

ANIMA FORMA CORPORIS.  
ZUR AKTUALITÄT DER NICHTDUALISTISCHEN SICHT DES  
MENSCHEN BEI THOMAS VON AQUIN

TOBIAS KLÄDEN

1. Einleitung

Die *anima-forma-corporis*-Lehre des Thomas von Aquin und ihre Aktualität in der heutigen Debatte um *mind-brain* steht im Mittelpunkt dieses Beitrags. Warum wähle ich gerade Thomas von Aquin als Gewährsmann für eine Fragestellung, in der letztlich das klassische Leib-Seele-Problem auf der Tagesordnung steht – als die Grundfrage nach dem Zusammenhang zwischen der körperlichen und der geistigen Dimension des Menschen? Diese Grundfrage stellt sich zwar seit Beginn der Philosophiegeschichte, hat aber heute durch die rasanten Fortschritte in der Hirnforschung und ein philosophisches Naturalisierungsprogramm im Hintergrund eine ganz neue Wendung und Aktualität erlangt. Auf den ersten Blick kann ein vor nunmehr 730 Jahren verstorbener Theologe und Philosoph, mag er noch so bedeutend und angesehen gewesen sein, der aber die Diskussion eines dreiviertel Jahrtausends nicht kennt, hier doch gar nichts Substantielles beitragen, das auch noch vor den neuen Fragestellungen Bestand haben oder gar eine weiterführende Wirkung entfalten könnte. Ich glaube aber, dass der Beitrag früherer Denker nicht prinzipiell durch die nachfolgenden Generationen übertroffen oder gar überflüssig gemacht wird, sondern seinen Wert behält. Dass ich dazu auch im Besonderen die Lehre des Thomas vom Menschen und seiner Seele rechne, will ich in diesem Beitrag plausibel machen und hoffe zeigen zu können, dass sein Ansatz – gerade in seiner nicht unmittelbaren Rezipierbarkeit – die aktuelle Diskussion bereichern kann. Dazu umreiße ich zunächst in groben Zügen die *anima-forma-corporis*-Lehre des Thomas (2.), frage dann nach ihrer möglichen Verortung in der heutigen Debatte (3.) und versuche schließlich, das heute noch Aktuelle und Weiterführende des thomanischen Ansatzes im Sinne eines nichtdualistischen Menschenbildes herauszustellen (4.), bevor ich mit einem kurzen Fazit (5.) schließe.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Für eine ausführlichere Begründung meiner These vgl. KLÄDEN 2005.

## 2. Die *anima-forma-corporis*-Lehre des Thomas von Aquin

Im 13. Jahrhundert stellt die Frage nach dem Menschen als einer Einheit aus Körper und Seele eine der grundlegendsten Kontroversen dar.<sup>2</sup> Zwar bestritt kein Philosoph diese Einheit, jedoch war – oft heftig – umstritten, wie diese Einheit genau zu bestimmen sei und wie sie zustande komme. Thomas tritt in diesem Kontext nicht als ein Vermittler auf, sondern hat durch seine Position den Disput in mancher Hinsicht erst ausgelöst.

Ohne hier näher auf ihren historischen Kontext eingehen zu können, sei nur bemerkt, dass die Position des Aquinaten im 13. Jh. zu seinen Lebzeiten wie auch nach seinem Tod keineswegs unumstritten war; auch wenn seine Position sich später als die kirchenamtlich verbindliche durchgesetzt hat, so heißt dies doch nicht, dass sie im Allgemeinen Bewusstsein der Gläubigen (und schon gar nicht außerhalb der Kirche) eine besondere Rezeption erfahren hätte. Dennoch kann die thomanische Position, so meine These, in der heutigen Debatte einen fruchtbaren und weiterführenden Beitrag leisten. Um diese These zu erläutern, ist zunächst eine geraffte Darstellung der Lehre des Thomas über den Menschen nötig.<sup>3</sup>

### 2.1 Naturphilosophischer Ausgangspunkt

Ausgangspunkt bei der Betrachtung der Seele ist für Thomas die naturphilosophische Perspektive: Die Seele ist zunächst einmal schlicht das Lebensprinzip der lebendigen Dinge, der Grund für das Phänomen des Lebens, das in bestimmten Körpern – im Gegensatz zu unbelebten Körpern – beobachtet werden kann. Thomas verwendet damit einen weiteren Seelenbegriff als im heutigen umgangssprachlichen Gebrauch üblich. Heute bezieht er sich eher auf die menschliche Geistseele, die der Mensch in der Innenschau und im Bewusstsein seiner selbst erfährt. Thomas hingegen findet die Seele in der Hinwendung zu der sinnlich erfahrbaren und empirisch erforschbaren Welt der körperlichen Dinge, insofern sie Lebewesen sind und sich von bloßen Körperdingen unterscheiden. So spricht er bei den Pflanzen von einer *anima nutritiva* bzw. *vegetativa*, die Stoffwechsel- und Fortpflanzungsprozesse ermöglicht, während bei den Tieren die *anima sensitiva* darüber hinaus zur Sinneswahrnehmung befähigt; der Mensch ist aufgrund der *anima intellectiva*, die die vorgenannten Potenzen mit umfasst, zu verstandesmäßiger Erkenntnis fähig.

Als *Naturphilosoph* geht Thomas über das Forschungsinteresse des Naturwissenschaftlers hinaus, der in der empirischen Welt nach regelhaften Zu-

<sup>2</sup> Eine immer noch wertvolle Monographie zur anthropologischen Diskussion im 13. Jahrhundert, die im mittelalterlichen Kontext naturgemäß besonders als Diskussion um die Seele geführt wird, ist PEGIS 1934/1976; materialreich und chronologisch übersichtlich aufbereitet ist das Thema bei DALES 1995.

<sup>3</sup> Vgl. SCHULZE 1993, PASNAU 2002, RAPP 2003.

sammenhängen und Naturgesetzen sucht. Er fragt nach dem ersten Grund, dem Prinzip der empirischen Wirklichkeit. Der erste Grund des Phänomens des Lebens kann nun nicht in der Körperlichkeit selbst liegen, da sonst jeder Körper Leben haben oder bewirken können müsste<sup>4</sup>. Vielmehr hat die Lebendigkeit ein Prinzip *sui generis*, das selbst nicht körperlich sein kann. Dies schließt eine Prinzipienfunktion körperlicher Organe, wie etwa des Herzens oder auch des Gehirns, nicht aus, jedoch muss ein grundlegendes, erstes Prinzip der Lebendigkeit außerhalb der körperlichen Dimension liegen. Plausibel wird dies auch an dem Beispiel des Leichnams, bei dem, obwohl alle Körperteile noch vorhanden sind, die organische Ganzheit und Verbindung verloren geht, eben weil das innere Lebenszentrum, die Seele, nicht mehr anwesend ist.<sup>5</sup>

## 2.2 Ontologische Erweiterung

Im Hintergrund der naturphilosophischen Argumentation steht der Theorierahmen des Hylemorphismus, wonach alles körperlich Seiende durch die beiden Seinsprinzipien von Form und Materie konstituiert ist. Die Materie ist dabei wiederum nicht in unserer heutigen alltagssprachlichen Verwendung im Sinne des dreidimensional Ausgedehnten und sinnlich Erfahrbaren zu verstehen: Materie ist vielmehr, genauso wie Form, ein Aspekt, kein quantitativer, sondern ein qualitativer, ein wesenskonstituierender Teil an einer Substanz, einer konkret existierenden Seinseinheit, auf die ich als ein *hoc aliquid*, ein „dieses da“, zeigen kann.

