

# Philosophisches Jahrbuch

IM AUFTRAG DER GÖRRES-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HERMANN KRINGS

LUDGER OEING-HANHOFF †

HEINRICH ROMBACH

ARNO BARUZZI

ALOIS HALDER

93. JAHRGANG 1986

VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN

1986

# PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH, 93. JAHRGANG

## INHALT

### BEITRÄGE

Heinz-Jürgen Görtz, Erzählen vom Unsagbaren . . . . .	301
Klaus Hartmann, Was ist und was will Ethik? Ihre Herausforderung durch das naturwissenschaftlich und medizinisch Machbare. . . . .	1
Gottfried Heinemann, Zeit- und Prozeßstrukturen. Über die modale, die relationale und die teleologische Ordnung der Zeit . . . . .	110
Richard Heinzmann, Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus . . . . .	236
Wilhelm G. Jacobs, Leib und Seele. Kants transzendentalphilosophische Kritik an der Position der frühen Neuzeit. . . . .	260
Arend Kulenkampff, Berkeleys Idealismus. Eine Interpretation des Grundsatzes „esse est percipi“ . . . . .	61
Detlef Bernhard Linke, Heideggers Mandala . . . . .	286
Josef Pieper, Der Philosophierende und die Sprache. Aphoristische Bemerkungen eines Thomas-Lesers . . . . .	226
Alfred Schöpf, Das Leib-Seele-Problem in phänomenologischer und psychoanalytischer Sicht . . . . .	272
Michael Stadler, Unendliche Schöpfung als Genesis von Bewußtsein. Überlegungen zur Geistphilosophie Giordano Brunos . . . . .	39
Tiziana Suarez-Nani, „Apparentia“ und „Egressus“. Ein Versuch über den Geist als Bild des trinitarischen Gottes nach Petrus Aureoli . . . . .	19
Ulrich Weiß, Wissenschaft und Naturbeherrschung im Lichte von Hugo Dinglers „Operationismus“ . . . . .	86

### BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Eugen Biser, Der ‚beleidigte‘ Nietzsche und der ‚bekehrte‘ Wagner. Versuch einer Entzauberung. . . . .	175
Margot Fleischer, Die Verantwortlichkeit für den Anderen im Handeln. Zum Verhältnis von Existentialismus und Marxismus in Sartres früher Philosophie. . . . .	165
Karlhans Kluncker, Stefan George. Poeta doctus und die Distanz zur Philosophie . . . . .	366
Karl-Heinz Nusser, Verstehen und Erklären bei Max Weber. . . . .	142
Ludwig Pongratz, Zur Aporetik des Erfahrungsbegriffs bei Th. W. Adorno . . . . .	135
Georg Römpp, Sensualismus und Altruismus. Zum Zusammenhang der beiden Grundmotive Feuerbachschen Denkens. . . . .	326
Alexander Schwan, Pluralismus und Personalismus. Die Bedeutung Max Müllers für die gegenwärtige Politische Philosophie. . . . .	318
Susanne Thiele, Wittgensteins Privatsprachenargument in neuer Sicht . . . . .	339
Günter Wohlfart, Mutmaßungen über das Sehen Gottes. Zu Cusanus' ‚De visione Dei‘ . . . . .	151
Ernest Wolf-Gazo, Zur Geschichtsphilosophie R. G. Collingwoods . . . . .	354

### BUCHBESPRECHUNGEN

A. G. Baumgarten, Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes (Wolfhart Henckmann) . . . . .	420
A. G. Baumgarten, Texte zur Grundlegung der Ästhetik (Wolfhart Henckmann) . . . . .	420

A. G. Baumgarten, Theoretische Ästhetik (Wolfhart Henckmann) . . . . .	420
Gerhold Becker, Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch (Friedrich Wilhelm Graf) . . . . .	217
Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader (Hg.), Nietzsche – kontrovers (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Eugen Biser, Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik am Christentum (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Eugen Biser, Nietzsche für Christen. Eine Herausforderung (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Nicolas Born, Jürgen Manthey und Delf Schmidt (Hg.), Nietzsche (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Reinhard Brandt (Hg.), Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981 (Stefano Fabbri Bertoletti) . . . . .	190
Giorgio Colli, Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Giorgio Colli, Nach Nietzsche (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Friedhelm Decher, Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Wilhelm Dilthey, Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (Wolfhart Henckmann) . . . . .	425
Wilhelm Dilthey, Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (Wolfhart Henckmann) . . . . .	425
Mihailo Djuric und Josef Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Johann Figl, Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Winfried Franzen, Die Bedeutung von ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘. Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien (Rudolf Peter Hägler) . . . . .	206
Walter Gebhard (Hg.), Friedrich Nietzsche. Perspektivität und Tiefe (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Walter Gebhard, Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Das Gespräch, hg. von Karlheinz Stierle und Rainer Warning (Christoph Jamme) . . . . .	431
Sander L. Gilman (Hg.), Begegnungen mit Nietzsche (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Karlfried Gründer, Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte (Rainer Specht) . . . . .	200
Joh. Gottfr. Herder, Werke, Bd. I: Herder und der Sturm und Drang, 1764–1774 (Wolfhart Henckmann) . . . . .	424
Otfried Höffe, Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie (Karl Schuhmann) . . . . .	194
Otfried Höffe, Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, Politische Ethik, Biomedizinische Ethik (Karl Schuhmann) . . . . .	194
Otfried Höffe, Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse (Karl Schuhmann) . . . . .	194
Hans Holz und Ernest Wolf-Gazo (Hg.), Whitehead und der Prozeßbegriff. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposium 1981/Whitehead and The Idea of Process (Dieter Birnbacher) . . . . .	427
Karl Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Walter Kaufmann, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist (Reinhard Margreiter) . . . . .	375

Friedrich Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie (Reinhard Margreiter) . .	375
Gerd Kimmerle, Die Aporie der Wahrheit. Anmerkungen zu Nietzsches „Genealogie der Moral“ (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Tarmo Kunnas, Nietzsches Lachen. Eine Studie über das Komische bei Nietzsche (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Tarmo Kunnas, Politik als Prostitution des Geistes. Eine Studie über das Politische bei Nietzsche (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Wolfgang Leidhold, Ethik und Politik bei Francis Hutcheson (Wolfgang Farr) . . . . .	415
Johannes B. Lotz, Ästhetik aus der ontologischen Differenz. Das An-Wesen des Unsichtbaren im Sichtbaren (Günther Pöltner) . . . . .	438
Günther Maluschke, Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates (Henning Ottmann) . . . . .	209
Mazzino Montinari, Nietzsche lesen (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Yoshihiro Nitta (Hg.), Japanische Beiträge zur Phänomenologie (Elmar Holenstein und Hermann Schmitz) . . . . .	181
Stephan Otto, Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft. Erster Teil: Historisch-kritische Bestandsaufnahme (Eberhard Simons) . . . . .	434
Jürgen-Eckardt Pleines, Praxis und Vernunft. Zum Begriff praktischer Urteilskraft (Ernst Vollrath) . . . . .	418
Heinz Raschel, Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Wilhelm Reese, Die innere Anschauung. Versuch einer phänomenologischen Darstellung (Heinrich Rombach) . . . . .	406
John J. Richetti, Philosophical Writing: Locke, Berkeley, Hume (Robert Zimmer) . . . . .	411
Friedo Ricken (Hg.), Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik (Manuel Zelger) . . . . .	436
Wiebrecht Ries, Nietzsche (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Erwin Schadel (Hg.), Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur, Bd. I, Autorenverzeichnis (Franz Courth) . . . . .	211
Ursula Schneider, Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Wolfgang H. Schrader, Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-Theorie von Shaftesbury bis Hume (Wolfgang Farr) . . . . .	417
Günter Schulte, „Ich impfe euch mit dem Wahnsinn“. Nietzsches Philosophie der verdrängten Weiblichkeit des Mannes (Reinhard Margreiter) . . . . .	375
Horst Seidl, Aristoteles. Zweite Analytiken (Christian Rutten) . . . . .	414
Wilhelm Vossenkuhl, Anatomie des Sprachgebrauchs. Über die Regeln, Intentionen und Konventionen menschlicher Verständigung (Albert Radl) . . . . .	202
Klaus Michael Wetzel, Autonomie und Authentizität. Untersuchungen zur Konstitution und Konfiguration von Subjektivität (Jochen Köhler) . . . . .	204
Robert C. Zaehner, Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen (Gerhold Becker) . . . . .	212

Das Philosophische Jahrbuch wird herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Professor Dr. Hermann Krings (geschäftsführend), Professor Dr. Ludger Oeing-Hanhoff †, Professor Dr. Heinrich Rombach, Professor Dr. Alois Halder, Professor Dr. Arno Baruzzi. Schriftleitung: Professor Dr. Alois Halder, Professor Dr. Arno Baruzzi. Anschrift der Schriftleitung: Universität Augsburg, 8900 Augsburg, Universitätsstr. 10. Anschrift des Verlages: Verlag Karl Alber, 7800 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Str. 4. Gesamtherstellung: Presse-Druck Augsburg

# Anima unica forma corporis\*

Thomas von Aquin  
als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus

Von Richard HEINZMANN (München)

Herrn Bischof Dr. theol. h. c. Ernst Tewes  
in dankbarer Verbundenheit zugeeignet

## I.

Bei der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele geht es um eines der zentralen Probleme mittelalterlicher Philosophie und Theologie. Die unterschiedlichen Fassungen und Auslegungen dieser Verhältnisbestimmung haben über die Anthropologie hinaus tiefgreifende und weittragende Konsequenzen auch für andere Sachgebiete.

Die Beantwortung, die diese Frage durch Thomas von Aquin erfahren hat, ist eine der herausragenden Leistungen der abendländischen Denkgeschichte. Was die inhaltliche Aussage angeht, kommt ihr auch heute noch unmittelbare Aktualität zu. Aus der Diskussion innerhalb der Eschatologie der letzten Jahrzehnte läßt sich das leicht zeigen. In diesem Zusammenhang soll jedoch nur ein kurzer Blick auf die heutige Fragestellung geworfen werden. Sie hat in einem vielbeachteten Beitrag von Oscar Cullmann eine das Wesentliche treffende Formulierung gefunden: „Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten“.<sup>1</sup> Diese alternative und zugleich antithetische Problemstellung, in der das spezifisch Christliche zum Ausdruck komme, war von der evangelischen Theologie ausgegangen,<sup>2</sup> wurde jedoch nach einigem, durchaus verständlichen, Zögern auch von katholischer Seite aufgegriffen.<sup>3</sup> Neben Anstößen aus der Exegese und systematischen Überlegungen

---

\* Dieser Beitrag ist der im wesentlichen unveränderte, um die Anmerkungen erweiterte Text eines Vortrags, der in der Philosophischen Sektion der Görres-Gesellschaft am 7. Oktober 1985 in Osnabrück gehalten wurde.

<sup>1</sup> O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments* (1962). Die Originalausgabe trägt den Titel: *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1956).

<sup>2</sup> A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (1964); H. Wohlgschaft, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums* (1977); G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte* (1969); H. Sonnemans, *Seele, Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie* (1984) 355–392.

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (1968) 293: „Wo die ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ geglaubt wird, ist die Idee der *anima separata* . . . im letzten überholt.“ Vgl. auch ders., *Auferstehung des Fleisches*, in: *Sacramentum Mundi I* (1967) 397–402.

wurde diese theologische Position von der philosophie- und theologiegeschichtlichen Einsicht favorisiert, daß der Einfluß platonisch-neuplatonischer Anthropologie die Offenbarungswahrheit von der Auferstehung der Toten durch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele unterwandert, verfälscht und ihres ursprünglichen Sinnes beraubt habe. Auferstehung, reduziert auf die Auferstehung des Körpers, sei durch die Annahme der Unsterblichkeit einer letztlich mit dem Menschen identischen Seele zu einem an sich überflüssigen, rein dogmatischen Postulat geworden. Demgegenüber muß aus christlicher Sicht unmißverständlich daran festgehalten werden, daß Tod des ganzen Menschen bedeutet und daß es keine unsterbliche Seele gibt, die als der eigentliche Mensch aufgrund ihrer Natur den Tod überdauert. Allein die Botschaft von der Auferweckung der Toten läßt den Menschen über die Grenze des Todes hinaus hoffen.

