BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1989, HEFT 4

LEO SCHEFFCZYK

„Unsterblichkeit" bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion

Vorgetragen am 9. Dezember 1988

MÜNCHEN 1989
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1552 2

© Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1989
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei, Nördlingen
Printed in Germany

Die Erörterung des „Unsterblichkeitsgedankens" bei Thomas von Aquin († 1274) verspricht auf den ersten Blick keinen besonderen Ertrag zu erbringen, zumal wenn man bedenkt, daß das Thema im Zusammenhang mit der Anthropologie und der Leib-Seele-Lehre des Aquinaten schon zahlreiche Bearbeitungen erfahren hat[1]. Erst

[1] T. Pesch, Seele und Leib als zwei Bestandteile der einen Menschensubstanz gemäß der Lehre des hl. Thomas v. Aquin, Fulda 1893; M. Kreutle, Die Unsterblichkeitslehre der Scholastik von Alkuin bis Thomas v. Aquin, Fulda 1918; A. M. Lépicier, Quanti facienda sit pro philosophica et theologica veritate dilucidanda St. Th. A. doctrina de anima humana tanquam forma substantiali corporis, in: Xenia thomistica, t. II, Romae 1925, 97–117; J. Lemaire, Les preuves de l'immortalité de l'âme d'après S. Th.d.A., in: Collectanea Mechliniensia I (1927) 35–49; A. C. Pegis, St. Thomas and the Problem of the Soul in the thirteenth Century, Toronto 1934; E. Gomez, La cuestión de S. T. sobre la immortalidad del alma, in: Contemporanea 5 (1935) 384–397; F. Locatelli, Alcune note sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima in S. Th., in: Rev. di filos. neoscol. 33 (1941) 413–428; B. Nardi, Anima e corpo nel pensiero di S. T., in: Giorn. crit. della filos. ital. 23 (1942) 50–72; L'anima umana (Atti della Settimana di Studio, 14–19 aprile 1958), in: Doctor Communis. Acta et Commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis II–III, Romae 1958; G. Del Degan, L'origine dell'anima umana e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino, in: Giorn. di metaf. 4 (1959) 195–225; C. J. Peter, The doctrine of Th.A. regarding eternity in the rational soul and separated substances, Rome 1964; R. Heinzmann, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm v. Laon bis Wilhelm von Auxerre (BGPhMA XL H. 3) Münster 1965; ders., Thomas von Aquin, in: Klassiker der Philosophie I, München 1981, 198–213; ders., Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: Phil. Jb. 93 (1986) 236–259; J. de Vries, Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele, in: Scholastik 40 (1965) 1–22; K. Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1966; K. Nolan, The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Giles of Rom. A Historical Study of a thirteenth Century Theological Problem, Rom 1967; H. J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie (Freib. theol. Stud. 91) Freiburg 1973; W. Kluxen, Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption (hrsg. v. W. P. Eckert) Mainz 1974, 96–116; ders., Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin, in: Seele. Ihre Wirklickkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person (hrsg. von K. Kremer) Köln 1984, 66–83; N. A. Luyten (Hrsg.), Das Menschenverständnis nach Thomas v. Aquin, Freiburg Schw. 1976; M. F. Rousseau, The natural meaning of death in the Summa theologiae, Wash. 1978;

jüngst widmete der Münchener Philosoph Johann Baptist Lotz dem Gegenstand in einem Artikel über das „Verhältnis von Seele und Leib nach Thomas von Aquin“[2] eine originelle Untersuchung, in der er der Frage auch einen eigentümlichen Gegenwartsbezug abzugewinnen versteht. Er setzt die metaphysische Leib-Seele-Auffassung des Aquinaten ins Verhältnis zu der vornehmlich empirischen und an der unmittelbaren Erfahrung haftenden Problemsicht Max Schelers (gest. 1928)[3] und Ernst Blochs (gest. 1977)[4], in deren Konzeptionen der Leib letztlich die stärkere Wirklichkeit darstellt; bei Scheler, insofern er in der Spannung von „Geist und Drang“, die alles Sein bestimmt, dem Geist oder der Geistseele nur die Kraft zubilligt, den Lebensdrang indirekt zu beeinflussen und ihn zu lenken; bei Bloch, insofern bei diesem der Vorrang der Potentialität (d. h. der Materie) durch den geistigen Akt nie eingeholt werden kann und daraufhin alles Werden als Transzendieren ohne Transzendenz verstanden wird, was zu eindeutigen Konsequenzen bezüglich des Todes des Menschen führt.

Dem stellt der Autor die thomasische Auffassung von der Geistseele gegenüber, die ihren eigenen Seinsakt und insofern Selbständigkeit besitzt, die aber doch von vornherein auf Verleiblichung angelegt und angewiesen ist, so daß ihr der „Durchgang durch das Leibliche“ wesentlich zukommt. Die Dialektik erscheint so stark gespannt, daß sie in einen Widerspruch auseinanderzubrechen droht, weil der Geist

---

J. Mundhenk, Die Seele im System des Thomas v. Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie, Hamburg 1980; H. Sonnemans, Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie (Freiburger theol. Stud. 128) Freiburg 1984; G. Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu J. Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter Theologische Studien, 14) Leipzig 1986; Th. Schneider, Die Einheit des Menschen (BThThMA, NF 8) Münster (2. Aufl.) 1988; R. Schenk, Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie (Freiburger Theologische Studien, hrsg. von R. Bäumer, A. Deissler, H. Riedlinger, Bd. 135) Freiburg i. Br. 1989, bes. 249–253, 275–278, 443–516.

[2] J. B. Lotz, „Magis anima continet corpus . . . quam e converso (Sth. I, q. 76 a. 3). Zum Verhältnis von Seele und Leib nach Thomas von Aquin, in: Zeitschrift für katholische Theologie 110 (1988) 300–309.

[3] M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos; Ges. WW, Bern 1976, IX, 55.

[4] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, I, 356–364.

in seinem eigenen Seinsakt den Leib (scheinbar) nicht braucht oder als Seele auf den Leib angewiesen ist und so keinen eigenen Seinsakt besitzt. Nach Lotz macht es nun aber gerade die Leistung des Thomas aus, diesen Widerspruch vermieden zu haben, weil er die Mächtigkeit des Geistes in überzeugender Weise zu wahren wußte und sie gegen die Behauptung von der Ohnmacht des Geistes zur Geltung brachte. Der Beitrag stellt so die Aktualität der thomasischen Lehre unter Beweis, die offenbar auch angesichts neuer Problemstellungen ins Gespräch gebracht werden kann.

In der folgenden Überlegung geht es jedoch um eine umfänglichere, aber zugleich auch auf einen Konzentrationspunkt zusammengezogene Problematik, nämlich um die Gesamtdeutung der thomasischen Anthropologie und um ihren Bezug zur Lehre von der „Unsterblichkeit". Hier bietet sich heute dem Betrachter das interessante Bild, daß die Theologie, vor allem die katholische, über Thomas und seine Anthropologie durchaus positiv denkt, aber in bezug auf eine Konsequenz seiner anthropologischen Gesamtauffassung, nämlich bezüglich der „Unsterblichkeit der Seele", weitgehend kritisch und ablehnend urteilt.

So verlangt das Thema zuerst die Aufnahme des Befundes von der positiven Beurteilung der thomasischen Anthropologie innerhalb der zeitgenössischen Theologie.

1. Neuwertung des Thomas nach der sogenannten anthropologischen Wende

Der Begriff der „anthropologischen Wende"[5], der in die katholische Theologie unter dem Einfluß der personologischen, der existentialen und der idealistischen Philosophie Eingang fand, bildete sich im Einflußbereich der modernen Erkenntnis von der Vorrangstellung der Subjektivität im Erkennen und im Wirklichkeitsbezug des Menschen, dies freilich in vielfältigen Ausprägungen, sei es in der Betonung des transzendentalen Subjekts bei I. Kant (gest. 1804), sei

[5] P. Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Fribourg 1970; P. Kirk, Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie, Bad Honnef 1986.

es in Abhängigkeit von Hegels Philosophie des Geistes als des Subjekts der Geschichte, sei es in Heideggers Konzept von der wesenhaften Zugehörigkeit des Denkens zum Sein.

Bei dem der Theologie auch als Wissenschaft immer besonders eignenden Traditionsbewußtsein konnte sich diese Einstellung leicht auch mit Thomas v. Aquin (1225–1274) und mit der Thomasforschung verbinden, in der nun die objektivierend-historische Thomasdeutung und der realistische Thomismus, der zudem von der Neuscholastik in einer gewissen Verengung interpretiert wurde, der Kritik verfielen. So wurde die Theologie des Thomas einer transzendental-anthropologischen Denkeinstellung unterstellt, die in Thomas den ersten vorbereitenden Vertreter der Subjektivität und der konstitutiven Spontaneität des menschlichen Denkens erkennen wollte und ihn als Ansager einer modernen Anthropozentrik zu verstehen suchte im Gegensatz zu einem rein objektivistischen Denken und einer sogenannten Kosmozentrik, die man aus dem Griechentum und vor allem von Aristoteles ableitete.

Eröffnet wurde dieser neue Zugang zu Thomas von J. Maréchal († 1944)[6], K. Rahner († 1985), J. B. Lotz, B. Lonergan, E. Coreth und von J. B. Metz verschärft auf den Begriff der „Anthropozentrik" gebracht[7]. Danach ist bei Thomas „die leitende Seinsvorstellung die eigentümliche Seinsweise des Menschen, die Subjektivität; alle anderen Seinsweisen, wie etwa die Zuständlichkeit der Welt, sind in ihrem Verständnis abgeleitet von diesem Modell der Seinsvorstellung"[8].

„Anthropozentrik" ist somit die Denkeinstellung oder die Denkform, in welcher das Erkennen und das Verstehen der Welt von der Seinsweise des Menschen her bestimmt wird, d. h. von der Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit der menschlichen Subjektivität.

Danach steht der Mensch dem Sein nicht einfach gegenüber, son-

---

[6] Vgl. J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique V, Brüssel [2]1949.

[7] J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik, über die Denkform des Thomas v. Aquin, München 1962; vgl. auch: Fr. P. Fiorenza – J. B. Metz, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele: Mysterium Salutis (hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer) II, Einsiedeln 1967, 584–631.

[8] J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik, 49–53 unter Hinweis auf De ver 1,1 und das aristotelische Wort von der „anima quodammodo omnia" oder auf De anima III 8, l. 13: „Anima data est homini . . ., ut sit homo quodammodo totum ens".

dern er bringt in seinem Denken, in seiner Subjektivität, dieses Sein in Erscheinung. Diese neuzeitliche Denkform steht nach den Interpreten der alten kosmozentrischen Denkeinstellung griechischer Provenienz entgegen, in welcher das Sein der Dinge außerhalb der menschlichen Subjektivität gelegen ist, so daß in Konsequenz auch der Mensch selbst ein Seiendes unter Seienden, ein Ding unter Dingen wird und nicht mehr als der ausgezeichnete Erschließungsgrund der Wirklichkeit angesehen werden kann. Diese neue Denkeinstellung trete in der abendländischen Geschichte in ersten Ansätzen bei Thomas zutage, was u. a. damit begründet wird, daß Thomas das menschliche Denken als Hinwendung zur Welt und als Rückkehr zu sich selbst, als sogenannte „reditio completa in seipsum"[9] versteht. Die Subjektivität wird damit noch näher bestimmt als Sein im Vollzug, das eine gewisse Kreisbewegung vollführt und im Erkennen und Lieben von Welt und Gott auf höhere Weise zu sich selbst kommt und so an Sein gewinnt. Mit all dem ist nicht behauptet, daß Thomas die Denkform der transzendentalen Subjektivität vollständig durchgebildet und ausgeführt hätte, wohl aber, daß er sie im Ansatz vorausgenommen und auf das Verhältnis von Leib und Seele angewandt habe.

Der so verstandenen Anthropozentrik hatte zuvor auch Karl Rahner eine noch tiefere ontologische Begründung gegeben durch die transzendentalphilosophische Rückführung auf die Bedingungen der Möglichkeit der dynamischen Subjektivität des Menschen oder auf ihr Apriori[10]. Dieses ist in einer ursprünglichen Einheit von Sein und Erkennen gelegen. Im Erkennen nämlich kommt das Sein zu sich selbst und wird zum sogenannten „Bei-sich-Sein", das die Subjektivität des Menschen ausmacht[11]. Diese existiert im dynamischen Vollzug auf das Absolute hin, welches diesem Zug freilich schon innewohnt und die Kraft zur sogenannten „aktiven Selbsttranszendenz" des Menschen darstellt[12].

---

[9] De ver 1,9 co; 8,6 sed contra 5; 10,9 co; In Caus. 15.

[10] K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939, ²1964 (überarbeitet von J. B. Metz); ders., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941 (überarbeitet von J. B. Metz ²1963).

[11] K. Rahner, Hörer des Wortes, 55; Geist in Welt, 82f.

[12] Vgl. H. Vorgrimler, Der Begriff der Selbstranszendenz in der Theologie K. Rahners: Wagnis Theologie (hrsg. von H. Vorgrimler), Freiburg 1979, 242–258.

Auch Rahner findet diese apriorischen Grundlagen bei Thomas vorgebildet in dessen Lehre von der Spontaneität des Intellektes und von der Austauschbarkeit von Sein und Wahrsein oder Erkanntsein. Aber Rahner gibt zu, daß diese Interpretation nicht die alte Art der historischen Thomasdeutung ist, wie sie die Mediävistik und der traditionelle Thomismus vertraten. Die Abkehr von der nur historischen Thomasinterpretation und die Wendung zu einer „geschichtlichen" Deutung begründet der Autor so: „Was ich vor allem anstrebte, war dies: Von so manchem, was sich ‚Neuscholastik' nennt, wegzukommen, zurück zu Thomas selbst, um gerade so den Fragen näherzukommen, die heutiger Philosophie aufgegeben sind"[13]. Er fügt an gleicher Stelle, sich gegen den Vorwurf mangelnden Sachkontaktes mit dem Gegenstand wendend, hinzu: „Wir nehmen uns daher das Recht, ihn (Thomas) unmittelbar zu verstehen, ohne uns auf seine Kommentatoren und das Zeugnis seiner Schule zu berufen und ohne uns mit der geschichtlichen Herkunft seiner Lehre zu beschäftigen"[14]. Dieser Grundsatz hat verständlicherweise auch Kritik gefunden[15].

Man hat diese Art des Verstehens eine „phänomenologische Hermeneutik"[16] genannt, die sich zum Ziel setzt, in Unmittelbarkeit zum vorgegebenen Autor oder Text die wesentlichen Gehalte aufscheinen zu lassen und sie sachgemäß weiterzudenken. Freilich ist an diesem Punkt die Frage nicht zu unterdrücken, ob dieses Verstehen in Unmittelbarkeit vor der Gefahr der subjektivistischen Deutung gänzlich gefeit ist.

Vermöge dieses transzendentalen und hermeneutischen Neuansatzes gelingt es Rahner, eine gewisse Konsonanz zwischen dem thomasischen und dem modernen Denken zu entdecken, besonders in bezug auf die Metaphysik des menschlichen Erkennens, das in einer ursprünglichen Einheit zum Sein steht. „Erkennen trifft nicht von ungefähr auf seinen Gegenstand, Thomas lehnt die vulgäre Auffassung des Erkennens als eines Stoßens auf etwas ab. Erkennen geschieht nicht per contactum intellectus ad rem intelligibilem, sondern

---

[13] K. Rahner, Geist in Welt, 9.

[14] Ebda., 11.

[15] Vgl. C. Fabro, La svolta antropologica di Karl Rahner, Milano 1974.

[16] L. Dümpelmann, Überlegungen zur phänomenologischen und transzendentalen Fragestellung beim frühen Heidegger: Wagnis Theologie, 186.

Sein und Erkennen ist dasselbe: idem intellectus et intellectum et intelligere. Erkennen ist Beisichsein des Seins, und dieses Beisichsein ist das Sein des Seienden . . . Erkennen ist so wesentlich Subjektivität, kein spargi ad multa, in welcher Zerstreuung an Gegensätze man in einem metaphysischen Mißverstehen die Objektivität des Erkennens sehen könnte"[17].