Dabei stehen im Verständnis des Thomas Form und Materie im Verhältnis von Akt und Potenz zueinander. Das bedeutet: Die Form ist das Prinzip der Bestimmung, welches einem nur in Möglichkeit Existierenden Aktualität oder Wirklichkeit verleiht. Entsprechend ist Materie das Prinzip der Bestimmbarkeit oder der Potentialität. Die Materie stellt das Substrat oder Subjekt, also das „Darunterliegende“ des Wandels von Potentialität zu Aktualität dar; sie ist somit die Voraussetzung dafür, dass es überhaupt Veränderung, Entstehen und Vergehen gibt. Die gesamte Welt des Seienden kann nun durch das jeweils unterschiedliche Mischungsverhältnis von Aktualität und Potentialität beschrieben werden: Die *materia prima* ist reine Potentialität und enthält gar keine Bestimmung, ist daher auch nicht sinnlich erfahrbar, sondern ein nur gedanklich vorstellbares Prinzip. Bei den Körperdingen steigt mit zunehmender Entwicklungsstufe der Grad der Aktualität an. Bei den geistigen Substanzen, den Engeln, ist keine Zusammensetzung aus Form und Materie mehr festzustellen. Sie sind reine Formen. Jedes Individuum in der Gattung der Engel ist daher seine eigene Art. Aber: Es findet sich in ihnen eine Zusammensetzung aus Akt

<sup>4</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh* I, q. 75, a. 1 corp.

<sup>5</sup> Vgl. DERS., *ScG* II, 65.

und Potenz, insofern sie ihrem Sein gegenüber in Potenz stehen, es also *haben*, aber nicht *sind*. Nur auf Gott selbst als den *actus purus*, die reine Aktualität, trifft es zu, dass er sein eigenes Sein *ist*; ihm kann nichts Zufälliges oder Mögliches inhärent sein.

### 2.3 Erkenntnistheoretische Erweiterung

Neben der naturphilosophischen Bestimmung der Seele als erstem Lebensprinzip und der ontologischen Bestimmung als Form eines organischen Körpers ist die Seele auch das erste Prinzip allen Handelns und Wirkens eines Lebewesens. Beim Menschen fällt eine Tätigkeit auf, die ihn von allen anderen *animalia*, den lebenden Körperwesen, unterscheidet, nämlich die Tätigkeit des Verstandes (*intellectus*) als höchste und für den Menschen charakteristische Handlung. Während das spezifische Objekt der sinnlichen Wahrnehmung die konkreten körperlichen Einzelwesen sind, geht das Objekt des *intelligere*, des verstandesmäßigen Erkennens, über die individuellen Körperdinge hinaus. Denn der *intellectus* erkennt das Allgemeine, das Wesen oder die Natur der Dinge und hat insofern universale Erkenntniskraft, da er prinzipiell alle Vertreter einer *species* verstandesmäßig erfassen kann. Dies geschieht im Akt der Abstraktion, bei dem von den einzelnen Sinnesdaten (*phantasmata*) alle materiellen und damit vereinzelnenden Bedingungen abgezogen und so die geistigen Vorstellungsbilder, die *species intelligibiles*, als absolute Formen herausgeschält werden. Letztere sind orts- und zeitungebunden und unzerstörbar, da sie als immaterielle Formen nicht der Zerstörung (*corruptio*) anheimfallen können.

Die *anima intellectiva* ist folglich von körperlichen Organen unabhängig, denn der Akt der Abstraktion, des Abziehens aller materiell-körperlichen Bedingungen, und ebenso die Rezeption der immateriellen Formen kann nicht von etwas unternommen werden, das selbst wesentlich körperlichen Bedingungen unterliegt; denn alles, was von etwas rezipiert wird, wird von ihm in der Weise des Rezipienten aufgenommen.<sup>6</sup> Aus dieser gegenüber dem Körper eigenständigen Tätigkeit der *anima intellectiva* lässt sich auf ihre Seinsweise rückschließen: Gemäß dem Axiom *agere sequitur esse* ist sie auch in ihrem Sein vom Körper unabhängig, denn ein solches Sein stellt die ontologische Bedingung der Möglichkeit der intellektiven Erkenntnis dar. Insofern die Seele also eine eigene Tätigkeit ausübt, subsistiert sie für sich und muss als ein *hoc aliquid*, ein „dieses da“, angesehen werden. Allerdings subsistiert sie nicht im vollen Sinn des Wortes, kann also nicht als eine Person angesehen werden. Denn sie benötigt zur Vervollkommnung ihrer Artnatur, nämlich zur Ausübung der intellektiven Erkenntnis, den Körper (nicht als Organ, sondern) in

<sup>6</sup> DERS., *ScG* II, 79.

gegenständlicher Hinsicht (*ratione obiecti*), insofern er die für die Abstraktion der *species intelligibiles* nötigen Sinnesdaten liefert.<sup>7</sup>

#### 2.4 Einfachheit und Inkorrumpibilität der Seele

Aus der Abstraktionsfähigkeit der *anima intellectiva* folgt ein Weiteres: Sie muss ontologisch einfach sein, d. h. sie darf nicht aus Form und Materie zusammengesetzt sein, so wie die von ihr abstrahierten und rezipierten *species intelligibiles*. Denn nur in dieser ontologischen Einfachheit als reine Form ist es möglich, diese immateriellen und allgemeinen Formen überhaupt aufzunehmen und sie nicht aufgrund von materiellen und vereinzelnden Bedingungen wieder zu verfremden. Wäre die intellektive Seele selbst aus Materie und Form zusammengesetzt, könnte sie auch nur solche Dinge erkennen, die ebenso *composita* aus diesen beiden Prinzipien darstellten.<sup>8</sup>

Ein weiterer Schluss lässt sich wie die ontologische Einfachheit der *anima intellectiva* analytisch ziehen, sofern man den hylemorphistischen Ansatz des Thomas akzeptiert. Er führt zur Inkorrumpibilität, also zur Unvergänglichkeit der Seele. Denn: Das Sein kann nur dadurch von einem Seienden weggenommen werden, indem die Form von ihm getrennt wird. Also kann man das Sein nicht von einem Seienden wegnehmen, wenn es selbst eine subsistierende Form ist: Eine subsistierende Form kann nicht von sich selbst getrennt werden. Da die *anima intellectiva* ein eigenständiges, vom Körper unabhängiges Sein hat, wie in den vorigen Schritten gezeigt wurde, kann sie folglich ihr Sein nicht verlieren.