Nachdem diese im Ansatz richtigen Einsichten auch in der katholischen Dogmatik eine gewisse allgemeine Anerkennung und in der These von der Auferstehung im Tod beachtliche Verbreitung gefunden hatten,<sup>4</sup> ist mittlerweile in dieser Frage, gleich aus welchen Gründen, eine Tendenzwende eingetreten. „Die Lehre von dem griechisch-platonischen Dualismus zwischen Leib und Seele samt der dazugehörigen Lehre von der Unsterblichkeit der letzteren“ sei eine „Phantasie von Theologen ohne Entsprechung in der Wirklichkeit“.<sup>5</sup> Es ist die Rede „von einem durch das Dualismusverdikt eingeschränkten Blickwinkel“.<sup>6</sup> Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier solide philosophie- und theologiegeschichtliche Forschung ignoriert wird oder gar unter Ideologieverdacht gerät.

Der Argumentation für die *Rettung der Seele*<sup>7</sup> – das berechtigte Anliegen, das darin zum Ausdruck kommt, soll hier keineswegs bestritten werden – unterläuft aber ganz offenkundig ein gravierender methodischer Fehler: Man setzt bei einer Neuinterpretation Platons an und zeigt, daß seine Anthropologie keineswegs dualistisch verstanden werden muß. Das soll nicht bestritten werden; die Platonispezialisten mögen darüber befinden.<sup>8</sup> Es geht jedoch nicht an, von einem im 20. Jahrhundert und vielleicht richtig interpretierten Plato her dessen Wirkungsge-

<sup>4</sup> Vgl. hierzu W. Breuning, Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen, in: *Mysterium Salutis V* (1976) 779–890, vor allem 883; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. 2 (1970) 734–746 (Lit. 868–872); ders., *Der Glaube der Kirche*, Bd. VI/2 (1982) 103–196, 150f. gibt Schmaus einen kurzen Überblick über Verbreitung und Zustimmung zu der eschatologischen These von der Auferstehung im Tod und deren Ablehnung.

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (1978) 123; zu seiner Position sagt Ratzinger selbst im Vorwort, 14f.: „So steht das hier vorliegende Ergebnis zweier Jahrzehnte nun in umgekehrter Weise quer zur herrschenden Meinung als meine ersten Versuche es damals taten – nicht aus Lust am Widerspruch, sondern vom Zwang der Sache her...“ Zur Auseinandersetzung mit Ratzinger vgl. die Rezension von G. Greshake, in: *Theologische Revue* 74 (1978) 481–483; G. Greshake und G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (1982).

<sup>6</sup> H. Sonnemans, *Seele*, a. a. O. 12.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Zwischen Tod und Auferstehung. Eine Erklärung der Glaubenskongregation zu Fragen der Eschatologie*, in: *Communio* 9 (1980) 209–226.

<sup>8</sup> U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zwei-Reiche-Lehre* (1970); H. Sonnemans, *Seele*, a. a. O. 216–291.

schichte gleichsam umzuschreiben. Auch wenn Plato kein dualistischer Platoniker war, seine Wirkungsgeschichte war dualistisch und damit ein mit dem Namen Platos verbundener Einfluß auf das christliche Denken ganz allgemein und auf die Anthropologie im besonderen.<sup>9</sup>

Wenn hier von diesen Auseinandersetzungen gegenwärtiger theologischer Diskussion kurz gesprochen wurde, dann deshalb, weil einerseits Thomas in der historischen Dimension dieser Diskussion eine Schlüsselfunktion zukommt und man ihn nicht einfach ignorieren kann,<sup>10</sup> und auf der anderen Seite solche das Interesse leitenden Ideen nicht ohne Einfluß auf die Auslegung seiner Anthropologie bleiben. So wird er sowohl als Zeuge für die Unsterblichkeit der Seele wie auch für die These vom Ganztod des Menschen reklamiert.

Angesichts dieser Sachlage scheint es mir erforderlich, vorweg zu prüfen, ob das Thema, in dem ja ein platonisch-neuplatonischer Dualismus vorausgesetzt wird, so überhaupt gestellt werden kann, d. h. ob der historische Kontext, in dem Thomas hier gesehen werden soll, überhaupt gegeben ist.

So ergibt sich für diese Überlegungen folgender Aufriß: Zunächst ist in der gebotenen Kürze die *Problemlage* zu skizzieren, die Thomas in dieser Frage vorfand und mit der er sich auseinanderzusetzen hatte.

Damit der gewiß der Präzisierung bedürftige Terminus *platonisch-neuplatonischer Dualismus* klare Konturen erhält, soll dann aus dem Werk des Thomas selbst die anthropologische Position erhoben werden, die er, ob zu Recht oder zu Unrecht, ist eine andere und in unserem Zusammenhang belanglose Frage, ausdrücklich Plato und seinen Anhängern zuschreibt.

In einem weiteren Schritt sollen dann die *theologischen Vorgaben* des Aquinaten bedacht werden, die gewissermaßen vor der Klammer der *philosophischen Explika-*

<sup>9</sup> Vgl. hierzu etwa das Urteil von W. Kluxen, Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin, in: Seele, ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person, hg. von K. Kremer (1984) 70: „Die Geschichte der metaphysischen Seelenlehre, die Thomas gegenwärtig ist, fängt mit Platon an. Mit ihm beginnt die dualistische Auffassung des Leib-Seele-Verhältnisses, die in mannigfachen Abwandlungen bis an die Schwelle der Gegenwart fortwirkt, ...“; vgl. auch C. Tresmontant, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin (Paris 1961); F. P. Fiorenza und J. B. Metz, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, in: *Mysterium Salutis* II (1967) 584–636; J. Splett, Leib, Leib-Seele-Verhältnis, in: *Sacramentum Mundi* III (1969) 213–219.

<sup>10</sup> Es geht sicherlich nicht an, einem Autor vorzuschreiben, womit er sich befassen soll. Es gibt aber Probleme, die, einmal gewählt, eine Vorentscheidung darstellen und in der Auswahl dessen, was behandelt werden muß bzw. ausgeklammert werden kann, keine Beliebigkeit mehr dulden. Daß Sonnemans in seiner weitausgreifenden Studie (vgl. Anm. 2) von der Problemgeschichte her in die aktuelle und kontrovers geführte Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Toten eingreift, ist methodisch der einzig angemessene Weg und deshalb nachdrücklich zu begrüßen, weil nur auf diese Weise die durch den Gang der Geschichte bedingten Überlagerungen und Implikationen aufgedeckt werden können. Völlig unverständlich bleibt jedoch, daß in diesem Rückgriff Thomas von Aquin, dem historisch wie systematisch für die christliche Anthropologie gerade unter dem Aspekt der Begegnung von griechischem und christlichem Denken herausragende Bedeutung zukommt, nur am Rande und unter Bezugnahme auf die Sekundärliteratur gestreift wird. Was immer der Grund dafür gewesen sein mag, der Verfasser ist durch diese Entscheidung den Anforderungen seines Themas in einem ganz zentralen Punkt nicht gerecht geworden.

tion seiner Anthropologie stehen, ein Sachverhalt, der, wie mir scheint, nicht immer genügend beachtet wird.

Von diesen Voraussetzungen aus ist dann zu zeigen, was die Formel *anima unica forma corporis* genauer besagt und daß damit in der Tat der platonisch-neuplatonische Dualismus überwunden wird.

Die aporetische Situation angesichts der Frage nach der *anima separata* wird abschließend nachdrücklich zu Bewußtsein bringen, wie radikal Thomas die Einheit des Menschen denkt.

## II.

### 1. Die Problemlage vor Thomas von Aquin

So sehr er sich auch darum bemühte, eine christliche Anthropologie zu entwerfen, es gelang Augustinus nicht, über eine funktional akzidentelle Verbindung von Leib und Seele hinaus zu einer wirklich substantiellen Einheit des Menschen durchzudringen. Immer wieder scheitert er bei diesem Bemühen, sei es aus theologischen, sei es aus philosophischen Gründen. Für ihn ist die Seele der eigentliche Mensch. Der Mensch ist eine Seele, die sich eines Leibes bedient.<sup>11</sup>

Die innere Fragwürdigkeit und Unzulänglichkeit dieses Menschenverständnisses trat zu Beginn der Scholastik mit dem Neuaufbruch des Denkens und der rationalen Durchdringung des überkommenen philosophisch-theologischen Materials immer mehr ins Bewußtsein. Drei verbindliche Aussagen galt es, miteinander in die rechte Beziehung zu setzen: *Die Unsterblichkeit der Seele*, die man damals als durch die Offenbarung gesichert ansah, *die Auferstehung des Leibes* und *die Personalität des Menschen*. Auf der Suche nach einer neuen Antwort wurden alle möglichen Kombinationen durchgespielt; das Kriterium blieb dabei immer das Personsein des Menschen.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Zu Augustinus vgl. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I. Altertum und Mittelalter (1976) 345–375; ders., *Seele und Leib in der Spätantike* (1969); E. Gilson und Ph. Böhner, *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues* (1954) vor allem 21–253; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin* (Paris 1961) insbes. II. Teil: *Les problèmes de l'anthropologie*, 249–691; O. Weber, *Anthropologie*, III: *Theologiegeschichte: Religion in Geschichte und Gegenwart I* (1957) 414–420; E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* (1950) 198–200.

<sup>12</sup> Die folgenden, thesenhaften Darlegungen zur Anthropologie der Frühscholastik stützen sich auf ausführliche Untersuchungen des gedruckten und ungedruckten Quellenmaterials dieser Epoche; die Ergebnisse sind von der Forschung der letzten 20 Jahre im wesentlichen bestätigt und umfassend rezipiert worden: R. Heinzmann, *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* (1965); ders., *Zur Anthropologie des Wilhelm von Auvergne* († 1249), in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 16 (1965) 27–36; ders., *Veritas humanae naturae. Ein Beitrag zur Anthropologie Anselms von Canterbury*, in: *Wahrheit und Verkündigung* (1967) 779–798.



Hugo von St. Victor, einer der universellsten und einflußreichsten Denker des 12. Jahrhunderts<sup>13</sup> – Thomas zitiert ihn ausdrücklich in diesem Zusammenhang – steht ganz in der Linie des neuplatonisch-augustinischen Dualismus. Der Mensch besteht nach ihm aus zwei Teilen: der eine ist nach dem Bilde Gottes in Unsterblichkeit, der andere nach dem Bilde des Tieres in Vergänglichkeit geschaffen. Beide sind grundverschiedener Natur. Der Seele als einer rationalen Substanz kommt aus sich und durch sich das Personsein zu. Person wird im Sinne der Definition des Boethius verstanden als *individuum rationalis substantiae*. Der Leib bleibt hierfür ohne jede Bedeutung. Die Seele ist im vollen Sinne der Mensch. Sie wurde als vernünftiges Geistwesen erniedrigt bis zur Teilnahme an einem irdischen Leib, an der schmutzigen Materie (*lutea materia*). Leib und Seele bilden also keine Einheit. Ganz im Gegenteil! Die Seele muß in gewissem Sinne ihre innere Einheit aufgeben, um sich in dieser Welt mit dem Leib vereinigen zu können. In seiner Auseinandersetzung mit Gilbert von Poitiers ist Hugos letztes Argument der Ausruf: *Quid enim magis est homo quam anima*. Der Tod als Trennung von Leib und Seele trifft in diesem Verständnis den Menschen nicht; er trennt nur, was ohnehin nicht zusammengehört; er befreit den Menschen zu seinem eigentlichen Menschsein. Selbst in der Verkürzung als Lehre von der Auferstehung des Leibes kann von diesem Ansatz her Hugo mit dieser Offenbarungswahrheit nichts mehr anfangen. Er hält freilich aus Gründen der Orthodoxie einfach daran fest.<sup>14</sup>

Gegenüber diesem extremen, selbst über Augustinus hinausgehenden Dualismus stellt Peter Abaelard, der berühmte Dialektiker, einen bedenkenswerten Fortschritt dar. Er versteht den Menschen als eine Einheit, als rationale Substanz, die durch Leib und Seele in ihrem Personsein konstituiert wird. In der Verbindung mit dem Leib kommt der Seele allein das Personsein nicht zu. Erst nach ihrer Trennung vom Leib wird der *anima separata* Personalität zuerkannt. Gleichwohl kann man nach dem Tode vom Menschen nur sprechen, insofern man beide Gesichtspunkte, Leib und Seele, im Auge behält.<sup>15</sup> Von hier läßt sich die Auferstehung des Leibes sinnvoll denken, wenngleich sie weit hinter dem zurückbleibt, was die Schrift mit der Auferstehung der Toten meint.