Die Subjektivität des Menschen und seine „hinnehmende Erkenntnis" schließen aber notwendig die Sinnlichkeit in sich ein. So gelangt Rahner im Anschluß an Thomas auch zu einer Anerkennung der Materie-Form-Struktur der menschlichen Subjektivität: „Man sieht deutlich: von der spezifischen Eigenart menschlicher Intellektualität wird die Notwendigkeit (und damit der Ursprung) der Sinnlichkeit begriffen, die ihrerseits wieder nur dadurch zustande kommen kann, daß der Geist des Menschen Wirklichkeit von Materie wird: forma corporis"[18]. Die Anerkennung des thomasischen Hylomorphismus, eines Kernbefundes der Anthropologie, findet sich in der Erklärung ausgesprochen, daß Thomas mit der Vorstellung von der Seele als unica forma materiae „die vulgäre Seelenvorstellung entscheidend verlassen"[19] habe.

In der neueren Thomasinterpretation hat dieses Vorgehen Schule gemacht, selbst dort, wo man den transzendentalen Ansatz Rahners wegen seiner nichtgeklärten Beziehung zur äußeren Geschichte und ihren konkreten Erfahrungen zurücktreten ließ und die Subjektivität stärker als Geschichts-, als Zeit- und Zukunftsbewußtsein artikulierte[20]. Geschichte wird daher verstanden als Wechselspiel zweier Freiheiten, der des Menschen und der Gottes, wobei Gott in der Geschichte die menschliche Freiheit umfängt, intensiviert und zu einem geschichtlichen Ziel führt[21]. Auch diese mehr dialogisch-geschichtliche Auffassung der Subjektivität beruft sich auf Thomas, besonders auf seine Auffassung von der Form, dem Lebens- und Gestaltprinzip, also von der Seele in der Leib-Seele-Lehre; denn an ihr könne man erkennen, daß der Mensch kein passives substantielles Dasein sei,

---

[17] K. Rahner, Geist in Welt, 82.

[18] Ebda., 254.

[19] Ebda., 325.

[20] Vgl. dazu G. Greshake, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen 1969.

[21] Ebda., 338.

sondern daß er ein Akt sei, der alle in der geistigen Form angelegten Möglichkeiten entfalten und so erst zu seinem vollen Sein kommen könne[22]. Darum wird auch die hylomorphistische Lehre von Materie und Form, die Thomas von Aristoteles übernommen hatte, als Ausdruck der Einheit und der Dynamik des Menschen positiv gewürdigt.

Die Bedeutung der Lehre des Aquinaten innerhalb der Entwicklung der christlichen Anthropologie wird dann zutreffend so wiedergegeben: „Wenn auch schon vor Thomas mit zunehmender Intensität gelehrt wurde, daß nur die lebendige Einheit von Seele und Leib der Mensch ist, so war doch dabei der augustinisch-neuplatonische Denkhorizont so lange noch nicht überwunden, als man von Seele und Leib als von zwei verschiedenen Substanzen sprach, die lediglich zu einem unum naturale zusammengefügt sind und bei der Auferstehung wieder zusammengefügt werden"[23]. Thomas wird bescheinigt, daß er „das griechische Dilemma" gelöst habe, „indem er die Seele so konzipiert, daß sie beides zusammen in Identität ist: ihrem Wesen nach ganz Form des Leibes und ganz subsistenter unzerstörbarer Geist"[24].

Am entschiedensten wurde die These von der Affinität zwischen Thomas und dem neuzeitlichen Denken in bezug auf die „Denkform" beider von J. B. Metz vorgetragen. Hier wird das Neue im Ansatz des Aquinaten am Gegensatz von (griechischer) Kosmozentrik und (christlicher) Anthropozentrik herausgearbeitet. Ohne dem griechischen Denken das Bewußtsein für die Sonderstellung des Menschen in der Rangordnung des Seienden zu bestreiten, wird von ihm doch gesagt:

„Das griechische Denken ist inhaltlich, das heißt ontisch, im Blick auf den Rang des Seienden, anthropozentrisch (= materiale Anthropozentrik), formal jedoch, d. h. ontologisch, im Blick auf das waltende Seinsverständnis, ist es kosmozentrisch-objektivistisch (= formale Kosmozentrik). Das thomanische Denken hingegen ist inhaltlich, das heißt ontisch, im Blick auf den Rang des Seienden, theozentrisch (= materiale Theozentrik), formal jedoch, d. h. ontologisch,

[22] G. Greshake, Historie wird Geschichte, Essen 1963, 91–100.

[23] Ders., „Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie: Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie (hrsg. von W. Breuning) Freiburg 1986, 132.

[24] Ebda., 133.

im Blick auf das waltende Seinsverständnis, ist es anthropozentrisch, also am eigentümlichen Seinsmodus des Menschen, d. h. an der Subjektivität orientiert (= formale Anthropozentrik). Kurz: die griechische Denkform ist kosmozentrisch, die thomasische anthropozentrisch"[25].

Die hier vorwaltende formale Anthropozentrik bedeutet nach Metz keinen Gegensatz zur inhaltlichen Theozentrik, die dem Denken des Aquinaten und seinem Selbstverständnis zu eigen ist. Im Gegenteil: Die Theozentrik eröffnet dem Menschen die Transzendenz und begründet seinen eigentümlichen Transzendenzbezug, so daß im Selbstbezug des Menschen zugleich das Erschlossensein für die Transzendenz gegeben ist. (Dabei ist freilich die Aussage über ein doppeltes Zentrum des Menschseins weiterer Klärung bedürftig und die Auskunft, daß die beiden Zentren auf je verschiedenen Ebenen lägen, nicht befriedigend)[26].

Solche Anthropozentrik bedeutet nicht, daß das Denken des Menschen dem Subjektivismus ausgeliefert würde, aber sie besagt wohl, daß der Mensch „nicht ein beliebiges Stück Sein, sondern eine bestimmte Weise der Anwesenheit, der Selbstgegebenheit des Seins im ganzen"[27] ist. So auch „wird das Menschsein zur bevorzugten Erschließungsbasis für das Sein im ganzen"[28], das in der anima zur Selbstgegebenheit kommt und sich gleichsam in ihr spiegelt, weshalb die anima auch schlechthin „der Titel für den Menschen"[29] wird. Daraufhin erfolgt der zutreffende Schluß: „Thomas hat damit den griechischen Dualismus durchbrochen"[30].

In diesem Zusammenhang wird der aus Aristoteles übernommene Ausdruck des Thomas „anima quodammodo omnia"[31] (= die Seele

---

[25] J. B. Metz, Anthropozentrik, 47. Dabei wird freilich der geschichtliche Befund nicht weiter reflektiert, daß die griechische Philosophie das Phänomen der „Sophistik" kennt, in welcher der Mensch an die Stelle der Welt tritt. Vgl. M. Jaeger, Paideia I, Berlin [4]1959, 364–378.

[26] J. B. Metz, Anthropozentrik, 51.

[27] Ebda. 51 mit Bezug auf Thomas De ver 1,1 u. 3.

[28] Ebda., 51.

[29] Ebda., 51.

[30] Ebda., 51.

[31] Die Formel findet sich bei Thomas in mancher Abwandlung; so in De anima III,8; „Et similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia".

ist in bestimmter Weise das Ganze, weil sie nämlich das Ganze aufzunehmen vermag) gern und beifällig zitiert. Darum wird auch anerkannt, „daß die eigentliche Durchbrechung der neuplatonisch-augustinischen Auffassung vom Menschen erst durch die Übernahme und Verwandlung aristotelischer Kategorien bei Thomas von Aquin geleistet wird“[32]. Es wird ebenso positiv vermerkt, daß Thomas sich auch von den Aristoteles-Kommentatoren, besonders von Avicenna, nicht unwesentlich dadurch unterschied, daß er die Geistseele als einzige Form des Leibes festhielt, die virtuell die sensitive und vegetative Seele und alle anderen niederen Formen in sich enthalte[33]. Es kommt dabei sogar zu dem Zugeständnis, daß die Einheitsauffassung von Leib und Seele bei Thomas eine „dem biblischen Verständnis von der Einheit des Menschen entsprechende Auffassung“[34] sei. Schließlich wird auch gesagt, daß der thomasische Begriff der „anima“ bereits „die thomistische Entsprechung zum modernen Verständnis von Subjektivität und Dasein“[35] sei. Darum ist auch die Folgerung nicht unbegründet, daß mit Thomas in der Anthropologie bezüglich der Bestimmung der Leib-Seele-Einheit ein neuer Entwicklungsstand erreicht worden sei, der trotz der schon im Mittelalter anhebenden kontroversen Diskussion in der (katholischen) Theologie so einflußreich geblieben ist, daß er im wesentlichen bis heute seine Geltung behaupten konnte. Die Forschung hat sich diesbezüglich der Feststellung von A. Pegis, dem bedeutenden Erforscher des Verhältnisses zwischen Thomas und der griechischen Geisteswelt, angeschlossen: „Von diesem Gesichtspunkt her muß man die thomistische Lehre von einer individuellen Substanz als substantieller Form der Materie als einen geschichtlichen Augenblick ansehen, in dem eine aristotelische Formel bewußt benutzt wurde, um in philosophischen Termini eine Sicht des Menschen auszudrücken, die die aristotelische Tradition und ihre Welt als eine metaphysische Unmöglichkeit betrachteten“[36].

---

[32] Fr. P. Fiorenza – J. B. Metz, a. a. O., 610.

[33] Vgl. ebda., 610. Sth. I q. 76 a. 1 und 3.

[34] Ebda., 610.

[35] Ebda., 613.

[36] A. Pegis, Some Reflections on Summa contra Gentiles II, 56: An Etienne Gilson Tribute, Milwaukee 1959, 177: vgl. dazu Th. Schneider, Die Einheit des Menschen [2]1988, 28; J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977, 126.

Zwar sind Gegenstimmen bezüglich dieses positiven Befundes nicht gänzlich unbekannt. So hat in neuerer Zeit K. Bernath den Vorwurf wiederholt, daß Thomas gerade aufgrund seiner Übernahme des aristotelischen Leib-Seele-Modells dem Dualismus verfallen sei, was sich weiter in seiner Abwertung des Leiblichen auswirke, in die „ein neuer, subtilerer Dualismus unbemerkt eindringt", und was den Autor schließlich zu der Schlußfolgerung veranlaßt, daß nach dem Aquinaten „der eigentliche Mensch der Engel"[37] sei. Aber diese auf einer vorgefaßten Meinung bezüglich der Leibfeindlichkeit des Thomas beruhende These berücksichtigt weder die Umformung des aristotelischen Modells noch auch die Ganzheitsauffassung des Menschen beim Aquinaten aufgrund des Gedankens von der anima als unica forma corporis[38]. Sie konnte deshalb auch mit Bestimmtheit zurückgewiesen werden unter nochmaliger Hervorhebung der Leistung des Thomas: „Der Theologe Thomas betrachtet nicht die *seelische Seite* am Menschen, sondern den Menschen als das Wesen, das als die Mitte des geistig-materiellen Kosmos eine Art Zusammenfassung alles Geschaffenen ist, in dem die Schöpfung ihren Zielpunkt hat, weil auf seine anima der Stufenbau des Wirklichen hingeordnet ist"[39].

Angesichts der Anerkennung der Bedeutung des Aquinaten für eine Anthropologie, die an der Subjektivität und an der Einheitsauffassung des geist-leiblichen Menschen interessiert ist, muß es Verwunderung erregen, daß es doch dort zu einer kritischen Absetzung von Thomas kommt, wo es um die Anwendung seiner als nicht dualistisch anerkannten Leib-Seele-Lehre auf die Eschatologie geht, d. h. um jenen Fragekreis, in den die individuellen „Letzten Dinge", Tod, Fortexistenz und Vollendung des Menschen hineingehören. Das ist ein Vorgang, der einer eigenen Erörterung bedarf.

---

[37] K. Bernath, Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin, Bonn 1969, 224.

[38] So Sth. I q. 76 a. 3 co.

[39] Th. Schneider, 28f.

2. Die Abwendung von Thomas in der Eschatologie

Die Entfernung von Thomas hebt bei der Bestimmung des Todes an, der von der Theologie seit den dreißiger Jahren in einem neuen Licht gesehen wird[40], in dem die unterschiedlichen Auffassungen sichtbar werden, die rückwirkend das Leib-Seele-Problem und die ganze Anthropologie betreffen. Dabei erfährt die von Thomas häufig benutzte Beschreibung des Todes als „Trennung der Seele vom Leibe"[41] eine merkliche Zurückweisung, ohne daß Thomas direkt der Kritik unterzogen würde. So verfährt vor allem K. Rahner, der die Formel nicht gänzlich ablehnt, aber sie doch nicht als vollauf angemessen erachtet. Sie sagt zwar über den Tod „einiges Wesentliche aus"[42], sei aber doch „keine metaphysischen oder theologischen Ansprüchen genügende Wesensdefinition des Todes"[43], weil der Tod den Menschen als ganzen betreffe und darum beim Tode auch für die Seele etwas Wesentliches geschehen müsse, was auch Thomas nicht leugnen würde.

Aber Rahner versteht darunter nicht das Entstehen einer „anima separata", ja überhaupt keine schlechthinnige Trennung, sondern (trotz der Aufhebung der Leibgestalt) eine neue, tiefere Verbindung mit der Welt oder ihrem ontologischen Grund, so daß die Seele im Tod gerade zu einem „allkosmischen Weltbezug" gelangt. Die Aufhebung der Leibgestalt führt darum nicht zu einem A-kosmisch-Werden der Seele, sondern zu einer „Allkosmizität", welche es der Seele gestattet, unter Preisgabe ihrer leiblichen Einzelgestalt eine stärkere und innerlichere Beziehung zum Weltgrund zu gewinnen (dessen Sein und Wesen aber unaufgeklärt bleibt).

Der Autor verhehlt nicht, daß es sich hierbei um einen in der christlichen Anthropologie „ungewöhnlichen" Gedanken handele.

---

[40] So u. a. bei P. Glorieux, Enduressement final et grâces dernières, in: NRT 1938, 865–892; vgl. auch N. A. Luyten, Todesverständnis und Menschenverständnis. Zum Todesverständnis von K. Rahner und L. Boros: Tod – Ende oder Vollendung? (hrsg. von N. A. Luyten, Grenzfragen, 10) Freiburg 1980, 162.

[41] Thomas spricht in der Summa Theologiae von der anima separata schon in der Lehre über die Schöpfung und über die Erkenntnisfähigkeit des Menschen: De cognitione animae separatae: Sth. I q. 89.

[42] K. Rahner, Zur Theologie des Todes (Quaest. disp. 2), Freiburg 1958, 18.

[43] Ebda., 19.

Doch hält er ihn für unbedenklich, weil er vorgeblich aus der strengen Einheitsauffassung von Leib und Seele abzuleiten sei. Die Information des Leibes durch die Seele müsse nämlich als ein substantieller Akt und damit als die Wirklichkeit der Seele selbst verstanden werden, woraus zu folgern ist, daß die Seele ihn niemals aufgeben könne, es sei denn, daß sie sich selbst aufgeben würde. Rahner sieht diese Auffassung als mit den Grundsätzen des strengen Thomismus vereinbar an, nach dem die Geistseele wirklich Lebensentelechie ist, „wenn ihr Sinn auch nicht restlos darin aufgeht"[44]. Aber gerade dieser Nachsatz zeigt, daß die Frage nach dem, was über die entelechiale Funktion der Seele hinausgeht, nicht gestellt wird, so daß die Behauptung, die Seele würde sich bei Aufhebung des entelechialen Aktes selbst aufgeben, nicht schlüssig ist. Es ist auch bezüglich der weiteren einschränkenden Erklärung zu sagen, daß die Seele bei diesem angenommenen Weltbezug natürlich nicht als Lebensprinzip oder Lebensform des Kosmos wirken kann. Dann scheint aber gerade ihre entelechiale Funktion preisgegeben.

