

Was ist der Mensch?

Zu einer Grundfrage des mittelalterlichen Denkens*

I

Das Verhältnis von Leib und Seele im Verständnis der Frühscholastik

Von Richard Heinzmann

I. Vorbemerkung

Im Ganzen dieser Überlegungen zur Frage nach dem Menschen im mittelalterlichen Denken ist mir die Aufgabe gestellt, die Problemlage in der Frühscholastik zu skizzieren und so die Fragestellung zu umschreiben, die Thomas von Aquin vorfand und in deren Horizont seine Antwort zu sehen und zu würdigen ist. Es handelt sich dabei um jene Epoche der abendländischen Geistesgeschichte, in der nach Jahrhunderten fast ausschließlicher Rezeptivität seit dem Ausgang der Väterzeit am Ende des 11. Jh. ein neuer Aufbruch des Denkens und der rationalen Durchdringung des überkommenen Erbes geschah.

Die Frage, wie das MA den Menschen verstanden und gedacht habe, ist nicht nur von hohem historischem Interesse, sie greift darüber hinaus unmittelbar in die anthropologischen Auseinandersetzungen unserer Tage hinein. *Oscar Cullmann* hat in seiner berühmten Schrift „Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten“ gegen das Christentum den schwerwiegenden Vorwurf erhoben, es habe das 15. Kap. des 1. Korintherbriefes Platos Phaidon geopfert, mit anderen Worten: die Offenbarungswahrheit von der Auferstehung der Toten sei durch die philosophische Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele unterwandert, verfälscht und ihres ursprünglichen Sinnes entleert worden¹. Wenn dieser Vorwurf zutrifft, dann richtet er sich primär gegen jene Epoche christlichen Denkens, in der die platonisch-neuplatonische Tradition dominant war, das war aber die Zeit bis zum 12. Jh.

Schon ein flüchtiger Blick in die wichtigsten philosophisch-theologischen Quellen des 12. Jh. zeigt jedoch, daß sich hier kein angemessener Einstieg in den Gang der Geschichte der Frage nach dem Menschen finden läßt, da die Antworten und

* Bei den nachfolgenden drei Beiträgen handelt es sich um Kurzreferate im Rahmen eines Wissenschaftlichen Symposions anlässlich des 700. Todestages des Thomas von Aquin, das von der Katholischen Akademie in Bayern in Zusammenarbeit mit dem Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, der Evangelisch-Theologischen Fakultät und dem Philosophischen Seminar I der Universität München sowie der Hochschule für Philosophie S. J., München, am 16./17. Februar 1974 in München veranstaltet wurde.

¹ *O. Cullmann*, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments* (Stuttgart 1962) 12. Die Originalausgabe trägt den Titel: *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1956).

Lösungsversuche völlig heterogenen Ansätzen entspringen, deren Wurzeln weit zurückreichen und die es zu entflechten und aufzudecken gilt.

So werden wir auf der Suche nach den Ursachen der besonderen Fragestellung im 12. Jh., dem Überlieferungsstrom folgend, zurückverwiesen auf die griechische Philosophie, näherhin auf Plato und Aristoteles, auf der einen Seite, und auf die Schriften des AT und NT, auf das Christentum, auf der andern Seite. – Wenn in der hier gebotenen Kürze diese von ihrem Ursprung her grundverschiedenen Ansätze aufgezeigt und ihre Entwicklung und Überlagerung nachgezeichnet werden sollen, dann kann das nur unter Vorbehalten geschehen.

Es können nur Grundstrukturen thesenhaft und verkürzt dargestellt werden. Die Hauptaufmerksamkeit gilt der Wirkungsgeschichte und nicht einer werk- oder epochenimmanenten Beurteilung der anstehenden Fragen. Alle Differenzierungen müssen unberücksichtigt bleiben, obwohl gerade die neueren Forschungen mit der Vielfalt und der Unterschiedenheit ihrer Ergebnisse vereinfachende Klassifizierungen immer mehr verbieten.

Mit diesen erheblichen, aber von der Zielsetzung her vertretbaren Einschränkungen soll im folgenden der Versuch gemacht werden, ausgehend von dem je Eigenen der griechischen und der biblischen Anthropologie die wechselseitige Beeinflussung beider Konzeptionen in der Patristik anzudeuten und so die spezifische Fragestellung des 12. Jh. von ihrer Genesis her in den Blick zu bekommen.

