

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v16i37.6698>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



KONTEMPLATIONEN ÜBER GOTT IN BONAVENTURAS INTINERARIUM MENTIS IN DEUM

Contemplation on God in Bonaventura's Itinerarium Mentis in Deum

Martin Adam Motloch
UFPI

Resumo: Em sua obra mais famosa, o *Itinerarium Mentis in Deum*, Boaventura descreve as sete etapas da ascensão filosófico-contemplativa da alma humana a Deus. O objetivo deste texto é analisar e discutir o conceito de Deus de Boaventura na perspectiva dos dois níveis mais elevados do *Itinerarium*. O primeiro capítulo é dedicado à análise de Deus como supremo bem que emana. No segundo capítulo consideramos sua doutrina da Trindade. Finalmente, na última parte discutimos sua doutrina da encarnação.

Palavras-chave: Deus, *Summum bonum*, Trindade, Bonaventura, Exemplarismo, Ascensão.

Zusammenfassung: In seinem bekanntesten Werk, dem *Itinerarium Mentis in Deum*, beschreibt Bonaventura die sieben Stufen des philosophisch-kontemplativen Aufstiegs der menschlichen Seele zu Gott. Das Ziel dieses Textes ist es, Bonaventuras Gottesbegriff aus der Perspektive der zwei höchsten Stufen des *Itinerariums* zu analysieren und zu diskutieren. Das erste Kapitel widmet sich der Analyse Gottes als höchstes, sich verströmendes Gut. Im zweiten Kapitel betrachten wir seine Dreifaltigkeitslehre. Schließlich diskutieren wir im letzten Teil seine Inkarnationslehre.

Schlüsselwörter: Gott, *Summum bonum*, Trinität, Bonaventura, Exemplarismus, Aufstieg.

Abstract In his most famous work, the *Itinerarium Mentis in Deum*, Bonaventure describes the seven stages of the philosophical-contemplative ascent of the human soul to God. The aim of this text is to analyze and discuss Bonaventure's concept of God from the perspective of the two highest levels of the *Itinerarium*. The first chapter is dedicated to the analysis of God as the highest emanating good. In the second chapter, we consider his doctrine of the Trinity. Finally, in the last part we discuss his doctrine of incarnation.

Keywords: God, *Summum bonum*, Trinity, Bonaventura, Exemplarism, Ascent.

1. Vorwort

Das *Itinerarium Mentis in Deum* ist ein kleines Werk, in dem die Fülle der bonaventurischen Gedankenwelt komprimiert zur Sprache kommt. Das Werk gilt als ein philosophisch-theologischer geistlicher Klassiker der abendländischen Literatur (Noone; House; Benson, 2023). Bonaventura aus Bonaregio beschreibt in diesem Werk den hierarchischen Erkenntnisweg der Seele des Menschen zu Gott. Dieser Weg setzt „Philosophie, Theologie und Mystik“ voraus (Bonaventura, 1961, S.17). Die Absicht des Textes ist es, eine Beschreibung einer mentalen und spirituellen Reise zu Gott, deren grundlegende Umrisse selbst vom einfachsten Mönch verstanden werden konnten, zu verfassen. Im Dienst der Glaubensverbreitung trägt der *Doctor seraphicus* Vernunft- und Glaubensargumente zusammen. Dazu er benutzt sowohl die aristotelische Terminologie und Auffassung von der natürlichen Welt, die er in Paris hauptsächlich unter Alexander

von Hales studiert hat, als auch die augustinisch-neuplatonische Tradition der Illuminationslehre. Aufstiege dieser Art von der äußeren Welt zum inneren Geist und vom inneren, aber minderwertigen menschlichen Geist zum höheren Geist, nämlich zu Gott, sind in Augustins Werk allgegenwärtig, zum Beispiel in *De libero arbitrio* 2,7–39; *Confessiones* 10,8–38; *De trinitate* 8–15 (Tornau, 2020). Es handelt sich um eine stufenweise Kontemplation der Gesamtwirklichkeit. „In der Reise erreicht er eine Kombination aus biblischer Bildsprache, philosophischer Tiefe, mystischer Sehnsucht und einer eher meditativen als demonstrativen Dichte, wie es sich für die Gattung des Textes gehört.“ (Noone; Houser; Benson 2023, meine Übersetzung).

Seine philosophischen Ansichten verschmelzen mit der Frömmigkeit des Heiligen Franziskus, die von Freude und Weltbejahung getragen ist. Die Inspiration, das *Itinerarium* zu verfassen, kam ihm am Gedenktag des heiligen Franziskus 1259, als er den Berg La Verna besuchte, den Ort, an dem Franziskus eine Vision Christi in der Gestalt eines Seraphs mit sechs Flügeln erhalten hatte. Bonaventura ist historisch eng mit Franziskus von Assisi verbunden. Er ist der Verfasser der bekanntesten hagiografischen Texte über den heiligen Franziskus: *Legenda maior* und *Legenda minor*. Er brachte den Orden auf einen gemäßigten Kurs, der Jahrhunderte andauerte und dazu führte, dass die Franziskaner Bonaventura als ihren „zweiten Gründer“ verehrten. (Noone; Houser; Benson, 2023).

Die Sprache des Textes verbindet sowohl philosophische Terminologie als auch poetisch-mystische Ausdrucksweise. Deswegen werden wir häufig in diesem Text die originalen Begriffe und Zitate neben der deutschen Übersetzung benutzen. Da das Werk eine Synthese ist, in dem Bonaventura Material aus seinen früheren Schriften benutzt, bietet es einen wertvollen Überblick über die Philosophie Bonaventuras. Deswegen werden wir relevante Passagen vorwiegend aus *Commentarii in IV libros Sententiarum* und *De trinitate* in die Diskussion hineinbeziehen.

Das Ziel ist es, ein genaueres Licht auf das Gottesbild des Bonaventura zu werfen. Diese hat die franziskanische Schule, die weniger bekannt ist als die dominikanische, sehr stark beeinflusst. Die Mendikantenorden haben seit dem dreizehnten Jahrhundert das geistige Leben an den europäischen Universitäten im Mittelalter dominiert. Im Philosophieren und Kontemplieren des Heiligen Bonaventura treten die Grundideen der christlich-abendländischen Kultur hervor. Einflüsse aus griechischer Philosophie, dem Christentum, der römischen Kultur finden zu einer Einheit. Dabei fällt der Fokus auf den Höhepunkt der christlichen Philosophie: die Gottesfrage.

2. Grundstruktur des Werkes

Bevor wir zum vorgezeichneten Thema des Textes kommen, ist es notwendig, die Grundidee und -struktur des Werkes, sowie die vorangehenden Kapitel in Kürze zu charakterisieren. Die Grundidee des hierarchischen Aufstiegs zu Gott beruht auf dem Exemplarismus, demnach ist Gott ein Urbild der gesamten Wirklichkeit. Die Gegenstände der Realität ähneln ihm in unterschiedlichen Graden (Bonaventura, 1961, I,2, S.38). Er drückt diese Idee in *De mysterio trinitatis* folgendermaßen aus: „*Omnis enim creatura vel est ad Dei vestigium tantum, sicut est natura corporalis, vel est ad Dei imaginem, sicut est natura intellectualis*.“ („Jedes Geschöpf ist nämlich entweder bloß nach Gottesspur, wie die körperliche Natur oder nach Gottes Bild, wie intellektuelle Natur [geschaffen]“) (Bonaventura, 1891a, I,2, con, S.54, meine Übersetzung).

Die menschliche Seele durchquert einen Erkenntnisweg von den körperlichen äußeren Dingen über die menschliche Seele bis zum Geistigsten und Vollkommenen, nämlich zu Gott. (Bonaventura 1961, I,2, S.56f). Sie durchreitet diesen Weg von den „äußersten Dingen zu den innersten“ (*ad exterioribus ad intima*), „von den zeitlichen zu den ewigen“ („*a temporalibus ad [...] aeterna*“) (Bonaventura 1961, I,6, S.60f, meine Übersetzung). Bonaventura verstand, dass die sechs Flügel des engelhaften Seraphs, den Franziskus ansah, sechs Wege symbolisierten, wie man sich Gott nähern kann. Die Reihe

der sechs Kapitel stand unter anderem auch für Bonaventura als die sechs Tage der Schöpfung. Deshalb gliederte er seine Reise in sechs Kapitel geistiger Arbeit, gefolgt von einem siebten Kapitel über mystische Ruhe (Noone; Houser; Benson, 2023).

