zwei Stellen etwas länger über die Theologie⁶⁹, erwähnt sie aber sehr häufig in fast allen Werken. Dabei fällt auf, daß es Bonaventura um eine Integration von menschlicher und gläubiger Erfahrung, von Emotionalität und Rationalität, Theologie und Anthropologie, Theorie und Praxis geht.

Es bedeutete eine wichtige Wende, als Abaelard die Theologie aus dem Monasterium in den Hörsaal übertrug⁷⁰. Bisher wußte man, daß man Theologie nur im Rahmen einer entsprechenden geistlichen Lebenspraxis studieren kann. Vielleicht sind wir erst nach dem Zweiten Weltkrieg oder nach dem Zweiten Vatikanum dazu gekommen, „daß Theologie pur akademisch studiert werden kann wie irgendein exotisches Objekt, von dem man sich Kenntnisse erwirbt, deren Weitergabe dem Lebensunterhalt dient. Aber so wie man schwimmen nicht ohne Wasser lernen kann und Medizin nicht ohne den Umgang mit dem kranken Menschen, so kann man Theologie nicht erlernen ohne die geistigen Vollzüge, in denen sie lebt. Dies ist keinesfalls ein Angriff auf die Laientheologen, deren geistliches Leben oft genug uns Priester beschämt, wohl aber eine sehr grundsätzliche Frage, wie das Theologiestudium sinnvoll gestaltet werden muß, damit es nicht einer akademischen Neutralisierung verfällt, in der Theologie schließlich zu ihrem eigenen Widerspruch wird.“⁷¹

Für Bonaventura ist Theologie nur dann umfassend, wenn sie von Theologen gelehrt wird, deren Lebensstil und Beziehungen untereinander und zur Welt ein sichtbarer Ausdruck der Wirklichkeit sind, von der sie reden. Das heißt: „Es gilt, den *exemplarischen Charakter einer Gemeinschaft des theologischen Denkens* wieder zu entdecken und zu erkennen, daß in dieser Zeit des Übergangs vielleicht die Theologen selbst sichtbare Zeichen für die Integration des Lebens und für einen Sinn des Lebens sein können.“⁷²

Die Forderung nach einer Einheit von Theologie und Leben verleiht der Fragestellung Bonaventuras eine ihm eigene Prägung: Er fragt nämlich nicht wie Thomas nach dem Gegenstand, sondern nach dem Ziel der Theologie. Die Antwort lautet: „Die Theologie ist ein affektives Gehaben – mitten zwischen dem spekulativen und dem praktischen Gehaben – und hat als Ziel einmal die Beschauung (*contemplatio*) und zum anderen, daß wir besser werden (*ut boni fiamus*), und zwar hauptsächlich, daß wir

⁶⁹ Prooemium zu I Sent. und im Breuiloquium.

⁷⁰ J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*. Düsseldorf 1963, 223 ff. 237.

⁷¹ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982, 338.

⁷² R. Shaull, *Befreiung durch Veränderung*. München 1970, 29–30; vgl. hierzu H. Schallück, *Was hat Bonaventura der Theologie heute zu sagen*, in: I. Vanderheyden, *Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte*. Werl 1976, 9–16.

besser werden.“⁷³ Als habitus affectivus hat die Theologie nicht allein der Erkenntnis zu dienen, sondern vornehmlich der Liebe, die über jede Verstandeserkenntnis hinaus auf den Weg des Verkostens und der Erfahrung führt⁷⁴. Gerade die Ausführungen zum Argumentum ex pietate zeigten, daß Theologie nicht nur auf gedankliche Richtigkeit zu achten hat, sondern auch das berücksichtigen soll, was im Glauben mehr der Liebe dient und sich authentischer im Lebensalltag bewährt. Die Grundgestalt einer solchen integrativen Theologie findet sich im Heiligen, in ihm verbinden sich Theorie und Praxis, Studium und Nachfolge, Wissen und Weisheit.

c. Theologie im Konkreten

Die Schöpfung und der gläubige Umgang mit den Dingen dieser Welt sind, wie dies das Lebensbeispiel des heiligen Franziskus zeigt, privilegierte Orte der Gotteserfahrung, aber auch privilegierte theologische Orte. Denn Gott hat, wie Martin Luther sagt, sein Kommen auch „in die Bäume geschrieben, nicht allein in die Bücher“⁷⁵. Bonaventura bringt es in eine geradezu hymnische Sprache: „Wer vom Glanz der geschaffenen Dinge nicht erleuchtet wird, ist blind; wer durch dieses laute Rufen der Natur nicht erweckt wird, ist taub; wer von diesen Wundern der Natur beeindruckt, Gott nicht lobt, ist stumm; wer durch diese Signale der Welt nicht auf den Urheber hingewiesen wird, ist dumm. Öffne darum deine Augen, wende dein geistiges Ohr ihnen zu, löse deine Zunge und öffne dein Herz, damit du in allen Kreaturen deinen Gott entdeckst, hörst, lobst, liebst . . ., damit nicht der ganze Erdkreis sich anklagend gegen dich erhebe!“⁷⁶ Eine solche theologische Sprache von der Schöpfung haben wir heute teils verloren.

