

- : ψυχή κατλ, in: ThWNT 9 (1973), 604–667.
- Siegert, Folker: Von der Sterblichkeit der Seele zur Leiblichkeit der Auferstehung. Neutestamentlicher Einspruch gegen den kirchlichen Platonismus, in: Swarat, Uwe/Söding, Thomas (Hrsg.): Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch (QD 257; Freiburg 2013), 50–70.
- Sonnemans, Heino: Seele. Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie (FThSt 128; Freiburg 1984).
- Stolle, Volker: Das Markusevangelium. Übersetzung und Kommentierung (unter besonderer Berücksichtigung der Erzähltechnik) (Oberurseler Hefte Ergänzungsband 17; Göttingen 2015).
- Volp, Ulrich: Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten, in: Zangenberg, Jürgen (Hrsg.): Neues Testament und Antike Kultur (Bd. 3: Weltauffassung – Kult – Ethos; Neukirchen-Vluyn 2005), 128–133.
- Zeller, Dieter: The soul that cannot be killed by men (Matt 10:28), in: Weren, Wim/van de Sandt, Huub/Verheyden, Joseph (Hrsg.): Life beyond death in Matthew's gospel. Religious metaphor or bodily reality? (BTS 13; Leuven 2011), 95–105.

„Anima forma corporis“

Der hylemorphistische Seelenbegriff bei Thomas von Aquin

Georg Gasser

Der Begriff der Seele hat für zeitgenössische Ohren meist einen dualistischen Klang. Im Gefolge der cartesianischen Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa* als zwei voneinander begrifflich und ontologisch strikt unterschiedenen Wirklichkeitsbereichen, wird die Seele des Menschen dem Bereich der *res cogitans* zugeordnet, während der Körper in den Bereich der *res extensa* fällt. Die *res cogitans* zeichnet Subjektivität und ein direkter introspektiver Zugang aus, während die *res extensa* nach Maß, Zahl und Gewicht bestimmbar und extern zugänglich ist. Diese Charakterisierungen prägen die neuzeitliche philosophische Anthropologie und Philosophie des Geistes – gerade auch naturalistisch-reduktionistische Bemühungen, den Bereich des Mentalen auf den Bereich des Physischen zurückzuführen und so einer wissenschaftlich akzeptablen Deutung der Wirklichkeit zugänglich zu machen.

Die zentrale These dieses Beitrags lautet, dass der von Aristoteles herkommende und durch die Aristoteles-Rezeption in der Hochscholastik aufgegriffene hylemorphistische Seelenbegriff quer zu einer solchen dualistischen Unterscheidung von Geist und Körper steht. Dies macht diesen Seelenbegriff einerseits attraktiv für eine ganzheitliche Konzeption des Menschen, aber bringt andererseits auch Schwierigkeiten mit sich, wenn die christliche Hoffnung auf Auferstehung und Unsterblichkeit mitgedacht werden soll. Dies wird exemplarisch an den Ausführungen Thomas von Aquins zum Verhältnis von Seele und Körper verdeutlicht. Dabei gehe ich folgendermaßen vor:

Zuerst erläutere ich den aristotelischen Gedanken, dass Lebewesen aus dem Körper als *materia* und der Seele als *forma* bestehen. In einem zweiten Schritt wird dieser Gedanke anhand der Bestimmung der Seele als *actus corporis* näher beleuchtet. Den so entwickelten Seelenbegriff beziehe ich in einem dritten Schritt auf die in der Scholastik weitgehend vorausgesetzte christliche Auferstehungslehre. Es

zeigt sich, dass hier der ursprünglich empirisch-naturalistisch orientierte Begriffsrahmen des Hylemorphismus an seine Grenzen stößt. In meinen Ausführungen beschränke ich mich dabei aus zweierlei Gründen auf die Darstellung der Seelenlehre bei Thomas von Aquin: Zum einen haben die thomanischen Ausführungen aufgrund ihrer lehramtlichen Bedeutung besondere Aufmerksamkeit erfahren. Zum anderen würden Detailfragen zu unterschiedlichen scholastischen Seelenauffassungen den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

1. Der aristotelische Grundgedanke:

Das Lebewesen als Einheit von *forma* und *materia*

In der Hochscholastik wird der aristotelische Seelenbegriff prägend; daher ist es naheliegend die diesem Begriff zugrundeliegenden Überlegungen näher zu skizzieren. Deren Ausgangspunkt ist die naturphilosophische Frage, was Lebewesen von anderen Einzeldingen bzw. Substanzen unterscheidet und was als naheliegender Prinzip für eine solche Unterscheidung herangezogen werden kann.¹ Für Aristoteles markiert das Prinzip der Bewegung² den wesentlichen Unterschied, da dieses Prinzip Lebewesen in sich selbst tragen, während unbelebte Dinge von außen bewegt werden müssen.³ Dieses intrinsische Prinzip der Bewegung wird mit der Seele des Lebewesens identifiziert. „Seele“ bezeichnet somit bei Aristoteles zuerst einmal schlicht das Bewegungs- und somit Lebensprinzip von Lebewesen. Dieses Prinzip wird kategorial als Form des Lebewesens bestimmt, da andere (modern ausgedrückt: physikalistische und dualistische) Optionen ausscheiden: Die Seele kann weder mit der Körperlichkeit des Lebewesens identifiziert werden, da sonst jeder Körper Leben haben müsste, noch ist die Seele identisch mit dem Lebewesen, da sie sonst nicht dessen Lebensprinzip, sondern eine eigene Substanz im Lebewesen sein müsste. Die Seele als erstes Prinzip des Lebendig-Seins ist folglich nicht im Körperlichen zu suchen

¹ De Anima 411a9–16.

² „Bewegung“ ist hierbei in einem weiten Sinn zu verstehen. Darunter fällt jegliche Form der Veränderung, also auch Wachstum, Stoffwechselprozesse, Ortsveränderung, körperliche und psychische Vollzüge usw.

