

35-1-9

# WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE  
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART

49. Band 1986

In Verbindung mit Otho Gimmnich OFM, Engelbert Grau OFM,  
Norbert Hartmann OFM, Hans-Josef Klauck OFM und Justin Lang OFM  
herausgegeben von  
Alexander Gerken OFM

---

**B. KÜHLEN VERLAG MÖNCHENGLADBACH**

## Inhaltsverzeichnis

### I. ABHANDLUNGEN

<i>Esser</i> , Dietrich OFM: Die Causa des seligen Johannes Duns Scotus. Der heutige Stand . . . . .	44—70
<i>Frank</i> , Karl Suso OFM: Geordnete Liebe. Canticum Canticorum 2,4b in der patristischen Auslegung . . . . .	15—30
<i>Görg</i> , Manfred: Weisheit als Provokation. Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung . . . . .	81—98
<i>Heinz</i> , Hanspeter: Maria als Ort der Begegnung von Gott und Mensch. Die unersetzbare Funktion der Mariologie für die Theologie . . . . .	134—159
<i>Klauck</i> , Hans-Josef OFM: Eucharistie und Kirchengemeinschaft bei Paulus . . . . .	1—14
<i>Rotzetter</i> , Anton OFM <sup>Cap</sup> : Franziskanische Gebetsintentionen . . . . .	199—216
<i>Scharr</i> , Peter: Der Glaube an eine Reinigung nach dem Tod in der theologischen Fundierung durch Augustinus . . . . .	160—168
<i>Simon</i> , Werner: Zeit und Zeitbewußtsein nach den »Confessiones« des Aurelius Augustinus . . . . .	30—43
<i>Speer</i> , Andreas: Wissenschaft und Erkenntnis. Zur Wissenschaftslehre Bonaventuras . . . . .	168—198
<i>Vorlaufer</i> , Johannes: Aktzentrum und Person-sein. Zu Martin Heideggers Ablehnung eines Personalismus . . . . .	217—233
<i>Wilden</i> , Matthias: Die Bedeutung der Wort-Gottes-Theologie für die Ansätze gegenwärtiger Theologie . . . . .	98—133

### II. BERICHTE UND HINWEISE

<i>Hartmann</i> , Norbert OFM: Franziskanisches Studienzentrum in Utrecht . . . . .	233—234
<i>van der Putten</i> , Jan W. M.: Der biblische Aufbau der Schriften des Franziskus von Assisi . . . . .	74—77
<i>Rusche</i> , Helga: »Abrahams Schoß«. Auf den Spuren einer alten Vorstellung . . . . .	71—74
<i>Schneider</i> , Herbert OFM: Franziskus-Stiftung — Franziskanisches Jugendwerk . . . . .	235—236

### III. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Biblische Gestalten</i> . Herder-Lexikon, bearbeitet von <i>Annemarie Ohler</i> (R. J.) . . . . .	80
<i>Drewermann</i> , Eugen: Tiefenpsychologie und Exegese. Band 2 (H.-J. Klauck) . . . . .	237
<i>Fries</i> , Heinrich: Fundamentaltheologie (W. Dettloff) . . . . .	239
<i>Kern</i> , Walter: Disput um Jesus und um Kirche (R. Pfannmüller) . . . . .	238

<i>Marrou, Henri-Irenée: Augustinus und das Ende der antiken Bildung</i> (K. S. Frank)	79
<i>Mary Francis: Geborgen im Licht. Leben und Werk der heiligen Coleta von Corbie</i> (A. Lagier)	239
<i>Obler, Annemarie, s. Biblische Gestalten</i>	
<i>Sanders, E. P.: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Reli- gionsstrukturen</i> (H.-J. Klauck)	77
<i>Schnackenburg, Rudolf: Maßstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments</i> (R. Pfannmüller)	236
<i>Schürmann, Heinz: Im Knechtsdienst Christi. Priesterliche Lebensform</i> (H.-J. Klauck)	80
<i>Torsy, Jakob: Der Regularklerus in den Kölner Bistumsprotokollen 1661—1825. Teil 1 und 2</i> (E. Kurten)	240

WERNER DETTLOFF

LICHT UND ERLEUCHTUNG IN DER CHRISTLICHEN THEOLOGIE,  
BESONDERS BEI BONAVENTURA\*

*Übersicht:*

- I. Geschichtliches zu den Ausdruckselementen Licht und Erleuchtung / 1. Licht / 2. Erleuchtung /  
II. Christus das Licht der Gnade

