

III

Johannes Duns Scotus: Der Mensch — Einheit in Differenz. Zur Auseinandersetzung des Duns Scotus mit der Anthropologie des Thomas von Aquin

Von Heinz Schulte, S. J.

Die Größe der christlichen Anthropologie des Thomas von Aquin liegt darin, daß es ihm gelungen ist, den Menschen spekulativ als radikale Einheit zu denken¹. Erstaunlicherweise setzt sich aber diese, dem biblischen Menschenbild so nahestehende Anthropologie² in der weiteren Lehrentwicklung nur sehr unvollkommen durch³. Auch das Konzil von Vienne hat ja, obwohl es die Formel „anima forma corporis“ übernommen hat⁴, sich nicht eindeutig die Bedeutung zu eigen gemacht, die diese Formel bei Thomas hatte⁵. Es soll nun im folgenden in Kürze dargestellt werden, wie sich das Problem der Einheit des Menschen bei Johannes Duns Scotus stellt, dem größten Gesprächspartner des Thomas am Ende des 13. Jh. Obwohl sich Duns Scotus eigentlich häufiger mit Heinrich von Gent auseinandersetzt⁶, ist in unserer Frage sein Gegner auch Thomas von Aquin.

Auch Thomas stellt die Frage nach der Anthropologie im 1. Bd. seiner Summe der Theologie in *theologischem* Kontext, nämlich im Zusammenhang der Schöpfungslehre. Trotzdem stellen die 15 Quaestiones 75–89, die er diesen Fragen widmet, eigentlich einen kleinen selbständigen Traktat über die menschliche Seele dar. Karl Rahner faßt sein Ergebnis kurz so zusammen: nach Thomas ist „der Mensch nicht aus einer Seele und einem Leib zusammengesetzt, sondern aus einer Seele und der materia prima, die aufzufassen ist als das von sich her gänzlich potentielle Substrat des substantiellen Selbstvollzugs der ‚anima‘ (ihrer „Information“ in einem

¹ *Thomas von Aquin*, Hauptstellen: Summa Theologiae I, q. 76, a. 3, a. 4 (ed. Marietti I, 361–5), I, q. 76, a. 6, ad 1 (ed. Marietti I, 366), I, q. 118, a. 2, ad 2 (ed. Marietti I, 554), III, q. 75, a. 6, ad 2 (ed. Marietti IV, 502), Summa contra Gentiles II, cap. 68 (ed. Marietti II, 202–204), Quaestiones Disputatae de anima a. 9 (ed. Mar. II, 314–315), Quaest. disp. de anima a. 11 (ed. Marietti II, 323), Quaest. disp. de potentia q. 3, a. 9, ad 9 (a. a. O. II, 67–68), Quaest. disp. de spir. creat. a. 1, ad 9 (ed. Marietti II, 373), In de anima II lect. 1 (ed. Parma 19, 41). – Zur Diskussion, ob Thomas in der Frage der Einheit der Form im Menschen anfänglich geschwankt habe (In I Sent. dist. 8, q. 5, a. 2c (ed. Mandonnet I, 228), In II Sent. dist. 3, q. 1, a. 1c (ed. Mandonnet II, 87), In II Sent. dist. 12, q. 1, a. 4c (ed. Mandonnet II, 135) vgl. die Übersicht bei *Th. Schneider*, Die Einheit des Menschen, BGPhThMA NF Bd. 8 (Münster 1973) 16–17.

² Vgl. dazu die ausgedehnten Literaturhinweise bei *G. Harder*, Art. Seele – psyché: Theol. Begrifflexikon z. NT (Wuppertal 1969) II/1, 1112–1119; *P. F. Fiorenza* – *J. B. Metz*, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele: MySal (Einsiedeln 1967) II, 584–636. Hier auch eine eingehende Problemgeschichte.

³ Vgl. *Th. Schneider*, a. a. O., passim.

⁴ *Denzinger* – *Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum (⁸⁸1965) Nr. 902 (481).

⁵ Vgl. *B. Jansen*, Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienger Konzil: FranzStud 21 (1934) 297–314; *P. F. Fiorenza* – *J. B. Metz*, a. a. O. 616–617; *M. Schmaus*, Der Glaube der Kirche (München 1969) I 361; *M. J. Scheeben*, Handbuch der katholischen Dogmatik (Freiburg 1961) V 170–171 (Nr. 406).

