

## Anima forma corporis

Philosophisch-theologische Erhebungen zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektorienstreit (1277–1287)

Von Ludwig Hödl, Bochum

Ursprung und Geschichte der bekannten scholastischen Formel der Anthropologie „Anima forma corporis“ sind noch nicht genügend erhellt. D. A. Callus hat diese längst fällige, bedeutsame Aufgabe in Angriff genommen und in einem ersten Ansatz die Ursprünge der Formel in der aristotelisch-avicennischen Formphilosophie des 11. und 12. Jahrhunderts sondiert<sup>1</sup>. Es war ihm nicht vergönnt, die Arbeit zu vollenden. In der mediävistischen Forschung bleibt P. Callus, der zu seinen Lebzeiten ein liebenswerter Gesprächspartner war, noch lange im Gespräch. In diesem Beitrag möchte auch ich das kollegiale Gespräch mit ihm fortführen.

In der angegebenen Formel suchte die scholastische Philosophie die ontologische Identität vor der erfahrbaren Differenz der menschlichen Wirklichkeit zu erfassen. Die Formel konzentriert die allgemeine metaphysische Frage nach der Identität und Differenz des Seins auf das menschliche Sein und artikuliert vorrangig die Einheit dieses Seins, das sich in der konkreten Vielfalt und Fülle der vegetativen, sensitiven und psychischen Vorgänge des menschlichen Lebens manifestiert. Was ist primär: die Einheit und Identität der menschlichen Wirklichkeit im vielfältigen Austrag der Erscheinungsformen oder die Differenz auf Grund einer tief verborgenen Identität? Die mittelalterlichen Denker waren geteilter Meinung. Und diese unterschiedlichen Lehrstandpunkte in der mittelalterlichen Geisteswelt dürfen nicht einfach als die unvermeidlichen, verschiedenen Meinungen der Magister abgetan werden, sondern müssen als gültige Auskunft über einen vielseitigen Gegenstand gehört werden. Wenn auch die menschliche Existenz auf keine einheitliche Formel gebracht werden kann, so verdient doch jeder Satz zu dieser Sache die ganze Aufmerksamkeit. Die begrifflich-philosophischen und kirchlich-theologischen Erhebungen zu

<sup>1</sup> D. A. Callus, *The Origins of the Problem of the Unity of Form*, in: *Dignity of Science* (Washington 1961) 121–149. Ders., *The Problem of the Plurality of Forms in the Thirteenth Century. The Thomist Innovation. (L'homme et son destin. Actes du I. Congrès Intern. de Phil. Méd. [Löwen - Paris 1960] 577–585)*. Vgl. auch R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre (BeitrGPhThMA XL, 3 [Münster 1965])*.

dieser Formel im 13. Jahrhundert, vornehmlich im Jahrzehnt des Korrektorienstreites (1277—1287), beleuchten die bewegte Geschichte einer anthropologischen Denkform in der scholastischen Geisteswelt.

## I

## Die kirchlich-theologischen Erhebungen zur Formel

1. Im Jahre 1276 berieten auf Weisung des Pariser Bischofs Stephan Tempier und des päpstlichen Legaten Simon de Brion sämtliche Magister der theologischen Fakultät in Paris über die anstehende anthropologische These und verwarfen fast einstimmig (nur mit zwei Gegenstimmen) den Satz, die Geistseele sei die einzige Wesensform des Menschen. Heinrich von Gent, dem wir diese interessanten Nachrichten verdanken<sup>2</sup>, gab in demselben Jahr vor dem päpstlichen Legaten in Gegenwart des Pariser Bischofs und des Kanzlers der Universität (Johannes Aurelianensis) zu dieser Frage sein Sondervotum ab. Aus theologischen Überlegungen, vornehmlich aus christologischen Gründen legte ihn der Legat auf die Lehre von der Pluralität der Formen im Menschen fest<sup>3</sup>. Legat, Bischof und Theologen fürchteten für die Einheit und Selbigkeit des toten und lebendigen Herrenleibes, des sakramentalen und realen corpus Domini. Die These von der Einzigkeit der Wesensform bedeutete eine Herausforderung für den Glauben an Jesus Christus. Die Identität des corpus Domini ist eine wesentliche Voraussetzung der Erlösungslehre. Wenn die Geistseele die einzige Seinsform des Leibes Christi ist, dann ist der tote Leib (Leichnam) formal und wesentlich etwas anderes als der lebendige, dann ist der gekreuzigte, begrabene und auferweckte Leib des Herrn nicht derselbe. Eine solche Annahme widerspräche klar der christlichen Glaubensüberzeugung<sup>4</sup>. Wie sollte ferner die Theologie das Geheimnis des eucharistischen Herrenleibes verstehen, aussagen und verkünden, wenn der Leib als solcher (abgesehen von der Seele als der einzigen Seinsform des Leibes) nichts sein kann als unbestimmte, elementare Materie?<sup>5</sup> Die biblischen Deuteworte „Das ist mein Leib“ sind dann schlechterdings nicht mehr zu deuten. Nicht weniger schwierig wird das Verständnis der leiblichen Zeugung und der Fortpflanzung der Erbschuld<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> L. Hödl, Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre, in: Schol 39 (1964) 178—196.

<sup>3</sup> Ebd. 183—185.

<sup>4</sup> Ebd. 184. Heinrich von Gent deutete die von den Magistern vorgebrachten Argumente „circa corpus Christi naturale et circa sacramentum Eucharistiae“ nur an. Im Traktat des Wilhelm von La Mare gegen Thomas von Aquin (Correctorium genannt) werden sie breit ausgeführt. Vgl. zu diesem Traktat die Editionen der Gegenschriften (Correctorium corruptorii genannt) z. B. Corr. „Quare“, ed. Glorieux 129—135.

<sup>5</sup> Vgl. Corr. „Quare“, Art. 31, ed. Glorieux 130.

<sup>6</sup> Ebd.

Aus diesen Gründen erachteten die Theologen 1276 (und ähnlich in einer Sitzung im Jahre 1285) die thomasische Formlehre als falsch. Ja, da die Argumente der Ablehnung weithin rein theologischer Natur waren, betrachtete man die anthropologische Formel auch in Paris als irrig und häretisch. Heinrich von Gent gab bei einer Disputation 1286 unumwunden zu, daß er seit 1276 auf Grund der kirchlichen und theologischen Erhebungen die Lehre von der Einzigkeit der menschlichen Wesensform für verurteilt erachtete, obgleich niemals ein offizielles Dokument der bischöflichen Kurie oder der theologischen Fakultät erschienen war. Das undifferenzierte Verständnis von *falsum* (falsch) und *erroneum* (häretisch), die theologische Argumentation in der ganzen Frage und das Engagement führender kirchlicher Persönlichkeiten bestärkten ihn in dieser Auffassung, die er ein volles Jahrzehnt in seiner Vorlesung vertrat<sup>7</sup>.

Erst in der weihnachtlichen Disputation des Jahres 1286 sah er sich gezwungen, die Mißverständnisse aufzuklären und seinen Irrtum über eine vermeintliche Verurteilung der thomasischen Formlehre zuzugeben. Die 12 Magister der theologischen Fakultät hatten nämlich in diesem Jahre amtlich bekundet, sie wüßten nicht, „daß die Lehre (von der Einzigkeit der Wesensform) zu ihrer Zeit an der Hochschule Paris als irrig oder häretisch verurteilt worden wäre“<sup>8</sup>. Am 30. April desselben Jahres hatte aber der Erzbischof von Canterbury, Johannes Peckham, tatsächlich die anthropologische Formel von der Einheit der Wesensform samt den daraus gefolgerten, irrigen theologischen Sätzen gegen Richard von Knapwell OP verurteilt<sup>9</sup>. Die Londoner Verurteilung von 1286 und die gleichzeitigen Vorgänge in Paris beleuchten die ganze Unsicherheit in dieser Auseinandersetzung. In Paris hatte allerdings die Stellungnahme der Fakultät ein neues Klima für die Erörterung der Frage geschaffen. Diese Veränderung hat ohne Zweifel der Korrektorienstreit zwischen 1277 und 1287 begünstigt und herbeigeführt.