³ Nähere Ausführungen dazu finden sich z. B. bei Furley, *Self-Movers*, 3–14.

noch dualistisch mit einer konkreten Entität zu identifizieren, die auf gewisse Weise mit dem Körper verbunden ist. Wie ist die aristotelische Rede von der Seele dann zu verstehen?

Aristoteles nähert sich dieser Frage anhand einer allgemeinen ontologischen Analyse von Substanzen. Er schlägt vor, dass dabei stets zwei Prinzipien zu berücksichtigen sind, nämlich Materie und Form.⁴ Daher spricht man auch vom Hylemorphismus (griech. *hylē* für Materie und *morphē* für Form).

„Materie“ ist dasjenige Konstitutionsprinzip der Substanz, das es dieser ermöglicht, eine bestimmte Form an- und dadurch eine gewisse Stelle im Raum einzunehmen. Der aristotelische Begriff der Materie ist nicht mit der heutigen umgangssprachlichen Verwendung im Sinne eines dreidimensional ausgedehnten und physisch bestimmbareren Stoffs zu verstehen. Vielmehr handelt es sich dabei um das zugrundeliegende Substrat, aus dem das Einzelding besteht, wobei dank der Form ein Wandel von der Unbestimmtheit bzw. Potentialität hin zur Bestimmtheit bzw. Aktualität erfolgt.

„Form“ ist hingegen das der Materie zugeordnete komplementäre Konstitutionsprinzip, durch das eine Substanz zu der wird, die sie ist. Die Form ist sozusagen das Prinzip der Bestimmung, das einem nur der Möglichkeit nach existierendem Einzelding Aktualität und Wirklichkeit verleiht und damit auch die Identitäts- und Kontinuitätsbedingungen der entsprechenden Substanz festlegt.

Einzeldinge sind somit stets durch diese beiden Prinzipien konstituiert. Materie und Form sind dabei nicht als zwei voneinander abtrennbare Teile zu verstehen, die zusammengesetzt eine Substanz ergeben. Ein Einzelding ist nicht die Summe zweier Teile, einem materialen, zu dem noch ein formaler Teil hinzukommt, sondern es handelt sich um eine Einheit, die sich unter zweierlei Rücksicht analysieren lässt.

Aristoteles verdeutlicht diese Auffassung anhand verschiedener Beispiele: Wenn etwa von einem dreieckigen Metallstück die Rede ist, so impliziert diese Rede nicht, dass zwei Teile vorliegen, das Metall und das Dreieckigsein, die erst zusammengesetzt das dreieckige Metallstück ergeben.⁵ Vielmehr haben wir dieses Einzelding vor uns,

⁴ De Anima 412a6–11.

⁵ *Metaphysik H*, 1045b14.

das wir dann im Hinblick auf seine Materie und seine Form untersuchen können. Die Rede von Teilen, die gemeinsam eine Einheit ergeben, ist folglich irreführend, wenn das Verhältnis von Materie und Form bestimmt werden soll. Vielmehr sind Materie und Form eines, das eine dem Vermögen bzw. der Möglichkeit, das andere der Wirklichkeit nach.⁶

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen metaphysischen Rahmentheorie ist die Rede von der Seele als Form eines lebendigen Körpers bzw. als Lebensprinzip einzuordnen.⁷ Als solche findet sich die Seele bei Pflanzen und Tieren ebenso wie beim Menschen und bestimmt die relevanten Lebensprozesse sowie die funktionale Organisation des Lebewesens durch die Zeit hindurch. So schreibt Martha Nussbaum: „The lion may change its shape, get thin or fat, without ceasing to be the same lion; its form is not its shape, but its soul, the set of vital capacities, the functional organization, in virtue of which it lives and acts.“⁸

Die Unterschiede zwischen einzelnen Lebewesen lassen sich folglich nicht auf ein Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein einer Seele zurückführen, sondern auf verschiedene *Komplexitätsstufen* derselben. Die vegetative Seele ermöglicht bei Pflanzen Stoffwechsel- und Fortpflanzungsprozesse; die sensitive Seele befähigt Tiere darüber hinaus zur Sinneswahrnehmung und Fortbewegung, während der Mensch dank seiner rationalen Seele mit Denk- und Erkenntnisvermögen ausgestattet ist. Der Begriff der Seele ist somit nicht exklusiv für mentale Prozesse reserviert.

Anders formuliert: Ein adäquates Verständnis des Seelenbegriffs besteht darin, dass biologisch grundlegendere und höherstufige komplexere Prozesse in die Lebensvollzüge des Gesamtorganismus integriert werden. Josef Quitterer betont: „Es handelt sich bei der Seelenhypothese also um eine *top down*-Erklärung, in welcher die grundlegenden biologischen Aktivitäten des Organismus durch ihre Einbettung in den größeren funktionalen Zusammenhang der für ein bestimmtes Lebewesen typischen Lebensaktivitäten eine weitergehende und umfassendere Bestimmung erfahren.“⁹

⁶ Metaphysik Z, 1045b19.

⁷ De Anima 412a26.

⁸ Nussbaum, *Motu Animalium*, 71.

⁹ Quitterer, Erklärungspotential, 279–280.