Die Wende, die sich bei Peter Abaelard anbahnt, führt bei Gilbert von Poitiers, dem berühmten Bischof und vielleicht bedeutendsten Theologen der Frühschola-

<sup>13</sup> Super III. Sent. dist. V, q. 3, a. 2.

<sup>14</sup> R. Heinzmann, Unsterblichkeit, a. a. O. 75–82, 153–160; H. J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie (1973) 127–131 hat gegen einzelne Thesen meiner dualistischen Hugo-Interpretation kritische Einwände erhoben. Es ist hier nicht der Ort für eine Widerlegung im einzelnen. Nach erneuter Prüfung der Texte muß ich die Einwände zurückweisen. Sie basieren auf der einen Seite auf einem methodisch falschen Interpretationsansatz: Weber liest das 12. vom 13. Jahrhundert und vor allem von Thomas her. Auf der anderen Seite sind es einzelne Sätze, die, aus dem Zusammenhang gerissen, keine Aussagekraft haben und von Weber überbewertet werden. Der kundige Leser wird im Rückgriff auf die Quellen sich sein eigenes Urteil bilden. Bei der Lektüre von Webers im ganzen gesehen wertvollen Werk hat man den Eindruck, daß er in der Fülle des Materials und der Vielfalt der Lehrmeinungen bisweilen die Übersicht und Orientierung verloren hat.

<sup>15</sup> Heinzmann, Unsterblichkeit a. a. O. 58–60.

stik, zu einem neuen Ansatz in der Anthropologie. Nach Gilbert ist im Anschluß an Boethius alles geschaffene Seiende durch die Distinktion zwischen dem quod est und quo est charakterisiert, dem Seienden selbst, dem was ist, und dem, wodurch etwas ist, den formalen Seinsprinzipien. Das quo est ist der Seinsgrund, die Gesamtheit aller Bestimmungen, die das Sein eines Seienden determinieren. Damit ist die Zusammensetzung eines konkret Seienden bereits auf der metaphysischen Ebene grundgelegt. Daraus ergeben sich zwei Möglichkeiten der Zusammensetzung: einmal aus den metaphysischen Seinsprinzipien und zum anderen aus untereinander verschiedenen Seienden, die ein drittes in seinem Sein verschiedenes Seiendes konstituieren. Im Sinne einer metaphysischen compositio ist die Seele zusammengesetzt aus dem quo est und dem quod est. Sie ist also keineswegs absolut einfach und deshalb nicht von Natur aus unsterblich. Im Hinblick auf die zweite Art der compositio kommt ihr allerdings eine relative Einfachheit zu.

Im Sinne einer compositio aus von einander verschiedenen Seienden ist der Mensch zusammengesetzt aus Leib und Seele. Der Mensch ist weder der Leib noch die Seele, er wird als Mensch und Person konstituiert durch die Verbindung beider. Demgemäß bedeutet Tod als die Trennung von Leib und Seele das Ende des Menschen; was bleibt, sind die Prinzipien des Menschen, aber nicht der Mensch selbst.

Der Seele allein kommt weder in der Verbindung mit dem Leib noch als anima separata das Personsein zu; sie ist, wie der Leib, nur Prinzip des personal verstandenen Menschen. In diesem Verständnis erhält die Lehre von der Auferstehung ihren ursprünglichen Sinn zurück als Auferstehung der Toten; als in der Wiederverbindung von Leib und Seele geschehende Neukonstituierung des Menschen.<sup>16</sup>

Obwohl Gilbert der aristotelischen Seelendefinition *anima forma corporis* sehr nahe kam, lehnt er sie ausdrücklich ab, da der Formbegriff der Substantialität der Seele nicht gerecht werde.<sup>17</sup> Seit Wilhelm von Auxerre wird sie jedoch fast allgemein akzeptiert.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Ebd. 6–25.

<sup>17</sup> In dieser Frage steht die Scholastik unter dem Einfluß des syrischen Bischofs Nemesios von Emesa (5. Jahrhundert, vgl. K. Jüssen, in: Lexikon für Theologie und Kirche VII [1962] 875) und des Neuplatonikers Calcidius (um 300, vgl. G. B. Kerford, Calcidius, in: Theol. Real. Enzyklopädie 7 [1981] 546–550; M. Wesche, Calcidius, in: Lexikon des Mittelalters II [1983] 1391f.). Unter dem Namen des Gregor von Nyssa wurde die Schrift des Nemesios *De natura hominis* (περὶ φύσεως ἀνθρώπου, PG 40, 504–818) von großer Bedeutung. Sie wird auch von Thomas wiederholt genannt. Die aristotelische Lehre von der Seele als Entelechie des Körpers wurde mit der Begründung zurückgewiesen, die Seele sei ja Substanz, in sich selbständig und unkörperlich. Ähnliche Gedanken hat der Kommentar des Calcidius zu Platons *Timaios* tradiert und damit die These von der anima als *forma corporis* zurückgewiesen, da eine solche Form dem Körper akzidentell sei. Eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der Lehre von Form und Materie von ihren Anfängen bei Aristoteles bis zur neueren analytischen Philosophie bieten C. v. Bormann, W. Franzen, A. Krapiec und L. Oeing-Hanhoff, *Form und Materie*, in: *Hist. Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972) 977–1030. Zur Diskussion über die Seele als Form und insbesondere über die Frage nach der pluralitas formarum im Umfeld des Thomas von Aquin vgl. L. Hödl, *Anima forma corporis. Philosophisch-theologische Erhebung zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektorienstreit (1277–1287)*, in: *Theologie und*

Nach der Zerschlagung des christlichen Menschenbildes durch den platonischen Dualismus wird von Gilbert damit der Mensch zumindest wieder aus allen Teilen zusammengesetzt, in die man ihn aufgeteilt hatte, wenn auch noch nicht wieder von seiner ursprünglichen Einheit her gedacht, da Leib und Seele als für sich seiend und nicht als metaphysische Seinsprinzipien verstanden werden. Damit ist der Stand der Frage zu Beginn der Hochscholastik und der beginnenden Aristotelesrezeption umrissen. Das Problembewußtsein ist vorhanden; der Weg zu einer Lösung ist beschrritten, aber es fehlt noch an einer philosophischen Konzeption, die das zu leisten vermag.

Einschränkend muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß die Repräsentanten dieses Neuansatzes aus der Sicht der damaligen offiziellen Kirche Außenseiter waren, wenn nicht gar unter Häresieverdacht standen. Abaelard wurde verurteilt; Gilbert von Poitiers ist einer Verurteilung nur knapp entgangen. Auch wenn es bei den inkriminierten Thesen nicht um Fragen der Anthropologie ging, so wurde durch ein kirchliches Eingreifen immer das Ansehen und das ganze Werk eines Theologen mitbetroffen.

Mit Blick auf unser Thema muß man feststellen: Das neuplatonisch-augustinische Verständnis des Menschen galt als das spezifisch christliche.

## 2. Der platonische Dualismus im Urteil des Thomas von Aquin

Es ist allgemein bekannt, daß Thomas auch von ihm zurückgewiesene Positionen mit großer Sorgfalt auf ihr berechtigtes Anliegen hin überprüfte und bemüht war, diese ohne Überzeichnungen mit großer Genauigkeit zu formulieren.<sup>19</sup>

So ist es aus der Sicht unserer Fragestellung geradezu geboten, aus dem Werk des Aquinaten selbst zu erheben, was er unter einem platonisch-neuplatonischen Dualismus verstand. Man darf gewiß sein, daß dieser Befund nicht nur eine Aussage des Thomas darstellt, sondern eine nüchterne und ausgewogene Analyse der tatsächlich gegebenen geistigen Strömungen beinhaltet. Daß es sich dabei nicht nur um Randerscheinungen, sondern um die Gegenposition schlechthin zu seinem eigenen Entwurf handelt, geht aus der Tatsache hervor, daß Thomas sich an allen

Philosophie (Scholastik) 41 (1966) 536–556; I. Craemer-Ruegenberg, Die Seele als Form in einer Hierarchie von Formen. Beobachtungen zu einem Lehrstück aus der De-Anima-Paraphrase Alberts des Großen, in: Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980, hg. von G. Meyer und A. Zimmermann (1980) 59–88; dies., Alberts Seelen- und Intellektlehre, in: Albert der Große, seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung, hg. von A. Zimmermann (Berlin/New York 1981) 104–115; dies., Albertus Magnus. Große Denker, Leben, Werk, Wirkung, hg. von O. Höffe (1980) vor allem 96–115; J. F. Quinn, The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy (Toronto 1973) vor allem Part One, Chapt. One: Composition of Body and Soul, Chapt. Two: Essence and Nature of the Human Soul, Chapt. Three: Problem of Plural Forms, 103–319.

<sup>18</sup> Heinzmann, Unsterblichkeit a. a. O. 143–146, 239–245. Wilhelm von Auxerre, Summa Aurea, Liber Quartus, hg. von J. Ribailier (Paris-Rom 1985) Tractatus XVIII, cap. I, q. 3, 471 f: „... quia idem homo dicitur ydemptitate anime, que est forma et perfectio hominis.“

<sup>19</sup> M.-D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin (übersetzt von O. M. Pesch [1960] Die deutsche Thomas-Ausgabe, 2. Ergänzungsband) 216–219.

einschlägigen Stellen eingehend mit diesen Thesen auseinandersetzt und zeigt, daß sie der Selbsterfahrung des Menschen – er spricht von der *experientia* – ebenso wenig gerecht werden wie der *fides catholica*.<sup>20</sup>

An der Identität der Urheber und Verfechter dieser anthropologischen Konzeption kann kein Zweifel bestehen, da Thomas immer wieder die Namen nennt: Plato, Plato et sequaces eius, Platonici, opinio platoniorum.<sup>21</sup> Daß er darin nicht nur eine philosophische Position sieht, sondern auch eine Richtung innerhalb des christlichen Glaubens, wird deutlich, wenn es heißt: „quidam vero catholicam fidem profitentes platoniorum doctrinis imbuti“.<sup>22</sup>

Dieser Platonismus stellt sich für Thomas *ontologisch* gesehen so dar: Die Seele verhält sich zum Leib wie der Schiffer zu seinem Boot; wie der Mensch zu seinem Gewand, das er trägt. Leib und Seele sind zwei selbständige Substanzen.<sup>23</sup> Die Seele wird mit dem Leib vereint wie ein *ens completum* mit einem anderen *ens completum*.<sup>24</sup> Die Seele subsistiert nicht nur für sich, sondern sie verwirklicht auch