2. Der Traktat des Wilhelm von La Mare OM kritisierte 118 Artikel aus den Schriften des Thomas von Aquin. Diese Kritik ist nur ein Teil der nach dem Tode des Thomas in Paris offen ausgetragenen antithomasischen Bewegung, die in der bekannten Pariser Verurteilung des Stephan Tempier (1277) einen ersten Höhepunkt erreichte. Nachweislich verfaßte Wilhelm das *Correctorium* bereits vor 1279,

<sup>7</sup> *Visum est etiam mihi, quod dicere tantum unicum formam esse in homine de consilio dictorum virorum damnatum, licet non publice.* Vgl. L. Hödl, Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre, in: *Schol* 39 (1964) 184.

<sup>8</sup> Ebd. 183 f.

<sup>9</sup> Vgl. F. Pelster, Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O. P., in: *ArchFrPraed* 16 (1946) 83–106.

wahrscheinlich schon 1277<sup>10</sup>. Die kirchlichen und die theologischen Erhebungen gegen die Theologie des Thomas von Aquin gingen Hand in Hand.

Ein wesentlicher Punkt der theologischen Kritik an Thomas betraf seine Formphilosophie, vor allem die anthropologische Formthese. Diese Kritik zieht sich wie ein roter Faden durch den Traktat des Wilhelm von La Mare. Sie wird in vielen Artikeln laut, z. B. in der Erkenntnislehre, Schöpfungstheologie, Angelologie, Anthropologie und Christologie<sup>11</sup>. Sie hat in der Tat den Charakter einer Grundannahme, einer Supposition.

Der Kritiker vergaß dabei auch nicht, gelegentlich auf die Verurteilung der thomasischen Formlehre durch die Pariser Magister hinzuweisen. Diese Hinweise beleuchten die angespannte Situation der Auseinandersetzung. Sie bestätigen zugleich, daß die Verurteilung ihre Wirkung nicht verfehlt hatte. Da Wilhelm von La Mare ohne Zweifel an den Beratungen und Beschlüssen der Pariser Fakultät 1276 teilnahm, erhalten wir aus den Hinweisen und Aussagen des Traktates Kenntnisse über jene Verhandlungen bezüglich der thomasischen Formphilosophie.

Im 27. Artikel des Traktates kritisierte Wilhelm die Lehrmeinung des Thomas, die Materie sei von der Wesensform unablösbar und könne ihr darum auch niemals (zeitlich) vorausgehen<sup>12</sup>. Thomas lehnte alle Spekulationen über die Möglichkeit der Erschaffung einer formlosen Materie durch Gott ab<sup>13</sup>. Der Franziskanertheologe erblickte aber in dieser These eine unerlaubte Beschränkung der göttlichen Schöpfermacht, die sehr wohl auch die ungeformte, unvollendete Materie sein lassen könne. Zum Beweis der Abwegigkeit des thomasischen Denkens berief sich der Kritiker u. a. auch auf eine Sentenz der Magister der Theologie, „die alle jüngst zu dem Urteil kamen, daß es ein Irrtum sei, zu sagen, Gott könnte der Materie ohne Form kein Sein geben“<sup>14</sup>. Die thomasische Lehre, so machte der Kritiker mit vollem Recht geltend, resultiert aus der Annahme, daß die Form wesenhaft eine sei, denn nur unter dieser Voraussetzung ist der Gedanke der ungeformten, unförmigen Materie ein Widerspruch. Die Lehre von der Pluralität der Formen rechnet aber selbstverständlich mit dem Begriff der noch nicht durchgeformten, nackten Materie. „Darum wurde sein (d. h. des Thomas) Lehrstandpunkt, der Grade

<sup>10</sup> D. A. Callus, Rez. v. J. P. Müller, *Le Correctorium corruptorii „Quaestione“*, in: *BTh* 9 (1954—1956) 643—655.

<sup>11</sup> Vgl. Corr. „Quare“, Art. 12, ed. Glorieux 66; Art. 27, ebd. 114 f.; Art. 31, ebd. 127—135; Art. 48, ebd. 197; Art. 52, ebd. 223 f.; Art. 86, ebd. 361; Art. 90, ebd. 372 f.; Art. 102, ebd. 396; Art. 113, ebd. 421.

<sup>12</sup> Vgl. Corr. „Quare“, ed. Glorieux 114 f.

<sup>13</sup> Vgl. S. th. I q. 66 a. l.

<sup>14</sup> Corr. „Quare“, ed. Glorieux 114: ... omnes magistri concordaverunt *nuper* quod *erroneum* est dicere quod Deus non potest dare esse actu materiae sine forma.

der Formen verneint und die Einzigkeit der Wesensform behauptet, von den Magistern als irrig verworfen, weil daraus mehrere Häresien folgten.“<sup>15</sup> Über diese Häresien handelt dann der 31. Artikel des Traktates, der die anthropologische Formlehre behandelt. Darin wird wiederum die magistrale Verurteilung erwähnt<sup>16</sup>.

Ähnlich wie Heinrich von Gent war auch Wilhelm von La Mare der Meinung, die Magister hätten auf *erroneum* erkannt<sup>17</sup>. Tatsächlich war aber nur von *falsum* die Rede. Wie erinnerlich, stellte die theologische Fakultät in Paris 1286 diesen Sachverhalt ausdrücklich klar. Es ist nicht anzunehmen, daß die beiden Magister Heinrich von Gent und Wilhelm von La Mare die Öffentlichkeit geflissentlich irreführen wollten, sie gaben offensichtlich nur die vorherrschende Meinung über die magistrale Sentenz wieder. Im Korrektorienstreit wurde die thomatische Lehre von der Einzigkeit der Wesensform als von den Magistern 1276 verurteilte, irrig und häretische Lehre verhandelt.

3. Schüler und Kollegen des Thomas von Aquin griffen sofort gegen den Traktat des Wilhelm von La Mare, der in Studentenkreisen *Correctorium fr. Thomae* bezeichnet wurde, zur Feder und schrieben Korrektorien des „*Corruptorium*“. Gegen die 1. Redaktion des *Correctorium fr. Thomae* des Wilhelm von La Mare wurden vier Korrektorien geschrieben. Sie werden in der Regel nach dem ersten Wort des Textes benannt:

a) *Corr. Corruptorii „Quare“*, ed. P. Glorieux, *Bibl. Thom.* IX, Paris 1927;

b) *Corr. Corruptorii „Sciendum“*, ed. P. Glorieux, *Bibl. Thom.* XXXI, Paris 1956;

c) *Corr. Corruptorii „Circa“*, ed. J. P. Müller, *Stud. Anselm.* XII bis XIII, Rom 1941;

d) *Corr. Corruptorii „Quaestione“*, ed. J. P. Müller, *Stud. Anselm.* XXXV, Rom 1954.

Die literarkritischen Fragen der Korrektorien sind trotz vielfacher Bemühungen noch nicht vollständig geklärt. Nachdem nun die vier Korrektorien in kritischen Editionen vorliegen, lassen sie sich mit Aussicht auf Erfolg angehen. Ich hatte ursprünglich in diese Untersuchungen auch literargeschichtliche Erhebungen zum Korrektorienstreit eingeplant. Die Vorarbeiten hierfür sprengen aber bereits den vorgegebenen Rahmen so sehr, daß ich sie in einer gesonderten Studie

<sup>15</sup> Ebd. 115: ... unde positio sua negat gradus formarum ponens tantum unam formam est a magistris ut erronea reprobata propter plures haereses inde sequentes, ut patebit infra.

<sup>16</sup> Die in Art. 27 als Grund der magistralen Verurteilung angegebenen haereses (vgl. Anm. 15) werden in Art. 31 ausgeführt. Dort häufen sich die Vorwürfe: „*repugnat fidei*“, „*contra fidem*“, „*repugnat Sacrae Scripturae*“.