Es konnte nicht ausbleiben, daß diese mehr experimentierend vorgebrachten Gedanken (die z. B. auch mit der Vermutung einer besseren Erklärungsmöglichkeit gewisser parapsychologischer Phänomene verbunden sind) auf Widerspruch stießen, zumal an dem Punkt der informativen Funktion der Seele wie auch an der Stelle ihres Wesensverständnisses. So konnte einmal gezeigt werden, daß die im Jenseits nichtinformierend tätige Seele eigentlich zu existieren aufhören müßte; zum anderen konnte begründet aufgewiesen werden, daß die Geistsubstanz der Seele ihre Seinsmächtigkeit und Identität verbürgt, die nicht aufgehoben werden kann[45]. So war es kein Zufall, daß Rahner schließlich von dieser Hypothese abließ, um sich einer anderen Theorie zuzuwenden, in welcher der bleibende Leibbezug der Seele überhaupt nicht aufgehoben werden und der Leib durch eine schon im Tode geschehende Verwandlung an der Vollendung des Geistes Anteil gewinnen sollte[46].

---

[44] Ebda., 22.

[45] Vgl. zur Kritik N.A. Luyten, Todesverständnis und Menschenverständnis. Zum Todesverständnis von K. Rahner und L. Boros: Tod – Ende oder Vollendung? (Grenzfragen 10, hrsg. von N.A. Luyten) Freiburg 1980, 167; ders., Mensch-Sein als Aufgabe, Freiburg/Schweiz 1985, 236–245.

[46] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christen-

Ohne direkte Kritik an Thomas trug im Gefolge Rahners auch ein anderer Autor eine Auffassung über die Leib-Seele-Einheit vor, die auch im Tode nicht aufgehoben und geschmälert werden sollte. L. Boros versteht in einem von der Existentialphilosophie beeindruckten paradox gehaltenen Gedankengang, nach dem der Tod „der ganzheitliche Untergang des einen Seienden, infolgedessen ein inneres Moment auch der Seele selbst", ihre „Nichtung"[47] ist. Aber trotz dieser Richtung ist „die geistige Wirklichkeit der Seele" nicht zu vernichten, so daß das Geschehen als „Zerstörung eines Unzerstörbaren" bezeichnet werden kann. Zutreffend wird festgestellt, daß „die Seele als subsistente Form unzerstörbar und unsterblich" ist. Aber auf Grund des strengen Einheitsmodells von Leib und Seele, nach dem „in diese Eins ihre Zweiheit geradezu untergeht"[48], muß der Materiebezug der Seele erhalten bleiben. Die Erklärung erfolgt mit Hilfe der „einleuchtenden Hypothese"[49] Rahners, nach der „die Seele im Tode statt a-kosmisch zu werden, in eine metaempirische Bezogenheit zur Stofflichkeit tritt und in einem schwer definierbaren, aber wirklichen Sinn allkosmisch wird"[50].

Das Merkwürdige an dieser These ist darin gelegen, daß der Autor sie mit Thomas in Verbindung zu bringen sucht. Hier sei die thomasische Auffassung nur zur Entfaltung gebracht und in bezug auf ihre logischen Implikationen weiterentwickelt, eine Behauptung, die, wie sich zeigen läßt, weder an der thomasischen Anthropologie noch an der Eschatologie zu verifizieren ist.

Immerhin ist hier noch der Anschluß an Thomas gesucht, der allerdings von nachfolgenden Autoren aufgegeben wird. Die Thomasinterpretation geht in direkte Kritik über, wenn von der Eschatologie des Aquinaten gesagt wird: „Der griechische Dualismus ist bei ihm zugunsten des biblischen Monismus korrigiert, aber nicht überwunden. Es bleibt der Dualismus eines per se vergehenden Leibes

---

tums, Freiburg [4]1984, 424; ders., Über den Zwischenzustand, in: Schriften zur Theologie XII, 461.

[47] L. Boros, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Olten [5]1966, 85.

[48] Ebda., 84.

[49] Ebda., 86.

[50] Ebda., 86.

und einer per se unsterblichen Seele"[51]. So heißt es auch: „Diese thomanischen Analysen geraten nun aber in eine Aporie". Sie zeigen, „daß es Spannungen bei Thomas gibt, die – wie einige Autoren hervorheben – letztlich von neuplatonischen Resten herrühren"[52]. Aber abgesehen davon, daß die biblische Anthropologie wegen ihrer Differenziertheit[53] schwerlich mit der Anschauung eines „Monismus" gleichgesetzt werden kann[54], bleibt überhaupt die Frage, ob das Schema Monismus – Dualismus nicht zu grob ist, um die Problematik ausdrücken zu können. So scheint sich – trotz des anfänglichen Lobes der thomasischen Anthropologie – heute die Auffassung durchgesetzt zu haben: „Gerade das Todesproblem macht aber deutlich, daß die Leib-Seele-Einheit auch bei Thomas, trotz vielversprechender Ansätze, letztlich nicht durchgehalten wird"[55].

Das Abgehen von Thomas und die Kritik am Aquinaten im Punkte seiner Lehre über den Tod als Trennung von Leib und Seele erfolgen aber im Führungsfeld einer zuvor bereits getroffenen Leib-Seele-Auffassung, die schon bei der positiven Würdigung der betreffenden Lehre des Thomas im Grunde eine andere ist als die des mit Anerkennung bedachten doctor angelicus, auch wenn die Autoren über den Unterschied nicht reflektieren.

Dieses Abgehen von der Leib-Seele-Auffassung des Thomas zeigt sich schon früh bei K. Rahner, der die zweipolige Lehre des Thomas unmerklich verschiebt, und zwar nach der Seite der Seele oder des Geistes hin. Vom Geist heißt es, daß er „eine eigene, ursprüngliche und von nichts anderem ableitbare ... Wirklichkeit ist"[56], so daß die Frage nach der möglichen Ableitbarkeit des Geistes aus der Materie

---

[51] G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaest. disp. 71) Freiburg ^{3}1978, 94.

[52] G. Greshake, „Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, in: „Seele". Problembegriff christlicher Eschatologie, (hrsg. von W. Breuning: Quaest. disp. 106) Freiburg 1986, 136.

[53] Vgl. dazu E. Haag, Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht: „Seele". Problembegriff christlicher Eschatologie, 31–93.

[54] Vgl. zur biblischen Problematik A. Ahlbrecht, Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1964, 44–78.

[55] So Klaus P. Fischer, Der Tod – „Trennung von Seele und Leib"? in: Wagnis Theologie, 316.

[56] P. Overhage – K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Quaest. disp. 12/13) Freiburg 1961, 49.

keinen Sinn hat. Trotzdem handelt es sich bei Geist und Materie nicht um disparate Größen, was im Hinblick auf den Menschen und dessen Einheit gesagt ist; denn sonst wäre der Mensch „nicht wahrhaft einer, sondern eine nachträgliche Begegnung von selbständigen Wirklichkeiten“[57]. Da aber die Materie von Gott um des Geistes willen und auf den Geist hin geschaffen ist, kann sie ihm nicht inkommensurabel sein. Es muß vielmehr eine gewisse Verwandtschaft zwischen beiden angenommen werden. Daraus wird die Folgerung abgeleitet, daß „das Materielle ... für eine christlich-theistische Philosophie überhaupt nur als Moment am Geist und für (endlichen) Geist denkbar“[58] ist. Es handele sich näherhin um eine „innere ontologische Wesensverwandtschaft zwischen beiden als zwei verschiedenen Stufen, Dichtigkeiten und geringeren oder größeren Eingrenzungen des Seins“[59].

In weiterer Konsequenz besagt dies, „daß Materie nichts anderes ist als eingegrenzter, gewissermaßen *gefrorener* Geist-Sein-Akt“[60]. Auf den Menschen bezogen besagt dies ein Eingehen des Geistes in die Materialität, wodurch das Materielle im Geist und durch den Geist aus seiner Negativität heraus entschränkt wird. Daraufhin ist die Materie im Menschen nicht „irgend etwas“, sondern „eben die geistige Wirklichkeit des Materiellen“, „ein Moment am Geist und dessen Seinsfülle selbst“. Auch die Leiblichkeit des Menschen ist nicht das Geistfremde, sondern „notwendig ein Moment ihrer (der Geistseele) Geistwerdung“, d. h. „ein begrenztes Moment am Vollzug des Geistes selbst“[61]. Das Materielle ist „die erweiterte Leiblichkeit von Geist“, so daß die Materie „geistig“ interpretiert werden muß. Für das Leib-Seele-Verhältnis besagt dies in einer noch schärferen Bestimmung: „Materie und damit Leiblichkeit ist also die Offenheit und das Sich-in-Erscheinung-Bringen des personalen Geistes in der Endlichkeit und darum von ihrem Ursprung her geistverwandt, Moment am Geist, Moment am ewigen Logos“[62].

---

[57] Ebda., 49.

[58] Ebda., 51.

[59] Ebda., 51.

[60] Ebda., 51f., vgl. auch: Die Einheit von Geist und Materie, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 205: „Materie als gefrorener Geist“, ähnlich in: Der Leib in der Heilsordnung, in: Schriften zur Theologie XII, 1975, 424.

[61] K. Rahner, Hominisation, 54.

[62] Ebda., 52f. Vgl. R. Lülsdorff, Creatio Specialissima Hominis. Die Wirkweise

Ausdrücklich vermerkt der Autor, daß mit dieser Erklärung die Materie nicht idealistisch „vergeistigt" werden soll, weil ja in dieser Deutung der Geist ebenso ursprünglich „materialisiert" würde. Aber gerade die Erklärung, daß der drohenden „Vergeistigung" der Materie durch eine „Materialisierung" des Geistigen gewehrt werden soll, zeigt doch, daß Materie und Geist nicht als wesensverschieden angesehen werden. Deshalb gibt es für die Materie auch die Möglichkeit, auf dem Wege der Evolution durch „aktive Selbsttranszendenz" in den Geist überführt zu werden[63]. Es findet eine Angleichung von Geist und Materie, von Seele und Leib (oder wie Rahner lieber sagt: von Geist und materia prima) statt, welche einer Spiritualisierung des Materiellen zuneigt und einer Identitätsauffassung nahekommt, bei der das Sein die Vermittlungsinstanz darstellt. Materie und Geist erscheinen nicht mehr als wesensverschiedene Konstitutiva der einen menschlichen Ganzheit oder Substanz, sondern als Momente aneinander (Materie ist Geist in seiner Eingeschränktheit, Geist ist die Materialität in ihrer Entschränktheit). Das kommt besonders deutlich in dem Satz zum Ausdruck: „Der Leib ist schon Geist, angeblickt in jenem Stück des Selbstvollzugs, in dem sich personale Geistigkeit selbst weggibt, um dem von ihm Verschiedenen unmittelbar, greifbar begegnen zu können"[64].

Obgleich sich der Autor bei diesen Ableitungen häufig auf Thomas beruft, ist die Lehre des Thomas von der „anima" als „forma corporis" hier nicht in ihrem eigentlichen Sinn aufgenommen; denn sie will das menschliche Sein als Einheit (Substanz) zweier wesensverschiedener Konstituentien erklären, in welcher Einheit sowohl die wesentliche Bedeutung des Leibes wie auch die alles Körperliche übersteigende Dimension des Geistes erhalten bleibt[65].

Eine ähnliche Verschiebung der Gewichte der thomasischen Leib-

---

Gottes beim Ursprung des einzelnen Menschen (Theologie im Übergang, hrsg. von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus, Bd. 10) Frankfurt 1989, 277ff.

[63] Zu diesem Begriff und seinem (wechselnden) Gehalt vgl. H. Vorgrimler, Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie K. Rahners: Wagnis Theologie, 242–258.

[64] Der Leib in der Heilsordnung, 422.

[65] Vgl. dazu N. A. Luyten, Das Leib-Seele-Problem in philosophischer Sicht (Naturwissenschaft und Theologie, 4) Freiburg 1961, 150–177; ders., Das Menschenverständnis nach Thomas v. Aquin, in: Menschsein als Aufgabe, Freiburg 1985, 61–76.

Seele-Auffassung geschieht auch bei J. B. Metz, der dem Aquinaten eine wichtige Vermittlerrolle zwischen antik-mittelalterlichem und modernem Denken, zwischen kosmozentrischer und anthropozentrischer Denkform zuweist. Darum kann er auch der Formel von der Seele als forma corporis großes Gewicht zumessen und darin „eine radikale Einheit des Menschen" ausgedrückt finden, „ohne die Pluralität der Dimensionen des Menschseins in einer monistischen Vereinfachung zu leugnen"[66]. Es dürfte freilich hier schon auffallen, daß der Autor die Wirklichkeiten von Leib und Seele als Dimensionen bezeichnet, also als Erstreckungen oder Ausweitungen eines tiefer liegenden Zentrums oder eines einheitlichen Grundes. Dieser Grund ist die „Subjektivität" des Menschen, welche den Menschen als ein Selbstverhältnis mit dem transzendierenden Bezug zum Sein im Ganzen begreifen läßt.

Die Subjektivität aber wird mit der Seele identifiziert, so daß es zu der schon erwähnten Aussage kommt: „Die Seele ist . . . als der einen konkreten menschlichen Leib informierende Geist die Subjektivität des Menschseins"[67]. Darum ist sie „weder eine bestimmte Gegebenheit am Menschen noch eine begrenzbare Schicht im Menschen", womit jede gegenständliche, objektivistische Auffassung von der Seele ausgeschlossen sein soll. Aber das Gleiche gilt auch vom Leibe: „Die Analyse der Begriffe *Körper* und *Leib* hat gezeigt, daß der Leib kein bloß vorhandenes Objekt oder eine gegenständliche Gegebenheit ist, die in objektivierbarem Abstand von der menschlichen Subjektivität und Person steht"[68]. Damit kann aber auch der Leib nicht mehr im thomasischen Sinne als wirkliches Mitprinzip des Menschen verstanden werden. Er ist nur „eine ursprüngliche Befindlichkeit des Menschen" oder das Außer-sich-Sein der Seele. Daraufhin kann es auch heißen: „Der Leib ist demnach nichts anderes als die welthafte Selbstgegebenheit der Seele, Seele gleichsam in einem bestimmten *Aggregatzustand*"[69], eine Kennzeichnung, die der thomasischen Materie-Form-Lehre nicht entspricht. Leib und Seele treten in dieser Deu-

---

[66] Fr. P. Fiorenza – J. B. Metz, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, Mysterium Salutis II, 610.

[67] Ebda., 620.

[68] Ebda., 620.

[69] J. B. Metz, Handbuch theologischer Grundbegriffe II (hrsg. von H. Fries), München 1963, 33 („Leiblichkeit").

tung nicht mehr als Konprinzipien der einen Wesenheit auf, sondern als Dimensionen einer „Subjektivität", deren ontologischer Rang nicht weiter geklärt wird.

So kann die Aufführung der beiden Repräsentanten einer modernen Thomasdeutung klären, daß die Abweichung von Thomas eigentlich schon mitten im Geschehen seiner Anerkennung erfolgt, die im Grunde nur eine teilweise und eingeschränkte sein kann. Die sich dabei nur indirekt anmeldende Kritik muß dann aber auf dem eschatologischen Problemfeld vollends durchschlagen, besonders an der für Thomas und die an ihn anschließende Tradition der Kirche wesentlichen Behauptung der Existenz der anima separata nach dem Tode des Menschen. Die Unvereinbarkeit dieser Lehre mit der neu konzipierten Einheitsschau von Materie und Geist deutet J. B. Metz (ohne förmlichen Bezug auf Thomas) wenigstens insofern an, als er im Hinblick auf den biblischen Befund die Forderung nach der „eschatologischen Einheit des Menschen"[70] erhebt. Wie dies aber theologisch zu erklären ist, bleibt unklar. Immerhin werden einige neuere Theorien als Lösungsmöglichkeit erwähnt, die aber alle von der „anima separata" abgehen.

