



Konfessionelle Identität in der biomedizinischen Debatte?

Relektüre der Beseelungstheorie bei Thomas von Aquin

VON DIETMAR MIETH *

Gelegentlich schleicht sich in die bioethische Debatte eine konfessionelle Polemik ein: Da sprechen die Protestanten vom katholischen „Biologismus“ und die Katholiken vom protestantischen „Dezisionismus“. Dies ist vor allem in der Diskussion um den sog. Embryonenstatus der Fall. Auf der einen Seite steht dann ein Erkenntnisrealismus, der sich an die Rationalität der Wirklichkeit hält (der Vorwurf des „Biologismus“ beziehe sich dann auf den Sachbezug der Argumentation); auf der anderen Seite steht ein Nominalismus, der die Sache erst in der gebührenden Weise zur Sache „ernennt“, nachdem er die Meinung des Glaubens über sie erkundet hat (der Vorwurf des „Dezisionismus“ beziehe sich dann auf die Methode einer sprachlichen Zuschreibung).

Dieser Gegensatz ist bisher ungenügend erkundet. Freilich kommt es in der biomedizinischen Ethik-Kontroverse – um Gendiagnostik, selektive Handlungen und Klonen – nicht allein auf die Erkenntnistheorie mit ihren konfessionellen Pointen an. Am Anfang steht nämlich das Dilemma, das die Experten gegeneinander treibt: *was wird man eigentlich können und wieweit soll man gehen?* Da es z.B. in der Stammzelldebatte um Embryonen in Abwägung zu Optionen geht, wäre zunächst einmal die Option zu klären. Sonst gilt nicht etwa das Argument „wer heilt, hat recht“, sondern das Argument „wer Heilung verspricht, hat Recht.“ Angesichts dieser normativen Kraft des Fiktiven dürften die Vorbehalte des Glaubens auf einer gemeinsamen Ebene stehen. Forschungsoptionen sollten nicht auf Glaubensoptionen bestehen, wie sie sich in sehr zweifelhaftem Vertrauen auf

* Prof. Dr. Dietmar Mieth lehrt Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Fortschrittsicherheit herausgebildet haben. Wenn es hier keine gemeinsame Linie des Christlichen mehr gibt – welche Signifikanz hätte der Glaube dann noch?

Dabei geht es auch um die Charakteristik des „Versprechens“. Zwischen dem prognostischen Versprechen, dem Versprechen aus prognostischen Annahmen und dem Versprechen im Glaubenssinn bestehen Differenzen. Wer sich hier vorschnell auf die Seite von Heilung, Selbstbestimmung und Fortschrittsdenken begibt, ist schon vereinnahmt. Hier hat sich die Tiefe der Theologie in der Geschichte schon häufig mit der Platitude des zeitgemäßen Unrechts vertragen.

In der biomedizinischen Ethik-Debatte geht es auch um schwerwiegende Güter- und Bewertungsprobleme. Die In-vitro-Situation ist nun einmal eine Plattform, die sich ständig zu erweitern bemüht. Die damit verbundenen Deregulierungen unseres Lebens sollen dann nachreguliert werden. Das beginnt mit der Unfruchtbarkeit, nach deren Entstehung schon kaum jemand mehr fragt. Das setzt sich fort in den Qualitäten eines Kinderwunsches, dem die unbedingte Annahme fremd geworden ist, weil er eine Erfolgsaussicht für die Beförderung der kindlichen Erfolgchancen haben will. Werden hier, so muss man als Theologe fragen, nicht allmählich Götzen sichtbar, denen manche schon insgeheim geopfert haben?

Damit geht es gewiss auch um die Reichweite des Rechtes eines erst beginnenden menschlichen Lebewesens. Das Problem ist hier, dass man dem Embryo, außer im Fall Leben gegen Leben, jeweils im Austausch für qualitative Rechte anderer das einzige Recht nimmt, das für ihn zunächst von Bedeutung sein kann. Und wie steht es mit der Reichweite der Rechte der Frauen? Wird der Spielraum ihrer Selbstbestimmung nicht immer mehr medizinisch von außen bestimmt und für medizinische Fortschrittsoptionen instrumentalisiert? Und wie sind die Diskriminierungsgefahren für Behinderte unter der Perspektive selektiver gen-bestimmter Handlungen zu bewerten?