Auf den ersten zwei Stufen betrachtet die Seele die Natur, in der die Spur (*vestigium*) Gottes aufzufinden ist. (Bonaventura 1961, I.2, S. 56f). Denn alle Entitäten von den Steinen bis zu den Engeln sind Spuren Gottes. Sie alle stehen in einer kausalen Abhängigkeit von Gott als ihrem Schöpfer. Auf der ersten Stufe betrachtet die Seele die natürlichen Dinge an sich (*res in se ipsis*) (Bonaventura, 1961, I.11, S. 64f), auf der zweiten die Prozessualität der Natur als Wirken Gottes (Bonaventura, 1961, II.1, S72f).

Der nächste Schritt führt zur Seele des Menschen, die gottähnlicher ist als die Natur, da sie ein Bild Gottes (*imago Dei*) ist (Bonaventura 1961, I.2, S. 30). Die dritte Stufe behandelt dabei die Seele mit seinen drei Seelenkräften: *memoria* (Gedächtnis), *intelligentia* (Verstand) und *voluntas* (Wille) (Bonaventura, 1961, III.5, S. 94f). Auf der nächsten vierten Stufe wird die Seele als Empfängerin der göttlichen Gnade, die danach strebt, sich dem göttlichen Willen anzupassen und *similitudo Dei* (Ähnlichkeit Gottes) zu erreichen. Dies Kontemplation wird durch die drei theologischen Tugenden und durch die Heilige Schrift, erleuchtet. (Bonaventura, 1961, IV.3, S. 110f und IV.7, 120f).

Schließlich führt der dritte Schritt zu Gott selbst. Das Ziel des Textes besteht hauptsächlich darin, diesen dritten Schritt, das heißt, die letzten Stufen des seelischen Wegs (wobei die letzte Stufe, eine Stufe des inneren Friedens und Ekstase ist), den Höhepunkt der christlichen Metaphysik genauer zu analysieren und zu interpretieren.

3. Gott als das höchste Gut

Nach der Betrachtung Gottes als absolutes Sein und Ursprung des Seins und der Erkenntnis, die sich biblisch auf *Exodus 3,14* stützt (Bonaventura, 1961, V.2, S.124f), führt Bonaventura auf der sechsten Stufe zum Guten selbst als Prinzip des innergöttlichen Lebens. Er entfaltet seine Trinitätslehre, die katholisch orthodox ist, aus dem Begriff des *summum bonum*. Vorgebildet findet sich diese Gottesauffassung gemäß Bonaventura im Neuen Testament, *Lk 18,19*: „Niemand ist gut außer Gott, dem einen“. Später hat sie hauptsächlich Dionysios Pseudo-Areopagita (1988) in *de Divinibus Nominibus* weiterentwickelt und verbreitet.

3.1 Ontologischer Gottesbeweis

Entsprechend dem ontologischen Gottesbeweis des Anselm von Canterbury (1965) aus seinem *Proslogion*, der Gott als das *quo nihil maius cogitari potest* (das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann), findet Bonaventura den Zugang zu Gott im als dem *quo nihil melius cogitari potest* („das worüber hinaus nichts besser gedacht werden kann“) (Bonaventura, 1961, VI.2, S. 136f.). Er postuliert, dass das höchste Gut als das Beste (*optimum*), existent gedacht werden muss, das heißt sein muss. Das Gute ist primär ein ethischer Begriff, der über Platons Philosophie einen zentralen Platz in der Metaphysik beansprucht. Denken und Sein werden vor allem seit Avicenna als Transzendentalien betrachtet, das heißt, sie kommen allen Seienden über die Grenzen der Kategorien hinaus zu. Diese Variante des Gottesbeweises ist schlüssig, insofern Sein und Gut Transzendentalien sind und somit konvertibel: *ens et bonum convertuntur*. Die Existenz ist demnach ein Gut, eine positive Qualität.

Das Argument hat die Form eines indirekten Beweises, der folgendermaßen aussieht. Da Gott, als *das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*, definiert wird, was gleichbedeutend ist mit dem höchsten Sein, würde seine Nichtexistenz implizieren, dass etwas Vollkommeneres gedacht werden kann, nämlich ein Seiendes mit denselben Eigenschaften plus der Existenz. Das würde aber der Definition widersprechen.

Als Erster hat der Mönch Gaunilo (1965) diesen sogenannten *ontologischen Gottesbeweis* am Beispiel einer vollkommenen Insel im Ozean kritisiert. Wenn man eine vollkommene Insel definiert, dann müsse sie existieren, sonst gäbe es eine andere vollkommenere Insel, die die gleichen Eigenschaften hat wie die erste und dazu noch die Existenz, argumentiert Gaunilo. Bonaventura erwidert auf Gaunilos Kritik mit der Unterscheidung, dass die perfekte Insel im Gegensatz zu Gott dem *ens completissimum* (perfektem Seiendem) ein *ens defectivum* (imperfektes Seiendes) ist. Deshalb macht der Vergleich keinen Sinn (Bonaventura 1891a, I.1, S. 50).

Auf sehr treffende Weise hat Immanuel Kant später in der Kritik der reinen Vernunft den ontologischen Gottesbeweis kritisiert: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat. Welches von irgendetwas, was zu dem Begriff eines Dings hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dings oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“ (Kant, 1998, S.673, A598/B626). Später fügt Kant hinzu:

Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viele Prädikate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze, dieses Ding ist nicht das mindeste zu dem Ding zu. Denn sonst würde nicht dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriff gedacht habe, und ich könnte nicht sagen, dass gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere. (Kant, 1998, A600/B628, S.674).

Für Kant ist eine Existenzbehauptung ein synthetischer Satz, dessen Nachweis nicht auf der Ebene von Begriffen geführt werden kann. In diesem Sinne wird die Existenz als Begriff zweiter Stufe durch den Existenzquantor, der dem Begriff erster Stufe und nicht direkt dem Subjekt zukommt. Die Aussage „Gott existiert“ besagt, dass es dem Prädikat Gott zukommt, zumindest einmal exemplifiziert zu werden. Seit Frege (1884a) ist die Auffassung zur Standardinterpretation geworden.

3.2 Drei: eine heilige Zahl

Um das *summa bonum* richtig zu erfassen, müsse man es dreifaltig und eins denken (Bonaventura, 1961, VI.2, S. 136f). Die Frage, warum es eine Dreifaltigkeit geben muss und nicht etwa eine Zweifaltigkeit oder Unendlichkeit der göttlichen Personen, untersucht Bonaventura in seinem *Sentenzenkommentar*. Die Dreifaltigkeit folge aus der Vollkommenheit der Zahl drei (*ex perfectione numeri ternarii*). „Sie besteht aus allen ihren Teilen, nämlich aus der Einheit und der Zweiheit, die zusammen verbunden die drei ergeben“ („*constat ex omnibus partibus suis, scilicet unitate et dualitate, quae simul iunctae faciunt tria*“) (Bonaventura, 1882, II.4 con, S.57)

Und da „jede Quantität, einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hat“ („*[...] omnis quantitas habet principium, medium et ultimum [...]*“). Dieses Argument basiert auf der seit den Pythagoreern verbreiteten Zahlenmystik. Bonaventura argumentiert: „Aufgrund der Notwendigkeit können es nicht weniger als drei sein, es ist die höchste Schönheit und höchste Notwendigkeit“ („*Ratio necessitatis [...] non possunt esse pauciores quam tres, est summa beatitudo et summa perfectio*“). „Die Schönheit erfordert Liebe und Mitliebe“ („*beatitudo exigit dilectionem et codilectionem*“). Sie erfordert „die höchste Vollkommenheit zweifache Emanation“ („*summa perfectio duplicem emanationem*“) (Bonaventura 1882, II.4 con, 57f)

Da aber die „die Anfangsfruchtbarkeit es nicht erlaubt, auf andere Weise [göttliche] Personen hervorzubringen als durch die Emanation“ („*Principalis fecunditas, qua non permittit personam producere aliquo genere emanationis*“), müsse es drei Personen geben. Außerdem „widerspricht die Unendlichkeit der Zahl der Vollkommenheit der Ordnung, weil diese durch den Rückgang auf die Einheit oder auf seinen Ursprung zustande kommt“ („*Infinitas numeralis regnat perfectioni et ordini quia est per recessum ab unitate sive ab origine sua*“). „Die Unendlichkeit der Kraft gibt es aber auch durch die Annäherung an die Einheit und den Ursprung.“ („*Infinitas autem*

virtutis est per accessum ad unitatem et originem). Gott ist unendlich in Bezug auf seine Kraft, es gibt aber nur drei göttliche Personen. (Bonaventura 1882, S. II.3-4, S. 55–58). Zusammenfassend trägt Bonaventura in dem Abschnitt die Argumente zusammen, warum die Drei die Zahl der Göttlichkeit und Vollkommenheit ist.

