

# WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE  
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

52. Band 1989

In Verbindung mit Otho Gimnich OFM, Engelbert Grau OFM,  
Norbert Hartmann OFM†, Hans-Josef Klauck OFM und Justin Lang OFM  
herausgegeben von

Johannes-Bapt. Freyer OFM und Alexander Gerken OFM

---

B. KÜHLEN VERLAG MÖNCHENGLADBACH

## Inhaltsverzeichnis

### I. ABHANDLUNGEN

<i>Dettloff, Werner</i> : Die Bedeutung des Lichtes für die Interpretation und die Erkenntnis des Seienden bei Bonaventura . . . . .	179-193
<i>Grau, Engelbert OFM</i> : Thomas von Celano. Leben und Werk . . . . .	97-140
<i>Hartmann, Norbert</i> : Die Freundschaftsliebe nach Johannes Duns Skotus . . .	194-218
<i>Iammarrone, Giovanni OFMConv</i> : Wert und Grenzen der Christologie des Johannes Duns Scotus in heutiger Zeit . . . . .	1-20
<i>Lehmann, Leonhard OFMCap</i> : Das schriftliche Mahnwort des hl. Franziskus an alle Kleriker . . . . .	147-178
<i>Mooren, Thomas OFMCap</i> : Muslimische und christliche Spiritualität: Zwei Weisen des Handelns und In-der-Welt-seins . . . . .	63-83
<i>Nolthenius, Helene</i> : Vita Francisci. Versuch einer Periodisierung anhand der Phasen der Via mystica . . . . .	141-146
<i>Vogels, Heinz-Jürgen</i> : Erreicht Karl Rahners Theologie den kirchlichen Glauben? Kritik der Christologie und Trinitätslehre Karl Rahners . . . . .	21-62

### II. BERICHTE UND HINWEISE

<i>Boff, Leonardo OFM</i> : Anmerkungen zur „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung“ . . . . .	219-228
<i>Dettloff, Werner</i> : Weltanschauung als Problem. Zu einer gleichnamigen Untersuchung über Romano Guardini . . . . .	84-86
<i>Reinhardt, Heinrich</i> : Die laute und die stille Hoffnung der Befreiungstheologie . . . . .	228-236

### III. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Dumoulin, Heinrich</i> : Geschichte des Zen-Buddhismus. Bd. 1 u. 2 (Werner Dettloff) . . . . .	89
<i>Escrivá de Balaguer, Josemaria</i> : Der Weg	
<i>Escrivá de Balaguer, Josemaria</i> : Die Spur des Sämanns	
<i>Escrivá de Balaguer, Josemaria</i> : Im Feuer der Schmiede (Joseph Schumacher)	94
<i>Gerwing, Manfred</i> : Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters (Johannes-B. Freyer) . . . . .	238
<i>Goldhahn-Müller, Ingrid</i> : Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jahrhundert bis Tertullian (Hans-Josef Klauck) . . . . .	237
<i>Klauck, Hans-Josef</i> : Gemeinde - Amt - Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven (Helga Rusche) . . . . .	86
<i>Krüger, Jürgen</i> : S. Lorenzo Maggiore in Neapel. Eine Franziskanerkirche zwischen Ordensideal und Herrschaftsarchitektur. Studien und Materialien zur Baukunst der ersten Anjou-Zeit (Robert Jauch) . . . . .	240
<i>Manselli, Raoul</i> : Spirituels et Béguins du Midi. Traduction de Jean Duvernoy (David Flood) . . . . .	236
<i>Romanòs, Konstantinos P.</i> : Heimkehr. Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben. (Rolf Kühn) . . . . .	90
<i>Strolz, Walter</i> : Heilswege der Weltreligionen. Bd. 1-3 (Werner Dettloff) . . .	87
<i>Vennebusch, Joachim</i> : Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln. Teil 4 (Wolfgang Löhr) . . . . .	93

WERNER DETTLOFF

DIE BEDEUTUNG DES LICHTES FÜR DIE INTERPRETATION  
UND DIE ERKENNTNIS DES SEIENDEN BEI BONAVENTURA\*

*Übersicht:*

I. Die Ausdruckselemente / 1. Die Ideenlehre / 2. Die Lichtmetaphysik / 3. Die Irradiations- bzw. Illuminationslehre / 4. Die Lehre von der Influenz / 5. Der Begriff *ars* / II. Die Bedeutung des Lichtes und der Influenz im allgemeinen und besonders im Erkenntnisprozeß / 1. Die Lichtphysik und Lichtmetaphysik / 2. Die Lehre von der Influenz / III. Der christologische Bezug

Von Licht und Erleuchtung ist hier schon in anderem Zusammenhang die Rede gewesen<sup>1</sup>; heute soll in großen Zügen dargelegt werden, welche Bedeutung bei Bonaventura dem Licht für die Interpretation und die Erkenntnis des Seienden zukommt.

*I. Die Ausdruckselemente*

*1. Die Ideenlehre*

Die Ideenlehre geht auf Platon zurück. Für ihn sind die Ideen nicht mit den Sinnen wahrnehmbare, überweltliche Wirklichkeiten, die ein eigenes Reich unter der höchsten Idee, der Idee des Guten, bilden. Sie sind die Grundlage unseres Denkens und damit zugleich aller Erkenntnis und Wissenschaft. Der Mensch kann in übersinnlicher Schau auf dem Wege der Wiedererinnerung (anamnesis) an den Ideen teilhaben.

Augustinus hatte bereits die platonisch-neuplatonische Ideenlehre umgeformt. Den Begriff der Zahl als Ausdruck der physischen Gesetzmäßigkeit in den Dingen und den Begriff der Form als Ausdruck des geistigen Wesensgehaltes der Dinge verbindet Augustinus mit dem Begriff der Idee als des ewig gleichbleibenden und vollkommenen Urbildes der wandelbaren und unvollkommenen Dinge.<sup>2</sup> Diese Idee besteht nach Augustinus nicht selbständig für sich, sondern in Gott. Gott trägt in sich den Inbegriff der Ideen, den *mundus intelligibilis*.<sup>3</sup> Dieser *mundus intelligibilis* ist von unendlichem Reichtum und zugleich von vollkommener Einheit<sup>4</sup>; er ist sachlich mit dem Leben Gottes identisch<sup>5</sup>, aber spezifiziert durch die Beziehung auf die

\* Dieser Beitrag ist die um die Anmerkungen vermehrte Wiedergabe eines Referates, das der Verf. beim 5. Symposium des Bonaventura-Institutes in Tokyo am 2. Oktober 1988 gehalten hat. Thema des Symposiums war: „Moderne Naturwissenschaft und westliche und östliche Religionen.“ Die anderen Referate behandelten die Themen: „Die buddhistische Leere (*kū*) und die moderne Atomtheorie“ und „Materie und Form bei Thomas von Aquin und die moderne Atomtheorie“.

<sup>1</sup> S. die beiden Beiträge von M. Schlosser, *Caligo illuminans, Gotteserkenntnis bei Bonaventura*, in: *WissWeish* 50 (1987) 126—139, und W. Dettloff, *Licht und Erleuchtung in der christlichen Theologie*, besonders bei Bonaventura, ebd. 140—149.