Diese Unzerstörbarkeit der Seele bedeutet jedoch keine absolute Unabhängigkeit in ihrem Sein. Dies kommt nur Gott selbst zu. Deshalb ist auch zu unterscheiden zwischen der *incompactibilitas*, die eine Eigenschaft eines Dinges an sich ist, und der *vertibilitas in nihilo*. Letztere bedeutet die eine nur dem Schöpfer vorbehaltene Rückführung eines Dings ins Nichts.<sup>9</sup> Auf keinen Fall führt also ihre ontologische Einfachheit zu einer Grenzvermischung zwischen der menschlichen Seele und Gott. Die menschliche Seele als unterste der Geistwesen stellt sozusagen die Grenze (*horizon*) zwischen den Körper- und den Geistwesen dar.

#### 2.5 Einheit von Seele und Leib?

Die entscheidende Frage zur Beurteilung der Tragfähigkeit der thomanischen Theorie von der Seele ist nun, ob es ihm gelungen ist, die unterschiedlichen

<sup>7</sup> Vgl. DERS., *STh* I, q. 75, a. 2.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., a. 5.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., a. 6 ad 2.

Ausgangspunkte zu einer organischen Einheit zusammenzufügen. Auf den ersten Blick scheinen beide Bereiche im Gegensatz zueinander zu stehen, da die Seele einmal als eine unselbständige Größe an einem konkreten lebendigen Körper und einmal als eine subsistierende und gegenüber dem Körper unabhängige Größe verstanden wird. Können eine inkorrumpible und eine vergängliche Größe überhaupt eine Einheit ausmachen? Und führt nicht die Annahme einer unvergänglichen Seele wieder zu einem Dualismus, den Thomas doch eigentlich vermeiden will, sofern man nicht die Individualität der Seele preisgeben will? Letzteres tut Thomas in der Auseinandersetzung mit dem Averroismus ganz offensichtlich nicht, sondern er bestimmt die *relatio ad corpus* als Individuationsprinzip der Seele.<sup>10</sup>

Tatsächlich ist hier der Kernpunkt des Leib-Seele-Problems angesprochen: Wie lassen sich gleichzeitig die leibhafte und die subsistente Dimension der Seele, aber auch des Menschen in eine einheitliche Konzeption fassen? Thomas ist sich dieses Problems bewusst; er formuliert es explizit als die erste seiner *quaestiones de anima: Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid*. Thomas setzt sich in seiner Lehre deutlich ab von einer in der Rezeptionsgeschichte Platons stehenden Sicht vom Menschen, die als dualistisch zu charakterisieren ist. In ihr wird eine nur akzidentelle Verbindung von Seele und Körper angenommen, und der Körper stellt für die Seele nur einen Nutzwert dar. Der Mensch im eigentlichen Sinn ist dann mit der Seele identisch und durch den spezifischen Akt des geistigen Erkennens ausgezeichnet. Auf diese Weise ist die Subsistenz und Unsterblichkeit der Seele gesichert, wodurch diese Konzeption für eine christliche Rezeption scheinbar sehr attraktiv ist. Die noch stärkere Ausfaltung dieser pessimistischen Tendenz gegenüber der Leiblichkeit führt zu der Auffassung des Leibes als dem Gefängnis der Seele<sup>11</sup> und dem Ursprung der Sünde. Der Mensch wäre also eigentlich und ursprünglich Engel; als Vertreter dieser Position führt Thomas vor allem Origenes an.<sup>12</sup> In dieser Position stehen sich Körper und Seele nicht nur gegenüber, sondern in Feindschaft zueinander.

Die Antwort des Thomas betont hingegen Leib und Seele als gleichursprüngliche Wesensbestandteile des *einen* Menschen: Es besteht zwischen Leib und Seele eine Spannungseinheit, ein gegenseitiges Ineinanderverwoben- und Aufeinanderangewiesensein. In dieser Spannungseinheit stehen sich nun nicht der Leib und die Seele wie in der platonisierenden Position als selbständige Wesenseinheiten gegenüber. Vielmehr besteht die besagte Spannung bereits innerhalb der Seele selbst: Zwar ist die Seele selbständig in ihrem Sein, jedoch nicht in ihrer Wesensvollendung. Sie ist kein selbständiges Wesen im vollen Sinn einer Person, sondern bedarf des Körpers zur Ausübung der ihr wesentlichen Tätigkeit, des verstandesmäßigen Erkennens. Thomas führt also

<sup>10</sup> Vgl. DERS., *QD de anima*, q. 6 ad 13.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., q. 2 obj. 14.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., q. 7.

die beiden Dimensionen der *forma corporis* und der *forma subsistens* zusammen, indem er die Subsistenz der Seele differenzierend betrachtet: Sie wird insofern subsistent genannt, als sie mehr ist als eine korruptible Form eines Körperwesens oder eine bloß akzidentelle Bestimmung an einem Körper; insofern sie aber Teil (im Sinne eines metaphysischen Bestandteils) an einem *compositum* ist, kommt ihr keine Subsistenz im Sinne einer vollselbständigen Substanz oder Person zu. Die Subsistenz und die Nichtsubsistenz der Seele werden also nicht unter derselben Hinsicht ausgesagt: Subsistenz hat sie bezüglich ihres Seins, insofern dies die Bedingung der Möglichkeit der unabhängigen Denktätigkeit ist; Nichtsubsistenz hat sie bezüglich ihrer Wesensvervollkommnung, da sie ohne das von den Sinnesdaten bereitgestellte Material diese unabhängige Denktätigkeit, die ihr Wesen ausmacht, nicht ausüben kann.

Das thomanische Modell hebt die Einheit und Ganzheit des Menschen hervor, indem es gegen die platonisierenden Ansätze betont, dass dasselbe Subjekt, nämlich der konkrete Mensch (*hic homo*), sowohl die Tätigkeit der Sinneswahrnehmung als auch des Denkens und Verstehens vollzieht. Eine solche sinnlich-intellektuelle Einheit entspricht der alltäglichen Erfahrung des Menschen und ist jeder Reflexion über mentale Aktivitäten vorgegeben. Durch die Ergebnisse der modernen Hirnforschung wird diese Einheit des wahrnehmenden und erkennenden Subjekts noch einmal unterstrichen, da beide Tätigkeiten, Wahrnehmen und Erkennen, ein funktionierendes zentrales Nervensystem voraussetzen (aber eben nicht einfach Zustände dieses zentralen Nervensystems *sind*).