Die Grundlage der gesamten Erörterung über die Trinität bildet die von Dionysios Pseudo-Aeropagita (1988) übernommene Konzeption des Guten als *bonum diffusivum sui*, des sich ausbreitenden, verströmenden Guten. (Bonaventura, 1961, VI, 2, S. 136f.). Gemäß Bonaventura sei Gott dynamisch und würde seine Güte an andere weitergeben. Man kann sich das wie mit Freude vorstellen: wenn Menschen fröhlich sind, wünschen sie, ihre Freude mitzuteilen, damit sich andere Menschen auch freuen. Es gibt also einen Dominoeffekt des Guten. In dieser pseudodionysischen Auffassung erkennt man die Idee des höchsten Gutes aus dem Sonnengleichnis, die sich durch ihre Strahlen verbreitet und somit andere Güter entstehen lässt. (Platon, 1997, 598b, S. 322f.). Innerhalb der Gottheit geschieht dies allerdings ohne Qualitätsverlust im Gegensatz zum Sonnengleichnis

Weder Platon noch die Neoplatonisten haben keine Trinitätslehre entwickelt. Sie haben, gemäß den christlichen Platoniker, die Idee des höchsten Guten, des Einen des Neuplatonismus, nicht in seinem Inneren untersucht. Das Eine war bereits für Platon der Höhepunkt der Metaphysik. Bonaventura hingegen untersucht das Eine in seiner inneren Struktur im fünften Kapitel des *Itinerariums*. „Die Philosophen haben niemals durch den Verstand die Dreiheit der Personen noch ihre Vielheit erkannt, wenn sie nicht etwas Glauben hatten“ (*„philosophi nunquam per rationem cognoverunt personarum trinitatem nec etiam pluralitatem, nisi haberent aliquem fidei“*) (Bonaventura, 1882, III.4 con, S.76). Demgegenüber ist es der christlichen philosophischen Spekulation möglich, geleitet von der Offenbarung, ins Innere des Einen vorzudringen.

Viele christliche Philosophen (insbesondere der Heilige Augustinus) haben die Idee vertreten, dass Platonismus und Christentum einige grundlegende philosophische Erkenntnisse teilen, nämlich: dass Gott das erste Prinzip ist, dass er das höchste Gut ist und er das Kriterium der Erkenntnis ist (*De civitate dei* 8,5–8; vgl. bereits *De vera religione* 3–7). Trotz dieser wichtigen Erkenntnisse kann der Platonismus jedoch nicht zur Erlösung führen, weil er die Vermittlung Christi nicht annehmen kann oder will. Es ist daher auch philosophisch fehlerhaft (*De civitate dei* 10,32). (Tornau, 2020).

3.3 Das Verströmen des höchsten Gutes ist: wirklich, innerlich, wesentlich, hypostatisch und naturhaft

In der folgenden Passage beginnt Bonaventura die Aufzählung der Attribute des höchsten Guten. Er rasoniert, dass, da es dem Guten eigentümlich ist, sich mitzuteilen, so müssen es dem höchsten Gut eigentümlich sein, sich auf höchste Weise mitzuteilen. Diese höchste Weise des Verströmens (*diffusio*) genauer gesagt Mitteilens sollte:

a) Wirklich (*actualis*) sein. Man kann das auf folgende Weise begründen: Wirkliches ist besser als Unwirkliches (1000 wirkliche Euros sind besser 1000 unwirkliche). Das hat Bonaventura durch seine Variante des ontologischen Beweises im vorhergehenden Abschnitt als bewiesen vorausgesetzt.

b) Innerlich (*intrinseca*), das heißt innerhalb des höchsten Gutes selbst, Gott selbst stattfinden. Extrinsisches Sich-Mitteilen führt zum Güteverlust, dessen Produkt die Schöpfung ist.

Wesentlich (*substantialis*): das gesamte Wesen des Guten müsse sich mitteilen.

c) Substanz ist durch die Eigenschaften, die die Identität einer Entität ausmachen, ohne die sie ihre Identität verliert und aufhört zu sein, konstituiert (Bonaventura 1961, VI.2, S.136f)

In der aristotelischen Tradition kennt Bonaventura zwei Bedeutungen von *substantia* als „*quid quod stat per se et non per aliud*“ („das, was für sich besteht und nicht durch anderes“) und als Subjekt der Akzidenzien, der Gott nicht zukommen. (Lenaert, 1969, S.123). Da er „Substanz“ im ersten Sinne verwendet, spricht er Gott eine Substanz zu. Was in der christlichen Theologie eine Selbstverständlichkeit ist.

Außerdem müsse die höchste Weise des Verströmens die folgenden Eigenschaften haben:

d) Hypostatisch (*hypostatica*). Hypostatse ist die Verwirklichung, die Kundgabe der Substanz oder des Urprinzips, die göttliche Person (Studer, 1976, S. 1256f). Die göttliche Substanz teilt sich also in den drei göttlichen Hypostasen mit.

e) Naturhaft (*naturalis*) (Bonaventura, 1961, VI.2, S136f)

Was heißt es aber für Gott *naturalis* (naturhaft/natürlich) zu sein? Die *natura communis* wird bei den Geschöpfen in vielen Exemplaren realisiert beziehungsweise individuiert. Sie ist die gemeinsame Form, die in vielen Individuen distribuiert wird. Eine Person ist nach der klassischen Definition de Boethius: die individuelle Substanz einer rationalen Natur (*persona est rationalis naturae individua substantia*). So wird die rationale Natur in individuellen Substanzen, also Personen, realisiert. Die einzelne Person ist dann unteilbar. Deshalb definiert Richard von Sankt Viktor die Personen auch als: „*incommunicabilis existentia*“ („unteilbare Existenz“) (Bonaventura, 1891a, VII.2, S.110f). Da die göttliche Natur nicht vervielfältigt werden kann, nicht instanzierbar ist, ist die göttliche Person keine individuelle Substanz einer göttlichen Artnatur, sondern es ist immer genau dieselbe göttliche Natur in den drei Personen. Die Personen sind *sola ratione origine* (allein wegen des Ursprungs).

