Von Gott geschaffene Individualität

Eine Erinnerung an die Seelenlehre des Thomas von Aquin als Beitrag zur bioethischen Debatte der Gegenwart

Hans-Peter Großhans

In der bioethischen Diskussion über die so genannte »Embryonenforschung« wird in vielen kirchlichen Erklärungen und theologischen Stellungnahmen die Auffassung vertreten, durch die Verschmelzung von menschlicher Samen- und Eizelle entstehe bei der Zeugung ein Mensch. Traditionell wird dabei von der Beseelung des Menschen gesprochen. So formuliert der Artikel ›Beseelung des Menschen‹ im (katholischen) ›Lexikon für Theologie und Kirche‹: »Heute nehmen die meisten Theologen den Moment der Empfängnis, d. i. der Fertilisation (erfolgte Vereinigung v. Samen- und Eizell-Haploiden) od. der Nidation (Einnistung des Embryos in die Gebärmutter), als den v. a. ethisch relevanten Zeitpunkt der B. [Beseelung des Menschen] an« (LThK^2 Bd. 2, Sp. 311f). Die Betonung, dass dies »heute« die Auffassung der meisten Theologen sei, lässt fragen, ob dies früher anders gesehen wurde und inwiefern eine solche frühere theologische Auffassung plausibel war bzw. immer noch ist. Beispielhaft findet sich eine solche abweichende Position beim grossen Theologen Thomas von Aquin, die man sich gut in den umfangreichen Ausführungen über das Wesen der *Seele*, ihre Wirkkraft und ihre Tätigkeit in seiner ›Summa theologiae‹ (S. th.) vergegenwärtigen kann.

Thomas von Aquin hat die Erschaffung der für den Menschen charakteristischen Vernunftseele *nicht* mit dem Moment der Empfängnis identifiziert. Er vertrat die Ansicht, dass das mit der Empfängnis entstehende neue Leben zuerst von einer (pflanzlichen) Wachstumsseele (anima nutritiva bzw. vegetabilis) und einer sinnlichen Seele (anima sensitiva) bestimmt sei, die dann durch die mit dem Menschsein identische und von Gott geschaffene Vernunftseele (anima intellectiva) substituiert werden.

Es würde den Reflexionen von Thomas nicht gerecht werden, wenn man nun einwenden würde, Thomas habe eben noch nicht das biologische und medizinische Wissen unserer Zeit gehabt und hätte deshalb zu seiner Zeit die früheste Entwicklung menschlichen Lebens nicht richtig beurteilen können. Selbstverständlich hat er in biologischer Hinsicht die Vereinigung von Samen- und Eizelle als den Beginn eines *neuen Lebens* betrachtet. Man mag im dreizehnten Jahrhundert zwar noch nicht das Wissen unserer Zeit darüber gehabt

haben, was genau bei der Vereinigung von menschlicher Samen- und Eizelle geschieht. Dass dabei neues Leben entsteht, war jedoch unumstritten. Ob das dabei entstandene neue Leben bereits ein Mensch ist, dies war jedoch ganz und gar nicht klar. Angenommen wurde jedoch, das neu entstandene Leben trage die Möglichkeit in sich, ein Mensch zu werden. Die Beseelung des Menschen markiert nun genau den Moment des Übergangs von der Möglichkeit solch neu entstandenen Lebens zur Wirklichkeit, ein Mensch zu sein. Für Thomas war dies ein Vorgang, der biologisch nicht angemessen erklärt, sondern der nur theologisch zutreffend beschrieben werden kann. Thomas wollte deshalb als Theologe auch gar keine biologischen und medizinischen Auskünfte über die Entstehung und Entwicklung menschlichen Lebens geben. Denn nach seiner Auffassung ist es Sache des *Theologen*, »die Natur des Menschen von seiten der Seele zu betrachten, von seiten des Körpers jedoch nur entsprechend dem Verhältnis, in dem der Körper zur Seele steht« (S. th. I q 75). Die biologische Erklärung der Entwicklung eines menschlichen Lebewesens ist nicht Sache der Theologie. In theologischer Perspektive vermag eine biologische Betrachtung die Besonderheit des Menschen, die ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet, nicht zutreffend zu erfassen. Im Blick auf den Menschen ist es nun interessant, dass Thomas eine Entwicklung der Seele voraussetzt, in der es zu qualitativen »Sprüngen« kommt, bei denen vorausgehende seelische Formen (vegetative Seele, sinnliche Seele) durch eine nachfolgende andere (rationale Seele) substituiert werden. Das werdende menschliche Leben ist demnach nicht von der Empfängnis an so zu verstehen, dass es als Mensch im Vollsinn gelten kann. Thomas unterstellt ein Werden des menschlichen Lebens zu einem individuellen Menschen in einem von ihm – zumeist – nicht näher bestimmten Zeitraum der embryonalen Entwicklung.