Wie man an diesen knappen Bemerkungen sieht, ist die biomedizinische Debatte zu komplex, als dass man sie auf eine Gretchenfrage „Wie hältst du es mit dem Embryonen-Status?“ reduzieren dürfte. Es handelt sich letztlich um eine sozialetische Debatte, in die viele Fragen nach unserer Zukunft hineinspielen: die Frage nach guten Lebenskonzepten angesichts vorgefertigter Angebote; die Frage nach der sozialen Integration besonders verletzlichere Personenkreise; die Frage nach Ehe und Familie; die Frage nach den Menschenbildern; die Frage nach den in die zweideutigen For-

schungshoffnungen abgesunkenen Ersatzformen für Glauben in einer scheinbar säkularisierten Welt und vieles andere mehr.

Angesichts dieser Fragen ist christliche Theologie herausgefordert. Dabei sollte man nicht vorschnell, noch bevor man das Ausmaß der Probleme und ihren ethischen Gehalt analysiert hat, in konfessionelle Schützengräben springen. Die Aufmerksamkeit für sehr komplexe Problemstellungen sollte das erste Gebot sein. Ausgehend von dem gleichen ethischen Ansatz kann man im Einzelbezug sehr verschieden urteilen, weil man den Sachbezug oder die Problemkonstellation oder die Kontexte oder das einzelne anthropologische Argument verschieden sieht. Es mag sein, dass darauf basierende Verschiedenheiten, obwohl nachweislich vorhanden, in der katholischen Theologie nicht so auffällig wirken. Umgekehrt muss man aber auch sehen, dass man in konkreten Fragen, die sich nicht aus allerhöchsten Grundsätzen einfach deduzieren lassen, trotz sehr unterschiedlicher Ansätze und Argumentationsformen, im Endresultat gleicher Meinung sein kann. Von daher gesehen ist auch das von protestantischen Theologen gelegentlich aufgeführte „Pluralismus“-Argument¹ sachlich nur schwer einzusehen und konfessionell unbrauchbar. Denn Pluralismus im Sinne unterschiedlicher Auffassungen auf verschiedenen Ebenen in der Argumentation gibt es auch in der katholischen Moraltheologie. Man muss aber den *politischen* Pluralismus und den mit der Demokratie *strukturell* verbundenen Pluralismus der Vorstellungen vom guten Leben nicht mit einem Pluralismus verwechseln, der sich normativ gibt und deshalb zu einem die Streitkultur der Argumentation unterdrückendem Schlagwort wird, eine Art „repressive Toleranz“, die stets die liberale Haltung bevorzugt.² Der Respekt, der einem Menschen mit anderer Meinung gezollt wird, wird ihm ja aufgrund seines Menschseins und nicht aufgrund seiner Meinung gezollt. Die Gleichstellung aller wohlbegründeten Meinungen (wer entscheidet, was wohl begründet ist?) scheint mir weniger evangelisch als postmodern (im Sinne des Vormarschs der Beliebigkeit) zu sein. Das schließt Verständigung nicht aus. Diese muss sich freilich Zeit lassen. Der Prozess darf nicht durch drei übliche, aber falsche Argumente verkürzt werden:

1. Ich habe schon alle Argumente gehört (eine ziemlich arrogante Position).
2. Wir müssen uns dem Druck derer beugen, die eine Entscheidung brauchen.

3. Wir müssen den Rechtsfrieden wahren. (Als seien verlängerte Auseinandersetzungen unfriedlich.)

Unter den Kirchen gibt es viel Übereinstimmung. Man muss nicht die Sorge teilen, eine Verständigung gefährde die eigene Identität (was nicht gerade von Selbstbewusstsein spräche). Außerdem kann man sich die Frage stellen: wem nützen in diesem Fall die Divergenzen unter Christen?