II. Die Wurzeln der mittelalterlichen Anthropologie

1. *Das philosophische Apriori:* Das Menschenbild *Platos* ist durch einen extremen Leib-Seele-Dualismus gekennzeichnet². In seinem Verständnis des Menschen finden die Gedanken der religiösen Bewegung der Orphik und der Pythagoreer eine gewisse philosophische Systematisierung. Das dieser Tradition entstammende Wort vom Leib als dem Grabmal der Seele (σῶμα – σῆμα) wird von Plato übernommen und ist für seine negative Verhältnisbestimmung von Leib und Seele charakteristisch. Der Mensch besteht nicht wesentlich aus Leib und Seele, sondern die Seele ist im eigentlichen Sinne der Mensch. – Ob für Plato die Materie selbst Prinzip und Ursprung des Bösen sei, ist unter den Fachgelehrten kontrovers³; für die Seele jedenfalls hat der der Vergänglichkeit der Körperwelt unterworfenen Leib keine positive Bedeutung. Die präexistente Seele wird zur Strafe in einen Leib verbannt, der für sie eine ständige Behinderung und Last bedeutet; der Leib ist das Gefängnis der Seele. Sokrates hebt deshalb im Phaidon mit Nachdruck hervor, daß der wahre Philosoph dem Tode entgegenlaufe, um von diesem Leib und der damit gegebenen Beschränkung befreit zu werden. Der Tod als die Trennung von Leib und Seele ist die Befreiung der Seele aus dem Kerker des Leibes. – Wenngleich Plato in seinem Spätwerk diesen geradezu antithetischen Dualismus etwas abschwächt, indem er in dem Bild vom Schiffer und Schiff den Leib als Instrument der Seele sieht, so wird

² Der Zielsetzung dieses Beitr. entsprechend werden hier vorwiegend zusammenfassende Arbeiten und Artikel aufgenommen, in denen jeweils auf weitere Literatur und vor allem auf die einschlägigen Spezialstudien verwiesen ist. E. Coreth, *Was ist der Mensch?* Grundzüge einer philosophischen Anthropologie (Innsbruck-Wien-München 1973) 22–27, 145 f.; C. E. Huber, *Anamnesis bei Plato*. Pullacher PhilosForschn. Bd. VI (München 1964) I. Tl.: *Platos Lehre von der Seele*, S. 69–255; hier wird die Lehrentwicklung bei Plato selbst sehr deutlich herausgearbeitet; H. Kuhn, *Plato über den Menschen, Die Frage nach dem Menschen* (Festschrift M. Müller) (Freiburg 1966) 284–310; J. Splett, *Leib, Leib-Seele-Verhältnis*: SM III, 213–219; A. Dible, *Psyche in der Philosophie Platos*: ThW IX (1973) 608 f.; G. Harder, *Seele: Theol. Begriffslexikon zum NT III*, 1112–1119.

³ Fr. J. von Rintelen, *Die Frage nach dem Guten bei Plato*. Parusia (Festschrift Hirschberger) (Frankfurt 1965) 71–88.

die grundsätzliche Relation von Leib und Seele davon nicht berührt. Der Mensch ist keine Einheit aus Leib und Seele; beide gehören verschiedenen, letztlich inkommensurablen Welten an. Ihre Vereinigung ist akzidentell, sie ist rein zufällig, im strengen Sinne des Wortes, durch einen Fall bedingt. Der negativ-pessimistischen Beurteilung des Körperlichen entspricht eine außergewöhnlich hohe Bewertung der Seele. Alle Sorge muß ihr gelten. Breiten Raum nimmt deshalb bei Plato der Nachweis der Unsterblichkeit der Seele ein, der aus ihrem Wesen als präexistendem, immateriellem Lebensprinzip erbracht wird. Die Seele ist der Erkenntnis des Ewigen fähig, deshalb muß sie selbst ewig sein. Für Plato ist der Mensch also die Seele; sie ist aufgrund ihrer Natur unsterblich und deshalb völlig unabhängig vom Leib, mit dem sie vorübergehend zur Strafe verbunden wird.