So wird das Aufkommen einer allgemeinen Tendenz erklärlich, die dahin geht, die thomasische Auffassung vom Tod als „Trennung von Leib und Seele" aufzugeben, weil wegen der Einheit des Seins der ganze Mensch nach Leib und Seele vom Tod betroffen werden müsse (was Thomas in gewisser, aber eingeschränkter Hinsicht auch zugibt) und weil der Tod überhaupt nicht als Abbruch der Geschichte durch eine geschichtsverneinende Jenseitigkeit verstanden werden könne, sondern als Vollendung der in der Zeitlichkeit angebahnten Aufwärtsbewegung zu einer überzeitlichen Endgültigkeit.

Darum müsse auch die von Thomas festgehaltene Unzerstörbarkeit der Seele oder ihre Unsterblichkeit einen anderen Charakter annehmen. Sie sei nicht mehr als Auszeichnung der von Leib getrennten Seele zu denken, sondern als endgültige Vollendung des menschlichen geschichtlichen Seins, an der auch der Leib beteiligt sein müsse. So bricht sich eine Anschauung Bahn, die von der thomasischen Auffassung eines Zwischenzustandes der leibgetrennten, unzerstörbaren Seele nicht unwesentlich abweicht. Es ist auch einsichtig, daß

---

[70] Fr. Fiorenza – J. B. Metz, II, 631.

diese Anschauung nicht mit einem Modell vereinbar ist, in dem die Seele und der Leib als Momente des einen Seins oder als Dimensionen der Subjektivität angesehen werden.

Die Tendenzen zur Absetzung von der thomasischen Leib-Seele-Lehre und weiter zur Problematisierung des Seelenbegriffes überhaupt[71] sind nicht ganz zu verstehen ohne den Blick auf die protestantische Theologie, in der (seit Kants Kritik an den philosophischen Unsterblichkeitsbeweisen) ähnliche Bewegungen in noch stärkerem Maße zutage treten. Der mit dem Platonismus gleichgesetzten traditionellen Unsterblichkeitslehre (die aber nachweislich durch die falsche Platon-Deutung Moses Mendelssohns [gest. 1786] rationalistisch entstellt wurde[72]) erwuchsen starke Gegenkräfte zunächst in der Dialektischen Theologie, dann aber auch bei Lutheranern, die sich hier auch auf gewisse Aussagen Luthers zur Kritik eines förmlichen Zwischenzustandes nach dem Tode berufen konnten[73]. Es ging dieser Richtung mit Recht um die Abkehr von der aufklärerischen, durch die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts emporgetragenen Lehre von der naturhaften Unsterblichkeit der Seele, die soteriologisch und gnadentheologisch als unzureichend und gefahrvoll empfunden werden mußte. Unberechtigterweise aber wurde diese Unsterblichkeitsauffassung schlechthin mit der der katholischen Theologie identifiziert, so daß etwa der evangelische Exeget O. Cullmann an diese die Frage richten konnte, ob sie nicht das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes, das von der Auferstehung des Leibes spricht, dem Phaidon Platons geopfert hätte[74]. Wenn man die beachtenswerte Intention der diesbezüglichen evangelischen Versuche etwas generalisierend charakterisieren will, so darf man sie als Entgegensetzung von Unsterblichkeit und Auferstehung bezeichnen. An Stelle der

---

[71] Vgl. dazu W. Breuning (Hrsg.), „Seele". Problembegriff christlicher Eschatologie (Quaest. disp. 106), Freiburg 1986.

[72] Vgl. dazu den Nachweis bei J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit. Philosophische Bemerkungen zu einem kontroverstheologischen Thema in: Catholica 12 (1959) 81–100; ders., Tod und Unsterblichkeit, München ²1979, 163–168; A. Ahlbrecht, a. a. O., 18.

[73] So C. Stange, Luther und das sittliche Ideal, Gütersloh 1919, 31f. A. Ahlbrecht, 26–30.

[74] O. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testamentes, Stuttgart ³1964, 12.

Unsterblichkeit, die platonischer Herkunft und Ausdruck einer angemaßten Selbstmächtigkeit des natürlichen Menschen sei, müsse die Gnadentat der Auferstehung gesetzt werden, die entweder im Tode selbst anzunehmen oder nach dem „Ganztod" von Leib und Seele am Ende der Zeit zu erwarten sei. Der Tod wurde dabei vor allem unter den Gerichtsgedanken gestellt und beurteilt.

Als Vertreter dieser „Ganztodtheorie" mit Ausblick auf die endzeitliche Auferstehung traten u. a. besonders C. Stange, W. Elert und P. Althaus mit je verschiedenen Begründungen hervor. Für Stange ist der Gedanke führend, daß der (von ihm vorausgesetzte) Dualismus, welcher der Seele einen Sonderstatus nach dem Tode zubillige, weder dem Ernst der Sünde noch der Größe der Gnade entspreche, die sich beide auch an der Seele auswirken müßten, und zwar als Todesverfallenheit wie als Verheißung[75]. Von der psychologisch, näherhin aktualistisch verstandenen „Subjektivität" her, die irdisches Leben nur „in der Totalität seiner kosmischen Beziehungen" zu denken vermag, kommt W. Elert zu dem Schluß: „Der leibliche Tod ist der endgültige und vollständige Verlust der irdischen Existenz. Es steht nicht in unserer Macht, hier etwas abzuspalten, das ihn überdauern könnte"[76].

Am differenziertesten hat seine die Unzerstörbarkeit der Seele und den Zwischenzustand verneinende Auffassung unter Festhalten an einem bleibenden Gottesverhältnis P. Althaus vorgetragen. Der für die „Ganztodtheorie" besonders in Anspruch genommene Erlanger Theologe kommt auf Grund des biblischen Befundes zu dem Ergebnis: „Der christliche Glaube weiß nichts von *Un-Sterblichkeit* der Person – das hieße ja, das Sterben leugnen, es als Gericht Gottes verkennen – sondern Erweckung aus wirklichem Tode durch Gottes Macht: es gibt Existenz nach dem Tode nur durch Auferweckung, Auferstehung"[77]. Damit sprach er sich für eine Vernichtung und eine endzeitliche Neuschöpfung des ganzen Menschen aus und lehnte damit auch die Unsterblichkeitsvorstellung als illegitimen griechischen Einschub ins Christentum ab. Aber interessanterweise revidierte er diese seine ablehnende Stellungnahme in seinen „Retraktationen zur

---

[75] C. Stange, Das Ende aller Dinge, Gütersloh 1930, 179.

[76] W. Elert, Der christliche Glaube, Berlin 1940, 625.

[77] P. Althaus, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh 1961, 114.

Eschatologie"[78]. Die Revision geschah insoweit, als er anerkannte, daß das biblische Denken nirgends gegen den Gedanken eines Fortlebens der Person ankämpfe und eine gewisse Affinität zwischen biblischem und philosophischem Denken vorhanden sei.

Der kurze Blick auf die Bewegungen im Bereich der evangelischen Theologie vermag nicht nur Verständnis zu wecken für die davon nicht unbeeinflußten Parallelerscheinungen innerhalb der katholischen Theologie bzw. Eschatologie, er kann auch dienlich sein zur Erklärung des Auftretens einer neuen Theorie innerhalb der eschatologischen Problematik, die sich katholischerseits merkwürdig doppelsinnig in Annäherung und Distanzierung zur evangelischen Theologie vollzog. Es ist die im Zusammenhang mit K. Rahners Auffassung von der Allkosmizität der Seele und seiner Abwendung von dieser Theorie genannte These von der „Auferstehung im Tode", die vor allem von katholischen Theologen entwickelt wurde[79]. Für die Einstellung der heutigen Theologie zur Leib-Seele-Lehre und zur Unsterblichkeitsauffassung des Thomas ist auch diese Theorie von Belang. Die Annahme einer „Auferstehung im Tode" möchte den Dualismusvorwurf endgültig widerlegen, unter Wahrung der Grundgehalte der christlichen Lehre.

Eine gewisse Nähe dieser Auffassung zu Positionen der evangelischen Theologie ergibt sich aus der Tatsache, daß in dieser unter Verwendung einer schon bei Luther vorkommenden Zeitspekulation (die tatsächlich in eschatologischen Zusammenhängen eine Rolle spielt) immer der Gedanke virulent war, daß der Tod des Menschen und die Verendgültigung seines Geschicks im Jenseits wegen der andersgearteten Zeitkategorie viel enger zusammenzudenken seien als nach dem irdischen Zeitschema. So finden sich etwa bei P. Althaus im Anschluß an Luthers Diktum „Wann wir gestorben sind, wird jeder seinen jüngsten Tag haben", die Aussage: „So geht die

---

[78] Retraktationen zur Eschatologie, in: ThLZ 175 (1950) 253.

[79] So bei G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaest. disp. 71) Freiburg ^{4}1982. Zur Diskussion dieser Theorie vgl. J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977, 148–160; A. Ziegenaus, Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?, in: Münch. theol. Zt. 28 (1977) 109–132; H. Vorgrimler, Hoffnung und Vollendung. Aufriß der Eschatologie (Quaest. disp. 90) Freiburg 1980, 81; 151–154.

Spannung des Hoffens ganz wie im Neuen Testament auf den Jüngsten Tag. Dieser aber, so gewiß wir ihn am Ende dieser Weltzeit suchen müssen, ist nach Luther für keinen von uns fern, sondern bricht bald jenseits des Sterbens für uns herein. Der Zwischenzustand rückt in einen einzigen Augenblick zusammen"[80].

Die neue Theorie weicht nun allerdings darin von der Auffassung Luthers und seiner Interpreten ab, daß sie diesen „einzigen Augenblick" nicht in das Jenseits verlegt, sondern in den Tod oder das Sterben selbst, wohl in der richtigen Erkenntnis, daß die Annahme eines noch so kurzen Intervalls (bei Ablehnung jedes Gedankens an eine Zerstörung des ganzen Menschen) die alten Dualismus-Vorwürfe neu aufkommen lassen müßte. Deshalb setzt sie entschieden auf eine Einbeziehung dieses „Augenblicks" in den Tod oder in das Sterben. So tritt an die Stelle des Gegensatzes von „Unsterblichkeit" und „Auferstehung" die Einheit beider im Tod. Diese Theorie versteht das Sterben oder den Tod, dessen Teilwirkungen schon im Leben präsent sind, als die Vollendung des in Freiheit vollzogenen geschichtlich-personalen Lebens des Menschen, also nicht nur als Ende der Freiheit, sondern auch als Tat der Vollendung der Freiheit, die sich allen äußeren Destruktionsphänomenen zum Trotz im Menschen überempirisch vollzieht, weil die Freiheit des Menschen auf Endgültigkeit angelegt ist. Darum ist „das Ende des Menschen als Geistperson ... tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen, das Ergebnis ... des totalen Sich-in-Besitz-Nehmens der Person"[81].

Die Subjektivität erlangt hier ihre Endgültigkeit. Sie muß sich natürlich auch auf die materielle Dimension der Subjektivität auswirken. So bewirkt der Tod auch eine Verendgültigung der Leiblichkeit. Aber auch hier erfährt die Leiblichkeit eine merkwürdige Zurücksetzung. Da sie an die Freiheit im Werden gebunden ist, verliert sie in einer nicht mehr dem Werden unterworfenen Freiheit ihre Bedeutung. Sie wird vollendet durch ihre Überwindung.

Danach erfährt dieser Entwurf noch eine weitere Ausgestaltung. Am Beispiel von Tod und Auferstehung Christi wird der Tod als

---

[80] P. Althaus, Luthers Gedanken über die letzten Dinge, in: Luther-Jahrb. 23 (1941) 15f.

[81] K. Rahner, Sacramentum mundi IV, Freiburg 1969, 923 („Tod").

höchste Aufgipfelung der Geschichte des Menschen verstanden, als „Ernte der Zeit“[82], ja sogar als Befreiung aus dem „Kerker der Zeit“[83], in der alle irdischen Erfahrungen, alle aktiven Gestaltungen und passiven Leiden des irdischen Daseins vor Gott eingebracht werden. Leiblichkeit und Geschichte (die hier fast identisch sind) werden im Tode in dem Sinne vollendet, daß sie endgültig in die Subjektivität einbezogen und verinnerlicht werden. Hier wird aber offenbar der Leib mit den Erfahrungen der Geschichte gleichgesetzt und nicht als materielle Realität verstanden. Von daher wird verständlich, daß diesem Entwurf der Vorwurf eines wider die eigene Absicht erneuerten Platonismus gemacht wurde[84].

Ebenso ist eingewandt worden, daß hier der Tod als triumphales Vollendungsereignis gefeiert wird, was weder einem menschlichen Grundverständnis noch dem christlichen Glauben entspricht. Darauf hat W. Pannenberg deutlich mit dem Urteil Bezug genommen: „Doch ist gerade fraglich, ob man angesichts des Todes überhaupt sinnvoll von einer Vollendung individueller Existenz sprechen kann, ob nicht vielmehr der Tod alle Vollendung so radikal zunichte macht, daß Vollendung – wenn überhaupt – nur jenseits des Todes möglich wäre“[85].

Was aber das hier vor allem gefragte Verhältnis zu Thomas von Aquin angeht, so zeigt es bei den Vertretern der Theorie von der „Auferstehung im Tode“ eine deutliche Zwiespältigkeit. Obgleich auch sie gelegentlich Thomas ob seiner Großtat der Natureinigung von Leib und Seele loben, so vollziehen sie doch inhaltlich eine Abkehr von seiner Leib-Seele-Lehre, die sich worthaft wieder bis zum Vorwurf des Dualismus steigert[86], vor dem sie dann doch wieder zurückschrecken, um das Urteil in eine gewisse Mittellage zu bringen, die etwa besagt: Thomas ist mit seinem ursprünglich positiven Leib-Seele-Ansatz in der Eschatologie in unauflösbare Schwierigkei-

---

[82] G. Greshake – G. Lohfink, a. a. O., 116.

[83] K. Rahner, Ostererfahrung: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1966, 165. Die Wendung erinnert an Platons Begriff des Todes als Befreiung der Seele aus dem Leib als Kerker der Seele.

[84] Vgl. J. Ratzinger, Eschatologie, 134.

[85] W. Pannenberg, Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, in: Kerygma und Dogma 20 (1974) 175ff.

[86] G. Greshake – G. Lohfink, 94.

ten oder Widersprüche geraten und sei denkerisch nicht konsequent gewesen[87]. Im einzelnen werden als solche Denkschwierigkeiten benannt: die dem Leichnam des Menschen verbleibende Form; die „Naturwidrigkeit" der leiblos existierenden Seele, bei der die Funktionen der Leiblichkeit durch mirakulöse Akte Gottes ersetzt werden müssen; der Widerspruch, der sich angeblich zwischen der natürlichen Unsterblichkeit der Seele und der Gnadenhaftigkeit der Auferstehung auftut[88]. Diese vorgeblichen Denkschwierigkeiten führen dann zu dem wenig begründeten Schluß, daß die „anima separata" (mit Th. W. Adorno) „gespenstisch" und „unwirklich" sei. Hier fällt die von Thomas herausgearbeitete Kategorie der Geistmächtigkeit aus.

3. Die Frage nach der Stellung der „Unsterblichkeit" im philosophisch-theologischen Denken des Thomas von Aquin

Beim Vergleich der thomasischen Seelenlehre mit der neueren anthropologisch gewendeten Transzendentaltheologie kann nicht unbemerkt bleiben, daß Thomas nicht so stark anthropozentrisch ansetzt und ausgerichtet ist, wie es ihm die modernen Interpreten zuschreiben[89]. Von Aristoteles herkommend, vom neuplatonischen

---

[87] G. Greshake, „Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie, a. a. O., 136.

[88] G. Greshake – G. Lohfink, 95. Das hier behauptete Mirakulöse und Widersprüchliche dieser Auffassungen besteht dann nicht, wenn man im Auge behält: Die Erleuchtung der leibgetrennten Seele durch Gott geschieht in Entsprechung zu ihrem natürlichen Vermögen und Verlangen. „Natürliche" Unsterblichkeit und „gnadenhafte" Auferstehung aber widersprechen sich deshalb nicht, weil die „natürliche" Unsterblichkeit zwar einen philosophischen Angemessenheitsgrund für die Auferstehung darbietet, diese aber nicht beweisen oder erwirken kann. Darum wäre auch das Ausbleiben der Auferstehung nicht denkwidersprüchlich. Vgl. dazu auch H. J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie, Freiburg 1973, 200, und M. Schmaus, Der Glaube der Kirche VI/2, St. Ottilien 1982, 122.