<sup>2</sup> Vgl. *De lib. arb.* 11 f.; 83 *quaest.*, 46.

<sup>3</sup> *Retr.* I, 3.

<sup>4</sup> *Civ. Dei*, 10.

<sup>5</sup> *Conf.* I, 6.

von Gott erschaffbaren möglichen Dinge; denn dieser mundus intelligibilis ist Ausdruck für die Weise, wie Gott in den verschiedenen Dingen abgebildet werden kann. Diese Welt der Ideen ist schließlich identisch mit der ewigen Weisheit; die Ideen sind gedankliche Vorbilder und Mittel des göttlichen Schaffens: sie sind *Ars*.<sup>6</sup>

Aus diesem kurzen Überblick läßt sich schon ersehen, wie weit die Abhängigkeit Bonaventuras von Augustinus reicht. Das wird noch deutlicher, wenn man untersucht, wie Bonaventura die einzelnen Schriften Augustins und seine Gedanken verwertet.<sup>7</sup> Das gesamte Material der Ideenlehre Bonaventuras stammt faktisch von Augustinus. Die systematische Arbeit Bonaventuras bestand dann darin, daß er den Begriff der Teilnahme der Dinge an den Ideen mit dem Begriff der Gottähnlichkeit verknüpfte, wie ihn die Hl. Schrift enthält und wie ihn später, allerdings wohl stärker neuplatonisch bestimmt, Dionysius Pseudoareopagita durchgeführt hat. Diese Verknüpfung lag insofern nahe, als die Ideen ja sachlich mit Gott identisch sind. Durch die Sentenzen des Petrus Lombardus gelangte dieses Problem in die Sentenzenkommentare, die zu den Schulbüchern des europäischen Mittelalters wurden. Die Teilnahme der Dinge an den Ideen wurde ferner im Zusammenhang mit dem Problem des *esse per essentiam* und des *esse per participationem* erörtert, wobei der Einfluß der arabischen Philosophie nicht unbedeutend war. Bonaventura selbst widmet besondere Aufmerksamkeit der Frage nach der inneren Einheit des mundus intelligibilis.

Wie schon erwähnt, tritt zum Einfluß Augustins auf Bonaventura auch der Einfluß des Pseudodionysius, und zwar besonders im Hinblick auf den Gedanken der Ähnlichkeit. Daß Bonaventura für die Entfaltung der Ideenlehre auch noch auf andere Quellen zurückgreift, ist durch das eben Erwähnte selbstverständlich nicht ausgeschlossen. Es sollten nur die wichtigsten geschichtlichen Linien gezeichnet werden. Von Bedeutung dürfte jedoch im allgemeinen sein, daß Bonaventura den christologischen Bezug der Ideenlehre, der bei Augustinus zwar ohne Zweifel vorhanden ist, doch in entscheidender Weise herausgearbeitet und durchgeführt hat.

## 2. Die Lichtmetaphysik

Die Lichtmetaphysik ist ein Stoffgebiet, das nicht nur die Philosophie, sondern auch die Naturwissenschaft etwas angeht. Ihre Geschichte hat Clemens Baeumker in seinem Werke „Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts“<sup>8</sup> umfassend dargestellt. Was Baeumker über Bonaventura schreibt, der wohl der bedeutendste Vertreter der Lichtmetaphysik und Lichttheologie des Mittelalters ist, hat Romano Guardini insofern ergänzt, als er aufgezeigt hat, daß das Seelenlicht (*lumen mentis*) sich nicht auf das Erkenntnisleben beschränkt, vielmehr auch für das

<sup>6</sup> Retr. I, 3; 83 quaest., 46; Tr. in Ioan., 1; De Trin. VI,10.

<sup>7</sup> Vgl. I Sent. dist. 35 und 36 und Sc.Chr. q.4; ferner Brevil. I,8.

<sup>8</sup> Münster 1908.

gesamte Seelenleben von Bedeutung ist.<sup>9</sup> Lichtvorstellungen und Lichtbegriff spielen bekanntlich nicht nur allgemein religionsgeschichtlich, sondern auch gerade in der Bibel eine wichtige Rolle.<sup>10</sup> Im Alten Testament wird Licht meistens im rein natürlichen Sinne verwendet als Bezeichnung des Tages, des Lichtes von Sonne, Mond und Sternen; darüber hinaus wird es aber auch in die religiöse Weltbetrachtung einbezogen. Es erscheint dann als das von Gott geschaffene Ordnungsprinzip<sup>11</sup>, es dient der Verherrlichung Gottes<sup>12</sup>, und es dient dem Heile der Menschen.<sup>13</sup> Das führt zu einer gewissen Lichtsymbolik: Das Licht erscheint als Symbol des Glückes (der Mensch ist glücklich, über dem das Licht des Antlitzes Gottes leuchtet), als Symbol des Wissens (es ist die Rede vom Licht der Weisheit<sup>14</sup>, vom Licht des Gesetzes<sup>15</sup>, vom Licht des Rechtes<sup>16</sup>), und es erscheint auch als Symbol des Lebens im Gegensatz zur Finsternis des Totenreiches.<sup>17</sup> Als Spender des Lebens erscheint auch Gott als Licht.<sup>18</sup> Dieser Sprachgebrauch führt schließlich dazu, die Nachkommenschaft mit Licht zu bezeichnen.<sup>19</sup> Die verhältnismäßig reiche, wenn auch nicht immer leicht zu deutende Lichtsymbolik des AT wird vom NT aufgenommen, es wendet sie jedoch besonders auf das Heilsgeschehen in Christus an.<sup>20</sup> Licht strahlt aus der Finsternis, es erhellt die Herzen<sup>21</sup> und bringt Leben und Unsterblichkeit.<sup>22</sup> Nach 1 Petr 2,9 hat Gott auch die Heiden in sein wunderbares Licht berufen. Besonderes die Taufunterweisung und die Taufe selbst werden unter diesen Gedanken gestellt. Dabei ergibt sich eine nicht zu übersehende Annäherung an die spätjüdische Ausdrucksweise, die besonders im ethischen Bereich Licht und Finsternis scharf kontrastierte. Paulus verwendet das Bild vom Licht nicht nur ethisch, sondern auch eschatologisch.<sup>23</sup> Am intensivsten dürfte die Lichtsymbolik in den Johannesschriften verarbeitet sein: Gott ist Licht<sup>24</sup>; Christus kam als Licht der Welt<sup>25</sup> in den verfinsterten Kosmos<sup>26</sup> und ermöglichte den

<sup>9</sup> R. Guardini, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom lumen mentis, der gradatio entium und der influentia sensus et motus*. Hrsg. von W. Dettloff, Leiden 1964. — Ich greife im folgenden immer wieder auf die Arbeit von Guardini zurück.

<sup>10</sup> Vgl. dazu LThK<sup>2</sup> VI, 1022—1027.

<sup>11</sup> Gen 1,3 f. und 14—16.

<sup>12</sup> Ps 19; Ps 74,16; Amos 13 u. a.

<sup>13</sup> Ps 104,23; Job 38.12 f.