Was versteht Thomas dabei als *Seele*? Und: Was zeichnet die *menschliche* Seele aus? Im folgenden sollen ein paar Einsichten des Aquinaten über das Wesen der Seele *überblicksartig* dargelegt werden, um die Gründe für seine Auffassung besser zu verstehen. Es erstaunt, wie intensiv Thomas sich bereits zu seiner Zeit mit Fragen und mit Positionen über die Seele und ihr Verhältnis zum Leib auseinandergesetzt hat, die als charakteristisch für spätere Epochen gelten.

Die Seele ist für Thomas das erste Prinzip des Lebens in den Lebewesen (S. th. I q 75 a 1). »Beseelt« nennen wir nach Thomas von Aquin das, was lebt, während wir »unbeseelt« jene Dinge nennen, die des Lebens entbehren. Die Seele markiert den Unterschied zwi-

schen lebendigem und nicht-lebendigem Sein. Wie Menschen haben auch Tiere und Pflanzen eine Seele. Eine Seele ist schlicht und einfach das Prinzip des Lebens in Lebewesen. Die Besonderheit menschlicher Lebewesen besteht nicht darin, dass sie eine Seele, sondern dass sie eine *vernünftige* bzw. *intellektuelle* Seele haben.

Was für ein Sein ist nun die Seele, die den Unterschied macht zwischen Leben und Nicht-Leben? Wie heutzutage so gab es zu allen Zeiten zuvor immer wieder Versuche, die Seele materialistisch zu erklären. Ist sie also selbst etwas Körperliches, etwas Materielles? Dass etwas lebt – und also beseelt ist –, *zeigt sich* nach Thomas vor allem in zwei Tätigkeiten, nämlich in Erkenntnis und Bewegung. Schon in der antiken Philosophie wurde der Grund von Erkenntnis und Bewegung zuweilen in Körpern gesehen: denn was nicht Körper sei, sei nichts – könne dann auch nicht Grund von Erkenntnis und Bewegung sein. Folglich müsste die Seele etwas Körperliches, Materielles sein. Thomas entgegnet einer solchen materialistischen Auffassung von der Seele, dass zwar auch Körperliches Grund von Erkenntnis und Bewegung sein könne, jedoch könne dies nicht beim ersten Prinzip des Lebens der Fall sein. Denn dann müsste es zur Eigenart eines »Körpers« gehören, lebendig oder gar Lebensgrund zu sein. Doch nur bestimmte – und nicht alle – Körper sind lebendig oder Lebensgrund. Lebendig wird ein Körper jedoch nicht aus seinem Körpersein, sondern dies hat seinen Grund in dem, was seine Wirklichkeit ist. Diese seine Wirklichkeit, d.h. die Verwirklichung des Körpers, ist die Seele. Thomas führt zur Verdeutlichung ein analoges Beispiel an: die Seele ist die Wirklichkeit eines Körpers wie die Wärme, die Grund der Erwärmung ist, nicht selbst Körper, sondern eine Verwirklichung des Körpers ist. Allein die (immaterielle) »Seele« ist die Antwort auf die Frage, was etwas lebendig macht. Die Seele bezeichnet dasjenige, was einen lebendigen Körper aktualisiert und verwirklicht. In dieser Hinsicht ist sie das erste Prinzip des Lebens, das den Übergang von der Möglichkeit des Belebtseins, die einem Körper innewohnt, zur Wirklichkeit des Belebtseins dieses Körpers ausmacht. Thomas ordnet die Seele als Wirklichkeit bzw. als Akt und den Körper als Möglichkeit oder Potenz einander zu. Er folgt darin Aristoteles, gemäss dem die Seele »die Wirklichkeit eines natürlichen, gegliederten Körpers, der in Möglichkeit Leben hat«, ist (S. th. I q 76 a 5 mit Bezug auf Aristoteles, De anima II,1).