Licht und Erleuchtung gehören wohl für alle Religionen zu den ausdrucksfähigsten Symbolen. Sie stehen für Gott und sein Wirken; Licht bedeutet Glück, Wissen und Leben, und Erleuchtung ist im weiten Sinne das Mittel, alles das zu verleihen oder zu erlangen. Damit ist für Licht und Erleuchtung ein weites Feld bezeichnet, und in der abendländischen Geistesgeschichte haben tatsächlich auch Licht und Erleuchtung nicht nur in den religiösen und theologischen Spekulationen eine wichtige Rolle gespielt, sondern auch in Physik, Metaphysik und vor allem in den Theorien der Erkenntnis. Man denke nur an die berühmte Illuminationslehre, die vor allem Augustinus entfaltet hat und die später viel diskutiert und mehr oder weniger modifiziert wurde. Alles das müssen wir jedoch hier ausklammern, wie interessant es auch wäre, sich näher damit zu befassen. Im Mittelalter diente die Lichtsymbolik vor allem der Theologie als wichtiges Ausdrucksmittel, und auf dessen theologische Bedeutung will ich mich im folgenden auch beschränken. Auch dabei will ich vor allem die Tradition berücksichtigen, in der Bonaventura steht, bei dem die Lichtsymbolik noch eine besondere — nämlich christologische — Dimension gewann.

Von Johannes Scotus Eriugena stammt der Satz: „Es gibt, wie ich glaube, kein sichtbares und leibhaftes Ding, das nicht etwas Unsichtbares und Geistiges bedeuten würde.“<sup>1</sup> Damit ist genau das gesagt, was man im Mittelalter unter Symbol verstand: es ist ein Zeichen, aber ein Zeichen besonderer Art. Der Rauch zum Beispiel, den wir sehen, ist ein Zeichen dafür, daß ein Feuer brennt, das wir nicht sehen. Der Rauch ist aber kein Symbol des Feuers. Feuer und Rauch gehören nämlich dem gleichen Naturbereich an, und die Eigentümlichkeit des Symbols besteht darin, daß es auf einen Bereich hinweist, der über seinen Naturbereich erhaben ist. Zwischen dem Symbol und dem, worauf das Symbol hinweist, besteht also immer eine unüberbrückbare Diskrepanz. Diese Diskrepanz ist unendlich, wenn es sich um ein Symbol für Gott und das Göttliche handelt. Für die christliche Theologie stehen die symbolischen Aussagen zwischen den positiven Aussagen über Gott, die von den erkennbaren Vollkommenheiten abgeleitet sind, die Gott in seinen Geschöpfen wirkt wie Sein, Leben, Gutheit, Schönheit und dergleichen, und den negativen Aussagen über Gott, die davon ausgehen, daß Gott über alle Erkenntnis und alle Benennung erhaben ist. „Die höchste Stufe wird aber erst in der mystischen Theologie

\* Vortrag auf dem Symposium des Bonaventura-Instituts in Tokyo am 9. November 1986.

<sup>1</sup> De divisione naturae V,3.

erreicht, die ihren Namen nicht von der mystischen Erfahrung, sondern von dem Schweigen hat, das schließlich das Ende aller theologischen Aussagen ist. Da Gott über allen Gegensätzen der positiven und negativen Aussagen steht, werden jetzt beide aufgehoben. Das Dunkel, in dem der Aufstieg endet, ist der einzige mögliche Zugang zum überhellen Licht Gottes.“<sup>2</sup>

## I. Geschichtliches zu den Ausdruckselementen Licht und Erleuchtung

### 1. Licht

Wie ich schon angedeutet habe, sind Lichttheorien ein Stoffgebiet, das nicht nur die Philosophie und in ihrem Gefolge die Theologie, sondern auch die Naturwissenschaft beschäftigt hat. Ihre Geschichte hat Clemens Baeumker in seinem Werk über Witelmo umfassend dargestellt.<sup>3</sup> Was Baeumker über Bonaventura schreibt, der wohl der bedeutendste Vertreter der Lichtmetaphysik und Lichttheologie ist, hat Guardini insofern ergänzt, als er aufgezeigt hat, daß das Seelenlicht sich nicht nur auf das Erkenntnisleben beschränkt, sondern für das gesamte Seelenleben und auch für das Gnadenleben von Bedeutung ist.<sup>4</sup>

Wie bekannt ist, spielen Lichtvorstellungen und Lichtbegriff nicht nur allgemein-religionsgeschichtlich, sondern insbesondere auch in der Bibel eine wichtige Rolle. Im *Alten Testament* wird Licht meist im rein natürlichen Sinne zur Bezeichnung des Tages und des Lichtes von Sonne, Mond und Sternen verwendet; darüber hinaus wird das Licht aber auch in die religiöse Weltbetrachtung mit einbezogen. Es erscheint dann als das von Gott geschaffene Ordnungsprinzip (Gen 1,3 f. u. 14—18), es dient der Verherrlichung Gottes (Ps 19; Ps 74,16; Am 4,13 u. a.), und es dient dem Heile der Menschen (Ps 104,23; Job 38,12 f.). Das führt zu einer gewissen Lichtsymbolik: das Licht erscheint als Symbol des *Glücks* (der Mensch ist glücklich, über dem das Licht des Antlitzes Gottes leuchtet . . .), als Symbol des *Wissens* (es ist die Rede vom Licht der Weisheit [Weish 7,10], vom Licht des Gesetzes [Is 51,4] oder vom Licht des Rechts [Ps 37,6]), und es erscheint auch als Symbol des *Lebens* im Gegensatz zur Finsternis des Totenreiches (Job 3,16 u. a.). Als Spender des Lebens erscheint auch Gott als Licht (Ps 36,10). Dieser Sprachgebrauch führte dann auch dazu, die Nachkommenschaft mit Licht zu bezeichnen (1 Kö 11,36; Ps 132,17 u. a.). Die verhältnismäßig reiche, wenn auch durchaus nicht immer leicht zu deutende Lichtsymbolik des Alten Testaments wird vom *Neuen Testament* aufgenommen, jedoch besonders auf das Heilsgeschehen in Christus angewandt (Lk 2,32; Mt 4,16; 5,14 u. a.). Licht strahlt aus der Finsternis und erhellt die Herzen (2 Kor 4,4 ff.), Licht bringt Leben und Unsterblich-

