

Bonaventura

Über das Wissen Christi

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 52

Bonaventura

Über das Wissen Christi

Bonaventura

Quaestiones disputatae de scientia Christi

Über das Wissen Christi

Lateinisch

Deutsch

Übersetzt und eingeleitet von
Andreas Speer

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Zum Übersetzer

Prof. Dr. Dr. h.c. Andreas Speer ist Professor für Geschichte und Systematik der Philosophie mit Schwerpunkt Philosophie des Mittelalters an der Universität zu Köln und Direktor des Thomas-Instituts.

Dieses Buch ist die umfassende Neubearbeitung der 1992 in der »Philosophischen Bibliothek« unter dem Titel »Bonaventura. Vom Wissen Christi« erschienenen Textausgabe. Die überarbeitete Übersetzung spiegelt die eigenen Erfahrungen im Umgang mit mittelalterlichen Texten wider, ist aber auch das Ergebnis so manchen Praxistests. Ein besonderer Dank gilt daher den vielen kritischen Lesern in meinen Lehrveranstaltungen sowie im Thomas-Institut, besonders aber Christoph Burdich und Robert Maximilian Schneider. Neben der Übersetzung wurde auch die Einleitung dem aktuellen Forschungsstand entsprechend gründlich überarbeitet. Ein herzlicher Dank gilt den Herausgebern und der Herausgeberin von Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters für die Aufnahme des vorliegenden Bandes in diese Reihe, die seit ihrem Bestehen so viel für die Verbreiterung unserer Textbasis getan hat, die für die Vermittlung des philosophischen Denkens in jenem langen und vielfältigen Jahrtausend, das wir Mittelalter nennen, unerlässlich ist. Auch die Geduld bei verspäteten Abgabeterminen weiß ich zu schätzen. Aber nun ist das Buch da, immerhin pünktlich – bezogen auf das mögliche Geburtsjahr 1221 – zum 800. Geburtstag Bonaventuras. Dass dies möglich ist, dafür gilt mein Dank auch Frau Ursula Krüger und dem Herder Verlag.



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: PBTisk a. s., Příbram

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-39352-5

Inhalt

Einleitung	7
1. Bonaventura im Kontext	7
2. Zum Pariser Kontext der <i>Quaestiones disputatae de scientia Christi</i>	9
3. Die Mendikanten in Paris	14
4. Die <i>Quaestio disputata</i>	17
5. Der theologiegeschichtliche Hintergrund	19
6. Aufbau und Gliederung der <i>Quaestiones disputatae de scientia Christi</i>	23
7. Exemplarität	27
8. Gewissheit, Ideen und letzte Gründe	30
9. Erleuchtung und Gewissheit	34
10. Geschaffene und ungeschaffene Weisheit	38
11. <i>De scientia Christi</i> im Rahmen von Bonaventuras späteren Schriften	42
12. Traditionshintergründe	48
13. Textgestaltung und Übersetzung	50

Text und Übersetzung

ERSTE FRAGE

Erstreckt sich das Wissen Christi, sofern er das göttliche Wort ist, in Wirklichkeit auf Unendliches?	57
---	----

ZWEITE FRAGE

Erkennt Gott die Dinge mittels der Ähnlichkeitsbilder der Dinge oder mittels ihres Wesens?	75
--	----

DRITTE FRAGE

Erkennt Gott die Dinge durch sich real unterscheidende
Ähnlichkeitsbilder? 95

VIERTE FRAGE

Wird, was immer von uns mit Gewissheit erkannt wird,
in den ewigen Ideen selbst erkannt? 127

FÜNFTE FRAGE

War die Seele Christi weise allein durch eine
ungeschaffene Weisheit oder durch eine geschaffene
zusammen mit einer ungeschaffenen Weisheit? 173

SECHSTE FRAGE

Begreift die Seele Christi die ungeschaffene Weisheit
selbst? 199

SIEBTE FRAGE

Begreift die Seele Christi alles, was die ungeschaffene
Weisheit begreift? 227

Anhang

Literaturverzeichnis 257

- A. Abkürzungsverzeichnis / Siglen 257
- B. Die Werke Bonaventuras 257
- C. Quellen 259
- D. Forschungsliteratur in Auswahl 262

Verzeichnis der zitierten Quellen 269

- A. Verweise auf Werke Bonaventuras 269
- B. Bibelzitate 270
- C. Quellen 271

Personenregister 275

Einleitung

1. Bonaventura im Kontext

Bonaventura, wurde vor etwa 800 Jahren in Bagnoregio, einer pittoresken Kleinstadt bei Orvieto, als Johannes Fidanza geboren.¹ Der Legende nach verdankt er seinen Namen dem hl. Franziskus, noch bevor er dessen Orden beitrug. Bonaventura war Zeitgenosse des Thomas von Aquin und sein Kollege an der Pariser Sorbonne, siebter und nach dem Ordensgründer Franziskus wohl bedeutendster Ordensgeneral der Franziskaner, der den Orden auf eine feste und dauerhafte institutionelle Basis stellte, Bischof und Kardinal, dem im Jahr 1273 die Vorbereitung des Unionskonzils von Lyon übertragen wurde. Ohne Zweifel zählte Bonaventura schon zu Lebzeiten zu den großen intellektuellen Figuren seines Jahrhunderts. Daran gemessen gehört er zu den weniger bekannten und weniger gelesenen Denkern. Das hängt gewiss damit zusammen, dass weitaus weniger Schriften Bonaventuras – anders als im Fall des Thomas von Aquin – übersetzt und auf diese Weise für einen breiteren Leserkreis zugänglich sind.²

¹ Das genaue Geburtsdatum ist unbekannt, es wird manchmal auf 1217, häufiger auf 1221 datiert. Siehe hierzu J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris 1988, S. 3–11, besonders S. 3–4. Zur Forschungsdiskussion siehe auch E.-X. Putallaz, »§ 17 B. Bonaventura«, in: A. Brungs / V. Mudroch / P. Schulthess (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters 4: 13. Jahrhundert*, Erster Halbband, Basel 2017, S. 503–532, hier S. 515–516, und K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. Band 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, S. 409–411.