[89] So bemerkt K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986, 330, daß die von Thomas anerkannte Spontaneität des Erkennens nicht mit der idealistischen Auffassung des Erkennens identisch sei. Positiv legt die Eigenart des Thomas dar K. Kremer, Wer ist das eigentlich – der Mensch? Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin, in: Trierer Theologische Zeit-

dionysianischen Stufungsdenken beeindruckt und im mittelalterlichen Ordogedanken verwurzelt, geht er von der Wirklichkeit der Welt als hierarchischer Schöpfung Gottes aus und erfaßt in ihr die einmalige Zwischen- oder Doppelstellung des Menschen, der Geistiges und Materielles in sich zu einer Einheit zusammenschließt, welche aber nie ohne Spannung gedacht werden kann.

Daraufhin erklärt Thomas den Menschen gleichsam als Mikrokosmos, „quod in homine quodammodo sunt omnia"[90]. Aber das geschieht erstlich nicht in der Absicht, die geistige und materielle Welt vom Menschen her zu thematisieren oder zu entwerfen, sondern in der Intention, dem Menschen im Rahmen der als bekannt vorausgesetzten Schöpfung reiner Geister und reiner Materialität seinen einzigartigen Platz anzuweisen[91]. So kommt in der Summa theologiae zuerst die rein geistige (Sth. I 50–64) und die rein irdische (Sth. I 65–74) Schöpfung zur Darstellung, bevor die Wesensbestimmung des Menschen (Sth. I 75–102) im Schnittpunkt beider Welten getroffen

---

schrift 84 (1975) 73–84, 129–143, etwa S. 74f.: „Da ist zunächst der das Denksystem des Aquinaten beherrschende und stets bewunderte Ordo-Gedanke, durch den gerade auch der Mensch einen ... klar umschriebenen Platz und Stellenwert im Ganzen des Seienden erhält. Dieses Ordnungsprinzip besagt im wesentlichen: Gott hat alles geschaffen. Da er jedoch nichts ohne Weisheit schafft, ... schafft er die Dinge in ihrem Dasein dadurch, daß er sie (auf sich hin und zueinander) ordnet. Was immer von Gott stammt, ist geordnet". Die Vermittlung des Schöpfungsglaubens durch den griechischen Weisheitsbegriff („sapientis est ordinare") führe bei Thomas dazu, daß das Menschenbild vom Gottes- und Weltbegriff untrennbar sei, selbst wo der Kosmos im Menschen einen gewissen Gipfel erreichen soll: Auch dort „... ist die thomanische Anthropologie durch diese anthropozentrische Ausrichtung des Kosmos nicht ohne den Gegenpol der *Kosmik* durchführbar"; „konstitutiv für den thomanischen Ordnungs-Begriff ist daher eine durchgehende *Finalität* ... und die *Theozentrik* des Gesamtkosmos ...".

[90] Sth. I q. 96 a. 2.

[91] Freilich ist zu sehen, daß Thomas den Menschen als Ausgangspunkt des Erkennens versteht, etwa bei der Erkenntnis der von der Materie getrennten, personalen Substanzen, die in der unmittelbaren Erfahrungswelt nicht gegeben sind, oder für das Weltverständnis im allgemeinen – etwa in der Ableitung der Begriffe von Akt und Potenz aus der freiheitlichen Selbsterfahrung (In Metap. IX, 1c. 1, Marietti 1779). Doch auch hier bleibt das Verstehen final auch auf das gerichtet, was der Mensch nicht ist: selbst bei der Erklärung des menschlichen Selbstverständnisses, das die Seele immer erst an ihren Akten gewinnt. Hier deutet sich bei Thomas ein „hermeneutischer Zirkel" an, in dem Welt- und Selbsterkenntnis sich gegenseitig bedingen und so auch Gotteserkenntnis ermöglichen.

wird. Das rührt bei Thomas auch daher, daß er Gedankengut des Proklos (gest. 485) und des von ihm abhängigen Liber de Causis aufnimmt, wo in der Einheitsschau des Neuplatonismus gerade gegen den Dualismus angegangen[92] wird. Im Liber de Causis ist die Erkenntnis von einem höher Seienden, das „post aeternitatem et supra tempus est", auf die menschliche Seele bezogen, die jedoch zugleich der Zeitlichkeit untersteht[93]. Diese Auffassung hatte Thomas schon zuvor vertreten, als er in S. c. g. III 61 schrieb:

„Anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis, ut in libro de Causis dicitur ... quia est ultima in ordine intellectuum, et tamen est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio eius secundum quam coniungitur inferioribus, quae sunt in tempore, est temporalis".

Gerade als Schnittpunkt unterscheidet sich aber der Mensch von beiden Welten; er birgt in sich eine Spannung, die sonst nirgendwo zu finden ist. Darum nimmt Thomas in Sth. I 75 sogleich eine Abgrenzung zwischen beiden Bereichen vor. Er erklärt: Der Mensch ist mehr als die unvernünftigen Tiere, weil er eine geistige und daher „subsistierende" und unvergängliche Seele hat; doch diese allein ist nicht schon der Mensch selbst. Thomas argumentiert hier vom geistigen Akt der Seele her und erklärt, daß diese subsistent, aber auch inkorruptibel sein müsse. Aber er reflektiert zugleich auch über den anderen Spannungspol, nämlich über die Leibverbundenheit der Seele. Dazu erklärt er näherhin: Die Seele ist trotz ihrer Subsistenz und ihrer das Vermögen des Leiblichen übersteigenden Geistigkeit doch

---

[92] Vgl. dazu W. Beierwaltes, Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos: Denken des Einen, Frankfurt 1985, 226–253.

[93] Es heißt dort: „Esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus ... Et anima annexa est cum aeternitate inferius, quoniam est susceptibilior impressionis quam intelligentia, et est supra tempus, quoniam est causa temporis" (Prop. 2, zitiert hier nach: H. D. Saffrey: Sancti Thomae de Aquino Super Librum de causis Expositio, Fribourg/Löwen 1954, 10). Thomas, der dank der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke Proklos auch direkt kennt und ihn dem Liber vorzieht (vgl. etwa Prop. 12, Saffrey 79), beruft sich auf Proklos selbst (Prop. 91 der Elem. Th.), um den zeitlichen Charakter seelischer Tätigkeit stärker zu betonen als der Liber: Anima autem secundum substantiam quidem excedit tempus et motum et attingit aeternitatem, sed secundum operationem attingit motum ... Et, quia motus est in tempore, tempus attingit operationem ipsius animae" (Prop. 2. Saffrey 15; vgl. etwa Prop. 31, Saffrey 140ff.).

stets Teil des größeren Ganzen. Zunächst wird diese Überlegung artikuliert in bezug auf die verleiblichte Seele. Sie ist im strengen Sinn des Wortes kein „hoc aliquid", sondern vielmehr „pars speciei humanae" (a. 2 ad 1). Es ist deshalb nach ihm auch nicht ganz richtig, zu behaupten, daß die Seele als solche erkenne: „Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes ... Potest igitur dici quod anima intellegit, sicut oculus videt: sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam" (ad 2). So unterstreicht Thomas im 4. Artikel, daß der Mensch eben nicht die Seele allein sei, die sich höchstens eines Leibes bediene (eine Auffassung, die er Platon zuschreibt), sondern sie sei ein Teilprinzip des Ganzen. Diese Überzeugung versucht er weiter am Phänomen der sinnlichen Wahrnehmung als leib-seelischer Tätigkeit auszuweisen, bevor zum Schluß die Seele als bloßer Teil eines Ganzen mit Körperteilen (wie zuvor mit dem Auge) verglichen wird: „Non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona: sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae" (ad 2). Schon diese Eigenschaft – unvollständiges Teilprinzip eines größeren Ganzen zu sein – unterscheide die Seele vom engelhaften Wesen (Art. 7).

Die meisten dieser Aussagen, die hier zunächst nur in bezug auf die verleiblichte Seele formuliert sind, werden auch für die leibberaubte Seele ihre Gültigkeit behalten. An ihnen schon ist zu ersehen, daß die Gedanken über das Endschicksal des Menschen nicht von den Erkenntnissen des Seins des Menschen und von der Anthropologie zu trennen sind. Es wird schon hier deutlich, daß der Mensch in einer Spannungseinheit existiert, die man gelegentlich als „Paradox" bezeichnet hat[94].

Dem entspricht auch der Umstand, daß Thomas diese Spannungseinheit in seinem Werk nicht nur von der Seite der Anthropologie her betrachtet und interpretiert, sondern daß er sie ebenso auch bezüglich des unmittelbar göttlichen Ursprungs des Menschen in Betracht zieht[95], ferner unter sozialem Aspekt[96], ebenso wie im Rahmen der

---

[94] So M. J. Nicolas, Ursprung und Transzendenz des Menschen: N. A. Luyten, Das Menschenverständnis des Thomas von Aquin, Fribourg 1976, 52.

[95] Etwa in der nur partiellen Ableitbarkeit der menschlichen Person aus deren Eltern (Kreatianismus); vgl. R. Lülsdorff, a. a. O., 277 und H. Seidl: Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albertus Magnus und Thomas Aquinas, in:

Frage nach der Natürlichkeit oder Unnatürlichkeit des Todes[97] und (damit zusammenhängend) nach der Natürlichkeit oder „Übernatürlichkeit" der Auferstehung von den Toten[98]. Immer geht es dabei auch um die Frage nach dem Sinn dieser dialektischen Spannung, der zuletzt in einer differenzierten Zuordnung von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit zu suchen ist.

Das Antithetische, das sich aus diesem Menschenbild ergibt, ist also nicht primär das Ergebnis eines Konflikts zwischen Glauben und Vernunft in bezug auf eschatologische Aussagen. Vielmehr ist die eschatologische Problematik nur *ein* Ausdruck der Sonderstellung des Menschen im Kosmos. Zudem beginnt auch die eschatologische Problematik nicht erst mit den diesbezüglichen Glaubensaussagen; sie entsteht vielmehr schon in der immanenten Ambivalenz allgemeiner Selbsterfahrung, die auf die Möglichkeit, aber auch auf die von der Natur her bestehende Ungewißheit letzter Vollendung ausgerichtet ist.

Darum ist auch das grundlegende Verhältnis von Leib und Seele, über das Thomas in einer Vielzahl von Werken spricht (im Kommentar zum 1. Korintherbrief, im Sentenzenkommentar, in den Quaestiones disputatae De anima, im zweiten Buch der Summa contra gentes, in der Summa theologiae und im knappen Compendium), immer in antithetischen Aussagen ausgedrückt, die jedoch in keinen

---

A. Lobato (Hrsg.): L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 28) Massimo/Milano 1987, 123–157.

[96] So ist die Bedürftigkeit des „Mängelwesens" Mensch zunächst größer als die der schlichten Tiere und die Verwiesenheit auf andere in bezug auf materielle und geistige Güter stärker. Doch gerade deshalb ist der Mensch einer ausgezeichneten Gesellschaftlichkeit und Freundschaft fähig; vgl. etwa De regno I 1ff.; In Pol I 4; In Eth I 1, 55ff.

[97] Vgl. etwa Quaestio disp. de immortalitate animae, a. a. O., sowie Compendium theol. I, 152, wo in bezug auf Natürlichkeit und Unnatürlichkeit des Todes drei Spannungsverhältnisse aufgeführt werden: der *Leib* als zusammengesetzt und korruptibel – die *Seele* als den Leib transzendierend; die *Schwäche und Bedürftigkeit der Seele,* die eines solchen Leibes bedarf, ohne ihn immer im Dasein erhalten zu können – die *Erhabenheit der Seele,* die den Untergang als unangebracht erscheinen läßt; die *Gnade* Gottes, die allein den Tod vermeidbar oder überwindbar zu machen vermag – die *Sünde* der Menschen, die zum Entzug der Gnade führt und dazu, daß der Mensch der Defizienz seiner Natur überlassen wird.

[98] Vgl. Summa contra gentes IV 79–82, etwa 81: „Resurrectio enim tantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animae esse corpori unitam; sed principium eius activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur".

Widerspruch zueinander treten. So nimmt die Seele im Vergleich zu den reinen Formen der Geister die niedrigste Stufe ein. Es gilt von ihr:

„Anima autem intellectiva ... infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit ...“[99].

Der Hinweis auf den gradus infimus der anima intellectiva kehrt bei Thomas fast stets wieder, wenn er die Frage erörtert: „Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur“[100]. Es darf so als eine ursprüngliche und durchgängige Einsicht des Thomas gelten, daß die menschliche Seele auf die ihr eigene Leiblichkeit und Sinnlichkeit auch wegen der eigenen seins- und erkenntnismäßigen Vollkommenheit angewiesen ist, und dies in einer Weise, die sich mit dem christlichen Glauben in bezug auf die Eschatologie durchaus verträgt, ja diesen als Auferstehungshoffnung und als Hoffnung auf die Überwindung der Trennung von Leib und Seele (der Wiederherstellung des vollen Menschseins) zum tieferen Verständnis bringt. Die Betonung menschlicher Leiblichkeit und Sinnlichkeit (sowie der damit verbundenen Gesellschaftlichkeit) dient ihm auch zur Begründung weiterer Glaubenswahrheiten (etwa in der Christologie bezüglich des Fortschritts Christi im erfahrungsmäßigen Wissen), sie hat aber ihren Schwerpunkt in der Wechselbeziehung zwischen der Seelen- oder Erkenntnislehre und der Eschatologie.

Für die Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses ergeben sich durchaus die weiteren Erklärungen. So steht die Seele im Vergleich mit den körperlichen, vegetativen und sensitiven Formen der geschaffenen Dinge am höchsten, insofern sie eine geistige und intellektive Form darstellt[101]. Zugleich ist sie den reinen Geistern darin unterlegen, daß sie als Seele zur Verlebendigung und Informierung des Leibes bestimmt und für ihre eigene Vollendung auf diesen angewiesen ist[102]. Sie ist der Einigung mit dem Leib bedürftig, weil sie sonst

---

[99] Sth. I q. 76 a. 5 co.

[100] Ebda; vgl. auch II Sent. 1, 2, 5; Mal V 5; S. c. g. II 90; Q.D. De anima VIII.

[101] Vgl. Q.D. De anima I co; VII co.

[102] „... Licet anima sublimissima sit formarum in quantum est intelligens, quia tamen cum sit infima in genere formarum intelligibilium, indiget corpori uniri quod sit mediante complexionis ad hoc quod per sensus species intelligibiles possint acquire-

ohne Erkenntnis und weltlos bliebe[103] (eine Aussage, die natürlich bereits die Problematik bezüglich der Existenzweise der anima separata andeutet). Daran schließt sich auch der (wiederum aus der Zentralstellung des Menschen zu begründende) Gedanke an, daß die Seele nicht wegen des Leibes existiert, sondern der Leib (Körper) wegen der Seele, wie die Materie wegen der Form da ist[104]. Hier bestätigt sich die Erkenntnis, daß die Seele als solche des Leibes zu ihrer Vervollkommnung bedarf (was im Vorausblick auf die anima separata besagt, daß es sich bei dieser um einen unvollkommenen Seinsstand handeln muß). Auf Grund ihrer Geistigkeit ist die Seele freilich dem materiellen Leib so überlegen, daß sie ihn gänzlich erfassen, gestalten und mit ihm als Entelechie eine wesentliche Einheit eingehen kann, ohne doch deshalb dem Leiblichen oder Körperlichen gänzlich verhaftet zu sein und in ihm aufzugehen[105]. Vor allem im Akt des Erkennens übersteigt die Seele alles körperlich Seiende (als Objekt) und das Vermögen körperlicher Organe (als Subjekt). So sagt das Erkennen auch etwas über die Seinsweise der Seele aus: „Sic igitur ex operatione animae humanae modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso"[106].