Aristoteles hebt sich von dieser Konzeption klar ab⁴. Er versteht die Seele als Entelechie des Körpers. Leib und Seele verhalten sich zueinander wie Stoff und Wesensform, wie Potenz und Akt. Sie sind die Seinsprinzipien des Menschen, sie konstituieren den Menschen als substantielle Einheit. Ohne Leib ist Seele nicht denkbar. Aber nur scheinbar ist damit der platonische Dualismus überwunden, denn der höchste Teil der Seele, der nous, dessen Tätigkeit reines Denken ist, tritt „von außen“ (thyrathen) in den Menschen ein, er ist göttlich, ungeworden und trennt sich im Tode von der mit dem Leib sterbenden Seele, um in das reine Sein zurückzukehren. Damit wird der platonische Dualismus im Grunde nicht überwunden, sondern nur in die Seele selbst verlegt.

2. *Das biblische Apriori*: Keine der Schriften des AT und NT bietet den Versuch einer reflektierten philosophischen oder theologischen Anthropologie. Trotzdem läßt sich ein klares eindeutiges Menschenbild daraus erheben⁵. Es ist völlig anders geartet, als das der griechischen Philosophie. – Das biblische Verständnis des Menschen ist monistisch, der Mensch wird immer als lebendige, innere Einheit in seiner Ganzheit gesehen. Es gibt in der Schrift keinen anthropologischen Dualismus oder Trichotomismus. Alle Einzelbegriffe, die vom Menschen gebraucht werden – wie etwa basar, nephesch, ruach, psyche, sarx – meinen, zwar je unter einem anderen Aspekt, immer den einen und ganzen Menschen. Es sind damit weder metaphysische und noch viel weniger physische Teile des Menschen gemeint. Das Interesse gilt nicht dem Wesen Mensch qua Mensch, sondern immer dem konkreten Einzelnen. – Die entscheidendste Prägung erhält das biblische Menschenbild aus seiner relationalen Struktur: der Mensch wird von Gott her und auf Gott hin gesehen, er ist als Dialogpartner und Du des personalen Gottes trotz seiner Geschöpflichkeit selbst Person. Er steht in Freiheit und unauswechselbarer Verantwortlichkeit vor diesem Gott. – Nach dieser Konzeption verliert der Mensch im Tod als ganzer sein Leben. Seine Heilshoffnung richtet sich demgemäß ausschließlich auf die Auferstehung der Toten (nicht des Leibes!). Eine Unsterblichkeit der Seele kennt die Schrift nicht, weil sie keine Seele als Teil des Menschen kennt.

3. *Begegnung der beiden Konzeptionen*: Wenn man die griechische und die biblische Konzeption des Menschen miteinander vergleicht, so ist als auffallendster Unterschied zunächst festzuhalten, was mit Dualismus und Monismus bezeichnet wurde; er liegt also in der Beantwortung der Frage, *was* der Mensch sei. – Ein weiterer, viel gravierenderer Unterschied tut sich auf in der Beantwortung der Frage, *wer* der Mensch sei. Diese Frage, die alle anderen möglichen Fragen nach dem Menschen übersteigt, reicht in eine Dimension, die dem griechischen Denken

⁴ Vgl. *Aristoteles*, Peri Psyches.

⁵ Hierzu *J. Schmid*, *Biblische Anthropologie*: LThK I, 604–615; *ders.*, *Auferstehung des Fleisches*, I. Biblisch: SM I, 384–397; *R. Pesch*, *Biblische Anthropologie*: SM I, 168–176; *Jacob*, *Der Relationscharakter der alttestamentlichen Anthropologie*: ThW IX, 628 f.; *Schweizer*, *psyche*, VI. Der neuteamentliche Sprachgebrauch: ThW IX, 655–657.