Der Vergleich der immateriellen Natur der Seele mit der nichtkörperlichen Natur der Wärme zeigt nun allerdings, dass mit der Unkörperlichkeit überhaupt keine Spiritualität oder Unsterblichkeit der Seele verbunden sein muss. Denn auch eine materialistische

Ontologie umfasst nicht nur Materie, sondern auch die Eigenschaften von Materie. Zudem lassen sich (heutzutage) viele biologische Prozesse mit chemischen und physikalischen Eigenschaften erklären, die Lebendiges mit nicht lebender Materie teilt, so dass sich die Frage stellt, ob denn das, was Thomas hier unter »Seele« versteht, nicht auch zutreffend auf chemische und physikalische Weise erkannt und beschrieben werden könnte. Thomas ist sich dieses Problems bewusst und versucht deshalb zu zeigen (vgl. S. th. I q 75 a 2), dass die menschliche Seele nicht nur immateriell, sondern auch subsistent ist, d.h. eine selbständige, unabhängige Existenz hat. Ausgangspunkt der Überlegungen des Thomas ist dabei die selbstverständliche Einsicht, dass der Mensch durch den Verstand das Wesen aller Körper bzw. Dinge erkennen kann. Wäre der Verstand selbst ein naturhafter Körper, so könnte er – nach dem Prinzip »Gleiches wird durch Gleiches erkannt« – nur seinesgleichen erkennen, aber nicht Anderes. Soll mit dem Erkenntnisgrund, den Thomas Geist oder Verstand nennt, die Erkenntnis *aller* Dinge möglich sein, so muss er eine solche Tätigkeit ausüben, an welcher der Körper nicht wesentlich teilnimmt; die der menschliche Geist bzw. Verstand also *für sich* ausübt. Nun kann aber, so Thomas, nichts für sich tätig sein, wenn es nicht für sich besteht. Denn tätig sein kann nur, was selbst aktual existiert. Und die Art und Weise, in der es tätig ist, hängt davon ab, wie es existiert. Die menschliche Seele ist deshalb nicht nur unkörperlich, sondern auch selbständig.

Anthony Kenny hat in einer beachtenswerten Darstellung der Seelenlehre des Aquinaten (vgl. A. Kenny, Aquinas on Mind, London/New York 1994, 136) darauf hingewiesen, dass sich die Auskünfte, die Thomas in seiner Argumentation für die Unkörperlichkeit und die Selbständigkeit der menschlichen Seele gibt, widersprechen. Denn zum einen gibt er die Auskunft, die Seele sei kein Körper, sondern eine *Aktualisierung eines Körpers* – die Seele sei unkörperlich in dem Sinne, dass sie abstrakt und nicht konkret ist. Zum andern behauptet Thomas aber auch, die Seele sei unkörperlich im Sinne eines nicht-physischen *Teils eines Menschen* – die Seele sei also ein Agent ohne körperliche Organe. Ein Agent aber kann nicht abstrakt sein. Und was abstrakt ist, kann nicht *Teil* eines Konkreten sein.

Diese Unklarheit, ob die Seele nun abstrakt oder konkret ist, ob sie die Aktualisierung eines körperlichen Lebewesens oder ein Teil eines Lebewesens ist, führt zur Frage nach dem genaueren Zusammenhang von Seele und Leib. Thomas diskutiert diese Frage in der

76. Frage des ersten Teils der ›Summa theologiae‹. Dort definiert er im ersten Artikel die Verstandesseele (anima intellectiva) als die *Form des Leibes* des Menschen. Was ist damit gemeint? Ausgangspunkt ist die traditionelle Definition des Menschen: Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen (animal rationale). Die für den Menschen konstitutive Besonderheit ist die Rationalität. Nach aristotelischer Theorie ist die spezifische Differenz einer Art eine *Form*. Deshalb kann das intellektuelle Prinzip, das mit dem Wort »rational« angezeigt wird, auch die Form des Menschen genannt werden. An diese aristotelische Bestimmung schliesst sich Thomas an, wenn er behauptet, der Verstand, welcher das Prinzip der Verstehenstätigkeit ist, sei die Form des menschlichen Körpers. »Denn das, wodurch etwas zuerst tätig ist, ist Form dessen, dem die Tätigkeit zugeschrieben wird« (S. th. I q 76 a 1). Thomas begreift in dieser Formulierung die Form nicht als ein Mittel im Verhältnis zu einem Seienden, sondern als dessen Realisierung. Damit greift er zurück auf die ursprüngliche Bestimmung der Seele als erstem Lebensprinzip. Denn das Erste, wodurch ein Leib lebt, ist die Seele. Sie ist das Erste aller Lebensvollzüge eines Menschen und damit seines Ernährens, sinnlich Wahrnehmens, räumlich Bewegens sowie Verstehens und Denkens. Thomas ist dabei terminologisch nicht fixiert: man mag diesen Grund, durch den zuerst wir denken, Verstand oder verstandbegabte Seele nennen.