*Die europäischen Divergenzen haben eher philosophische Gründe
als theologische*

In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre wurde in Großbritannien die gleiche Debatte um die neue Fortpflanzungsmedizin geführt wie in Deutschland. Das Ergebnis der Debatte war jedoch verschieden. In beiden Ländern entstanden 1990 Embryonenschutzgesetze. Aber beide Gesetze unterscheiden sich erheblich. In Deutschland ist die Herstellung von Embryonen nur zur Überwindung von Unfruchtbarkeit erlaubt, und alle Embryonen sollen zu diesem Zweck eingepflanzt werden. In Großbritannien ging man von vornherein davon aus, dass man sogenannte überzählige Embryonen brauche, wenn man an diesen jene Forschung weiterführen wollte, die schon zuvor notwendig war, um das erste Baby über diese Fruchtbarkeitshilfe (1978) entstehen zu lassen. Außerdem rechnete man mit Forschungen für eine genetische Frühdiagnostik an den Embryonen im Reagenzglas, um sich eine Auswahl der genetisch Unbelasteten vorzubehalten. Schließlich wurde dann ja auch die sogenannte Präimplantationsdiagnostik eingeführt. Das britische Modell betrachtet das menschliche Lebewesen vor der Einpflanzung in den Mutterleib noch nicht als Rechtsträger, solange noch keine Ausdifferenzierung stattgefunden hat, die keine Zwillingsbildung mehr erlaubt. Erst ab diesem Zeitpunkt sieht man den Embryo als Individuum und damit als Rechtsträger an. Diese Frage hat man in Deutschland im In-vitro-Kontext anders entschieden: da das menschliche Lebewesen mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle entstehe, sei es auch von da an schutzwürdig. Das britische System gesteht eine Schutzwürdigkeit zu, aber nur im Sinne einer Verpflichtung zur Pietät, nicht im Sinne eines Rechtes. Daher sieht dieses System zwar klare Kontrollen und Einschränkungen des Embryonenverbrauchs vor, aber der Schutz ist hier nur prozedural zu verstehen. Ähnlich wie bei der Eindämmung von Tierversuchen, kommt es auf eine Abwägung zwischen Pietätverpflichtung und anderen Gütern, z.B. diagnostischen und therapeuti-

schen Fortschritten an. Die Aussage, jedes menschliche Lebewesen habe ein Recht auf Leben, verschiebt sich dann zu der Aussage, der Embryo sei ein hohes Gut (als Mitglied der menschlichen Gattung), dem Pietät (respect for life) zukomme, das aber nicht im strikten Sinne ein Lebensrecht (right to life) habe. Damit beginnt man zwischen bloßem Menschsein und einem mit einem besonderen Rechtsstatus versehenen Personsein zu unterscheiden. Hinter solchen Unterscheidungen steckt nicht nur das Bedürfnis, mit den biomedizinischen Fortschritten pragmatisch umgehen zu können und von Fall zu Fall abzuwägen, was britischen Rechtstraditionen entspricht, sondern auch ein an der Philosophie John Lockes (17. Jh.) orientierter Personenbegriff, der vom Selbstbewusstsein als Kriterium des Personseins ausgeht. Wird dies als eine empirisch nachweisbare Eigenschaft des Menschen verstanden – und hier wirkt sich auch der britische Empirismus aus – dann ist Person eine Qualifizierung des Menschseins. Dieser Ansicht ist nicht nur, wie es oft in Deutschland bisher wahrgenommen wurde, der australische Utilitarist Peter Singer. Vielmehr ist die Unterscheidung zwischen Mensch und Person im angelsächsischen Kontext ein Allgemeinplatz. Dies sieht man anders, wenn man die Menschenwürde nicht an noch so hoch stehenden Eigenschaften festmacht, sondern an der Achtung der Menschheit in jedem Menschen (nach Immanuel Kant). Dann ist nämlich die Abteilung der Menschenwürde aus den Spitzenfähigkeiten des Menschen nicht mit dem Vorhandensein solcher Fähigkeiten zu verwechseln. Die Menschenwürde wird auch nicht „zuschrieben“, sondern sie ist einfach da: ein Mensch ist ein Mensch ist ein Mensch – wie ein afrikanisches Sprichwort sagt. Beginnt man hier zwischen Mensch und Mensch zu spalten, wird der eine Mensch für den anderen verfügbar.

Genau diese Debatte um die Verfügbarkeit des einen durch den anderen hält Claudia Wiesemann für einen Irrweg.³ Für sie ist „der Embryo ... nicht Existenz, sondern Koexistenz mit einem anderen, autonomen Lebewesen ... Embryo und Frau sind weder ein (Rechts-) Subjekt noch zwei (Rechts-) Subjekte. Sie sind etwas Drittes, für das uns jedoch die philosophische oder juristische Sprache kein Wort zur Verfügung stellt.“ Bevor für dieses „Dritte“ eine neue normative Sprache entwickelt wird, schlägt Wiesemann Analogieschlüsse mit Situationen vor, in denen bisher Abwägungsentscheidungen getroffen wurden. Dies hat freilich den Nachteil, dass Entscheidungen, die oft pragmatischer Art waren, nachträglich mit Logik versehen werden. Damit entsteht eine normative Kraft des Faktischen, die mit reflexiver Ethik nicht mehr zusammengeht. Den Embryo und die Mutter