<sup>2</sup> Josef Koch, Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters; in: *Studium Generale* 13 (1960) 653—670, hier 653 f. Zum Thema „Licht und Erleuchtung“ im allgemeinen sei auf den ganzen Jahrgang 13 von *Studium Generale* verwiesen.

<sup>3</sup> Clemens Baeumker, Witelmo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Münster 1908 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; Band 3, Heft 2).

<sup>4</sup> Romano Guardini, Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Leiden 1964, 79—84 (*Studia et Documenta Franciscana*; Band 3); dort auch weitere Literaturangaben.

keit (2 Tim 1,10). Nach 1 Pe 2,9 hat Gott auch die Heiden in sein wunderbares Licht berufen. Besonders die Taufe und die Taufunterweisung 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 in scharfen Gegensatz brachte. Paulus verwendet das Bild vom Licht nicht nur ethisch, sondern auch eschatologisch (2 Kor 6,14; Kol 1,12 f.; Eph 5,8—14 und 1 Thess 5,4; Röm 13,12). Am intensivsten dürfte die Lichtsymbolik in den Johannesschriften verarbeitet sein: Gott ist Licht (1 Jo 1,5); Christus kam als das Licht der Welt (Jo 1,9; 3,19; 12,46) und ermöglichte den Menschen, Kinder des Lichtes zu werden (Jo 12,36); die Kinder des Lichtes müssen jedoch auch im Lichte wandeln (1 Jo 1,7; auch 2,9 f.).<sup>5</sup>

Wenn sich gerade von den Johannes-Schriften aus auch gewisse Verbindungslinien zur hellenistischen Mystik und zur Gnosis ziehen lassen, so ist doch nicht zu verkennen, daß die Lichtsymbolik ein sehr ergiebiges und darüber hinaus auch ein durchaus legitimes Ausdrucksmittel der biblischen Schriftsteller ist. Und schon der knappe Abriß, den ich soeben gegeben habe, dürfte zur Genüge zeigen, daß die wesentlichen Elemente, denen wir in der Lichtlehre Bonaventuras begegnen, auch die der biblischen Lichtsymbolik sind. Das ist eine Tatsache, die — so meine ich — bei der Bonaventura-Interpretation nicht genügend berücksichtigt wird, wenn man seine Lichttheologie immer nur mehr auf die neuplatonischen Lichtspekulationen zurückführt. Sollte man nicht vielmehr sagen, daß Bonaventura hier wie in anderen Bereichen aus der philosophischen Tradition diejenigen Ausdruckselemente ergriff, die seinem biblischen Denken und auch seiner von der Bibel her bestimmten Sprache besonders gemäß werden? Auch das könnte — um gleichsam beim Bilde zu bleiben — neues „Licht“ in die Erörterung der Frage nach dem „Neuplatonismus“ bei Bonaventura bringen. Damit würde die Bedeutung der neuplatonischen Lichtlehre keineswegs herabgesetzt, sondern nur, wie ich glaube, richtig eingeordnet.

Im Gegensatz zu Aristoteles bestimmte der Neuplatonismus 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 Urwesen, Gott, ist reines, wesenhaftes Licht, Ur-Licht, weil es im höchsten Maße seiend und gut ist. Die Abhängigkeit des einen Seienden vom anderen, besonders des endlichen vom unendlichen Seienden, erscheint als Abhängigkeit des einen Lichtes vom anderen, mit anderen Worten: 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 Gottähnlichkeit 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.

<sup>5</sup> Vgl. dazu *Rudolf Schnackenburg*, Licht, III. In der Schrift; in: *LexTheolKirche VI*, Freiburg <sup>2</sup>1961, 1025 f. *I. Burkard*, Licht; in: *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln/Zürich/Köln <sup>2</sup>1968, 1047—1050. In beiden auch die wichtigste Literatur.