Was folgt aus dieser Bestimmung für die Deutung der These, dass der Körper eines Lebewesens als Materie eine Einheit mit seiner Seele als Form darstellt? Deutlich geworden sein sollte, dass es nicht den Körper eines Lebewesens als solchen unabhängig von der Seele gibt, sondern was als Materie eines Lebewesens zu gelten hat, ergibt sich von Fall zu Fall im Hinblick auf die Form. Der Körper wird durch die Seele „geformt“ und in seiner Natur bestimmt. Daher ist der hylemorphistische Materiebegriff bei Lebewesen als lebendige Materie bezeichnet worden¹⁰, da die Materie eines Lebewesens stets auf wesentliche Weise als lebendig zu fassen ist. Die Materie eines Lebewesens ist nicht zuerst nicht-lebendig und wird dann erst durch die Form zu etwas Lebendigem erweckt, sondern sie ist durch die jeweilige Form, sprich Seele, immer schon lebendig: „The body we are told to pick out as the ‚material constituent‘ of the animal depends for its very identity on its being alive, in-formed by *psuchē*.“¹¹

Im Lichte dieser Überlegungen betont Aristoteles analog zum vorher genannten Hinweis, dass die Rede von Materie und Form als Teile eines Dinges problematisch ist, dass es nicht sinnvoll zu fragen ist, wie Materie und Form zu einer Einheit werden: „Daher darf man auch nicht fragen, ob der Körper und die Seele Eines sind, wie auch nicht, ob das Wachs und die Figur Eines sind, und überhaupt nicht, ob die Materie und das, wovon sie Materie ist (Eines ist).“¹²

Dass ein Lebewesen eine Seele hat, besagt also, dass es von Natur aus lebendig ist. Ein Lebewesen entsteht nicht, indem die Seele im Sinne einer *synthesis post factum* zu einem vorher nicht-lebendigen Körper hinzutritt. Ein im Hinblick auf die Materie der Möglichkeit nach lebendiger Körper ist somit ein vom bereits existierenden Lebewesen abgeleiteter Begriff. Denn gäbe es kein Lebewesen, so gäbe es auch keinen der Möglichkeit nach lebendigen Körper dieses Lebewesens. Sobald es aber einen solchen gibt, ist dieser Körper nicht nur der Möglichkeit nach, sondern tatsächlich lebendig. Daher besteht zwischen einem Kadaver und einem Lebewesen oder davon abgetrennten Körperteilen auch nicht nur ein gradueller, sondern ein prinzipieller Unterschied. Ein toter Körper oder abgetrennte Körperteile ähneln zwar einem lebendigen Körper, aber sie haben die Fähig-

¹⁰ Ackrill, Aristotle's Distinction, 68, spricht von „living matter“.

¹¹ Ackrill, Aristotle's Definition, 126.

¹² De Anima 412b6–9.

keit lebendig zu sein unwiderruflich verloren. Die Voraussetzung für alle weiteren Möglichkeiten, die Lebewesen an den Tag legen können, ist unwiederbringlich verloren gegangen.¹³

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass das Begriffspaar von Form und Materie nicht mit einer dualistischen Gegenüberstellung von Materie und Form einhergeht, sondern vielmehr den Einheitscharakter einer Substanz in den Vordergrund gestellt wird – die dann unter verschiedener Rücksicht analysiert werden kann.

2. Die Seele als *actus corporis*

Der zuvor genannte aristotelische Hinweis, es sei nicht sinnvoll zu fragen, wie Materie und Form eine Einheit bilden, mag auf den ersten Blick als vorzeitiger Abbruch der Suche nach einer Erklärung erscheinen. Dieser Hinweis rückt aber in ein anderes Licht, wenn Form – wie angedeutet – nicht als Teil, sondern als *actus*, d. h. als Verwirklichung bzw. Wirklichkeit der Materie verstanden wird.

Die Deutung der Form als Akt und Materie als Potenz unterstreicht das dynamische Grundverständnis der Natur, das der Hylemorphismus mit sich bringt: Aus etwas Potentiellem wird Wirkliches bzw. in jedem Einzelding finden sich verschiedene Potentialitäten wieder, die auf ihre Verwirklichung hingeordnet sind. Wenn daher in diesem Kontext von Materie gesprochen wird, so ist nicht reine Potentialität gemeint, sondern eine zumindest anfanghaft bereits verwirklichte Realität, die für weitere Verwirklichungen offen ist. „Materie“ meint eben nicht die letzten materiellen Grundbausteine der Wirklichkeit, sondern die durch die Form bereits vorgeprägte Materie, welche entsprechende Potentialitäten in sich trägt, die sich unter günstigen Bedingungen aktualisieren. Michael Frede betont:

So for something to be a potential F is not good enough that in a long series of changes it finally can end up as an F. There must rather be a specifiable single change or process which would turn it into an F.¹⁴

¹³ De Partibus Animalium 640b34–641a5.

Vgl. auch Thomas v. Aquin, ScG, c37, n. 4: Non est autem corpus humanum nisi quod est per unionem animae rationalis vivificatum; neque enim oculus, aut manus, aut pes, vel caro et os, anima separata, dicuntur nisi aequivoce.

¹⁴ Frede, Aristotle's Notion, 190.

Nicht die Atome, aus denen der Kern eines Olivenbaums besteht, sind seine Materie, sondern der Kern selbst samt der darin bereits angelegten Potentialität, ein Olivenbaum zu werden. Der Kern eines Olivenbaums ist nicht reine Potentialität, sondern insofern bereits durch seine Form bestimmt, als sich aus ihm „nur“ mehr ein Olivenbaum und keine andere Pflanze mehr entwickeln kann. Die Rede von Materie und Form ist somit stets i. S. einer Entsprechung zu verstehen, dass durch die Form die Materie bereits eine erste Verwirklichung erfahren hat. Es handelt sich um eine *top-down* Ansicht¹⁵ von Materie: Das, was bei einem Einzelding als Materie bezeichnet wird, ist stets als Materie im Hinblick auf eine anfanghafte Verwirklichung und den damit einhergehenden (noch zu verwirklichenden) Potentialitäten zu sehen.