als Einheit zu betrachten, ist zudem erschwert, wenn man die Zeit ihrer Getrenntheit (nach der Befruchtung und vor der Indikation) symbiotisch normieren will. Man kommt um klassische philosophische Überlegungen also nicht herum, indem man ein scheinbar neues „koexistentes“ Subjekt konstruiert.

Auf der anderen Seite hat Anne Langlois die Zwiespältigkeit der Menschenwürde (sie gilt für den Menschen als Lebewesen und als Person) durch die Priorität einer vom menschlichen Lebewesen unterschiedenen Person zu lösen versucht: „Eine These, die dazu führen würde, in ihrer inneren Logik die Gattungszwecke über die Individuum-Zwecke zu stellen, wäre unvereinbar mit den Texten, die die Priorität der Personen proklamieren.“⁴ Es dürfe keine „Supériorité Zoologique“ geben, sonst würde eine Gattung als solche in moralischer Hinsicht aufgewertet. Trifft aber dieses, bereits von Peter Singer her bekannte Anti-Speciesismus-Argument, zu? Wer die Menschenwürde nicht für zuweisbar hält, sondern für mit dem menschlichen Lebewesen vorgegeben, der argumentiert gegen die Anmaßung der Zuweisung durch die Menschen, die sich bestimmte Qualitäten zusprechen. Die Ernennung des Menschen durch den Menschen zum Menschen wäre wohl auch mit zentralen Texten der biblischen Schriften schwer vereinbar (obwohl diese nur in diesem negativen, nicht in einem positiven Sinne signifikant sind).

Relektüre der Beseelungstheorie bei Thomas von Aquin

Im Folgenden will ich mich anhand eines Textes von Thomas von Aquin mit einer katholischen Tradition auseinandersetzen, die man, wie mir scheint zu unrecht, als „Sukzessivbeseelung“ bezeichnet hat.

In der vorletzten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (1958) steht unter dem Stichwort „Beseelung der Leibesfrucht“ aus der Feder von G. Siegmund (Bd. 2, 294), dass die Geistseele des Menschen mit dem Leib in substanzieller Einheit geschaffen werde. Sie existiere also nicht im Voraus – entsprechende Theorien werden in der Lehrtradition verworfen – und sie bedarf eines schöpferischen Aktes, der ihren Beginn stiftet (Kreationismus). Damit stellt sich die Frage nach diesem Beginn. Denn die Leib-Seele-Einheit, die der Mensch darstellt, wird dadurch gekennzeichnet, dass keine Verschmelzung zweier ursprünglich verschiedener Entitäten – Körper und Seele – stattfindet. Vielmehr kann von einem menschlichen Körper erst dann gesprochen werden, wenn der ganze Mensch mit Leib und Seele

existiert. Es gibt also ein klares Vorher und ebenso ein klares Nachher, damit eine Punktualität des Beginns des menschlichen Lebewesens und von da an nur einen Menschen, der sich entwickelt, keine Entwicklung, die erst den Menschen hervorbringt.

Nun sagt Siegmund: „Ob die Beseelung des Fötus durch die Geistseele im ersten Moment der embryonalen Entwicklung, also im Augenblick der Vereinigung der elterlichen Zellen, oder erst in einem späteren Augenblick der intrauterinen Entwicklung eintritt, darüber herrscht bisher keine Übereinstimmung in der katholischen Theologie und scholastischen Philosophie, wenn auch heute (1958!) die erste Lehre eine weit überwiegende Anhängerschaft hat und der zweiten (aristotelischen) Auffassung nur noch wenige... beipflichten, obwohl sie im Mittelalter fast allgemein (gegen Albertus Magnus) angenommen war (am 40. Tag der männliche Embryo, am 80. der weibliche).“ Als Gründe für die Bevorzugung des Zeitpunktes der Verschmelzung der Gameten werden genannt: eine entelechiale Entwicklung setzt eine Steuerung voraus, die nur durch die Geistseele geleitet werden kann. Auch wird die Entstehung des Menschen Jesus traditionell mit der Verkündigung an Maria gleichgesetzt. Letzteres ist in einer Figur an der linken Seite der Würzburger Marienkapelle so dargestellt, dass das durch den Engel ausgesprochene göttliche Wort wie ein kleines Menschlein durch ein Rohr ins Ohr der Madonna fließt. Dies ist auch ein Hinweis auf die damalige Unkenntnis der weiblichen Eizelle, welche zur Folge hatte, dass man den eigenen Anteil Mariens an ihrem Sohn nur als Geburtlichkeit (Theotokos, Dei Genetrix) in die Vorstellung aufnehmen konnte. Die Kenntnis der weiblichen Eizelle beim Säugetier geht erst auf die Anatomie des Bischofs Niels Stensen im 17. Jahrhundert zurück; beim Menschen liegt die wissenschaftliche Ermittlung der Eizelle noch später und ist erst um 1827 geklärt.