In die christliche Theologie eingeführt wurden die neuplatonischen Gedanken plotinisch-proklischer Prägung durch jenen unbekanntem Theologen der Ostkirche, der um 500 schrieb und sich hinter dem Namen des athenischen Ratsherrn Dionysius vom Areopag verbirgt, den nach dem Bericht der Apostelgeschichte (17,34) Paulus bekehrt hat. Sein Werk „Über die himmlische Hierarchie“ hat man mit Recht als „das Handbuch der Lichtsymbolik“ bezeichnet.<sup>6</sup> Auf ihn greift Bonaventura in seiner Lichtlehre stark zurück. Pseudo-Dionysius nennt Gott häufig Licht, Urlicht, Überlicht, Quellstrahl und dergleichen.<sup>7</sup> Er konvertiert die Begriffe des Guten und des Lichtes.<sup>8</sup> Die göttlichen Wirkungen auf die Geschöpfe sind Ausstrahlungen des Guten, sind Lichtwirkungen, die von der Quelle ausgehen und alles durchdringen.<sup>9</sup> Alles Maß, alle Ordnung, alles Gute in den Dingen ist demnach Licht. Alles Seiende hat am Licht-Guten teil,<sup>10</sup> aber die Teilhabe nimmt mit der Entfernung von Gott ab. Das göttliche Licht teilt sich nach außen mit, zieht aber auch an sich heran.<sup>11</sup> Dionysius unterscheidet scharf zwischen sinnlichem und geistigem Licht, aber beides wird doch wieder in eine Beziehung der Abbildlichkeit und Verwandtschaft gebracht. Wie das Gute Licht ist, so ist das Böse Finsternis.<sup>12</sup> Bonaventura beruft sich ausdrücklich dafür auf Dionysius, daß das Licht unter allen körperlichen Dingen am meisten mit Gott, dem ewigen Licht, verwandt ist,<sup>13</sup> und dafür, daß das Licht ein Phänomen ständigen Fließens sei.<sup>14</sup> Besonders deutlich ist der Einfluß des Dionysius in „De reductione artium ad theologiam“ und in den letzten Collationes in Hexaemeron.

Auch Augustinus hatte die Gedanken der neuplatonischen Lichtspekulationen in ihren Grundzügen übernommen und christlich umgeformt. Für ihn ist das Licht der erste, feinste und wirkräftigste Körper,<sup>15</sup> dem Geiste verwandt<sup>16</sup> und deshalb das Band zwischen Leib und Seele und Mittler der Sinnesempfindungen und Bewegungsantriebe.<sup>17</sup> In besonderer Weise ist der Geist lichthaft. Die Engel sind Licht,<sup>18</sup> die Vernunft ist Licht<sup>19</sup> und vor allem Gott, die ewige Wahrheit und Weisheit, ist Licht.<sup>20</sup> Der Einfluß Augustins auf Bonaventura ist vor allem in der systematischen Darstellung des Lichtwesens II Sent. d. 13, aber auch an vielen anderen Stellen seiner Schriften feststellbar. Bonaventura hat jedoch die Lichtlehre Augustins insofern modifiziert, als nach ihm das Licht selbst kein Körper, sondern nur die vornehmste aller Körperformen ist. Selbständig subsistierend ist es nach Bonaventura nur dort, wo es reine Form, „omnimoda actualitas“ ist, nämlich in Gott. Man

<sup>6</sup> J. Koch, a.a.O. 655 f.

<sup>7</sup> De divinis nominibus 4,4—6; De coelesti hierarchia 7,2 f.; 10,1.3 u. a.

<sup>8</sup> Div. Nom. 1,4; c. 4.

<sup>9</sup> Div. Nom. 1,2; 4,4.

<sup>10</sup> Coel. Hier. 13,3.

<sup>11</sup> Div. Nom. 4,4.

<sup>12</sup> Div. Nom. 4,18 f. und 7,2 u. ö.

<sup>13</sup> II Sent. d. 13 a 2 q 2 (II, 319a).

<sup>14</sup> A.a.O., a 3 q 2 (II, 329b).

<sup>15</sup> De libero arbitrio 5.

<sup>16</sup> De Genesi ad litteram XII, 16.

<sup>17</sup> Gen. ad litt. VII,15.

<sup>18</sup> De Genesi ad litteram imperfectus liber.

<sup>19</sup> Gen. ad litt. I,17.

