

Heinzmann, Richard, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes*. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, hrsg. v. M. Schmaus. Band XL, Heft 3. Münster, Aschendorff, 1965. Gr.-8^o, XX und 252 S. – Kart. DM 34,-.

Die Münchener Dissertation von R. Heinzmann leistet einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der fröhscholastischen Anthropologie und Eschatologie. H. geht folgendermaßen vor: Nach einer kurzen Einführung (1–5) behandelt er in zwei Hauptteilen die »Grundstrukturen« der Anthropologie (6–146) und »die Lehre von der Auferstehung der Toten« (147–245). Ein kurzes Resümee (246–249) schließt den Band ab.

Die beiden Hauptteile sind nach sachlichen Gesichtspunkten unterteilt, doch lassen bereits die Kapitelüberschriften des 1. Teils Unebenheiten erkennen, die dadurch entstehen, daß neben der sachlichen Einteilung auch die chronologische vorgenommen wird. Das 1. Kap. behandelt den Menschen als aus Leib und Seele konstituierte Person; bei Gilbert von Porrée und seiner Schule, Simon von Tournai, Radulfus Ardens, Alanus von Lille, Magister Martinus werden Fragen wie das Leib-Seele-Verhältnis, die Lehre von der Unsterblichkeit im Urstand, die Frage der natürlichen Unsterblichkeit oder Sterblichkeit der Seele u. a. erörtert. (6–57) – Mit der Individuierung der Seele durch ihre Trennung vom Leib befaßt sich das 2. Kap. (58–74), in welchem Abälard, Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers im Mittelpunkt stehen. Die Fragen sind zum Teil die des ersten, aber auch die des 3. Kap. (75–117), in dem H. die Auffassungen von der »Seele als dem eigentlichen Menschen« beschreibt (Hugo von St. Viktor, Robertus Pullus, Robert von Melun). – Im 4. Kap. wird die Fragestellung des ersten aufgegriffen und weitergeführt; es untersucht die »ganzheitliche Anthropologie der Porretaner als Gemeingut der Philosophie und Theologie seit der 2. Hälfte des 12. Jhs.« (118–146). H. ist ein ausgezeichnete Kenner der mittelalterlichen Texte, und gegen den von ihm erarbeiteten Befund wird man schwerlich etwas einwenden können, wenn man nicht selbst die Texte ebensogut kennt. Gleichwohl stellen sich bereits hier Bedenken ein: Einfluß der »neuplatonisch-augustinischen Anthropologie« sieht H. nur bei Hugo von St. Viktor usw., also in seinem 3. Kap., und das Wörtchen »seit« im Titel des 4. Kap. soll die Meinung nahelegen, von der 2. Hälfte des 12. Jhs. an sei

durch die »ganzheitliche« Anthropologie der Gilbert-Schule ebener neuplatonisch-augustinische Einfluß in Philosophie und Theologie überwunden.

Im zweiten Teil seiner Arbeit behandelt H. nach einem interessanten wissenschaftshistorischen Kapitel über die Anfänge des dogmatischen Eschatologietraktats (148–157) zuerst jene, die die Auferstehung nur als die Wiedererweckung des Leibes verstehen – Hugo, Robertus Pullus, Robert von Melun, Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers – (158–170), sodann in einem ausgedehnten Kapitel diejenigen Theologen, die die Auferstehung als »Neukonstituierung des Menschen« auffassen (171–245): Simon von Tournaim, Radulfus Ardens, Präpositinus, Petrus von Capua, Stephan Langton, Gaufrid von Poitiers, endlich Wilhelm von Auxerre.

H. greift immer wieder auch auf nichtidierte Texte zurück und fügt dem Band eine größere Zahl von kleineren und längeren Texten hinzu, die bisher ungedruckt waren (vgl. S. XI und 250). Dies vermehrt den Wert der Arbeit erheblich und darf des speziellen Interesses der Mediävistik sicher sein.

Es ist unmöglich, die Übereinstimmungen und Differenzen, die H. aufzeigt, in Kürze zu rekapitulieren. Ein wichtiges Resultat der Arbeit, in der Bekanntes und aus den Handschriften neu Erforshtes vereint sind, scheint mir darin zu liegen, daß sich erneut bestätigt, wie groß im 12. Jh. das Mißtrauen gegen das Vermögen der »Natur« bzw. der ratio bezüglich der Erkenntnis metaphysischer Probleme, hier insbesondere der Unsterblichkeit der Seele, war. Die Unsterblichkeit galt als »Offenbarungswahrheit«. Über diesen Befund sowie über die These von der völligen »Neukonstituierung« des Menschen bei der Auferstehung werden sich evangelische Exegeten und Systematiker freuen, aber natürlich nicht nur sie. H. betont zurecht die Rolle der Gilbert-Schule, die in der Trennung von Leib und Seele den »Ganztod« (nicht nur den Tod des Leibes – was dann wohl der »Halb-Tod« wäre? –) sieht; die anima separata behält entsprechend ihre Bezogenheit auf den Leib. Die Antworten auf die Frage des natürlichen oder miraculösen Charakters der Auferstehung sind nicht eindeutig.