⁶ *E. Gilson*, Johannes Duns Scotus, Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre (Düsseldorf 1959) 10.

metaphysischen Sinn). [Die Seele] gibt ihre Wirklichkeit der passiven Möglichkeit der materia prima (sich selbst so mitteilend), so daß, was in dieser Potentialität an Akt (und Wirklichkeit) ist, eben die Seele ist. Damit ist ohne weiteres gesagt, daß das, was wir Leib nennen, nichts anderes ist als die Aktualität der Seele selbst im ‚anderen‘, der materia prima . . .“⁷

Ganz anders bei Duns Scotus. An den Stellen, an denen er ausdrücklich über die Einheit des Menschen handelt, geht es eigentlich um theologische Fragen, die zunächst mit philosophischer Anthropologie wenig zu tun zu haben scheinen: um die Eucharistie und um Tod und Auferstehung Jesu. Dieser ausdrücklich theologische Kontext der Frage nach dem Menschen ist für Duns Scotus von großer Bedeutung. Wir werden sehen, daß theologische Überlegungen und theologische Schwierigkeiten für ihn ein wichtiger Grund sind, sich der These des Thomas zu verschließen, die menschliche Geistseele sei die einzige substantielle Form des Menschen. Der entscheidende Text, an dem Scotus nicht nur ausdrücklich über die Einheit des Menschen handelt, sondern sich auch ausführlich gerade mit Thomas von Aquin auseinandersetzt, ist die Quaestio „Ob das Brot in der Eucharistie in den Leib Christi verwandelt wird“. Diese Quaestio findet sich sowohl in den *Reportata Parisiensia* als auch – ausführlicher – im 4. Buch des *Opus Oxoniense*, des Hauptwerkes des Scotus⁸. Im Zusammenhang dieser Frage aus der Sakramententheologie fragt Scotus nun: Was ist dieser Leib, in den das Brot der Eucharistie verwandelt wird? Nach Thomas wäre auch die Leiblichkeit des Leibes durch die Geistseele gegeben, die auch das körperliche Sein des Menschen gibt: die Seele ist die Form des Leibes. Scotus setzt sich bezeichnenderweise von zwei sehr verschiedenen Seiten her mit dieser Grundthese des Thomas auseinander: *einerseits*, der theologischen Ausgangslage entsprechend mit theologischen Fragen, die die These von der einen Form aufwirft; *andererseits* in einer spekulativen Auseinandersetzung mit den metaphysischen Grundlagen des Thomas. Wenden wir uns zunächst der grundsätzlichen metaphysischen Auseinandersetzung zu. Scotus formuliert die spekulative Voraussetzung des Thomas so: nach Thomas hat *ein* Seiendes *ein* Sein: *unius entis est unum esse*. Das bedeutet nach Thomas, die substantielle Form gibt Sein schlechthin (*esse simpliciter*), während die Akzidentien des Seienden Sein unter einer gewissen Rücksicht verleihen (*esse secundum quid*). Deshalb müsse nach Thomas die substantielle Form, die das Sein schlechthin gibt, *eine* sein⁹. Man wird wohl zugeben, daß Scotus in diesem seinem spekulativen Hauptargument ehrlich versucht, Thomas gerecht zu werden. Tatsächlich gründet die Lehre von der *einen* Form des Menschen bei Thomas auf seinen metaphysischen

⁷ K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*: SchrTheol IV, 305 (Einsiedeln 1960); 304 Anm. 23 weitere Literatur zum Thema.

⁸ *Johannes Duns Scotus*, *Opera Omnia*, Repr. Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639 ([ed. L. Wadding] Darmstadt 1969). Noch unvollständig (gerade was für uns wichtige Texte angeht) ist die neue kritische Ausgabe: *Johannes Duns Scotus*, *Opera Omnia* . . . Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum ed. C. Balič (Civitas Vaticana 1950 ff.).