<sup>20</sup> Summa contra Gentiles, Lib. II, Cap. 83, n. 1674. Ausführlich handelt Thomas über den Menschen und die damit verbundenen Fragen in folgenden, diesen Überlegungen zugrunde liegenden Werken: Summa contra Gentiles, Lib. II, Cap. 56–59, 68–81 (ScG II); Summa Theologiae, pars I, q. 75–76 (STh I); Quaestiones disputatae, De anima, quaestio unica (De anima); Sententia libri De anima (In De anima). Da in den Textausgaben jeweils auf die wichtigsten Parallelen verwiesen ist, kann hier auf eine umfassende Zusammenstellung des Belegmaterials im einzelnen verzichtet werden.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu R. J. Henle, Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas (Den Haag 1956). Im ersten Teil dieser Studie sind alle Textstellen aus den Werken des Thomas zusammengestellt, in denen die Worte Plato oder Platonici vorkommen. In dem das Textmaterial erschließenden „Analytic Index of the Texts“ (255–288) sind vor allem die Stichworte anima (255–257), corpus (261), homo (267f.), im 2. Teil „Basic Study of the Texts“ (291–425) ist Chapter IX „The Platonic Doctrine of the Human Soul“ (397–402) im Zusammenhang mit dem hier behandelten Thema zu konsultieren. Aufgrund seiner umfassenden Untersuchung kommt Henle zu folgendem abschließenden Urteil (423f.): „We have seen too that the study of Platonic doctrines is not conducted by Saint Thomas as a pure investigation into the history of philosophy or even as a purely philosophical enterprise. On the contrary, it is definitely related to the general pattern of his polemics and to the strategy imposed by the situation in which he found himself. The two most important Sancti whose auctoritates were universally recognized and with which he had to deal, were Saint Augustine and Dionysius. In both cases, Saint Thomas expressly recognizes, in terms of his own analysis of Platonism, the Platonic background. When critical issues are at point, he consistently uses the Platonic background as a reason for a clear determination within the framework of his own theories. The entire commentary on the Divine Names is a sort of general determination of auctoritates, in which, text by text, Dionysius becomes an auctor of Thomistic positions and in which he is, on critical issues, freed from the force of Platonic principles. The strategy of Saint Thomas thus aligns the auctoritates of Saint Augustine and Dionysius on his side of the argument. Moreover, by reducing the alternative interpretations to Platonic principles, he is in the advantageous position of being able to attack the opposition through a critique of a non-Christian philosopher and to avoid a direct discussion of, say, Saint Augustine.“

<sup>22</sup> ScG II, 83, n. 1656.

<sup>23</sup> ScG II, 57, n. 1326–1341: „Positio Platonis de unione animae intellectualis ad corpus.“ De anima a. 9: „Sed quidam ponentes secundum opinionem Platonis animam uniri corpori sicut unam substantiam alii necesse habuerunt ponere media quibus anima uniretur corpori.“

<sup>24</sup> Super III. Sent. dist. V, q. 3, a. 2: „Respondeo dicendum, quod de unione animae ad corpus apud antiquos duplex fuit opinio. Una quod anima unitur corpori sicut ens completum enti completo, ut esset in corpore sicut nauta in navi: unde sicut dicit Gregorius Nyssenus, Plato posuit quod homo non est aliquid constitutum ex corpore et anima, sed est anima corpore inducta (induta): et secundum hoc tota

in sich die vollkommene Art-Natur. Plato „ponebat totam naturam speciei in anima esse, dicens hominem non esse aliquid compositum ex anima et corpore, sed animam corpori advenientem“.<sup>25</sup>

Der Mensch ist eine Seele, die einen Körper gebraucht: anima utens corpore. Zwischen Seele und Leib besteht nur ein akzidentelles Verhältnis. Der Tod, der die Trennung von beiden herbeiführt, ist deshalb keine corruptio substantialis. Unsterblich (immortalis), präexistent und sich selbst bewegend geht die Seele im Kreislauf de corpore ad corpus.

Daraus ergeben sich *erkenntnistheoretische* Konsequenzen. Die Sinne haben für die Seele ebenfalls nur zufällige, nicht wesenhafte Bedeutung: sie sind für den Erkenntnisvorgang nicht konstitutiv: „Per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum, quae prius novit, et quorum scientiam naturaliter inditam habet.“<sup>26</sup> In ihrem präexistenten Zustand hat die Seele an den Ideen partizipiert und so ohne jede Behinderung die Kenntnis allen Wissens empfangen.<sup>27</sup> Diese Ideen werden verstanden als die „species rerum separatae subsistentes et actu intelligibiles“.<sup>28</sup> Durch die Vereinigung mit einem Körper wurde die Seele dann in solchem Maße belastet, in tantum erat praegravata, und aufgesogen, daß sie vergaß, wovon sie ursprünglich ein konnaturales Wissen hatte. Erkenntnis, die Maieutik ist der Beweis dafür, ist deshalb nichts anderes als Wiedererinnerung, Anamnesis: „discere non est aliud quam reminisci“.<sup>29</sup>

Wenn es sich so verhält, dann, so wendet Thomas ein, gibt es keinen vernünftigen Grund, und nach seiner Überzeugung konnte auch Plato keinen benennen,

---

personalitas hominis consisteret in anima adeo quod anima separata posset dici homo vere, ut dicit Hugo de S. Victore, et secundum hanc opinionem esset verum quod Magister dicit, quod anima est persona quando est separata. Sed haec opinio non potest stare: quia sic corpus animae accidentaliter adveniret: unde hoc nomen homo, de cuius intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens; et ita non esset in genere substantiae. Alia est opinio Aristotelis, II De anima, cap. XI, quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiae: unde anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se: et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona: quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars.“ Zu der Berufung auf Gregor von Nyssa vgl. Anm. 17.

<sup>25</sup> De anima a. 1.

<sup>26</sup> ScG II, 83, n. 1656.

<sup>27</sup> De anima a. 15: „Posuerunt enim quidam, scilicet Platonici quod sensus sunt animae necessarii ad intelligendum, non per se, quasi ex sensibus in nobis causetur scientia, sed per accidens; in quantum scilicet per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum quae prius novit, et quorum scientiam naturaliter inditam habet. Et sciendum est, ad huiusmodi intelligentiam, quod Plato posuit species rerum separatas, subsistentes et actu intelligibiles, et nominavit eas ideas; per quarum participationem, et quodammodo influxum, posuit animam nostram scientem et intelligentem esse. Et antequam anima corpori uniretur, ista scientia libere poterat uti; sed ex unione ad corpus in tantum erat praegravata, et quodammodo absorpta, quod eorum quae prius sciverat, et quorum scientiam connaturalem habebat, oblita videbatur. Sed excitabatur quodammodo, per sensus, ut in seipsam rediret, et reminisceretur eorum quae prius intellexit, et quorum scientiam innatam habuit. Sicut etiam nobis interdum accidit quod ex inspectione aliquorum sensibilibum, manifeste reminiscimur aliquorum, quorum obliti videbamur.“

<sup>28</sup> ScG II, 83, n. 1674.

<sup>29</sup> De anima a. 15.

weshalb die Seele mit einem Leib verbunden wird. Dann ist diese Verbindung unnatürlich: „non igitur erit unio corporis et animae naturalis. Et sic homo non erit res naturalis.“<sup>30</sup> Der Mensch in der Verbindung von Leib und Seele wäre also dann nicht ein natürlich Seiendes.

Thomas skizziert nicht nur einen philosophischen platonischen Dualismus – das Wort Dualismus kommt, soweit ich sehe, nicht vor –, sondern er spricht auch von den Platonikern im Raum des Christentums. Mit besonderem Nachdruck nennt er Origenes „et post eum plures ipsum sequentes“.<sup>31</sup> Origenes konnte zwar, so Thomas, an der Position Platos, die menschliche Seele sei ewig, *humanas animas aeternas esse*, als Christ nicht festhalten, da außer Gott nichts ewig im Sinne des *aeternum* ist. Er vertrat aber die Meinung, die Seelen seien vor der sichtbaren Welt erschaffen worden, und zwar „inter substantias spirituales“, d. h. als ursprünglich rein geistige Wesen. Aufgrund einer vorausgegangenen Schuld wurden sie dann mit Körpern verbunden, „quasi carceribus inclusas“.<sup>32</sup> Daraus ergibt sich, daß Origenes der Meinung war, die menschliche Seele habe in sich die *completa species* im Sinne Platos.<sup>33</sup>

Die Spuren dieser Anthropologie deckt Thomas bei einem der bedeutendsten Theologen des 12. Jahrhunderts auf, nämlich bei Hugo von St. Victor. Als Konsequenz dieses dualistischen Ansatzes könne Hugo sagen, das Personsein läge ganz und ausschließlich in der Seele: „adeo quod anima separata posset dici homo

<sup>30</sup> ScG II, 83, n. 1674.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> ScG II, 83, n. 1656. Vgl. hierzu I. Craemer-Ruegenberg, Die Kritik des Thomas von Aquin an der Origenistischen Seelenlehre, in: Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte, hg. von A. Zimmermann (Berlin/New York 1977). In einem Punkt, der zwar am Rande der Thematik ihres Beitrages liegt, aufs Ganze gesehen aber von großer Bedeutung ist, muß eine Richtigstellung erfolgen. Die Verfasserin schreibt: „Ebenso deutlich ist, daß es Thomas ganz besonders daran lag, die funktionale Einheit von Leib und Seele des Menschen zu betonen. Gerade deswegen konnte es dem scharfsinnigen Theologen unterlaufen, daß er dogmatisch irreführende Sätze über die Einheit der Seele als Form des menschlichen Körpers formulierte, wie sie dann in den Verurteilungslisten des Robert Kilwardby (18. März 1277) und des Johannes Peckham (7. Dezember 1284 und 1. Januar 1285) zitiert wurden.“ (236) Die Tatsache, daß die Anthropologie des Thomas umstritten war und zentrale Formulierungen zweimal von kirchlicher Seite verurteilt wurden, besagt noch nicht, daß sie dogmatisch irreführend gewesen wären. Bereits 1311/1312 hat ein allgemeines Konzil, die 15. Kirchenversammlung von Vienne, die anthropologische Grundformel des Thomas als Definition und damit offizielle kirchliche Lehre vorgelegt: „quod anima rationalis seu intellectiva... sit forma corporis humani per se et essentialiter“ (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 902). Vom V. Lateranense wurde im Jahre 1513 diese Formulierung gegen den Panpsychismus des Petrus Pomponazzi erneut herangezogen (Denzinger 1440). Im Jahre 1857 wurde sie von Pius IX. in der Auseinandersetzung mit Anton Günther (Denzinger 2828) wiederum aufgegriffen. Damit ist natürlich nicht der aristotelisch-thomastische Hylemorphismus als philosophisches Denkmodell, sehr wohl aber die Aussageabsicht zur dogmatisch verbindlichen Lehre erhoben.

<sup>33</sup> De anima a. 2: „Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit secundum positionem Origenis, qui posuit animas creatas a principio absque corporibus inter substantias spirituales, et postea eas unitas esse corporibus, quasi carceribus inclusas. Sed hoc non dicebat animas passas innocentes, sed merito praecedentis peccati. Existimabat igitur Origenes quod anima humana haberet in se speciem completam, secundum opinionem Platonis; et quod corpus adveniret ei per accidens.“

vere“.<sup>34</sup> Der Magister, Petrus Lombardus, zog daraus nach Thomas den Schluß, „quod anima est persona quando est separata“.<sup>35</sup>

Thomas bezieht unmißverständlich Position; er weist diese Meinung zurück, da nach ihr der Leib der Seele nur zufällig zukäme, der Mensch also kein unum per se sei: „Sed haec opinio non potest stare: Quia sic corpus animae accidentaliter adveniret, unde hoc nomen homo, de cuius intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens; et ita non esset in genere substantiae.“<sup>36</sup>

Dieser kurze Überblick, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, dürfte deutlich gemacht haben, daß Thomas eine klare Vorstellung hatte, wenn er von der „positio Platonis de unione animae ad corpus“ sprach, und daß dieser Platonismus neben anderen weniger gewichtigen Strömungen eine nachweisbare und starke Wirkungsgeschichte entfaltet hatte, mit der sich Thomas auch im christlichen Bereich unmittelbar konfrontiert sah.

### 3. Die theologische Vorgabe

Für die Eröffnung der angemessenen Perspektive auf unser Thema ist als Weiteres die theologische Vorgabe bei Thomas zu bedenken.