<sup>14</sup> Weish 7,10.

<sup>15</sup> Is 51,4.

<sup>16</sup> Ps 37,6 u. a.

<sup>17</sup> Vgl. Job 3,16 u. a.

<sup>18</sup> Ps 36.10.

<sup>19</sup> 1 Kön 11,36; Ps 132,17 u. a.

<sup>20</sup> Lk 2,32; Mt 4,16; 5,14 u. a.

<sup>21</sup> 2 Kor 4,4 ff.

<sup>22</sup> 2 Tim 10.

<sup>23</sup> 2 Kor 6,14; Kol 1,12 f.; Eph 5,8—14; 1 Thess 5,4 ff.; Röm 13,12.

<sup>24</sup> 1 Joh 1,5.

<sup>25</sup> Joh 8,2; 9,5.

<sup>26</sup> Joh 1,9; 3,19; 12,46.

Menschen, Kinder des Lichtes zu werden<sup>27</sup>; die Kinder des Lichtes müssen jedoch auch im Lichte wandeln.<sup>28</sup>

Wenn sich gerade von den Johannesschriften aus auch gewisse Verbindungslinien zur hellenistischen Mystik und zur Gnosis ziehen lassen, so ist doch nicht zu verkennen, daß die Lichtsymbolik ein ergiebiges und auch durchaus legitimes Ausdrucksmittel der biblischen Schriftsteller ist. Schon der kurze Abriß, den ich gegeben habe, dürfte zur Genüge gezeigt haben, daß die wesentlichen Elemente, denen wir in der Lichtlehre Bonaventuras begegnen werden, auch die wesentlichen Elemente der biblischen Lichtsymbolik sind. Das ist eine Tatsache, die nicht genügend berücksichtigt wird, wenn man seine Lichtmetaphysik und seine Lichttheologie immer nur mehr auf die neuplatonischen Lichtspekulationen zurückführt. Bonaventura hat auch hier doch wohl vielmehr aus der philosophischen Tradition diejenigen Ausdruckselemente aufgegriffen, die seinem biblischen Denken und auch seiner von der Bibel her bestimmten Sprache besonders entsprochen haben. Damit wird die Bedeutung der neuplatonischen Lichtlehre keineswegs herabgesetzt, sie wird jedoch richtig eingeordnet.

Der Neuplatonismus bestimmte im Gegensatz zu Aristoteles das Licht nicht als eine Qualität des Körpers, sondern als etwas Substanzielles, als eine selbständig bestehende Kraft ohne Masse. Für das neuplatonische Denken verbindet sich der Begriff des Lichtes derart mit den Begriffen des Seins und des Guten, daß alle diese Begriffe konvertierbar sind. Das Ur-Wesen, Gott, ist reines, wesenhaftes Licht; es ist Ur-Licht, weil es in höchstem Maße seiend und gut ist. Die Abhängigkeit des einen Seienden vom anderen, besonders des endlichen vom unendlichen, erscheint als Abhängigkeit des einen Lichtes vom anderen. Mit anderen Worten: die Abhängigkeit erscheint als Strahlung, als Lichtemanation. Die Dinge sind, insofern sie seiend und gut sind, auch lichthaft und emanieren durch Strahlung aus dem Urlicht. Ihre Lichthaftigkeit schwindet in dem Maße, wie sie sich nach Wert und Ähnlichkeit von Gott entfernen. Die Stufenleiter der Dinge ist also zugleich eine Stufenleiter der Lichthaftigkeit. In besonderer Weise eignet die Lichthaftigkeit dem Intellekt und den Geistwesen.

Augustinus hat diese Gedanken in ihren Grundzügen übernommen und christlich umgeformt. Für ihn ist das Licht der erste, feinste und wirksamste Körper<sup>29</sup>, dem Geiste verwandt<sup>30</sup> und deshalb Band zwischen Leib und Seele und Mittler der Sinnesempfindungen und Bewegungsantriebe.<sup>31</sup> In besonderer Weise ist der Geist lichthaft. Die Engel sind Licht<sup>32</sup>, die Vernunft<sup>33</sup> und vor allem Gott<sup>34</sup>, die ewige Weisheit

<sup>27</sup> Joh 12,36.

<sup>28</sup> 1 Joh 1,7; 2,9 f.

<sup>29</sup> De lib.arb. 5.

<sup>30</sup> De gen.ad litt. 12,17.

<sup>31</sup> L.c. 7,15.

<sup>32</sup> A.a.O.

<sup>33</sup> De Gen.ad litt. 1,17.

<sup>34</sup> Solil. 1,1 u. 8.

und Wahrheit<sup>35</sup> sind Licht. Der Einfluß Augustins auf Bonaventura ist vor allem in der systematischen Darstellung des Lichtwesens<sup>36</sup> feststellbar, aber auch an vielen anderen Stellen seiner Schriften erkennbar. Wie aus der Darstellung der Lehre Bonaventuras zu ersehen sein wird, hat Bonaventura die Lichtlehre Augustins insofern modifiziert, als nach ihm das Licht kein Körper, sondern nur die vornehmste aller Körperformen ist. Selbstständig subsistierend ist das Licht nach Bonaventura nur dort, wo es reine Form, „omnimoda actualitas“ ist, nämlich in Gott. Nur in Gott ist reine Form und damit reines substanzielles Licht.<sup>37</sup> Abgesehen von noch einigen anderen Abweichungen oder Modifizierungen ist die starke Anlehnung Bonaventuras an Augustinus jedoch nicht zu bestreiten. Man kann sagen: „Bonaventura übernimmt die von Augustin umgeformten neuplatonischen Begriffe, doch nicht ohne sie selbst noch weiter zu verfeinern. Und zwar geschieht dies auf Grund des aristotelischen Formbegriffes, der aber selbst wieder unter arabisch-neuplatonischem Einfluß steht.“<sup>38</sup>

Ein weiterer Autor, auf den Bonaventura in seiner Lichtlehre stark zurückgreift, ist Dionysius Pseudoareopagita, bei dem selbst der Lichtgedanke eine beherrschende Stellung einnimmt.<sup>39</sup> Wie die Viktoriner so begegnet auch Bonaventura Dionysius mit Ehrfurcht und Anerkennung.<sup>40</sup> Ausdrücklich beruft er sich dafür auf Dionysius, daß das Licht unter allen körperlichen Dingen am meisten mit Gott, dem ewigen Licht, verwandt ist<sup>41</sup>, und dafür, daß das Licht ein Phänomen ständigen Fließens sei.<sup>42</sup> In den letzten Collationes in Hexaemeron, ist der Einfluß des Dionysius besonders stark.