² Das gilt insbesondere für Übersetzungen ins Deutsche. Wieder aufgelegt wurden 2018 bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft die älteren Übersetzungen des *Soliloquium* (übers. J. Hosse), des *Itinerarium mentis in Deum* und der Schrift *De reductione artium ad theologiam* (übers. J. Kaup) und der *Collationes in Hexaemeron* (übers. W. Nyssen). Übersetzungen ausgewählter Texte

Auch eine zeitgenössische Biographie existiert nicht. Erneut legt sich der Vergleich mit Thomas von Aquin nahe, der in Wilhelm von Tocco seinen Biographen fand, der mit seiner Thomas-Vita auch dessen Heiligsprechung vorantrieb.³ Jedoch besitzen wir ein zeitgenössisches Portrait Bonaventuras auf dem großen Wandfresko im Refektorium von Santa Croce in Florenz, welches den Baum des Lebens darstellt. Gemalt hat es der Florentiner Maler Taddeo Gaddi (* 1290, † 1366). Diese wohl älteste erhaltene Darstellung Bonaventuras zeigt diesen zu Füßen des zum Lebensbaum gewandelten Kreuzes bereits mit Mitra als Kardinalbischof von Albano, der eine Schriftrolle beschreibt – mit eben jenem Gedicht und den dazugehörigen 48 Meditationen über den Baum des Lebens, das Taddeo Gaddi in allen Details zu visualisieren sucht.⁴

Dass Bonaventura zu den weniger bekannten Denkern und Schriftstellern des 13. Jahrhunderts zählt, erstaunt gleichwohl. Denn für den französischen Philosophiehistoriker Étienne Gilson bildet Bonaventura zusammen mit Thomas von Aquin das Flügelpaar eines Triptychons, das den Geist der mittelalterlichen Philosophie exemplarisch verkörpert und umrahmt. Nicht nur haben Thomas und Bonaventura nach dem Ende des Mendikantenstreits zeitgleich die ihren Orden zugeschriebenen Lehrstühle an der theologischen Fakultät der Pariser Universität inne, sie ringen gemeinsam und doch auf unterschiedliche Weise um den Platz der Theologie an den neuen Universitäten angesichts der damit verbundenen Herausforderungen durch die anderen Wissenschaften, die sich am Modell der aristotelischen Wissenschaftstheorie orientieren. Neben Thomas erscheint Bonaventura als ein gleichberechtigter Gipfelpunkt scholas-

zur Gewissheitsproblematik (u. a. Teilübersetzungen aus *De mysterio Trinitatis*, *De scientia Christi* und aus dem ersten Buch des *Sentenzenkommentars*) finden sich bei M. Schlosser, *Über den Grund der Gewißheit. Ausgewählte Texte* (übersetzt und mit Erläuterungen versehen), Weinheim 1991. Darüber hinaus hat Marianne Schlosser weitere Übersetzungen herausgebracht, u. a. von *De triplici via* (Freiburg i. Br. 1993), des *Itinerarium mentis in Deum* (St. Ottilien 2003) und des *Breviloquium* (Einsiedeln 2002).

³ Zur Einordnung der *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco* siehe J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg/Basel/Wien 1995, S. 13–18.

⁴ Zugrunde liegt diesem berühmten Fresko Bonaventuras Schrift *Lignum vitae* (VIII 68–87). Eine deutsche Übersetzung mit Kommentar hat Marianne Schlosser herausgebracht (St. Ottilien 2012).

tischen Denkens, mit dem zugleich der entscheidende Differenzpunkt zwischen den beiden Lehrrichtungen zu Tage tritt. Dieser liegt nicht so sehr in unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich einzelner philosophischer und theologischer Fragestellungen, sondern steht in dem größeren Zusammenhang des grundsätzlichen Ringens um die Einheit von christlicher Lehre (*doctrina christiana*) und christlicher Weisheit (*sapientia christiana*) gegenüber einer prinzipiellen Unterscheidung von Philosophie und Theologie.⁵

Bonaventuras eigener Denkwurf steht somit im intellektuellen Zusammenhang des 13. Jahrhunderts – und das heißt, wie Fernand Van Steenberghen gezeigt hat, nicht zuletzt im Kontext der universitären Auseinandersetzungen in Paris.⁶ Das gilt für die während Bonaventuras Pariser Lehrtätigkeit entstandenen Schriften: vor allem den großen *Sentenzenkommentar* und das *Breviloquium*, eine kurz gefasste systematische Dogmatik, sowie für die *Quaestiones disputatae* über »Das Geheimnis der Trinität« (*De mysterio Trinitatis*) und über »Das Wissen Christi« (*De scientia Christi*), aber auch für die großen *Collationes*, die öffentlichen Predigten der späten sechziger und frühen siebziger Jahre.

2. Zum Pariser Kontext der *Quaestiones disputatae de scientia Christi*

Die *Quaestiones disputatae de scientia Christi* führen uns unmittelbar in die frühe Pariser Zeit Bonaventuras und stehen am vorläufigen Abschluss einer zur damaligen Zeit üblichen akademischen Lauf-

⁵ E. Gilson, *Die Philosophie des Heiligen Bonaventura*, Hellerau 1929, S. 98–126 (»Das Bonaventura-Problem«); frz.: *La philosophie de saint Bonaventure* (Études de philosophie médiévale 4), Paris 1924, S. 59–75 (»Le problème bonaventurien«). Zum Weisheitsdiskurs siehe A. Speer, »*Sapientia nostra*. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit in den Pariser Debatten am Ende des 13. Jahrhunderts«, in: J. A. Aertsen / K. Emery, Jr. / A. Speer (Hg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte* (Miscellanea Mediaevalia 28), Berlin/New York 2000, S. 248–275.

⁶ Siehe F. Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert* (übers. R. Wagner), München 1977, bes. die Kapitel 5 und 9, S. 185–253 und 389–462; frz.: *La philosophie au 13ème siècle*, 2ème édition (Philosophes médiévaux 28), Louvain/Paris 1991, S. 177–244 und S. 371–431.

bahn, die Bonaventura 1235 als Student an der Artistenfakultät beginnt und die mit der *licentia docendi* und der Bestallung als ordentlicher *Magister regens* an der theologischen Fakultät um das Jahr 1254 ihren einstweiligen Höhepunkt erfährt.