verschlossen blieb. Auf sie kann die griechische Anthropologie keine Antwort geben, da sie im Horizont ihres Denkens gar nicht gestellt werden kann⁶. – Von diesem kosmozentrischen Denken her, in dem das Einzelne Beschränkung und Verendlichung des Allgemeinen bedeutet, ist es im Gegensatz zur allgemeinen Annahme sehr fraglich, ob bei Plato überhaupt von einer persönlichen Unsterblichkeit der Seele die Rede sein kann⁷. – Bei der Begegnung der griechischen und biblischen Anthropologie konnte keine der beiden Konzeptionen ihr eigenes Selbstverständnis voll durchhalten. Die sachlichen Zugeständnisse traten dabei jedoch gar nicht unmittelbar in Erscheinung und ins Bewußtsein, da sie durch die Identität der Terminologie weitgehend verdeckt wurden. So übernahm man von seiten des Christentums den griechischen Dualismus mit der Unsterblichkeit der Seele in der Überzeugung, er decke sich mit den Aussagen der Schrift. – Konsequenterweise wurde dann die Auferstehung auf den Leib reduziert. Damit waren griechische und christliche Anthropologie zu addierbaren, sich ergänzenden Größen geworden, wobei allerdings, und darin hat sich das Christentum durchgesetzt, dieses philosophisch-theologische Mischwesen als Person verstanden wurde⁸. – In diesem Kompromiß zwischen zwei letztlich nicht vereinbaren Konzeptionen liegen die Probleme der „christlichen“ Anthropologie beschlossen, die trotz ihrer grundsätzlichen Überwindung durch Thomas von Aquin in mannigfachen Brechungen und auf den verschiedensten Gebieten bis heute nachwirken. – In der Geschichte dieses Prozesses in der apostolischen Zeit und der Patristik mit ihrer Vielfalt an differenzierten Lösungsversuchen⁹ ist Augustinus, die überragende Autorität für das 12. Jh., der Vertreter einer extrem neuplatonischen Anthropologie. Es gelang ihm nicht, so sehr er sich darum bemühte, über eine funktional-akzidentelle Verbindung von Leib und Seele hinaus zu einer substantiellen Einheit des Menschen durchzudringen. Auch für ihn ist die Seele der eigentliche Mensch; der Mensch ist eine Seele, die sich eines Leibes bedient¹⁰.

III. Frühscholastik

Mit diesen Vorüberlegungen ist der Zugang zum Verständnis der anthropologischen Auseinandersetzungen der Frühscholastik eröffnet. Unter dem Anspruch der

⁶ Vgl. hierzu Müller-Halder, Person: SM III, 1115–1127; W. Pannenberg, Person: RGG V, 230–235; B. Welte, Zum Begriff der Person (Festschrift M. Müller) a. a. O., 11–22; Coreth, Was ist der Mensch, a. a. O., 164–169.

⁷ Nach dem Urteil von Dible, a. a. O., 609, Anm. 17, ist für Plato „nur das logistikon der Seele unsterblich“.

⁸ Wie selbstverständlich dieses „addierende“ Verständnis des Menschen geworden ist, zeigt sich etwa bei E. Gilson, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie (Wien 1950). Obwohl er den Unterschied griechischer und christlicher Anthropologie nachdrücklich herausarbeitet und betont (vgl. insbes. S. 193–234), kann er von der anima separata sagen, sie befinde „sich in einem Zustand der Erwartung, der bei der Auferstehung der Leiber sein Ende findet“ (212). Hier ist das biblische Wort von der Auferstehung des „Fleisches“ nicht mehr verstanden.

⁹ Vgl. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, I. Altertum und Mittelalter (Freiburg 1957) 286–345; ders., Seele und Leib in der Spätantike. Sitzungber. d. Wissenschaftl. Ges. an der J.-W.-Goethe-Universität Frankfurt/Main (Wiesbaden 1969); E. Gilson – Ph. Böhner, Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues (Paderborn 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, Tl.: Les problèmes de l'anthropologie, 249–691; O. Weber, Anthropologie, III. Theologiegeschichte: RGG I, 414–420.

¹⁰ Vgl. hierzu über die in Anm. 9 genannten Werke hinaus Gilson, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, 198–200; R. Schwarz, Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus: PhJ 63 (1955) 323–360.

Offenbarungsaussage über den Menschen, die in reduzierter Form in der Lehre von der Auferstehung des Leibes ihren Ausdruck findet, setzt man sich mit dem tradierten Menschenbild kritisch auseinander. Die innere Problematik und Unzulänglichkeit dieser Konzeption trat dabei immer stärker ins Bewußtsein. Drei verbindliche Aussagen galt es, miteinander in die rechte Beziehung zu setzen: die Unsterblichkeit der Seele (die man auch 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 versucht; das Kriterium blieb dabei immer die Personalität des Menschen¹¹.

