

Zur Anthropologie des Wilhelm von Auvergne (gest. 1249)

Von Richard He in z m a n n, München

I. Methodische Vorbemerkung

Obwohl über die Anthropologie des Wilhelm von Auvergne¹⁾ bisher keine eigene Untersuchung vorliegt, wird er durchweg in dieser Frage den Vertretern einer spiritualistisch-augustinischen Richtung zugerechnet. So kann man bei N. Wicki unter Berufung auf Baumgartner lesen: »Seine Lösung ist bestimmt durch die extrem neuplatonische Auffassung des Leib-Seele-Verhältnisses. Der Leib ist ihm für die Seele, was das Haus für den Bewohner, das Werkzeug für den Handwerker«²⁾.

Daß diese These nicht haltbar ist, soll im Folgenden gezeigt werden. Hierfür ist es sehr aufschlußreich, auf die verschiedenen Gründe, die zu der falschen Beurteilung geführt haben, wenigstens kurz einzugehen.

Wilhelm steht als einer der letzten Theologen der Frühscholastik³⁾ im geistigen Raum neuplatonisch-augustinischen Denkens und ist bemüht, dieses Erbe gegen das Eindringen des Aristotelismus zu verteidigen⁴⁾. Diese Tatsache ist zweifellos

¹⁾ Lit.: DThC VI 2, 1967–1976; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, Madrid 1940–54, 2797–2805; ders., *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*, Würzburg 1947, 284, 1–13; K. Werner, *Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne*. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe LXXXII, Wien 1872, 257–326; ders., *Wilhelms von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des XII. Jahrhunderts*, a. a. O., LXXXIV, Wien 1873, 119–172; N. Valois, *Guillaume d'Auvergne – sa vie et ses ouvrages*, Paris 1880; M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters II 1, Münster 1893; St. Schindeler, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, München 1900; K. Ziesché, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne*, Wien 1911; J. Kramp, *Des Wilhelm von Auvergne »Magisterium divine«*, in: *Gregorianum* 1 (1920) 538–584, 2 (1921) 42–78, 174–187; J. Lingenheim, *L'art de prier de Guillaume d'Auvergne*, Lyon 1934; A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, 3 Bde, Mailand 1945–46²; ders., *Guglielmo d'Auvergne e la Provvidenza divina* (Grabmann-Festschrift, Münster 1935) 503–524; E. Gilson, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, in: *Arch. Hist. Doct. Litt. MA* 15 (1946) 55–91; P. Anciaux, *Le sacrement de pénitence chez Guillaume d'Auvergne*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948) 98–118; P. Glorieux, *Le »Tractatus novus de Poenitentia« de Guillaume d'Auvergne* (Janssen-Festschrift, Louvain-Gembloux 1948) 551–565; A. Forest, *Guillaume d'Auvergne, critique d'Aristote* (Etudes offertes à A. Fliche, 1952) 67–79. Vgl. auch: G. Enghardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik*. Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters XXX 4–6, Münster 1933, 281–320; R. De Vaux, *Notes et textes sur l'Avicennisme Latin aux confins des XIIe – XIIIe siècles*, Paris 1934, 17–45; P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen*, Freiburg (Schweiz) 1956, 110–114; H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*. Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters XXXVIII 3, Münster 1958, 241–256; J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*. Beiträge . . . XXXIX 5, Münster 1963, 358–367.

²⁾ N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg (Schweiz) 1954, 90 f.; vgl. M. Baumgartner, a. a. O., 12 f., in die gleiche Richtung gehen die Ausführungen von K. Werner, *Die Psychologie*, a. a. O., der allerdings, da er sich auf den Traktat *De anima* beschränkt, zu noch einseitigeren Ergebnissen kommt, vgl. vor allem SS 259 f., 280, 311.

³⁾ A. M. Landgraf, a. a. O., 180.

⁴⁾ J. Kramp, a. a. O., 49; N. Wicki, a. a. O., 124.

von großer Bedeutung. Das Verhältnis des philosophischen Apriori zu den durch die Offenbarung determinierten Grundwahrheiten der Theologie muß jedoch richtig gesehen werden. Es ist nicht so zu verstehen, daß von dieser dominierenden philosophischen Richtung mit Notwendigkeit auf eine entsprechende Lösung der verschiedenen Einzelprobleme geschlossen werden könnte, da die philosophische Folgerichtigkeit immer wieder von den theologischen Erfordernissen durchbrochen wird. Die Nichtbeachtung dieses Sachverhalts mag wohl in erster Linie für die These, Wilhelm vertrete eine rein spiritualistische Anthropologie, verantwortlich sein.