Als Bonaventura im Jahre 1235 nach Paris kommt, trifft er auf eine gerade 35 Jahre alte Universität, die sich in einem stürmischen Aufbau befindet. Bereits die Gründung der Pariser Universität im Jahre 1200 ist Ausdruck einer für die abendländische Geistesgeschichte äußerst folgenreichen Entwicklung, die nicht nur institutionell zu einer zunehmenden Verlagerung des wissenschaftlichen Lebens von den Kloster- und Kathedralschulen hin zu den neuen Bildungseinrichtungen führt, sondern auch zu einer Reorganisation der Lehre, die nunmehr durchgängig »scholastisch«, d. h. schulmäßig betrieben wird.⁷ Dieser Vorgang, der durch einen allgemein wachsenden Rationalismusdruck und durch die ständig zunehmende Fülle der Wissensgegenstände bereits im 12. Jahrhundert anhebt, führt in der Folge zu einer fortschreitenden Auflösung des klassischen Bildungskanons aus *septem artes liberales* und Theologie. Darüber hinaus tritt auch die Einheit von Vernunft und Autorität auseinander, die in dieser Verbindung als christliche Lehre den Anspruch einer umfassenden und verbindlichen Weltdeutung erheben konnten.⁸

⁷ Hierzu im Überblick J. Koch, Artikel »Scholastik«, in: *RGG*³ Bd. 5, Sp. 1494–1498; immer noch einen exzellenten Zugang bietet M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode, Zweiter Band: Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1911 (Nachdruck Berlin 1988); P. Schulthess, »§ 1. Der Philosophiebegriff«, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters 4: 13. Jahrhundert*, Erster Halbband (Anm. 1), S. 15–17; siehe J. Verger / O. Weijers (Hg.), *Les débuts de l'enseignement universitaire parisien (1200–1245 environ)* (Studia artistarum, 38), Turnhout 2013.

⁸ W. Kluxen, »Der Begriff der Wissenschaft«, in: P. Weimar (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert* (Zürcher Hochschulforum Bd. 2), Zürich 1981, S. 273–293; A. Speer, »Im Spannungsfeld der Weisheit. Anmerkungen zum Verhältnis von Metaphysik, Religion und Theologie«, in: M. Erler / T. Kobusch (Hg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München/Leipzig 2002, S. 649–672, hier S. 656–661; J. Verger, »From the Artes to the Humanities«, in: A. Speer / A. Berger (Hg.), *Wissenschaft mit Zukunft. Die ›alte‹ Kölner Universität im Kontext der europäischen Universitätsgeschichte* (Studien zur Geschichte der Universität zu Köln 19), Köln/Weimar/Wien 2016, S. 205–219.

Nun wird diese Entwicklung vor allem mit der Aristotelesrezeption am Ende des 12. und am Beginn des 13. Jahrhundert in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht.⁹ In der Tat bedeutete das Bekanntwerden des gesamten *Corpus Aristotelicum* und seiner arabischen Exegeten und Kommentatoren, von denen Avicenna und Averroes den nachdrücklichsten Einfluss ausüben, eine Herausforderung für eine Weltsicht, die in einer alles Wissen umfassenden, christlich bestimmten Weisheit ihren Ausdruck fand und neben der *Sacra Scriptura* vor allem zwei Autoritäten kannte: Augustinus und Dionysius Areopagita.¹⁰ Doch darf nicht übersehen werden, dass es bereits im 12. Jahrhundert innerhalb des vorgeblich so festgefügtten Bildungshorizontes Entwicklungen gab, die allererst die Bedingungen für die genannte Aristotelesrezeption schafften. Eine dieser Bedingungen ist die Entdeckung der Natur, die beispielsweise in der sogenannten Schule von Chartres zu einer Herausbildung von Erklärungszusammenhängen kosmologischer und naturphilosophischer Art führt, und zwar in zunehmender Ablösung von offenbarungstheologischen und symbolischen Deutungsmustern. Daneben bricht die wachsende Bedeutung der ursprünglich dem Trivium zugehörigen Dialektik den traditionellen Bildungskanon nicht nur äußerlich auf; die Beschäftigung mit der allgemeinen Struktur der Rationalität sowie das Insistieren auf den »rationes necessariae« stehen vielmehr für die allmähliche Herausbildung eines Begriffs von Wissenschaft, welcher enger gefasst ist als der bisherige Begriff der Lehre, zugleich seine Sprache und Methodik neu regelt und die Formen der Wirklichkeitsbetrachtung zunehmend differenziert und speziali-

⁹ Siehe hierzu B. G. Dod, »Aristoteles latinus«, in: N. Kretzmann / J. Pinborg / A. Kenny (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 1988, S. 45–79; ferner W. Kluxen, Artikel »Abendländischer Aristotelismus – Mittelalter«, *TRE* Bd. 3, S. 782–789. Ausführlich ferner V. Cordonnier / P. De Leemans / C. Steel, »§7. Die Rezeption«, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters 4: 13. Jahrhundert*, Erster Halbband (Anm. 1), S. 149–161.

¹⁰ Zur Dionysius-Rezeption siehe T. Boiadjev / G. Kapriev / A. Speer (Hg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. (Rencontres de Philosophie Médiévale, 9), Louvain-la-Neuve/Turnhout 2000. Zu der äußerst komplexen Problemlage des Dionysius Areopagita bzw. Pseudo-Dionysius siehe *LexMA* Bd. 3, Artikel »Dionysius«, Sp. 1076–1087, bes. Abschnitt C »Dionysius Areopagita«, Sp. 1079–1087 (mit weiterführenden Hinweisen); *TRE* Bd. 7, Artikel »Dionysius Areopagita«, S. 772–780 (mit ausführlichem Literaturverzeichnis).

siert.¹¹ Diese Entwicklung führt schließlich im 13. Jahrhundert zu einem Paradigmenwechsel, der seinen deutlichsten Ausdruck zum einen im sogenannten zweiten Anfang der Metaphysik erfährt,¹² zum anderen in der Herausbildung einer neuen, universitären Wissenschaftskultur, die auf der aristotelischen Wissenschaftslehre gründet. Wir sollten uns dieser bis heute bestehenden Kontinuität bewusst sein.

Versetzen wir uns jedoch noch einmal in das Jahr 1235, in dem der junge Johannes Fidanza als Student nach Paris kommt, so findet dieser an der dortigen Universität noch weit weniger konsolidierte Verhältnisse vor, als unser resümierender Rückblick vermuten lässt. Gerade vier Jahre waren vergangen seit der Bulle »Parens scientiarum« vom 12. April 1231,¹³ mit der Papst Gregor IX. den Streit an der Universität von Paris zu befrieden vermochte, den sein Brief vom 7. Juli 1228 an die Professoren der theologischen Fakultät ausgelöst hatte. Beide Male ging es um den Gebrauch der spekulativen Methode sowie um die Verwendung philosophischer Ausdrücke und Begriffe in der Auslegung der Glaubenslehren. Die Auseinandersetzungen entzündeten sich vor allem an der Verwendung der Schriften des Aristoteles beim philosophischen und theologischen Unterricht, ins-

¹¹ M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, ³1976, S. 309–22; G. Wieland, »Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts«, in: J. P. Beckmann u. a. (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, S. 61–79, bes. S. 66–71; A. Speer, »The scientific view«, in: R. Hofmeister Pich / A. C. Stock / A. S. Culleton (Hg.), *Homo – Natura – Mundus: Human Beings and Their Relationships*, Turnhout 2020, S. 3–34.