<sup>20</sup> Soliloquia I,1 und 8; De Trinitate VIII, 2.

kann sagen: „Bonaventura übernimmt die von Augustin umgeformten neuplatonischen Begriffe, doch nicht ohne sie selbst noch weiter zu verfeinern. Und zwar geschieht dies aufgrund des aristotelischen Form-Begriffes, der aber selbst wieder unter arabisch-neuplatonischem Einfluß steht.“<sup>21</sup>

Auf die arabische Lichtspekulation gehen vor allem die Vorstellungen von der Emanation des Niederen aus dem Höheren und von der die ganze Reihe der Wesen durchziehenden kausalen Beeinflussung des Niederen durch das Höhere zurück, 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 alle Theologen seiner Zeit, genau kennt und hoch schätzt. Auch der ungefähr zur gleichen Zeit übersetzte „*Fons vitae*“ des Avencebrol ist hier bedeutsam. 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 auch auf einen arabischen Einfluß schließen, zumal sich Wilhelm von Auvergne, der selbst einen gewissen Einfluß auf Bonaventura ausgeübt hat, in seiner Lichtlehre eindeutig an Avencebrol anschließt.<sup>22</sup> Auch bei Alexander Halensis ist ein solcher Einfluß unverkennbar. Eine gewisse allgemeine Bestätigung der Lichtlehre konnte Bonaventura übrigens auch bei Anselm von Canterbury<sup>23</sup> und Richard von St. Viktor<sup>24</sup> finden.

Unter den Scholastikern ist Bonaventura der Lichttheologe schlechthin geworden. Dafür zeugt seine im Vergleich zu anderen Autoren unverhältnismäßig ausführliche Behandlung der Lichtlehre in II Sent. dist. 13 und nicht minder in der Schrift *De reductione artium ad theologiam* und in den *Collationes in Hexaemeron*. Ihr Ende fand die Lichtspekulation eigentlich erst durch den entschiedenen Aristotelismus des Thomas von Aquin.<sup>25</sup>

## 2. Erleuchtung

In engem Zusammenhang mit der Lichtlehre steht begrifflicherweise die Erleuchtungslehre. Außer auf Baeumkers Witelo ist in dem Zusammenhang auf das Werk von M. Grabmann zu verweisen: Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken.<sup>26</sup>

Primär liegt der Illuminations- oder Irradiationslehre die Frage zugrunde, wie die Gewißheit unserer Erkenntnis zustandekommt. Augustinus hatte zunächst die platonische Anamnesislehre vertreten, diese dann aber als ungeeignet abgelehnt.<sup>27</sup> Die endgül-

<sup>21</sup> R. Guardini, a.a.O. 81.

<sup>22</sup> De Trinitate V,6.

<sup>23</sup> Prologion 4.

<sup>24</sup> De Trinitate I,4.

<sup>25</sup> Zu diesem Abschnitt vgl. R. Guardini, a.a.O. 79–84.

<sup>26</sup> Wien 1906 (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft; Band 14).

<sup>27</sup> *Retractationes* I,4.



tige Lösung der Frage nach der Erkenntnisgewißheit fand er durch den Gedanken, daß die Wahrheit in der Idee geschaut werde. Das Einswerden mit der Wahrheit in der philosophischen Erkenntnis bedeutet ihm Vereinigung mit Gott. Der Mensch gelangt also in unmittelbare Verbindung mit der in Gott existierenden urbildlichen Wahrheit. Dieses unmittelbare Geformtwerden der menschlichen Erkenntnis durch diese urbildliche Wahrheit ist für Bonaventura das wichtigste Stück der augustinischen wie der eigenen Noetik.<sup>28</sup> Grundlage für die Fähigkeit zu jener Verbindung mit der Wahrheit in Gott ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen und die Gottähnlichkeit der übrigen Geschöpfe. Die Verbindung zwischen Idee und 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>29</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. Und von diesem Lichte erleuchtet, sieht die Seele das Intelligible, das gleichsam in ihr aufleuchtet, die Lichtquelle selbst sieht sie aber nicht. Wie die Sinnendinge in einem sinnenhaften Lichte stehen und in diesem Lichte wahrgenommen 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; denn Augustinus lehrt, daß die Vollkommenheit der Erkenntnis von der Reinheit der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Verhaltens abhängig ist. Nur der reine Mensch schaut die Idee im göttlichen Licht.<sup>30</sup> Außerdem lehrt Augustinus, daß das Licht Mittler und Werkzeug für die Regierung des Leibes durch die Seele ist und daß das Licht nicht nur für die Augen, sondern für alle Sinne die Empfindungen und Wahrnehmungen vermittelt.

Bonaventura hat die ganze Lehre Augustins übernommen. Das läßt sich klar erkennen aus dem *Itinerarium mentis in Deum*, *De reductione artium ad theologiam*, dem *Sermo „Christus unus omnium magister“* und vor allem aus der 4. q. disp. de scientia Christi. Ebenso wie Augustinus selbst vertritt Bonaventura zwar keine extreme Irradiationslehre, aber er ist doch in dieser Sache durchaus augustinisch orientiert und steht insofern einer anderen Richtung gegenüber, die grundsätzlich aristotelisch denkt und nur mit Rücksicht auf die große Autorität Augustins die augustinischen Gedanken umzudeuten sucht.