3.4 Das Verströmen des höchsten Gutes ist: willensmäßig und frei, aber auch notwendig, somit fehlerlos und vollkommen

In diesem Abschnitt diskutiert Bonaventura, wie man Gott (dem höchsten Gut) die oberflächlich inkompatiblen Eigenschaften der Freiheit, Willensmäßigkeit und Notwendigkeit zugleich zusprechen kann. Die göttliche Mitteilung ist:

f) Willensmäßig (*voluntaria*), also aus freiem Willen Gottes, denn Gott ist ja frei.

g) Frei (*liberalis*)

h) Notwendig (*necessaria*) aufgrund Gottes Wesens als Hingabe. (Bonaventura 1961, VI.2, S.136f)

Bonaventura erklärt die Kompatibilität des freien Willens und der Notwendigkeit in Bezug auf Gott mit der Eigentümlichkeit des göttlichen Willens. Es gibt drei Willensarten, wie es Bonaventura systematisch in *Mysterio Trinitatis* ausführt. Erstens die *voluntas accedens* (herantretender Wille) in Bezug auf das in Zukunft widerfahrende (*de novo advenientes*). Diesen Willen gibt es nicht in Gott, weder in Bezug auf sich (*respectu sui*) noch in Bezug auf die Schöpfung (*respectu creati*), weil Gott unveränderlich ist und im ewigen Jetzt lebt. Zweitens gibt es die *voluntas antecedens* (der vorwegnehmende Wille), der in Gott in Bezug auf die Schöpfung existiert. Es ist der Wille, der der Natur und der Ewigkeit zuvorkommt (*antecedit natura et aeternitate*). Diese beiden Willensmodi sind im Kontext der Trinität irrelevant gemäß Bonaventura. Der göttliche Wille ist eine *voluntas concomitans et acceptans* (ein begleitender und annehmender Wille) bezüglich seiner selbst und der Schöpfung. Der Wille, der das beste

Gut empfängt (Bonaventura, 1891a, VII.2, S.110f). Dieser Willensbegriff ist der augustinischen *voluntas* verwandt. Er bedeutet bei Augustinus „der göttlichen Ordnung gemäßes Streben“ (Roughley, 2005, S.768), das Streben nach dem höchsten Gut, das heißt nach Gott. Für Gott ist dieses Streben, das Streben nach sich selbst, das die Dreifaltigkeit hervorbringt.

Notwendigkeit ist im Hinblick auf Gott die *necessitas immutabilitatis*. Da Gott unveränderlich ist, ist alles an ihm notwendig. Und es gibt eine *summa securitas* (höchste Sicherheit) in Bezug auf seinen Willen. Bonaventura vertritt eine sehr rationale Gottesvorstellung. (Bonaventura, 1891a, VII.2, S.110f).

Die Spätscholastik hat den göttlichen Willen anders interpretiert. Sodass man nicht mehr, wie bei Bonaventura, von der *summa securitas* sprechen kann. Die spätere Franziskanerschule hat der göttlichen Freiheit und dem Mysterium Gottes mehr Raum gelassen, indem sie von Gottes Willkür als Ausdruck seiner Omnipotenz gesprochen hat. Diese spätscholastische Auffassung führte zu Luthers Unterscheidung von *Deus absconditus*, dem uns verborgenem Gott, der unberechenbar ist und dem *Deus revelatus*, von dem wir gewisse Kenntnisse aus der Offenbarung haben.

Bonaventura drückt die Kompatibilität von Notwendigkeit und freiem Willen anders folgendermaßen aus: Dass die Mitteilung die gegensätzlichen Prädikate „frei“ und „notwendig“ aufweisen soll, kann nur aus der Besonderheit Gottes erklärt werden. Seine Vollkommenheit impliziert, dass seine freie Entscheidung immer notwendig die beste ist. Gott wählt immer das *first best*. Seine Mitteilung ist somit

i) Fehlerlos (*indeficiens*)

j) Vollkommen (*perfecta*) (Bonaventura 1961, VI.2, S.136f)

Vollkommenheit (*perfectio*) „bringt grundsätzlich eine Übereinstimmung von Sein und Sollen zum Ausdruck“ (Hoffmann, 2005, S.1115). Bei Gott ist alles, wie es sein soll, denn er ist das oberste Prinzip, die Richtschnur von allem. Demnach gibt es bei ihm keine Fehler.

3. Trinität

Die innere Dynamik des höchsten Guten führt direkt zur Hervorbringung der göttlichen Personen und somit zur Dreifaltigkeit. Diese höchste Form der Mitteilung des höchsten Gutes, die die oben genannten Eigenschaften aufweist, ist die *productio* (Hervorbringung) der göttlichen Personen. Die Hervorbringung des Sohnes heißt *generatio* (Zeugung), die des Heiligen Geistes *spiratio* (Hauchung). (Breuning, 1991, S. 522).

Bonaventuras Dreifaltigkeitslehre weist starke augustinische Einflüsse, vor allem durch die Viktorianer, die den Kern der Trinitätsrelation in einer selbstlosen perfekten Liebesbeziehung sehen. Bonaventura apostrophiert somit die Trinitätsauffassung der Viktorianer (Richard von Sankt Viktor), nach der die Trinität eine perfekte selbstlose Liebesbeziehung der drei göttlichen Personen ist. Der Liebende (*diligens*) ist der Vater, der Geliebte (*dilectus*) der Sohn und der Mitgeliebte (*codilectus*) der Heilige Geist. Diese Trinitätsauffassung geht historisch auf die Trias des Heiligen Augustinus von *amans*, *amatus* und *amor* in *De Trinitate*. Der Vater ist der Liebende, der Sohn der Geliebte, und der Heilige Geist die Liebe zwischen ihnen. (Murrmann-Kahl, 1998, S.1497 - 1499).

Im Gegensatz zu der vollkommenen Mitteilung des höchsten Gutes bestehen die weniger vollkommenen Mitteilungen in der außergöttlichen Realität. Sie sind punktuell, in Raum und Zeit und nur teilweise existent. Diese unvollkommene Mitteilung ist die Schöpfung, die empirisch wahrnehmbar ist. Aufgrund der Existenz des Unvollkommenen lässt sich aber ein Vollkommenes denken. (Bonaventura, 1961, VI.2, S.138f). Hier handelt es sich um eine platonische Argumentationsweise *ex gradibus*. Unter der

stillschweigenden Voraussetzung einer platonischen Ideenwelt führt die Auffindung einer Unvollkommenheit zur Existenz eines Vollkommenen als vollkommene Realisierung eines Begriffs. Ohne diese Voraussetzung ist es schwierig, sich die Existenz vollkommener Exemplare vorzustellen, wie einen perfekten Professor oder eine perfekte Gesellschaft. Für die meisten modernen Menschen existieren die idealen Exemplare nur in unserem Geist.

Das reinste Gut ist die reine Wirklichkeit (*actus purus*) Gottes. „Der selbstlos in geschenkter, geschuldeter und beide vereinigenden Liebe liebt“ („*Diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto*“) (Bonaventura 1882, II.4, S.57). „Es werden nur drei Personen sein, eine, die nur gibt, in der die selbstlose Liebe ist“ („*tantum erunt tres personae; una, quae tantum dat, in qua est amor gratuitus*“) (Bonaventura, 1882, II.4, S.57). Das ist die Person des Vaters, der seine Liebe, also sich selbst ohne Gegenleistung an den Sohn und den Heiligen Geist gibt. „Eine andere, die nur empfängt, in der die geschuldete Liebe ist“ („*alia, quae tantum accipit, in qua est amor debitus*“) (Bonaventura, 1882, II.2, S.57).

Der Heilige Geist empfängt die Liebe, also sein Wesen, vom Vater und dem Sohn. Deswegen ist seine Liebe ihnen geschuldet. Und [sie ist] eine mittlere, die gibt und empfängt, in der es eine aus beiden vereinigende Liebe gibt“ („*et media, quae dat et accipit, in qua est amor permixtus ex utroque*“) (Bonaventura, 1882, II.2, S.57). Der Sohn empfängt die Liebe vom Vater und gibt sie zusammen mit ihm an den Heiligen Geist. Deswegen ist seine Liebe geschuldet und selbstlos zugleich. Dass der Vater und der Sohn (*filoque*) den Katholizismus von den griechisch-orthodoxen Kirchen und war einer der Gründe für das Morgenländische Schisma 1054. Gott als Urgrund gibt seine Liebe und vereinigt sich mit dem Produkt der Mitteilung also mit sich selbst. Diese Mitteilung ist wie ein Geschenk, in dem alles geschenkt wird, also Gott selbst. Gott schenkt sich seiner selbst und wie ein Wort (*verbum, logos*) „in dem alles ausgesprochen wird“ („*in quo omnia dicuntur*“) (Bonaventura, 1882, II.2, S.57), das bedeute die gesamte Wirklichkeit Gottes wird ausgesprochen. Denn *verbum/logos* ist als Gottes Selbstausdruck und Spiegelbild seiner Selbsterkenntnis zu verstehen.