### 3. Die thomanische Konzeption im Rahmen der *philosophy of mind*

So weit, so gut. Aber wie kann uns die thomanische Konzeption in der aktuellen Situation weiterhelfen? Ein erster Klärungsversuch besteht in der Frage der Taxonomie: Wie würde man die Position des Thomas in der heute gebräuchlichen Terminologie der Philosophie des Geistes benennen? An welcher Stelle des zeitgenössischen Spektrums der Theorien zum Leib-Seele-Problem ist Thomas zu lokalisieren – vorausgesetzt, dass dies überhaupt möglich sein sollte? Dass dies keine triviale Aufgabe ist, lässt schon der historische Abstand von beinahe einem dreiviertel Jahrtausend, der uns von Thomas trennt, vermuten. Ohne dass versucht wird, Thomas in die breite und schwer zu überschauende Debatte minuziös einzuordnen, soll zumindest die größte Klassifikation an Thomas angelegt und die Frage angegangen werden, ob Thomas als Dualist oder als Physikalist zu klassifizieren ist.

### 3.1 Dualismus?

Eleonore Stump<sup>13</sup> diskutiert verschiedene Einordnungsmöglichkeiten in Bezug auf „das vertrackte Problem der Taxonomie“.<sup>14</sup> Eindeutig ist, dass Thomas einen Substanz-Dualismus klar ablehnt, wie er ihn als den platonischen rekonstruiert und wie er später prototypisch von Descartes vertreten wird. Denn danach wäre das Wesen des Menschen dadurch bestimmt, dass er eine *res cogitans* bzw. eine *anima intellectiva* besitzt bzw. noch deutlicher: dass der Mensch eigentlich eine solche immaterielle, zu Bewusstseins- und intellektuellen Akten fähige Entität ist, während die Verbindung dieser immateriellen Entität mit dem Körper ein nur akzidentell Seiendes, ein lose zusammengefügtes Konglomerat ist – mit der Konsequenz, dass die Interaktion dieser beiden Teile nur schwerlich erklärt werden kann.

Obwohl die Ablehnung eines solchen Substanz-Dualismus bei Thomas völlig unstrittig ist, scheint er aber dennoch ins dualistische Lager zu gehören, weil er von einem immateriellen und subsistenten Bestandteil des Menschen ausgeht, eben der *anima intellectiva*, die als Form des Körpers die höheren kognitiven Funktionen des Menschen ermöglicht. Könnte Thomas daher als ein Eigenschafts-Dualist bezeichnet werden, dessen Dualismus weniger weit reicht, weil er keine immateriellen Substanzen, sondern nur Eigenschaften annimmt, die nicht auf physische Eigenschaften zurückführbar sind? Dafür spräche, dass die *anima intellectiva* keine vollständige Substanz ist, denn ohne den Körper kann sie ihre wesenhafte Tätigkeit des Erkennens nicht in Vollform ausüben. Jedoch kann sie als *anima separata* nach dem Tod und vor der Wiedervereinigung mit dem Körper auch ohne ihn existieren und erkennen (auch wenn der – befristete – leibfreie Zustand *contra naturam animae* ist); dies aber geht über die gewöhnlichen Annahmen eines Eigenschafts-Dualismus hinaus. Eine weitere Möglichkeit bestünde in der Einführung eines neuen Oberbegriffs ‚Subsistenz-Dualismus‘, mit den beiden Unterarten des Substanz-Dualismus und des noch näher zu bezeichnenden Ansatzes des Thomas.

### 3.2 Physikalismus?

Nun sprechen aber freilich auf der anderen Seite auch Argumente dagegen, Thomas als einen (zwar nichtkartesischen) Dualisten und Gegner des Physikalismus zu bezeichnen: Versteht man unter ‚Dualismus‘ diejenige Position, die eine menschliche Person als unabhängig von ihrem Körper ansieht und deshalb auch nur in mittelbarer Weise als Trägerin physischer Zustände, so kann man die thomanische Position schwerlich darunter fassen: Denn für Thomas ist der Mensch und damit ineins auch die menschliche Person eine hyle-

<sup>13</sup> STUMP 1995, S. 520–523.

<sup>14</sup> Ebd., S. 506.



morphistisch beschreibbare Einheit aus Materie und Form. Man könnte auch sagen, er ist ein lebendiger Körper, den die Seele als seine Form zu dem macht, was er ist, ihn sozusagen konfiguriert, ihm seine Gestalt verleiht. Der ganze Mensch als beseelter Körper ist Träger mentaler Zustände, sodass es zwar nicht völlig falsch ist zu sagen, dass die Seele denkt, so wie das Auge sieht, aber es ist sachgemäßer zu sagen, dass der Mensch durch die Seele denkt und durch das Auge sieht.<sup>15</sup>

Für Thomas ist der Träger mentaler Akte, wie eben gesehen, eine materielle Substanz, nämlich der individuelle, beseelte menschliche Körper; daher spricht das thomanische Konzept nicht gegen die naturwissenschaftliche Erforschung des Geistes, welche auf materiell-quantitative Zusammenhänge bezogen und außerdem kompatibel ist mit der Annahme einer (schwachen) Supervenienz mentaler auf physischen Zuständen. Dies würde einen zuverlässigen, gesetzhaften Zusammenhang von Bewusstseinszuständen mit Gehirnzuständen zumindest für unsere Welt garantieren. Auch für die Konzeption des Aquinaten gilt also – wegen der Abhängigkeit der Tätigkeit der intellektiven Seele von der Bereitstellung von Sinnesdaten durch die Sinnesvermögen – das Supervenienzprinzip, wonach Veränderungen im mentalen Bereich Veränderungen im physischen Bereich voraussetzen, aber nicht umgekehrt Veränderungen im physischen Bereich zu Veränderungen im mentalen Bereich führen müssen. Denn der Intellekt kann nach Thomas nicht arbeiten ohne die Hinwendung zu den *phantasmata*, aus denen er die geistigen Erkenntnisbilder (*species intelligibiles*) abstrahiert,<sup>16</sup> sodass ohne Veränderung bei den *phantasmata* keine anderen *species intelligibiles* abstrahiert werden können. Wohl aber ist es möglich, dass unterschiedliche *phantasmata* im Laufe des Abstraktionsprozesses zu denselben *species intelligibiles* führen, z. B. kann aus dem Vorstellungsbild zweier verschiedener Katzen das allgemeine Erkenntnisbild bzw. der Begriff ‚Katze‘ generiert werden. Dass der Supervenienzgedanke mit der Intellektlehre des Thomas vereinbar ist, ist zwar einerseits keine völlig triviale Feststellung, andererseits jedoch auch kein überraschendes Ergebnis, weil der Supervenienzbegriff keine eigenständige Position in der Philosophie des Geistes begründet, sondern eher als der kleinste gemeinsame Nenner der meisten nicht substanz-dualistischen Positionen gilt.