Der Sache nach findet sich die Theorie vom *lumen mentis* und der Erkenntnis der Ideen *per viam lucis* auch bei Ps.-Dionysius, obwohl die ausdrückliche noetische Formulierung dieser Theorie bei ihm fehlt. Unter augustinischem Einfluß erscheint sie in der Frühscholastik bei Anselm.<sup>31</sup> Bei den Viktorinern findet sich der Illuminationsgedanke ebenfalls. Hugo schränkt die Irradiation jedoch auf die Erkenntnis Gottes ein und lehnt

<sup>28</sup> *De scientia Christi*, q. 4 (V, 22b—24b).

<sup>29</sup> Vgl. *Augustinus*, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 46.

<sup>30</sup> Vgl. dazu *Johannes Hessen*, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem heil. Augustinus*. Münster 1916 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; Band 19, Heft 2).

<sup>31</sup> Vgl. *Proslogion* 14 und 16; *Monologion* 16.

sie für die Erkenntnis der abstrakten Wahrheiten ab.<sup>32</sup> Richard denkt über das Zustandekommen jeder sicheren Erkenntnis auch ganz augustinisch.<sup>33</sup> Hugo hat zwei Schriften beeinflusst, die für die mittelalterliche Psychologie und Noetik große Bedeutung erlangten: Isaak von Stella, *Epistola ad quendam familiarem suum de anima*, und Alcher von Clairvaux, *De spiritu et anima*. Beide vertraten den augustinischen Standpunkt: Isaak hat jedoch zugleich die aristotelische Abstraktionslehre weiterentwickelt und wie Hugo die Erleuchtung auf die Gotteserkenntnis eingeschränkt. Entschiedener Augustinist ist Wilhelm von Auvergne, der in seiner Auffassung noch durch die arabische Philosophie, vor allem durch den *Liber de causis*, Avicenna und Avicebrol bestärkt wurde.<sup>34</sup> In vereinfachter Form finden wir die Theorie schließlich auch bei Alexander Halensis. In Bonaventura erreichte die Entwicklung der Illuminationslehre dann ihren Höhepunkt. Er hat sie bewußt nach allen Seiten hin entfaltet und mitunter auch mit einer für ihn beachtlichen Schärfe vertreten.

Wie schon erwähnt, hat Thomas von Aquin mit der Illuminationslehre gebrochen. Er machte sich die aristotelische Abstraktionslehre ganz zu eigen und bemühte sich, die Lehre Augustins in ihrem Sinne umzudeuten. Kurz gesagt: Thomas hält an dem augustinischen Gedanken des Zusammenhangs der ersten Prinzipien mit Gott fest, er denkt sich diesen Zusammenhang jedoch nicht psychologisch-noetisch, sondern ontologisch — das heißt, durch das Abbildverhältnis der Geschöpfe zu Gott — vermittelt.

Die Anwendung der Lichttheorie auf das Gewissensleben und die Bereiche der Mystik hat ihren Ansatzpunkt in der Erklärung des Hieronymus zu Ezechiel 1,4 ff. Alle Scholastiker verweisen faktisch auf ihn als Quelle, und alle von Wilhelm von Auvergne an bezeichnen die *Synderesis* als „*scintilla conscientiae*“. Das Verhältnis der *Synderesis* zur Lichtlehre dürfte jedoch bei keinem so weit herausgearbeitet sein wie bei Bonaventura.<sup>35</sup>

## II. *Christus das Licht der Gnade*

Ich wage zu behaupten, daß es kaum einen christlichen Theologen gibt, der mit einer solchen Konsequenz und so bis ins letzte Detail von Christus her und auf Christus hin gedacht und seine Theologie entwickelt hat wie Bonaventura. Als *ARS PATRIS* ist Christus Urbild und im ontisch-exemplarischen — nicht instrumentalen! — Sinne Mittler der Welterschöpfung; als *LUX MENTIS* eröffnet und vermittelt er uns den erkenntnismäßigen

<sup>32</sup> Dazu: *Expositio in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae* 1,2 u. 2. Vgl. ferner *Heinrich Ostler*, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik. Münster 1906 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; Band 6/1).

<sup>33</sup> Vgl. *Joseph Ebner*, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor*. Münster 1917 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; Band 19, Heft 4).

<sup>34</sup> Vgl. *Matthias Baumgartner*, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*. Münster 1893 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; Band 2, Heft 1).

<sup>35</sup> Dazu: *Eduard Lutz*, *Die Psychologie Bonaventuras*. Münster 1909 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; Band 6, Heft 4—5). Dazu auch: *Maurus Heinrichs*, *Synderesis und Apatheia*. Ein Beitrag zur Theologie Bonaventuras im östlichen Raum; in: *Sanctus Bonaventura 1274—1974*. Grottaferrata (Roma) 1973, Band 3, 623—695.