Mit der Bestimmung der (verstandbegabten) Seele als Form des Leibes des Menschen weist Thomas andere Verhältnisbestimmungen von Leib und Seele bzw. Vernunft zurück. Wenn ich die Erfahrung mache, die jeder Mensch macht, dass ich selbst es bin, der denkt, wie verhält sich dann dabei die Tätigkeit des Denkens bzw. Erkennens zu mir selbst? Denkt dabei *ein Teil* von mir oder denke ich als ganzes Lebewesen? Da Denken ein unkörperlicher Vorgang ist, bin ich als körperliches Wesen nicht ganz in diese Tätigkeit involviert. Wie verhält sich dann meine Verstandestätigkeit zu mir als Leib? Zum ersten könnte man sagen, dass mein Verstand mit meinem Körper verbunden ist, weil der Körper die unmittelbaren Objekte für den Verstand bereitstellt, z.B. durch die Sinneseindrücke, aber auch die Denkmuster im Gehirn. Damit ist jedoch der Verstand noch nicht hinreichend erklärt. Wäre dies die ganze Verhältnisbestimmung von Leib und Seele, dann wäre es nicht *meine* Seele bzw. *mein* Verstand: Mein Verstand wäre identisch mit dem Gegebenen und nicht mit seiner Tätigkeit. Zum zweiten könnte man sagen, der Verstand sei als Beweger mit dem Körper vereint, so dass aus dem Verstand und dem Körper eine Einheit entsteht, die ganz von der

Tätigkeit des Verstandes geprägt sei. Thomas stellt zwar keineswegs in Frage, dass die Seele den Leib bewegt. Allerdings bezweifelt er, dass diese Art von Beziehung zwischen Seele und Leib deren Einheit hinreichend erklären kann. Denn die Bewegung des Leibes durch die Seele ist erst eine Folge der Tätigkeit des Verstandes selbst. Übrig bleibt dann nur die Möglichkeit, das Verhältnis von Seele und Leib als das Verhältnis von Form und Stoff zu denken: was mein Denken zu *meinem* Denken macht beruht darauf, dass das Prinzip des Denkens *meine* Form, die Form *meines* Leibes und also die Aktualisierung meines menschlichen Lebens ist. *Meine* Seele ist die Voraussetzung dafür, dass *ich* es bin, der denkt, wenn ich denke. Dann aber lässt sich auf keinen Fall der Verstand als etwas denken, das nicht mit mir identisch ist. Damit ist im übrigen auch die Möglichkeit ausgeschlossen, den Verstand als *etwas allen Menschen Gemeinsames* zu begreifen. Denn wenn der Verstand nicht *meine* Form ist – sei es als eine überindividuelle Grösse oder als ein Teil von mir –, dann liegt er ausserhalb meines Wesens; dann würde ich vom Verstand als einem mir fremden bzw. nicht mit mir identischen Beweger bewegt werden. Nach Thomas gibt es nur eine Möglichkeit, das Verhältnis von Verstandesseele und dem ganzen Menschen zu denken: dass ein Mensch denkt bzw. versteht, weil das Prinzip des Denkens bzw. Verstehens seine Form ist. Nur so lässt sich begreifen, dass ein Mensch sein natürliches Menschsein im Sinne der Definition des Menschen realisiert. Nur so kann die Besonderheit des Menschen im Verhältnis zu allen anderen Lebewesen verstanden werden.