J. D. Scotus, Ox. 4 dist. 11, q. 3 (VIII, 607–657) Rep. Par. 4, dist. 11, q. 3 (XI/2, 667a–673a).

⁹ *Quid sit ergo formale in termino ad quem, dicitur quod in natura humana Christi nihil est, nisi materia prima, et anima intellectiva, et pro hoc sunt quatuor rationes fundamentales. Prima est haec: Unius entis est unum esse; unum esse est ab una forma: ergo unius entis est una forma . . . – Secunda ratio ex differentia formae accidentalitatis ad formam substantialem sumitur: forma enim substantialis dat esse simpliciter, accidentalitatis autem secundum quid . . . – Ox. 4, dist. 11, quaest. 3, nr. 25, 26, (VIII, 629–630). Ähnlich Rep. Par. 4, dist. 11, q. 3 (XI/2, 672a).*

Vgl. *Thomas von Aquin*, S.Th. I, q. 76, a. 4c (ed. Marietti I, 364) und Quaest. disp. de spiritualibus creaturis a. 3c (ed. Marietti II, 380) und die Fülle von anderen Belegen bei *Th. Schneider*, a. a. O., 18–19.

Erstthesen, letztlich auf seinem Seinsbegriff. Scotus macht es sich also keineswegs leicht. In seiner Antwort gibt Scotus Thomas zu, daß ein Seiendes nur ein Sein habe. Er bestreitet aber, daß ein Sein verlange, daß es in einem Seienden auch nur eine Form gebe. Es kann nach Scotus im „zusammengesetzten Ganzen“ (totum compositum) sehr wohl ein Sein und dennoch mehrere Teil-Sein (esse partialia) geben¹⁰. Im nun folgenden Satz wird schlaglichtartig deutlich, warum Scotus das sagen kann, und warum der Ansatz des Thomas im Prinzip und keineswegs nur die Lehre von der Seele als Form des Leibes für Scotus unannehmbar ist: „Ich kann nämlich die Fiktion nicht verstehen, daß ‚Sein‘ etwas darstellen soll, das als nicht-zusammengesetzt sich mit dem Wesen verbinden soll, wo doch das Wesen zusammengesetzt ist. So schließt das Sein des zusammengesetzten Ganzen das Sein aller Teile ein . . .“¹¹ Der Grund, warum Scotus die *eine* Form des Menschen nicht annehmen kann, ist also der gleiche, warum Thomas sie für notwendig hält: Sein ist für Thomas actus essendi, Wirklichkeitsfülle, die das Seiende zuallererst als Seiendes konstituiert¹². Scotus nennt gerade das eine Fiktion, von der er sagt: „nescio istam fictionem“ – ich verstehe diese Fiktion des Seinsbegriffs des Thomas nicht. Sein ist für Scotus (gerade hier wiederholt er es mehrfach): Sein des zusammengesetzten Ganzen (totius compositi), Sein der Substanz, wie Gilson gezeigt hat¹³. Wenn also Sein nicht verstanden wird als der das Seiende zuallererst konstituierende Akt, sondern als Sein erst des zusammengesetzten Ganzen, dann ist tatsächlich nicht einzusehen, warum es solches Sein nicht in Stufen geben soll, warum solches Sein nicht in sich differenziert sein soll. Gerade hier, bei der Auseinandersetzung mit der Anthropologie des Thomas ist eine der klassischen Stellen, an denen sichtbar wird, wo sich die beiden großen Theologen unterscheiden. Scotus sagt es selbst¹⁴: der eigentliche Grund für seine Theorie von der Vielfalt der Formen, der eigentliche Grund für seine Ablehnung der thomasischen Einheitsthese liegt in einem von Grund auf verschiedenen Seinsbegriff.

Nach dieser Absage, die übrigens mit einem deutlichen Seitenhieb auf Thomas geschieht, zeigt sich aber, daß auch Duns Scotus, ähnlich wie Thomas, das schwere Problem sieht, als Christ die *Einheit* des Menschen zu denken. Dieser Text, er steht in der Auseinandersetzung mit Thomas, dessen Einheitsthese er ja gerade abgelehnt hat, ist nach meiner Meinung für unser Problem der interessantesten und folgenreichsten. Ich möchte ihn daher zunächst im Zusammenhang vorstellen. Zunächst hatte Scotus auf den Grundsatz des Thomas „ein Seiendes – ein Sein“¹⁵ mit einer Ablehnung des Seinsbegriffs des Thomas gekontert. Nun fährt er aber fort: „Wenn einer mich aber tatsächlich weiter bedrängt, will ich gerne zugeben, daß das formale Sein des zusammengesetzten Ganzen hauptsächlich und von Grund auf durch *eine* Form ist. Durch diese Form geschieht es, daß das zusammengesetzte Ganze *dieses* Seiende ist. Diese Form ist die letzte, die zu allen vorausgehenden hinzukommt. Auf diese Weise teilt sich das zusammengesetzte Ganze in zwei wesentliche Teile: in den eigenen Akt (actus proprius), d. h. jene letzte Form, durch

¹⁰ Ox. 4, dist. 11, quaest. 3, nr. 46 (VIII, 649).