Daß Gilbert im Anschluß an Boethius eine ganzheitlichere Anthropologie vertritt, war der Forschung bekannt; H. hebt mit Recht den großen Einfluß Gilberts hervor und spielt seine Feststellung polemisch aus gegen eine »illegitime Verallgemeinerung der Ansichten Hugos« (247). Hugo könne nicht als »Repräsentant der Frühscholastik insgesamt« (248) angesehen werden, wie M. Baumgartner (1893), H. Ostler (1906) und ich (1961) angeblich vertreten. H. behauptet auch, Hugo sei mit seiner Anthropologie »ohne größeren Einfluß« geblieben – nach Ausweis der Handschriften ganz im Gegensatz zu Gilbert. –

Man kann dies auf der historischen Ebene nicht pauschal bestreiten. Es soll hier nicht im einzelnen geprüft werden, ob H.s Interpretation der herangezogenen Texte immer zutrifft. Nur auf einige, allerdings zentrale Probleme möchte ich hinweisen: Gilbert hält natürlich mit der Tradition sehr pointiert an der Trennung von Leib und Seele bzw. an deren dinglich-ontisch gedachter Unterschiedlichkeit fest. Damit steht er m. E. – auch als Freund des Aristoteles – schon im Horizont des frühscholastisch-augustinischen Platonismus. H. übersieht dies, weil er nur einen fachmediävistischen Begriff von Platonismus verwendet, ein geistesgeschichtliches (epochales) Verständnis desselben aber vermissen läßt.

Was aber ist für das 12. Jh. das Repräsentative? Eine Antwort auf diese Frage (wenn man sie überhaupt zuläßt) muß immer, vor allem von den Texten her gesehen, verallgemeinernd sein. Die Frage ist im Grunde keine mediävistische und deshalb mit mediävistischen Methoden allein nicht zu lösen. Ich bin nach wie vor so töricht, bei einer Bestimmung des geistigen Klimas des 12. Jhs. Hugo von St. Viktor für repräsentativer zu halten als Gilbert. Wenn in einer Schule etwas »überwunden« wird – was bedeutet das eigentlich? –, so ist es damit noch lange nicht für die Philosophie und Theologie aus der Welt geschafft (was H. zugeben würde). Das 13. Jh. ist voll von Beispielen dafür, daß der Platonismus keineswegs durch die Porretaner am Boden zerstört wurde. Wenn aber H. nur sagen will, daß seiner Meinung nach Gilbert auf der Ebene eines verobjektivierenden kategorialen Denkens stichhaltige Argumente gegen den »Platonismus« vorgebracht hat, so wäre dies nicht weiter verwunderlich, denn das ist seit Aristoteles bis ins 12. Jh. hinein des öfteren geschehen – man muß hinzufügen: ohne Erfolg!

Es geht um die Klärung dessen, was der »Horizont« des 12. Jahrhunderts bzw. der Frühscholastik oder aber des Hochmittelalters (!) war; dieser Horizont wurde m. E. nicht durch die Gilbertsche Position bestimmt, sondern von dem latent und auch explizit wirksamen Augustinismus-Neuplatonismus, den Hugo exemplarisch formuliert hat. Diese These kann, wenn überhaupt, nicht durch Materialien aus der Gilbert-Schule widerlegt werden, sondern nur durch eine Diskussion des Horizont-Begriffs und seiner transzendental-geschichtlichen Implikationen. Die hiermit angeedeuteten Fragen kommen bei H. nicht zum Austrag, wie der folgende Schlussschnitt zeigt, den ich z. T. nicht verstehe, z. T. in meinem Sinne auslegen zu dürfen meine: »So ist die Frühscholastik nicht so sehr die Hochzeit des neuplatonischen Augustinismus, wengleich er als Denkschema dominant ist, als vielmehr die Periode der abendländischen Geistesgeschichte, in der dieser von theologischen Voraussetzungen her überwunden wurde. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob damit

die neuplatonisch-augustinische Tradition eliminiert wäre. Auch für das 13. Jahrhundert ist sie von großer Bedeutung.« (249) Nun, von »theologischen« Voraussetzungen her hat doch wohl schon die Patristik den Platonismus überwunden: Plato christianus (E. v. Ivanka)! Die Fragen dürften also verwickelter sein, als sie bei H. erscheinen.

Die Seiten 1–5 und 246–249 sind insofern aufschlußreich, als sie die Grenzen der mediävistischen Methode ins Bewußtsein bringen. Was ist z. B. eine »historische Aufarbeitung« (1) und was bedeutet sie für die »Sache« selbst? Die hermeneutische Fragestellung fehlt bei H., aber freilich nicht nur bei ihm, sondern weitgehend in der Mediävistik, die zumeist noch ohne Berücksichtigung der Hermeneutik (»rein historisch«) arbeitet. Damit stellt sich erneut auch die Frage: Warum überhaupt Mediävistik? Von diesen allgemeinen Bedenken, die allerdings für die Interpretation des von H. vorgeführten Materials nicht gerade unwichtig sind, sowie auch von weiteren Einwänden und möglichen Ergänzungen abgesehen (ich denke z. B. an die inzwischen erschienenen Untersuchungen von R. Bultot), stehe ich nicht an, hervorzuheben, daß H. sich mit dieser Arbeit als ein gründlicher Kenner des 12. Jhs. erwiesen hat, wie es in Deutschland nur sehr wenige gibt. Das läßt auf weitere Arbeiten aus seiner Feder hoffen, und gerade deshalb meinte ich, den Hinweis auf die Notwendigkeit einer »mediävistischen Hermeneutik« nicht unterlassen zu dürfen.

Bonn

Heinz Robert Schlette