Im übrigen gilt diese Verhältnisbestimmung von Seele und Körper nicht nur für den Menschen, sondern für alle Lebewesen, seien sie pflanzlich oder tierisch. Wobei Thomas eine eigenartige Auffassung über die Hierarchie von Pflanzenseele (anima vegetabilis), sinnlicher Seele (anima sensibilis) und Vernunftseele (anima intellectiva), die mit der Menschenseele identisch ist, hat: die Formen unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Nobilität, die sich darin zeigt, wie sehr sie den körperlichen Stoff beherrschen und ihn mit ihrer Kraft überragen. Die menschliche Seele ist die Nobelste unter den Formen. Sie überragt mit ihrer Kraft, die mit dem Verstand identisch ist, so sehr den körperlichen Stoff, dass dieser an ihrer Tätigkeit und Kraft in keiner Weise teilhat.

Hier deutet sich eine Auffassung an, als ob die Seele als die Form des Körpers auch frei vom Stoff bzw. der Materie existieren könnte. Darin kommt wiederum die schon oben benannte Unklarheit zum Ausdruck, die sich mehrfach in den Überlegungen des Thomas findet, und die das Verständnis des Begriffes der *Form* betrifft. Zum einen verwendet Thomas den Form-Begriff in einem abstrakten Sinn: In diesem Sinne ist die Seele die Wirklichkeit des Menschseins eines

Menschen. Zum andern verwendet Thomas den Form-Begriff in konkretem Sinn: der Form-Begriff bezeichnet einen tätigen Agenten. In diesem Sinn kann Thomas die Seele als in einem kausalen Sinn verantwortlich für die verschiedenen Aktivitäten verstehen, die das menschliche Leben ausmachen.

Thomas versucht diese Spannung zu bedenken, indem er sich mit dem Einwand auseinandersetzt, dass eine für sich selbst bestehende – subsistente – Form nicht als Form mit dem Körper vereint sein könne. Wenn die Form dasjenige ist, wodurch etwas ist, was es ist, dann habe sie selbst kein für sich bestehendes Sein. Thomas antwortet auf diesen Einwand (vgl. S. th. I q 76 a 1 ad 5), dass die Seele genau dieses Sein, in dem sie für sich selbst besteht, dem Körper mitteilt. Er versteht die »Form« also nicht nur in abstraktem Sinn, sondern auch konkret als für sich bestehendes Sein. Im Falle des Menschen entsteht nun aus der Verstandesseele und dem körperlichen Stoff eine solche Einheit, dass jenes Sein, das dem zusammengesetzten Ganzen gehört, auch der Seele selbst eigen ist. Thomas fügt hinzu, dass dies bei anderen Formen, die nicht selbständig sind, nicht der Fall ist. Nur weil die menschliche Seele eine subsistente Form ist, kann ihre Identität auch durch die konkrete Einheit, in der sie existiert, bestimmt werden.

Thomas setzt also die Möglichkeit für sich bestehender Formen des Lebendigen voraus. Dann stellt sich die Frage, ob es *wesentlich* für eine Form ist, mit körperlichem Stoff bzw. Materie vereint zu sein oder ob diese Vereinung etwas Akzidentielles ist. Wenn es an und für sich in der Form ist, mit dem Stoff vereint zu sein, dürfte die Form nicht ohne den ihr eigenen Stoff sein können. Thomas stimmt dieser Auffassung zwar grundsätzlich zu, doch möchte er zugleich daran festhalten, dass die Seele nicht mit dem ihr eigenen Leib vergeht. Im Interesse des christlichen Glaubens an einem Weiterleben der Seele nach dem Tod eines Menschen manövriert sich Thomas in eine schwierige Situation. Er widersteht dabei der Versuchung, das Prinzip des Lebens und damit auch des Verstehens und Denkens überindividuell zu bestimmen und insofern nicht mit der Form des einzelnen Menschen – also seiner Seele – zu identifizieren. Mit einer solchen Theorie könnte man behaupten, dass der Urgrund des Lebens unzerstörbar sei, obwohl die Seele im individuellen Fall mit dem ihr eigenen Körper verginge. Doch Thomas hält unbedingt daran fest, dass der Urgrund des Lebens und damit des Verstehens bzw. Denkens die Form des Menschen ist. Denn andernfalls könnte der einzelne Mensch nicht als wirkliche Realisierung des Menschen verstanden werden. Wirkliches Menschsein wäre dann nur realisiert in einer idealen Form, die ihr Sein allein in sich selbst hat. Thomas

lehnt diese Auffassung ab, denn jeder Mensch ist ganz und gar eine Verwirklichung des Menschen. Seine Auffassung von der menschlichen Seele will unerschütterlich fixieren, dass jeder einzelne Mensch ganz und unaustauschbar Mensch ist.