Die anthropologische Formel *anima unica forma corporis* ist nicht ein deduktiver philosophischer Entwurf des Menschen, sondern der Versuch, mit philosophischem Instrumentarium die Wirklichkeit des konkreten Menschen zu denken. Während abstraktes Denken dazu neigen mag, zunächst allgemeine Prinzipien zu finden, von denen sich dann die konkrete Wirklichkeit deduzieren ließe, hat Thomas die konkrete Wirklichkeit, verstanden als Schöpfung Gottes,<sup>37</sup> vor Augen. Alles, was ist, ist Gott oder von Gott als konkret Seiendes geschaffen. Weder die *materia prima* als reine Potentialität, und somit als Grenzbegriff, noch die *forma* als *actus* und Artbestimmung sind von Gott als Prinzipien und etwa unabhängig voneinander geschaffen.<sup>38</sup> Er ist der Schöpfer *totius compositi*, der konkreten Wirklichkeit. Nur von dem *compositum* kann man im eigentlichen Sinne sagen: es ist. Die Prinzipien von Materie und Form, Potenz und Akt, gibt es nicht vor dem durch sie konstituierten Seienden, sondern immer nur in ihm, als nachträglich erkennbare Seinsprinzipien.

<sup>34</sup> Super III. Sent. dist. 5, q. 3, a. 2. Vgl. hierzu Anm. 24.

<sup>35</sup> Petrus Lombardus, *Sententiae in IV Libris distinctae* (Rom 1981) Lib. III, dist. V, cap. 3, S. 48: „Persona enim est substantia rationalis individuae naturae. Hoc autem est anima; igitur si animam assumpsit, et personam. – Quod ideo non sequitur, quia anima non est persona quando alii rei est unita personaliter, sed quando per se est. Absoluta enim a corpore, persona est, sicuti angelus.“ Welche Bedeutung Petrus Lombardus zukam, läßt sich daran ablesen, daß er auch von Thomas einfach als Magister zitiert wird. Seine Sentenzen wurden für Jahrhunderte zum Grundbuch des theologischen Unterrichts.

<sup>36</sup> Vgl. oben Anm. 24.

<sup>37</sup> De creatione: ScG II, 1–38; STh I, q. 44–51; De potentia q. 3–5.

<sup>38</sup> ScG II, 43, n. 1193–1202: „Quod rerum distinctio non est per aliquem de secundis agentibus inducentem in materiam diversas formas.“

Das gilt auch für die Erschaffung des Menschen. Ein Sachverhalt, der bei der Behandlung der Individuationsproblematik sehr wichtig ist, aber häufig übersehen wird. Das compositum aus Leib und Seele ist „ex prima dei intentione“<sup>39</sup> und diesem compositum liegt nichts voraus. Auch die Seele ist nicht etwa früher und allein außerhalb des Körpers geschaffen oder gar de substantia dei, ein Gedanke, zu dem, wie Thomas selbst bemerkt, viele durch die Rede von der immortalitas animae verführt wurden.<sup>40</sup>

Der Mensch in dieser durch die Schöpfung vorgegebenen und deshalb von Gott so gewollten Einheit<sup>41</sup> ist Gegenstand des zu verstehen suchenden Denkens, das sich am Ende immer an dieser theologischen Vorgabe messen lassen muß.

Noch ein anderer Gedanke ist mit dem theologischen Datum der Schöpfung unlösbar verbunden und für den anthropologischen Ansatz des Thomas grundlegend, allerdings, zumal in der philosophischen Literatur, nur selten berücksichtigt. Es ist die Frage nach Sinn und Ziel der Schöpfung. Für Thomas ist es eine Selbstverständlichkeit, daß alles, was aus nichts ist, grundsätzlich auch vergänglich ist: „Id quod est ex nihilo vertibile est in nihil nisi manu gubernantis conservetur.“<sup>42</sup> Gleichwohl zeigt die Natur der Geschöpfe, daß keines von ihnen ins Nichts zurückfällt, da sich Macht und Güte Gottes mehr darin zeigen, daß er die Dinge im Sein hält, als daß er sie vernichtet. „Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.“<sup>43</sup>

Diese Aussage wird von Thomas näher erläutert durch eine Differenzierung innerhalb der intentio naturae, der Schöpfungsabsicht, genauer gesagt der Absicht des Schöpfers, die sich in der Natur der Dinge manifestiert, denn daß es Vergängliches gibt, ist offenkundig. Die corruptibilia, die vergänglichen Dinge, sind deshalb kein Gegenargument, weil sie nicht principaliter de intentione naturae, sondern auf etwas anderes hingeordnet sind. Sie haben den Sinn ihres Daseins nicht in sich selbst, sondern im Dienst an einer übergeordneten Größe. Unter den vergänglichen Dingen sind nur die Arten, die species, ewig und immer

<sup>39</sup> De potentia q. 3, a. 10.

<sup>40</sup> ScG II, 85, n. 1692–1705: „Quod anima non sit de substantia dei“; n. 1703: „Potuit autem et ex ipsa similitudine animae nostrae ad Deum haec opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime aestimatur proprium Dei, nulli substantiae in mundo inferiori convenire invenitur nisi homini, propter animam. Unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere. Et praesertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum quod anima hominis esset immortalis.“

<sup>41</sup> Die Schriften des AT und NT sehen den Menschen immer als eine lebendige innere Einheit und Ganzheit. Vgl. hierzu J. Schmid, Biblische Anthropologie, in: Lexikon für Theologie und Kirche I (1957) 604–615; ders., Auferstehung des Fleisches, I. Biblisch, in: Sacramentum Mundi I (1967) 384–397; J. Gnilka, Die biblische Jenseitserwartung. Unsterblichkeitshoffnung – Auferstehungsglaube, in: Bibel und Leben 5 (1964) 103–116; R. Pesch, Biblische Anthropologie, in: Sacramentum Mundi I (1967) 168–176; A. M. Dubarle, Die Erwartung einer Unsterblichkeit im Alten Testament und im Judentum, in: Concilium 6 (1970) 685–691; H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments (1973); E. Jacob, Der Relationscharakter der alttestamentlichen Anthropologie, in: Theologisches Wörterbuch zum NT IX (1973) 628f.; E. Schweizer, psyche VI. Der neutestamentliche Sprachgebrauch, in: Theologisches Wörterbuch zum NT IX (1973) 655–657.

<sup>42</sup> De anima a. 15 ad 19.

<sup>43</sup> STh I, q. 104, a. 4.



bleibend: „perpetuum et semper manens“.<sup>44</sup> Die Individuen tragen ihren Sinn nicht in sich selbst, sondern dienen nur der Arterhaltung.

Demgegenüber sind die *substantiae spirituales* und die *corpora coelestia* sowohl der Art als auch den Individuen nach vom Schöpfer ursprünglich intendiert und deshalb ewig; sie sind „*provisa propter se et in specie et in individuo*“.<sup>45</sup> Zu diesen Geschöpfen nun zählt der Mensch, „*quia eius forma, scilicet anima, est spiritualis creatura... a qua corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet*“.<sup>46</sup>

Nicht die *species* Mensch, sondern der einzelne, das Individuum ist also Schöpfungsziel, *principaliter de intentione naturae*. Die Seele als *forma hominis* ist *in corruptibilis*.

In dieser Schöpfungsintention, die im Streben nach dem *esse simpliciter* und dem *desiderium* nach der Gottesschau ihren Ausdruck findet,<sup>47</sup> gründet die Möglichkeit bleibender Vereinzelung und damit personaler Vollendung des Menschen. Zugleich wird in diesem Zusammenhang jener Vorgang greifbar, den J. B. Metz die Wende von der antiken Kosmozentrik zur christlichen Anthropozentrik genannt hat.<sup>48</sup> Die Würde und der Wert des einzelnen gründen letztlich nicht in einem philosophischen Entwurf, sondern im Willen des Schöpfergottes.

Noch ein letzter theologischer Gedanke muß hier angeführt werden. Die Schöpfungsintention Gottes kann von keinem Geschöpf letztlich durchkreuzt oder gar rückgängig gemacht werden. Sie kann auch nicht in der Weise beeinflusst werden, daß dadurch am Ende etwas anderes wird, als es Gott gedacht hatte. Damit

<sup>44</sup> STh I, q. 98, a. 1: „*Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum; alioquin, eo corrupto naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae Auctore, qui solus est humanarum animarum creator.*“

<sup>45</sup> De veritate q. 5, a. 3.

<sup>46</sup> De veritate, q. 5, a. 5; darin gründet die Gottebenbildlichkeit des Menschen; ebd.: „*Inter omnia vero alia spirituales substantiae magis primo principio appropinquant; unde et eius imagine insignitae dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisa, sed etiam quod provideant. Et haec est causa quare praedictae substantiae habent suorum actuum electionem, non autem ceterae creaturae, quae sunt provisae tantum, et non sunt providentes.*“ Vgl. auch STh I/II, q. 91, a. 2: „*Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.*“ Vgl. dazu W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (1985) Einleitung zur 2. Auflage, 5–9.

<sup>47</sup> De anima a. 14: „*Unde relinquitur ex praedictis quod anima humana sit incorruptibilis.*“

<sup>48</sup> J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin (1962).

ist gesagt, daß auch die Sünde des Menschen das Wesen der Dinge nicht verändern kann: „Peccatum gratiam totaliter tollit, nihil autem remouet de rei essentia.“<sup>49</sup>

Der Mensch kann zum Sünder werden, aber die Sünde kann sein Wesen nicht zerstören. Er bleibt Mensch, er kann aus dem Schöpfungsplan nicht herausfallen oder gar sich selbst anihilieren, obwohl die Folge der Sünde der Tod des Menschen ist. „Ea enim quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum.“<sup>50</sup>

Damit sind auch die theologischen Voraussetzungen umrissen. Der Mensch ist von Gott in der Einheit von Leib und Seele geschaffen und nur in dieser Einheit existiert der Mensch. Er ist als einzelner intendiert, sein Ziel und Sinn liegt in der Erkenntnis und Anschauung Gottes und damit in ewigem Leben. Im Tod als Folge der Sünde muß der Mensch zwar sterben, aber er wird nicht vernichtet. In der Auferstehung der Toten wird er zu seiner wesensgemäßen Vollendung geführt. Auferstehung ist nicht eine neue creatio, sondern perfectio creationis, bzw. naturae.

#### 4. Die philosophische Explikation

Dieses Verständnis des Menschen – vom Standpunkt des Philosophen ist es eher ein Vorverständnis – wird unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Leib und Seele von Thomas unter Heranziehung des aristotelischen Hylemorphismus expliziert und beschrieben.<sup>51</sup>

Das konkret Seiende, in unserem Falle also der konkrete einzelne Mensch, ist die substantia prima, die eigentliche Wirklichkeit, das actu ens, wie Thomas sagt, nicht eine substantia separata im Sinne einer subsistenten Idee. An dieser Wirklichkeit, die er, es sei noch einmal betont, als von Gott aus nichts geschaffen und so gewollt versteht, und aus der man deshalb in gewisser Weise die intentio creatoris ablesen kann, beginnt die philosophische Analyse, nicht deduktiv von irgendeinem Vorentwurf her.

<sup>49</sup> De anima a. 14 ad 17; vgl. auch STh I, q. 95; I/II, q. 106, a. 3 ad 3; III, q. 61, 2 ad 2. Hierzu O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie* (1983) 142f.

<sup>50</sup> STh I, q. 98, a. 2.

<sup>51</sup> Obwohl die Seele zu den zentralen Themen des Aquinaten gehört und das Wort anima ständig begegnet, darf man sich dadurch nicht dahingehend irreführen lassen, er habe schließlich den Menschen doch auf die Seele reduziert. Gewissermaßen vor der Klammer aller Ausführungen über die Seele steht bei Thomas der vom Ansatz her jeden anthropologischen Dualismus abwehrende Gedanke, daß es das Wesen der Seele ist, forma corporis zu sein, daß Seele nur vom Leib her definiert werden kann. Zur Anthropologie des Thomas von Aquin: Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis“ im sogenannten Korrekturenstreit und bei Petrus Johannis Olivi*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne (1973) mit ausführlichen Literaturangaben; W. Kluxen, *Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin*, in: *Thomas von Aquin, Interpretation und Rezeption*, hg. von W. P. Eckert (1974) 96–116; ders., *Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin*, in: *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, hg. von K. Kremer (Leiden-Köln 1984) 66–83; J. Malik, *Der Mensch aus der philosophischen Sicht des Thomas von Aquin*, in: *Theologie und Glaube* 72 (1982) 345–383.