Eine weitere Ursache für das Urteil von Werner und Baumgartner^{4a)} ist in dem damaligen Stand der Forschung zu sehen, die den inneren Zusammenhang der Werke Wilhelms und damit ihren spezifisch theologischen Charakter noch nicht erkannt hatte. J. Kramp hat in diesem Punkt mit seiner Untersuchung »*Des Wilhelm von Auvergne Magisterium divinale*« einen außerordentlich wichtigen und für die Kenntnis Wilhelms bahnbrechenden Beitrag geleistet⁵⁾, indem er nachweisen konnte, daß die einzelnen Traktate Teile eines Gesamtwerkes, des *Magisterium divinale* sind⁶⁾. Damit sind vom Kontext des Ganzen her neue Perspektiven für die Beurteilung der einzelnen Abhandlungen gegeben, die geeignet sind, Einseitigkeiten zu vermeiden.

Schließlich ist es erforderlich, die Absicht und Eigenart des Autors zu kennen. Das *Magisterium divinale* ist ein wesentlich apologetisch ausgerichtetes⁷⁾, nicht für Schulzwecke bestimmtes⁸⁾ Werk, das sich von den theologischen Summen des ausgehenden 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts stark unterscheidet. In der Darstellung Wilhelms spielt neben der rationalen Argumentation das Gleichnis als Analogiebeweis eine große Rolle. Der dadurch bedingte Bilderreichtum geht häufig auf Kosten der theologischen Präzision⁹⁾ und bedarf einer angemessenen Interpretation, die die Unschärfe solcher Aussagen berücksichtigt und in den Bildern nicht unmittelbar einen ontischen Sachverhalt zum Ausdruck gebracht sieht.

^{4a)} Siehe Anm. 2.

⁵⁾ Kramp scheint jedoch die Bedeutung Wilhelms, wenn er meint, er ließe sich nur mit Albert dem Großen vergleichen, etwas zu hoch einzuschätzen, a. a. O., 538.

⁶⁾ Nach Kramp baut sich das *Magisterium divinale* folgendermaßen auf, a. a. O. 574: 1. *De primo principio (de trinitate)*; 2. *De universo creaturarum*; 3. *De anima*; 4. *Cur deus homo*; 5. *De fide et legibus*; 6. *De sacramentis*; 7. *De virtutibus et vitiis*. Zur Abfassungszeit (das Werk ist nicht in einem Wurf und in dieser Reihenfolge entstanden) etwa 1223–1240 vgl. a. a. O., 54–78; im Folgenden wird zitiert nach: *Guilielmi Alverni opera omnia*, Paris 1674 (unveränderter Nachdruck Frankfurt/Main 1963); da die Kapitelüberschriften von den Herausgebern stammen und sehr willkürlich gesetzt wurden, werden jeweils nur der Traktat, die Bandzahl der Edition und die Seite angegeben. Kritische Editionen von weiteren Werken Wilhelms liegen vor von: G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*. Nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) *De immortalitate animae*. Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters II 3, Münster 1879 (Irrtümlicherweise nennt F. Stegmüller, Art. *Wilhelm von Auvergne*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI, Tübingen 1962³, 1713, Bd. XXIV 3, Münster 1925, als zweite Auflage dieses Werkes. Es handelt sich jedoch hier um eine andere Untersuchung: G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift »Von dem Hervorgange der Welt«* [De processione mundi]). A. de Poorter, *Un manuel de prédication médiévale*, in: *Rev. Néoscol. de Phil.* 25 (1923) 192–209 (*Ars praedicandi*); J. R. O'Donnell, *Tractatus Magistri Guillelmi Alvernensis »De Bono et Malo«*, in: *Mediaeval Studies* 8 (1946) 245–299.

⁷⁾ Englhardt, a. a. O., 281.

⁸⁾ Ebd.: 282 Anm. 3.

⁹⁾ Ebd.: 283.