¹¹ Isto modo totius compositi est unum esse, et tamen includit multa esse partialia: sicut totum est unum ens, et tamen multas entitates partiales habet. Nescio enim istam fictionem, quod esse est quid superveniens essentiae non compositum, si essentia est composita; hoc modo esse totius compositi includit esse omnium partium, et includit multa esse partialia multarum partium, vel formarum, sicut totum ens ex multis formis includit illas actualitates partiales. Ox 4, dist. 11, quaest. 3, nr. 46 (VIII, 649).

¹² Vgl. A. Keller, Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik (München 1968) bes. 249–51.

¹³ E. Gilson, a. a. O., passim. Vgl. Index „quidditatives Sein“.

¹⁴ Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 46 (VIII, 649).

¹⁵ Thomas von Aquin, Quaest. disp. de spir. creat. a. 3c (ed. Marietti II, 380).

die es ist, was es ist, und die eigentümliche Potenz dieses Aktes, welche die erste Materie mit allen vorhergehenden Formen einschließt. Und in diesem Sinne gebe ich zu, daß dieses totale Sein sein endgültiges Sein von *einer* Form hat, die dem Ganzen verleiht, was es ist. Daraus folgt aber nicht, daß es im Ganzen nur genau *eine* Form gebe, oder daß im Ganzen nicht mehrere Formen eingeschlossen sein können, nicht als das Zusammengesetzte spezifisch konstituierend, sondern als etwas Eingeschlossenes im Potential dieses Zusammengesetzten.“¹⁶ – Durch diesen Text wird sehr deutlich, wie wichtig auch für Duns Scotus die Einheit des Menschen ist. Sinn der Lehre von der Vielfalt der Formen soll also gerade nicht sein, die Synthese des Thomas wieder zu zerbrechen. Der Ansatz im Seinsbegriff ist ein anderer und darum das Ergebnis.

Scotus nennt hier die Seele ‚forma ultima‘ (letzte Form, ‚forma adveniens praecedentibus‘ (Form, die zu den vorhergehenden hinzukommt). Im Gegensatz zum actus substantialis des Thomas wird diese letzte Form auch ‚actus proprius‘ des zusammengesetzten Ganzen genannt. Die Potenz, die diesen Akt aufnimmt, ist, wie der Text sagt, nicht der erste Stoff, die materia prima im Sinn des Thomas, sondern der erste Stoff, aber mit allen vorhergehenden Formen. Der ‚actus proprius‘ eint alle diese Formen, aber es handelt sich nicht um die Einheit der einen Form wie bei Thomas, sondern um eine differenzierte, eine strukturierte Einheit. Es handelt sich um Teilwirklichkeiten (actualitates partiales), die in *einer* Gesamtwirklichkeit durch den actus proprius, die letzte Form, überformt werden. Scotus hat viele Worte für diese untergeordnete Wirklichkeit im Ganzen des Menschen: er nennt sie Teilwirklichkeiten (actualitas partialis)¹⁷, organische Form (forma organica)¹⁸, Form der Zusammensetzung (forma mixtionis bzw. mixti)¹⁹, Form der Körperlichkeit (forma corporeitatis)²⁰, Form des Fleisches (forma carnis)²¹. Von dieser Form der Körperlichkeit wird gesagt, sie sei „dispositiva“, bereitend²² für die letzte Form²³, die Geistseele, von der wiederholt gesagt wird, sie sei „hinzukommend“²⁴. Dieses Hinzukommen ist, wie bereits gesagt, zugleich ein Überformen²⁵, da die Potenz, die der letzten Form entspricht, ja ausdrücklich bezeichnet wird als „Erster Stoff mit allen vorhergehenden Formen“²⁶. Scotus

¹⁶ Si tamen omnino fiat vis in verbo, concedo quod formale esse totius compositi est principaliter per unam formam, et illa forma est, qua totum compositum est hoc ens, ista autem est ultima adveniens omnibus praecedentibus; et hoc modo totum compositum dividitur in duas partes essentielles, in actum proprium, scilicet ultimam formam, qua est illud, quod est, et propriam potentiam illius actus, quae includit materiam primam cum omnibus formis praecedentibus. Et isto modo concedo, quod esse illud totale est complete ab una forma, quae dat toti illud, quod est: sed ex hoc non sequitur, quod in toto includatur praecise una forma, vel quin in toto includantur plures formae, non tanquam specificae constituentes illud compositum, sed tanquam quaedam inclusa in potentiali istius compositi. Ox. 4, dist. 11 q. 3, nr. 46 (VIII, 649).