Doch lässt sich dann noch eine Seinsweise der menschlichen Seele ohne den ihr eigenen Leib denken? Thomas gibt dazu die Auskunft, dass die menschliche Seele zum einen auch nach der Trennung vom Leib in dem ihr eigenen Sein bleibt, das aus ihrer Verbindung mit dem Leib resultiert und dass sie zum andern die natürliche Eignung und Hinneigung zur Vereinigung mit dem ihr eigenen Leib behält. Auch wenn die Seele nach dem Tod eines Menschen ohne den materiellen Leib weiter besteht, so existiert sie nicht für sich allein, sondern dieser Leib ist weiterhin in der Seele präsent, insofern die Seele weiterhin zur Vereinigung mit ihrem Leib hinneigt. Vorausgesetzt ist dabei, dass die Seele des einzelnen Menschen an der Unzerstörbarkeit des Lebensgrundes partizipiert und deshalb eben nicht mit dem Leib vergeht. Man muss freilich anmerken, dass Thomas an diesem Punkt keine wirklichen Argumente vorzubringen hat, sondern allerhöchstens Plausibilitäten zu erzeugen versucht. Denn es bleibt die Schwierigkeit, dass eine Form ohne Stoff bzw. Materie unmöglich ist, weil es unter der Voraussetzung der von Thomas in Anspruch genommenen Definition dessen, was eine Form ist, *logisch unmöglich* ist.

Als letzte Frage soll hier in diesem Nachdenken der Gedanken des Thomas über die Seele erörtert werden, ob ein Mensch nur eine oder ob er mehrere Seelen hat. Denn Menschen haben mit Pflanzen gemeinsam, dass sie wachsen und sich ernähren; mit Tieren haben sie darüber hinaus gemeinsam, dass sie sehen, hören, fühlen, riechen, sich bewegen und schlafen. Haben Menschen also neben ihrer menschlichen vernünftigen Seele auch eine pflanzliche und tierische Seele?

Thomas verneint diese Frage. In einem Menschen gibt es nur eine substantielle Form: die rationale Seele. Diese Seele beherrscht auch die sinnlichen und vegetativen Funktionen des Menschen. Nur diese eine Seele macht einen Menschen zu dem, was er ist. Wenn dies nicht so wäre, so könnte man nicht sagen, dass es ein und derselbe Mensch sei, der denkt, liebt, fühlt, sieht, hört, isst, trinkt und schläft. Weder gibt es nur eine Seele für viele Menschen noch gibt es mehrere Seelen in einem einzigen Menschen. Anthony Kenny spricht hier von einer polygamen und einer polyandrischen Auffassung vom Verhältnis von Leib und Seele – wenn man wie traditionell üblich den Leib als männlich und die Seele als weiblich betrachtet.

Falls es nur einen Verstand für alle Menschen geben würde – also eine Seele für viele Leiber (die polyandrische Konzeption) –, so würde es auch nur eine menschliche Person geben. Wenn ich mit einem anderen Menschen dieselbe Seele teilen würde, wären wir dieselbe Person. Thomas lehnt diese Auffassung strikt ab. Auch nach dem Tod bzw. der Zerstörung des Leibes bleibt für Thomas die Individualität der Seele erhalten. Der einzelne Mensch ist nicht nur als eine Subsistenz der allgemeinen Form »Mensch« zu verstehen, die mit dem Vergehen des einzelnen Exemplars selbstverständlich erhalten bliebe. Vielmehr ist der einzelne Mensch ein für sich bestehendes Individuum, das nicht nur Exemplar der Gattung Mensch ist. Deshalb zerfällt mit dem leiblichen Tod eines Menschen nicht auch dessen Individualität. Vielmehr bleibt die entleiblichte Seele ganz und gar individuell. Kein menschliches Individuum löst sich irgendwann in irgendein Allgemeines auf. Vielmehr ist und bleibt jeder Mensch seine eigene Wirklichkeit, die durch nichts ersetzt werden kann und insofern unzerstörbar ist. Dies denkbar zu machen, dazu dient die Seelenlehre des Thomas.