II. *Veritas enim humanae speciei est ex vera anima et ex vero corpore*

Diese methodischen Gesichtspunkte sind für die Beurteilung der Anthropologie Wilhelms von entscheidender Bedeutung. Die Bemühung um das Verständnis des Menschen mit philosophischen Kategorien steht im Horizont der spezifisch theologischen Aussagen über dessen Urstand und Endstand. Hier wird das Bild des Menschen entworfen, wie er von Gott gewollt ist. Der Tod ist keine metaphysische Bestimmung, sondern als Folge und Strafe einer geschichtlichen Tat die Zerstörung des Menschen als Mensch. Diese drei Themenkreise, Urstand, Sündenfall und Auferstehung werden allerdings nicht mit der gleichen Ausführlichkeit behandelt. So wird der Situation des postlapsarischen Menschen besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei steht die Leiblichkeit unter dem Einfluß des heilsgeschichtlichen Faktums der Erbsünde verbunden mit manichäisch-dualistischen Tendenzen ständig in der Gefahr der Unterbewertung, während gleichzeitig eine starke Akzentverlagerung auf die Seele erkennbar ist, worin sich der neuplatonisch-augustinische Einfluß zeigt. Daß das in einem apologetisch ausgerichteten Werk, in dem der Schwerpunkt auf den Vernunftbeweisen liegt, in besonderem Maße der Fall ist, versteht sich von selbst. Es ist deshalb erforderlich, die einzelnen Aussagen zu einem Thema zu koordinieren und der theologischen Gesamtkonzeption einzuordnen.

Hier soll nun gefragt werden, wie Wilhelm den Menschen versteht, insbesondere wie sich bei ihm das Verhältnis von Leib und Seele darstellt und welche Bedeutung je dem Leib und der Seele für das Sein des Menschen zukommt. Die Unsterblichkeit der Seele, die von Wilhelm vielfach bewiesen und ausführlich behandelt wird¹⁰⁾, braucht in diesem Zusammenhang lediglich als Tatsache festgehalten zu werden.

Das platonische Verständnis des Menschen, das das Menschsein wesentlich auf die Seele beschränkt, wurde für Wilhelm zunächst in Form einer persönlichen Erfahrung in seiner Jugend bedeutsam. Er selbst berichtet darüber¹¹⁾, wie er in seinem asketisch-religiösen Bemühen glaubte, die Seele von ihrer Verstrickung in die Sinnenhaftigkeit und Leiblichkeit befreien zu müssen und zu können, um so sich selbst zu befreien und zu einer höheren Erkenntnis zu führen. Schließlich erkannte er aber, vor allem durch seine Beschäftigung mit der Theologie, daß er sich in einer falschen Richtung bewegte, daß nicht der Mensch sich von seinem Leib, sondern Gott den Menschen von der Sünde befreien muß. Diese Erfahrung führte ihn dazu, dieses zunächst unreflektiert übernommene philosophische Apriori, die Seele sei der eigentliche Mensch, in Frage zu stellen und zu bedenken. Dem Niederschlag der dadurch bedingten Auseinandersetzung mit Plato begegnet man in seinen Schriften sehr häufig, teils mehr allgemein, teils aber in ausdrücklicher Stellungnahme gegen Plato, so in dem von den Herausgebern überschriebenen Kapitel *De errore Platonis circa statum animarum*¹²⁾.

Das Zentralproblem, von dem sich alle Einzelthesen ableiten lassen, ist die Frage nach dem Wesen der Seele. Gerade aber die Natur der Seele, ihre spezifische Eigenart, hat Plato nach der Meinung Wilhelms nicht erkannt. Am deutlichsten kommt das in Platos Präexistenzlehre und den daraus sich ergebenden Konsequenzen zum Ausdruck. Die für sich allein ohne den Leib erschaffene Seele existiert in diesem Zustand in einer ihrer Natur völlig gemäßen Weise. Die Verbindung mit einem Leib bedeutet für sie einen Abfall von ihrem eigentlichen Sein und widerspricht ihrer Natur, weshalb dieser Zustand nur als Strafe verstanden werden kann. Dieses

¹⁰⁾ Vgl. G. Bülow, a. a. O.

¹¹⁾ *De universo* I, 1056 a-b.

¹²⁾ A. a. O., 701-704.

Verständnis lehnt Wilhelm entschieden ab: »Manifestum igitur tibi debet esse ex his, quia sermo Platonis non est sermo naturalis de humanis animabus, videlicet sermo, quo posuit eas creatas esse seorsum a corporibus immo valde est contra naturam animarum ipsarum, et ipse etiam ordo naturae contradicit eidem«¹³).