Zugang zur Schöpfung. Und weil Christus als VERBUM INCARNATUM in sich alle Möglichkeiten des Menschseins erschöpft, ist er auch imstande, die ganze Schöpfung zu erfassen und die neuschaffende Gnade in sie zu leiten, um nach der Verunstaltung der Schöpfung durch die Sünde die Neuschöpfung, die *recreatio*, zu bewirken. Wir müssen es uns hier leider versagen, auf alle diese Bereiche einzugehen und uns auf das beschränken, was Bonaventura über Christus als das Gnadenlicht sagt. Auch das kann im übrigen nur in zusammenfassender Kürze geschehen. Eine ausführliche Einführung in die gesamte Thematik bietet R. Guardini, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, die Lehren vom *lumen mentis*, von der *gradatio entium* und der *influentia sensus et motus*; Leiden 1964.

Schulmäßig behandelt Bonaventura die Gnadenlehre ausführlich in II Sent. d. 26 ff. im Zusammenhang mit Urstand und Ursünde und im *Breviloquium* p. V. im Anschluß an die Lehre von der Inkarnation. Die Gedanken, auf die es uns jetzt ankommt, finden wir jedoch dort, wo Bonaventura sich mit dem Leben und Wirken Christi in der Kirche und in der Seele des einzelnen beschäftigt. Das aber geschieht ausführlich in seinen freien Schriften, die durch keine Vorlage wie die Sentenzen des Petrus Lombardus und durch einen Schulzweck wie beim *Breviloquium* gebunden sind: im *Itinerarium*, der *Reductio*, den *Quaestiones disputatae de mysterio Ss. Trinitatis* und *de Scientia Christi* und vor allem in den *Collationes in Hexaameron*.

Es gehört zu den wichtigsten Voraussetzungen einer richtigen Bonaventura-Interpretation, daran zu denken, daß man nur in einem sehr uneigentlichen Sinne von einer „Philosophie Bonaventuras“ sprechen kann. Philosophie und Theologie bilden bei ihm eine so vollkommene Einheit, daß oft ein an sich rein philosophischer Gedankengang in Wahrheit von theologischen Gesichtspunkten bestimmt ist. Das gilt auch für die Lehre vom *lumen* beziehungsweise von der *lux mentis*. Ja, man hat fast den Eindruck, daß Bonaventura diese an sich philosophische Theorie letztlich nur wegen ihrer theologischen Anwendbarkeit interessiert habe, was dann in der Gleichsetzung von VERBUM DIVINUM und LUX MENTIS seinen Ausdruck gefunden hat. Alles, was philosophisch vom *lumen mentis* gesagt werden kann, gilt im höchsten und damit eigentlichen Sinne vom VERBUM DIVINUM. Die Vorstellung von Christus als dem Licht schlechthin wird bei Bonaventura zur Grundlage für eine Gnadentheorie, in der die Gnade selbst als eine Lichtwirkung angesehen wird, die von Christus, dem Licht schlechthin, ausgeht. An zahlreichen Stellen und auf vielfache Weise spricht Bonaventura von der *influentia lucis gratiae* oder vom *lumen gratiae*.<sup>36</sup>

Der *lumen-mentis*-Begriff erscheint bei Bonaventura auf verschiedenen Ebenen. Er ist zunächst selbstverständlich ein erkenntnistheoretischer Hilfsbegriff, erweist sich jedoch in Wirklichkeit als metaphysischer Hilfsbegriff, der ausdrückt, „wie das Absolute ins Geistesleben hineinragt, und zwar nicht nur die Wahrheit ins Denken, sondern auch die Gut-

<sup>36</sup> Zum Beispiel: II Sent. d 26 a un q 2 (II, 636a); III Sent. d 23 a 2 q 4 (III, 496b); IV Sent. d 18 p 2 dub 3 und 4 (IV, 496ab) und anderswo.

heit ins Wollen, die Schönheit und Zweckmäßigkeit ins Handeln und so fort“.<sup>37</sup> Durch die Gnadenlehre gelangt der *lumen-mentis*-Begriff in den Bereich des Übernatürlichen, und auch dort hat er die gleiche Bedeutung: „das *lumen mentis* wendet sich an alle Seelenkräfte und trägt das Ewige in ihr Leben hinein“ (ebenda). „Wie das äußere Licht die verschiedenen Farben leuchtkräftig macht, ohne selbst Farbe zu werden oder sich zu vervielfältigen, so ist es auch mit der Gnade. Sie wendet sich an die ganze Seele, aber auch an jede der einzelnen Seelenkräfte; sie vollendet jede zu der ihr entsprechenden übernatürlichen Tugend, bleibt aber selbst die einfache, von der Tugend verschiedene Gnade.“<sup>38</sup>