Die Einheit von Materie und Form ist insofern von der Dynamik des Entstehens und Werdens her zu deuten. Die Materie stellt eine Einheit mit ihrer Form dar, als aus ihr dank der Form etwas Bestimmtes entstanden ist, das mit einer Reihe von Vermögen ausgestattet ist, die unter entsprechenden günstigen Umständen auch Wirklichkeit werden. Die Einheit von Form und Materie weist auf ein Verwirklichungs- und Aktualisierungsverhältnis hin, in welchem die Materie dank der Form konkrete Realität wird. *Actus* ist in diesem Kontext weniger als Tätigkeit oder Vollzug zu verstehen denn als Verwirklichung eines (vorläufigen) Zielpunkts eines Entwicklungsprozesses.

Auf Lebewesen bezogen bedeutet dies, dass die Seele als Form eines lebendigen Körpers seine erste Verwirklichung darstellt, d. h. dass dieser Körper bereits lebendig ist und gemäß seiner Natur entsprechende Potentialitäten mit sich bringt. Eine solche Bestimmung der Seele kommt einem naturalistischen Grundverständnis von Lebewesen dahingehend entgegen als die Seele als *actus* offensichtlich nicht losgelöst vom Körper, der durch sie geformt und als lebendiger bestimmt wird, existieren kann.

Diese naheliegende Interpretation beschäftigte bereits Albertus Magnus, der die Bestimmung der Seele als *actus corporis* als einen Einwand gegen diese aristotelische Deutung nennt, wenn ein christlicher Hintergrund als maßgebend vorausgesetzt wird. Das Argument lautet, dass eine Verwirklichung nur dann vorliegen kann,

¹⁵ Lewis, Aristotle on the Relation, 250.

wenn es auch etwas gibt, das verwirklicht wird. Verwirklichung braucht einen Träger und dies ist offensichtlich der Körper. Folglich wird die Seele als *actus corporis* nicht getrennt vom Körper existieren können.¹⁶

Die Frage, ob und wie das aristotelische Verständnis der Wirklichkeit insgesamt und des Menschen im Besonderen¹⁷ mit einer christlichen Weltdeutung kohärent gedacht werden kann, wird daher zu einer der grundlegenden Kontroversen im 13. Jahrhundert. Durch die umfassende Rezeption der Schriften des Aristoteles galt der Aristotelismus inhaltlich und begrifflich als Goldstandard der Wissenschaftlichkeit, den die platonische Philosophie auf diesem Niveau nicht zu bieten imstande war. Vor diesem Hintergrund stellte sich die Frage, wie mit der Hoffnung auf Auferstehung und Unsterblichkeit umgegangen werden soll, wenn sich die aristotelischen Bestimmungen der menschlichen Seele als korrekt erweisen sollten.

3. Die Seele als ein „hoc aliquid“

Thomas von Aquin übernimmt die naturphilosophische Bestimmung der Seele als Lebensprinzip eines Lebewesens sowie die damit einhergehende ontologische Einordnung als Form des lebendigen Körpers. Diese Deutung geht Thomas aber nicht weit genug, sondern er wirft die Frage auf, ob die Seele nicht doch auch selbstständig (*subsistens*) existieren könne.¹⁸ Da die Seele als Form auch das grundlegende Prinzip aller menschlichen Vollzüge ist, weist Thomas darauf hin, dass der Mensch durch einen Vollzug ausgezeichnet ist, der allen anderen Lebewesen abgeht: die Tätigkeit des Verstandes. Die menschliche Seele als *anima rationalis* bzw. *intellectiva* unterscheidet sich dahingehend von der *anima sensitiva* der restlichen Tiere und der *anima vegetativa* bei Pflanzen, als der Verstand durch Abstraktion von der Wahrnehmung konkreter Einzeldinge prinzipiell deren Formen und somit das Allgemeine erkennen kann. Diese

¹⁶ Zur Interpretation der Seele als *actus corporis* bei Albertus Magnus siehe Runggaldier, Seele, 29–35.

¹⁷ Siehe z. B. die klassische Studie von Pegis, Problem of the Soul.

¹⁸ Entsprechende Ansätze finden sich bereits bei Aristoteles, wobei dieser aufzuzeigen versucht, dass Denkvollzüge nicht durch ein körperliches Organ erfolgen. Siehe z. B. De Anima 429a18–29.

Formen sind abstrakt, orts- und zeitungebunden und sind daher auch keinen Veränderungsprozessen ausgesetzt. Zudem kann der Verstand nur dann alle Formen erkennen, wenn er diese nicht selbst in sich enthält, d. h. wenn es keine Vorprägungen im Verstand gibt, die seine Erkenntniskraft einschränken. Daraus schließt Thomas, dass der Verstand eine Tätigkeit ausübt, die unabhängig von körperlichen Vollzügen stattfindet, da diese ja an Raum und Zeit gebunden sind. Das Erkennen immaterieller Formen kann nicht von etwas geleistet werden, das selbst körperlich verfasst ist, insofern das, was erkannt wird, im Erkennenden durch seine Weise des Erkennens vorliegt.¹⁹ Wenn die Tätigkeit des Verstandes unabhängig von körperlichen Vollzügen abläuft, dann kann die *anima rationalis* offensichtlich auch unabhängig vom Körper existieren. Argumentativ lassen sich diese Überlegungen folgendermaßen skizzieren:²⁰

- (1) Der Verstand kann die Natur aller Körper (materiell verfassten Substanzen) erkennen.
- (2) Was der Verstand erkennen soll, darf nicht bereits in der Natur des Verstandes vorliegen.
- (3) Also: Der Verstand hat die Natur keines Körpers in sich.
- (4) Also: Das Erkennen des Verstandes vollzieht sich nicht durch ein körperliches Organ.
- (5) Also: Der Verstand übt eine Tätigkeit aus unabhängig vom Körper.
- (6) Schluss: Der Verstand bzw. die *anima rationalis* besteht für sich, da nichts eine Tätigkeit für sich ausüben kann, das nicht subsistiert.²¹

Thomas weist allerdings in derselben *quaestio* darauf hin, dass die rationale Seele als etwas Subsistierendes zwar ein *hoc aliquid*, also

¹⁹ Thomas v. Aquin, ScG II, 73: Receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed intellectus secundum se est supra motum. Ergo quod recipitur in eo, recipitur fixe et immobiliter.