¹² Siehe L. Honnefelder, »Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert«, in: J. P. Beckmann u. a. (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, S. 165–186; hierzu A. Speer, »Das »Erwachen der Metaphysik«. Anmerkungen zu einem Paradigma für das Verständnis des 12. Jahrhunderts«, in: M. Lutz-Bachmann / A. Fidora / A. Niederberger (Hg.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology* (Textes et Études du Moyen Âge, 19), Turnhout 2004, S. 17–40.

¹³ CUP I n. 79, S. 136–139; J. Verger, »§2. Die Universitäten: Institutionen und Unterrichtsformen«, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters 4: 13. Jahrhundert*, Erster Halbband (Anm. 1), S. 47 und T. Suarez-Nani, »§9. Die theologische Fakultät in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, Philosophiebegriff«, ebd., S. 271–273.

besondere der sogenannten »libri naturales«. ¹⁴ Diese waren bereits 1210 durch Dekrete einer Regionalsynode des Erzbistums Sens unter der Leitung des Erzbischofs Petrus von Corbeil in Paris verurteilt worden. Jenes Verbot richtete sich vor allem gegen die vermeintlichen Häresien des Amalrich von Bène und des David von Dinant, fand im August 1215 aber auch Eingang in die neuen Universitätsstatuten der Pariser Artistenfakultät, die zwar die logischen und dialektischen Schriften des Aristoteles, nicht aber die »libri Aristotelis de methaphisica et de naturali philosophia« für den Unterricht zuließen. ¹⁵ Der Erfolg dieses Verbotes war, wie das Eingreifen Gregors IX. belegt, gering und der Papst sah sich schließlich gezwungen, in dem erwähnten zweiten Schreiben einen Weg zum Studium auch der naturphilosophischen Schriften und der Metaphysik des Aristoteles zu eröffnen.

Man würde der Situation zu Beginn des 13. Jahrhunderts nicht gerecht, erblickte man in diesen Auseinandersetzungen lediglich einen Autoritätskonflikt zwischen kirchlichem Lehramt und Universität. Gregor IX. hatte in Paris Theologie studiert und war wie der in den Statutenstreit von 1215 involvierte Innozenz III. Schüler des Petrus Cantor gewesen, der von etwa 1170 bis zu seinem Tode 1197 Magister der Theologie an Notre Dame war. ¹⁶ Es geht vielmehr um eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung. Die Theologie steht vor der Herausforderung, ihren Standort im Zusammenhang des neuen Wissenschaftsverständnisses ihrerseits neu zu bestimmen. An die Stelle der heiligen Relevanz eines auf das bessere Verstehen des in

¹⁴ F. Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert* (Anm. 6), S. 101–109 (frz.: *La philosophie au 13ème siècle*, S. 93–101); C. H. Lohr, »The medieval interpretation of Aristotle«, in: N. Kretzmann / J. Pinborg / A. Kenny (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, ²1988, S. 80–98.

¹⁵ CUP I n. 20, S. 78–79; F. Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert* (Anm. 6), S. 90–98 (frz.: *La philosophie au 13ème siècle*, S. 81–92); A. Speer, »Von Plato zu Aristoteles. Zur Prinzipienlehre bei David von Dinant«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47 (2000), S. 307–341; H. Anzulewicz, »David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie im Lateinischen Westen«, in: L. Honnefelder et al. (Hg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Westen*, Münster 2005, S. 71–112.

¹⁶ F. Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert* (Anm. 6), S. 101 f. (frz.: *La philosophie au 13ème siècle*, S. 93 f.).

der Theologie gegenwärtigen Offenbarungswissens ausgerichteten Studiums tritt der »amor scientiae«, das wissenschaftliche Erkennen gemäß rationaler Prinzipien um seiner selbst willen. Die Theologie wird Wissenschaft unter Wissenschaften, sie erhält universalistische Gestalt. Damit aber stellt sich zugleich die Frage nach dem Verhältnis von wissenschaftlicher Rationalität und geoffenbarten Heilswahrheiten.¹⁷ Dass dieser Prozess, den wir abermals im Resultat vorstellen, nicht ohne ein lebhaftes, oftmals turbulentes Ringen um den rechten Weg zu denken ist, dafür stehen die erwähnten Auseinandersetzungen um die naturphilosophischen Werke des Aristoteles. Doch auch dieses Bild wäre unvollständig. Denn in die Unsicherheit, wie die Glaubenswahrheiten spekulativ angemessen erfasst werden können, gerät beispielsweise auch das Werk des Johannes Scotus Eriugena, dem maßgeblichen Übersetzer der Werke des Dionysius Areopagita aus dem 9. Jahrhundert, vor allem seine Schrift *De divisione naturae* (*Periphyseon*), die von einer Senser Provinzialsynode 1223/4 und von Papst Honorius III. in einem Brief aus dem Jahre 1225 verboten wurde.¹⁸ Dieses Verbot war möglicherweise auch noch Bonaventura bekannt, denn wir finden in seinen Schriften keinen expliziten Hinweis auf Eriugena.

3. Die Mendikanten in Paris

Weit wichtiger jedoch wird für den jungen Johannes Fidanza eine Bewegung, welche zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Südfrankreich und in Italien entstand und von zwei großen Persönlichkeiten ihrer Zeit geprägt wurde: Dominikus und Franziskus. Die ersten Zentren

¹⁷ A. Zimmermann, »Die Theologie und die Wissenschaften«, in: P. Weimar (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert* (Zürcher Hochschulforum Bd. 2), Zürich 1981, S. 87–105, hier S. 87–93; J. Ehlers (1974), »Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts«, in: A. Zimmermann (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 9, Berlin 1974), S. 58–79, bes. S. 58–62; A. Speer, »The scientific view« (Anm. 11), S. 13–19.