Nun könnte man angesichts der Tatsache, dass die aristotelische Zeugungsbiologie überholt ist und dass wir „in vitro“ über neue Erkenntnisse der frühmenschlichen Entwicklung verfügen, welche u.U. zu ganz anderen Überlegungen führen, die Theorie der Sukzessivbeseelung in den Bereich der Irrtümer verweisen oder gar, wie Kardinal Karl Lehmann in seiner Ansprache bei der Herbstkonferenz 2001 der deutschen Bischofskonferenz, die Beseelungstheorie überhaupt aufgeben, da sie leicht im Hinblick auf ein leibliches Vorher und ein beseeltes Nachher misszuverstehen ist – und dies gegen ihren ausdrücklichen Sinn bei Thomas von Aquin. Aber auf der einen Seite hat Karl Rahner und in seinem Gefolge auch mancher

Moraltheologe oder auch Anthropologe (F. Kummer) die Entstehung des Menschen durchaus als schrittweisen Prozess verstanden, und auf der anderen Seite machen evangelische Theologen gern von der Unschärfe der katholischen Tradition Gebrauch, sei es, um die Uneindeutigkeit der christlichen Tradition insgesamt zu pointieren, sei es, um sich gegen den darin vermuteten Biologismus zu profilieren.

Dies mag Grund genug dafür sein, noch einmal einen Blick auf diese Tradition zu werfen und vor allem zu fragen, wie der Text der *Summa Theologiae des Thomas Iq118 a2* richtig zu verstehen sei. Zwar ist die Reichweite eines thomanischen Argumentes auf dem Felde der Entstehung des Menschen sicher im Hinblick auf ihren biologischen Zeitbezug zu relativieren, aber die Frage bleibt, inwieweit seine philosophischen und theologischen Überlegungen von diesem Zeitbezug gelöst werden und damit einen Beitrag für die heutige Diskussion leisten können. Gewiss ist die ganze Tradition reichhaltiger als der Ansatz des Thomas, und der Jurist Hans Reis hat im Zusammenhang mit seiner Darstellung „Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als Verfassungsproblem“⁵ vieles davon zusammengetragen, das man sich sonst mühsam erarbeiten müsste. Aber Thomas stellt doch einen Referenzpunkt erster Ordnung dar, so dass ein frischer Rückgriff auf ihn lohnend erscheint.

a) *Stammt die Geistseele aus dem Samen?*

Thomas' Fragestellung im Artikel 2 der Quaestio 118 des ersten Bandes der *Summa Theologiae* ist, ob die Geistseele (*anima intellectiva*) aus dem Samen stamme. Er hatte zuvor im ersten Artikel die Frage nach der Herkunft der sensitiven Seele (des Lebensprinzips, das Menschen mit den der Empfindsamkeit fähigen Tieren teilen) so beantwortet, dass hier kein eigener Schöpfungsakt Gottes, sondern ein Übertragungsakt der Eltern vorliege, d.h. mit der Besamung (eine Gametenverschmelzung kannte Thomas ja nicht) beginnt der Übertragungsvorgang der sensitiven Seele. Bei der Geistseele liegen die Verhältnisse jedoch ganz anders. Und da sie nach Thomas das eigentliche Prinzip der Hominisation ist, entscheidet sich hier die Entstehung des Menschen.⁶ Auf den Einwand, dass nichts entstehen könne, das nicht auf den Zeugungsakt zurückgehe und dass daher die Geistseelenentstehung auch darauf zurückzuführen sei, antwortet Thomas (resp.), dass es unmöglich sei, der aktiven Kraft, die in der Materie ruhe, die Erschaffung des Immateriellen zuzutrauen. Entsprechend dem Hylomorphismus ist es die Form, welche die Materie spezifiziert und nicht