Bonaventura leitet die sechs anderen Gemeinsamkeiten der göttlichen Personen sukzessive eine aus der anderen, aus der Güte (dem höchsten Gut) ab. Die höchste Güte (*summa bonum*) teilt sich auf höchste Weise mit. Sie ist die höchste Mitteilbarkeit (*summa communicabilitas*), in der die ganze Substanz mitgeteilt wird. Dies führt zur höchsten Wesensgleichheit (*summa consubstantiabilitas*) des Hervorgebrachten mit dem Hervorbringenden. Dies bedeutet höchste Gleichförmigkeit (*summa configurabilitas*), das heißt, das Hervorbringende ist gleichförmig mit dem Hervorgebrachten. (Bonaventura, 1961, V.2, 136f). Mit der *configuratio* ist die Gleichheit der Form gemeint. Bonaventura spricht Gott eine reine Form zu: „*La forme pure est uniquement Dieu. Elle exclut toute composition*.“ (Huning, 1969, S.73)

Klarerweise haben die drei Personen die gleiche Substanz. Folglich folgt auch die höchste Gleichartigkeit (*summa coaequalitas*). Gott hat nichts *per accidens*. Aus allen Vorangehenden folgt, dass sie auch die höchste Gleichinnerlichkeit (*summa cointimitas*) ist (Bonaventura, 1961, VI.2, S.138f.). Das bedeutet, dass die göttlichen Personen sich durchdringen und ganz ineinander eingehen (dies nennt man *circumincessio* oder Perichorese (περιχώρησις = das Umhergehen, Überbergehen) (Breuning, 1991, S. 522). Und deswegen wirkt jede Person mit den anderen zusammen. Nach *Johannes 14,11*: „Glaubt mir doch, dass ich im Vater und der Vater in mir ist...“

Diese erstaunlichen Erkenntnisse sollen aber nicht dazu verführen, das Unbegreifliche für begreiflich zu halten. Man könne zwar in der Betrachtung des Vorhergesagten die Dreifaltigkeit erkennen, Gott begreifen (*comprehendere*) könne man aber nicht (Bonaventura, 1961, VI.3 S.138f). Es existieren nach Bonaventura drei Zeugnisse für die Dreifaltigkeit Gottes. Das Buch der Schöpfung (*liber creaturae*) ist ein wirksames (*efficax*) Zeugnis für die Dreifaltigkeit. Die gesamte Schöpfung ist nach Bonaventura triadisch aufgebaut. So haben die körperlichen Gegenstände zum Beispiel: „Gewicht, Zahl und Maß“ („*mensuram, numerus, pondus*“), die menschliche Seele:

Gedächtnis, „Verstand und Wille“ (*memoriam, intelligentiam, voluntatem*“).

Das Buch der Schrift (*liber scripturae*) ist ein wirksameres (*efficius*) Zeugnis. Im Alten Testament ist es ein implizites, zum Beispiel in Gen 18,1-3: „Der Herr erschien Abraham bei den Eichen von Mamre, Abraham saß zur Zeit der Mittagshitze am Zelteingang. Er sah drei Männer stehen...“ Explizit ist es im Neuen Testament zum Beispiel Mat 28,19: „Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Das wirksamste (*efficassimum*) Zeugnis steht im Buch des Lebens (*liber vitae*) im Himmelreich, wo man Gott genauer erkennen kann, wo die Seligen *in patria deum vident* („in der Heimat Gott schauen“) (Bonaventura, 1891a, I.2, S. 54f).

An dieser Stelle setzt die innere Dialektik der Trinität ein. Der Gleichheit in den sechs Eigentümlichkeiten (*kinon*) korrespondieren die Differenzen (*idion*) zwischen den göttlichen Personen. Seit jeher sehen das viele als ein Paradox oder ein unbegreifliches Mysterium. Nach der Analyse der Zahlenaussagen durch Frege (1884b) scheint die Trinität weniger intuitiv zu sein, jedoch nicht logisch paradox. Gemäß Frege sind Zahlen Eigenschaften (Begriffe) zweiter Stufe, die den Eigenschaften erster Stufe zukommen. Die Eins kommt dem Begriff Gott zu, die drei dem Begriff *göttliche Person*. Einmal werden Götter gezählt, das andere Mal göttliche Personen. Es gibt keinen Widerspruch. Wie es auch in der materiellen Welt fünf Finger gibt und nur eine Hand. Das Verständnisproblem liegt darin, wie man denn die Begriffe Gott und *göttliche Person* begreifen und verstehen kann. Darin besteht im großen Teil die Aufgabe der bonaventurischen Explikationen.

Auf der einen Seite steht die höchste Mittelsamkeit (*summa communicabilitas*), auf der anderen die Eigenschaften der Personen (*proprietas personarum*). Es gibt fünf Proprietäten (auch Notationen genannt): „Bezeichnungen für die relativen Gegensätze zwischen den göttlichen Personen, die begründet sind in der Art des Gebens und Empfangens des göttlichen Wesens“. Der Vater ist (1) ursprunglos, (2) zeugend und (3) hauchend. Der Sohn ist (4) gezeugt und (3) hauchend. Der Heilige Geist ist (5) gehaucht. (Breuning, 1991, S.522).

Die höchste Wesensgleichheit (*summa consubstantialitas*) besteht zusammen mit der Vielheit der Hypostasen (*pluralitas hypostasum*): ein Gott, aber drei Personen. Bonaventura kennt verschiedene Arten der Unterscheidung der Personen („[...] *diversos modos distinctionarum personalium*). Nur der Qualität nach (*qualitate tantum*) wie bei den Engeln.“ Die Engel, weil sie sich in den Substanzen und den Formeigenschaften unterscheiden...einer stammt aber von anderem nicht ab.“ („*Angeli, quia differunt substantiis et proprietatibus formalibus [...] unus ad alio non procedit*“). Dem Ursprung und der Qualität zugleich (*origine et qualitate simul*) wie bei den Menschen, die unterschiedliche Eigenschaften haben und bei denen, „ein Mensch vom anderen stammt“ („*uns homo ab alio nascitur*“). Und endlich nur dem Ursprung nach (*origine tantum*) wie bei Gott (Bonaventura 1891a, III.2, S.75f).

Höchste Gleichförmigkeit (*summa configurabilitas*) existiert bei persönlicher Verschiedenheit (*discreta personalitas*). Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der Heilige Geist ist Gott. Gleichzeitig gilt aber: „Der Vater ist nicht der Sohn und nicht der Heilige Geist, der Sohn ist nicht der Vater und nicht der Heilige Geist. Der Heilige Geist ist nicht der Vater und nicht der Sohn. (Breuning, 1991, S.522). Höchste Gleichheit (*summa coequalitas*) besteht bei Ordnung (*ordo*) in der Hervorbringung. Bonaventura unterscheidet drei Arten der Ordnung. Die *ordo secundum positionem* (bezüglich der Stellung, räumliche Ordnung) oder figurativ verstanden als auf den Rang bezogen. Diese gibt es bei Gott nicht, da Gott keine räumliche Ausdehnung hat. Die *ordo secundum antecessionem* (Ordnung bezüglich des Vorausgehens, zeitliche Ordnung). Dies gibt es bei Gott ebenfalls nicht, weil Gott überzeitlich ist. Es gibt bei ihm nur die *ordo secundum originem/emanationem* (Ordnung bezüglich des Ursprungs/des Hervorströmens) (Bonaventura, 1882, XX.2 S. 372f.).

Höchste Gleichewigkeit (*summa coeternitas*) gilt zusammen mit Hervorgang (*emanatio*) des Sohnes aus dem Vater, des Geistes aus dem Vater und aus dem Sohn. Emanation bedeutet im Neoplatonismus das stufenweise Herausfließen der Welt aus

Gott; im Christentum bezieht es sich nur auf die trinitarischen Vorgänge. Höchste Gleichinnerlichkeit (*summa conintimitas*) gibt es neben Sendung (*emissio*), diese führt ja den Heilswillen der göttlichen Personen in Raum und Zeit hinein, so zum Beispiel ist der Sohn vom Vater zur Erlösung gesandt. Man unterscheidet in der Theologie eine ökonomische Trinität (die das Wirken Gottes in der Heilsgeschichte betrifft) und die immanente Trinität (die das innergöttliche Wirken betrifft). (Breuning, 1991, S.321).