¹⁸ P. Lucentini, »L'eresia di Almarico«, in: W. Beierwaltes (Hg.), *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg 1987, S. 174–191, hier S. 185–187.

der neuen Gemeinschaften der Mendikanten, der sogenannten »Bettel«orden (→ *mendicare*), entstanden fast gleichzeitig bereits vor 1210 und breiteten sich, getragen von dem allgemeinen Bedürfnis nach religiöser Erneuerung, außergewöhnlich schnell aus. Schon im Herbst 1217 kamen die ersten Predigerbrüder des Dominikanerordens nach Paris, wo sie eine Gemeinschaft gründeten, die unter dem Namen »St. Jacques« berühmt wurde und bis heute besteht. Noch zu Lebzeiten des Ordensgründers Franziskus entstanden auch die ersten franziskanischen Ordensstudia, darunter 1224 dasjenige in Paris.¹⁹ Auch an der Universität gewannen Dominikaner und Franziskaner in kürzester Zeit viele Mitglieder unter den Studenten wie unter den Lehrenden. Daraus erklärt sich ihre rasch wachsende Rolle an der theologischen Fakultät, die schon bald zu erheblichen Spannungen führen sollte. Diese mündeten schließlich in den sogenannten Mendikantenstreit zwischen den weltgeistlichen Professoren der theologischen Fakultät und den neuen Orden, die durch Übertritte bereits 1236 drei ordentliche Lehrstühle innehatten.²⁰

Unter den weltgeistlichen Magistern, die in den Orden der Minderbrüder eintraten, war auch Alexander von Hales, einer der späteren Lehrer Bonaventuras. Diese zweifellos weithin Beachtung findende Entscheidung eines der angesehensten Universitätslehrer der damaligen Zeit könnte zu den ersten Eindrücken des jungen Johannes Fidenza in Paris gehört haben.²¹ Nach dem Abschluss der Artesstudien und der Erhebung zum Magister Artium tritt schließlich auch Johannes 1243 in den Franziskanerorden ein und erhält den

¹⁹ A. Brungs, »§4. Das Studienwesen der Bettelorden«, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters 4: 13. Jahrhundert*, Erster Halbband (Anm. 1), S. 72–73.

²⁰ F. Van Steenberghe, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert* (Anm. 6), S. 99 f. und S. 105 f. (frz.: *La philosophie au 13ème siècle*, S. 91 f. und S. 97 f.); R. Köhn »Monastisches Bildungsideal und weltgeistliches Wissenschaftsdenken. Zur Vorgeschichte des Mendikantenstreites an der Universität Paris«, in: A. Zimmermann (Hg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert* (Miscellanea Mediaevalia 10), Berlin 1976, S. 1–37, bes. S. 1–3 und S. 31–34; A. Brungs, »§4. Das Studienwesen der Bettelorden« (Anm. 19), S. 70 f.

²¹ Hierzu F.-X. Putallaz, »§10. Die ersten Franziskaner«, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters 4: 13. Jahrhundert*, Erster Halbband (Anm. 1), S. 292–300.

Ordensnamen Bonaventura.²² Danach setzt er seine wissenschaftliche Laufbahn mit den theologischen Studien fort, unter anderem bei Alexander von Hales und Johannes von Rupella. Von 1248–50 ist er dann Baccalaureus der Hl. Schrift – in diese Zeit fällt wahrscheinlich sein großer Kommentar zum Lukasevangelium²³ –, von 1250–52 schließlich Baccalaureus der Sentenzen. Die sogenannten Sentenzen, eine von Petrus Lombardus Mitte des 12. Jahrhunderts zusammengestellte Lehrsammlung in Form einer vier Bücher umfassenden Dogmatik,²⁴ bildeten gleichsam einen theologischen Grundkurs im Rahmen des Theologiestudiums und hatten die wichtigsten systematischen Fragen der Theologie zum Gegenstand. Bonaventuras Sentenzenkommentar,²⁵ der in diesen Jahren entsteht, zählt zu den nach Umfang und Inhalt reichsten seiner Gattung und übertrifft beispielsweise den Sentenzenkommentar seines Zeitgenossen und Pariser Kollegen Thomas von Aquin um ein Vielfaches. Gegen Ende des folgenden Jahres wird Bonaventura dann ordentlicher Magister und erhält die »*licentia ubique docendi*«. Dies ist der vorläufige Abschluss seiner akademischen Laufbahn.²⁶ Damit ist er berechtigt und verpflichtet, eigene Disputationen zu halten. Als Pariser Magister steht ihm dieses Recht sogar an allen Universitäten zu.

²² J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure* (Anm. 1), S. 4 und 35–37; F. Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert* (Anm. 6), S. 105. (frz.: *La philosophie au 13ème siècle*, S. 97).

²³ *Commentarius in Evangelium Lucae* (VII 1–604); J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure* (Anm. 1), S. 178–180.

²⁴ Artikel »Petrus Lombardus«, *LThk*² Bd. 8, Sp. 367–369; Artikel »Petrus Lombardus«, *LexMA* Bd. 6, Sp. 1977 f.; G. R. Evans, *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. I, Leiden/Boston/Köln 2002; darin besonders die Beiträge von L. Hödl, »Die Sentenzen des Petrus Lombardus in der Diskussion seiner Schule«, (S. 25–40) und R. L. Friedman, »The Sentences Commentary, 1250–1320. General Trends, The Impact of the Religious Orders, and the Text Case of Predestination« (S. 41–128); P. W. Rosemann, *Peter Lombard*, Oxford 2004.

²⁵ Dieser umfasst die ersten vier Bände der *Opera omnia*; zum Aufbau siehe J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure* (Anm. 1), S. 186–196.

²⁶ Zu den biographischen Daten siehe J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure* (Anm. 1), S. 4–6 mit ausführlichen Belegen. Ferner F.-X. Putalaz, »§ 17. Franziskaner in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts«, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters 4: 13. Jahrhundert*, Erster Halbband (Anm. 1), S. 515 f.

4. Die *Quaestio disputata*

Für seine erste große Disputation, sozusagen seine Antrittsvorlesung, die er zwischen November 1253 und Frühjahr 1254 gehalten hat, hat sich Bonaventura die Frage nach dem Wissen Christi ausgewählt, die er zuvor bereits einmal im Rahmen seiner Vorlesungen zu den Sentenzen behandelt hatte.²⁷ Doch während er in seinem Sentenzenkommentar an die Vorgaben der »sententiae« der für alle Kommentatoren verbindlichen Autoritäten gebunden ist, können wir in den *Quaestiones disputatae de scientia Christi* einen eigenständigen systematischen Zugriff Bonaventuras auf die von ihm gewählte Thematik erkennen, wie es einer großen öffentlichen Disputation eines hochqualifizierten Magisters entsprach.