¹⁷ Ox. a. a. O.

¹⁸ Ox 3, dist. 2 q. 3, nr. 4 (VII/1, 86) – Hier wird die Frage nach der forma organica im Zusammenhang der Inkarnation gestellt. Rep. Par. 4, dist. 11, 3, nr. 22 (XI/2, 672).

¹⁹ Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 36 (VIII, 640); nr. 38 (VIII, 641); nr. 39 (VIII, 643); nr. 45 (VIII, 648); nr. 55 (VIII, 654); nr. 56 (VIII, 654); Ox. 2, dist. 15, q. un., nr. 5 (VI/2, 753).

²⁰ Ox. 4, dist. 11 q. 3, nr. 37 (VIII, 641).

²¹ Rep. Par. 4, dist. 44, q. 1, nr. 7 (XI/2, 855a).

²² Ox. 3, dist. 2, q. 3, nr. 4 (VII/1, 86).

²³ Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 46 (VIII, 649).

²⁴ Ox. a. a. O.

²⁵ Vgl. Anm. 11.

²⁶ Ox. a. a. O.

verwendet allerdings – oft in theologischem Zusammenhang, wie ähnlich auch Thomas – immer wieder Ausdrücke, die diese Einheit in der Vielfalt der Formen oder die Überformung durch die Letztform vergessen lassen. Er spricht immer wieder von „Leib und Seele“²⁷, von den „zwei Teilen“²⁸, vom „Hinzukommen“ der Letztform²⁹, vom „Verlassenwerden des Körpers durch die Seele im Tode“³⁰. Diese Redeweise darf aber (mutatis mutandis natürlich erst recht bei Thomas) nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei Scotus die innere Differenziertheit der Formen zugleich eine eigentümliche, stark betonte Einheit darstellt. – Wenn es also bei Scotus auch nicht mehr die strenge Einheit der einen Form gibt, die die Einheit des Menschen gewährleistet, so gibt es doch eine Einheit, und zwar eine Einheit in Differenz. Der Grund für solche Strukturierung der Einheit ist, wie wir gesehen haben, nicht eine einfache Weiterführung platonisierender Theologie mit ihrem dualistischen Menschenbild³¹, mit ihrer Absolutsetzung der Seele, sondern der Versuch, den Menschen als Einheit zu denken, ohne die Seinsmetaphysik des Thomas in seine quidditative Metaphysik zu übernehmen.

Sehr schwierig ist die weiterführende Frage, in welchem Verhältnis bei Duns Scotus im einen Seienden die verschiedenen Formen zueinander stehen. *Gilson* erklärt diese Frage so, daß wie im Falle der Attribute Gottes und der Seelenvermögen (wo man sich darüber einig ist) auch hier, im Fall der verschiedenen Formen im Menschen, es sich um verschiedene „Formalitäten“ im Sinn des Scotus handelt³². Formalitäten wären Entitäten in einem Seienden, die unabhängig von unserem Erkennen (real) unterschieden sind und „die Unterscheidung unserer Begriffe begründen“³³. Ein Seiendes „hat demnach so viele Formalitäten, wie der Intellekt daraus verschiedene Begriffe bilden kann“³⁴. So faszinierend und ins System des Scotus passend an sich dieser Gedanke ist und manche Fragen in der Absetzung von Thomas klären würde, so scheint er doch noch nicht befriedigend begründet. Nicht nur, daß *Gilson* keinen einzigen Text des Scotus dafür anführen kann³⁵ (alle zitierten Texte erklären nur, was Scotus überhaupt unter Formalität versteht, nicht aber eindeutig, ob Scotus die Mehrheit der Formen im Menschen so gedacht hat), die ganze Art, in der Scotus trotz aller Überformung von einer gewissen Selbständigkeit der Körperform spricht – vergl. die teils harten sprachlichen Formulierungen der Anm. 17–30 –, läßt die *Gilsonsche* Erklärung nicht völlig überzeugend erscheinen. *Baudroux* sagt dazu: „Certo decipitur *E. Gilson*, dubitans quin Scotus admiserit in homine formam corporeitatis diversam ab anima“³⁶. *Gilson* selbst möchte in einer Anmerkung aus diesem Satz nur das „certo“ streichen, ist sich also seiner Sache nur mäßig sicher³⁷. Wir haben daher eine Formulierung gewählt, die diese Zusatzfrage vorläufig offenläßt.