²⁰ Ich folge der Skizze von Rapp, Verhältnis, 136.

²¹ Siehe z. B. Thomas v. Aquin, S.Th Ia q. 75, a. 2, c.: Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. [...] Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu, unde eo modo aliquid operatur, quo est.

ein konkretes „dieses da“ sei, aber die Weise des Subsistierens nicht mit der selbstständigen Existenz eines Einzeldings wie dem Menschen gleichzusetzen sei, da die Natur ihrer Spezies – also die des Menschen – die Einheit von Körper und Seele erfordere.²² Er bemüht sich folglich um eine Mittelposition, die die Seele einerseits von ontologisch abhängigen Entitäten (z. B. Eigenschaften oder Relationen, die Einzeldinge, an denen sie auftreten, voraussetzen) unterscheidet, aber sie andererseits auch nicht in die Nähe konkreter, aus Form und Materie konstituierte Einzeldinge rückt. So spricht Thomas davon, dass die Seele im Grenzbereich zwischen körperlichen und davon separierten Substanzen einzuordnen sei.²³

Aus der soeben dargelegten Argumentation, dass die rationale Seele selbstständig existieren könne, werden die beiden noch stärkeren Thesen abgeleitet, dass die Seele zugleich einfach und unsterblich sei. Wie kommt Thomas zu diesen Annahmen? Die Seele kann nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sein, da sie sonst nur entsprechend konstituierte Einzeldinge, aber keine allgemeinen und abstrakten Formen erkennen könnte. Da sie dazu aber in der Lage ist, muss sie einfach sein.²⁴

²² Thomas v. Aquin, S.Th Ia q. 75, a. 2, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. [...] Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo, sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid.

²³ Thomas v. Aquin, QDA, art. 1, c.: In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; in quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta.

²⁴ Thomas v. Aquin, S.Th Ia q. 75, a. 2, c.: Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali, materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae.

Vor dem Hintergrund einer hylemorphistischen Metaphysik gilt zudem, dass ein konkretes Einzelding dann zu existieren aufhört, wenn sich die Einheit von Materie und Form auflöst. Da die rationale Seele aber kein Kompositum von Materie und Form, sondern eine subsistierende Form ist, kann sich diese nicht von sich selbst „ablösen“ und dadurch zu existieren aufhören. Sie trägt im Unterschied zu konkreten Einzeldingen als Materie-Form-Komposita nicht die Potentialität der Nicht-Existenz in sich.²⁵

4. Die *anima separata*

Inwieweit die thomanische Argumentation zugunsten der Unsterblichkeit der rationalen Seele überzeugend ist, soll an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden.²⁶ Auf jeden Fall hat Thomas mit dieser Frage gerungen und ist sich durchaus der Spannungen bewusst, die entstehen, wenn einerseits die hylemorphistische Einheit des Menschen betont werden soll und andererseits die rationale Seele als etwas Subsistentes aufgefasst wird, das losgelöst vom Körper den biologischen Tod überdauern kann. Hinsichtlich der Frage, wie das Verhältnis der Seele als subsistente Form des Menschen zum ganzen Menschen nach dessen Tod im Hinblick auf die Auferstehung gedacht werden soll, gibt es verschiedene Interpretationsmöglichkeiten. Relativ klar zu sein scheint, dass eine substanzdualistische Auffassung ausgeschlossen und die vom Körper losgelöste Seele nicht direkt mit dem ganzen Menschen identifiziert wird.²⁷

Wenn dem so ist, dann scheinen folgende zwei Optionen nahe liegend zu sein.²⁸ Erstens: Die nach dem Tod weiterexistierende

²⁵ Thomas v. Aquin, S.Th Ia q. 75, a. 6, ad 2.

Thomas weist darauf hin, dass sich die Seele in ihrer incorruptibilität von der notwendigen Existenz Gottes dahingehend unterscheidet, dass nur Gott absolut unabhängig existiert und alles andere – auch die rationale Seele – im Dasein erhält.

²⁶ Zu den komplexen Ausführungen dazu siehe z. B. Klima, *Materiality*, 163–182.

²⁷ Thomas v. Aquin, Sent. IV, 43, 1,1,1 ad 2: Ad secundum dicendum, quod anima Abrahae non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus. Siehe auch: Thomas v. Aquin, Super I. ad Cor., 15,2: [...] anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego.

²⁸ Eine weitere Option wäre, die separierte Seele i. S. einer Mittelposition als

separierte Seele ist nicht identisch mit dem Verstorbenen. Es stellt sich dann die Frage, wie personale Identität bewahrt werden kann und welche identitätsstiftende Rolle die Seele einnehmen soll. Es ist nämlich davon auszugehen, dass die verstorbene Person gänzlich zu existieren aufhört und bestenfalls mit der Auferstehung erneut ins Dasein gerufen wird.²⁹ Zweitens: Die nach dem Tode weiterexistierende separierte Seele steht in einer Identitätsbeziehung mit dem Verstorbenen, wenngleich nicht in einer direkten.³⁰

Eleonore Stump verteidigt eine derartige Auffassung, indem sie zuerst einmal eine Reihe von Argumenten zugunsten ihrer Position anführt, die aus Platzgründen nur kursorisch in Form von Fragen aufgelistet werden: Wenn die separierte Seele diejenige Seele ist, die den Verstorbenen als *animal rationale* „formte“, wer soll diese Seele dann sein, wenn nicht der Verstorbene selbst? Wenn die separierte Seele nicht mit dem Verstorbenen identisch ist, ist sie laut klassischer Definition auch nicht ein *animal rationale*. Sie kann aber offenbar denken, fühlen und entscheiden wie ein vernunftbegabtes Lebewesen und somit stellt sich die Frage, *wer* diese Seele denn sein soll. Wenn zudem diese Seele nicht der Verstorbene ist, ist es dann nicht ungerecht, wenn sie im Jüngsten Gericht Lohn oder Strafe anstelle der

unvollständige Person zu deuten wie dies Cajetan mit dem Begriff *semi-persona* vorschlägt. Siehe dazu Eitenmiller, *Separated Soul*, Fußnote 49.