Während Plato davon ausgeht, daß die Seele ein in sich geschlossenes Seiendes darstellt und von hierher den Leib und dessen Zuordnung zu ihr sieht, stellt Wilhelm an den Anfang seiner Überlegung den Menschen, sofern er aus Leib und Seele besteht, und versucht, von dieser Ganzheit her den Leib und die Seele und ihre gegenseitige Bezogenheit in den Blick zu bekommen. Der Vergleich der Seele mit dem reinen Geistwesen, dem Engel, findet sich noch im 12. Jahrhundert sehr häufig und wird gelegentlich bis zur spezifischen Identität überspitzt. Diesen Vorwurf erhebt Wilhelm gegen Plato, da nach seinem Verständnis der Seele zwischen ihr und dem Engel kein Artunterschied bestehe¹⁴). Im Gegensatz zum Engel besteht aber das Wesen der Seele gerade darin, den Leib zu beleben, sich mit ihm zu verbinden¹⁵). Der Seele eignen von Natur aus Kräfte, die nur in der Verbindung mit dem Leib aktualisiert werden können¹⁶). »Quantum ad vires superiores«¹⁷) ist die Seele dem Engel gleich, durch ihre wesenhafte Mittelbarkeit ist sie jedoch klar von ihm unterschieden. »Amplius in hoc est differentia inter animas humanas et substantias huiusmodi quod animae humanae miscibiles sunt corporibus et naturaliter potentes, ut corporibus tamquam organis sive instrumentis suis naturalibus utantur, illae vero non«¹⁸).

Auf dem Hintergrund dieser ontologischen und funktionalen Hinordnung der Seele auf den Leib wird die Unhaltbarkeit der Präexistenzlehre vollends deutlich. Die Erschaffung der Seele allein wäre zu einem Teil sinn- und zwecklos¹⁹); sie wäre in einem status erschaffen, in dem sie nie zu ihrer Vollendung gelangen könnte. Ihr Dasein wäre einem blinden und tauben Menschen vergleichbar²⁰).

Seele und Leib stehen in einer Korrelation des *perficere* und *perfici*. »Quare si naturale est corpori perfici ab anima, erit naturale et ipsi animae perficere corpus«²¹). Durch diese Wesensstruktur von Leib und Seele wird es deutlich, daß die *incorporatio* der Seele nicht eine Strafe sein kann²²), und Leib und Seele sich nicht verhalten, wie *cacer* und *incarceratum*²³), im Gegenteil die Trennung von Leib und Seele der Natur von beiden widerspricht²⁴). Der Tod des Leibes ist das Schlimmste, was der Seele zustoßen kann²⁵). Die *anima separata* leidet unter der Trennung von ihrem Leib, und ihre Seligkeit besteht in diesem Zustand vor allem

¹³) A. a. O., 703 b.

¹⁴) A. a. O., 703 b: Quare secundum ipsum nulla est differentia secundum speciem inter animas nostras et substantias Angelicas et spirituales.

¹⁵) Ebd.: Sicut enim vires huiusmodi naturaliter unibiles faciunt animas nostras corporibus; sic privatio naturalis huiusmodi virium naturaliter inunibiles facit angelicas substantias spirituales humanis corporibus.

¹⁶) *De anima* II, 142 b.

¹⁷) A. a. O., 188 a.

¹⁸) A. a. O., 164 b.

¹⁹) A. a. O., 124 b: Sic creatio animarum humanarum in parte otiosa esset et inutilis prorsus, videlicet quantum ad vires earum, quarum operationes non est possibile esse nisi per corpus et in illo.

²⁰) A. a. O., 125 a: tamquam status hominum caecorum atque surdorum.

²¹) *De universo* I, 702 b.

²²) A. a. O., 705 a: actus incorporandi naturalis est animabus humanis, incorporari igitur est eis naturale, non carcerarium aut piaculare; vgl. auch 704 a.

²³) A. a. O., 702 b.

²⁴) A. a. O., 705 a.

²⁵) A. a. O., 706 a.

in der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, der ihr, wenn es ihm, dem Schöpfer gefällt, ihren Leib und damit die volle Seligkeit geben wird²⁶⁾.

Wilhelm setzt sich auch mit der Seelendefinition des Aristoteles: »Anima igitur est . . . perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis«²⁷⁾ auseinander. Wenngleich er starke Kritik an dieser Definition übt, kann er sich dem aristotelischen Einfluß in diesem Punkt nicht ganz entziehen, zumal da sich dieses Verständnis sehr gut in seine anthropologische Gesamtkonzeption einfügt. Wie bereits gezeigt wurde, sieht auch er das Seele-Leib-Verhältnis im Sinne des *perficere* und *perfici*. »Quia igitur perfectio naturalis non habet esse naturaliter, nisi in eo cuius est naturalis perfectio, animas autem humanas vocamus huiusmodi perfectiones; quare animae humanae per modum, quo animae humanae sunt, non habent esse naturaliter extra corpora«²⁸⁾.