Eine solche öffentliche Disputation war im universitären Leben ein besonderes Ereignis. Der ordentliche Vorlesungs- und Lehrbetrieb ruhte, um einer möglichst großen Zahl von Magistern, Bakkalaren und Studenten, aber auch interessierten Bürgern von außerhalb die Gelegenheit zur Teilnahme zu geben. Die zu disputierende Frage wurde durch den Magister, der die Disputation zu leiten hatte, im Voraus festgelegt und griff ein zentrales Problem oder eine allgemein interessierende Frage auf, auf die man sich in der Diskussion eine Antwort oder zumindest einen Erkenntnisfortschritt erhoffte. Unter der Leitung des Magisters wurden von den anwesenden Magistern, aber auch von den Bakkalaren und fortgeschrittenen Studenten Argumente teils aus der Tradition, teils aus der aktuellen Diskussion vorgebracht, die ein oft sehr heterogenes Bild entstehen ließen, sich dabei aber von der autoritativen oder kommentierenden Bindung an einen Lehrtext zugunsten einer systematischen Untersuchung der vorgelegten Frage lösten. Dieses Verfahren entsprach damit dem neuen Wissenschaftsverständnis, das unter dem Einfluss der aristotelischen Logik und Wissenschaftslehre auch zunehmend den Lehrbetrieb bestimmte.

Zur Aufgabe des verantwortlichen Magisters zählte sodann die »determinatio magistralis«, für die bei einer großen Disputation ein eigener Termin festgelegt wurde. Dieser zweite Akt einer Disputation wurde eingeleitet mit einer systematischen Darlegung der vor-

²⁷ J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure* (Anm. 1), S. 201; vgl. 3 *Sent* d 14 (III 295a–326b).

gebrachten Argumente, je nachdem, ob sie die vorgelegte These stützten oder ihr widersprachen. Es folgte als Hauptteil eine lehrmäßige Darstellung der vorgelegten Frage, welche die Antwort des Magisters enthielt, und auf dieser Grundlage eine Widerlegung der erhobenen Einwände. In diesem Sinne zu determinieren oder eine Lehre zu definieren, war anerkanntes Recht und Privileg des Magisters und kam ihm allein zu. Schließlich oblag dem Magister die Pflicht, anhand der Aufzeichnungen, die während der Diskussion gemacht wurden, die endgültige schriftliche Fassung einer *Quaestio disputata* vorzulegen, die mithin kein Verlaufsprotokoll, sondern das vom Magister nach systematischen Gesichtspunkten ausgearbeitete Ergebnis einer Disputation darstellt.²⁸

Eine solche *Quaestio disputata* also haben wir vor uns, oder genauer: eine Sammlung von sieben umfangreichen *quaestiones disputatae*, in denen Bonaventura jeweils verschiedene Aspekte einer übergreifenden Fragestellung behandelt, vergleichbar etwa mit den umfangreichen Quaestionensammlungen seines Kollegen Thomas von Aquin,²⁹ der zur gleichen Zeit einen den Dominikanern zugesprochenen Lehrstuhl an der theologischen Fakultät der Pariser Universität innehatte. Bevor wir aber näher auf die von Bonaventura vorgelegte Fragestellung eingehen, soll ein kurzer Blick auf den formalen Aufbau einer solchen Quaestio stehen, der den gedanklichen Verlauf der Diskussion über die jeweils vorgelegte Frage widerspiegelt.

Zunächst wird der Gegenstand oder die Frage der Quaestio allgemein angegeben. Darauf folgen zwei Argumentenreihen, die im Einzelfall – wie in unserer vierten Quaestio – über dreißig verschiedene Argumente enthalten können. Obwohl die erste Argumentenreihe stets mit »et quod sic, videtur (bzw. ostenditur)«, die zweite

²⁸ Siehe hierzu B. C. Bazàn e. a., *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, droit et de médecine* (Typologie des sources du moyen âge occidental, Fasc. 44–45), Turnhout 1985, bes. den ersten Teil von C. Bazàn, »Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie«, S. 15–149; ferner O. Weijers, *La ›disputatio‹ dans les Facultés des arts au moyen âge* (Studia Artistatum 10), Turnhout 2002, bes. S. 17–74.

²⁹ Diese Quaestionensammlungen tragen die Titel »De veritate«, »De malo« und »De potentia«, behandeln aber auch eine Vielzahl anderer Fragestellungen; so behandelt die Quaestio XX der »Quaestiones disputatae de veritate« die Frage »De scientia animae Christi«.

hingegen mit »contra« eingeleitet wird, folgt aus dieser Anordnung nicht notwendig, in welcher der beiden Argumentenreihen sich diejenigen Argumente finden, welche die vorgebrachte These erläutern und unterstützen (»fundamenta«) oder aber ihr widersprechen (»opposita«). Diese Entscheidung fällt zumeist erst in der mit »respondeo« eingeleiteten Antwort des Magisters. Diesen wichtigsten Teil einer Quaestio nennt man daher gewöhnlich das »corpus« oder die »conclusio«. Er gibt Auskunft über die Lehrmeinung des Magisters und vor allem über seine Argumente und Beweise, auf die er sich stützt. Den Abschluss bilden dann die Erwiderungen (»solutiones«) auf die »opposita«, d. h. auf die einleitend ins Feld geführten Argumente, die der nunmehr ausführlich dargelegten Lehrmeinung widersprechen. Diese Einwände werden nun im Licht der in der »conclusio« dargelegten Lehrmeinung aufgelöst.

Auf diesen Aufbau gilt es zu achten, will man die nachfolgenden Quaestiones in rechter Weise verstehen. Vor allem für diejenigen Leser, die erstmals einer mittelalterlichen Quaestio begegnen, sei daher nochmals betont, dass die »fundamenta« wie die »opposita« zwar von Bonaventura, oftmals unter wörtlicher Bezugnahme auf eine philosophische oder theologische Autorität, formuliert und systematisch angeordnet worden sind, dennoch aber nicht ohne weiteres mit seiner eigenen Lehrmeinung gleichgesetzt werden können. Diese findet sich im »corpus« bzw. in der »conclusio«. Aber auch die Erwiderungen (»solutiones«) auf die »opposita« dürfen nicht übergangen werden. Sie enthalten nach einer kurzen resümierenden Erinnerung des vorgebrachten Einwandes oftmals wichtige Ergänzungen und Ausfaltungen der im »corpus« vorgetragenen Lehre oder aber lassen deutlich werden, wo die gegebene Antwort ihre Grenzen hat.