²⁹ Ob dies identitätstheoretisch möglich ist, wird intensiv diskutiert. Metaphysiker wie Peter van Inwagen sind der Ansicht, dass eine nicht-dualistische Auffassung der menschlichen Person dazu führt, dass der Tod das unwiederbringliche Ende der Existenz mit sich bringt und Gott höchstens eine vollkommene Kopie auferstehen lassen, aber nicht personale Identität bewahren kann. So betont van Inwagen, *Auferstehung*, 215: „Vom Standpunkt des Materialisten sieht es so aus, dass die Bitte an Gott, Sokrates zurückzubringen, ebenso sinnvoll ist wie die Bitte, den Schnee vom letzten Jahr oder das Licht vergangener Zeiten zurückzuholen.“

Demgegenüber argumentiert z. B. Jaworski, dass die metaphysischen Bedingungen, die van Inwagen für sein Argument anführt, nicht überzeugen und daher aus einer hylemorphistischen Perspektive sehr wohl personale Identität zwischen dem Diesseits und dem Jenseits durch die Auferstehung hindurch bestehen kann. Siehe Jaworski, *Hylomorphism*, 197–224.

³⁰ Im Allgemeinen wird in der analytisch orientierten Diskussion zur *anima separata* zwischen „corruptionists“ und „survivalists“ unterschieden: Erstere verteidigen die Position, dass durch die *anima separata* die verstorbene Person zu existieren aufhört, während letztere dies bestreiten. Zu Details der Debatte siehe z. B. Oderberg, *Survivalism* und Eitenmiller, *Separated Soul*.

verstorbenen Person erhält? Was passiert mit der separierten Seele am Tag der leiblichen Auferstehung: Hört die Seele zu existieren auf oder gibt es dann sie und auch noch die von den Toten auferstandene Person?³¹

Für Stump machen diese und ähnliche Fragen deutlich, dass eine These der Nicht-Identität von separierter Seele und menschlicher Person bizarre und theologisch problematische Konsequenzen mit sich bringt. Daher greift sie für ihre identitätstheoretische Interpretation der thomanischen Lehre von der *anima separata* auf die Konstitutionstheorie Lynne R. Bakers zurück.³² Gemäß der Konstitutionstheorie ist ein Lebewesen nicht identisch mit dem, woraus es konstituiert ist. So ist z. B. eine Flagge nicht identisch mit dem Stoffteil, aus welchem sie besteht, sondern das Stoffteil konstituiert unter entsprechenden (sozialen) Umständen eine Flagge. Wir haben es gemäß der Konstitutionstheorie nicht mit einem, sondern mit zwei Gegenständen zu tun – der Flagge und dem Stoff, die zueinander in einer Konstitutionsrelation stehen. Durch diese Relation befinden sich beide Gegenstände an derselben Raum-Zeit-Stelle ohne miteinander identisch zu sein. Wenn daher Form und Materie eine menschliche Person konstituieren, so ist es möglich, dass diese Person mit weniger als der natürlichen Anzahl seiner Konstituenten weiterexistieren kann, da hierfür die Existenz der Form als ontologisch maßgeblicher Konstituent ausreichend ist. Stump betont: „Für Thomas ist im Falle menschlicher Wesen die Persistenz eines metaphysischen Teils des ganzen Dings hinreichend für die Existenz dieses Dings. Da Konstitution jedoch nicht Identität ist, folgt aus dieser Behauptung nicht, dass der Teil mit dem Ganzen identisch ist oder dass die Seele für sich genommen mit einem menschlichen Wesen identisch ist.“³³

Die separierte Seele garantiert somit, dass keine Lücken in der Existenz einer menschlichen Person auftreten, da diese nach dem biologischen Tod dank seiner separierten Seele fortexistiert ohne dass eine substanzdualistische Identifizierung der Seele mit der Person erfolgen müsste.

³¹ Stump, *Wiederzusammensetzung*, 85–89.

³² Siehe z. B. Baker, *Metaphysik der Auferstehung*.

³³ Stump: *Wiederzusammensetzung*, 96.

Ob Thomas von Aquin tatsächlich die – metaphysisch keineswegs unumstrittene – Konstitutionsrelation zur Lösung des vorliegenden Problems herangezogen hat, ist zumindest offen. Ebenso ist es fraglich, ob durch einen solchen Schachzug eine überzeugende Lösung entwickelt werden kann.³⁴ Zweifelsohne lässt sich unter hylemorphistischer Rücksicht sagen, dass die Form gegenüber der Materie dahingehend ontologisch gewichtiger ist, als sie Identität und Einheit eines Lebewesens garantiert, da durch sie zuvor „ungeformte“ Materie zum Leib des Lebewesens wird. Wenn somit die Seele bei der Auferstehung neue Materie „formt“, wird diese dadurch zum Leib der entsprechenden menschlichen Person. Hier zeigt sich durchaus eine Nähe zu konstitutionstheoretischen Überlegungen.