Zusammengefasst unterscheiden sich die göttlichen Personen durch ihre Relationen zueinander, sind aber eins in Wesenheit (*substantia*), Form (*forma*), Würde (*dignitas*), Ewigkeit (*aeternitas*), Existenz (*existentia*) und Unbegrenztheit (*incommensurabilitas*). (Bonaventura, 1961, VI.3, S.140). Die Unbegrenztheit besagt, dass ihnen nichts hinzugefügt noch hinweggenommen werden kann. Das Konzil von Florenz (1438-45) hat das später folgendermaßen zusammengefasst: *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*. (In Gott ist alles eins, falls der Gegensatz der Relationen dem entgegensteht.). Das bezeichnet man als trinitätslogisches Fundamentalprinzip (Breuning, 1991, S.311).

Eine andere Kurzformel der kirchlichen Trinitätslehre systematisiert die Begriffe: *...sunt quinque notationes, quattuor relationes, tres personae, duae processiones, una natura, nulla probatio*. (Breuning, 1991, S.523). Es gibt:

Fünf Notationen (Proprietäten): Ursprungslosigkeit des Vaters, Sohnschaft des Sohnes, Hauchung durch den Vater und den Sohn, Gehaucht werden des Geistes.
 Vier Relationen: Vaterschaft des Vaters, Sohnschaft des Sohnes, Hauchung durch den Vater und den Sohn, Gehaucht werden des Geistes.
 Drei Personen: Vater, Sohn, Heiliger Geist.
 Eine Natur: das göttliche Wesen
 Keinen Beweis ohne den Glauben. (Breuning, 1991, S. 355f).

Diese Zusammenhänge bringt Bonaventura im *Sentenzenkommentar* zu Sprache: „[...] *Unde prima persona, quia est, generat et spirat; secunda, quia inspirabilis, sed genita, non generat, sed spirat; tertia vero persona, via spiratur et procedit a generante, nec generat nec spirat*“ („Von denen die erste Person, da sie ungezeugt und ungehaucht ist, zeugt und haucht; die zweite, dass sie ungehaucht, aber gezeugt ist, zeugt nicht, sondern haucht; die dritte Person aber, weil sie gehaucht ist und hervorgeht aus der gezeugten, weder zeugt noch haucht“) (Bonaventura, 1882, II.4, S. 57).

Wer die Gemeinsamkeiten oder die Eigentümlichkeiten einzeln betrachtet (*considerat*), kontempliert (*contemplat*) die Wahrheit. Noch besser ist es aber, die innere Dialektik, die Gleichheiten und die Differenzen zugleich, zu betrachten, denn dann werde man zur höchsten Bewunderung (*altissima admiratio*) sich erheben. (Bonaventura, 1961, VI.3, S.140f).

4. Inkarnation

Die geistliche Reise bringt den Heiligen Bonaventura zum Mysterium der Menschwerdung Gottes, das für die Erlösung des Menschen am wichtigsten ist. Bonaventura sieht in der Beschreibung der Cherubim auf der Bundeslade im Exodus eine Allegorie für die Notwendigkeit der Betrachtung der Inkarnation. Dass die beiden Cherubim auf die Sühneshätte, den Deckel der Bundeslade, blicken, legt er in allegorischer Manier als Bild für das Mysterium des Kreuzes. Deshalb sollte man das Geheimnis der Trinität mit dem der Inkarnation, der Vereinigung, von Gott und Mensch in Jesu Christi, in Bewunderung vergleichen (Bonaventura, 1961, VI.4, S.142f)

Das ist eine Überleitung zum zweiten großen Mysterium des Christentums, der Menschwerdung Gottes. Der Kontemplierende sollte sich in die Cherubim versetzen (Bonaventura, 1961, VI.4, S.142f). Nun entfaltet Bonaventura seine Christologie. In Jesus Christus vereinigt sich der Gott, der auf der fünften Stufe mit vielen Attributen geschmückt worden ist, mit dem Menschen Jesus von Nazareth. Gott ist das göttliche

Sein, das Allergewisseste (*certissimum*) ist, durch das alles Übrige erkannt wird, der das Licht der Erkenntnis ist, der kein Nichtsein aufweist. (Bonaventura, 1961, V.2-4, S.124f). „Es kann nicht gedacht werden, als habe er das Sein von einem anderen empfangen. Damit wir es notwendig als das absolut Erste erfasst.“ („[...] *ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum; ac per hoc necessario cogitur ut omnimodo primum*...“). „Wäre er nicht das Erste, so würde er sein Sein einem anderen Prinzip verdanken und dadurch einen Seinsmangel aufweisen“. (Bonaventura, 1961, V.5, S. 142f.). Er ist aber die Fülle des Seins. Thomas von Aquin betont in diesem Zusammenhang die Formel: *esse per se subsistens*. „Da er nämlich das erste ist, wirkt es alles seiner selbst wegen. Darum muss es auch das letzte Ziel...sein“ („*Quia enim est primum, omnia operatur propter se ipsum; et ideo necesse est, quod sit finis ultimus*...“ (Bonaventura, 1961, V.7, S. 132f.).

4.1 Das Erste und das Letzte, Anfang und Ende, das Ewige und Gegenwärtigste

Er ist das erste und das letzte (*primum et novissimum*) (Bonaventura, 1961, VI.5, S. 142f.) Das heißt, Gott ist das erste Prinzip und zugleich das Ziel, zu dem alles zurückfließt (*principium et finis*). Denn von selbst, weil er das erste ist, fließt zu ihm alles zurück, und dieses, was von ihm fließt, kehrt zu ihm zurück und wird zurückgeführt gleichwie zum letzten Ziel und daher ist er Alpha und Omega, der erste und der letzte, der Anfang und das Ende.“ („[...] *Nam eo ipso quo est primum, omnia ad ipso fuunt, et ipso quo fluunt ab ipso, da ipsum recurrunt et reducuntur tanquam ad finem ultimum; et ex hoc habet, quo sit alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis*“.) (Bonaventura, 1882, III.1, S. 70).

Das Gute teilt sich mit und ist dasjenige, um dessen willen alles andere ist (*Bonum est propter quod omnia*) (Gilson, 1969, S. 204). Das Gute ist gemäß Aristoteles, das, wonach alles strebt. Da es an ihm kein Nichtsein gibt, ist es ewig (*aeternum*). Wäre es nicht ewig, so gäbe es einen Zeitpunkt, an dem es einen Seinsmangel aufweisen würde. „Also besitzt es kein vergangenes, noch zukünftiges, sondern nur ein gegenwärtiges Sein“ („*Ergo nec habet praeteritum nec futurum, sed esse praesens tantum*“.) (Bonaventura, 1961, V.7, S.132f)

Es ist das ewige und gegenwärtigste (*aeternum et praesentissimum*) (Bonaventura, 1961, VI.5, S.142f). Ewigkeit definiert Bonaventura als *vitae possessio indeterminabilis et tota simul* („unbeschränkter und ganzer Besitz des Lebens zugleich“) (Bonaventura, 1891a, V.1, S.90). Ewigkeit ist das unendliche Jetzt. Gottes Lebensvollzug geschieht nicht im zeitlichen Nacheinander, sondern zugleich.

4.2 Das Einfachste, Wirklichste und Allgegenwärtigste

„Du siehst weiter, dass es in keiner Weise etwas in sich trägt, das nicht das Sein selbst ist...“ („*Occurrit tibi ut nullo modo in se habens, nisi quod est ipsum esse*...“ (Bonaventura, 1961, V.5 S.128f). Deswegen ist es absolut einfach (*simplicissimum*). Die Einfachheit impliziert Unzerstörbarkeit. Denn alles, was zusammengesetzt ist, kann in seine Einzelteile zerlegt und auf diese Weise zerstört werden. Daher hat bereits Platon im Phaidon die Einfachheit der Seele als Beweis für ihre Unsterblichkeit verwendet (Kaulbach, 1972, S. 386.). Außerdem ist Gott das Erste. Wäre er zusammengesetzt, so gäbe es ein Prinzip seiner, das ihm vorangehen würde. Er könnte also nicht das Erste sein (Breuning, 1991, S. 249).