umgekehrt. Der Samen ist aber die Materie und nicht die Form, aus welcher der Mensch entsteht. Das Lebensprinzip des Menschen transzendiert die Materie (*est principium transcendens materiam*). Es gilt also umgekehrt, dass die Kraft im Samen gleichsam im Dienst der Kraft der Geistseele steht, insofern diese als ordnende Form bereits alle dem neuen Menschen eignende Körperlichkeit auf sich selbst hinordnet. Zudem hat die Geistseele eine eigene Subsistenz, weil auch sonst die intellektiven Akte des Menschen nicht einfach als determinierte Vollzüge seiner Körperlichkeit verstanden werden können. Thomas rekurriert hier nicht auf die Weiterexistenz der Seele nach dem Tode, sondern auf die intellektive Freiheit des Menschen, also auf eine Anthropologie, die einen Determinismus organismischer Vollzüge ablehnt.

Die Autonomie der menschlichen Freiheit, die sich der Subsistenz des Geistes verdankt, kann nicht durch die Entelechie des Zeugungsaktes hervorgebracht werden. Sonst müsste dieser Geist auch mit dem Körper zugrunde gehen. Die Ablehnung des Determinismus und die Lehre von dem Weiterleben der Seele nach dem Tode führen also Thomas zur Ablehnung eines Generationismus, wonach die Beseelung monokausal auf Zeugung zurückgeführt werden kann. Freilich würde dieser Einwand auf einen Generationismus nicht zutreffen, welcher die Kausalität der Zeugung, gleichsam im Sinne einer Zweitursächlichkeit, mit der Erstursächlichkeit Gottes begleitet. Da aber Thomas die Erstursächlichkeit Gottes in seiner Konzeption eher zurückhaltend gebraucht, muss er in diesem Zusammenhang auf eine eigene individuelle Schöpfung der Geistseele durch Gott zurückgreifen. Mit dieser Antwort ist auch der erste Einwand erledigt, auf den Thomas eingeht.

b) *Das Problem der Einheit der Seele*

Der zweite Einwand ist jedoch gewichtiger, zumal er von Aristoteles getragen wird. Wenn, wie Thomas selbst dargetan hat (I q76 a 3), die Seele des Menschen keineswegs in drei Teile – vegetativ – sensitiv – intellektiv – zerfällt, sondern eine substantielle Einheit bildet, dann müsste doch auch die Erzeugung dieser Seele in allen „Teilen“ gleich sein, auch wenn sie, wie Aristoteles behauptete, sukzessiv und nicht zugleich (*simul*) geschehe. Die Einheit der Substanz verlangt gleichsam die Einheitlichkeit des Prozesses der Seele.

Dazu antwortet Thomas (ad 2), indem er zunächst zwei weitere Behauptungen prüft: (1) die Lebensäußerungen des Embryo entstammten nicht