Eine gewisse Modifizierung erfährt der augustinish-dionysische Einfluß durch die arabische Lichtspekulation. Auf sie gehen besonders die Vorstellungen von der Emanation des Niederen aus dem Höheren und von der kausalen Beeinflussung des Niederen durch das Höhere zurück, welche die ganze Reihe der Wesen durchzieht, und die in dieser Blütezeit der arabischen Philosophie als Lichtausstrahlung gesehen wurden. Eine wichtige Rolle spielt in dem Zusammenhang der um die Mitte des 12. Jahrhunderts übersetzte Liber de causis, den Bonaventura, wie die Theologen seiner Zeit ganz allgemein, genau kennt und hochschätzt. Auch der ungefähr zur gleichen Zeit übersetzte Fons vitae des Avencebrol ist hier zu nennen. Bonaventura hat zwar die pantheistische, besonders durch Averroes entwickelte Lehre von der Alleinheit der Form ausdrücklich abgelehnt, seine Theorie vom Licht als der in allen Dingen vorhandenen ersten und höchsten Form läßt aber doch wohl auf einen arabischen

<sup>35</sup> De Trin. VIII,2.

<sup>36</sup> II Sent. dist. 13.

<sup>37</sup> Dazu II Sent. d. 13 a. 2 q 1 ad 4 und i.c.

<sup>38</sup> Guardini, 81.

<sup>39</sup> Dazu Div.Nom. 1 u. 4; Coel.Hier. 7,10 u. 13.

<sup>40</sup> Dazu Red.art. 5; und Coll.Hex. II,28 (V 341a).

<sup>41</sup> II Sent. d 13 a 2 q 2; dazu DivNom. 4,1 u. 4.

<sup>42</sup> II Sent. d 13 a 3 q 2; dazu DivNom. 2,4.



Einfluß schließen, zumal sich Wilhelm von Auvergne, der selbst einen gewissen Einfluß auf Bonaventura ausgeübt hat, in seiner Lichtlehre eindeutig an Avencebrol anschließt.<sup>43</sup> Auch bei Alexander Halensis ist solch ein Einfluß unverkennbar. Eine gewisse allgemeine Bestätigung der Lichtlehre konnte Bonaventura übrigens auch bei Anselm v. Canterbury<sup>44</sup> und Richard v. St. Viktor<sup>45</sup> finden. Unter den Scholastikern ist Bonaventura der Lichttheologie schlechthin geworden. Dafür zeugt seine im Vergleich zu anderen Autoren unverhältnismäßig ausführliche Behandlung der Lichtlehre in II Sent d 13 und nicht minder in der Red.art., dem Itinerarium und den Collationes in Hexaemeron. Ihr Ende fand die Lichtspekulation dann eigentlich erst durch den entschiedenen Aristotelismus des Thomas von Aquin.

### 3. Die Irradiations- bzw. Illuminationslehre

Daß zwischen der Lichtlehre und der Erleuchtungslehre ein enger Zusammenhang besteht, versteht sich von selbst.<sup>46</sup> Augustinus hatte zunächst die platonische Anamnesislehre vertreten, diese aber dann als ungeeignet abgelehnt.<sup>47</sup> Die endgültige Lösung der Frage nach der Gewißheit unserer Erkenntnis fand er auf religionsphilosophischer Grundlage durch den Gedanken, daß die Wahrheit in der Idee geschaut wird. Das Einswerden mit der Wahrheit in der philosophischen Erkenntnis ist für ihn gleichbedeutend mit der Vereinigung mit Gott. Der Mensch gelangt also in unmittelbare Verbindung mit der in Gott bestehenden urbildlichen Wahrheit. Dieses unmittelbare Gefordertwerden der menschlichen Erkenntnis durch die Wahrheit betont Bonaventura als wichtigstes Element der augustiniischen wie auch seiner eigenen Noetik.<sup>48</sup> Grundlage für die Fähigkeit zu jener Verbindung mit der Wahrheit beziehungsweise mit Gott ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen und die Gottähnlichkeit der übrigen Geschöpfe. Die Verbindung zwischen der Idee und dem Erkenntnissubjekt erfolgt nach neuplatonischer Lehre durch das Licht. Gott ist Licht, die Idee ist Licht, die Seele ist Licht, und der Erkenntnisvorgang ist ein Lichtprozeß. Infolgedessen ist das Aufleuchten der Idee im Erkenntnisprozeß, also die Evidenz, ebenfalls ein Lichtvorgang.<sup>49</sup> So ist Gott selbst das Licht der Seele. Gott ist die Lichtquelle, die ihr Licht in die Seele ergießt, in die Seele hineinscheinen läßt. Von diesem Lichte durchleuchtet und erleuchtet, sieht die Seele das Intelligible, das gleichsam in ihr aufleuchtet, die Lichtquelle selbst sieht sie aber nicht. Wie die mit den Sinnen wahrnehmbaren Dinge in einem mit den Sinnen wahrnehmbaren Lichte stehen und darin wahrge-

<sup>43</sup> De Trin. 5,6.

<sup>44</sup> Prosl. 4.

<sup>45</sup> De Trin. I,9.

<sup>46</sup> Vgl. dazu außer Baeumker, Witelo: M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906.

<sup>47</sup> Retr. I, 4.

<sup>48</sup> Dazu Sc.Chr. q. 4.

<sup>49</sup> 83 quaest., 46.

nommen werden, so stehen die intelligiblen Dinge in einem intelligiblen Licht, das dem Intellekt verwandt ist.

Bei Augustinus findet sich — zumindest im Ansatz — auch der Gedanke, daß das lumen mentis sich auf das gesamte Seelenleben erstreckt, da Augustinus lehrt, daß die Vollkommenheit der Erkenntnis von der Reinheit der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Verhaltens abhängig ist. Nur der reine Mensch schaut das göttliche Licht und die Idee. Augustinus lehrt ferner auch, daß das Licht Mittler und Werkzeug für die Regierung des Leibes durch die Seele ist. Schließlich vertritt er auch die Ansicht, daß das Licht nicht nur für die Augen, sondern für alle Sinne die Empfindungen und Wahrnehmungen vermittelt.<sup>50</sup>

Bonaventura hat die gesamte Erleuchtungslehre Augustins übernommen. Das läßt sich klar erkennen aus dem Itinerarium, der Reductio artium, dem Sermo „Christus unus omnium magister“ und vor allem aus der 4. Quaestio disputata de scientia Christi. Bonaventura vertritt zwar — wie auch Augustinus selbst — keine extreme Irradiationstheorie, er ist in dieser Sache auf jeden Fall durchaus augustinish orientiert und steht insofern einer anderen Richtung gegenüber, die grundsätzlich aristotelisch denkt und mit Rücksicht auf die große Autorität Augustins die augustinishen Gedanken umzudeuten sucht.

Der Sache nach findet sich die Theorie vom Seelenlicht und der Erkenntnis in den Ideen per viam lucis auch bei Pseudo-Dionysius, obwohl die ausdrückliche noetische Formulierung dieser Theorie bei ihm fehlt. Unter augustinishem Einfluß erscheint sie in der Frühscholastik bei Anselm.<sup>51</sup> Bei den Viktorinern findet sich der Illuminationsgedanke ebenfalls. Hugo schränkt die Irradiation jedoch auf die Erkenntnis Gottes ein und lehnt sie für die Erkenntnis der abstrakten Wahrheiten ab.<sup>52</sup> Richard denkt auch über das Zustandekommen der Erkenntnis ganz augustinish.<sup>53</sup> Entschiedener Augustinist ist Wilhelm von Auvergne, der darin noch durch die arabische Philosophie bestärkt wurde. In vereinfachter Form finden wir die Theorie schließlich auch bei Alexander Halensis. In Bonaventura erreichte die Entwicklung der Illuminationslehre ihren Höhepunkt. Er hat sie bewußt nach allen Seiten hin entfaltet und mitunter auch mit einer für ihn beachtlichen polemischen Schärfe vertreten.