<sup>17</sup> Vgl. Anm. 14 u. 15.

vorlegen werde. Ich begnüge mich in diesem Rahmen mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse, wie sie eine literarische Orientierung fordert.

a) Das *Correctorium „Quare“* wird mit guten Gründen als erstes angeführt und dem englischen Dominikanertheologen Richard von Knapwell zuerkannt. Die textlichen und doktrinären Übereinstimmungen des *Correctoriums* mit den von Johannes von Peckham 1286 verurteilten Sätzen Knapwells und der unstrittig authentischen *Quaestio De gradibus formarum* dieses Theologen lassen keine begründeten Zweifel gegen die Autorschaft Richards aufkommen. F. Pelsters Beweisgründe für eine spätere Datierung des *Correctoriums* (nach 1286) und für einen anderen Verfasser (Thomas von Sutton) sind gegenstandslos<sup>18</sup>. Das *Correctorium* ist weder sprachlich noch sachlich von der Londoner Verurteilung aus dem Jahre 1286 abhängig, noch steht es unter dem Einfluß der 1286 verurteilten Sätze.

b) Das *Correctorium „Sciendum“* stammt von Robert von Orford OP. Die textvergleichenden Studien von F. Pelster und P. Bayer-schmidt am *Correctorium „Sciendum“* und an den *Quodlibeta* des Robert von Colletorto haben die Identität des Autors beider Werke mit zweifelsfreier Sicherheit nachgewiesen. Der Identifizierung dieses Autors mit dem Dominikanertheologen Robert von Orford stehen keine begründeten Bedenken entgegen. P. Glorieux' Zweifel sind nicht substantiell, und sein Nachweis der Autorschaft des Wilhelm von Macklesfield an diesem *Correctorium* ist eine literarische Konstruktion. — Die Autoren der beiden *Korrektorien „Quare“* und *„Sciendum“* schrieben in einer bemerkenswerten Unabhängigkeit.

c) Die handschriftliche Überlieferung und die mediävistische Forschung weisen das *Correctorium „Circa“* einhellig Johannes von Paris zu. Es ist das einzige der vier *Korrektorien*, das den Verfasser im Titel der Edition tragen und aufweisen kann. So unanfechtbar die Autorschaft des Johannes Parisiensis ist, so unsicher und ungeklärt sind immer noch Biographie und Bibliographie dieses Autors. Die sachlichen Spannungen in den Aussagen des *Correctoriums* und des Sentenzenkommentars sind unverkennbar. — Uneinheitliche Lehraussagen finden sich übrigens auch in den späteren ekklesiologischen Schriften des Johannes von Paris. — Ebenso müssen auch die üblichen Angaben über Leben und akademische Laufbahn dieses Theologen überprüft werden. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß sich hinter diesem Namen zwei verschiedene Dominikanertheologen verbergen, die ungefähr zur gleichen Zeit in S. Jakob in Paris lehrten.

<sup>18</sup> In diesem Überblick verzichte ich auf alle literarischen Anmerkungen und verweise auf meine in den *RechThéolAncMed* (1966) parallel erscheinende Untersuchung: Geistesgeschichtliche und literarkritische Erhebungen zum *Korrektorienstreit* (1277—1287).

Das Correctorium „Circa“ wurde nachweislich später (in 2. Redaktion) durch Sentenzen der beiden vorgängigen Korrekturen angereichert. Es steht seinerseits in einer unverkennbaren doktrinären Nachbarschaft zum folgenden Correctorium.

d) Das Correctorium „Quaestione“ ist mit seinen 30 Kapiteln das kürzeste. Es ist in der Verteidigung der Lehre des hl. Thomas den beiden vorgängigen Korrekturen „Quare“ und „Circa“ des Richard von Knapwell und Johannes von Paris verpflichtet. Wer ist aber der Verfasser desselben? J. P. Müller kam auf Grund der Textanalyse zu dem Ergebnis, daß das Correctorium „Quaestione“ „das Werk eines englischen Dominikaners sei, dessen Name sich nicht genau feststellen lasse“<sup>19</sup>. Bedenkt man diese Anhaltspunkte und die bisherigen literarhistorischen Angaben über die Korrekturen, zieht man ferner die Nachrichten des Stamser Katalogs über die Verteidiger der Lehre des Thomas von Aquin in Rechnung, so steht ernsthaft die Autorschaft des Wilhelm von Macklesfield OP am Correctorium „Quaestione“ zur Diskussion.

Ferner muß zur Klärung der Verfasserfrage dieses Correctoriums und der übrigen künftig der Sentenzenkommentar des Cod. lat. 491 der Stadtbibliothek Brügge herangezogen werden. Dieser Kommentar ist durch die darin befindlichen Sentenzen des Meister Eckhart berühmt geworden. P. V. Doucet eignete ihn (wenigstens mit seinem 1. Buch) Wilhelm von Macklesfield zu. Die Bücher II—IV bieten eine Sammlung von Problemen, Kontroversen und Lehrmeinungen aus der Auseinandersetzung um die Theologie des Thomas im Korrekturenstreit. Diese Situation beleuchten die Front gegen die Thomaskritik des Heinrich von Gent und das umstrittene Thomasverständnis des Aegidius von Rom, ferner die Hinweise auf die Korrekturen, die literarhistorisch sehr bedeutsam sind.

4. Die wissenschaftliche Rechtfertigung der Formphilosophie des Thomas von Aquin im Korrekturenstreit hatte ein Zweifaches zu leisten: Sie mußte die von der Kritik geltend gemachten, vermeintlich irrigen Folgesätze als irrelevant erweisen. Sie mußte ferner die thomassische Formkonzeption in sich begründen und erklären. Die ältere Thomasschule stellte sich in der Theologie den philosophischen Anfechtungen und gewann daraus die tiefere theologische Einsicht. Die dabei erzielten philosophischen und theologischen Erhebungen zum Formverständnis sind ein gültiger Beitrag zur Geschichte der Formphilosophie.

In diesen Erhebungen sammelte die ältere Thomasschule alle Kräfte in einheitlicher Front gegen die Angriffe. In dieser Konzentration der Kräfte wuchs die Schule zusammen. Und in der Auseinandersetzung

<sup>19</sup> Corr. „Quaestione“, ed. Müller XXIX.

kristallisierten sich jene Unterscheidungslehren heraus, die im Streit aus dem Ganzen der Philosophie und Theologie des Thomas herausgelöst und selbständig verhandelt wurden. Ein typisches Beispiel für diesen Vorgang ist die These von der Einzigkeit der Wesensform. Thomas von Aquin selbst hat trotz anderslautender, alter Überlieferungsgeschichtlicher Zeugnisse keinen Formtraktat geschrieben. Aus der älteren Thomasschule ist uns aber eine große Anzahl von Quästionen zum Formproblem überkommen. Diese sind aber noch nicht einmal literarhistorisch gesammelt. Thomas selbst behandelte das Problem niemals rein formal, sondern in ganz konkreter Hinsicht, z. B. bezüglich der Wirklichkeit des Menschen (S. th. I q. 76 a. 3 u. 4).

Die Schüler des hl. Thomas waren aber bemüht, aus den diversen Stellen die Lehrmeinung des Meisters traktathaft darzustellen, zu begründen und zu verteidigen. Diese Traktate sind darum ein wesentliches Stück der Auslegung und der Entwicklung des thomasischen Denkens in alter Zeit. Die Erhebung der konkreten Formaussagen in die Abgehobenheit und Formalität eines Traktates bedeutet immer schon eine Fortführung der ursprünglichen Konzeption und Gedanken. Die Thomasschüler haben sich bisweilen erheblich von der *mens et littera magistri* entfernt. Auch darüber wird diese Untersuchung deutliche Beispiele geben. Die Sachproblematik und die Auseinandersetzung ließen die Auslegung nicht bei einer Lektüre oder Rezitation thomasischer Texte verweilen.

In dieser begrifflichen Anstrengung und Auseinandersetzung leiteten die Verteidiger der thomasischen Formphilosophie eine entscheidende theologiegeschichtliche Wende ein. Wie erinnerlich, erachteten 1276 der päpstliche Legat und der Pariser Bischof die anthropologische Konzeption des Thomas von Aquin für verdammenswert. Die Mehrheit der Magister der theologischen Fakultät in Paris hielt sie erklärtermaßen für falsch. Johannes von Peckham verurteilte sie samt den daraus folgenden christologischen Sätzen 1286 zu London als irrig und häretisch. 1312, d. h. ein Menschenalter später, ging die thomasische Formel sprachlich und sachlich in die Konzilerklärung des Viennense ein (DS 902). Diese ist zwar weder eine Entscheidung im akademischen Lehrstreit über die Einheit der Wesensform noch eine kirchliche Definition der thomasischen Formphilosophie, die grundlegenden Begriffe des Lehrurteils liegen aber eindeutig auf der Linie, auf der Thomas und seine Schüler die Auseinandersetzung führten<sup>20</sup>. Ohne diese vorausgehenden Anstrengungen und Auseinandersetzungen bleibt die Konzilerklärung unverständlich<sup>21</sup>. Darüber ist in einer eigenen Studie ausführlicher zu handeln.

<sup>20</sup> Vgl. Constitutio „Fidei catholicae“ DS 902: ... quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma ... per se essentialiter ...

<sup>21</sup> Vgl. Dict. Theol. Cath. XV, 2975—2977.