Von dieser Grundlage aus entwickelt Bonaventura seine Gnadenlehre im Hinblick auf eine qualitative Differenzierung und im Hinblick auf eine intensive Abstufung. Einen Gesamtaufriß bietet *Breviloquium* V,4—6 (V,256a—260a). Als Glaube, Hoffnung und Liebe erfaßt und erhebt das Gnadenlicht die drei Seelenkräfte: das Licht des Glaubens die Verstandeskraft, Hoffnung und Liebe alles Begehren im umfassenden Sinne.<sup>39</sup> Im *Itinerarium* spricht Bonaventura es kurz so aus: Das Gottesbild unseres Geistes (mit seinen drei Kräften) muß mit den drei göttlichen Tugenden überkleidet werden; durch sie wird die Seele gereinigt, erleuchtet und vollendet.<sup>40</sup> In engem Zusammenhang mit den drei göttlichen — das heißt: auf Gott bezogenen — Tugenden stehen die auf die Geschöpfe bezogenen sittlichen, sogenannten Kardinaltugenden: die Klugheit, die wie die *fides* der *potentia rationalis*, die Stärke, die wie die *spes* der *potentia irascibilis* und die Maßhaltung, die wie die *caritas* der *potentia concupiscibilis* als lichthafte Korrektiv zugeordnet ist. Hinzu kommt noch die Gerechtigkeit, welche die drei anderen Tugenden aufeinander hinordnet. Alle diese Tugenden aber empfängt die Seele von jenem urbildlichen Lichte, von Christus, der *LUX EXEMPLARIS* schlechthin.<sup>41</sup> Lichtwirkungen sind schließlich auch die das Gnadenleben ergänzenden und begleitenden besonderen Gaben des Hl. Geistes: Furcht des Herrn, Frömmigkeit, Wissenschaft, Stärke, Rat, Einsicht und Weisheit.<sup>42</sup> Ausdrücklich heißt es in der Einleitung zu den *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, daß dieses siebenfache Gnadenlicht vom „Vater der Lichter“ herkommt und durch Christus, das *Verbum incarnatum*, auf uns herabsteigt.<sup>43</sup>

Hinsichtlich der intensiven Abstufung bilden die eben genannten Formen der Gnadenstrahlung — die drei göttlichen Tugenden, die sittlichen Tugenden und die Gaben des Hl. Geistes — die erste Stufe. Sie sind die Grundlage des normalen christlichen Lebens. Die zweite Stufe bilden die Erleuchtungen des kontemplativen Lebens, vor allem die im eigentlichen Sinne mystischen Erleuchtungen. Im 4. Kapitel des *Itinerarium* und in den *Collationes* XX—XXIII in *Hexaemeron* ist davon ausführlich die Rede. Die Gegenstände

<sup>37</sup> R. Guardini, a.a.O. 55.

<sup>38</sup> R. Guardini, a.a.O. 56 f.

<sup>39</sup> Die *fides* ist der *potentia rationalis*, die *spes* der *potentia irascibilis* und die *dilectio*, die *caritas* der *potentia concupiscibilis* zugeordnet.

<sup>40</sup> *Itinerarium mentis in Deum* IV,3 (V, 306b).

<sup>41</sup> *Collationes* in *Hexaemeron* VI,10 (V, 362a).

<sup>42</sup> Dazu: *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (V, 455—503).

<sup>43</sup> A.a.O. I,5 und 8 (V, 458ab).

<sup>44</sup> Coll. in *Hexaem.* XX,8 (V, 426b).

der Kontemplation sind dieselben wie die des normalen christlichen Lebens. Es sind die Geheimnisse des Glaubens. Der Grad ihrer Erfassung durch Erkenntnis, Wille und Affekt ist jedoch von höherer Qualität und Intensität und setzt eine höhere Erleuchtung voraus. Unter der besonderen Einwirkung dieser höheren Erleuchtung spiegelt die Seele die ganze Schönheit der Welt: wunderbare Vielfalt, höchste Ordnung und höchstes Gleichmaß. Der Strahl des göttlichen Lichtes, der die Ordnungen aller Dinge und alle „*theoria*“ in sich enthält, wird von der Seele aufgenommen, indem diese in Gott umgestaltet wird.<sup>44</sup>

Bei aller Lichthaftigkeit bleibt jedoch alles das letztlich im Geheimnis: Was jene Sonne in die Seelen hineinstrahlt, kann niemand erklären, sagt Bonaventura.<sup>45</sup> Die durch die Erleuchtungen bewirkte Erhebung endet in der Ruhe, die Erleuchtung selbst in der Blindheit oder Dunkelheit. Diese Dunkelheit ist jedoch höchste Erleuchtung, weil sie über alle Forschungsmöglichkeit und Erforschbarkeit hinausreicht. Sie wird jenen zuteil, die alles neugierige Forschen aufgegeben haben.

Die Vorstellung von der Erleuchtung durch jenes Licht schlechthin, das für Bonaventura Christus ist, hebt sich gleichsam selbst auf, indem die Fülle des Lichtes so sehr alle endliche Fassungskraft übersteigt, daß der Geist ihr ebenso ohnmächtig gegenübersteht wie vollendeter Finsternis. An die Stelle eigener Tätigkeit tritt die *quies*, die mystische Ruhe, oder der *sopor*, der Schlaf, wie diese Ruhe auch bezeichnet wird.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Coll. in Hexaem. XX,10 (V, 427a).

<sup>46</sup> Vgl. dazu R. Guardini, a.a.O. 62–64.