Thomas von Aquin hat mit der Illuminationslehre gebrochen. Er machte sich die aristotelische Abstraktionslehre ganz zu eigen und bemühte sich, die Sätze Augustins in ihrem Sinne zu deuten. Man kann wohl sagen: Thomas hält an dem augustinishen Gedanken des Zusammenhangs der ersten Prinzipien mit Gott fest, denkt sich diesen Zusammenhang jedoch nicht psychologisch-noetisch, sondern ontologisch, durch das Abbildverhältnis der Geschöpfe zu Gott vermittelt.

<sup>50</sup> Zum Ganzen vgl. *J. Hessen*, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Münster 1916.

<sup>51</sup> Prosl. 14 u. 16; Monol. 16.

<sup>52</sup> Dazu Expos. in Hier.cael. S. Dionysii 1,2 u. 2; ferner *H. Ostler*, Die Psychologie des Hugo von St. Viktor, Münster 1906.

<sup>53</sup> Vgl. *J. Ebner*, Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor, Münster 1917.

#### 4. Die Lehre von der Influenz

In engem Zusammenhang mit der Lichtlehre steht der Begriffskomplex, der zum Ausdruckselement der Influenz gehört. Auch er gehört in eine weit zurückreichende Tradition.

Auf neuplatonischen Ursprung geht der Begriff des Lebens zurück, das ein Fließen ist, und dort ist auch der Influenzbegriff bereits mit dem Lebensbegriff verbunden. Außerdem besteht eine Verbindung zwischen dem Statischen und dem Dynamischen. Im 12. und 13. Jahrhundert war der Influenzbegriff vor allem durch den *Liber de causis* bekannt. Darin heißt es<sup>54</sup>: „... res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam. . . . vita dat causatis suis motum; quia vita est processio ex ente primo, quieto, sempiterno . . . vita autem prima dat eis, quae sunt sub ea, vitam, non per modum creationis, immo per modum formae.“<sup>55</sup> Diese Anschauung ist an sich pantheistisch; Bonaventura entnimmt ihr, wie wir sehen werden, nur das für ihn Brauchbare. Dem gleichen Lebensbegriff begegnen wir bei Pseudo-Dionysius, bei dem im übrigen „Leben“ und „Licht“ oft gleichbedeutend sind. Dionysius und der *Liber de causis* ihrerseits gehen auf Proklos zurück.<sup>56</sup> Für Bonaventura ist dieser Lebensbegriff wohl vor allem dadurch legitimiert, daß Alexander Halensis ihn — unter Berufung auf Dionysius und den *Liber de causis*! — seiner Theorie vom Leben zugrundelegt.<sup>57</sup> Nach Alexander ist das Leben ein dauernder innerer Akt der Seele, die eine in sich ruhende Substanz ist. Dieser innere Akt geht durch die Bewegung des Herzens und durch die Lebensgeister in die äußeren Akte über. Es würde in unserem Zusammenhang zu weit führen, die geschichtliche Entwicklung dieser Theorie darzulegen, in der Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin zusammenlaufen. Wir wollen uns sofort der Lehre Bonaventuras zuwenden.

Für Bonaventura bezeichnet „influentia“ eine eigentümliche Art des Seienden, in der Werden, Sein und Geschehensein dasselbe sind.<sup>58</sup> Influentia bezeichnet außerdem einen Seinsfluß von einem Ding auf das andere, wobei besonders die Kausalität als ein Fließen verstanden wird.<sup>59</sup> Darüber hinaus kann der Begriff alle möglichen Abtönungen und Abschwächungen erfahren, bis er nur noch eine vorübergehende Wirkung bezeichnet, wie es etwa in der deutschen Formulierung „Einfluß ausüben“ zum Ausdruck kommt.<sup>60</sup> Er geht schließlich Verbindungen mit verschiedenen anderen Begriffen ein. Denken wir an die *influentia lucis* oder auch an die *influentia gratiae*. Eine besondere Bedeutung ergibt sich, wenn der Influenzbegriff sich mit dem Lebensbegriff als *influentia vitae* verbindet; denn auch das Leben definiert Bonaven-

<sup>54</sup> Pr. 17.

<sup>55</sup> Zitiert bei *Bonaventura*, I Sent. d 36 a 2 q 1 ad 4.

<sup>56</sup> Dazu *H. Koch*, Pseudo-Dionysius Aeropagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Paderborn 1900.

<sup>57</sup> S. Theol. II q 90 m 1, m 2 ad 3; II 711—720.

<sup>58</sup> I Sent. d 9 a u q 4 i.c.

<sup>59</sup> Vgl. *Myst.Trin.* q 3 a 1 ad 11; *Brevil.* V,2.

<sup>60</sup> I Sent. d 3 a u q 3 i.c.

tura als ein Fließen. Leben ist ein stetiger geistiger Akt, der vom ruhigen ewigen Sein fließt, heißt es mit dem Blick auf den Schöpfer des Lebens.<sup>61</sup>

Auch hier treffen verschiedene Theorien vor allem aus Naturwissenschaft und Medizin zusammen. Es geht um die *sensus et motus*, welche die wichtigsten Lebensäußerungen sind, um *organisatio* und *complexio* und um die besondere Funktion und Bedeutung der Lebensgeister. Unter *organisatio* wird eine Anordnung der Körperteile verstanden, kraft deren diese Körperteile ein einheitliches System bilden, von einem einheitlichen Zentrum her ihre Lebensimpulse empfangen und in ihrer Tätigkeit auf eine einheitliche Gesamtwirkung hingeordnet sind. Die Lebensgeister, welche die vom jeweiligen Zentrum ausgehenden Einflüsse vermitteln, sind „*naturae caelestis*“, das heißt, sie bestehen aus dem Stoff des *empyreum*, der *essentia quinta*, dem Lichtstoff, „*propter subtilitatem et luminositatem*“<sup>62</sup>. Es handelt sich also um etwas Aetherisches und zugleich Lichthaftes. Die Lichtlehre geht eine Verbindung mit der Naturlehre ein.

Die *organisatio* ist eine Wirkung der Seeleninfluenz; die zweite Wirkung ist die *complexio*. Dieses Komplexioniertsein bezeichnet die ausgewogene Verbindung der Elemente (Feuer, Wasser, Luft, Erde), welche den menschlichen Körper konstituieren. Diese Elemente erhalten ihre *complexio*, ihre im rechten Mengenverhältnis stehende Zusammenfügung, durch die *influentia* der Himmelskörper, die letzten Endes auch eine Lichtwirkung ist.<sup>63</sup> Da die *complexio* eine Harmonie, ein von Geist und Zweck bestimmtes Verhältnis ist, ist auch sie ein Lichtphänomen. Bonaventura spricht von der besonderen Art Licht, die aus der Gleichförmigkeit der *complexio* erzeugt wird beziehungsweise hervorgeht und den Körper für das Leben empfänglich macht; und weil diese lichthafte Ordnung ein Werk der Lebensgeister ist, deshalb sind auch diese selbst Licht.<sup>64</sup> Hier ist der Begriff des Lichtes zum Begriff der Ordnung verflüchtigt, wie auch die Umgangssprache von einer „klaren“ oder „lichtvollen“ Ordnung spricht. Das sind augustinische Gedanken, wie sie in „*De ordine*“ und „*De musica*“ entwickelt sind.