Wie zu Beginn gesagt, wurde die ganze Frage von Scotus in theologischem Kontext gestellt. Es kann daher nicht wundernehmen, daß dem Scotus selbst offenbar sehr wichtige Argumente gegen die Einheit der Form aus theologischen Quellen stammen. Nahe liegt natürlich die Frage: was geschieht eigentlich im Tode,

²⁷ Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 54 (VIII, 653).

²⁸ Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 46 (VIII, 649).

²⁹ Ox. a. a. O.

³⁰ Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 54 (VIII, 643).

³¹ Vgl. *P. F. Fiorenza – J. B. Metz*, a. a. O.

³² *E. Gilson*, a. a. O., 511–528.

³³ A. a. O., 516–517.

³⁴ A. a. O., 516.

³⁵ Am ehesten könnte man noch den in Anm. 11 zit. Text selbst nennen; aber seine Interpretation steht ja gerade in Frage und ist aus sich allein nicht klar.

³⁶ *B. Baudroux*, *De forma corporeitatis scotistica: Antonianum* 13 (1938) 429–474, hier 444 Anm. 2.

³⁷ *E. Gilson*, a. a. O. 515, Anm. 3 von S. 514.

wenn der Mensch nicht eine Form seiner Körperlichkeit besitzt?³⁸ „Wenn die Form der Seele nicht mehr bleibt, bleibt jedenfalls der Körper.“³⁹ Die Formulierung „Unsterblichkeit der Seele“ hat in der theologischen Tradition ein großes Gewicht⁴⁰. Sie scheint dem Scotus am ehesten zu wahren, wenn man sich den Tod als einfache Trennung vorstellt. Ähnliche Überlegungen macht sich Scotus im Zusammenhang mit dem Triduum Mortis, den drei Tagen zwischen Tod und Auferstehung Jesu. Dieser Gedanke scheint Scotus selbst besonders überzeugt zu haben; jedenfalls wiederholt er ihn mehrfach⁴¹. Er sei daher hier genannt, obwohl er dem heutigen Leser eher komisch, „so richtig spätscholastisch“, vorkommt. Scotus fragt sich, was geschehen wäre, wenn beim letzten Abendmahl eine konsekrierte Partikel übriggeblieben wäre; er sagt sogar: wenn sie im Speisekelch übriggeblieben wäre. Nach dem Tod Christi am Kreuz war ja seine Seele vom Leib getrennt. Wenn die Seele die einzige Form im Menschen ist und es keine Form der Körperlichkeit gibt, sollte dann etwa die Seele Christi im Leib Christi unter der Brotsgestalt anwesend gewesen sein, während sie vom Leib am Kreuz getrennt war? Naheliegender ist, daß die Form der Körperlichkeit eine eigene Realität besitzt. Auch im Zusammenhang mit der Frage nach der Auferstehung der Toten stellt sich das gleiche Problem⁴². Mit welchem Körper werden wir auferstehen? In diesem Zusammenhang stellt sich wieder das Problem, was eigentlich dieser Körper metaphysisch sei. – Übrigens waren es ja auch in der zeitgenössischen Diskussion um die Einheitsthese des Thomas vor allem theologische Argumente, ja theologische Sorge, die zum Widerspruch reizten. *Schneider* hat sehr schön gezeigt, in welchem Gegensatz Thomas mit dieser Neuerung zur bisherigen dualistischen Tradition stand⁴³. So fragt z. B. *Robert Kilwardby*: Läßt sich so noch eine Übertragung der Erbsünde denken, wenn der Mensch verwirklicht ist aus der einen Seelenform und der *Materia Prima*? Kann dann noch von einer Zeugung durch die Eltern, ja überhaupt von einer Verwandtschaft gesprochen werden? Bisher war man ja der Meinung, die Zeugung des vegetativ-sensitiven Leibes geschehe durch die Eltern, die Schaffung der Geistseele durch Gott. Wie kann eine Identität der Toten und Auferstandenen, ja eine Identität des lebenden, gestorbenen und auferstandenen Christus gedacht werden⁴⁴, wenn der Seele nur die *Materia Prima* entgegensteht? Ja selbst die Heiligen- und Reliquienverehrung scheinen nicht mehr vollziehbar, wenn nach der Trennung der einzigen Wesenform der tote Leib nicht mehr identisch wäre mit dem des lebendigen Heiligen⁴⁵.