So bleibt die Seele im Erkenntnisvorgang zwar auf den Leib und seine Sinne angewiesen, obgleich das Erkennen (und Wollen) als solches die leibgebundenen Tätigkeiten überragt. Dieses Überragen

---

re, necessarium fuit quod corpus cui unitur haberet plus in quantitate de gravibus elementis, scilicet terra et aqua": Q.D. De anima VIII ad 1.

[103] „Si igitur propter hoc anima humana unibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu, necessarium est quod corpus cui anima rationabilis unitur tale sit ut possit esse aptissimum ad recipiendum species sensibiles ex quibus intellectui species intelligibiles resultent": ebd. co.

[104] „Dicendum quod cum materia sit propter formam et non e contrario, ex parte animae oportet accipere rationem quale debeat esse corpus cui unitur. Unde in II De anima dicitur quod anima non solum est corporis forma et motor sed etiam finis" (Q.D. De anima VIII co.).

[105] Vgl. etwa Q.D. De anima II co.: „Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei esse in potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem: Q.D. De anima II co.

[106] Q.D. De anima I co.

erweist sich besonders darin, daß das intellektive Wahrnehmen bis zum Seinsgrund der Dinge hindurchdringt.

Deshalb gibt es in der Seele auch das natürliche Begehren, das desiderium naturale, zur höchsten Ursache, zu Gott durchzudringen. Thomas sieht in dieser Sehnsucht (in Verbindung mit Platons und Augustins Argument von der natürlichen Fähigkeit der Seele zur Erfassung der Wahrheit[107]) ein Indiz (signum) für die Unvergänglichkeit der Seele; denn anders wäre diese Sehnsucht, deren Erfüllung nur in einer visio Dei beatifica jenseits des Pilgerstandes denkbar ist, von vornherein eitel und umsonst („inane et vanum")[108]. Freilich führt Thomas bezüglich der Tragfähigkeit dieses Argumentes eine Unterscheidung ein, die danach auch für die Einschätzung der Stellung der anima separata bedeutsam wird: Für ihn ist diese Sehnsucht *nur* ein Indiz, aber kein Beweis für die Unvergänglichkeit der Seele[109]. Allerdings kommt im Punkte des desiderium naturale die im

---

[107] Sth. I q. 61 a. 2 ad 3; vgl. dazu J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit, München 1979, 182.

[108] Vgl. S. c. g. II 55: „Impossibile est naturale desiderium esse inane: *natura enim nihil facit frustra*. Sed quilibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum: non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam individuum ... Illa igitur quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes naturali desiderio appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficiant"; II 79; „Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit"; III 44: „Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest: alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile".

[109] In der Quaestio de immortalitatae animae unterscheidet Thomas zwischen Indizien und Beweisen: „Sciendum tamen quod, ad inmortalitatem anime hostendendam, etsi per quedam inmortalitatis ipsius signa procedatur quasi quibusdam viis, una est tamen via demonstrans inmortalitatem ipsius, et propter quid inmortalis sit hostendens" (Kennedy 213; vgl. Q.D. De anima 14, co. zum Schluß). Der durchschlagende Beweis sei aus der Selbsterfahrung der Erkenntnis abzuleiten. Dagegen sei das Verlangen nach Vollendung nur ein Indiz der Unvergänglichkeit der Seele: „Hec igitur rationes et his similes ex quibusdam inmortalitatis signis sumuntur" (Kennedy 215). Im strengen Sinn ist nach Thomas nur eine gewisse Inkorruptibilität der Seele zu

Menschenwesen angelegte Spannung besonders drastisch zum Vorschein; denn hier erscheint der Mensch als das Wesen, das von Natur aus auf ein Ziel ausgerichtet ist, welches zugleich das Vermögen dieser Natur übersteigt[110]. Die Spannung verläuft hier zwischen dem Verlangen und dem Vermögen, zwischen dem Streben und der Befähigung, das Ziel zu erreichen.

Alle diese dialektisch gespannten Aussagen haben ihren Einigungspunkt und ihre Grundlage in der Erkenntnis, daß die Geistseele in sich selbst zu stehen vermag, insofern sie auf sich selbst ruht, „subsistiert", d. h. von sich aus existiert. Daraus erklärt sich auch die Seinshöhe der Geistseele, ihre Überhobenheit über das körperliche Sein und ihre Seinsmächtigkeit. Die Begründung der menschlichen Existenz erfolgt aus der Seinsmacht der Geistseele, der das Existieren zuallererst zukommt, so daß der Satz gilt: „Anima est, quae habet esse"[111]. Die Geistseele teilt dem Körper ihren Seinsakt mit, so daß der Leib durch diesen Seinsakt verwirklicht wird und die Einheit des Ganzen durch die *eine* Existenz gewahrt ist. Ausdrücklich heißt es: „Diese Existenz kommt der materiellen Körperlichkeit von der Seele her zu, womit die materielle Körperlichkeit zu einer höheren Seinsweise als der bloß materiellen heraufgeführt wird."[112].

Obgleich die Geistseele dieser Art der Körperlichkeit überlegen ist, ihr gegenüber einen „Mehrwert" besitzt[113], bleibt sie doch auf den Leib angewiesen, ohne den sie nicht zur Entfaltung ihres Lebens und Erkennens in dem substantiellen Ganzen kommen könnte. Damit unterwirft sie sich in gewisser Hinsicht auch den Bedingungen und Grenzen der materiellen Körperlichkeit. „Indem die Geistseele sich

---

beweisen, nicht dagegen die Aussagen über das Schicksal der getrennten Seele oder gar über die Auferstehung des Menschen, wofür es allenfalls Indizien und Wahrscheinlichkeitsgründe gebe.

[110] „... Manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt ... Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat ... Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem": S. c. g. III 147.

[111] De unitate intell., c. 1.

[112] S. c. g. II 68.

[113] Vom „Mehrwert des Geistes" spricht N. A. Luyten, Das Menschenbild des Thomas von Aquin, a. a. O., 37.

verleiblicht, hat sie sich also mit all den Grenzen und Belastungen des Leiblichen auseinanderzusetzen"[114], woraus sogar der Eindruck von der Ohnmacht des menschlichen Geistes entstehen kann.

Auch hier tut sich wiederum ein Spannungsfeld auf, in welchem die Bestimmung des Leiblichen zur Vervollkommnung der Geistseele und der den Geist beschwerende Effekt der Materie einander zu widerstreiten scheinen. Aber diese Konsequenz der wahren und wirklichen Verleiblichung der Geistseele erbringt keinen Gegensatz und keinen Widerspruch zu ihrer Seinsmächtigkeit; denn einmal kann die akzidentelle Belastung durch das Leibliche die wesentliche Vollkommenheit, die in der Verleiblichung der Seele gelegen ist, nicht aufheben[115]; zum anderen kann die Geistseele gerade auch das Widerständige zum Anlaß ihrer Kraftentfaltung und der Vervollkommnung des Ganzen nutzen. Die Einheit der Geistseele mit dem Materiell-Leiblichen widerstreitet der höheren Seinsmacht der Seele nicht; denn „obwohl die Seele als Geistsubstanz ihr Sein in der Materie verwirklicht, ist sie doch keineswegs eine materielle Seinsform. Sie ist nämlich nicht so mit der Materie verbunden, als wäre sie sozusagen von ihr verschluckt"[116].

Fragt man angesichts dieser Antithesen der Leib-Seele-Lehre des Thomas nach dem inneren Strukturprinzip, das ihnen zugrundeliegt und das zugleich ihre Einheit garantiert, so wird man auf die trotz aller aristotelischer Gewandung eigentümliche und neuartige Auffassung von der Seele verwiesen. Für Thomas ist die Seele nicht mehr wie für Aristoteles allein Entelechie des Körpers, nicht mehr nur materiell gebundene Psyche, wodurch sie der Vergänglichkeit der körperlichen Welt unterworfen bliebe, sie ist vielmehr als intellektuelle Substanz substantielle Form des Leibes, der zugleich Subsistenz eignet. Das von Thomas erbrachte Neue liegt so in der Zusammenschau und Synthese von Leibbezogenheit der Seele und geistigem Selbstsein, von entelechialem Sein und Subsistenz. Aus dieser Einheit treten die scheinbar gegensätzlichen Bestimmungen hervor, die das

---

[114] So J. B. Lotz, „Magis anima continet corpus ... quam e converso", in: Zs f. kath. Theologie 110 (1988) 306.

[115] Die Vollkommenheit der Einigung und Einheit ist so groß, daß Thomas feststellen kann, die leibverbundene Seele sei in höherer Weise Abbild Gottes als die für sich allein gedachte Seele.

[116] S. c. g. II 69.

Leib-Seele-Verhältnis betreffen: das Insein der Seele und das Überhobensein, ihre Immanenz und Transzendenz, ihre Zeitlichkeit und ihre Überzeitlichkeit. Es sind die Eigentümlichkeiten, die aus dem Grundbefund hervorgehen, daß die Geistseele auf der Grenzlinie zwischen den rein geistigen und den körperlichen Geschöpfen steht: in confinio spiritualium et corporalium creaturarum[117].

Es ist bezeichnend, daß in der Lehre über das Leib-Seele-Verhältnis schon der Gedanke an die Unzerstörbarkeit der Seele und an die anima separata anklingt[118]. Er tritt demnach nicht erst in eschatologischen Zusammenhängen streng theologischer Art auf, sondern schon im Kontext der allgemeinen Anthropologie, Psychologie und Erkenntnislehre, etwa im ersten Teil der Summa, wo es q. 76 a.6 heißt: „Cum anima sit forma per se subsistens, non est corruptibilis per se nec per accidens". Hier findet sich bereits auch die Behauptung von der Existenz der anima separata, ebenso in den „Quaestiones disp. De anima", wo Thomas die „immortalitas" bzw. die „incorruptibilitas animae humanae" verteidigt und begründet. Dabei läßt er aber auch schon erkennen, daß der leibgetrennten Seele eine eigentümliche Existenz- und Erkenntnisweise eignet, die vom natürlichen Denken nicht leicht erfaßt werden kann. Aber bevor Fragen nach Existenz und Bedeutung der leibfreien (bzw. leibberaubten) Seele gestellt werden, ist die Deutung des Todes selbst zu bedenken, über die im Grunde gemäß der strengen Auffassung bezüglich der Wesenseinheit von Leib und Seele schon vorentschieden ist.

Unter diesem Aspekt betrachtet, nimmt der Tod als Trennung von Leib und Seele einen anthropologisch wie auch theologisch durchaus negativen, defizitären und dunklen Charakter an, der erst nachfolgend durch die Darstellung eines größeren Zusammenhangs aufgehellt wird. Dabei verläuft das Denken des Thomas über den Tod und das Schicksal der Seele ganz auf dem einmal eingeschlagenen dialekti-

[117] Sth. I q. 77 a. 2.

[118] Vgl. Q. D. De anima XIV ff. Zum Begriffsgebrauch ist zu vermerken, daß Thomas den Terminus „immortalitas animae" weniger häufig gebraucht als den der incorruptibilitas. Der Grund mag darin gelegen sein, daß, wie seine Ausführungen über den Tod zeigen, die anima vom Tod und vom Sterben nicht unbetroffen bleibt, wenngleich der Mensch selbst in seinem ganzheitlichen Sein das eigentliche Subjekt der Sterblichkeit ist. Diesen für Thomas durchaus wichtigen Sachverhalt könnte ein vorbehaltloses Sprechen von der „Unsterblichkeit" der Seele verdecken oder verunklären.

schen Weg, auf dem die Aussagen über die Seele angesichts des Todes wiederum antithetisch und scheinbar widerspruchsvoll geraten, bis die Einheit der Gegensätze in einem immer schon verborgen anwesenden Dritten offenbar wird. Zunächst tritt hier der negative Aspekt hervor: der Tod ist als Trennung des Leibes von der Seele ein den ganzen Menschen ergreifendes und ihn versehrendes Geschehen[119].

Die Beraubung des Leibes bedeutet für die Geistseele nicht nur den Verlust irgendeiner Vollkommenheit, sondern sie bewirkt für den Menschen im ganzen die Aufhebung seiner Einheit[120] und seiner vollen Personalität[121], damit aber auch die Preisgabe der Möglichkeit zur tätigen Selbstverwirklichung, die nur im Leib, in Welt und Geschichte erfolgen kann. Hier steht Thomas durchaus im Einklang mit dem aristotelischen Gedanken, daß der Tod an sich das größte Übel ist. Doch geschah die Aneignung dieses Gedankens durch Thomas so

---

[119] Freilich kann diese entschiedene Auffassung vom Tod als Leib und Seele und somit den ganzen Menschen betreffende Destruktion bei Thomas (wie allgemein in der Hochscholastik) nicht mit dem modernen Begriff des „Ganztodes" bezeichnet werden, unter dem heute auch die Zerstörung der Seele verstanden wird, die Thomas gerade nicht vertritt; vgl. etwa H. J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie, 164.

[120] Wie konsequent Thomas hier vorgeht, zeigt seine Anwendung dieses Gedankens auch auf den Tod Jesu Christi. Danach ist der Leichnam Jesu nur kraft der Gottheit Jesu „Leib"; auf Grund der von ihm getrennten menschlichen Seele wäre er ebensowenig „Leib", wie es der Leichnam eines Menschen ist: vgl. Sth. III q. 50 a. 4 und 5. Daß der Leichnam nicht dasselbe Seiende ist wie der lebendige Leib und ihm deshalb eine eigene Form eignet, beurteilte Thomas nicht anders als den Fall eines vom Körper abgetrennten Organs.

[121] Die Auffassung, daß die anima separata nicht im vollen (boethianischen) Sinn Person sei, hat sich zur Zeit des Thomas an den theologischen Fakultäten allgemein (gegen die Ansicht des Petrus Lombardus) durchgesetzt. Aber Thomas bringt diese Ansicht in entschiedenerer Weise zum Ausdruck, etwa in der charakteristischen Begründung des Gebets zum „hl. Petrus". Thomas stellt sich einem Einwand, der seinen eigenen Überlegungen entspringt: „Anima Petri non est Petrus. Si ergo animae sanctorum pro nobis orarent quandiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius. Cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant" (Sth. II–II q. 83, a. 11 obi. 5). Die Antwort lautet: „Ad quintum dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam: sicut legitur *Exod.* 3: Ego sum Deus Abraham etc.".

entschieden und bestimmt, daß ihn deswegen die harte Kritik der Bischöfe und der theologischen Fakultäten von Paris und Oxford traf. In der Pariser Verurteilung vom Jahre 1277 wird die offenbar den Werken des Thomas entnommene These gerügt: „Quod finis (extremum) terribilium est mors"[122]. Wenig später stellte auch die Oxforder Verurteilung die thomasische Lehre von der anima unica forma corporis nicht zuletzt wegen ihrer eschatologischen Bedeutung in den Mittelpunkt der Kritik.

Thomas begründet dieses Todesverständnis theologisch auch unter Verweis auf den Tod als Sold der Sünde. Zur Sündenstrafe habe Gott dem Menschen nichts genommen, was zu dessen Natur gehört[123]; wohl aber habe er diese Natur nicht länger vor ihrer eigenen Defizienz – hier ihrer natürlichen Sterblichkeit – geschützt: „Sciendum tamen est quod in remedium horum defectuum, Deus homini in sua institutione contulit auxilium iustitiae originalis, per quam corpus esset omnino subditum animae quamdiu anima Deo subderetur; ita quod nec mors nec aliqua passio vel defectus homini accideret nisi prius anima separatur a Deo. Sed per peccatum anima recedente a Deo, homo privatus est hoc beneficio et subiacet defectibus secundum quod natura materiae requirit"[124]. So kann er dem Tod vom Menschen her keinen Vollendungscharakter zusprechen, sondern ihn nur als Beweis der geschöpflichen Defizienz des Menschen, zumal unter der Sünde, verstehen.