*Organisatio* und *complexio* gehören also zusammen: ein Körper ist niemals zum Leben disponiert, welche *complexio* er auch habe, wenn er nicht auch die *organisatio* besitzt. *Organisatio* und *complexio* sind die beiden Seiten jener Körperverfassung, die für den Einfluß der Seele empfänglich ist.<sup>65</sup> *Complexio* und *organisatio* bilden schließlich für Bonaventura die physiologische Ausdrucksform für die Tatsache des Organischen. Dieses Organische besagt, daß ein Ganzes nach Struktur und Wirksamkeit aus verschiedenen, sinnvoll ineinandergefügten und ineinander wirkenden

<sup>61</sup> I Sent. d 36 a 2 q 1 ad 4; Coll.Hex. X,2 (V 377b).

<sup>62</sup> II Sent. d 17 a 2 q 2 i.c.

<sup>63</sup> II Sent. d 15 a 1 q 2 i.c.; Brevil. II,4.

<sup>64</sup> Dazu II Sent. d 17 a 2 q 2 i.c. Zur Empfänglichkeit für das ewige Leben vgl. II Sent. d 1 p 2 a 2 q 1 ad 2.3.

<sup>65</sup> Vgl. Sc.Chr. q 5 ad 11.

Teilen besteht. Der Begriff des Organischen beinhaltet somit ein einheitliches, produktives Wirkprinzip, eine Mannigfaltigkeit von Teilen und eine Einheit, in die diese Teile sich zur Hervorbringung einer Gesamtwirkung einfügen.

Diese Vorstellung liegt auch Bonaventuras Anschauung vom Weltall zugrunde. Sogar die Welt des Unbelebten sieht er als eine Einheit, in der die Urstoffe, die Elemente, durch höhere Kräfte geformt werden. Innerhalb dieser Einheit hat jedes Ding einen Einfluß auf das andere; die höheren einen besonderen auf die niederen, die gleichstehenden aufeinander, wie es schon im Zusammenhang der eigentlichen Influenzlehre dargelegt wurde. Es versteht sich von selbst, daß dieses alles in besonderem Maße von der Welt des Lebendigen und erst recht der vernunftbegabten Wesen gilt und als Analogiegrundlage nicht zuletzt auch in den Bereich des Übernatürlichen hineinreicht. Vergessen wir bei alledem jedoch nicht, daß diese Ordnung und Einheit letzten Endes für Bonaventura eine Lichtwirkung ist.

In dieser organischen Weltauffassung Bonaventuras ist noch einiges hervorzuheben:

Zunächst die durchgehende Verwandtschaft aller Dinge, die letztlich darin besteht, daß Gott allen Dingen gegenwärtig ist, daß dieses Gegenwärtigsein sich lediglich intensive und extensive, je nach der Art des Dinges unterscheidet.<sup>66</sup> Ferner ist der einheitliche Anlageplan alles Seienden hervorzuheben, wie er vor allem in den hierarchischen Ordnungen zum Ausdruck kommt und in den Ordnungen des maior mundus und des minor mundus verwirklicht ist.<sup>67</sup> In denselben Zusammenhang gehört auch die Theorie von der Architektur der Formen<sup>68</sup>, die Theorie von den historischen Perioden<sup>69</sup>, die großen Synthesen schließlich, in denen Breviloquium, Itinerarium, Reductio und Hexaameron die Welt des Seienden zusammenfassen. Auch in der Theorie von der Einheit des Seelenlebens, von der Einheit des sittlich-religiösen Aufstiegs und noch anderen Abwandlungen begegnet uns der gleiche Gedanke.

Das Einzelne wird überall als Glied einer übergreifenden Einheit angesehen; als strukturelles Glied des Aufbaus, als funktionelles Glied der Tätigkeit, als Teilmittel im Gesamtgefüge der Zweckordnung, als Phase im Gesamttablauf.<sup>70</sup> In der Ordnung des Erkennbaren finden wir das gleiche organische Verhältnis im Organismus der Ideen, dem mundus intelligibilis. Auch in ihm besteht eine auf die Einheit bezogene Vielheit. Aus alledem ergibt sich, daß im Weltbild Bonaventuras das ästhetische Moment eine hervorragende Rolle spielt.

Der Gedanke der lichtvollen und lebendigen Ordnung der Welt drängt schließlich zu der Frage, welche Stellung das Böse in der Welt einnimmt. Bonaventura weist zunächst ganz allgemein darauf hin, daß vieles, was, aus engem Blickwinkel betrach-

<sup>66</sup> I Sent. d 37 q 1 a 3 q 1 i.c.

<sup>67</sup> Dazu Perf.ev. q 4 a 3.

<sup>68</sup> II Sent. d 12 a 1 q 3 und d 13.

<sup>69</sup> Coll.Hex. XIII—XIX; ferner III Sent. d 1 a 2 q 4 f 2.

<sup>70</sup> Dazu I Sent. d 44 a 1 q 3 i.c.

tet, als ein Übel erscheint, im weiteren Zusammenhang der Dinge zu einem Element der Ordnung wird. Dann zeigt er, wie das Böse zwar die besondere Ordnung der Natur aufhebt, daß es aber, indem es diese Ordnung stört, selbst unter die Ordnung der Gerechtigkeit fällt; es tut Unrecht und muß dafür Sühne leisten. So wird das Böse, das aus dem *ordo naturae* heraustrat, im *ordo iustitiae* eingefangen.

### 5. Der Begriff *ARS*

Einige allgemeine Bemerkungen sind noch über den Begriff *ars* angebracht, der im theologischen Konzept Bonaventuras in unserem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielt. Was nämlich über die Ideenlehre, die Lichtmetaphysik, die *illuminatio* und auch über die Influenz gesagt wurde, dient letztlich dem, was über Christus als *ARS PATRIS* zu sagen ist.

