

Weber, Hermann J., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*. Von Alexander von Hales zu Duns Scotus (Freiburger theol. Studien 91). Gr. 8° (410 S.) Freiburg 1973, Herder. 75.- DM.

Nachdem schon vor einigen Jahren *Richard Heinzmann* ein ähnliches Thema für die Frühcholastik behandelt hat (Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühcholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre [Beiträge 40, 3] Münster 1965), geht nun der Verf. in einer äußerst gründlichen Arbeit an die Auferstehungslehre der nachfolgenden Periode, die der Hochcholastik. Sozusagen die gesamte theologische Literatur wird herangezogen, die ungedruckten Quellen zu einem großen Teil miteingeschlossen, so daß man von einer geradezu vollständigen Darstellung sprechen darf. Der unvoreingenommene Leser wird es als ungewöhnlich wohlthuend empfinden, daß die „alten“ Scholastiker nicht als versteinerte Überreste einer längst nicht mehr gültigen Vergangenheit gewertet werden, sondern als Theologen ersten Ranges, die man nur richtig verstehen und mit ihnen an und für sich nur zeitbedingten Aussagen in die Gegenwart hineinstellen muß. Eine besondere Vorliebe des Verf. scheint sich dabei auf die Franziskanertheologie zu beziehen, was dann vielleicht etwas zu der lebensnahen Wiedergabe der ganzen Hochcholastik geführt hat.

Die Anordnung des gewaltigen Stoffes ist nicht die chronologische, sondern die systematische. Ein 1. Kapitel bespricht die Quellenlage (9–41). Weil hier die Angaben über die einzelnen Scholastiker und deren Werke so genau und detailliert sind, wäre eine Bemerkung zu Robert Grosseteste (Lincolniensis) nicht überflüssig gewesen, weil dieser sonst als Begründer der Oxforder Franziskanerschule angesehen wird und weil seine bislang ungedruckten Schriften vermutlich auch etwas über die eschatologischen Fragen enthalten. Der 2. Teil (43–122) hat den Titel „Problemgeschichtliches zur Auferstehungslehre“ und bringt die Kapitel „Die Stellung der Eschatologie im theologischen System der Hochcholastik“ (45–57), „Auferstehungslehre und Eschatologie“ (58–67), „Die Fragestellung der Auferstehungslehre“ (Anthropologischer und christologischer Fragekreis, Naturphilosophische Fragen, Die Problematik in den Quodlibeta, Die gesamte Zielvorstellung: 68–122). Im 3. Teil kommt dann die inhaltliche Darstellung zu ihrem Recht (Anthropologische Voraussetzungen, Die von daher oder von der Christologie geprägte Auferstehungslehre: 123–342). Zum Abschluß folgt eine „Zusammenfassung angesichts heutiger eschatologischer Problematik“ (343–347) sowie ein Anhang mit unedierten einschlägigen Texten (351–387); im einzelnen werden Stellen geboten aus Petrus de Trabibus, Augustinus Triumphus von Ancona, Wilhelm von Ware, Eustachius von Arras, Petrus von Auvergne, Johannes Quidort von Paris, dem anonymen Sentenzenkommentar Brügge 491 und Jakob von Metz.

Die überreiche Fülle des Inhalts nötigt den Kritiker zu weiser Beschränkung. Es seien darum zwei kürzere Abschnitte herausgegriffen: „Die Vermehrung der Seligkeit durch die Auferstehung“ (202–217) und „Die Identität der Auferstandenen“ (217–254). Denn in beiden werden irrige Interpretationen der scholastischen Texte zurückgewiesen, wobei zugleich auch der Zugang zu der aktuellen Problematik in der Eschatologie geöffnet ist. Die Vermehrung der Seligkeit durch die Auferstehung wird von der katholischen Dogmatik für gewöhnlich mit dem Thomaszitat erklärt: „Corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive“ (S. Th. I/II q. 4, a. 5, ad 5). Nun führt der Verf. in einer sorgfältigen Textanalyse den Beweis, daß Thomas auch anders verstanden werden kann, wie es nicht nur der klareren Stellungnahme im Sentenzenkommentar („Potest etiam dici, quod etiam beatitudo animae ipsius augebitur intensive: In IV. dist. 49, q. 1, a. 4, qd 1), sondern auch der Lehre vieler Thomisten entspricht (die Belege fangen mit Bernhard von Trilia an und enden bei Franziskus Sylvester zu Beginn des 16. Jh.). Nachdem dann auch die franziskanische Theologie ausgiebig zu Wort gekommen ist (von Bonaventura über Olivi bis zu Duns Scotus und seiner Schule), bringt W. das bemerkenswerte Ergebnis: „Damit sind aber die Einwürfe von Althaus, Rahner und anderen für die Hochcholastik, einschließlich der so entscheidenden päpstlichen Äußerung [durch die Konstitution Benedikts XII. ‚Benedictus Deus‘ von 1336], als unbegründet zurückgewiesen, da sie die tatsächliche Lehre nicht treffen. Ihr Urteil