Nun vertritt Thomas allerdings keinen Physikalismus in dem Sinne, dass es keine immateriellen, nicht-physischen Substanzen gebe; denn er geht als mittelalterlicher Theologe und Philosoph selbstverständlich von der Existenz geistiger Substanzen, den Engeln, aus, und auch die menschliche Seele subsistiert für Thomas, wenn auch nicht als vollselbständige Substanz, und gehört damit ebenfalls zum Bereich der geistigen Substanzen (als dessen unterste Stufe). An dieser Stelle muss jedoch noch einmal das Problem der Vergleichbarkeit der thomanischen Seelenlehre mit der modernen Philosophie des Geis-

<sup>15</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh* I, q. 75, a. 2 ad 2.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., q. 84, a. 6 und 7.

tes angesprochen werden: Wenn man zwei Diskussionslagen aus gänzlich unterschiedlichen Kontexten, die durch einen breiten historischen Graben voneinander getrennt sind, zumindest versuchsweise vergleichen will, muss man die Geltungsbereiche der jeweiligen Aussagemengen beachten:

Das weitestgehende Aussparen von religiös konnotierten Themen in der analytischen Philosophie des Geistes hat Konsequenzen für den Dialog mit der Seelenlehre des Thomas: Ohne die mit der Konzeption des Aquinaten verbundene theologische Perspektive zu verleugnen, soll hier vorrangig die Schnittmenge von Annahmen der beiden Dialogpartner in den Blick genommen werden, die sich auf denselben Gegenstandsbereich beziehen. Dies sind vor allem solche Annahmen, die den Menschen als Träger mentaler Zustände betreffen. Damit soll vermieden werden, dass man sich auf unterschiedlichen Ebenen der Betrachtung aufhält und daher möglicherweise völlig aneinander vorbeiredet.

Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkt noch einmal die Frage, ob Thomas in naturphilosophischer Hinsicht, oder noch genauer: im Hinblick auf den Menschen als Physikalist bezeichnet werden kann, wenn doch die Einordnung als Dualist offensichtlich nicht eindeutig möglich ist, so spricht Folgendes dafür: Thomas versteht die eine menschliche Seele als einziges Prinzip sowohl physischer, nämlich vegetativer und sensitiver, als auch mentaler (kognitiver) Fähigkeiten, sodass der individuelle Mensch Träger aller dieser Eigenschaften ist. Für die Existenz des Mentalen postuliert Thomas also keine zusätzliche Entität, die als immaterielle Substanz Trägerin mentaler Eigenschaften wäre, sondern ein bestimmter physischer Gegenstand (*hic homo*) ist Träger dieser mentalen Eigenschaften. Gleichwohl betont Thomas, dass die menschliche Seele als erstes Lebensprinzip selbst keine körperliche (physische) Entität oder ein Teil einer solchen sein kann. Denn es gibt nichtlebendige Körper, und folglich kommt die Lebendigkeit einem Körper als Körper nicht wesentlich zu; ein erstes Lebensprinzip aber muss wesentlich Leben haben, wie zu Beginn dargelegt wurde. Insofern sich Thomas gegen die antiken Materialisten wendet, deren Ontologie nur körperliche Entitäten kennt, widerspricht er einem reduktiven Physikalismus, der die vollständige Reduzierbarkeit mentaler Entitäten auf physische Entitäten vertritt und behauptet, dass materielle Gegenstände und damit auch Lebewesen, der Mensch eingeschlossen, schlicht identisch mit ihren materiellen Komponenten seien.

Thomas ist somit kein Eigenschafts-Physikalist oder Physikalist im engeren Sinn, sofern diese Position durch die Behauptung charakterisiert ist, dass (alle) mentalen Eigenschaften in irgendeiner Weise ontologisch auf physische Eigenschaften zurückführbar sind. Denn Thomas macht zumindest eine Tätigkeit der Seele aus, die zwar auf das Vorhandensein von Sinnesdaten angewiesen ist, aber an sich ein immaterieller Vorgang ist: das intellektive Erkennen. Trotzdem aber könnte man versuchen, Thomas als Physikalisten in der schwächsten Version, d. h. im Sinne der Realisierungstheorie zu verstehen, wonach alle mentalen Zustände in physischen, nämlich neuronalen Zuständen realisiert oder implementiert sind: Denn für Thomas ist die intellektive Seele

*als ganze* die Form des Körpers und informiert als solche sowohl den ganzen Körper als auch jeden Teil des Körpers.<sup>17</sup> Freilich müsste hier der Begriff der Realisierung sehr weit ausgelegt werden, da Thomas nicht nur eine von einem körperlichen Organ unabhängige (und bloß *ratione obiecti* auf den Körper angewiesene) Tätigkeit der Verstandesseele annimmt, sondern daraus auch auf ihre ontologische Eigenständigkeit schließt (welche, um es noch einmal zu sagen, aber nicht im starken Sinne einer vollständigen Substanz zu verstehen ist). Von daher kann man daran zweifeln, ob von physikalistischer Seite dieser Aspekt der thomanischen Intellektlehre noch als kompatibel mit einer Realisierungstheorie angesehen werden würde. Unbeschadet dessen könnte eine hylemorphistische Theorie des Geistes als solche mutmaßlich als physikalistisch akzeptiert werden, weil sie die Seele als Form des Körpers nicht als einen quantitativen Teil, sondern als ein Prinzip versteht, das mit dem Ko-Prinzip der Materie den real existierenden Menschen konstituiert und somit nicht als eigenständige Substanz gegeben, sondern nur der ontologisch-begrifflichen Analyse zugänglich ist.

#### 4. Der thomanische Ansatz als Katalysator für die heutige Debatte

Ich breche die Erörterung der taxonomischen Einordnung der thomanischen Lehre hier ab; sie könnte noch anhand weiterer Positionen fortgeführt werden. Aufgrund der erörterten Probleme könnte sich der Eindruck aufdrängen, als würde hier doch etwas eigentlich Unmögliches versucht, nämlich einen in der mittelalterlichen Diskussion beheimateten Entwurf in die heutige, von ganz anderen Fragestellungen und Hintergründen geprägte Zeit zu übertragen. Diese Klassifikationsschwierigkeiten wären einfach Ausdruck der Tatsache, dass man mit der thomanischen Theorie wegen fundamentaler Unterschiede zur aktuellen Situation und ihrer Zugehörigkeit zu einer veralteten scholastischen Tradition heute nicht mehr in Dialog treten könne.