## II

## Die philosophisch-theologischen Erhebungen zur Formel

1. Die Geist-Seele ist Seins-Form des Leibes in der durch die beiden Begriffe forma-materia angezeigten, unaufhebbaren und unvertauschbaren Ordnung.

a) Der Formbegriff ist ein allgemein philosophischer Begriff. Die einzelnen Disziplinen verwenden ihn in unterschiedlicher Bedeutung. In metaphysischer Sinnggebung bedeutet er primär die Seins-Form, durch die das Seiende als solches hervorgeht und zustande kommt. Diesen Sachverhalt bringt der Begriff forma substantialis zum Ausdruck. . . . forma substantialis est illud quo res est simpliciter<sup>22</sup>. Der Ursprung und Hervorgang des Seienden in der Kraft und im Bestand der Seinsform wird urtümlich und urbildlich in der Zeugung sichtbar. Veränderungen in der Erfahrungswelt können ihn niemals demonstrieren. Zeugung ist der Aufgang der Seinsform. Die Vervollendung in der Form ist die Vervollkommnung im Sein. Die Wirklichkeit ist Formvollendung<sup>23</sup>. Das Sein ist Form, und die Form ist in ihrem Wesen Wirklichkeit. Darum können die Theologen sogar Gott als prima forma, als Erst- und Urform bezeichnen<sup>24</sup>.

In dieser Deutung des Formbegriffes dominiert dann nicht das Moment inhaltlicher, sachlich-qualitativer Bestimmung. Das Sein ist der Grund aller möglichen Bestimmungen, Grund-Bestimmung, und darum nicht washeitlich bestimmt. Das Formale des Seins, das nur die Zeugung des Lebendigen demonstrieren kann, ist der Charakter des Ursprünglichen, des Neuen, des Überflusses, der Fruchtbarkeit, der Ganzheit, Einheit und Ordnung. In diesem Sinne ist das Sein das Formalste, wie eine berühmte Formel der scholastischen Philosophie lautet<sup>25</sup>. Es ist Formalgrund, entspringenlassende, seinssetzende Form. . . . esse est actus formae<sup>26</sup>. Das Sein ist immer ein formaler Akt. Die Thomisten lehnten darum die Vorstellung einer formlosen Materie entschieden ab<sup>27</sup>. Sie verwahrten sich gegen den Vorwurf, damit die Schöpfermacht Gottes zu beeinträchtigen. Gott ist selber wesenhaftes, formales Sein, und jedes endliche formale Sein enthält eine Anzeige jenes formvollendeten Seins. — Kunst und Dichtung haben diese

<sup>22</sup> Corr. „Quare“, Art. 27, ed. Glorieux 117.

<sup>23</sup> Ebd. Esse enim actu nihil aliud est quam completio et actualitas quidditatis, quae forma est . . .

<sup>24</sup> Corr. „Sciendum“, Art. 27, ed. Glorieux 118. Formalissimum enim omnium est esse; unde esse est actus formae; ideo Deus est prima forma, cum sit suum esse.

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 24. Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I q. 7 a. 1.; S. c. g. I c. 23.

<sup>26</sup> Vgl. Anm. 24. Vgl. ferner Corr. „Circa“, Art. 26 (27), ed. Müller 139 . . . forma et actus sunt idem. Corr. „Quaestione“, Cap. 27, ed. Müller 131. Esse autem est proprius actus formae. Esse enim est actualitas entis.

<sup>27</sup> Vgl. Art. 27 des Traktates des Wilhelm von La Mare.

Überlegungen über Sein und Form immer besser verstanden als die Philosophie. Die Philosophen, die auch Dichter waren, sahen Sein und Form in letzter Einheit.

Die Seele ist Seinsform des Leibes, d. h., sie ist das formale Sein des Leibes. Sie ist der Formalgrund, aus dem und in dem der Leib als solcher hervor- und zustande kommt. Weil die Seele wesenhaft Form des Leibes ist, kann sie nicht selber ein kategorial bestimmtes Etwas sein, ein *hoc aliquid*<sup>28</sup>, das gewissermaßen mit einem anderen Etwas (dem Leib) eine Union eingeht. Die Seele ist wesenhaft Form und erweckt in diesem formalen Wesen den Leib als Leib der Seele. Die Geistseele ist wesenhafte, substanziale Form des Leibes (im Unterschied zum Leib als Wesenssubstrat). Das Wesen der Seele als *forma substantialis* muß im strengen Sinne als formales Wesen, wesenhafte Form verstanden werden. Darüber ist sofort noch mehr zu sagen.

Der scholastischen Philosophie stellte sich dieses Problem in der Frage nach der Zusammensetzung der Seele aus Form und Materie. Diese Frage wurde auch im Korrektorienstreit diskutiert<sup>29</sup>. Wilhelm von La Mare, der Kritiker des thomasischen Standpunktes, behauptete die Zusammensetzung und begründete sie mit philosophischen und theologischen Überlegungen. Er konnte eine reine, wesenhafte Form nur als total wirksame Form denken<sup>30</sup>. Die Empfänglichkeit der Seele, deren Leidensfähigkeit ist aber eine unumstößliche Tatsache der Erkenntnis und des Glaubens. Der Grund der Passivität der Seele ist nach seiner Meinung die innere Zusammensetzung aus Form und Materie.

In der Auseinandersetzung und Verteidigung betonten die Schüler des Thomas mit Nachdruck, daß die Seele nur dann wesenhaft Form des Leibes sein kann, wenn sie reine, prinzipielle Form ist. Robert von Orford stellte apodiktisch fest: „Wenn die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt ist“ (d. h. ein *hoc aliquid* ist), „so ist es unmöglich, daß die Seele ganz und gar Formalgrund der Leiblichkeit ist.“<sup>31</sup> Entweder ist die Seele Totalform des Leibes, und dann kann sie nicht ihrerseits zusammengesetzt sein, oder sie ist nur partielle Form, und dann wird das Wesen der Seele und die Wirklichkeit des Menschen verkannt<sup>32</sup>. Die Passivität und Empfänglichkeit der Seele als reiner Form hat einen anderen Grund, nämlich die Potentialität der Seele. Die Materie ist Wesenssubstrat, die Potenz ist ein Wesensmoment. Aus der Zusammensetzung der Form mit Materie resultiert

<sup>28</sup> Corr. „*Quaestione*“, Cap. 28, ed. Müller 137. *Forma namque substantialis adveniens materiae constituit hoc aliquid.*

<sup>29</sup> Art. 28 der Korrektorien.

<sup>30</sup> Vgl. Corr. „*Quare*“, Art. 28, ed. Glorieux 119—121.

<sup>31</sup> Corr. „*Sciendum*“, Art. 28, ed. Glorieux 118.

<sup>32</sup> Corr. „*Quaestione*“, Cap. 28, ed. Müller 141.

ein kategorial bestimmtes und bestimmbares Etwas; die innere Differenzierung der Form in Potenz und Akt betrifft aber nur die Struktur und Wirkmacht der Seinsform. In der Tat kommt auch die Geistseele empfangend und vernehmend zur vollen Gestalt und Wirklichkeit. In der Formung der Leiblichkeit kommt sie zugleich auch den Dingen der Welt nahe. Das Potential der Seele resultiert aus ihrem Wesen als Form des Leibes. In der Hinordnung der Seele auf den Leib wendet sie sich zugleich der Welt zu und erschließt sich den Formen des stofflichen Seins. Weil die Geistseele reine, wesenhafte Form des Leibes ist, kommt sie im Vollzug des Seins niemals nur äußerlich im Neben-einander des Stofflichen in der Welt zu stehen. Sie ist ganz und gar Form und darum auch Prinzip des Verstehens und Erkennens<sup>33</sup>. Das Formale und Unterscheidende der Seele als reiner, substanzialer, wesenhafter Form ist das Erkennen. Form und Erkennen gehören zusammen, und zwar nicht nur wie Gegenstand und Kraft. Sie sind in der Seele des Menschen eine Einheit. Die Seele ist potenzierte Form und darum Geist-Seele. Zugegeben, daß wir mit diesem Gedankengang den Wortlaut der Verteidigung da und dort überschritten, in dem Grundanliegen, die Seele als reine und wesenhafte Form des Leibes zu erweisen, sind wir des Einverständnisses der alten Thomasschule sicher.

b) Weil die Seele ursprüngliche, seinshafte Form des Leibes ist, steht sie in einem unabdingbaren und unverwechselbaren Verhältnis zum Leibe, so daß von keiner anderen Form des Leibes gesprochen werden kann. Wird aber damit nicht die Leiblichkeit des Menschen als solche in Frage gestellt. Wenn die Seele Totalform des menschlichen Leibes ist, dann ist der Leib als solcher nichts als wesenloses Substrat. Dann erübrigt sich jede Wissenschaft, die sich dem Leiblichen widmet. Das Medizinstudium müßte folgerichtig aufhören<sup>34</sup>. Die tote Leiblichkeit ist schlechterdings ein Problem. Für das gläubige Verständnis des realen, sakramentalen corpus Domini ergeben sich noch verhängnisvollere Folgerungen. Mit diesen und ähnlichen voreiligen, philosophischen und theologischen Gründen bekämpften die Gegner des Thomas dessen Aussage über die Seele als einzige und totale Wesensform des Leibes. In dieser Auseinandersetzung ist die unabweisbare Furcht lebendig, die thomasische Formel der Anthropologie bedeute eine Aufhebung des Leibes. Diese Furcht ist schwer aus der Welt zu schaffen.