5. Der theologiegeschichtliche Hintergrund

Betrachten wir nun die Fragestellung der vorliegenden Quaestionen. Bonaventura wählt für seine Antrittsvorlesung eine theologische Problemstellung, nämlich die Frage nach dem Wissen Christi – eine Frage, die uns heute eher akademisch anmutet, richtig bedacht jedoch einiges an Brisanz in sich birgt. Die Frage ergibt sich aus der Lehre des Konzils von Chalcedon aus dem Jahre 451, »unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen«. Weiter

heißt es im sogenannten *Symbolum Chalcedonense*: »derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib (*ex anima rationali et corpore*); derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich. [...] ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einigung (*propter unionem*) der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt (*salva proprietate utriusque naturae*) und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt (*in unam personam et subsistentiam concurrente*)«. ³⁰ Diese dogmatische Erklärung des Konzils bildete den vorläufigen Schlusspunkt unter ein die ersten frühchristlichen Jahrhunderte bestimmendes Ringen um das Glaubensgeheimnis der hypostatischen Union, ³¹ das im Zentrum des christlichen Erlösungsglaubens steht: Die Erlösung kann nur dann als dem Menschen immanente Vollendung gedacht werden, wenn Jesus Christus wahrer Mensch ist, er kann sie aber universell nur wirken, sofern er auch wahrer Gott ist.

Will man es nicht bei einer im Glauben angenommenen, der theologischen Vernunft jedoch letztlich nicht zugänglichen Paradoxie belassen, so ergeben sich aus der Zwei-Naturen-Lehre Christi eine Fülle von Folgeproblemen, welche die Diskussionen der sich rasch entfaltenden theologischen Dogmatik der nachfolgenden Jahrhunderte bestimmten. Denn wie kann diese Einigung der beiden gleichwohl für sich bestehenden Naturen in einer Person oder Hypostase gedacht werden, wenn doch, so die klassische Formulierung des IV. Laterankonzils von 1215, der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf fundamental ist und bei aller im Schöpfungsakt grundgelegten Ähnlichkeit die je größere Unähnlichkeit einschließt? ³² Wie ist die Möglichkeit der Teilhabe der menschlichen an der gött-

³⁰ *Enchiridion* 301–302 (DH, S. 131; DS, S. 108).

³¹ Siehe H. Vorgrimler, Artikel »Hypostatische Union«, *LThK²* Bd. 5, Sp. 579–584; L. Ullrich, Artikel »Hypostatische Union«, in: W. Beinert (Hg.), *Lexikon der Kath. Dogmatik* (²1988), S. 276–282.

³² *Enchiridion* 806 (DH, S. 337; DS, S. 262): »quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda«. – »Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man

lichen Natur zu denken? Diese Frage weist über die Problemstellung der hypostatischen Union weit hinaus und führt in den Grundsatzbereich philosophisch-theologischer Aussagemöglichkeiten. Gleiches gilt auch von der Frage, wie Eigenschaften und Attribute der beiden in der zweiten göttlichen Person vereinten Naturen so von dieser einen Person ausgesagt werden können, dass weder die Personseinheit faktisch wieder nach der einen oder anderen Seite hin aufgelöst wird noch dass es zwischen den in Christus unvermischt verbundenen Naturen zu einem unzulässigen Tausch der Eigentümlichkeiten (*idiómata*) kommt, wenngleich diese der Person oder Hypostase als dem Subjekt gemeinsam zukommen. Im Laufe der Theologiegeschichte werden daher Grundregeln der sogenannten Idiomenkommunikation aufgestellt, welche die von den Konzilien mühsam errungene orthodoxe Mitte der Christologie wahren helfen sollen.³³

Ein anschauliches Beispiel für diese sehr abstrakt anmutende Fragestellung bringt Bonaventura in der siebten *Quaestio disputata de scientia Christi*: Begreift die Seele Christi alle göttlichen Urteile, besitzt sie alles Wissen wie das mit ihr vereinte göttliche Wort, und vor allem: gilt dies auch, sofern Christus Mensch ist? Die Sprachregelung der Idiomenkommunikation, die Bonaventura in seiner Erwiderung auf die vorgebrachten Einwände bemüht, hilft ihm, die Problemstellung adäquat zu erfassen. Diese nämlich besteht nicht in Hinblick auf die eine Hypostase, die gemeinsamer Träger unterschiedlicher Eigenschaften sein kann, wohl aber hinsichtlich der Zuordnung der Eigentümlichkeiten – hier des Wissens – zu beiden Naturen, bei der ein einfacher Tausch nicht zulässig ist.³⁴

Wie aber ist dann die Einheit Christi im psychologischen Sinne zu denken? Diese Frage, die mit Anselm von Canterbury und seiner berühmten Schrift *Cur Deus homo* theologisch wieder in den Vordergrund rückte, erfuhr im zwölften Jahrhundert – unter maßgeblichem Einfluss beispielsweise von Abaelard und Hugo von St. Viktor – in Verbindung mit einem zunehmenden Interesse am eigenen

keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.«

³³ Siehe K. Forster, Artikel »Idiomenkommunikation«, in: *LThK²* Bd. 5, Sp. 607–609; ferner: A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik. Zweiter Teil: Die Lehre von Christus*, Band I, Regensburg 1953, S. 138–146.

³⁴ *Sc Chr* 7 opp. 1–3 und ad 1–3 (V 37ab und 40b), S. 226 f. und S. 240–243.

Charakter der menschlichen Erkenntnis Christi eine Zuspitzung in Hinblick auf die Vollkommenheit dieser Erkenntnis.³⁵ Damit haben wir bereits ein wichtiges Grundmotiv auch für Bonaventuras Fragestellung, das er schon ausführlich bei seinem Lehrer Alexander von Hales kennengelernt hat. Nach Alexander, der dieses Thema in seiner Sentenzenglosse, in der ihm zugeschriebenen Summe und in einer eigenen *Quaestio disputata* behandelt hat,³⁶ hatte Christus eine vollkommene Erkenntnis Gottes und der Welt in Gott und eine vollkommene Erkenntnis der Dinge mittels seiner selbst, wobei auch der menschlichen Natur Christi wirkliche Erkenntnis zu eigen ist.³⁷ Erkenntnispsychologisch kommt darin die vor allem in der augustianischen Tradition bestimmende Auffassung zum Ausdruck, Gott sei sowohl das Ersterkannte (*primum cognitum*) als auch im psychologischen Sinne die erste Quelle des Wissens um die Welt.³⁸

Vor allem unter dem Einfluss der aristotelischen Psychologie, die – anders als die augustianische Psychologie – mit ihrer Lehre vom »intellectus agens« und vom »intellectus possibilis«³⁹ eben jene Priorität der göttlichen Erleuchtung auszuklammern scheint, gewinnt

³⁵ J. T. Ernst, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi* (Freiburger theologische Studien, 89. Heft), Freiburg 1971, S. 53–96; siehe ferner A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühcholastik. Zweiter Teil: Die Lehre von Christus*, Band II, Regensburg 1954, S. 44–68.