Fassen wir zusammen: Ähnlich wie bei Thomas hat Scotus ein ausgeprägtes Interesse an der Einheit des Menschen. Er führt damit die Entwicklung, die in der mittelalterlichen Theologie immer mehr weggeführt hatte vom platonisierenden Dualismus zu einem als Einheit gedachten Menschen weiter. Wenn man seine Anthropologie nicht mit den systematischen Voraussetzungen der Philosophie des Thomas mißt, wird man kaum bestreiten können, daß auch Scotus, in seinem spekulativen Rahmen, eine letzte, wenn auch differenzierte Einheit des Menschen hält. Trotzdem hat auch der skotistische Versuch, die Einheit des Menschen als Christ

³⁸ Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 54 (VIII, 653).

³⁹ Ox a. a. O.

⁴⁰ Vgl. *P. F. Fiorenza*, – *J. B. Metz*, a. a. O.

⁴¹ Ox. 4, dist. 11 q. 3, nr. 57 (VIII, 654); nr. 27 (VIII, 630); Rep. Par. 4, dist. 11, q. 3, nr. 21 (XI/2, 672 b).

⁴² Rep. Par. 4, dist. 44, q. 1, nr. 7 (XI/2, 855a).

⁴³ *Tb. Schneider*, a. a. O., 43–63.

⁴⁴ Vgl. *Duns Scotus*, Rep. Par. 4, dist. 44, q. 1 (XI/2, 853b–858b); Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 54 (VIII, 653).

⁴⁵ Zur theologischen Reaktion auf die Einheitsthese des Thomas vgl. neben dem öfter genannten Werk von *Tb. Schneider*: *L. Hödl*, *Anima forma corporis... im Korrekturenstreit*: *TheolPhil* 41 (1966) 536–556.

zu denken, keine endgültige Lösung gebracht. Die These von der differenzierten Einheit des Menschen bei Scotus ist nicht einfach eine Weiterführung früherer dualistisch platonisierender Theologie. Sie ist die Folge eines Seinsverständnisses, das Sein als Sein des „zusammengesetzten Ganzen“, nicht aber als den das Seiende zuallererst konstituierenden Akt sieht. Trotzdem ist weiterhin in der christlichen Theologie, vor allem aber in der Verkündigung, der Mensch mehr oder minder dualistisch gedacht worden.

Theodor Schneider beschließt sein grundlegendes Werk über das Geschick der anthropologischen Formel ‚anima forma corporis‘ im sogenannten Korrektorienstreit nach Thomas mit folgenden Sätzen: „Angesichts der schließlich doch stetig wachsenden Autorität des Thomas von Aquin ist die Verwunderung darüber erlaubt, daß sich seine strenge Sicht der Einheit des Menschen nicht durchgesetzt hat, ja nicht einmal eine ‚thomistisch inspirierte‘ Exegese der Wiener Definition. Man muß fast noch weitergehen: die im Gefolge der franziskanischen Anthropologie in der Kirche beharrlich sich durchhaltende, ‚dualistisch‘ gefärbte Sicht des Menschen als aus Leib und Seele zusammengesetzt, ist hinter der Aussage von Vienne erheblich zurückgeblieben. Dabei ist die anthropologische Definition von Vienne (und noch mehr der thomanische Entwurf der menschlichen Einheit) eine ausgesprochen glückliche Grundlage für die heutige theologische Diskussion . . . Jedenfalls ist die heutige Bemühung um eine ganzheitliche Schau des menschlichen Seins, als eines Existierens in Leiblichkeit, immer noch zugleich der Versuch, die ganze Bedeutungsbreite dieser mittelalterlichen Lehre auszufüllen.“⁴⁶

⁴⁶ *Th. Schneider*, a. a. O., 258.