Gegen die polygame Version des Verhältnisses von Leib und Seele wendet Thomas ein, dass wir dann behaupten müssten, ein Mensch mit drei Seelen wäre drei Lebewesen. Doch nach Thomas hat jedes Ding nur *eine* substantielle Form. Die rationale Seele ist die substantielle Form des Menschen. Damit ist im übrigen auch ausgeschlossen, dass nicht nur eine vegetative und eine sinnliche Seele, sondern auch noch andere substantielle Formen im Menschen existieren, wie z.B. die Formen der chemischen Substanzen im Leib. Wenn es substantielle Formen geben würde, die in der Materie schon bei der Vereinigung von Seele und Leib existieren würden, dann würde die Seele nur eine akzidentielle Veränderung des materiellen Stoffes bedeuten und eben nicht in die Existenz bringen als das, was der Mensch ist. Durch das Hinzukommen der Seele würde dann keine Erzeugung schlechthin stattfinden. Auch am Ende des Lebens würde dann das Weggehen der Seele nicht ein individuelles menschliches Leben auf Erden beenden, sondern nur eine unsubstantielle Veränderung bedeuten. Der Weggang der Seele wäre dann kein schlechthinniger Zerfall eines individuellen menschlichen Lebens. »Deshalb muß gesagt werden: es gibt keine andere substantielle Form im Menschen als allein die Verstandesseele. Und wie sie der Kraft nach die Sinnen- und die Nährseele enthält, so enthält sie der Kraft nach alle niederen Formen und bewirkt selbst allein, was immer die unvollkommeneren Formen in anderen Wesen bewirken« (S. th. I q 76 a 4). Impliziert ist in dieser Auffassung, dass die Seele in jedem Teil des menschlichen Leibes ist. Thomas teilt also nicht diejenigen Auf-

fassungen, welche die Seele in einem bestimmten Punkt des Leibes zu lokalisieren versuchen, sei es im Gehirn, sei es im zentralen Nervensystem oder sei es in der Zirbeldrüse. Auch die in der Gegenwart beliebte Diskussion über den Zusammenhang von *Seele und Gehirn* würde Thomas als eine problematische Reduktion der Seele betrachten. Als substantielle Form ist die Seele nicht nur die Form und Aktualisierung der Ganzheit des Menschen, sondern auch jedes Teils des Menschen.

Nachdem wir uns nun einige zentrale Aspekte des Verständnisses der Seele bei Thomas vor Augen geführt haben, können wir auf die am Anfang dieses Beitrags aufgeworfene bioethische Frage zurückkommen. Im Unterschied zu der sinnlichen Seele wie auch der vegetativen Seele ist die menschliche Verstandesseele nicht natürlich hervorgebracht bzw. gezeugt. Thomas ist der Auffassung, eine Pflanze sei von der zeugenden Kraft der Pflanze und ein Tier von der zeugenden Kraft des Tieres gezeugt. Die sinnliche Seele der Tiere und die vegetative Seele der Pflanze werden nach seiner Auffassung nicht von Gott geschaffen, sondern durch körperliche Ursachen ins Sein gebracht, durch die der Stoff aufgrund einer ihnen innewohnenden Kraft aus dem Zustand der Möglichkeit zur Wirklichkeit umgewandelt wird. Die vegetative Seele und die sinnliche Seele entstehen durch eine Kraft, die von der Pflanze und dem Tier selbst ausgeht. Anders verhält es sich bei der menschlichen Verstandesseele, denn die Kraft, die in Samen- und Eizelle liegt, vermag es nicht, einen geistigen Tätigkeitsgrund eines Lebewesens hervorzubringen. Thomas setzt dabei voraus, dass das Zeugende dem Gezeugten ähnlich ist. Samen- und Eizelle sind jedoch dem Verstand, der den Menschen definitorisch kennzeichnet, unähnlich. Deshalb kann der Verstand als die differentia specifica, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, nicht durch den natürlichen Zeugungsvorgang hervorgebracht werden. Es bleibt dann nur noch die Möglichkeit – wie Thomas mit Bezug auf Aristoteles feststellt –, dass die Verstandesseele von aussen her gegeben wird. Zudem: Da die menschliche Verstandesseele eine unstoffliche Substanz ist, kann sie nicht durch Zeugung verursacht sein, sondern nur durch Schöpfung von Gott. Würde man annehmen, die menschliche Verstandesseele sei von den Zeugenden verursacht, so würde man annehmen, sie sei nicht für sich selbst bestehend. Daraus würde dann folgen, dass die Seele mit dem Leibe auch wieder aufgelöst würde.