Der Todesauffassung des Thomas fehlt auch jeder Anflug einer „theologia gloriae". Der Aquinate steht in diesem Sinne (bei einem aktuellen Vergleich) der protestantischen Auffassung näher als der Vollendungsauffassung katholischer Theologen, die den Tod als höchsten Akt der Selbsttranszendenz, als den Gipfel der eigenen Freiheitsgeschichte oder als das Endgültigwerden der menschlichen Lebensart deuten[125].

---

[122] R. Hissette, Enquête sur les 219 Articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277 (Löwen/Paris 1977) 304–307.

[123] „. . .Peccatum gratiam totaliter tollit; nihil autem removet de rei essentia" (Q.D. De anima XIV ad 7).

[124] Q.D. De anima VIII co.

[125] Die Unabänderlichkeit menschlicher Wahlentscheidung für oder gegen Gott tritt auch für Thomas mit dem Tod ein – allerdings z. T. infolge der vertieften Defizienz, die durch den Verlust des Leibes erfolgt: „Anima est in statu mutabili quandiu corpori

Aber auch bezüglich des Todes ist der Aspekt des Defizienten nicht der allgemeingültige. Er ist wiederum kontrapunktisch mit dem gegenteiligen Befund verbunden, der das Positive zum Austrag bringt. Wenn nämlich unter dem ersten Aspekt im Tod die natürliche Ohnmacht der Seele bezüglich des Leibes auf besonders drastische Weise zutage tritt, so beweist die Geistseele auch darin eine ihr verbleibende Stärke und Mächtigkeit, insofern sie mit dem Leib nicht zugrunde geht. Das aber rührt von ihrem Charakter als substantielle, subsistierende Wesensform her, die einen eigenen Seinsakt besitzt, an dem sie den Leib teilnehmen läßt. Die Sistierung dieser Anteilhabe trifft zwar auch die Natur der Seele, raubt ihr aber nicht ihre Subsistenz, sondern beläßt sie in ihrer Inkorruptibilität und ihrer Dauer. Darin ist die inhaltsschwere, aber in der Anthropologie des Thomas tief verwurzelte Behauptung über die Seele eingeschlossen: „Remanet in suo esse destructo corpore"[126].

Mit einer gewissen Folgerichtigkeit erfährt der menschliche Tod demnach auch eine positive Bewertung im Lichte des Todes Jesu Christi. Unter den Gründen für die Sinnhaftigkeit des Sterbens und des erlösenden Todes Christi führt Thomas auch an: Christus ist gestorben, „um uns durch seinen Tod von der Todesfurcht zu befreien"[127]. Insofern kann der Mensch den Tod indirekt auch als Befreiung erkennen und erleben. Diese befreiende Kraft erwächst aber nicht aus dem Tode selbst, dessen Bitterkeit Christus in einzigartiger Weise durchkostet hat, sondern aus ihm als Durchgangspunkt zur Auferstehung. Christus erlitt den Tod, „um uns durch die Auferstehung von den Toten seine Macht zu zeigen, mit der er den Tod überwand, und um uns Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten zu geben"[128]. So liegt der letzte Grund für die Positivität des Todes im Anschluß an den Tod Christi in der Auferstehung[129].

---

unitur; non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur, quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem ..." (S. c. g. IV 95).

[126] Sth. I q. 76 a. 1 ad 5; vgl. J. B. Lotz, a. a. O., 307f.

[127] Sth. III q. 50 a. 1 ad 3.

[128] Ebda., ad 5.

[129] Das Verhältnis zwischen Anthropologie und Christologie in bezug auf den Tod untersucht genauer R. Schenk, Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzenden-

Von dieser Antithetik oder Doppelwertigkeit ist schließlich auch Thomas' Auffassung von der anima separata bestimmt, an deren Festhalten in der heutigen Diskussion am meisten Kritik geübt wird, sei es, daß sie als marginal empfunden oder gar als widersprüchlich ausgegeben wird. Aber für Thomas ist die Existenz der anima separata wesentlich in den anthropologischen Grunddaten verankert. Zugleich aber bestimmen ihn diese anthropologischen Grunddaten im Verein mit der radikalen Auffassung vom Tode dazu, den Zustand der des Leibes beraubten Seele als einen durchaus defizienten darzustellen und verständlich zu machen. Nach dem Aquinaten überdauert die Geistseele zwar den Tod auf Grund ihrer Subsistenz, aber als anima separata besteht sie nicht mehr in der Einheit der Person. Ihr eignet eine unvollkommene, in gewisser Weise unnatürliche Existenz, weil es zur Natur der Seele gehört, mit dem Leib geeint zu sein. Von daher sind die sehr bestimmt gehaltenen Aussagen begründet: „Est igitur contra naturam animae absque corpore esse"[130] oder (zurückhaltender): „sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae"[131]. Ihr Vorzug als subsistierendes, geistiges Sein bleibt zwar erhalten, aber es ist verbunden mit einer tiefreichenden Defizienz in der Existenz. Das muß sich auch auf die Tätigkeitsweise der Seele auswirken, die kein von den Sinnen ausgehendes Erkennen mehr besitzt. Freilich geht Thomas auch hier wieder mit behutsamen Differenzierungen vor und trägt zunächst dem Umstand Rechnung, daß die Geistseele im Tode „vom Niederen fortgeht" und „sich dem Höheren nähert". So wird sie auch „in vollkommenerer Weise den rein geistigen, für sich bestehenden Wesen, was das Erkennen angeht, angeglichen und empfängt in reicherem Maße deren Einfluß". Daraus ergibt sich „eine andere, höhere Art der Erkenntnis"[132]. Es ist also nicht zu leugnen, daß die Geistseele trotz ihrer Trennung vom Leibe und des Verlustes des Sinnenlebens sich bewußter den geisti-

---

taltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie (Freiburger Theol. Studien, hrsg. von R. Bäumer, A. Deissler, H. Riedlinger, Bd. 135), Freiburg 1989, 498–510.

[130] S. c. g. IV 79.

[131] Sth. I q. 89 a. 1 co.

[132] S. c. g. II 81: „. . . recedens ab infimo appropinquat ad summum; unde et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et abunde influentiam earum recipiet".

gen Wesen zuwendet und deren Erkenntnisweise annähert („plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis"[133]. Das bedeutet aber keine Vervollkommnung des Erkenntnislebens in jeder Hinsicht und in absoluter Weise; denn es gilt auch die Einschränkung: „Sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula sicut scientia quam hic accipimus per sensus"[134] Weil diese Erkenntnis nicht mit Hilfe der Sinne vom einzelnen ausgeht und auf einzelnes trifft, ist sie bezüglich der Naturdinge keine „cognitio certa et propria, sed communis et confusa"[135]. Andererseits kann sie das rein geistige Erkennen und Wollen als geistiges Sein nicht verlieren und damit auch unter dem Einfluß eines natürlichen göttlichen Lichtes in einer Weise erkennen, die mitten in aller Defektibilität dem Erkennen der reinen Intelligenzen doch wieder ähnlich ist. Die Berufung aber auf das göttliche Licht ist keine Verlegenheitslösung und keine Forderung nach einem wunderbaren Eingreifen Gottes. Es handelt sich um das Einströmen des göttlichen Lichtes, an dem auch das irdische Erkennen des Menschen Anteil hat.

Auch bezüglich des Erkenntnislebens der des Leibes beraubten Seele folgt Thomas der gleichen Dialektik, die ihm das Denken über das Leib-Seele-Verhältnis und über die Geistseele abverlangt. Es kommt offenbar nur voran in dieser Abfolge von einander fordernden Entgegensetzungen von Vollkommenem und Unvollkommenem, von Seinsstärke und Seinsschwäche, die zuletzt in der Grenzstellung des Menschen zwischen Ewigkeit und Zeit verbunden sind: „quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis"[136]. Aber gerade wegen dieser Spannung der ontologischen Elemente kann man der leibgetrennten Seele nicht die (von Gottes Einfluß kommende) geistige Bewegtheit absprechen, die selbstverständlich auch die Ausstattung mit dem Glorienlicht (der visio beatifica) möglich macht. Dabei bleibt ihr durch die Trennung vom Leibe hervorgerufener defektibler Zustand anerkannt. Trotzdem erscheinen Kennzeichnungen ihres Seinsstandes als „Krüppelwesen"[137] als „Überbleibsel"[138] oder als

[133] Q. D. De anima XV co.
[134] Ebda.
[135] Sth. I q. 89 a. 3 co.
[136] S. c. g. II 81.
[137] H. J. Weber, a. a. O., 164.

„quasi nihil"[139] nicht ganz angemessen, insofern sie die positive Bedeutung dieses defizienten Standes nicht zum Ausdruck bringen. In diese Kennzeichnungen geht auch ein Moment nicht ein, welches in dem Zusammenhang nicht unbeachtet bleiben darf. Es liegt in dem Umstand, daß die Trennung der Seele vom Leib keine absolute und ontologisch vollständige ist; denn die Seele behält ihre Beziehung zum Leibe und ihre Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm, die auf Dauer schwerlich unerfüllt bleiben kann und deren Erfüllung erst die Vollendung des ganzen Menschen erbringen wird. Auf Grund der Wesenseinheit von Leib und Seele wird nämlich die Aussage verständlich: „Natura enim animae est ut sit pars hominis ut forma. Nulla autem pars perfecta est in sua natura nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem ut anima rursum corpori uniatur"[140]. Es handelt sich also nicht um eine strahlende, selige und vollendete Unsterblichkeit, wie sie M. Mendelssohn im Geist der Aufklärung fälschlicherweise aus Platons „Phaidon" herausliest[141]. Thomas hat nur eine unvollendete, in ihrer Existenz schwache und bedürftige „Unsterblichkeit" oder Inkorruptibilität vor Augen, die deshalb auch nicht das Ziel des menschlichen Strebens sein kann[142]. Dieses liegt vielmehr in der Auferstehung des Leibes, welche dem Menschen erst die Vollendung bringt. So weitet sich der philosophische Gedanke ins Theologische aus, in dessen Führungsfeld er schon anfangs steht.

---

[138] So unter rein philosophischem Betracht, der aber nicht als der für Thomas endgültige beansprucht wird, W. Kluxen, Seele und Unsterblichkeit bei Thomas v. Aquin: K. Kremer (Hrsg.), Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person, Köln 1984, 83.

[139] So Thomas nach der Reportatio: In I ad Corinthios XV, lect. II n. 924, wobei das „quasi nihil" nicht von der anima separata, sondern vom Wesenswiderspruch zu ihrem Naturstreben gesagt wird.

[140] Comp. theol. 151; vgl. S. c. g. IV 79: „Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens; anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori coniungatur".

[141] Das Unzutreffende dieser Interpretation stellt J. Pieper heraus: Tod und Unsterblichkeit, 167, unter dem Zielsatz: „Platon selbst jedoch ist eben kein Platoniker".

[142] Es gilt für Thomas nicht einmal als ausgemacht, zu welchem Grad Gott den noch getrennten Seelen zur Erkenntnis des Singulären verhilft, welche die geistigen Wesen nicht zu vermitteln vermögen. Dies sei uns weder aus allgemeinen Vernunftgründen noch aus der Offenbarung im Detail bekannt.

Die Bedeutung des thomasischen Gedankens tritt noch deutlicher hervor, wenn man ihn auf dem Hintergrund der damaligen geistesgeschichtlichen Situation betrachtet. Sie zwang dem Aquinaten eine doppelte Frontstellung auf: gegen die dualistisch bestimmte platonisch-neuplatonische Tradition wie gegen die averroistische Richtung mit ihrer Annahme einer einzigen unsterblichen anima intellectiva für alle Menschen, so daß eine individuelle Unsterblichkeit entfällt. Thomas nimmt diese Positionen in ähnlicher Weise ernst wie die averroistische Lehre von der Ewigkeit der Welt. Er ist sogar bereit, zuzugeben, daß die eigentümliche Grenzexistenz der Seele (und des Menschen) zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit den philosophischen Zweifel an der Inkorruptibilität der Seele möglich macht, dem er jedoch mit philosophischen Argumenten begegnet und nicht (wie sein Lehrer Albert) mit einem Rückzug auf den Glauben[143]. Aber auch dabei bleibt ihm bewußt, daß seine dialektische Auffassung und Argumentationsweise, der es gleichsam um eine coincidentia oppositorum geht, gedanklich schwieriger ist als die undialektisch-einlinigen Optionen der Platoniker und der Averroisten, denen im Vergleich mit Thomas eine gewisse Simplizität zukommt. So erkennt er an, daß die Frage nach der Erkenntnisweise der anima separata innerhalb der platonischen Tradition leichter zu beantworten sei[144], wobei freilich das „Leichtere" kein Ausweis der Wahrheit ist.

Darum benennt Thomas auch den Punkt, in dem die Schwierigkeit zutiefst gelegen ist: die innere Verwiesenheit des menschlichen Er-

[143] „Dicendum quod in rerum ordine invenitur anima media inter corruptibiles et incorruptibiles creaturas; unde non irrationabiliter de immortalitate ipsius dubitatur . . . Convenit enim cum substantiis incorruptibilibus in hoc quod est intelligens; et hoc videtur incorruptibilis esse. Convenit cum substantiis corruptibilibus ex hoc quod est corruptibilis corporis forma; ex quo videtur et ipsa corruptibilis esse": Questio est de immortalitate anime, co., ed. L.A. Kennedy: A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul, in: AHDLMA 45 1978 205–223, 213.

Die systematische Schlüssigkeit der Argumentation des Thomas bestreitet (ohne durchschlagenden Grund) O. Pluta, Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance, Amsterdam 1986, 16ff.

[144] Sth. I q. 89 a. 1 co. sagt über die der Seele notwendige conversio ad phantasmata, die im leibberaubten Zustand fortfällt: „Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt, de facili quaestio solvi posset". Ähnlich heißt es in Q.D. De anima XV co.: „Et si quidem haec opinio (die platonische) teneatur, haec quaestio facilis et absoluta est".

kennens auf die Sinnlichkeit und Leiblichkeit, die wegen der Vollkommenheit der Seele und der leib-geistigen Personeinheit des Menschen nicht aufgegeben werden kann, wobei aber wegen der Subsistenz der Geistseele ihre Existenz und ihre (defiziente) Erkenntnisfähigkeit auch nach dem Tode angenommen werden müssen.

Der tiefste Problempunkt ist allerdings zugleich auch der Grund für die Überlegenheit und den geistigen Gewinn der thomasischen Lehre, der freilich erst vollends zu gewahren ist, wenn man die theologische Zielführung des Ganzen bedenkt, die nicht auf den Nachweis einer vollendet seligen „Unsterblichkeit" der leibfreien Seele gerichtet ist (die es für Thomas nicht gibt), sondern auf die Auferstehung des Leibes. Diese ist (theologisch) erst gewährleistet, wenn die Geistseele im Tode nicht untergeht.

Das wird aber nur erklärlich aus dem Zusammenhang der gegeneinander gespannten und doch auch miteinander verbundenen Elemente: der Mensch in seiner Grenzstellung zwischen Zeitlichem und Ewigem, in wesentlicher Einheit von Materiellem und Geistigem konstituiert, mit der Macht des Geistes sich nach einer Vollendung sehnend, die er als endliches Geschöpf aus Eigenem doch nicht erreichen kann und so auf Gnade angewiesen bleibt, erfährt im Tode eine tiefgreifende Versehrung seines Wesens, die dennoch keine Zerstörung der Geistseele sein kann. (Es fällt ja nicht einmal der Körper einer gänzlichen Auflösung ins Nichts anheim). Diese bleibt, wenn auch in defizienter Form, existent, nicht um der Aufrechterhaltung eines Prinzips „Unsterblichkeit" willen, sondern zum Zweck der Vollendung dieses einzigartigen Geschöpfes und seiner Sehnsucht, die nicht ein desiderium inane sein kann. Die Defizienz der leibgetrennten Seele aber verbürgt beides: den Ernst des Todes und die Kontinuität des Subjektes dieser Sehnsucht nach Vollendung, die zugleich die geschöpfliche Disposition für die übergeschöpfliche Gnade der Auferstehung darbietet.