³⁶ *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, in lib. III d. 13 n. 10 – d. 14 n. 24 (tom. III, 131–149); *Quaestiones disputatae »antequam esset frater«*, q. XLII (tom. II, 414–730); *Summa fratris Alexandri*, lib. III tr. 3 q. 2 (tom. IV, 163–171).

³⁷ J. T. Ernst, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi* (Anm. 35), S. 113–129.

³⁸ Siehe insbesondere *Itin* III, 3 (V 304ab) und V, 3 (V 308–309a); hierzu W. Goris, »Two-Staged Doctrines of God as First Known and the Transformation of the Concept of Reality in Bonaventure and Henry of Ghent«, in: *ACPQ* 85.1 (2011), S. 77–97, bes. S. 86–89; zum weiteren Kontext der Frage des Ersterkannten siehe W. Goris, *Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 93), Leiden/Boston 2007, zu Bonaventura bes. S. 3–22; ferner S. Metselaar, »The Structural Similarity between the *Itinerarium mentis in Deum* and the *Collationes in Hexaemeron* with Regard to Bonaventure's Doctrine of God as First Known«, in: *ACPQ* 85.1 (2011), S. 43–75, bes. S. 46–59; A. Speer »Bonaventura: Die Gewißheit der Erkenntnis«, in: T. Kobusch (Hg.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt 2000, S. 167–185, hier S. 174–177.

³⁹ Siehe hierzu A. Zimmermann, Artikel »intellectus agens/possibilis«, in:

die Frage nach der relativen Selbständigkeit des Menschen neues Gewicht. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die ursprünglich theologische These von der Ersterkantheit Gottes in Hinblick auf seine noematische Priorität als auch hinsichtlich des menschlichen Erkennens der Welt psychologisch und erkenntnistheoretisch neu zu begründen, wobei die reale Weltbezogenheit des Menschen mitbedacht werden muss.⁴⁰

6. Aufbau und Gliederung der *Quaestiones disputatae de scientia Christi*

Vor dem Hintergrund dieser komplexen Problemlage wird das Interesse erkennbar, welches Bonaventura offensichtlich dazu bewegte, die Frage nach dem Wissen Christi noch einmal eigens aufzugreifen und dabei bereits in der systematischen Grundkonzeption der Quaestionenfolge weit über jenen Antworthorizont hinauszugehen, den wir im dritten Buch seines *Sentenzenkommentares* vorfinden.

Dort folgt Bonaventura in der vierzehnten *Distinctio* der durch die Autoritäten vorgegebenen Fragestellung, die er in der »*divisio textus*« auf das Problem der Allmacht (*omnipotentia*) und Allwissenheit (*omniscientia*) der Seele Christi zuspitzt – ganz so wie er dies in der Tradition der frühen *Sentenzenkommentare* vorfindet.⁴¹ So gelangt er schließlich zu der übergreifenden Frage dieser *Distinctio* – der Frage nach der Vollkommenheit des Wissens, das die Seele Christi im speziellen Sinne besaß⁴² –, welche er in drei Artikeln mit jeweils drei Quaestionen entfaltet. Dabei unterscheidet er das Wissen, welches die Seele Christi über das göttliche Wort (*de Verbo*), im göttlichen Wort (*in Verbo*) und vom göttlichen Wort (*a Verbo*) hatte. Bezogen auf das göttliche Wort, das gemäß dem Johannesprolog zu

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

⁴⁰ Vgl. J. T. Ernst, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi* (Anm. 35), S. 151–153.

⁴¹ »Von Anfang lief neben der Frage nach dem Wissen Christi diejenige nach seiner Allmacht her.« – So A. M. Landgraf in seiner monumentalen *Dogmengeschichte der Frühscholastik* II/2, Regensburg 1954, S. 131; zum Kontext ebd., S. 77–131.

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

gleich exemplarisches Urbild alles Seienden ist (Joh 1,3), diskutiert Bonaventura die Frage der Selbsterkenntnis der Seele Christi (*de Verbo*) sowie der Erkenntnis der Dinge in ihrem faktischen und in ihrem exemplarischen Sein (*in Verbo*), ferner das Problem der Vollkommenheit der Erkenntnis (*a Verbo*), d. h. ihrer Allmächtigkeit (*omnipotentia*) und Allwissenheit (*omniscientia*).⁴³

Diese Verbindung von Allwissenheit und Allmacht tritt in den *Quaestiones disputatae de scientia Christi* ganz in den Hintergrund.⁴⁴ Vielmehr steht das erkenntnistheoretische Interesse im Vordergrund. Bereits der Aufbau der sieben *Quaestiones disputatae de scientia Christi* macht deutlich, dass die Frage nach dem Wissen Christi auch als theologische Fragestellung nicht außerhalb des erkenntnistheoretischen Horizonts sinnvoll behandelt werden kann. Ja, man kann den begründeten Eindruck gewinnen, dass es gerade die erkenntnistheoretischen Implikationen der Frage nach dem Wissen Christi sind, die Bonaventura verlockt haben könnten, sich jener Fragestellung in dieser Ausführlichkeit zuzuwenden. Das zeigen die ausgefeilten und umfangreichen Argumentreihen vor allem in der erkenntnistheoretisch besonders wichtigen vierten Quaestio, jedoch auch der im Vergleich mit dem Sentenzenkommentar unterschiedene systematische Ansatz. Dieser wird bereits aus der Abfolge der einzelnen Quaestionen erkennbar:

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

Quaestio 2: Erkennt Gott die Dinge mittels der Ähnlichkeitsbilder der Dinge oder mittels ihres Wesens?

Quaestio 3: Erkennt Gott die Dinge durch sich real unterscheidende Ähnlichkeitsbilder?

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

⁴³ 3 *Sent* d 14 a 1–3 (III 294a–325b); siehe hierzu auch J. T. Ernst, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi* (Anm. 35), S. 144–160.

⁴⁴ »potentia« wird zumeist im Sinne von Vermögen oder Kraft verstanden: als Vermögen der Seele (*potentia animae*): als *potentia cognitiva* oder *operativa*, als *potentia activa* und *passiva*, als Vermögen zu erkennen (*potentia intelligendi*) etc.