Diesen Standpunkt halte ich jedoch für unangemessen, weil die Vermittlungsleistung und intellektuelle Kraft der thomanischen Theorie nicht durch den naturwissenschaftlichen oder naturphilosophischen Fortschritt desavouiert worden ist. Denn das hylemorphistische Zentrum der Seelenlehre des Thomas betrifft den „harten Kern“, den ontologisch-begrifflichen Aspekt des Leib-Seele-Problems. Sie bietet als eine mögliche Sichtweise des Leib-Seele-Verhältnisses eine Metaperspektive, die von empirischen Daten prinzipiell unabhängig ist. Es soll hier aber mehr behauptet werden als die nach wie vor gültige Berechtigung des thomanischen Ansatzes: Die hylemorphistische Theorie des Thomas kann eine nicht zu unterschätzende Bereicherung der *mind-brain*-Debatte darstellen. Aus der Skizzierung der Positionen zum Leib-Seele-Problem zu Beginn dieses Vortrags kann festgehalten werden, dass die aktuel-

<sup>17</sup> Vgl. DERS., *STh* I, q. 76, a. 8.

le Debatte durch eine Dichotomie charakterisierbar ist zwischen einem dualistischen Lager, das die Existenz von mentalen Entitäten annimmt, die von physischen Entitäten unabhängig sind, und einem materialistischen oder physikalistischen Lager, das mentalen Entitäten keine unabhängige Existenz zuerkennt, sondern sie als auf physische Entitäten reduzierbar ansieht (sofern es überhaupt noch von einer sinnvollen Rede über mentale Entitäten ausgeht). Wenn dieses Fazit stimmt, so lässt sich die Schwierigkeit, den thomanischen Ansatz in der Dichotomie ‚dualistisch – physikalistisch‘ zu lokalisieren, auch als Hinweis auf die Problematik und Unangemessenheit dieser Dichotomie verstehen. Statt also von der mangelnden Passgenauigkeit des thomanischen Ansatzes darauf zu schließen, dass er überholt und für die heutige Situation irrelevant sei, plädiere ich dafür, die Perspektive umzukehren und zu fragen, welche grundsätzliche Problematik durch die hylemorphistische Perspektive des thomanischen Standpunktes aufgedeckt und möglicherweise auch überwunden werden kann.

#### 4.1. Eine begriffliche Sackgasse der kartesischen Dichotomie

Nach der hylemorphistischen Sichtweise stehen Seele und Körper im Verhältnis von Form und Materie zueinander und sind somit keine dinghaften, quantitativ zu bestimmenden Teile, sondern auf nur begriffliche Weise zu unterscheidende Konstitutionsprinzipien des einen Menschen. Wenn diese Sichtweise adäquat ist, dann ist eine den meisten Positionen zum Leib-Seele-Problem zugrunde liegende Annahme grundsätzlich zu hinterfragen. Denn die Mehrzahl der Analysen zum Leib-Seele-Problem geht bewusst oder unbewusst von einer Dualität zwischen Physischem und Mentalem aus, von der das Alltagsbewusstsein des neuzeitlichen Menschen des westlichen Kulturkreises in der Regel tief geprägt ist. Jede auch nur deskriptive Annäherung an das Problemfeld enthält bereits theoriegeladene Implikationen, ist also nicht in neutraler Weise möglich. Vielmehr hat gerade die Semantik des entsprechenden mentalen Vokabulars der europäischen Sprachen – trotz aller Unterschiede im Einzelnen – eine Tendenz zu einer dualistischen Theorie des Geistes; damit spiegelt sie auf der einen Seite das Alltagsbewusstsein wider und prägt es auf der anderen Seite beständig mit.

Die Annahme eines Dualismus zwischen physischen und mentalen Entitäten bestimmt nun nicht nur die explizit unter der Bezeichnung ‚Dualismus‘ firmierenden Positionen, sondern die gesamte Diskussionslage. Denn die Verwendung des aus der kartesischen Tradition stammenden Vokabulars schließt auch die in ihr mitgedachte Kategorieneinteilung ‚geistig versus körperlich‘ oder ‚mental versus physisch‘ ein.<sup>18</sup> Sowohl dualistische als auch physikalistische Positionen setzen eine dualistische Analyse des Menschen im

<sup>18</sup> Vgl. SEARLE 1992, S. 14.

Sinne einer Innen-Außen-Dichotomie voraus. Nicht nur ein Dualismus, der den mentalen, immateriellen Phänomenbereich als ontologisch unabhängig definiert, basiert auf dieser vorgängigen Dichotomie, sondern auch ein Physikalismus, der mentale Zustände mit Zuständen des Gehirns gleichsetzt (oder sie als in ihnen realisiert ansieht). Denn um diese ontologische Interpretation überhaupt vornehmen zu können, muss vorher der Bereich der mentalen Phänomene als solcher identifiziert werden. Somit befindet sich der zeitgenössische Materialismus bzw. Physikalismus in einer Art negativer Abhängigkeit vom kartesischen Dualismus.

Dies bedeutet, dass der kartesische Dualismus seine Gegenentwürfe selbst dann noch prägt, wenn diese ihn – in der Form des Physikalismus oder sogar im Extremfall als eliminativer Materialismus – gerade überwinden wollen. Auch wenn das Mentale durch Reduktion gänzlich in den Bereich des Physischen überführt werden soll oder ihm durch Elimination seine Realität überhaupt abgestritten wird, verbleibt das denkerische Instrumentarium innerhalb des dualistischen Schemas, mehr noch: Gerade diese dualistische Analyse stellt erst das begriffliche Substrat bereit, auf das die weitergehende Verhältnisbestimmung (Reduktion oder Elimination) angewendet werden kann. Damit gleichen sich Dualismus und Physikalismus in ihrer Tendenz, das Mentale zu verdinglichen, auch wenn sie das so verdinglichte Mentale anschließend einer unterschiedlichen ontologischen Weiterbehandlung unterziehen. Das dualistische Bild des Geistes als Gespenst mit Steuerfunktion in der Körpermaschine bleibt also in den meisten physikalistischen Theorien bestehen. Nur besteht nun ein Dualismus zwischen dem Gehirn, das die zentrale Steuerfunktion des menschlichen Körpers übernimmt, und dem Rest des Körpers; ein solcher Dualismus steht in der Gefahr, die leibliche Verfasstheit des Menschen nicht ausreichend zu beachten.

Dieser die Debatte untergründig bestimmende Dualismus ist mitverantwortlich für die zu beobachtende Stagnation in der *mind-brain*-Debatte: Es scheint, als seien innerhalb des durch die Dualismus-Physikalismus-Dichotomie definierten Spektrums an Positionen alle wesentlichen Argumente ausgetauscht und ein prinzipieller Fortschritt auch nicht zu erwarten. Ein Grund für diese festgefahrene Situation ist darin zu suchen, dass die Debatte sich als zu festgelegt durch die implizite (kartesische) Annahme erweist, dass ein und dasselbe Phänomen nicht unter die sich gegenseitig ausschließenden Kategorien des Mentalen bzw. Physischen fallen kann.