Das *actu ens*, die Substanz, erweist sich als bewegt – *motum* – wandelbar, dem Werden und Vergehen unterworfen. Es ist also nicht reine Wirklichkeit, nicht reiner *actus*, sondern zusammengesetzt, ein *compositum* aus Wirklichkeit und Möglichkeit, aus *actus* und *potentia*. Diese dürfen jedoch nicht als schon seiend gedacht werden, als ob etwa zwei *actu entia* ein drittes konstituierten, weil auf diese Weise nicht das individuelle Ding zustande käme. Materie und Form sind unselbständige und nicht für sich seiende Prinzipien, deren Sinn nur im Prinzipsein für das durch sie konstituierte *ens actu* besteht.

Als *forma substantialis* verleiht die Form der Materie das Sein einfachhin, das *esse simpliciter*; sie ist der Grund für das Daß, das Was und die Einheit des Seienden. Alle weitere, das Wesen nicht verändernde Bestimmung ist Sache der *forma accidentalis*, die nur ein *esse secundum quid* verleiht. Das Co-Prinzip der *forma* ist die *materia* als Bestimmbarkeit: die *materia prima* als reine Potentialität, als Möglichkeitsbedingung für das substantielle Werden überhaupt; die *materia secunda* als schon informierte, aber weiterer Bestimmung fähige Materie.

Aus dieser hylemorphen Struktur ergibt sich eine Konsequenz von grundlegender Bedeutung; sie wird von Thomas immer wieder, wenn auch unterschiedlich, formuliert: „*Ex diversis actu existentibus non fit unum per se.*“<sup>52</sup>

Das Substanzsein eines jeden Seienden besteht in seiner Unteilbarkeit. Alles, was im Sinne einer *forma substantialis* hinzukäme oder weggenommen würde, bedeutete eine Veränderung des Wesens. Zwei schon aktuierte substantielle Formen können also bestenfalls additiv zusammengefügt, aber nie zu einer Wesenseinheit werden. Eine *unio substantialis* erfordert als Co-Prinzip der substantiellen Form die *materia prima* als reiner, nicht schon irgendwie wirklicher, d. h. informierter Potenz.

Wendet man nun diese allgemeinen metaphysischen Überlegungen auf den Menschen an, dann zeichnen sich Sinn und Tragweite der Formel *anima unica forma corporis* klar ab. Der Mensch ist eine geistig-leibliche Einheit. Soll diese Einheit nun hylemorph gedacht werden, dann kann das nur so geschehen, daß die *anima intellectualis*, die geistige Seele, die einzige substantielle Form im Menschen ist. Damit ist aber dann auch gesagt, und Thomas betont das unmißverständlich und mit größtem Nachdruck, daß als Co-Prinzip dieser *anima intellectualis* nur die *materia prima* im Sinne der reinen Möglichkeitsbedingung, als reine Potentialität, in Frage kommt. Jede schon irgendwie verwirklichte, schon seiende Körperlichkeit, wird a limine ausgeschlossen. Die Geist-Seele formt sich nicht ein untergeistiges Material, sondern sie „begibt sich selbst“, wie Karl Rahner es formulierte, „in die Andersheit ihrer *causa materialis*“.<sup>53</sup>

Die Seele kann also nur vom Leib her und auf den Leib hin definiert werden: „In *definitione animae ponitur corpus.*“<sup>54</sup> Daß Thomas damit einen aristotelischen

<sup>52</sup> *De anima* a. 11; vgl. die Zusammenstellung von Parallelstellen bei Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen* a. a. O. 18f.

<sup>53</sup> K. Rahner, *Geist in Welt*, *Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis* bei Thomas von Aquin (21957) 335.

<sup>54</sup> *De spiritualibus creaturis*, a. 9.

Gedanken aufgreift, liegt auf der Hand. Dadurch jedoch, daß er den νοῦς, der nach Aristoteles von außen θύραθεν kommt und dem Menschen auch äußerlich bleibt,<sup>55</sup> in der anima intellectualis als forma corporis in die Wesensform des Menschen mit aufnimmt, hat er Aristoteles zugleich hinter sich gelassen. Die Anthropologie des Thomas ist nicht die des Aristoteles.

Die gängigen Formulierungen bringen das Eigentliche dieses Sachverhaltes, zumindest auf den ersten Blick, nicht zum Ausdruck und sind deshalb in hohem Maße irreführend. Wenn man liest: *Anima forma corporis* oder: *Der Mensch ist aus Leib und Seele zusammengesetzt*, dann denkt man doch wohl zunächst, und wenn man nicht ausdrücklich darüber nachdenkt, nicht nur zunächst, dualistisch, und zwar nicht im Sinne eines Prinzipidualismus, sondern eben platonisch. Damit ist natürlich das ursprünglich Gemeinte völlig verfehlt.<sup>56</sup>

Die Seele ist also die substantielle Form des Menschen. Zwischen ihr und der materia prima gibt es keine andere Wesensform; jede mediale, vermittelnde Lösung, jedes ligamentum, wird von Thomas klar ausgeschlossen. „Sic igitur anima, secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid medium inter se et materiam primam.“<sup>57</sup>

Als Körper, als Lebewesen und als geistbegabtes Lebewesen wird der Mensch von der anima rationalis verwirklicht. Alles, was der Mensch ist, ist er durch die anima rationalis als seine substantielle Form. „Sic igitur cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiae, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam; sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale.“<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Aristoteles, De generatione animalium, B, 3 (73 b 27): λέιπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπειοιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Nach Aristoteles ist die Geistseele göttlich und abtrennbar. Praeexistent und postexistent verhält sie sich zur Sinnenseele, die mit dem Leib stirbt, wie das Bleibende zum Wandelbaren, wie das Ewige zum Vergänglichen (De anima B, 413 b 27; vgl. hierzu Thomas, In De anima, lib. II, lect. 4, n. 262–278). Die Position des Aristoteles bedeutet letztlich keine Überwindung, sondern lediglich eine Verschiebung des anthropologischen Dualismus; die separatio wird bei ihm in die Seele selbst verlegt und zwischen Sinnenseele und Geistseele angesetzt.

<sup>56</sup> So etwa J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Eine kritische Analyse (1979) 126: „Eine zweite Art von Dualismus unterscheidet Körper und Seele als zwei verschiedene Substanzen. (...) Bis zu einem gewissen Grad muß sie auch Aristoteles (wenigstens in bezug auf den νοῦς = Geist) und gewiß Thomas von Aquin zugeschrieben werden, der den Menschen ausdrücklich als aus einer geistigen und einer körperlichen Substanz zusammengesetzt bezeichnet (STh I, 75).“ Es läßt sich nicht leugnen, daß Thomas zu Beginn der q. 75 in Hinführung auf die Problematik vom Menschen spricht, „qui ex spirituali et corporali substantia componitur“. Nach wenigen Seiten kann man aber leicht erkennen, daß es sich hier um die Fragestellung und nicht um die Antwort handelt. Daß diese gerade nicht in diesem Sinne dualistisch ist, sagt Thomas nahezu an jeder Stelle – und es sind sehr viele –, wo er davon spricht. Die Tatsache, daß Thomas darüber hinaus mit größtem Nachdruck betont, daß das compositum aus Leib und Seele von Gott ursprünglich intendiert ist und daß diesem compositum nichts vorausliegt, daß also weder Leib noch Seele als für sich geschaffen gedacht werden können, schließt eine dualistische Interpretation völlig und zweifelsfrei aus.

<sup>57</sup> De anima a. 9.

<sup>58</sup> Ebd.

Was in unseren Formulierungen corpus bzw. Leib heißt, ist nichts anderes als die Verwirklichung der Seele selbst, und was anima und Seele heißt, ist die Wirklichkeit des Leibes. Das Sein der Seele ist das Sein des ganzen Menschen: „Illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi.“<sup>59</sup>

Die Dualität der Prinzipien ist in der Identität des konkreten Menschen aufgehoben.

Die substantielle Form ist aber nicht nur Seins-, sondern auch Tätigkeitsprinzip, da jedes Seiende tätig wird secundum quod est actu. Die Geistseele ist demnach auch Tätigkeitsprinzip des Menschen. Da es ihr aber wesentlich ist, forma corporis zu sein, ist die anima rationalis für das Erkennen, ihre vornehmste Tätigkeit, auch auf die sensitiven Kräfte, d. h. also auf den Leib verwiesen: „Sed anima unitur corpori propter intelligere, quod est propria et principalis eius operatio.“<sup>60</sup>

Damit zeichnet sich auch in der Erkenntnistheorie, die sich ja als Konsequenz aus dem jeweils vorausgesetzten Verständnis des Menschen unmittelbar ergibt, die Überwindung des platonischen Dualismus und erkenntnistheoretischen Apriorismus durch die Umkehrung der Positionen klar ab. Nach platonischer Tradition verliert die Seele ihr in der Präexistenz erworbenes Wissen durch die Verbindung mit dem Leib; nach Thomas kann sie nur durch diese Verbindung a posteriori zum Wissen gelangen: „Non igitur per hoc quod unitur corpori scientiam habitam perdit, sed magis ei unitur ut scientiam acquirat.“<sup>61</sup>

### 5. Die anima separata

Was bisher in der Terminologie des Hylemorphismus mehr andeutend als erschöpfend über die letzte innere Einheit des Menschen gesagt wurde, muß sich nun an dem Problem des Todes und der Problematik der anima a corpore separata bewähren.

Der Tod wird von Thomas verstanden als Trennung von Leib und Seele: „Mors inducit eorum separationem.“<sup>62</sup>

Diese Trennung bedeutet eine *corruptio substantialis*. Wenn die *unio substantialis* den Menschen zum lebenden Menschen machte, dann muß diese *corruptio* den Tod und das Ende des Menschen als solchen bedeuten. Und genauso versteht es Thomas. Daran ändern auch die langen Ausführungen über die sogenannte anima

<sup>59</sup> De anima a. 1. Diese Einheit des Menschen wird von Thomas so radikal gedacht, daß es etwa Tugend nicht nur in den geistigen Potenzen gibt, sondern daß auch die sinnliche Antriebsphäre daran partizipiert: „mit Notwendigkeit sind auch in die sinnlichen Kräfte Tugenden zu legen“ (STh I/II, q. 56, a. 4). Ohne die sinnlichen Emotionen können die moralischen Tugenden nicht sein (STh I/II; q. 59, a. 5). Damit ist auch von diesem Ansatz her jeder Dualismus und Manichäismus endgültig überwunden.

<sup>60</sup> De anima a. 8, ad 15.

<sup>61</sup> ScG II, 83, n. 1675.

<sup>62</sup> De anima a. 1; De generatione et corruptione, Lib. I, lect. XV (108). „Et ideo licet post mortem, per quam separatur anima a corpore, non solum non remaneat animal sed etiam nulla pars animalis, nisi aequivoce.“ Vgl. auch STh I, q. 20, a. 4; q. 90, a. 4; STh III, q. 14, a. 1 u. 3; q. 56, a. 1; Compendium theologiae I, 230, n. 483.

separata nichts, denn sie ist nicht der Mensch, sondern nur ein Teil der menschlichen Natur. Die anima separata ist Gott weniger ähnlich als in der Verbindung mit dem Leib.<sup>63</sup> Wenn die Seele trotzdem im Tod nicht zugrunde geht, dann deshalb weil sie durch die *intentio creatoris* unzerstörbar ist.<sup>64</sup> Im Rahmen der philosophischen Analyse greift Thomas natürlich nicht auf diese theologische Aussage zurück, sondern versucht, den Sachverhalt durch die Deutung des Wesens einer *forma substantialis* zu erhellen, evident zu machen.