4. Der Beitrag des Thomas zum weitergehenden Gespräch

Eingangs wurde die Feststellung getroffen, daß die Leib-Seele-Lehre des Thomas auch in der heutigen Diskussion in Einzelfällen als

Korrektiv herangezogen werden kann[145]. Es ist die Frage, ob seine Auffassung von „Unsterblichkeit" generell Beachtung verdient und über das rein historische Interesse hinaus ins weitergehende Gespräch einbezogen werden kann. Das erscheint aus mancherlei Gründen angebracht, vor allem wegen der Nähe dieser Auffassung zum philosophischen Denken.

Häufig wird an Thomas bemängelt, daß seine philosophische Argumentation unbefriedigend bleibe und nicht zum Ziele führe[146]. Aber was hier als Mangel behauptet wird, ist in Wirklichkeit ein Vorzug: nämlich die Beanspruchung der Philosophie zum Nachweis einer gewissen Fortexistenz der Seele, der erst danach vom theologischen Gedanken vollendet wird. Diese differenzierte Einheit von Philosophie und Theologie kann insofern für die heutige theologische Diskussion als beispielhaft angenommen werden, als diese häufig zwischen den Extremen einer Ausschaltung jeglicher Philosophie („Ganz-Tod-Theorie") oder einer weitgehenden Vermischung beider („Auferstehung-im-Tode") hin- und herschwankte. Im letzten Fall entsteht der Eindruck, daß „jetzt die philosophische Durchleuchtung des Todes so weit getrieben" wird, „daß sogar der Auferstehungsleib philosophisch aufweisbar wird"[147].

In Ermangelung der distinkten philosophischen Argumentation gerät in dieser Theorie auch die Sprache merkwürdig vieldeutig, so daß in diesen Zusammenhängen weder eine klare Bestimmung des „Todes" noch der „Auferstehung" erfolgt. Am ehesten ist hier noch an ein (innerweltliches?) Wandlungsgeschehen zu denken, in welchem das Materielle am Menschen verinnerlicht und verklärt wird. Damit aber ist weder dem in der menschlichen Erfahrung nachweisbaren Ernst und dem Umbruchscharakter des Todes Genüge getan, noch auch der Notwendigkeit eines Prinzips der Selbstidentität und Kontinuität innerhalb dieses Wandlungsvorgangs Rechnung getra-

---

[145] Vgl. J. B. Lotz, „Magis anima continet corpus" . . ., in: Zt. f. kath. Theologie 110 (1988) 300–309.

[146] So besonderes O. Pluta, Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance, Amsterdam 1986, 16–19; mit zutreffender Begründung W. Kluxen, a. a. O., 83.

[147] So N. A. Luyten, Todesverständnis und Menschenverständnis. Zum Todesverständnis von K. Rahner und L. Boros: Tod – Ende oder Vollendung? (Grenzfragen 10, hrsg. von N. A. Luyten) Freiburg 1980, 182.

gen. Wenn der Tod ein Wechsel von real verschiedenen Zuständen des Menschen ist, dann muß es ein diesen Wechsel überdauerndes Kontinuitätsprinzip geben, welches traditionell die „Seele" ist, die selbst diesem Wechsel entzogen bleibt[148]. So kommt auch die neuere Theorie nicht umhin, bei philosophischer Stringenz der These, „Unsterblichkeit" als Voraussetzung des Verständnisses von Auferstehung anzuerkennen.

Das theologische Denken, welches die philosophischen Voraussetzungen und Implikationen der Lehre von der Auferstehung nicht bedenkt, gerät in Gefahr, die „Unsterblichkeit" der Seele wider ihre ursprüngliche Absicht faktisch doch wieder in ihre Argumentation aufnehmen zu müssen. Es gibt Beispiele für diesen Vorgang, bei dem im ursprünglich bewußten Gegensatz zu jeder „dualistischen" Unsterblichkeitsthese am Ende diese These eine unfreiwillige Bestätigung erfährt. Das ereignet sich z. B. bei O. Cullmann, der als Exeget mit der Kritik am platonischen Unsterblichkeitsglauben beginnt, am Ende aber der biblisch-alttestamentlichen Vorstellung vom „Todesschlaf" der Seele Berechtigung einräumt[149]. Philosophisch durchdacht, besagt der „Seelenschlaf" zugleich die Anerkennung der Existenz einer den Tod überdauernden, wenn auch „schlafenden" Seele[150]. Ähnlich ergeht es E. Schillebeeckx, der in einem „Schauer vor dem Dualismus" den Unsterblichkeitsgedanken als „unchristlich" ablehnt, dann aber nicht umhin kann, wegen der Unzerstörbarkeit der Person für die postmortale Existenz einen „geistigen Rest" anzunehmen[151], ohne nach seinem Bezug zur Seele zu fragen.

So führt der Verzicht auf eine philosophische Vorbereitung und Durchdringung der als rein biblisch-theologisch beanspruchten Option für eine Auferstehung ohne „Unsterblichkeit" zu manchen sy-

---

[148] Vgl. hierzu die treffende Argumentation von G. Haeffner, Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon: „Seele". Problembegriff christlicher Eschatologie (Quaest. disp. 106, hrsg. von W. Breuning) Freiburg 1986, 161.

[149] O. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?, Stuttgart 1962, 19.

[150] Vgl. dazu N. A. Luyten, Der Mensch als wesentlich sterbliches Wesen in philosophischer Sicht: Tod – Preis des Lebens? (Grenzfragen 9, hrsg. von N. A. Luyten) Freiburg 1980, 139.

[151] E. Schillebeeckx, Leven ondanks de Dood in Heden en Toekamst, in: TvT 10 (1970) 441f.

steminternen Widersprüchen. Zu ihnen scheint auch die Gedankenverbindung zu gehören, wonach der Geist des Menschen eine „eigene ursprüngliche und von nichts anderem ableitbare Wirklichkeit" (Rahner) sei, aber ohne Leib schlechterdings nicht existieren könne[152].

Ein das Beispiel des Aquinaten ernstnehmendes Denken wird auch der Versuchung widerstehen, die in der Geistesgeschichte der Menschheit vorhandenen Erfahrungen mit den „Urworten" „Seele" und „Unsterblichkeit" (welche sachlich miteinander verbunden auftreten), die nicht erst vom Griechentum erfunden wurden[153], zu übersehen. Sie gründen zuletzt in einer Selbsterfahrung der Überhobenheit des menschlichen Geistes über das Materielle, die immer auch im Blick des Menschen auf das ihm verwandte Göttliche gedeutet wurde. So sehr sich die Theologie mit diesen Erfahrungen (wie mit dem Begriff „Seele" und „Unsterblichkeit" überhaupt) auch kritisch auseinandersetzen muß, so kann sie diese doch nicht eliminieren, zumal nicht in einer Epoche, die dem Gespräch mit den Menschheitsreligionen besonders geöffnet ist.

Die Aufnahme der philosophischen Gedanken über „Seele" und „Unsterblichkeit" hat aber nicht nur Bedeutung für das Gespräch mit den Religionen, das hier auf eine Gemeinsamkeit trifft, sie bietet vielmehr auch einen Anknüpfungspunkt für das menschliche Verstehen als solches und seine Disposition für die theologische Aussage über die Auferstehung, die Höheres beinhaltet als die rational erreichbare „Unsterblichkeit". Es spricht vieles dafür, daß ein vernunftgemäßer Glaube an die Auferstehung seine Vorbereitung in der Anerkennung eines den Tod überdauernden Geistwesens hat und daß die Hoffnung auf Auferstehung einen natürlichen Beweggrund im

---

[152] Wie angedeutet, werden freilich auch der Position des Thomas Widersprüche vorgehalten: so u. a. die angebliche Inkonsequenz der Annahme der Selbigkeit des Auferstehungsleibes oder des Zugeständnisses der Reliquienverehrung. Aber Thomas vertritt keine totale quantitative Identität, sondern eine solche der Struktur und des Wesens der menschlichen Natur (S. c. g. IV, 81). Die Reliquienverehrung rechtfertigt Thomas nicht mit der Zugehörigkeit der Reliquien zum Leib, sondern „in eorum (der Heiligen) memoriam": Sth. III q. 25 a. 6; vgl. auch G. Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu J. Ratzingers Eschatologie (Erfurter theol. Studien 54) Leipzig 1986, 144.

[153] Vgl. dazu A. Resch, Unsterblichkeit: Geschichte und Forschung: A. Resch (Hrsg.), Fortleben nach dem Tode (Imago mundi, 7) Innsbruck 1980, 27ff.

Gedanken der „Unsterblichkeit" besitzt. Das läßt sich auch am Umkehrbeispiel ersehen; denn „die Erosion des Auferstehungsglaubens in der Neuzeit hängt . . . mit der Bestreitung des Unsterblichkeitsgedankens zusammen"[154].

Das philosophische Befassen mit „Seele" und „Unsterblichkeit" kann auch dem vordergründigen Eindruck wehren, als ob das nachneuzeitliche Vernunftdenken zu solchen Erfahrungen schlechterdings keinen Zugang hätte. Das wird aber von der modernen Philosophie im ganzen nicht bestätigt. Es gibt hier auch die Auskunft, „daß das Thema Unsterblichkeit ein immer wieder neu zu bedenkendes, weil einheimisches Problem der menschlichen Vernunft ist" und zwar deshalb, „weil diese Vernunft sonst sich selbst als vergänglich begreifen" und den Grund ihrer Vergänglichkeit erfassen müßte, was sie als Vernunft nicht vermag. Aber „deshalb ist es gerade in ihrem eigenen Sinne von Vernunft vernünftiger, auf Unsterblichkeit zu hoffen, als das Gegenteil anzunehmen"[155]. Diese Argumentationsfigur ist zwar nicht mit der thomasischen identisch, sie berührt sich jedoch mit ihr in der Zuerkennung der Zuständigkeit auch der Vernunft für die Frage nach der „Unsterblichkeit", aber zugleich auch in der Kennzeichnung der Grenzen dieser Vernunft, die für eine überrationale Auskunft offen ist. Sie zeugt jedenfalls auch in dieser Form dafür, daß dem thomasischen Gedankenweg nicht jede Aktualität abzusprechen ist.

Das besagt nicht, daß die modernen Denkbemühungen in bezug auf die „Unsterblichkeit" auf die thomasischen Grundvorstellungen zurückgeführt werden müßten (oder könnten), etwa auf den Hylomorphismus und auf die Prinzipien von Materie und Form. Aber es ist nicht zu verkennen, daß manche Erkenntnisse einer philosophisch interessierten modernen Naturforschung von der Annahme eines monistischen Modells abgehen und der Erklärung der menschlichen Wirklichkeit aus der Interaktion zweier Entitäten, nämlich von geistigem Bewußtsein und materiell-energetischem Sein den Vorzug geben. John C. Eccles spricht so ohne Bedenken von einem „dualisti-

---

[154] Vgl. dazu: Auferstehung III in: TRE IV, 539 (F. Wintzer).

[155] H. M. Baumgartner. Die Unzerstörbarkeit der Seele. Platons Argumente wider den endgültigen Tod des Menschen im Dialog „Phaidon": Tod – Ende oder Vollendung? (Grenzfragen 10, hrsg. von N. A. Luyten), Freiburg 1980, 99f.

schen Interaktionismus"[156], wobei die Tatsache der nicht-mechanischen Wechselwirkung beider Entitäten aufeinander den Vorwurf eines cartesianischen Dualismus widerlegt. Hier erfährt auch der Begriff der „Psyche" wieder eine Rehabilitierung mit allen Konsequenzen auch für die Frage nach der „Unsterblichkeit", die am Ende in der schlichten Form gestellt wird: „Gibt es keine weitere Existenz für den Programmierer?"[157].

Im Zusammenhang mit der Theorie von den „drei Welten" (physische, psychische, geistige Welt) im Menschen[158] entwickelt auch der als Positivist angesehene K. Popper Gedanken, die „neues Licht auf das Leib-Seele-Problem werfen können"[159], ohne den Anspruch zu erheben, dieses Problem lösen zu wollen. Aber die Erwägungen gehen in eine Richtung, die vom neurophysiologischen Monismus genauso abweicht wie vom cartesianischen Dualismus. Auch Thomas schritt in diese Richtung aus, so daß eine analoge Problemsituation erkennbar wird, die gegenseitige erkenntnisfördernde Bezugnahmen ermöglicht.

Eine sachgemäße Darstellung der thomasischen Lehre könnte vor allem auch zur Klärung des heute vielerörterten Dualismus-Problems beitragen. Die Position des Aquinaten in der Leib-Seele-Lehre mit ihren Folgen für „Unsterblichkeit" und „Auferstehung" ist so geartet, daß sie vom Vorwurf des Dualismus, sei es platonischer oder cartesianischer Art, nicht getroffen wird.

Ein Denken, das Seinsunterschiede wie Geistiges und Leibliches anerkannt, um beides in seiner Unterschiedenheit als wesenhafte Einheit darzustellen, kann nicht im eigentlichen Sinne als dualistisch bezeichnet werden, es sei denn, man faßt den Begriff des Dualismus so weit, daß er auf jedes Denken paßt, das Materielles und Geistiges nicht völlig identisch setzt. In dieser Hinsicht geht Thomas einen Weg, der zwischen Dualismus und Monismus mitten hindurchführt.

Das Beispiel des Thomas könnte so überhaupt Anlaß bieten, den in der Philosophiegeschichte schwankenden Dualismusbegriff differenzierter anzuwenden. Dann könnte auch die in der heutigen Diskus-

---

[156] John C. Eccles – Daniel N. Robinson, Das Wunder des Menschseins – Gehirn und Geist, München 1985, 59.

[157] Ebda., 228.

[158] K. R. Popper – John C. Eccles, Das Ich und sein Gehirn, München [5]1977, 61–72.

[159] Ebda., 74.

sion auffallende Zweideutigkeit überwunden werden, daß man den Dualismus-Vorwurf gegeneinander erhebt und sich gegenseitig des Platonismus zeiht. Tatsächlich geraten manche Kritiker des angeblichen Platonismus bei Thomas in Gefahr, selbst „platonisch" zu argumentieren, wenn sie z. B. eine Auflösung der Materie und des Leiblichen in den Geist nahelegen oder vom „Kerker der Zeit" sprechen. Soll „Platonismus" nicht zum Schlagwort werden, das jede Komplexität von vornherein diskreditiert, dann muß die Dualität als Gestalt einer ursprünglicheren differenzierten Einheit erklärt werden. Das ist bei Thomas der Fall in der Idee vom Menschen als spannungsvoller Einheit von Endlichem und Unendlichem, von Sterblichem und Unsterblichem.

Nach Thomas ist der Mensch gerade in der Einheit von Leib und Seele das geschaffene Wesen, das nach der Vollendung im Unendlichen ausgreift, dabei aber doch von sich aus begrenzt, bedürftig und unvermögend bleibt, so daß es aus Eigenem das Unendliche nicht zu erreichen vermag. Diese Bedürftigkeit, die mit Sehnsucht und Hoffnung gepaart ist, kommt im Tod am deutlichsten zum Vorschein, so daß der Tod als solcher keine Vollendung und kein Sieg sein kann. Soll das menschliche Streben über den Tod hinaus aber nicht enttäuscht werden, so muß es auch ein den Tod überdauerndes Prinzip geben, das in seiner geradezu gesteigerten Bedürftigkeit Träger der Sehnsucht nach Vollendung bleibt, die erst in der Gnadentat der Auferstehung erfolgen kann.

Will man das Anliegen des Thomas innerhalb der heute angebotenen Möglichkeit formalisieren, so darf man es etwa wie folgt tun: Die am Anfang der modernen Problematik stehende evangelische Theologie[160] urgierte den Gegensatz zwischen natürlicher Unsterblichkeit und gnadenhafter Auferstehung. Die katholische Theologie intendiert heute vielfach eine Synthese von geschichtlich-natürlicher Unsterblichkeit und erlösender Auferstehung. Thomas dagegen intendiert eine Vermittlung zwischen defizienter Unsterblichkeit und Sehnsucht nach gnadenhafter Auferstehung.

---

[160] Vgl. dazu W. Pannenberg, Constructive and critical functions of Christian Eschatology, in: Harvard TR 77/2 (1984) 119–139.