Der *Thesaurus Linguae Latinae* bringt zum Begriff *ars* eine Fülle von Bedeutungen bei einer Fülle von Autoren, welche diesen Begriff verwendet haben. So bezeichnet *ars* zunächst die Kraft und die Fähigkeit, irgendetwas zu tun. Es gibt *bonae* und *malae artes*. Im weiteren Sinne versteht man unter *artes* die Fähigkeiten, die nötig sind, um einen bestimmten Beruf auszuüben, und in dem Zusammenhang bezeichnet *ars* auch die Regeln und Gesetze einer bestimmten Wissenschaft und deren Kenntnis.<sup>71</sup>

Bonaventura verwendet den Begriff in der vielfältigen Weise, in der er uns in der Tradition begegnet. Besonders wichtig ist, daß der Begriff bei ihm eine eminent theologische Bedeutung erlangt, wenn er den Sohn Gottes — im Anschluß an Augustinus<sup>72</sup> — „*mundus archetypus et ars plena omnium rationum viventium*“ nennt.<sup>73</sup> An einer anderen Stelle sagt er, daß das *Verbum divinum* die *ars Patris* ist, „*per quam Pater omnia operatur, quia omnia produxit per Filium*“.<sup>74</sup>

## II. Die Bedeutung des Lichtes und der Influenz im allgemeinen und besonders im Erkenntnisprozeß

Ganz gleich, in welches Werk Bonaventuras man sich vertieft, man wird sehr bald den Eindruck gewinnen, daß das Licht für ihn eine höchst bedeutsame Wirklichkeit ist. In seiner Ontologie und Noetik geht der Lichtgedanke eine intensive Verbindung mit der Ideenlehre und dem Gedanken der Influenz ein. Die Einwirkung der Idee auf den Geist wird immer wieder bestimmt als *irradiatio*, *illuminatio*, *lumen*, *radius*, *claritas*, *fulgor* und ähnliches, also als eine Lichteinwirkung; und in dieser Lichteinwirkung, der *influentia lucis*, treffen sich die Lichtmetaphysik und die Lehre vom ema-

<sup>71</sup> *Thes.Ling.Lat.* II, 656—673.

<sup>72</sup> *De Trin.* VI c 10 n 11.

<sup>73</sup> I Sent d 27 p 2 a u q 4 i.c.

<sup>74</sup> I Sent. d 31 ad dubium 2; auch IV Sent. d 43 a 2 q 2 i.c.

nativistischen Fluß der Dinge. Beide Bilder — des Strahlens und des Fließens — gehen in der Metaphysik und in der Erkenntnislehre Bonaventuras ständig ineinander über.

### 1. Die Lichtphysik und Lichtmetaphysik

Das Licht ist für Bonaventura kein Körper, aber eine Eigenschaft des Körpers. Es ist die Form eines *corpus luminosum*, „per quam corpus illud habet lucere et agere“<sup>75</sup>. Diese Form ist die „*forma nobilissima formarum corporalium*“<sup>76</sup>. Bonaventura lehnt einerseits die aristotelische Ansicht ab, wonach das Licht nur *accidens corpori luminoso* ist und beruft sich dafür auf Pseudo-Dionysius<sup>77</sup> und Augustinus<sup>78</sup>. Andererseits gibt er jedoch zu, daß das Licht etwas Akzidentelles ist oder zumindest sein kann. Er unterscheidet nämlich zwischen *lux* einerseits und *lumen* oder *fulgor* andererseits. Als *lux* nun ist das Licht die Form, die dem leuchtenden Körper als solchem das Sein gibt und durch die der leuchtende Körper, als aus seinem erstbewegenden und ordnenden Prinzip, *principaliter* aktiv ist. Als *fulgor* oder *lumen* hingegen befindet sich das Licht um den leuchtenden Körper, ist es eine Folgeerscheinung der in dem betreffenden stofflichen Ding vorhandenen *lux*. Als *lumen* oder *fulgor* bildet das Licht auch den Gegenstand der Sinne und das Werkzeug des Wirkens und stellt so ein *accidentale completum* dar.<sup>79</sup> Wenn die Lichtform in demselben Körper mit einer anderen Form zusammenkommt, dann spielt sie nicht die Rolle einer *dispositio imperfecta*, die durch eine letzte Form vollendet werden müßte, sondern sie tritt auf als *forma et natura alterius formae conservativa et dans ei agendi efficaciam*. Nach ihr, der Lichtform, bemißt sich das Maß der Würde und Wirkfähigkeit jeder weiteren Körperform.<sup>80</sup> Das Licht ist also eine höchst bedeutsame Wirklichkeit. Es ist *forma substantialis* und zwar „*nobilissima*“, und es ist faktisch in allen Körpern vorhanden. Da es außerdem Prinzip der Wirksamkeit ist, da es die übrigen Körperformen erhält, sie wirkfähig macht und ihre Aktivität regelt, ist es geradezu die Grundlage der übrigen Formen und Einheitsprinzip in der Architektur eines Dinges. An der Lichthaftigkeit hängt die ontische Würde eines Dinges, weil das Sein selbst ein Lichtsein und das Wirken eine Lichtwirkung ist.

Von der substanzialen Lichtform, der *lux*, geht, wie schon gesagt, die Lichtwirkung nach außen aus: das *lumen*. Durch das *lumen* leuchtet der Körper und wirkt auf die Medien wie Luft, Glas oder ähnliches. Das *lumen* bestimmt Bonaventura als eine *virtus substantialis* (im Unterschied zur *Lux* als *forma substantialis*), es hat aber den *modus accidentis* in bezug auf das das Licht tragende Medium. Dieses *esse in medio* ist ein *esse in fieri*<sup>81</sup>, weil es ständig aus einem Prinzip hervorgeht. Das *lumen* ist

<sup>75</sup> II Sent. d 13 a 1 q 2 (II 318a.).

<sup>76</sup> 319a.

<sup>77</sup> Div.Nom. IV,1—4.

<sup>78</sup> De li.arb. 3,5; De Gen.ad litt. 4.

<sup>79</sup> II Sent. a.a.O. (321a).

<sup>80</sup> 321b.

<sup>81</sup> 324b.

also eine beständige Emanation. Es wird vom leuchtenden Körper verursacht und hängt von ihm als von seinem Prinzip ab.<sup>82</sup>

Dieses Hervorgehen darf jedoch nicht als eine Bewegung im Sinne moderner physikalischer Begriffe verstanden werden. Es ist vielmehr ein *originari, egredere, fluere, manare*, gewissermaßen ein beständiges Hervorgehen eines sehr feinen Etwas. Der Begriff des *lumen* ist also recht unbestimmt; „er schillert zwischen dem einer Flüssigkeit, einer Kraft und einer Tätigkeit“<sup>83</sup>. Hervorströmen ist ein schöpferisches Hervorbringen, gleichsam ein Generationsprozeß.<sup>84</sup> Es handelt sich um ein Strömen wie aus einer Quelle, um eine *diffusio lucis*. Dabei liegt die hervorbringende Funktion nicht nur in der *lux*, der eigentlichen Lichtquelle, sondern auch in den Lichtwirkungen selbst. Das geschaffene Licht (*lux*) gibt dem Lichtglanz (*lumen*) die Kraft, selbst einen anderen Lichtglanz hervorzubringen.<sup>85</sup>

Wenn wir davon ausgehen, daß die Seinsform der Dinge letztlich ein Lichtsein ist, dann ergibt sich erstens die Vorstellung, daß die Dinge als Lichtbildungen aus einem Urzentrum emanieren; zweitens, daß auf Grund der Selbstvervielfältigung des Lichtes ein Ding aus dem anderen hervorgeht; drittens schließlich, daß die Dinge aus dem Lichtzentrum hervorgehen und in es zurückkehren.