Doch die der Schöpfung ureigene Sprache hat nichts gemein mit dem, was sich heute als Unendlichkeitsstimmung gebärdet: Diese läßt den Menschen lieber in einem namenlosen All verschwinden als vor das Antlitz des Menschensohnes treten, dessen Augen wie Feuerflammen sind (Apk 1,14). Ein stark psychologisch verfaßter Pietismus des Lieblichen räumt alle Komplexitäten beiseite und hebt alle sprachlichen Unebenheiten weit weg von der Sprache des Markus oder des Jesaja. Gottes Wort, scharf wie ein Schwert, scheint sich heute zu verlieren im weichen Ton der Belanglosigkeit und sucht zu leicht sein Maß an Rilkes Stundenbuch oder de Saint-Exupérys Kleinem Prinzen. Der Psychologe Albert Görres spricht hier von einer neuen „Hinduisierung“ des Christentums, „in der es nicht mehr auf Glaubenssätze ankommt, sondern auf das Berührtwer-

⁷³ I Sent. pr. q.3 (I 13a).

⁷⁴ I Sent. pr. q.3 (I 13b).

⁷⁵ WA 37, 616; gemeint ist hier das Kommen des Jüngsten Gerichts.

⁷⁶ Itin. I, 15 (V 299).

den von einer spirituellen Atmosphäre“. Doch: „Es gibt kein Christentum ohne ‚Prägnanztendenz‘. Es gibt keine Lehre Jesu ohne Knochen, ohne dogmatisches Prinzip. Jesus wollte keine inhaltlose Ergriffenheit bewirken.“⁷⁷ Der sanfte Slang meditativ verschwebender Gläubigkeit wird Gott nicht gerecht, zumal ihre Sprache kaum die gewaltige Wahrheit der geschöpften Welt anzusagen vermag.

Vieles an der Schöpfungssprache Bonaventuras mutet uns heute vielleicht vom Rand des Kosmosbaumes gesprochen an, denn es sind nicht die Worte für den Entwerfer der Ungeheuerlichkeit von Sternfluten und Lichtjahren. Aber stellt sich damit nicht auf ganz neue Weise die Frage: Wer ist Gott, der diesen Weltentwurf verantwortet? Die Antwort des Glaubens wird jedes tätschelnde Beruhigungswort vor den kosmischen Gewalten im Makro- wie im Mikrobereich spurlos vergehen lassen, da es deren Wahrheit nicht in sich aufgenommen hat. Ein kuscheliger Seelengott, der mit viel psychologischer Stilisierung ins Wort gefaßt wird, wird nicht dem Aufwand gerecht, der sich in den Kosten der Entwicklung an Molekülen, Samen, Arten und Gestalten zeigt. Auch der Mensch im Kosmos ist mehr als die platte Zärtlichkeit eines „Gott liebt dich, wie du bist“, heißt es doch: „Von Jahr zu Jahr säst du die Menschen aus; sie gleichen dem sprossenden Gras. Am Morgen grünt es und blüht, am Abend wird es geschnitten und welkt“ (Ps 90,5–6). So hat die Theologie die Sprache der Schöpfung neu in sich aufzunehmen und darin die ihr eigene Sprachlosigkeit nicht zu verbergen. Wie beides möglich ist, zeigte Bonaventura am Leben des Franziskus.

Damit das Studium der Theologie nicht abstrakt bleibt, sondern zur notwendigen Konkretheit der Erfahrung führt, bedarf es einer neuen Weisheit: Theologie trifft nur insoweit aus ihrem heutigen Erfahrungsdefizit heraus, als sie sich nicht so sehr als Wissensvermittlung und Reflexion einer Glaubenslehre versteht, vielmehr muß die Theologie die ihr ureigenen Erfahrungsbereiche in der Schöpfung und im Leben des Glaubenszeugen zurückgewinnen. Dann wird sich die Theologie nicht als Glaubenslehre verstehen, sondern als Hinführung zu dem Mysterium, in das einzuweisen sie wieder den Mut hat.

⁷⁷ A. Görres, Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt, in: IKZ 12 (1983) 129.