gilt nur für das durch Spät- und Neuscholastik verzeichnete Bild der hochscholastischen Eschatologie... Die Richtung der Erlösung ist [nach der Hochscholastik] geradewegs auf die Auferstehung zu; nur da ist volles Heil, und zwar Heil des Menschen. Von seiten des Beseligungsobjektes allerdings gibt es nach allgemeiner Lehre keinerlei intensive Steigerung mehr... Kann doch kein endliches Gut dem unendlichen Gut etwas hinzufügen, daß es größer werde“ (216 f.). Weil auch die wenigen Ausnahmen innerhalb der Hochscholastik genannt sind, kann der Beweis, insoweit er den theologiegeschichtlichen Aspekt betrifft, nur Zustimmung finden; auch das dürfte richtig sein, daß die Konstitution des Papstes zur Verstärkung des Individualismus und Spiritualismus beigetragen hat, aber erst infolge der einseitigen Interpretation des Dokuments im Laufe der nachfolgenden Jahrhunderte (216, Anm. 225). Etwas anders wird man, so scheint es, über die inneren Gründe urteilen, die von den Theologen des 13. Jh. und ebenfalls vom Verf. selbst zur Erläuterung beigebracht werden, da es schwerfällt, sich für den Glückseligkeitszustand der „anima separata“ eine intensive Steigerung vorzustellen. Wenn z. B. Bonaventura geltend macht, daß von der Seite des Aktes oder vom Subjekt her ein Zuwachs möglich sei durch den Wegfall des Hindernisses in der Seele, d. i. wegen des bisher ungestillten Verlangens nach der Vereinigung mit dem Leibe, so darf doch dadurch die bereits vorhandene Seligkeit nicht beeinträchtigt werden. Außerdem ist unbedingt daran festzuhalten, daß die Leiblichkeit des Menschen nach der Auferstehung nichts zu dem intellektiven Akt der Gottesschau, auf dem doch schließlich die Seligkeit wesentlich beruht, hinzuzufügen vermag. Jedoch sind das Fragen, die samt und sonders in das Gebiet einer systematischen Eschatologie hineingehören und deshalb nicht von W. entschieden zu werden brauchen.

Ein weiteres Kapitel fesselt vielleicht noch mehr unsere Aufmerksamkeit: „Die Identität der Auferstandenen“ (217–254), und die Lösung wird unerwartet kommen: Nach der Überzeugung vieler Lehrer der Hochscholastik und nicht bloß des Durandus ist die Selbigkeit des Leibes garantiert durch die Selbigkeit der Seele, die bei der Auferstehung mit irgendwelcher Materie verbunden wird, die freilich nur als *materia secunda* vorliegt, aber im Zugriff der Form die *materia prima* ersetzt, so daß erneut derselbe Leib und darum auch derselbe Mensch entstehen kann. Der positive Beweis läßt wiederum an Genauigkeit nichts zu wünschen übrig. Bei Thomas von Aquin findet der Verf. schon die Grundlagen, bei Aegidius Romanus, Jakob Cäpocci von Viterbo, Petrus von Auvergne, Johannes Quidort von Paris, Jakob von Metz, dem anonymen Sentenzenkommentar Brügge 491 und Durandus von St. Porciano die ausdrücklich und meistens auch ausführlich vorgetragene These. Soweit ist nichts dagegen zu erinnern, es sei denn die auffallende Tatsache, daß eine solche Theorie, die viele Schwierigkeiten vermeidet, in Vergessenheit geraten und erst in neuester Zeit wieder hervorgeholt worden ist. Die Auffassung des sonst so eigenwilligen Durandus war zwar bekannt, sie wurde aber kaum ernstgenommen. In der Darstellung des Verf. kommt indes hinzu, daß er in der Theorie der genannten Scholastiker eine Möglichkeit sieht, zu den modernen Lehren von einer Auferstehung im Augenblick des Todes überzuleiten. Er erklärt: „Kein Grundsatz läßt sich aufzeigen, der prinzipiell eine vollmenschliche Verklärung vor dem Ende der Zeit als unmöglich darstellt; denn von den meisten Scholastikern wird für die bei Christi Tod Erstandenen, für Maria und andere Heilige, solches als bereits geschehen angenommen“ (344). Jedoch wäre zu bedenken, daß die Scholastiker in den erwähnten Fällen nur Ausnahmen sahen und keineswegs eine allgemeingültige Folgerung ins Auge faßten. Auch durch die Spekulationen, die sie über den Begriff „*aevum*“ anstellten, können sie uns nicht weiterhelfen, und das Problem einer mit dem Tode erfolgenden universellen Auferweckung bleibt der systematischen Eschatologie überlassen, wobei die Fragen nach dem Unterschied zwischen der Ewigkeit Gottes und der geschöpflichen „Ewigkeit“ und die nach der Art und Dauer der Läuterung eine Rolle spielen.

Das Gesagte mag genügen, um die Arbeitsweise des Verf. klarzumachen. Sie ist äußerst exakt in der Wiedergabe und Interpretation der scholastischen Texte, während ihre Konfrontierung mit den modernen Fragestellungen bisweilen über das Ziel einer besonnenen Theologie etwas hinausschießt. Trotzdem muß die Untersuchung als ein Standardwerk der Eschatologie gelten.

J. B e u m e r, S. J.