#### 4.2 Hylemorphismus als Alternative zur kartesischen Dichotomie

In dieser Situation erscheint der hylemorphistische Ansatz des Thomas, aber auch schon des Aristoteles, auf den Thomas sich bezieht, als eine Alternative zum kartesischen Weltbild und den durch dieses geprägten philosophischen Positionen. Denn er hat statt eines impliziten Dualismus eine Ontologie zum

Fundament, welche die Betrachtungsebene der konkreten Einzeldinge als die primäre ansieht und den Menschen und alle anderen Dinge der Lebenswelt als ursprüngliche und wesentliche Einheit begreift. Dadurch, dass Seele und Körper im Verhältnis von Form und Materie zueinander stehen, wird die Verdinglichung mentaler und physischer Entitäten von vornherein vermieden. Denn beide sind Konstitutionsprinzipien des einen Menschen und bestehen nicht für sich, sondern sind Aspekte der ontologischen Analyse am Kompositum ‚Mensch‘. Der Bereich des Mentalen wird somit nicht als ein verdinglichter und abgrenzbarer Kontroll- und Steuerungsmechanismus im Inneren des Organismus angesehen, sondern eher als ein gestalthaftes, strukturverleihendes Gesamt von Fähigkeiten und Dispositionen des ganzen Organismus.

Der aristotelisch-thomanische Hylemorphismus vermag in der *mind-brain*-Debatte eine Zwischenstellung zwischen Dualismus und Physikalismus einzunehmen,<sup>19</sup> indem er zum einen der dualistischen Annahme einer Selbständigkeit des Mentalen entgeht. Denn das Seelisch-Mentale ist angewiesen auf eine für entsprechende Tätigkeiten geeignete Materie. Dieser Materie verleiht es die zur Verwirklichung dieser Tätigkeiten entsprechende Form, sie ‚informiert‘ es also. Zum anderen wird die physikalistische Grundannahme vermieden, dass eine (entsprechend strukturierte) physische Entität für sich hinreicht, um Lebenstätigkeiten oder darüber hinaus auch mentale Tätigkeiten hervorzu- bringen. Warum? Weil die Relation von Form und Materie nach dem Verhältnis von Akt und Potenz verstanden wird. Deshalb besitzt die betreffende Materie die spezifischen Lebenstätigkeiten nicht in aktueller, d. h. verwirklichter Weise, sondern nur als Potenz, dem Vermögen nach. Sie besitzt sie somit nicht notwendig (wie der Physikalismus behauptet), denn ohne die disponierende Form fehlte ihr die Disposition zu den spezifischen Lebenstätigkeiten.

Der Hylemorphismus schließt jede Suche nach der Art und Weise einer nachträglichen Vereinigung zweier verschiedener und unabhängiger Entitäten von vornherein als überflüssig, weil verfehlt, aus. Er verwirft damit den Dualismus.<sup>20</sup> Dies impliziert aber im Umkehrschluss keine materialistische oder physikalistische Position. Dies wird auch daran deutlich, wie die Einheit von Leib und Seele hylemorphistisch zu fassen ist: Zwar besteht diese Einheit insofern fraglos, als beide Konstituenten nur zusammen die Lebenstätigkeit der lebendigen Dinge bzw. die spezifischen Lebenstätigkeiten des Menschen hervorbringen können. Diese Einheit ist jedoch nicht in einer maximal starken Bedeutung des modernen Identitätsbegriffs zu verstehen, der die strikte Notwendigkeit der Identitätsrelation impliziert: Die beiden Konstitutionsprinzipien des Menschen schließen einander nicht in einem modal starken Sinn ein. Also ist der formale Aspekt (= diese bestimmten mentalen Vermögen) nicht zwingend mit dem materialen Aspekt (= dieser bestimmte Körper) verbunden und umgekehrt.

<sup>19</sup> Vgl. LISKE 2003.

<sup>20</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *ScG* II, 56.

Dies lässt sich sowohl von der Materie als auch von der Form her begründen: Denn auch wenn die Materie immer auf die Aktualisierung durch eine Form angewiesen ist, so ist sie doch nur potentiell zu bestimmten Lebenstätigkeiten fähig. Demnach hat sie keine zwingende Verbindung zu einer bestimmten Form, noch nicht einmal eine zwingende Verbindung zu einer Form überhaupt: Sie kann entweder durch diese bestimmte Form oder eine andere Form oder auch gar nicht formal aktualisiert werden. Auch von der Form kann nicht behauptet werden, dass ihre Verbindung zur Materie als strikt notwendige zu charakterisieren wäre, weil sie – im Fall der menschlichen Seele – aufgrund ihrer qualifiziert behaupteten Subsistenz eine gewisse Unabhängigkeit von der Materie genießt.

Statt als ein Verhältnis der strikten Identität kann die von der hylemorphistischen Perspektive beschriebene Relation von Körper und Seele angemessener als ein Aktualisierungs- oder Realisierungsverhältnis beschrieben werden. Beide sind also nicht wie bei einer Identitätsrelation wechselseitig notwendige und hinreichende Bedingungen. Vielmehr stellt das Mentale als das Verwirklichungsprinzip eine über die materielle Basis hinausgehende Wirklichkeit dar; gleichzeitig impliziert der Begriff der Verwirklichung aber auch, dass das Mentale von der zu verwirklichenden Materie abhängig ist: Als Potenz ist die Materie die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der spezifischen Lebenstätigkeit.

Somit kann auch noch einmal aus logischem Blickwinkel untermauert werden, inwiefern der Hylemorphismus eine Alternativposition darstellt, die in der Mitte zwischen Physikalismus und Dualismus liegt: Der Physikalismus geht davon aus, dass bestimmte materiell bzw. physikalistisch beschreibbare und erklärbare Zustände hinreichend (und notwendig) für bestimmte mentale Zustände sind; mentale Zustände sind also vollständig durch die ihnen zugrunde liegenden physischen Zustände bestimmt und besitzen über ihre physische Basis hinaus keine ontologische Realität. Sie besitzen maximal eine epistemische Eigenständigkeit, falls es prinzipiell nicht gelingen sollte, die Beschreibung der mentalen Zustände aus den physischen Tatsachen abzuleiten. Der Dualismus hingegen versteht das Mentale als in dem Sinne eigenständig, dass er noch nicht einmal notwendige physische Bedingungen für das Auftreten mentaler Zustände annimmt – weder setzen bestimmte mentale Zustände bestimmte physische Zustände als ihre Basis voraus, noch schließen bestimmte physische Zustände bestimmte mentale Zustände als deren notwendige Folge ein. Der Hylemorphismus nun steht logisch zwischen diesen beiden Möglichkeiten: Er bestimmt in dem soeben erläuterten Sinn physische Zustände als notwendige, jedoch nicht hinreichende Bedingung für mentale Zustände.