Hugo von St. Viktor, einer der universellsten und einflußreichsten Denker des 12. Jh., steht ganz in der Linie des neuplatonisch-augustinischen Dualismus. Der Mensch besteht 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 (*persona est 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“. – Leib und Seele bilden also keine Einheit. Ganz im Gegenteil! Die Seele muß in gewissem Sinne ihre innere Einheit aufgeben, um sich mit dem Leib vereinigen zu können. In seiner Auseinandersetzung mit Gilbert 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 ihn zu seinem eigentlichen Menschsein. Selbst in der Verkürzung als Lehre von der Auferstehung des Leibes kann Hugo mit dieser Offenbarungswahrheit nichts mehr anfangen; er hält aus Gründen der Orthodoxie einfach daran fest. –

Gegenüber diesem extremen, selbst über Augustinus hinausgehenden Dualismus, stellt *Peter Abaelard*, der berühmte Dialektiker, einen beachtlichen 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. Von hier läßt sich die Auferstehung des Leibes sinnvoll denken, wenngleich sie noch weit hinter dem zurückbleibt, was die Schrift mit der Auferstehung der Toten meint.

Die Wende, die sich bei Abaelard anbahnt, führt bei *Gilbert von Poitiers*, dem berühmten Bischof und bedeutendsten Theologen der Frühscholastik, zu einem neuen Ansatz in der Anthropologie. Nach Gilbert ist im Anschluß an Boethius alles geschaffene Sein durch die Distinktion zwischen dem *quod est* und *quo est* charakterisiert; dem Seienden selbst, dem, was ist, und dem, wodurch etwas ist, dem formalen Seinsprinzip. 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. Die eine besteht in den metaphysischen Seinsprinzipien. In diesem Sinne ist die Seele

¹¹ Zu den folg. Ausführungen zur Frühscholastik vgl. *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); *ders.*, Zur Anthropologie des Wilhelm von Auvergne (†1249): *MThZ* 16 (1965) 27–36; *ders.*, *Veritas humanae naturae*. Ein Beitrag zur Anthropologie Anselms von Canterbury (Schmaus-Festschrift) (München-Paderborn-Wien 1967) 779–798.

zusammengesetzt aus dem *quo est* und *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. Diese ist gegeben, wenn ein Seiendes aus anderen, untereinander verschiedenen Seienden konstituiert wird und selbst in seinem Sein ein anderes von diesen verschiedenes ist. In diesem Sinne ist der Mensch zusammengesetzt aus Leib und Seele. Der Mensch ist weder der Leib noch die Seele, sondern er wird als Mensch und Person konstituiert durch die Verbindung beider. Demgemäß bedeutet der 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 kommt also weder in der Verbindung mit dem Leib noch als *anima separata* das Personsein zu; sie ist, wie der Leib, nur Seinsprinzip 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.

Auf folgendes sei noch aufmerksam gemacht. Obwohl Gilbert der aristotelischen Seelendefinition: *anima forma corporis*, sehr nahekam, lehnte er sie ausdrücklich ab. Sie war nicht aus Aristoteles selbst bekannt, sondern von Chalcidius und von Nemesios überliefert. Mit der Formulierung wurde jedoch gleichzeitig die Begründung für die Ablehnung geboten, der Formbegriff werde der Substantialität der Seele nicht gerecht¹². Seit Wilhelm von Auxerre wird sie jedoch fast allgemein akzeptiert. 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.

Damit ist der Stand der Frage zu Beginn der Hochscholastik und der beginnenden Aristotelesrezeption umrissen. Gleichzeitig dürfte deutlich geworden sein, wo die Wurzeln vieler moderner Probleme, insbesondere der Diskussion über den Ganztod des Menschen liegen, und wo damit die Ansätze für eine sachgemäße Beantwortung der anstehenden Fragen zu finden sind.

Daß auch zur Beantwortung dieser Fragen das MA einen bislang nicht ausgeschöpften Beitrag zu leisten vermag, werden die folgenden Ausführungen über Thomas von Aquin mit seiner Lehre von der Seele als *unica forma corporis*, d. h. von Leib und Seele als den metaphysischen Seinsprinzipien des Menschen, zeigen.

¹² Vgl. hierzu *Gilson-Böhner*, a. a. O., 123 f.; *Heinzmann*, Die Unsterblichkeit der Seele, S. 21; *Hirschberger*, Geschichte der Philosophie I, 302.