<sup>33</sup> Vgl. Corr. „Sciendum“, Art. 28, ed. Glorieux 118 f. 119 liest man: Item unumquodque agit secundum quod est in actu; intelligere dicitur quoddam agere; igitur anima intelligit secundum quod est in actu. Sed est in actu per formam. Si igitur non est tota forma, non poterit se tota intelligere se totam ...

<sup>34</sup> Traktat des Wilhelm von La Mare, Art. 31. Vgl. Corr. „Quare“, ed. Glorieux 130 f.

Ohne jeden Kompromiß vertrat und verteidigte Richard von Knapwell die thomasische Lehre: Die Seele ist totale, umgreifende Seinsform des Leibes, und der Leib ist Wesenssubstrat der Seele. Die Seele teilt dem Leib *totum ordinem esse perfecti*<sup>35</sup>, das Ganze der Leiblichkeit mit. Im Ganzen der menschlichen Wirklichkeit ist der Leib niemals ein selbständiger Teil, sondern Substrat der Seele. Das Unterscheidende der Leiblichkeit kann darum auch niemals vom Stofflichen her erfaßt werden. Der Leib ist immer Leib der Seele. Jede andere Sicht verliert notwendig das Ganze aus dem Auge und damit auch die Integrität des Leiblichen. Eine halbe Sicht ist eine halbe Sache!

Von einer Schichtung oder Graduierung der Seinsform kann Knapwell schon deshalb nicht sprechen, weil ein abgestufter und geschichteter Seinsakt kein totaler Akt mehr sein kann<sup>36</sup>. Ferner ist mit der Annahme einer formalen Stufung menschlichen Seins die Einheit der Form, der Geistseele, unvereinbar. Wir kennen aus der Erfahrungswelt die Stufung und Schichtung der Werdeformen. Die metaphysische Betrachtung achtet aber auf die Seinsform, aus der die einzelnen Werdeformen resultieren. Ohne diese metaphysische Acht sehen wir vor lauter Formen die Form nicht mehr. Die Seele umspannt alle Erscheinungsweisen, so wie eine umspannende Form das Detail bannt und bewältigt.

Die durch die Seele als Seinsform des Leibes bestimmte Ordnung darf aber nicht so gedacht werden, als stammten alle einzelnen Daten und Momente des Leibes, sofern und weil er Leib der Seele ist, von der Seele her. In dieser Weise kann die Seele als Form niemals Prinzip (arche) des Leiblichen sein. Die Seele selbst ist als *forma corporis* in das elementare Andere der Materie eingelassen und hineingepflanzt. Sie kommt so im Geviert der Elemente zu stehen. Die Form ergreift die Elemente und macht sie zum Substrat des Wesens. Die Seele läßt kein Elementarteilchen als solches in reiner Stofflichkeit bestehen, sondern bezieht es in den Leib-Bereich der Form ein. So ist die Seele als Wirklichkeit (Akt) des Leibes Form im Geviert der Elemente und umspannt die Andersheit des Stofflichen<sup>37</sup>.

Es kann keine Rede davon sein, daß die anthropologische Formel „*Anima forma corporis*“ die Leiblichkeit des Menschen nicht ernst nähme. Sie drückt die unerhörte Spannung aus, welche die Geistseele als Form des Leibes im Geviert der Elemente schafft.

Aus dieser Ordnung begriff die scholastische Philosophie auch die

<sup>35</sup> Corr. „*Quare*“, Art. 31, ed. Glorieux 136.

<sup>36</sup> Ebd. 137. *Philosophia enim non ponit formas elementorum esse in corpore humano vel mixti alicuius actualiter sed solum virtualiter; qualitates enim activae et passivae elementorum quae sunt virtutes formarum substantialium eorumdem in mixto inveniuntur.*

<sup>37</sup> Ebd.

Einheit und Differenz von Geist und Materie. Die Seele ist substanziale, wesenhafte Form des Leibes; sie ist Geist-Seele. Der Leib ist Wesenssubstrat, elementares Datum der Seele; er ist Stoff-Leib. Die Philosophie des Leibes und die Philosophie des Todes müssen sich an diesen grundlegenden Aussagen orientieren. In diesem Ansatz kann weder der lebendige noch der tote Leib isoliert betrachtet werden. Eine naturphilosophische Analyse des Körpers und seiner Teile kann selbstredend zu dieser metaphysischen Betrachtung wenig beitragen. Aber auch die alte Schule des Thomas sondierte im Korrektorienstreit unter dem Eindruck der Kritik die Leiblichkeit des menschlichen Leibes formal.

Robert von Orford und Johannes von Paris gaben diesen Überlegungen in ihren Korrektorien Raum. Robert von Orford betrachtete das substanziale Sein und die wesenhafte Form als totale bzw. als partielle Wirklichkeit<sup>38</sup>. Jedes Ganze (auch der Mensch) kann mehrere substanziale Teilformen haben. Ja, je höher das Ganze ist, desto zahlreicher sind diese Wesensbestandteile<sup>39</sup>. Die Seele ist die Totalform der menschlichen Wirklichkeit. Deren Auflösung bedeutet nicht die Aufhebung der Leiblichkeit als partieller Form<sup>40</sup>. Der Leib ist ein echter Bestand-Teil des Menschen. Er hat ein eigenes partiales Sein und eine eigene Form<sup>41</sup>.

Auf Grund dieser Erkenntnis erübrigt es sich, den Tod als *introductio novae formae*, als Anziehen einer neuen Form zu verstehen. Diese Folgerung hatte Wilhelm von La Mare aus der thomasischen Lehre von der Einzigkeit der Wesensform gezogen und daraus den Vorwurf erhoben, Thomas leugne die Identität des lebendigen und toten Herrenleibes<sup>42</sup>. Robert von Orford wies diese Folgerung zurück. Die Identität des lebendigen und toten Leibes, der Bestand der Leiblichkeit ist durch deren partielle Form gesichert. Jede andere Auslegung der Lehre des Aquinaten, so folgerte Robert, ist eine Verkennung und Verdrehung<sup>43</sup>. Richard von Knapwell hatte allerdings seinen Lehrer anders — und man muß wohl sagen — besser verstanden<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Corr. „Sciendum“, Art. 31, ed. Glorieux 138. *Dare autem esse simpliciter, scilicet esse substantiale, contingit dupliciter, vel partiale vel totale. Esse autem plures formas in re aliqua quae dant esse substantiale partiale non est inconveniens, immo necessarium est.*

<sup>39</sup> Ebd. ... *quanto forma totius nobilior est, tanto maior pluralitas formarum partialium requiritur.*

<sup>40</sup> Ebd. 141. *Quod quidem corpus, per formam partis quae debetur corpori prout seorsum est ab anima, mansit idem numero, separata forma totius quae fuit anima.*

<sup>41</sup> Vgl. Corr. „Quare“, Art. 31, ed. Glorieux 129 f.

<sup>42</sup> Vgl. Anm. 38.