seiner eigenen Seele, sondern der seiner Mutter – Thomas denkt ja grundsätzlich den Embryo „in vivo“ – ; (2) es gebe im Samen nicht nur Materie, sondern auch Form. Der Zeugungsakt würde dann nicht nur die materiale Disposition, sondern auch die formale Befähigung zur Aktualisierung des künftigen Menschen enthalten. Beide Vorstellungen lehnt Thomas ab. Die menschlichen Lebensäußerungen wie Empfinden, Ernährtwerden und Wachsen könnten nicht von einem dem menschlichen Leben bloß äußerlichen Lebensprinzip stammen. Dies wäre aber der Fall, wenn die Fähigkeiten des Empfindens, des Ernährtwerdens oder des Wachsens aus der schwangeren Mutter stammen würden. Deshalb müsse man davon ausgehen, dass die Seele im Embryo „präexistiere“, am Anfang als vegetative, sodann als sensitive und schließlich als intellektive. Die Formel „anima präexistit“ scheint mir hier überraschend, nachdem Thomas doch von keiner Seelen-Präexistenz ausgeht. Gemeint ist hier, dass den jeweiligen Lebensäußerungen zuvor eine eigenständige innere Einheit – die jeweilige Seele – unterstellt werden muss. Thomas weist im Folgenden eine dreistufige Seelenlehre, wobei eine frühere Seele die Potenz für die jeweils spätere enthalte, ebenso zurück wie die Vorstellung, Pflanzenseele und Tierseele bestünden – aus der Kraft des Samens geschaffen – weiter, wenn zusätzlich die Geistseele von Gott eigens erschaffen würde (so Aristoteles). Thomas versucht dagegen zu zeigen, dass jede Seele als eine neue Einheit die vorhergehende aufhebt, so dass nicht eine Addition oder Sequenz von Seelen entsteht. Letztlich wird mit der Stiftung der Menschenseele auch das Animalische und das Pflanzliche im Menschen in anderer Form und Einheit neu erschaffen. Die intellektive Menschenseele wirkt sich auf die menschlichen Lebensäußerungen in jeder Hinsicht so aus, dass auch tier- und pflanzenanaloge Verhaltensweisen, Lebensäußerungen und dergleichen beim Menschen jeweils spezifisch menschlich sind. D.h. mit der Geistseele ist die Mitgliedschaft an der menschlichen Species gegeben, und diese umfasst den ganzen Menschen in seinen sämtlichen Lebensäußerungen. Dabei ist der Mensch jeweils als einzelner mit einer einzelnen individuellen Geistseele gemeint; Thomas geht nicht von einer einzigen allgemeinen Menschenseele aus (gegen „unum intellectum in omnibus“).

Sobald also die höhere Form entsteht, wird die niedere Form vernichtet, freilich auf eine solche Weise, dass die spätere und höhere Form alles und mehr umfasst, als die frühere und niedere Form, die ihr weichen musste. Die ultimative Form einer Entwicklung hebt die vorhergehenden Formen auf, wenn sie diese auch auf höhere Weise in sich hinaufhebt. Das zerstörte

Niedere ist im Höheren neu auf die Weise des Höheren, sodass der Mensch nur eine Seele hat: die Geistseele, die den Körper auch in seinen tier- und pflanzenanalogen Lebensäußerungen durchdringt. Zusammenfassend sagt Thomas (ad 2 abschließend): Die Geistseele wird von Gott mit dem Endziel der Entstehung des menschlichen Lebewesens geschaffen, und sie ist zugleich sowohl sensitiv als auch vegetativ, nachdem die vorher existierenden vegetativen und sensitiven Formen von Seele zerstört worden sind.

Nachdem so viel von Zerstörung (*corruptio*) die Rede war, gerät die Argumentation des Thomas in die Gefahr, keine Entwicklungskontinuität von der Zeugung her zu kennen. Aber er zeigt sogleich, dass es ihm nicht darum geht, das Vorhergehende für das Nachfolgende einfach funktionslos zu machen. Diese Funktion ist jedoch nur die abgeschwächte einer bloßen Disposition (ad 3). Die Fähigkeit des jeweils voraufgehenden Zustandes besteht darin, für die kommende Form dispositionelle Materie zu sein. So ist der Samen die Disposition der Materie, die erste Form wird durch die Seele(n) gegeben. Die gesamte körperliche Natur arbeitet wie ein Instrument der geistigen Kraft, auf die sie hingeordnet ist. Hinter dieser Kraft steht nun wiederum die Kraft Gottes. „Nichts hindert daran, dass die Formung des Körpers aus einer körperlichen Entwicklung stammt, während die Geistseele allein von Gott geschaffen ist.“ Disposition ist hier im doppelten Sinne zu verstehen: im Sinne des Hylomorphismus, wonach die Materie bloße Disposition der sie vollendenden Form ist, und im Sinne der Akt-Potenz-Lehre, wonach erst die aktuelle Verwirklichung die dispositionelle Potenz aufhebt und hinaufhebt. Das aus der Debatte um den Status des Embryo „in vitro“ bekannte Argument der Potentialität müsste im Gedankengang des Thomas so aussehen, dass Potentialität im Sinne von „dispositio“ und nicht im Sinne von „capacitas“ oder in der Sprache dieses Artikels von „virtus“ (d.h. Kraft zu...) ausgelegt wird.

c) Ablehnung des Determinismus

Es erscheint bei dieser relecture als eigentümlich, dass Thomas keinerlei biologische oder temporale Periodisierung vornimmt. Das Nacheinander, von dem er spricht, macht eher einen analytischen als einen gradualistischen Eindruck. Jedenfalls geht kein biologische Fakten interpretierender Gradualismus aus seinen Ausführungen hervor. Unbestreitbar hat es einen solchen Gradualismus im „Codex Gratiani“ und später im säkularen Recht für den Umgang mit Aborten gegeben (vgl. H. Reis). Dem steht freilich gegenüber, dass die Kirche selbst in der Behandlung des Schwanger-

schaftabbruchs, ein kleines Schwanken von Niels Stensen einmal ausgenommen, keinen Gradualismus und schon gar keine Fristen vertreten hat. Die kirchliche Lehre kannte keine Fristenregelung.