Von der Lichthaftigkeit alles Seienden spricht Bonaventura nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelnen. Vor allem *Gott* selbst nennt er Licht: Gott ist die *summa lux*<sup>86</sup>, die *lux summe spiritualis*<sup>87</sup> und so fort. Da Gott das reine Sein, die reine Aktualität, die reine substanziale Form ist, ist er auch die *lux actualissima*. Es ist verständlich, daß Bonaventura den pseudodionysischen Gedanken vom *bonum diffusivum sui* in dem Zusammenhang häufig verwendet und oft von der neuplatonischen Betrachtung Gottes als *summum bonum* ausgeht, um Gott als höchstes Licht aufzufassen, das als solches geradezu auf die *diffusio sui* angelegt ist. So erscheint Gott als der „*aeterni luminis fons*“<sup>88</sup>. Nicht unwichtig ist, daß Christus als das „*fontale principium illuminationis*“ bezeichnet wird.<sup>89</sup>

Auch die *Ideen* sind Licht<sup>90</sup>, die *Engel* sind Licht<sup>91</sup>. Das göttliche Licht macht den Engel zum Licht<sup>92</sup>. Von der *Menschenseele* heißt es: „*mentes nostrae cognatae sunt aeternis luminibus . . .*“<sup>93</sup>. Die *Kirche* erscheint als Lichtordnung<sup>94</sup>, die *liturgischen*

<sup>82</sup> 328b.

<sup>83</sup> *Guardini*, 23.

<sup>84</sup> 318a.

<sup>85</sup> Dazu I Sent. d 7 a u q 2 opp. 5. Der Text, der sich auf das Licht bezieht, wird nicht an sich, sondern nur in seiner theologischen Anwendung zurückgewiesen.

<sup>86</sup> I Sent. d 3 p 1 a u q 1 f 2.

<sup>87</sup> Q 2 i.c.

<sup>88</sup> III Sent. d 14 a 1 q 3.

<sup>89</sup> Serm.sel. IV Chr.un.omn.mag., 1.

<sup>90</sup> Brevil. p I c viii.

<sup>91</sup> II Sent. d 4 a 3 q 1 opp. 3. Dazu *Ps.-Dion.*, Div.Nom. 4,2.

<sup>92</sup> II Sent. a.a.O. i.c.

<sup>93</sup> Coll.Hex. I,16 (V 332a).

<sup>94</sup> A.a.O. XX,13—21 (427b—429a).



*Handlungen*, Symbole und Typen (sacramenta et figurae) der Kirche als Umhüllungen des radius aeternus „ut est in ecclesia“. Die *Heiligen* und ebenso die *Heiligkeit* ist lux. In besonderer Weise ist *Maria* Licht.<sup>95</sup> Hex. XXI,3 nennt die Werke Gottes nach außen einfachhin „illuminationes“<sup>96</sup>. Wenn Bonaventura davon spricht, daß die Lebensgeister, denen die Vermittlung der Lebensimpulse zukommt, himmlischer, das heißt lichthafter Natur sind<sup>97</sup>, dann ist damit auch das *körperliche Leben* als lichthaft bezeichnet. Das alles macht deutlich, wie weit die Lichthaftigkeit und die innere Lichtverwandtschaft aller Dinge geht und wie physisches und geistiges Licht aufeinander bezogen sind.

Wenn also alle Dinge als lichtartig erkannt sind, wenn vor allem der Geist Licht ist und jede geistige Tätigkeit vom Licht geformt wird, dann versteht es sich von selbst, daß das Licht auch im Erkenntnisprozeß eine entscheidende Rolle spielen muß. Dieser Sachverhalt wird schließlich auch an sehr vielen Stellen ausgesprochen.<sup>98</sup> Das Ganze beruht auf folgenden Grundgedanken: Gott ist Licht; die Ideen in Gott und in den Dingen sind Licht; die Seele ist Licht; das Erkennen ist ein Lichtprozeß. Die Gewißheit der Erkenntnis beruht auf einem Hereinleuchten des Ideenlichtes in den Erkenntnisprozeß. Unterbaut wird diese Theorie durch die Theorie von der Ähnlichkeit der Seele mit Gott einerseits und mit allen Dingen andererseits.

## 2. Die Lehre von der Influenz

In engem Zusammenhang mit der Lichtlehre steht, wie wir schon gesehen haben, die Lehre von der Influenz. Der Begriff selbst geht auf die Grundvorstellung zurück, daß alle Dinge und Wirkungen aus einem Urquell emanieren, und deshalb stehen alle miteinander in Verbindung, und jedes steht unmittelbar oder durch Vermittlungen mit dem Urquell in Verbindung. Der Influenzbegriff verbindet sich schließlich auch mit dem Begriff der Lichteinwirkung und wird zur *influentia lucis*, der als *Seelenlicht* jene Bedeutung für die Erkenntnis zukommt, von der schon die Rede gewesen ist.

Nicht unerwähnt darf in dem Zusammenhang bleiben, daß bei Bonaventura in die Erörterungen über das lux-mentis-Problem auch die wichtige Frage hineingehört, ob das lumen mentis ein mit dem Wesen des Menschen einfachhin gegebener, also in solchem Sinne notwendiger Faktor oder ein Faktor ist, der zumindest bis zu einem bestimmten Grad von der persönlichen Lebensführung des betreffenden Menschen abhängig ist. Daß jeder Mensch unter dem Lichteinfluß steht, daß dieser Einfluß jedoch nicht bei allen Menschen gleich intensiv zur Wirkung kommt, wird deutlich im Itinerarium ausgesprochen. Du kannst die Wahrheit schauen, die dich lehrt, wenn Begierden und Fantasiebilder (concupiscentiae et phantasmata) dich nicht hindern,

<sup>95</sup> Serm. I de nat.B.M.V.

<sup>96</sup> V 432a.

<sup>97</sup> II Sent. d 17 a 2 q 2 i.c.

<sup>98</sup> I Sent. d 3 p 1 a u q 1 f 2; II Sent. d 39 a 2 q 2 i.c. und anderswo.

heißt es.<sup>99</sup> Das besagt kurz: Das Böse wirkt zerrüttend auf die Natur, auf die Seele und damit auch auf das Erkenntnisleben der Seele und stört so das Aufnahmeorgan für die lux mentis oder das lumen mentis. Durch sittliches Bemühen kann der Mensch jedoch das Organ empfänglicher und das lumen mentis wirkräftiger machen. Die Intensität des lumen mentis hängt also indirekt von persönlichen Voraussetzungen des Menschen ab.

### *III. Der christologische Bezug*

Ganz kurz sei zum Schluß noch eigens daran erinnert, daß alle diese Überlegungen Bonaventuras wesentlich auf Christus bezogen sind. Christus ist der „mundus archetypus“ und die „ars plena omnium rationum viventium“. Alles Seiende ist vom Vater durch Christus gewirkt.<sup>100</sup> Und da Christus zugleich das „fontale principium illuminationis“ ist<sup>101</sup>, gewinnen wir auch durch ihn allein den Zugang zur Erkenntnis und zum Verständnis des Seienden.

<sup>99</sup> III,3.

<sup>100</sup> S. oben I,5.

<sup>101</sup> S. oben II,1 (Anm. 89).