<sup>43</sup> Corr. „Sciendum“, Art. 31, ed. Glorieux 141. ... *quod alia forma substantialis fuit introducta ... nec unquam invenitur Thomam dixisse de corpore Christi.*

<sup>44</sup> Corr. „Quare“, Art. 31, ed. Glorieux 135. *In der Quaestio De gradibus*

Mit dieser Unterscheidung einer totalen und partialen Wesens- und Seinsform konnte Robert von Orford auch die übrigen Einwände leicht entkräften. Die Teil-Form der Leiblichkeit begründet die Teil-Wirklichkeit des Leibes, so daß in der Philosophie und auch in der Theologie ohne Schwierigkeit vom Leib als solchem gesprochen werden kann. Damit ist eine Reihe von Argumenten gegen die thomatische Formlehre von vornab entkräftet. Auch die Verteidigung der thomasischen Philosophie ging bisweilen im Korrektorienstreit den Weg des geringeren Widerstandes. Die Erkenntnis des Menschen wurde aber damit nicht vertieft.

Johannes von Paris untersuchte und prüfte in seinem *Correctorium* in der nämlichen Absicht, die gegnerischen Argumente zu entkräften, die Begriffe *corporeitas* und *forma corporeitatis*<sup>45</sup>. Er setzte dabei den logischen Terminus des *genus subalternum* in metaphysischer Bedeutung ein<sup>46</sup>. Zum 31. Artikel führte er außerdem die Unterscheidungslehre des Aegidius von Rom über den *corpus*-Begriff an, nach der „*corpus*“ ebenso das Wesenssubstrat (*pars animalis*) wie auch die animalisch bestimmte Leiblichkeit (*genus animalis*) bedeuten kann<sup>47</sup>. Damit begegnete Aegidius den theologischen Schwierigkeiten, die gegen die anthropologische Formel des Thomas vorgetragen wurden.

Sobald der Leib nicht nur als konkretisierendes Datum der Geist-Seele im Geviert der Elemente und der Welt betrachtet wird, sondern als dieses Aggregatum der Elemente analysiert wird, gewinnt der Leib eigenes Sein und eigene Form. Diese Analyse nähert sich der Überzeugung der Pluralität der Formen im Menschen. Die Auseinandersetzung lief aber so Gefahr, die Standpunkte nicht zu vertiefen, sondern anzugleichen. In der Tat waren aber die Argumente der Kritik an der thomatischen Formlehre angetan, eben diese Lehre zu vertiefen. Diese Vertiefung betraf vor allem die Frage nach der Leiblichkeit des Menschen in der Situation des Todes. Die theologischen Aussagen über das *corpus Domini* haben die scholastischen Philosophen und Theologen mit Nachdruck auf dieses Problem verwiesen. Mit der Annahme einer spezifischen Leiblichkeit (*forma corporeitatis*), die sich auch im Tode im Leichnam durchhält, ist nichts für die Erkenntnis des Menschen in der Grenzsituation des Todes gewonnen. Das Verderben des Todes muß von der unvertauschbaren Ordnung her verstanden werden, welche die anthropologische Formel anzeigt. Im Verständnis der *corruptio* bewährt sich die Erkenntnis der

*formarum* Cod. lat. 196, Assisi, fol. 114v, bezeichnet er den Leichnam ebenfalls als *alia forma*.

<sup>45</sup> Corr. „Circa“, Art. 30 (31), ed. Müller 172—173.

<sup>46</sup> Ebd. Zum Begriff *subalternum* vgl. ferner Art. 31 (32), ebd. 189, Sent. I q. 122, ed. Müller 383, Sent. II q. 39, ed. 120.

<sup>47</sup> Ebd. Vgl. Aegidius v. Rom, *De gradibus formarum*, Cod. Ampl. 20 79, Erfurt, fol. 97rb, 98va, 99ra.

integritas. Das philosophische Verständnis des Todes ist die Probe für die Richtigkeit der anthropologischen Formel.

c) Die christliche Heilslehre gab die Frage nach der Identität des toten und lebendigen Leibes, des gekreuzigten, im Grabe ruhenden und (am 3. Tage) auferweckten Herrenleibes auf. Sie machte diese Frage zum Prüfstein der anthropologischen Formel von der Einzigkeit der Wesensform im Menschen. In dieser theologischen Überlegung zeichnet sich die grundlegende, allgemeine Frage ab, in welchem Verhältnis der Leichnam zur Seele als substanzialer Form stehe. Versteht man den Tod (vom toten Leib her) als *privatio* dieser Form, dann scheint die tote Leiblichkeit eine neue Seins-Form zu sein. Richard von Knapwell interpretierte darum das Todesgeschehen als *introductio novae formae*<sup>48</sup>. Johannes von Paris weiß ebenfalls um diese Deutung. Im Tode Jesu Christi wurde sozusagen eine neue Seinsform in die hypostatische Union einbezogen, nämlich die tote Leiblichkeit<sup>49</sup>. . . . in ipso divino supposito fuit substantificata natura nova in triduo<sup>50</sup>. Das ist die äußerste Wendung dieser Betrachtungsweise! Richard von Knapwell verwahrte sich aber im *Correctorium* und in der *Quaestio*, diese *introductio novae formae* im Tode Christi als neue *assumptio* zu bezeichnen<sup>51</sup>. War es aber in der Tat nur böser Wille der Gegner, die diese Folgerung zogen?

Robert von Orford wollte darum überhaupt nicht von einer neuen Leiblichkeit, die durch den Tod herbeigeführt wird, sprechen. Der tote Leib ist ein Torso, eine Teilwirklichkeit, die im Todesgeschehen zurückbleibt. Das Stückwerk des Leichnams ist eine Teilwirklichkeit, die in der Totalform latent, aber nicht wirksam war. Hebt aber dieses Verständnis nicht am Ende den spezifischen Unterschied zwischen dem Leib und dem Leichnam auf? Darauf haben jedenfalls die Thomaschüler mit Recht hingewiesen, daß der Leichnam spezifisch etwas anderes ist als der (lebendige) Leib<sup>52</sup>. Aristoteles hatte bereits diesen Sachverhalt am Beispiel des lebendigen und toten Auges demonstriert<sup>53</sup>. Das Todesgeschehen betrifft den ganzen Menschen, den ganzen Leib.

Kritiker und Verteidiger der thomasischen Formlehre wollten die Begriffe *nova forma* — *nova natura* — *introductio* für das Verständnis des Todes nicht gelten lassen. Mit Recht! Denn alle genannten Begriff sind Seins-Termini. Sie bedeuten von Haus aus die Bewegung des Seins in der Vollendung der Seinsform. Wie könnte das Seins-

<sup>48</sup> Corr. „Quare“, Art. 31, ed. Glorieux 135.

<sup>49</sup> Corr. „Circa“, Art. 30 (31), ed. Müller 172 f.

<sup>50</sup> Ebd. 173.

<sup>51</sup> Corr. „Quare“, Art. 31, ed. Glorieux 136; *Quaestio De gradibus formarum*, Cod. lat. 196 Assisi, fol. 114v.

<sup>52</sup> Corr. „Circa“, Art. 30 (31), ed. Müller 172 f.

<sup>53</sup> De anima II, c. l. 412 b 21.

vokabular Todesterminologie werden? Dieses sprachlich-begriffliche Problem wurde bisweilen im Mittelalter zu wenig gesehen. Der Tod ist (vom Leibe her gesehen) *corruptio*, d. h. Verderben und Verwesen. Der Leichnam ist darum auch kein Torso der Wirklichkeit und des Seins, sondern er ist korrumpierte, verderbte Welt. Der Leichnam ist eine absolute Fehlanzeige des Lebens und Seins. Er ist der Ort der Zerstörung und des Gerichtes. Er ist schlechthinnige Fehlform.

In dieser Sicht des Todes demonstriert selbst der Leichnam noch mit letzter Eindringlichkeit die anthropologische Formel: *Anima forma corporis*. Der Leib hat keine andere Möglichkeit zu sein und zu bestehen als die der Seele. Die Seele ist der Rechts- und Seinstitel des Leibes; der Leib das welthafte Datum der Seele. Weil aber die Seele substanziale Form des Leibes ist, muß für sie der Tod ein gänzlich anderes Ereignis sein. Es gibt eine Aufhebung und Auflösung der (stofflich-leiblichen) Form ins Wesenlose (Ver-wesen) und eine Aufhebung der substanzialen Form ins Wesentliche. Es ist ein und dieselbe Bewegung, in der der Mensch im Tode wesenlos und wesenhaft wird. Für diese Bewegung hat aber die Philosophie keine Formel gefunden, denn sie ist Geheimnis des Glaubens.