Die Seele als das *principium intellectivum*, durch welches der Mensch erkennt, *quo homo intelligit*,<sup>65</sup> ist nicht ganz in die Materie gleichsam eingesenkt; sie hat ein über den Körper erhabenes Sein und hängt deshalb in ihrem Sein nicht vom Körper ab. Das zeigt sich darin, daß die anima im Prozeß des Denkens und Wollens grundsätzlich von Körperlichkeit unabhängig ist.<sup>66</sup> Aus diesen operationes kann man auf ein körperunabhängiges Sein, auf ihre Subsistenz schließen, ohne daß damit ihr wesenhaftes *forma*-Sein in Frage gestellt würde.

Ein Zweifaches läßt sich als Hinweis darauf nennen: Von seiten des Intellekts ist es die Tatsache, daß er Wahrheit, das Wesen, die Allgemeinheit der Dinge erfaßt,<sup>67</sup> die als solche inkorruptibel sind. Zum anderen kann man feststellen, daß die Menschen ein natürliches Verlangen und Streben nach Ewigkeit haben. Das mit gutem Grund, da der Mensch das an sich erstrebare *esse simpliciter* erkennend erfassen kann und es deshalb auch tatsächlich erstrebt. Ein solcher *appetitus* kann aber nicht gegenstandslos sein, da in der Natur nichts ziellos geschieht.<sup>68</sup>

Weiter führt Thomas aus, daß jedes Seiende sein Sein von der jeweiligen Form hat. Handelt es sich dabei um eine Form, die selbst das Sein hat, durch die also nicht nur das *compositum* existiert, dann kann sie, einmal verwirklicht, das Sein nicht mehr verlieren, sie ist *incorruptibilis*. „*Esse a forma nullo modo separari potest.*“<sup>69</sup>

So ist also die anima *intellectualis* nicht nur *forma corporis*, sondern als anima separata auch subsistent, ein *hoc aliquid*; dieses allerdings nur in einem ganz allgemeinen Verständnis, nicht im Sinne der Subsistenz einer vollständigen Art-Natur.<sup>70</sup>

<sup>63</sup> De potentia, q. 5, a. 10 ad 5.

<sup>64</sup> ScG II, 55, n. 1310: „...Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum.“ Vgl. oben Anm. 49.

<sup>65</sup> De anima a. 14: „Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore.“ Vgl. auch Compendium theologiae, cap. 84, n. 146.

<sup>66</sup> ScG II, 81, n. 1624: „manent enim operationes illae quae per organa non exercentur. Huiusmodi autem sunt intelligere et velle.“

<sup>67</sup> Super I. Sent. dist. 19, q. 5, a. 3: „anima intellectiva est immortalis ex eo quod apprehendit veritatem.“

<sup>68</sup> STh I, q. 75, a. 6: „Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc: sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.“ Vgl. auch ScG II, 55, n. 1297–1312.

<sup>69</sup> De anima a. 14.

<sup>70</sup> STh I, 75, 2: „Ad primum ergo dicendum quod ‚hoc aliquid‘ potest accipi dupliciter: uno modo, pro

„Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis et similiter est forma et hoc aliquid.“<sup>71</sup> Wenn aber die anima separata subsistiert, dann muß ihr auch die durch die tatsächliche menschliche Existenz konstituierte Individualität zukommen,<sup>72</sup> wenn auch nicht, Thomas weist das nachdrücklich zurück, das Personsein.<sup>73</sup> Die Frage der Individuation ist bei Thomas nicht eindeutig beantwortet. Da wird auf der einen Seite von der materia quantitate signata als Individuationsprinzip gesprochen,<sup>74</sup> auf der anderen finden wir bei ihm auch Texte, wo es heißt, die Individuation sei de ratione formae.<sup>75</sup>

Es muß sich bei diesen verschiedenen Aussagenreihen keineswegs um Widersprüche handeln. Es können durchaus auch nur verschiedene Aspekte sein, unter denen das gleiche gezeigt werden soll. Bei der Behandlung des Individuationsproblems wird nämlich häufig übersehen, daß es die nicht individuierte anima ja gar nicht gibt, da Seele als forma immer erst im konkreten Menschen wirklich ist. Es ist

---

quocumque subsistente; alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis: secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici ‚hoc aliquid‘ primo modo, sed non secundo. Sic igitur cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici ‚hoc aliquid‘ primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima et corpore dicitur ‚hoc aliquid‘.“

<sup>71</sup> De anima a. 1.

<sup>72</sup> Diese Aussage scheint zunächst mit der These von der materia quantitate signata als Individuationsprinzip unvereinbar. Abgesehen aber davon, daß Thomas in dieser Frage durchaus offen ist und auch von der Individuation von der Form her (vgl. Anm. 74) spricht, sieht er die Individuation durch die materia differenzierter, als es die Sekundärliteratur gemeinhin tut. Die Seele erlangt zwar ihr Determiniertsein *im* Körper, d. h. also durch ihre Verwirklichung, *nicht* jedoch *vom* Körper: *in* corpore, *non* tamen *ex* corpore. Deshalb behält sie auch nach der destructio corporis ihr esse als individuiertes. Super I. Sent. d. VIII, q. 5, a. 2: „Ad sextum dicendum, quod, secundum praedicta, in anima non est aliquid quo ipsa individuetur, et hoc intellexerunt qui negaverunt eam esse hoc aliquid, et non quod non habeat per se absolutum esse. Et dico quod non individuatur nisi ex corpore. Unde impossibilis est error ponentium animas prius creatas, et postea incorporatas: quia non efficiuntur plures nisi secundum quod infunduntur pluribus corporibus. Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, ita scilicet quod cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum. Cuius ratio est, quod cum omnis perfectio infundatur materiae secundum capacitatem suam, natura animae ita infundetur diversis corporibus, non secundum eandem nobilitatem et puritatem: unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animae in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animae esse suum terminatum, secundum affectiones vel dispositiones quae consecutae sunt ipsam, prout fuit perfectio talis corporis. Si enim aliquid unum non retinens figuram distinguatur per diversa vasa, sicut aqua; quando vasa removebuntur, non remanebunt proprie figurae distinctae; sed remanebit una tantum aqua. Ita est de formis materialibus quae non retinent esse per se. Si autem sit aliquid retinens figuram quod distinguatur secundum diversas figuras per diversa instrumenta, etiam remotis illis, remanebit distinctio figurarum, ut patet in cera; et ita est de anima, quae retinet esse suum post corporis destructionem, quod etiam manet in ipsa esse individuum et distinctum.“

<sup>73</sup> STh I, 29, 1: „Ad quantum dicendum quod anima est pars humanae speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.“ Vgl. STh I, 75, a. 4 ad 2.

<sup>74</sup> Vgl. De ente et essentia, Cap. 5; STh I, q. 14, a. 11; De veritate, q. 2, a. 5.

<sup>75</sup> De spiritualibus creaturis, a. 4, a. 8, a. 9, ad 4; Compendium theologiae, Cap. 71, Cap. 102.

wohl ein latenter Platonismus, der die Frage so stellt, als ob es die präexistente anima gäbe, und man darüber entscheiden müsse, ob sie individuiert ist oder nicht.

Ähnlich wie die Seinsweise der anima separata wirft auch ihre Erkenntnisweise besondere Probleme auf, da ja alle Funktionen, die an leibliche Organe gebunden sind, wegfallen. In Artikel 15 von „De Anima“ setzt sich Thomas damit gründlich auseinander, wobei wiederum deutlich wird, daß es dem Wesen und der Natur der Geistseele widerspricht, von ihrem Leib getrennt zu sein. Die anima separata erkennt per species influxas, was für die mit dem Leib verbundene Seele nicht natürlich ist.<sup>76</sup> Gleichwohl spricht Thomas davon, daß die anima separata der visio dei teilhaftig sein kann, wenngleich das naturale desiderium nach ihrem Leib das Maß der beatitudo mindert.<sup>77</sup>

An dieser Stelle unserer Überlegungen erhebt sich nun die Frage: Ist Thomas mit seiner Lehre von der anima separata dem platonischen Dualismus, den er überwinden wollte, am Ende nicht doch selbst wieder erlegen, wenn auch vielleicht in einer abgeschwächten Form? Wenn das aber nicht der Fall ist, was für einen Sinn macht es, von der Unsterblichkeit der anima zu reden?

In diesem Zusammenhang muß kurz auf eine sprachliche Besonderheit aufmerksam gemacht werden, hinter der sich wohl eine wichtige, vielleicht noch nicht ganz erhellte Aussage verbirgt. Wenn Thomas von der *immortalitas animae* spricht, dann bezieht sich das auf die mit dem Leib verbundene Seele oder auf die anima separata mit ausdrücklichem Blick auf ihr Formsein. Immortalitas, die Unsterblichkeit im Sinne der Negation des Todes, ist eine Aussage über die Zukunft des ganzen Menschen, über die Seele also nur mit Blick auf ihr forma-Sein, und damit eine Aussage, die auf das Leben zielt, als die Seinsweise der lebendigen Wesen: „vivere est esse viventium“ und das Leben des Menschen besteht in der Verbindung von Leib und Seele: „vita hominis relinquitur ex coniunctione animae ad corpus“.<sup>78</sup>

Wenn es aber darum geht, über die Seinsweise der anima separata, eben qua a corpore separata zu handeln, ist von der *in corruptibilitas* die Rede.<sup>79</sup> Diese unterschiedliche Begrifflichkeit in ihrer fast konstant durchgehaltenen Anwen-

<sup>76</sup> De anima a. 10 ad 11; STh I, q. 89, a. 1: „Utrum anima separata aliquid intelligere possit.“

<sup>77</sup> In den Traktaten „De resurrectione mortuorum“ kommt Thomas immer wieder darauf zu sprechen: STh III, q. 56; ScG IV. 79, 83; Super IV. Sent. dist. 43. Vgl. hierzu H. J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten, a. a. O. 202–217.

<sup>78</sup> Super II. Sent. dist. 38, q. 1, a. 2 ad 3.

<sup>79</sup> Den Herausgebern der Werke des Thomas und auch den Bearbeitern des Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae, hg. von R. Busa (1974ff.) fehlte offensichtlich das Bewußtsein für diese Differenz. So lautet etwa die von den Herausgebern gewählte Überschrift von De anima, a. 14: „De immortalitate animae humanae.“ Der Artikel beginnt aber dann sofort: „Et videtur quod sit corruptibilis.“ Im gesamten Text ist ausschließlich von der *in corruptibilitas* die Rede. Im Index Thomisticus ist unter dem Stichwort ‚immortalitas animae‘ dieser Artikel aufgeführt, was durchaus irreführend ist. Ohne eine genauere Erklärung zu bieten, haben J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit (1968) 169–187; J. Mundhenk, Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie (1980) 119, 233 Anm. 785, und W. Kluxen, Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin, a. a. O. 80 auf diesen sprachlichen Unterschied aufmerksam gemacht.



dung kann kein Zufall sein. Was aber ist mit *in corruptibilitas* für eine von *immortalitas* sich absetzende Aussageabsicht verbunden?

Eine direkte und eindeutige Antwort auf diese Frage finden wir bei Thomas nicht. Wenn man die verschiedenen Gesichtspunkte zusammenfaßt, so scheint mir, daß *in corruptibilitas animae separatae* so etwas ist wie ein Grenzbegriff zwischen Sein und Nichtsein, der philosophisch formulieren soll, daß sich Gottes Schöpfungsplan durchhält. Nichts von dem, es wurde eingangs im Zusammenhang mit den theologischen Vorgaben gezeigt, wovon Gott will, daß es bleibend sei, fällt völlig ins Nichts zurück. Dazu gehört der Mensch als Individuum. Bei der Trennung von Leib und Seele stirbt aber der Mensch als Mensch. Er hört auf, als Mensch zu sein, er hört auf zu leben. Aber, und das könnte eben der Sinn der *in corruptibilitas animae separatae* sein, er wird nicht vernichtet.