Allerdings wirft diese Deutung auch Fragen auf, die hier nur angerissen werden können: Erstens stellt Thomas von Aquin in etlichen Passagen identitätstheoretische Überlegungen zum Körper an, die er letztlich vernachlässigen könnte, wenn die Form als alleiniges entscheidendes Konstitutionselement fungiert.³⁵ Zweitens ist es naheliegend anzunehmen, dass nicht die ganze Seele den Tod überlebt, sondern nur der rationale „Anteil“ an ihr. Damit wird nicht nur die Einheit und Einfachheit der Seele preisgegeben, sondern es entsteht auch eine Spannung zur dargelegten Deutung der *forma* als *actus corporis*. Drittens scheint der Körper kein integraler ontologischer Bestandteil für menschliche Existenz zu sein, da wir ohne Körper zwar zugegebenermaßen auf unnatürliche und nur eingeschränkte Weise, aber dennoch existieren können.³⁶

Es ist daher Edmund Runggaldier wohl zuzustimmen, wenn er schreibt: „So gesehen gelingt es Thomas nicht, auf philosophisch überzeugende und innerlich kohärente Weise die aristotelisch hylemorphische Deutung der Seele mit der christlichen Unsterblichkeits-

³⁴ Die komplexe Auseinandersetzung zwischen „corruptionists“ und „survivalists“ nährt Zweifel an einer kohärenten Lösung bei Thomas von Aquin.

³⁵ Zu identitätstheoretischen Überlegungen des prä- und postmortalen Leibes bei Thomas v. Aquin siehe Niederbacher, *The Same Body*.

³⁶ Im Grunde muss ein substanzdualistischer Ansatz prinzipiell auch nicht mehr behaupten als dass das Mentale (die Seele) ontologisch unabhängig vom Körper existieren kann.

Zu hylemorphistischen Auferstehungskonzeptionen und entsprechenden Schwierigkeiten siehe Gasser, *Hylemorphistische Theorien*.

hoffnung in Einklang zu bringen.“³⁷ Allerdings ergänzt Runggaldier dieses Fazit mit dem wichtigen Hinweis, dass diese Spannungen nicht nur negativ gedeutet werden sollten: Es sei vielmehr Kennzeichen einer intellektuell redlichen Philosophie, Spannung auszuhalten, um dadurch das Denken für adäquatere Lösungsvorschläge offen zu halten.³⁸

5. Der Auferstehungsleib und die Seele

Bereits die Annahme der *anima separata* und ihre (wie auch immer im Detail zu bestimmende) ontologische Rolle im Kontext der Auferstehung verdeutlichen den Primat der Form gegenüber dem Körper. Dieser Primat zeigt sich auch am Auferstehungsleib. So scheint Thomas der Ansicht zu sein, dass die in der Auferstehung zur Verfügung stehende Materie durch die Seele jene Durchformung erfährt, welche diese Materie zum Leib der auferstandenen Person werden lässt.

Niederbacher schreibt: „When is the body of the resurrected me, Bruno, made of my flesh and my bones? [...] when at the day of the resurrection my substantial form becomes embodied, then the body I get will be my body, my bones, my flesh.“³⁹ Wie betont ist in diesem Zusammenhang Materie nicht als unbestimmter metaphysischer Letztbestandteil der Wirklichkeit zu verstehen, sondern als dasjenige Prinzip, das bereits intrinsisch auf die Seele bezogen ist und durch die Vereinigung mit dieser zum Auferstehungsleib konfiguriert wird.⁴⁰

Zudem erfolgt durch den Primat der Form eine Transformation des Leibes in der Auferstehung, die der *anima rationalis* entsprechend in einer Vergeistigung des Körpers zum Ausdruck kommt: Der Auferstehungsleib untersteht nun auf umfassende Weise der Kontrolle des Geistes.⁴¹ Die Materie des prälapsarischen Leibes wird nicht durch eine Form von spiritueller Materie ersetzt, sondern die

³⁷ Runggaldier, *Unsterblichkeitshoffnung*, 108.

³⁸ Ebd. 109.

³⁹ Niederbacher, *The Same Body*, 158.

⁴⁰ Vgl. Fußnote 13.

⁴¹ Thomas v. Aquin, *S.Th III q. 54, a. 1, ad 2: Haec est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, idest subiectum spiritui, ut apostolus dicit, I Cor. XV. Ad*

ursprüngliche Materie, welche die uns vertrauten gebrechlichen irdischen Körper konstituiert, wird durch die verherrlichte Seele zum Auferstehungsleib verwandelt. Die Kraft der verherrlichten Seele formt den Körper und verleiht seinen grundlegenden natürlichen Qualitäten jene zusätzlichen Eigenschaften, die den Auferstehungsleib auszeichnen, wie etwa Unvergänglichkeit⁴² oder Impassibilität.⁴³ Die Natur des Auferstehungsleibes widerspricht somit nicht der Natur des irdischen Leibes, sondern ist vielmehr Ausdruck der prägenden Formung der nun verherrlichten Seele. Es ist ein- und dieselbe Form, die als *actus corporis* unsere verkörperte Existenzform bestimmt, wie unterschiedlich diese Existenzweisen im prä- und postlapsarischen Zustand auch sein mögen.

6. Abschließende Bemerkungen

In der hylemorphistischen Deutung des Menschen bei Thomas von Aquin steht die Einheit von Leib und Seele bzw. Materie und Form im Vordergrund, da nur beide Konstitutionsprinzipien gemeinsam die spezifisch menschlichen Lebensvollzüge hervorzubringen vermögen. Dabei betont er aber die Vorrangstellung der rationalen Seele, da diese als ein *hoc aliquid* auch unabhängig von Materie existieren kann und als das ontologisch Grundlegendere die Natur des Leibes bestimmt. Die Einheit von Materie und Form bzw. Leib und

hoc autem quod sit omnino corpus subiectum spiritui, requiritur quod omnis actio corporis subdatur spiritus voluntati.

⁴² Thomas v. Aquin, S.Th III q. 54, a. 2, ad 2: Corpus autem Christi vere post resurrectionem fuit ex elementis compositum, habens in se tangibiles qualitates, secundum quod requirit natura corporis humani, et ideo naturaliter erat palpabile. Et si nihil aliud habuisset supra corporis humani naturam, fuisset etiam corruptibile. Habuit autem aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit, non quidem naturam caelestis corporis, ut quidam dicunt, de quo infra magis inquiretur; sed gloriam redundantem ab anima beata; quia, ut Augustinus dicit, ad Dioscorum, tam potenti natura Deus fecit animam ut ex eius plenissima beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor.