2. Die Geist-Seele ist einzige Wesens-Form des Leibes in der (wiederum durch die beiden Begriffe angezeigten) unaufhebbaren Differenz und Disposition der *species* (Erscheinung).

a) Jede Form ist wesenhaft, *per definitionem*, *eine*. Diese formale Einheit ist die der Wesensform eigene und eigentümliche Fülle und Reinheit. Die Wirklichkeit ist in wesenhafter, formaler Betrachtung ungeteilt und unteilbar eine. Die Einheit gehört notwendig zum formalen Wesen des Seins und wird darum allgemein als transzendente Eigentümlichkeit des Seins angesprochen<sup>54</sup>. Sein, Form und Einheit gehören zusammen. Daraus folgt, daß die Einheit der Form seinshaft und die Einheit des Seins formal interpretiert werden muß. Die Einheit der Form gründet in der Fülle, Fruchtbarkeit und Vollkommenheit des Seins. Und die Einheit des Seins gründet in der Fülle der Form.

Sofern die Form im Verhältnis und in der Ordnung zur Materie eine ist, ist die formale Einheit *Einigung* in der Ordnung von Form und Materie. Diese Einigung der Form mit dem anderen des Stoffes vollzieht sich in der Dynamik und Dimension des Ausholens und des Einholens. Die Form greift auf das andere des Stoffes aus und holt es

<sup>54</sup> Corr. „Circa“, Art. 29 (30), ed. Müller 165. ... licet unitas et multitudo simpliciter in genere non pertineant ad naturalem, sed metaphysicum et sint passionibus metaphysicis, quasi consequentes totum ens ...

in den Bereich der Form ein. Der Bereich der Form ist in der Dynamik der Form angelegt und vorgegeben. In dieser Bewegung verliert die Form keineswegs ihre eigene Einheit, sondern offenbart sie in der Andersheit des Stoffes. Die Kraft der Form durchwaltet deren ganzen Bereich.

Diese Dynamik der Form in der Einigung mit dem Stoff haben die Korrekturen in der Auseinandersetzung mit dem 32. Artikel der Kritik des Wilhelm von La Mare behandelt<sup>55</sup>. Die Aussagen des Johannes von Paris sind von überragender Bedeutung. Sie stellen einen gültigen Beitrag zur Formphilosophie dar. — In dem genannten 32. Artikel erhob der Kritiker Einwände gegen die Feststellung des Thomas (S. th. I q. 76 a. 6), daß einer substanzialen Form keine vermittelnde Disposition auf seiten der Materie vorangehen könne<sup>56</sup>. Nach dieser Meinung wäre auch eine Disposition des keimenden menschlichen Lebens im Zeugungsvorgang unmöglich<sup>57</sup>. Wie sollte dann Jesus Christus überhaupt Sohn der Jungfrau Maria genannt werden und sein können?<sup>58</sup> Die thomasische Aussage läuft also wiederum auf eine Gefährdung des Glaubens hinaus.

Zur Bereinigung dieses Angriffes klärte Johannes von Paris den *ordo substantialium formarum*, die Ordnung und Organisation der substanzialen Form. Diese darf nicht nach dem Modell von Begriffsordnungen und -schemata gedacht werden, etwa in der Weise, daß die Form einer Art das Sein, die einer anderen das Lebendig-Sein und die einer dritten Art das animalische Sein verleihen würde. Die Ordnung im Formbereich muß nach dem Gesetz des Umfassens und des Entlassens, des Enthaltenseins und des Darüber-hinaus-Seins verstanden werden<sup>59</sup>. Die substanziale Form enthält und entläßt mit der ihr eigenen Dynamik die Formfülle ihres ganzen Bereiches. Neben der substanzialen Form kann keine andere bestehen, da die Form die Spannung des Seinsaktes ist.

*Continentia* und *excessus* sind die beiden Termini der Bewegung der Form in der Differenz von Form und Materie. Die Form eröffnet und erschließt den Horizont der Wirklichkeit. Es ist ein und dieselbe

<sup>55</sup> Corr. „Quare“, ed. Glorieux 143—157; Corr. „Sciendum“, ed. Glorieux 144 bis 146; Corr. „Circa“, ed. Müller 185—192.

<sup>56</sup> Thomas v. Aquin, S. th. I q. 76 a. 6. . . . impossibile est quod aliqua dispositio accidentalit cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam.

<sup>57</sup> Corr. „Quare“, Art. 32, ed. Glorieux 144.

<sup>58</sup> Ebd. Ex hac positione (Thomae) quae sequitur ex praecedenti de unitate formae, sequitur unus alius error, scilicet quod Filius Dei non assumpsit carnem de purissimis sanguinibus Beatae Mariae virginis . . . ; sed potius ex illo sequitur quod accepit materiam primam et nudam.

<sup>59</sup> Corr. „Circa“, Art. 31 (32), ed. Müller 187. Sed attenditur ordo in formis specierum universi secundum continentiam et excessum unius respectu alterius, . . . ita quod subsequens forma continet quiddam est praecedentis et amplius . . .

Bewegung der Seins-Form, in der sie sich in ihrer Fülle entfaltet und das andere des Stoffes einholt. Sie stellt sich selbst in der Vielfalt und Mannigfaltigkeit des Stofflichen dar und läßt diese Vielfalt als ihre eigene Erscheinungsform (*species*) aufgehen. Weil sich die Form als stoffliche Form offenbart, ist ihr Seinsakt notwendig auch ein raumzeitlicher Vorgang. Im Aus-einander des Stofflichen gewinnt die Seins-Form in Raum und Zeit Boden und Bestand. Die Seinsform, die wesenhaft unteilbar eine ist, tritt darum in raum-zeitlicher Mannigfaltigkeit in Erscheinung.

Im Bereich der Erscheinung und Erfahrung kennen wir darum eine Pluralität von Formen. Wir stellen in diesen Erscheinungsformen frühere und spätere, grundlegende und begründete Formen fest. Wir bezeichnen die früheren und grundlegenderen als Dispositionsformen. Diese Aussagen betreffen insgesamt die Werdestruktur, die Organisation und Konkretion der Erscheinungsformen, nicht aber die Seins-Form in ihrem Wesen selbst. Die gewaltige und aufwendige Organisation der Werdeformen im Bereich des Lebendigen ist nichts anderes als der eben besprochene *excessus formae*.

Johannes von Paris und Robert von Orford unterschieden sehr präzise zwischen der substanzialen Wesensform, die notwendig eine ist, und der Werdeform, die vielgestaltig sein kann<sup>60</sup>. Dieser Unterschied trug den Argumenten Rechnung, die an der Wirklichkeit eine Vielfalt von Formen sondierten. Dieser Unterschied ist berechtigt; er ist aber kein letztgültiger. Seins-Form und Werde-Form stehen in unverwechselbarem Begründungszusammenhang. Die Werde-Form ist die Organisations- und Erscheinungsform der Seins-Form, die als solche der Grund und Zusammenhalt, die Mitte und Spannung der *species* ist. Der Naturphilosoph kann immer nur von der Pluralität der Formen sprechen, d. h., er betrachtet die Wirklichkeit in ihrer vielfältigen und gegliederten Erscheinung (*species*). Der Metaphysiker achtet auf die Seins-Form in ihrer Einheit, Wesentlichkeit und Wirklichkeit und integriert, ergänzt und vollendet die menschliche Betrachtung.

b) Die Geist-Seele ist substanziale Form. Sie formt und organisiert in der Aufwendigkeit und Vielfältigkeit des Stofflichen den Leib als Leib der Seele. Die Einheit und Einzigkeit der Wesensform hindert also keineswegs eine Pluralität der Formen des Werdens und der Erscheinungswirklichkeit des Menschen. In dieser pluralen Wirklichkeit des Vegetativen, Sensitiven und Psychischen gibt es auch die disponierende, grundlegende und die disponierte, begründete Form.

<sup>60</sup> Ebd. Sed dicendum, quod dispositiones accidentales praecedere in materia formas substantiales potest dupliciter intelligi. Uno modo, quantum ad fieri, ... alio modo, quantum ad factum esse ... Diese Unterscheidung liest man auch im Corr. „Quare“, Art. 32, ed. Glorieux 145 f., und im Corr. „Sciendum“, Art. 32, ed. Glorieux 145.

Die Werde-Wirklichkeit ist nun einmal auch nach Thomas nicht anders zu verstehen, denn die allgemein-metaphysische Betrachtung hebt die naturphilosophische nicht auf.