Es gibt bei Bonaventura drei Arten der Zusammensetzung. Etwas kann aus anderen Bestandteilen zusammengesetzt werden (*compositum ex aliis*). Da Gott das Erste ist, kann er nicht aus etwas anderem zusammengesetzt sein. Zweitens kann etwas mit etwas anderen zusammengesetzt werden (*compositum alii*). „Aber das Vollkommene kann nicht zur Zusammensetzung mit etwas anderem dienen“ („*perfectum non venit ad compositum alii*“). Drittens kann etwas zusammensetzbar sein (*componibile in aptitudine*). Es kann die Möglichkeit der Zusammensetzung in sich bergen. (Bonaventura, 1891a, III.1, S.70). Gott ist doch das Absolute (*absolutissimum*) und birgt

als *actualissimum* keine Möglichkeiten in sich. „Weil er dem Wesen nach das Einfachste ist, ist es das Größte der Kraft nach; denn je geeinter die Kraft ist, um so unendlicher ist sie“ („*Quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita*“) (Bonaventura, 1961, V.7, S.132f.). Aus seiner Einfachheit schließt Bonaventura auf seine unendliche Kraft. Gottes Kraft ist wie ein Laserstrahl gebündelt.

„Denn alles Mögliche hat irgendwie etwas von Nichtsein an sich“ („*Quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de non-esse*.“) (Bonaventura, 1961, V.5, S.128f.). Deswegen ist das göttliche Sein „das wirklichste Sein“ (*summe actualissimum*). Es ist das Unverderblichste, weil es das Wirklichste ist. (Bonaventura, 1961, V.7, S. 132f.). Jede Möglichkeit ist in ihm realisiert. Somit ist keine Möglichkeit für Veränderung gegeben. Als Unveränderliches ist er auch das niemals Bewegte (*nunquam motum*) (Bonaventura, 1961, VI.5, S.142f.) in Sinne des aristotelischen unbewegten Bewegers, der auch *causa prima* der Welt ist.

Aus der Unveränderlichkeit Gottes ergeben sich jedoch enorme philosophische und theologische Probleme. Ist denn das Hineintreten Gottes in die Geschichte in der Person Jesu von Nazareth keine wesentliche Veränderung Gottes?

„Es hat nichts Mangelhaftes an sich deshalb ist es das vollkommene Sein“ („*Nihil habens defectibilitatis...ac per hoc ut perfectissimum*“) (Bonaventura, 1961, V.5 S.128f.). „Denn, weil es das Vollkommenste ist, kann darüber hinaus nichts Besseres, Vornehmeres und Würdigeres und infolgedessen auch nichts Größeres gedacht werden; ein solches ist aber unermesslich.“ („*Quia enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius nec dignus, as per hoc, maius, et omne tale est immensum*“) (Bonaventura, 1961, V.7, S133f.).

„Es weist keine Verschiedenheit auf, also ist er ganz eins“ („*nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe unum*“) (Bonaventura, 1961, V.5 S.128f.). „Wie es ganz eins ist, ist es auch allseitig. Denn das im höchsten Masse eine ist das allgemeine Prinzip jeglicher Vielfalt. Und eben dadurch ist es auch für alles die universale Wirk-, Vorbild- und Zielursache wie auch Seinsursache, Erkenntnisgrund und Lebensnorm“ („*Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum est universalis omium causa efficiens, exemplans et terminans, sicut „causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*“) (Bonaventura, 1961, V.7, S132f.).

Als geistiges Wesen ist er allgegenwärtig, also „überall ganz“ (*totum ubique*). Gott kann aber „nie ganz erfasst werden“ („*nusquam totum comprehendum*“) (Bonaventura, 1961, VI.5, S.142f.). Jedoch ist er im Menschen Jesus lokalisiert. Da er vollkommen ist, schließt er alle Vorzüge in sich (*omina in se habens*): jede Kraft (*virtus*) und Wahrheit (*veritas*). „Wahrheit ist das, was ist“ („*veritas est id, quod est*“) (Bonaventura, 1961, VI.5, S. 142f) genau wie Augustinus (Künne, 2005, S.64f.). Da Gott die Fülle des Seins ist, kommt ihm auch die Wahrheit in ausgezeichneter Weise zu.

4.3 Hypostatische Union der Gegensätze

Das Erste der Schöpfung vereinigt sich mit dem letzten (*postremum*), der am letzten Tag geschaffenen Kreatur, dem Menschen. Gott tritt im Jesus Christus in die Zeitlichkeit hinein. Das Ewige (*aeternum*) vereinigt sich mit dem Zeitlichen (*temporalis*), dem Menschen. (Bonaventura, 1961, S142ff.).

Das Einfachste (*simplicissimum*) geht eine Verbindung mit dem höchst Zusammengesetzten (*summe compositum*), dem aus (aus Leib, Seele und vielen Organen Zusammengesetzten). Das Unermessliche (*immensum*) verbindet sich mit dem Kleinem (*modicum*), dem endlichen Menschen; das Wirklichste (*actualissimum*) mit dem, der am meisten litt und starb (*summe passus er mortuus*). Tätigkeit und Leiden sind gegensätzliche aristotelische Kategorien. Das Tätigste wird im Jesus zum Leidenden katexochen. Das höchste Eine (*summe unum*) verbindet sich mit dem zusammengesetzten Individuum (*individuum compositum*) Jesus Christus (Bonaventura, 1961, S142ff.).

Diese Vereinigung, die hypostatische Union, ist wie die Dreifaltigkeit von innerer Dialektik durchdrungen. Christus ist eine Person (*personalis unio*), Hypostase, aber besteht aus drei Substanzen: Leib, Seele, Gott. Die Auffassung von der Dreiheit der Substanzen (*trinitas substantiarum*) in Christus wird *expressis verbis* im ersten Kapitel des Itinerariums vertreten: „*haec etiam respicit, triplicem substantiarum in Christo, qui est scala nostra, scilicet corporalem, spirituales, et divinum*“ („darauf weist auch hin die dreifache Substanz in Christus, der uns eine Stufenleiter ist, nämlich die körperliche, geistige und göttliche Substanz“) (Bonaventura, 1961, I.3, S. 56f). Was im Gegensatz zur gängigen Ansicht über die Auffassung Bonaventuras von einer aus Leib und Seele zusammengesetzten menschlichen Substanz steht, wie sie zum Beispiel Thomas von Aquin verteidigt. Für diesen ist die Seele keine eigenständige Substanz, sondern die *forma substantialis* des Leibes. Christus besteht aus zwei Naturen (der menschlichen und der göttlichen) (*naturarum dualitas*). Diese Naturen sind untermengt, unveränderlich, ungeteilt und ungetrennt. Dies ist seit dem Konzil Chalkedon 451 dogmatisch festgehalten (Müller, 1991, S.64) „*Necesse fuit, quod totum assumeretur, ut totum curaretur...*“ („Es ist notwendig, dass er alles (die ganze menschliche Natur unvermischt angenommen habe, um alles zu heilen“) (Bonaventura, 1891b, II, S242).

Die Zweinaturenlehre ist eine Voraussetzung für eine echte Soteriologie. Er stimmt im Willen mit sich überein (*omnimoda consensio*) trotz der zwei Willen, des menschlichen und göttlichen. Der Dyothelismus gilt seit dem Konzil von Konstantinopel 689 als orthodox. Man kann über Jesus Christus wie über ein Subjekt prädicieren, aber auch als über zwei. Als Mensch ist er zum Beispiel materiell als Gott unendlich. Die *compredicabilitas* bezeichnet die rein grammatikalische Sphäre. Er wird als Christus angebetet (*coadoratio*), aber als Gott oder als Messias. Er wird als Sohn Marias verherrlicht (*conexaltatio*). Besitzt die gleiche Macht wie der Vater (*condominatio*), aber gehorcht dem Vater als Mensch. (Bonaventura, 1961, VI.6, S.144f).

Auf dieser sechsten Stufe erlangt der Gottsuchende durch die Gnade Gottes, die Kontemplation der Dreifaltigkeit und die Vereinigung Gottes mit der erlösten Menschheit in Christus die höchste Stufe, danach kann er ruhen. (Bonaventura, 1961, VI.7, S.144f). Christus ist ein Spiegel, der zur Erkenntnis der Wahrheit dient. Denn in Christus hat sich Gott mit der Welt geeint. Der Schöpfer ist Mensch geworden, damit die Welt erlöst wird. Wie im Jesus Christus, der *reditus*, die Rückkehr zu Gott, vollendet worden ist, hat die Seele durch ihn ihre geistige Reise vollendet.