Die Unzerstörbarkeit des formalen, durch seine Existenz und so durch sein Leben individuierten Seinsprinzips, das im Tod Endgültigkeit erfahren hat, hält sich als Garant der Identität des Menschen durch. Die *forma* wird nicht vernichtet, aber sie fällt gewissermaßen zurück ins Prinzipsein,<sup>80</sup> da das von dem Prinzip *anima* Konstituierte, der Mensch, nicht mehr ist. Es fehlt diesem Prinzip unter dem Gesichtspunkt des *forma*-Seins die Aktualität, weil ja der Leib die Aktualität der Seele ist. In der Auferstehung der Toten als der erneuten Aktualisierung der *anima qua forma*, wird die *anima* vom Prinzipsein wieder zu menschlicher Wirklichkeit erweckt. Das führt dann zur *immortalitas hominis*; es ist keine neue *creatio*, sondern *perfectio creaturae*.

Die einzelnen Aussagen, die Thomas über diesen in jeder Hinsicht defizienten Zustand macht, sind teilweise nur schwer miteinander in Einklang zu bringen. Wie soll man es verstehen, wenn er der *anima separata* das Personsein ebenso abspricht wie das Menschsein und das Ich-Bewußtsein<sup>81</sup> und doch von ihr sagt, sie sei der *visio beatifica* teilhaftig? Konkret besagt das, und so steht es bei Thomas, daß man etwa zu Petrus nur beten kann mit dem Blick auf sein irdisches Leben oder in der Hoffnung auf die Auferstehung.<sup>82</sup> Die Aporie, die sich in diesen und anderen nur

<sup>80</sup> Quodlibetum X. q. 3, a. 2: „Ad quartum ergo dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporis, nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma in actu.“

<sup>81</sup> „Anima mea non est ego.“ Siehe Anm. 85.

<sup>82</sup> STh. II/II, q. 83, a. 11: „5. Praeterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animae sanctorum pro nobis orarent quandiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius. Cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant. (...) Ad quintum dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam.“ Hierzu W. Kluxen, *Anima separata* (Anm. 51). Diese Überlegungen hat Kluxen in seinem Beitrag „Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin“ (Anm. 51) weitergeführt. Das Ergebnis seiner aus philosophischer Sicht durchgeführten spekulativen Erwägungen (der Aufsatz wurde mir erst nach Abschluß dieses Manuskripts bekannt) fügt sich nahtlos in die hier vorgelegte Thomas-Interpretation ein. 83: „Wenn dies die Abschlußposition der philosophischen Unsterblichkeitslehre ist, so ist das einigermaßen unbefriedigend. Aber es ist nicht die Abschlußposition des Thomas. Vielmehr ist deutlich, daß erst der Auferstehungsglaube das entscheidende Wort sagt. Für den Theologen schließt sich die Doktrin befriedigend ab. Die abgeschiedene Seele

schwer harmonisierbaren Gedanken des Thomas ausdrückt, ist als solche eine Aussage, die man stehenlassen sollte.<sup>83</sup>

Die entscheidenden Gedanken über Sein und Funktion der *anima separata* sind aber gleichwohl klar ausgesprochen. In seinem Kommentar zum 15. Kapitel des I. Korintherbriefes von Paulus kommt Thomas auf das Verhältnis von Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung zu sprechen, in dem Kommentar also zu jenem Text, von dem Oscar Cullmann sagte, die Christen hätten ihn dem Phaidon Platons geopfert.<sup>84</sup>

Wenn die Auferstehung gelehnet wird, so führt dort Thomas aus, dann ist es schwer, an der Unsterblichkeit der Seele festzuhalten, weil sie nur von der

---

ist jenes ‚Überbleibsel‘, dessen ontologischer Sinn die Sicherung der Identität zwischen dem Verstorbenen und dem Auferstandenen ist, und der entscheidende Punkt ist die ungebrochene Identität des Seins. Ohne den theologischen Ausblick und rein für sich genommen, ist die philosophische Unsterblichkeitslehre – oder besser ‚Inkorruptibilitätslehre‘ – des Thomas wohl kaum hinreichend, jene Identitäts Sorge zu beruhigen, der es um mehr als Ontologie und Anthropologie, nämlich um Existenzbedeutung und Schicksalssinn geht.“

<sup>83</sup> In seiner ausführlichen Studie „Die Seele im System des Thomas von Aquin“ kommt Mundhenk (Anm. 79) auch auf das Problem der Separation (122–128) zu sprechen. Zwei entgegengesetzte Ansichten zeichnen sich nach seiner Meinung bei Thomas ab: „Die ‚*anima separata*‘ befindet sich in einem unvollkommeneren Zustand als die ‚*anima coniuncta*‘.“ (122) Darüber besteht Einmütigkeit. Die Grundkonzeption der thomasischen Anthropologie fordert das zwingend; zahllose Einzeltexte lassen sich dafür als Belege heranziehen. Nicht so eindeutig und unangreifbar ist die zweite Ansicht: „Sie befindet sich in einem durchaus vollkommeneren Zustand als dem irdischen.“ (122) Mundhenk empfindet das offensichtlich auch selbst und schränkt sofort seine thesehafte Behauptung erheblich ein: „Die Vollkommenheit des Zustandes der ‚*anima separata*‘ läßt sich nicht mit gleich klaren Aussagen des Thomas belegen wie seine Unvollkommenheit.“ (124) Aber selbst in dieser stark zurückgenommenen Form ist diese Behauptung noch unhaltbar. In „der deutlichen Erkenntnis“, die Mundhenk gewinnt, tritt das besonders klar zutage: „Der Leib ist ein Impediment für die Seele, dessen Abstreifung im Stande der ‚*anima separata*‘ eine vollkommene Daseinsweise heraufführt, der gegenüber unsere jetzige nur Unvollkommenheit ist.“ (125) Der Grund für dieses schwerwiegende Fehlurteil liegt, wie mir scheint, darin, daß der Verfasser die für die Begründung seiner These herangezogenen Thomas-Texte nicht aus ihrem theologischen Kontext heraus interpretiert (vgl. 125). Wenn Thomas von einer „*plena cognitio*“ spricht, die in der „*future vita, ubi erit plena beatitudo*“ erwartet wird, dann ist das gerade nicht „infolge der Trennung der Seele vom Leib möglich“, die Voraussetzung dafür ist vielmehr die Auferstehung des Leibes, genauer der Toten. Es ist sehr aufschlußreich, daß von der *resurrectio mortuorum* in diesem Werk nicht gesprochen wird. Ähnliches gilt für das andere Argument, mit dem Mundhenk seine Behauptung stützen will. Dem Stand der Unvollkommenheit entspricht nicht auf der einen Seite Seele in Leib und auf der anderen Seite *anima separata*, sondern irdische Existenz und Auferstehungsexistenz. Der *homo purus* ist nicht „der Mensch an sich“, sondern es ist das der (rein als Natur gedachte) Mensch ohne die Vollendung durch die Gnade. Es handelt sich hier also nicht um metaphysische, sondern um theologische und heilsgeschichtliche Aussagen. Gleiches gilt, wenn von diesem (sterblichen) Leben – *haec (mortalis) vita* – die Rede ist. In keinem Fall darf man damit Leiblichkeit und Unvollkommenheit identifizieren und dem die *anima separata* als den Zustand der Vollkommenheit entgegensetzen. Die Behauptung schließlich, der Leib sei in der Sicht von Thomas „an sich schlecht“ (235 Anm. 838) ist geradezu absurd. In dem von Mundhenk herangezogenen Text *Super II. Sent. dist. XXXII, q. 2, a. 2*: „*Utrum conveniat sapientiae divinae infundere animam corpori, a quo contrahat maculam*“ wird ohne jeden ersichtlichen Grund der im Nebensatz formulierte Sachverhalt zur These des Thomas erhoben. Einmal davon abgesehen, daß die Titelfragen bekanntlich von den Editoren stammen und nie als Beweis herangezogen werden können, wird gerade auch in diesem Artikel von Thomas ein solch dualistisches Verständnis ausdrücklich abgelehnt.

<sup>84</sup> O. Cullmann, Unsterblichkeit, a. a. O. 12.

Auferstehung der Toten her überhaupt ihren Sinn erhält. Denn es ist unmöglich, daß das, was *naturale et per se* ist, nämlich der Mensch, endlich und quasi nihil sei, während das, was *contra naturam et per accidens* ist, die *anima separata*, unendlich ist. Wenn also die Toten nicht auferstehen, dann hat die Rede von der Unsterblichkeit der Seele keinen Sinn und dann können wir nur noch auf dieses Leben hoffen.<sup>85</sup> Nicht in philosophischer Analyse und formaler Argumentation, sondern den Sachverhalt unmittelbar benennend, bringt Thomas in diesem kurzen Kommentar die Tragweite seiner anthropologischen Grundformel *anima unica forma corporis* zur Sprache. Verglichen mit dem Menschen ist die *anima separata quasi nihil*<sup>86</sup> und deshalb ohne Auferstehung verzichtbar. Ohne Auferstehung der Toten gibt es für die Menschen keine Zukunft: „*Ad bonum futurum non ordinantur si non est resurrectio mortuorum.*“<sup>87</sup>

### III.

Die Gedanken dieser Überlegung zusammenfassend, kann man ohne Vorbehalt und Einschränkung sagen: Thomas hat den anthropologischen Dualismus überwunden. Das bedeutet natürlich nicht, daß es ihn nicht auch heute noch gibt. Die Unzerstörbarkeit der vom Leib getrennten Seele – verglichen mit dem wirklichen Menschen *quasi nihil* – ist etwas völlig anderes als die unsterbliche Seele der Platoniker.

Dieser Durchbruch zu einer anderen Konzeption der Anthropologie geschah aber bei Thomas nicht von einem philosophischen Ansatz her, etwa von Aristoteles, sondern von einem theologischen Verständnis des Menschen aus, das er philosophisch auslegte. Thomas war allerdings auch der Überzeugung, daß dieses Verständnis des Menschen von der Wirklichkeit und Selbsterfahrung gedeckt wird.

<sup>85</sup> In I ad Corinthios XV, lect. II, n. 924: „*Ad hoc obviatur dupliciter. Uno modo quia si negetur resurrectio corporis, non de facili, imo difficile est sustinere immortalitatem animae. Constat enim quod anima naturaliter unitur corpori, separatur autem ab eo contra suam naturam, et per accidens. Unde anima exuta a corpore, quamdiu est sine corpore, est imperfecta. Impossibile autem est quod illud quod est naturale et per se, sit finitum et quasi nihil; et illud quod est contra naturam et per accidens, sit infinitum, si anima semper duret sine corpore. Et ideo platonici ponentes immortalitatem, posuerunt reincorporationem, licet hoc sit haereticum: et ideo si mortui non resurgunt, solum in hac vita confidentes erimus. Alio modo quia constat quod homo naturaliter desiderat salutem sui ipsius, anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo. Et praeterea cum homo naturaliter desideret salutem, etiam corporis, frustraretur naturale desiderium.*“

<sup>86</sup> Wie immer man zu der Frage der Unsterblichkeit der Seele systematisch stehen mag, die Entscheidung für die thomatische Einheitstheorie hat notwendige, nicht vermeidbare Konsequenzen: die *anima separata* ist quasi nihil. Man kann nicht die Anthropologie des Aquinaten als großartige und gültige Lösung des Leib-Seele-Problems preisen und dann die *anima separata* platonisch denken. Das eine ist ohne das andere nicht zu haben.

<sup>87</sup> Vgl. Anm. 85.

So gesehen ist es nur konsequent, wenn am Ende dieser Überlegungen mit der Auferstehung der Toten als der einzigen Hoffnung des Menschen, die über die Grenze des Todes hinausreicht, wieder eine theologische Aussage steht. Die Philosophie kann, Sein und Tun des Menschen bedenkend, das desiderium naturale nach bleibender Existenz aufdecken. Sie kann aber damit nur die Frage stellen und zeigen, daß man sinnvollerweise so fragen kann. Mit der Beantwortung dieser Frage wird sie selbst immer und grundsätzlich überfordert sein.