Was immer aber zum Organismus des Leibes gehört, ist Organisation der Seele. Die Werdeformen sind Disposition der Seinsform und sind darum in der Seins- und Wesensordnung deren Setzung. Sie sind Entwicklungsstufen, die durch die Wesensform überholt und aufgehoben werden<sup>61</sup>. Die Zeugung der Seinsform (z. B. des Menschen) ist nicht eine stetig fortschreitende Anfüllung der Dispositionsformen, sondern etwas anderes und Neues. Die Disposition wird durch die auftretende Wesensform überrundet und überholt.

Was von der Geist-Seele als substanzialer Form ausgesagt wurde, gilt auch von den Denk-Formen, den Begriffen. Erkenntnis ist Erkenntnis der Form<sup>62</sup>. Die vorbereitenden Akte der sinnlichen Wahrnehmung sind Voraussetzung der Erkenntnis. Sie werden durch die Denkformen (*species intelligibiles*) überholt und aufgehoben. Was im Blick auf die sinnliche Wahrnehmung als Abstraktion bezeichnet wird, ist die Erhebung der Form. Diese geschieht in der Kraft der substanzialen Form, d. h. auf Grund des Intellekts. Jeder Erkenntnisakt des Menschen ist darum nichts anderes als der Nachvollzug jenes Überstiegs der substanzialen Form (der Geist-Seele) als Seele des Leibes. Im Nachvollzug dieses ursprünglichen, ontologischen Über-eins-seins der Seele als substanzialer Form des Leibes, erweckt und erwirkt der Intellekt die Form jedweden Seienden. — Die scholastische Philosophie erlangte darum aus der Analyse der menschlichen Erkenntnis Kunde und Auskunft über den Menschen. Die Metaphysik der Erkenntnis ist Anthropologie.

Die Geist-Seele ist in der Differenz und Ordnung von *forma* und *materia* ungeteilt eine. Sie ist individuell. Die Frage nach dem Grund der Individuation war eine berühmte Streitfrage. Sie wurde auch im Korrektorienstreit erörtert. Da die Wesensform *per definitionem* eine einzige ist, kann es nach der begründeten Meinung des Thomas von Aquin im Bereich der reinen Wesensformen keine numerische Verschiedenheit und Vielzahl, sondern nur eine spezifische Mehrheit geben<sup>63</sup>. Wilhelm von La Mare warf Thomas auch in dieser Frage namens aller Gegner eine Beeinträchtigung der göttlichen Schöpfermacht vor und gab damit gleichzeitig zu erkennen, daß nach seiner Überzeugung der Grund einer numerischen Vielzahl spezifisch gleicher

<sup>61</sup> Vgl. ebd. Corr. „Quare“, 147: *Illae autem qualitates sic praecedentes in productione et fieri, necessario habent intelligi subsequentes in via essendi. ... Praecedunt ergo ... quoad fieri et consequuntur quoad esse.*

<sup>62</sup> Vgl. Art. 2 der Corr. „Quare“, ed. Glorieux 15; „Sciendum“, ed. Glorieux 37 f.; „Circa“, ed. Müller 20; „Quaestione“, ed. Müller 14.

<sup>63</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I q. 75 a. 7. Auf diese Aussagen bezog sich Art. 29 der Korrektorien.

Wesenheiten der unterschiedliche (numerisch zählbare) Seinsakt sei<sup>64</sup>. Wenn aber der Seinsakt nicht nur als numerisch zählbare Fügung und Setzung Gottes verstanden wird, sondern als das formalissimum einer Seins-Form, so scheidet diese Überlegung aus. Zugegeben, es gäbe das Weiße als substanziale Seins-Form, so wäre dieser Seinsakt wesentlich unteilbar einer und nicht vervielfältigbar<sup>65</sup>.

Die ganze Diskussion über die Individuation der Seele als forma corporis war und ist von der mißlichen und irreführenden Vorstellung bedroht, die Seele unabhängig vom Leibe, und so gewissermaßen präexistent zu betrachten. In dieser Absolutsetzung der Seele als Geist-Wesen ist die Frage der Individuation nicht zu lösen. Weil die Seele substanziale Form des Leibes ist, darf sie keinen Augenblick und unter keinem Gesichtspunkt in einer anderen Ordnung gesehen werden. In der durch die anthropologische Formel angezeigten Ordnung und Differenz kommt die Seele als Seele des Leibes im Auseinander des Stofflichen, im Geviert der Elemente zustande. Diese konkrete Lage, die *positio* des *hic et nunc* in der Vierung der Elemente, verleiht der Seele den Charakter der unvertauschbaren Individualität und der numerisch zählbaren Verschiedenheit<sup>66</sup>.

Die Individuation resultiert aus der konkreten Lage der Seele als forma corporis. Die Individuation ist die Konkretion der Seele in den Dimensionen des Stoffes. Die Thomasschüler sprechen darum die quantitative Dimension des Stoffes als Grund der Individuation an<sup>67</sup>. Wilhelm von Macklesfield, der einen selbständigen Traktat über das Problem verfaßte<sup>68</sup>, unterschied ein doppeltes Prinzip der Individuation in der Welt der stofflichen Dinge: Die Materie, der Terminus der Entäußerungsbewegung der stofflichen Form, und die quantitative Dimension, der Ermöglichungsgrund der Teilung und Vervielfältigung<sup>68</sup>. Ähnlich urteilte auch Johannes von Paris: „Die Materie gehört zum Individuationsprinzip, die Quantität aber, die als solche teilbar ist, ist der Grund der Vervielfältigung der Einzeldinge in einer Art.“<sup>70</sup>

Kann man aber deshalb sagen, die Vervielfältigung des Leibes sei der Grund der Vervielfältigung der Seele? Kann man mit Wilhelm

<sup>64</sup> Corr. „Quare“, Art. 29, ed. Glorieux 122—124.

<sup>65</sup> Thomas v. Aquin, S. th. I q. 75 a. 7.

<sup>66</sup> Corr. „Sciendum“, Art. 11, ed. Glorieux 67 f. ... condiciones individuantes sunt esse hic et nunc. 68. ... quantitas dimensiona ex se habet quod possit individuari; est enim talis quantitas habens positionem ...

<sup>67</sup> Vgl. ebd.; ferner Art. 29, 121—133, Corr. „Circa“, Art. 28 (29), 158—163.

<sup>68</sup> Corr. „Quaestione“, Cap. 29, ed. Müller 148. Similiter quod secundo respondent, scilicet quod posset dici quod accidentia sunt causa individuationis, oportet quod illud sit quantitas, ut nuper ostensum est. Läßt sich dieser Hinweis in der Quaestio De natura materiae et dimensionibus interminatis, die in Cod. lat. 491 der Stadtbibliothek Brügge, fol. 103—106, überliefert ist, verifizieren?

<sup>69</sup> Ebd. 147.

<sup>70</sup> Corr. „Circa“, Art. 28 (29), ed. Müller 160 f.

von La Mare ferner daraus folgern, daß die Auflösung der Leib-Seele-Einheit notwendig eine Einigung der Seelen im Sinne der averroistischen Lehre von der Einheit der Geistseele bedeute. Die Verteidiger der thomasischen Lehre stellten diese Konsequenzen in Abrede. Die numerische Einheit, die Zählbarkeit der Seele resultiert aus der Konkretion und Position der Seele in der Dimension des Stofflichen<sup>71</sup>. Die Stofflichkeit ist die Dimension der Seele als *forma corporis*. Sie ist nicht deren Wesen. Weil aber diese Position als unabdingbares Datum zur Seele gehört, wird sie auch durch den Tod nicht einfach annulliert. Im Tode gewinnt aber die Seele neue und andere Dimensionen der Stofflichkeit.

Die Seele selbst determiniert als *forma corporis* die Dimension des Stofflichen. Diese sind wesenhaft *interminatae*<sup>72</sup>. Die Unbestimmtheit gehört zur Hin-ordnung des Stoffes auf die substanziale Form. In dieser Ordnung legt die Form im Geviert der Elemente die Dimensionen als Strukturen ihrer eigenen Herkunft fest. Sie tritt darin in Erscheinung. Die Erscheinungswirklichkeit ist die *species* der Seele in der Differenz des Stoffes. Die anthropologische Formel gibt wesentliche Auskunft über die Ordnung und Differenz menschlichen Seins. Im Korrektorienstreit erwies die Formel ihre Gültigkeit und Überlegenheit.

<sup>71</sup> Vgl. Corr. „Sciendum“, Art. 29, ed. Glorieux 132.

<sup>72</sup> Robert von Orford handelte im Zusammenhang mit Art. 29 des Corr. „Sciendum“ ausführlich über die *dimensiones interminatae*. Vgl. ed. Glorieux 126—133.