⁴³ Thomas v. Aquin, S.Th I q. 97, a. 3, c.: In ultimo vero statu post resurrectionem, anima communicabit quodammodo corpori ea quae sunt sibi propria in quantum est spiritus, immortalitatem quidem, quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur.

Seele ist daher beim Menschen keine notwendige, wenngleich beide Prinzipien von Natur aus komplementär einander zugeordnet sind.

In die derzeit vorherrschenden Kategorien des Mentalen und Physischen und das damit einhergehende Spektrum von substanzdualistischen bis hin zu reduktiv-naturalistischen Positionen lässt sich eine solche Verhältnisbestimmung von Leib und Seele nicht einfügen. Während substanzdualistische Positionen das Mentale verdinglichen und zu einem ontologischen Sonderbereich erheben, führen naturalistische Positionen jegliche ontologische Realität des Mentalen auf letztlich physikalistisch bestimmbare Zustände zurück. Vor dem Hintergrund des Hylemorphismus sind hingegen die uns begegnenden Einzeldinge ontologisch primär, während erst in einem weiteren Schritt nach ihren Konstitutionsprinzipien zu fragen ist. Der Hylemorphismus kann daher als eine alternative Rahmentheorie zur Dichotomie des Mentalen und Physikalischen angesehen werden, da der Bezug von Seele und Körper nicht identitätstheoretisch, sondern als wesentliches Aktualisierungs- und Realisierungsverhältnis gedeutet wird.⁴⁴

Festzuhalten ist allerdings, dass die thomanische Unsterblichkeitslehre sich nicht spannungsfrei in dieses hylemorphistische Grundgefüge integrieren lässt. Die Charakterisierung der *anima separata* scheint letztlich ein kontingentes Verhältnis zum Leib einzunehmen und damit können gewisse substanzdualistische Intuitionen nicht gänzlich vermieden werden.

Literatur

- Ackrill, John L.: Aristotle's Definition of *psychē*, in: Proceedings of the Aristotelian Society 73 (1972/73), 119–133.
- Ackrill, John L.: Aristotle's Distinction between *Energia* and *Kinesis*, in: Barnes, Jonathan/Schofield, Malcolm/Sorabji, Richard (Hrsg.): Articles on Aristotle, IV: Psychology and Aesthetics (London 1979), 65–75.
- Baker, Lynne R.: Personen und die Metaphysik der Auferstehung, in: Brüntrup, Godehard/Rugel, Matthias/Schwartz, Maria (Hrsg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele (Stuttgart 2010), 189–208.
- Eitenmiller, Melissa: On the Separated Soul according to St. Thomas Aquinas., in: Nova et Vetera 17/1 (2019), 57–91.

⁴⁴ Siehe Kläden, Mit Leib und Seele.

- Frede, Michael: Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ , in: Scaltas, Theodor/Charles, David/Gill, Mary L. (Hrsg.): Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics (Oxford 1994), 173–193.
- Furley, David: Self-Movers, in: Gill, Mary L./Lennox, James G. (Hrsg.): Self-Motion. From Aristotle to Newton (Princeton 1994).
- Gasser, Georg: Hylemorphistische Theorien der Auferstehung. Eine kritische Bestandaufnahme, in: Theologie und Philosophie 88 (2013), 536–559.
- Jaworski, William: Hylomorphism and Resurrection, in: European Journal for Philosophy of Religion 5/1 (2013), 197–224.
- Kläden, Tobias: Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin (ratio fidei 26; Regensburg 2005).
- Klima, Gyla: Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect, in: Philosophical Investigations 32/2 (2008), 163–182.
- Lewis, Frank A.: Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter, in: Scaltas, Theodor/Charles, David/Gill, Mary L. (Hrsg.): Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics (Oxford 1994), 247–277.
- Niederbacher, Bruno: The Same Body Again? Thomas Aquinas on the Numerical Identity of the Resurrected Body, in: Gasser, Georg (Hrsg.): Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death? (Farnham 2010), 145–59.
- Nussbaum, Martha C.: Aristotle's De Motu Animalium (Princeton 1978).
- Pegis, Anton C.: St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century (Toronto 1934).
- Oderberg, David: Survivalism, Corruptionism, and Mereology, in: European Journal for Philosophy of Religion 4/4 (2012), 1–26.
- Quitterer, Josef: Das Erklärungspotential des Seelenbegriffs, in: Gasser, Georg/Quitterer, Josef (Hrsg.): Die Aktualität des Seelenbegriffs (Paderborn 2010), 271–283.
- Rapp, Christof: Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt, in: Meixner, Uwe/Newen, Alber (Hrsg.): Seele, Denken, Bewusstsein (Berlin 2003), 124–152.
- Runggaldier, Edmund: Die menschliche Seele bei Albertus Magnus. Ein nicht-reduktionistischer Beitrag zum Leib-Seele-Problem (Münster 2010).
- Runggaldier, Edmund: Unsterblichkeitshoffnung und die hylemorphische Einheit von Leib und Seele, in: Koenen, Karl-Ludwig/Schuster SJ, Josef (Hrsg.): Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod (Münster 2012), 95–123.
- Stump, Eleonore: Auferstehung, Wiederausammensetzung und Rekonstitution: Thomas von Aquin über die Seele, in: Brüntrup, Godehard/Rugel, Matthias/Schwartz, Maria (Hrsg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele (Stuttgart 2010), 81–100.
- van Inwagen, Peter: „Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt“, in: Brüntrup, Godehard/Rugel, Matthias/Schwartz, Maria (Hrsg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele (Stuttgart 2010), 209–226.

Teil II: Vom Verschwinden des Seele-Begriffs zum heutigen Forschungsdiskurs