Diese logische Zwischenstellung des Hylemorphismus soll nun aber nicht verdecken, dass der Hylemorphismus gerade keine mittlere Position zwischen Dualismus und Physikalismus in dem Sinne ist, dass er als inhaltlicher Mittelwert zwischen den beiden Positionen extrapoliert werden könnte. Vielmehr

steht er in der Ablehnung der Prämisse, dass jede Entität entweder in den Bereich des Mentalen oder in den Bereich des Physischen fallen muss, quer zur Grundannahme der meisten Positionen der *mind-brain*-Debatte. Nach hylemorphistischer Auffassung sind die uns in der Lebenswelt begegnenden Dinge ontologisch primär und können in einem sekundären Schritt auf ihr Form- und ihr Materieprinzip hin analysiert werden; die lebensweltlichen Dinge weisen also mit begrifflicher Notwendigkeit einen mentalen und einen physischen Aspekt auf und sind daher Entitäten, die in beide Kategorien fallen.

## 5. Fazit

Der systematische Blick auf die Seelenlehre des Thomas ergibt, dass sein Ansatz keineswegs als veraltet gelten muss, sondern eine beeindruckende anthropologische Synthese darstellt. Seine in einem schöpfungstheologischen Rahmen stehende Auffassung von der Seele als der einzigen Form des Körpers ist in besonderer Weise in der Lage, die Einheit des Menschen zu denken, ohne die Unterscheidung der beiden ontologischen Dimensionen Geist und Materie zu vernachlässigen. Der thomanische Hylemorphismus kann in der aktuellen Debatte der Philosophie des Geistes insofern von Bedeutung sein, als er eine kohärente Alternative zur kartesischen Dichotomie zwischen Dualismus und Physikalismus bietet: Er versteht den Bereich des (menschlichen) mentalen Lebens (im Gegensatz zum Dualismus) von materiellen Bedingungen abhängig, jedoch (im Gegensatz zum Physikalismus) nicht im Sinn einer hinreichenden, sondern nur notwendigen Bedingung. Denn mentale Eigenschaften sind für ihn – beim Menschen – durch physische Eigenschaften realisiert, aber dennoch bildet das Mentale einen Wirklichkeitsbereich, der über den des Physischen hinausgeht. Eine gewisse Affinität hat Thomas zu einer Identitätstheorie von Gehirn und Geist, jedoch kann der Begriff der Einheit die in seinem Ansatz deutlich werdende Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz besser fassen als der bloße Identitätsbegriff.

Neben der inhaltlichen Bedeutung des thomanischen Ansatzes ist auch sein Umgang mit der Herausforderung der Aristoteles-Rezeption lehrreich für eine (theologische) Anthropologie. Sie ist heute durch die Ergebnisse der Hirnforschung und deren philosophische Interpretation herausgefordert: Es gibt einen Mittelweg zwischen der kritiklosen Anpassung an das fremde Gedankengut, die zu einer Aufgabe der eigenen Überzeugungen führt, und einer ängstlichen Abschottung gegenüber dem Fremden, die die in ihm steckenden positiven Möglichkeiten nicht wahrnehmen kann. Einen solchen Weg hat Thomas in seiner Syntheseleistung beschritten, und ich plädiere dafür, ihn auch heute in Bezug auf die Erkenntnisse der Neurowissenschaften zu gehen: Zwar ist ein deterministisches oder reduktionistisches Menschenbild zurückzuweisen, das von einigen Forscherinnen und Forschern vertreten wird, sich aber nicht als unausweichliche Konsequenz aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen er-



gibt. Daraus folgt aber weder die Sinnlosigkeit der argumentativen Auseinandersetzung mit den philosophischen Positionen, die auf die neurowissenschaftlichen Befunde reflektieren, noch eine Ablehnung der Naturwissenschaft des Geistes überhaupt.

Umgekehrt können die Befunde der Hirnforschung gegenüber einer theologischen Anthropologie eine fremdprophetische Funktion ausüben, indem sie die Bedeutung der leiblichen Dimension des Menschen und die Notwendigkeit der Verkörperung und des leiblichen Ausdrucks des Geistes in aller Deutlichkeit vor Augen führen. Damit erinnert die Hirnforschung insbesondere die christliche Anthropologie an das einheitliche Menschenbild ihrer eigenen Tradition und fordert sie zu einer Entfernung von dualistischen Eintrübungen und Einseitigkeiten auf, die im Alltagsverständnis der meisten Christinnen und Christen, aber auch nichtchristlichen und nichtreligiösen Menschen überwiegen.

### Bibliographie

- Dales, Richard C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden 1995 (Brill's Studies in Intellectual History 65).
- Kläden, Tobias, *Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*. Regensburg 2005 (ratio fidei 26).
- Liske, Michael-Thomas, „Aristoteles' Philosophie des Geistes: Weder Materialismus noch Dualismus“. In: Uwe Meixner/ Albert Newen (Hgg.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Grundlegende Konzeptionen zur Philosophie des Geistes in der Philosophiegeschichte*. Berlin/ New York 2003, 20–56.
- Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*, Cambridge 2002.
- Pegis, Anton Charles, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1934/ Neudruck Wetteren 1976.
- Rapp, Christof, „Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt“. In: Uwe Meixner/ Albert Newen (Hgg.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Grundlegende Konzeptionen zur Philosophie des Geistes in der Philosophiegeschichte*. Berlin/ New York 2003, 124–152.
- Schulze, Markus, *Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin*, Freiburg 1992 (Studia Friburgensia Neue Folge 76).
- Searle, John Rogers, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA 1992.
- Stump, Eleanor, „Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism“. In: *Faith and Philosophy* 12, 1995, 505–531.
- Thomas von Aquin, *STh.: Summa Theologica* (Die deutsche Thomas-Ausgabe). Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands, hg. vom Deutschen Akademikerverband. Salzburg/ Leipzig 1933 ff.
- *QD de Anima: Quaestiones de Anima*. A Newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes. Hg. von James H. Robb. Toronto 1968.

- *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Quaestiones disputatae*, Volumen I. Hg. von Raimondo Spiazzi. Turin <sup>10</sup>1970.
- ScG: *Thomae Aquinatis Summae Contra Gentiles Libri Quattuor* (Summe gegen die Heiden). 4 Bände (Band 3 in zwei Teilbänden). Hg. und übersetzt von Karl Albert et al., Darmstadt 2001.