Thomas vermeidet eine Ineinssetzung des natürlichen Vorgangs der Zeugung menschlichen Lebens mit der Beseelung des Menschen. Seine Vorstellung ist im Falle des Menschen, dass von der

Empfängnis an ein neu entstandenes Lebewesen eine Seele hat, allerdings zuerst eine pflanzliche Seele, später eine sinnliche Seele und endlich eine geistige Seele. Es wird dem werdenden Menschen jedoch nicht je eine neue Seele hinzugefügt, sondern die eine Form löst die andere ab, wobei die nachfolgende Form all das besitzt, was auch die frühere hatte; darüber hinaus jedoch noch mehr. Deshalb ist dann die menschliche Vernunftseele, die von Gott als Abschluss der Zeugung eines Menschen geschaffen wird, zugleich auch vegetative und sinnliche Seele.

Es sind theologische und philosophische Gründe, die Thomas veranlassen, die Entstehung eines Menschen nicht mit den biologischen Vorgängen der Fertilisation oder der Nidation in eins zu setzen. Für ihn hängt das ganze Verständnis des Menschen als eines je individuellen Lebewesens davon ab, dass er nicht vom Zeugungsvorgang her zu verstehen ist. Um diese besondere Würde jedes einzelnen Menschen zu sichern, hat Thomas eine differenzierte Seelenlehre entwickelt und dabei auch den Zeugungsakt und den Akt der Beseelung eines Menschen sowohl sachlich als auch zeitlich unterschieden. Angesichts dessen, dass in der gegenwärtigen bioethischen Diskussion die Würde des Menschen von theologischer Seite aus gerade dadurch zu sichern versucht wird, dass der Zeitpunkt der Beseelung des Menschen mit seiner Fertilisation identifiziert wird, ist es zumindest erstaunlich, dass der grosse Kirchenvater Thomas von Aquin anderer Auffassung war. Die Betonung eines solchen biologischen Zeitpunktes birgt vielmehr die Problematik in sich, dass dann ein Mensch ganz von seiner biologisch beschreibbaren Leiblichkeit her verstanden wird. Dann aber lassen sich eine Theorie der Seele, eine Theorie des Geistes und eine Theorie des Selbstbewusstseins nur noch als materialistische vertreten. Und dann lässt sich auch der einzelne Mensch nicht mehr als Individuum in strengem Sinn, sondern nur als Gattungswesen verstehen. Will man dies vermeiden, dann kommt es darauf an, auf theologische oder philosophische Weise die unreduzierbare Besonderheit des Menschen zu erklären, durch die er sich von allen anderen Lebewesen katergorial unterscheidet und aufgrund derer jeder einzelne Mensch ein selbständiges Individuum ist, das nur aus sich selbst und in gar keinem Fall aus einem Allgemeinen verstanden werden kann. Thomas hat auf grossartige Weise versucht, die anthropologische Entsprechung zur rechtfertigungstheologischen Einsicht des christlichen Glaubens in die unbedingte Zuwendung des dreieinigen Gottes zu jedem einzelnen Menschen zu denken. Nicht nur im Blick auf Gottes Zuwendung zum einzelnen Menschen, sondern auch im Verständnis des Menschen folgt aus

dem christlichen Glauben die Einsicht in die unreduzierbare und unantastbare Individualität des Menschen. Die Seele, mit der der Mensch über sich selbst und alles, was ist, hinaus und mit der er zugleich in sich selbst und alles Seiende hinein kann, ja, mit der er sich sogar zu Gott empor schwingen und doch zugleich auch ganz bei sich und seinen Mitgeschöpfen bleiben kann, diese Seele ist unzerstörbar und unreduzierbar individuell. Sie ist von Gott geschaffene Individualität, deren Würde es nicht angemessen ist, wenn sie in Verbindung mit dem biologischen Entstehungsprozess menschlichen Lebens begründet wird.

— Dr. Hans-Peter Großhans ist 2005/2006 Gastprofessor zur Vertretung des Lehrstuhls von Prof. Dr. I.U. Dalferth an der Universität Zürich.