Was vermag dann die sog. Sukzessivbeseelung überhaupt noch zu besagen? Welchen Sinn macht eine Abfolge von pflanzlicher, tierischer und menschlicher Seele, wenn sie nur analytisch als möglich gedacht wird, nicht aber in je neuen Plattformen des Lebewesens beschreibbar ist? Ein möglicher Sinn könnte sein, dass eben die Anwendung offen gelassen werden sollte, zumal sie um ethischer Fragestellungen willen nicht erheblich war. Ein analytisch praktisches Urteil war demnach nicht erforderlich. In dieser Hinsicht wären wir dann heute in einer anderen Situation. Eine andere Deutung des Thomas wäre, dass es ihm auf die Sukzession gar nicht ankam. Seine zentrale Fragestellung war nämlich ob die spezifische menschliche Seele, nämlich die Geistseele, das Endergebnis einer Stufenfolge sei oder nicht vielmehr eine Aktualisierung des Menschen als solchem durch einen Schöpfungsakt Gottes. Abgesehen davon, dass die Vorstellung, sich einem individualisierten Akt Gottes zu verdanken, den einzelnen Menschen aufwertet, steht sie auch in gutem Zusammenhang mit entsprechenden Ausdrücken biblischer Vorstellungen, z.B. Psalm 139, 13-16.

In jedem Fall kann man Thomas nicht für einen biologistischen Gradualismus heranziehen. Auf der anderen Seite kannte er aber weder die Natur des Zeugungsaktes, noch die ersten Entwicklungsschritte des menschlichen Lebewesens so, wie wir sie heute kennen. Da sein Kreatianismus jedoch weder von der alten noch von der neuen Biologie abhängt, vielmehr als antideterministisch zu verstehen ist, hat freilich die zentrale Argumentation keineswegs Staub angesetzt. Setzt man beim Antideterminismus und damit bei der Würde der menschlichen Freiheit, die sich weder dem Ablauf der Natur noch der Planung der Eltern verdankt, an, verbindet man dies mit der konsequenten Hierarchisierung des Animalischen und Vegetativen in der sie umgreifenden und spezifizierenden Geistseele, nimmt man die Lehre von der integrierten Leib-Seele-Einheit ernst, dann steht die Lehre des Thomas nicht im Widerspruch zur Vorstellung, dass das menschliche Lebewesen mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle beginnt. Vielmehr zeigt sie auf, dass es bei Gottes Handeln darauf ankommt, dass jeder Mensch sich statt menschlichen Handlungen und Planungen der individuellen Schöpfung Gottes verdankt und von daher im ursprünglichen Sinn „frei“ ist. Kurz: es macht keinen Sinn, die Lehre des Thomas von der Entstehung des Menschen zur Relativierung von Aussagen zu benutzen, dass

der Mensch, wenn er als menschliches Lebewesen beginnt, auch „wie eine Person“, d.h. wie ein Rechtsträger zu behandeln sei.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. die Erklärung von neun Theologen in der FAZ vom 23. Januar 2002.
- ² Vgl. *D. Mieth*, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik. Freiburg i.Br. 2002, 412-414.
- ³ Vgl. die Debatte um den moralischen Status des Embryo, in: *Reproduktionsmedizin 17* (2001), 289-290.
- ⁴ Vgl. *Dignité humaine*, in: *G. Hottot/J.N. Missa* (eds.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Brüssel 2001, 281-284.
- ⁵ Tübingen 1984, insbesondere in den reichhaltigen historischen Anmerkungen, 135-150.
- ⁶ Vgl. auch *Karl Rahner*, Die Hominisation als theologisches Problem, in: ders.: *Paul Overhage*, Das Problem der Hominisation, Freiburg–Basel–Wien 1961, 13-90.