5. Schlussfolgerung

Aus der Perspektive der Aristoteles-Rezeption des dreizehnten Jahrhunderts kann Bonaventuras Philosophie als gemäßigt konservativ bezeichnet werden, insofern sie mehr platonisch-patristische Elemente gegenüber dem Aristotelismus bewahrt. Bonaventura sagt zum Beispiel, dass Jesus Christus aus drei Substanzen besteht: dem Körper, der Seele und Gott. Die thomistische Philosophie der Dominikaner ist in dieser Hinsicht mehr progressiv. Die Averroisten ihrerseits opfern viele christliche Dogmen zugunsten der Ansichten des *Philosophus*. Die gesamte Schöpfung weist auf Gott hin, denn alles ist von ihm geschaffen und auf ihn hin ausgerichtet; somit kann die gesamte Wirklichkeit zur Gotteskontemplation dienen. Man findet Gott überall. Die Theologie des *doctor seraphicus* kreist um den Begriff des *summum bonum*. Bonaventura definiert Gott als das, worüber hinaus nichts Besseres gedacht werden kann in einer Variante des ontologischen Gottesbeweises. Das höchste Gut ist wirklich, innerlich, wesentlich, hypostatisch, naturhaft, fehlerlos und vollkommen. Es ist zugleich willensmäßig und frei, aber auch notwendig. Da alles nach dem höchsten Gut strebt, inklusive seiner selbst, bringt es die Dreifaltigkeit hervor. Bonaventura interpretiert die Trinität nach dem Bild einer perfekten selbstlosen Liebesbeziehung, die den Liebenden, Geliebten und die Liebesbeziehung zwischen ihnen beinhaltet. Im der Fleischwerdung Gottes, die eine *coincidentia oppositorum* ist, vereinigt sich das Erste mit dem Letzten, das Ewige mit

dem Zeitlichen, das Wirklichste mit dem, der am meisten gelitten hat und gestorben ist, das Einfachste mit dem zuhöchst Zusammengesetzten. Die intellektuelle und zugleich spirituelle Philosophie und Theologie des seraphischen Doktors sind von bleibender Anmut und Eleganz. Sie geben ein Zeugnis für die Kreativität der abendländischen Kultur ab.

Literaturverzeichnis

ANSELM, St. „Proslogion.“ Herausg. von M. Charlesworth Oxford: Oxford University Press, 1965.

AUGUSTINUS: „Opera—Werke“. [AOW]. Herausg. von Wilhelm Geerlings, Johannes Brachtendorf und Volker Henning Drecoll. Paderborn: Schöningh, 2002ff.

BEINERT, W. (Hg.). „Lexikon der katholischen Dogmatik“. Freiburg: Herder, 1991.

BONAVENTURA, „Opera Omnia“. Bd. 1-10. Krit. Ed. Rom: Quaracchi, 1882–1902.

_____. „Commentarii in IV Libros Sententiarum: Liber I“. In: _____. „Opera Omnia“. Bd. 1. Krit. Ed. Rom: Quaracchi, 1882, S.26-416.

_____. „Quaestiones Disputatae: De Mysterio Trinitatis“. In: _____. „Opera Omnia“. Bd. 5. Krit. Ed. Rom: Quaracchi, 1891a, S. 45–191.

_____. „Breviloquium“. In: _____. „Opera Omnia“. Bd. 5. Krit. Ed. Rom: Quaracchi, 1891b, S. 200–291.

_____. „Pilgerbuch der Seele zu Gott (*Itinerarium mentis in Deum*) – Die Zurückführung der Künste auf die Theologie (*de reductione artium ad theologiam*)“. Einleitung. und erl. von J. Kaup. München: Kösel, 1961.

_____. „Über den Grund der Gewissheit: Ausgewählte Texte“. Übersetzt und erl. Von Marianne Schlosser. Weinheim: VCH, 1991.

BOUGEROL, J-G. (Hg.). „Lexique Saint Bonaventure“. Paris: Éd. Franciscaines: 1969.

BREUNING, W. „Trinitätslehre“. In: BEINERT, W. (Hg.). „Lexikon der katholischen Dogmatik“. Freiburg, Herder, 1991, S. 519–523.

FREGE, G. „Dialog mit Pünjer über Existenz“. [1884a]. In: _____. „Schriften zur Logik und Sprachphilosophie: Aus dem Nachlaß“. Herausg. von Gabriel, G. Hamburg: Meiner, 2001, S. 1–22.

_____. „Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl“. [1884b] Felix Meiner Verlag, 1988.

GAULINO. „On Behalf of the Fool“. In: ANSELM, St. „Proslogion“. Herausg. von M. Charlesworth Oxford: Oxford University Press, 1965.

GILSON, E.; BÖHNER, P. „Geschichte der christlichen Theologie von Ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues“. Paderborn: Schöningh: 1937.

_____. „Die Philosophie des Heiligen Bonaventura“. Übersetzt von Paul Albert Schütter. Köln: Hegner, 1960.

HEINZMANN, R. „Philosophie des Mittelalters“. Köln: Kohlhammer, 1998. (Grundkurs Philosophie 7).

HOFFMANN, Th. S. „Vollkommenheit“. In: RITTER, J. (Hg.) „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ (HWD). Bd. 12. Basel: Schwabe, 2005, S.1115-1131.

HUNNING, H. Forma. In: BOUGEROL, J-G. (Hg.). „Lexique Saint Bonaventure“. Paris: Éd. Franciscaines: 1969, S.73.

- KANT, I. „Kritik der reinen Vernunft“. Hamburg: Meiner, 1998.
- KAULBACH, F. „Einfachheit“. In: RITTER, J. (Hg.) „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ (HWD). Bd. 2. Basel: Schwabe, 1972, S.384ff.
- KRAUSE, G.; MÜLLER, G. (Hgg.). „Theologische Realenzyklopädie“ (TRE). Berlin: Walter de Gruyter, 1978.
- KÜNNE, W. „Wahrheit“. In: RITTER, J. (Hg.) „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ (HWD). Bd. 12. Basel: Schwabe, 2005, S.48-123.
- LENAERT, F. „Substantia“. In: BOUGEROL, J-G. (Hg.). „Lexique Saint Bonaventure“. Paris: Éd. Franciscaines: 1969, S. 123f.
- MURRMANN-KAHL, M. „Trinität“. In: RITTER, J. (Hg.) „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ (HWD) Bd. 10, Basel: Schwabe, 1998, S.1491-1515.
- MÜLLER, G. „Christologie“. In: BEINERT, W. (Hg.). „Lexikon der katholischen Dogmatik“. Freiburg: Herder, 1991, S. 59–64.
- NOONE, T.; HOUSER, R., BENSON, J. „Bonaventure.“ In: ZALTA, E., N. (Hg.). „The Stanford Encyclopedia of Philosophy“. (Fall Edition 2023).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/bonaventure/> (Stand 15.02.2024).
- PLATON. „Der Staat“. Übersetzt und. Hrsg. Von Karl Vretska. Stuttgart: Reclam, 1997.
- PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA. „Die Namen Gottes“. Übersetzt B. R. Suchla, Stuttgart: Hiersemann, 1988
- RITTER, J. (Hgg.). „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ (HWP). Bd. 1–12, Basel: Schwabe, 1971–2004.
- ROUGHLY, N. „Wille“. In: RITTER, J. (Hg.). „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ (HWP). Bd. 12, Basel: Schwabe, 2005, S. 763–795.
- STUDER, B. „Hypostase“. In: RITTER, J. (Hg.). „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ (HWP). Bd. 4, Basel: Schwabe, 1976, S. 1255–1259.
- TORNAU, C. „Saint Augustine“. In: ZALTA, E., N. (Hg.). „The Stanford Encyclopedia of Philosophy“. (Summer Edition 2020).
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/> (Stand 20.02.2024).

Doutor em Filosofia (PUC-RIO, 2014)
Professor do Departamento de Filosofia (UFPI)
E-mail: m.motloch@yahoo.de