Während also die *vires inferiores* der Seele nur im Leib tätig werden und sich entfalten können, ist ihre vornehmste Funktion, die *cognitio dei*, Sache der Seele allein. Dieser Akt der Seligkeit ist weder an den Leib gebunden noch überhaupt im Leib möglich, d. h. die Seele erreicht ihre Vollendung durch die Trennung vom Leib: »Declaravimus iam in tractatu singulari, quod nobilior operatio animae et actus praestantior est ei non in corpore nec per corpus, sed potius abstracta a corpore per raptum, vel separata omnino ab eo per mortem; quare consequens est ex necessitate, ut perfectio eius completa sit ei seorsum a corpore. Corpus enim propter infirmitatem et fragilitatem suam non potest sustinere huiusmodi perfectionem, sicut legitur Exod. 30: Non videbit me homo et vivet«²⁹⁾.

N. Wicki hat diesen Passus aus dem Traktat *De retributionibus sanctorum* herangezogen, um die von Baumgartner übernommene These, Wilhelm vertrete einen extremen Spiritualismus, zu bestätigen³⁰⁾. Wenn man in diesen Sätzen eine rein metaphysische Aussage über den Menschen sieht, läßt sich dieses Urteil kaum anfechten. Damit bliebe aber die entscheidende Dimension im Denken Wilhelms, nämlich die Heilsgeschichte, unberücksichtigt. Er selbst spricht in der zitierten Stelle von der *fragilitas* und *infirmitas* des Leibes und etwas später in der gleichen Abhandlung weist er darauf hin, daß er in dem Traktat *De resurrectione* mehr zu diesem Thema ausführen werde³¹⁾. Damit hat Wilhelm das Interpretationsprinzip angedeutet und eine entsprechende Auslegung auch selbst an anderer Stelle geboten.

Was hier über den Menschen gesagt wird, ist keine absolut geltende Aussage über sein Wesen, sie bezieht sich vielmehr auf eine bestimmte historische Situation und hat ihre Geltung für den Menschen nach dem Sündenfall. In diesem *status viae* ist es der Seele vor allem hinsichtlich der *vires superiores* nicht möglich, sich in ihrem Leib, mit dem sie aufs engste verbunden ist³²⁾, voll zu entfalten. »Causa autem propter quam non potest animabus humanis in corporibus quamdiu durat praesens corruptio et passibilitas corporum manifesta haec est: quoniam necesse habet anima humana passionibus huiusmodi obnoxia esse et patiens vel compatiens ab illis

²⁶⁾ A. a. O., 733 b.

²⁷⁾ *De anima* II, 65 b; vgl. auch 118; *De universo* I, 945 a: hier kommt Wilhelm auch auf die aristotelische materia-forma-Lehre zu sprechen: corpus quidem materia est, anima vero forma.

²⁸⁾ *De universo* I, 706 b.

²⁹⁾ *De retributionibus sanctorum* I, 316 b.

³⁰⁾ N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, a. a. O., 91.

³¹⁾ *De retributionibus sanctorum* I, 320 b: Nos autem de his plenius loquemur in tractatu de resurrectione.

³²⁾ *De anima* II, 129 b: Quid igitur mirum est si corpus quod tam forti coniunctione animae humanae sociatur et unitur, et tamquam forti vinculo naturae ei astringitur illam corruptione profundissima inficit et obcaecat.

sicut evidenter vides in vulneribus et aegritudinibus quibus adeo vides eas conflagri seu cruciari³³⁾. Unter diesem Gesichtspunkt bedeutet der Tod als Trennung von ihrem Leib für die Seele in gewisser Weise eine Befreiung. Gleichwohl stellt die dadurch erlangte *visio* nur eine Seligkeit *secundum quid* dar, nämlich hinsichtlich der *vires superiores*. Das hindert jedoch nicht, daß die gleiche Seele in Bezug auf ihre *vires inferiores* schwere Qualen erduldet³⁴⁾. Daraus wird ersichtlich, daß die durch den Tod ermöglichte *visio beatifica* keineswegs die Vollendung des Menschen darstellt. »Impossibile autem est in unoquoque genere ut perfectio rei cuiuscumque mortem vel destructionem illi ingerat vel inducat. Quapropter manifestum est faelicitatem istam non esse perfectionem hominis. Et intendo ut hominis quod est dicere ut praedixi secundum totalitatem suam sive secundum id totum quod homo est.«³⁵⁾.

Getrennt von ihrem Leib gibt es also für die Seele keine *perfecta gloria*³⁶⁾. Das *naturale desiderium* nach dem Leib findet seinen Ausdruck in der Hoffnung auf die Auferstehung³⁷⁾. »Si enim omnino non redderentur eis corpora sua, non glorificarentur animae ipsae sed essent, ut praedixi tibi, damnatae, et quasi mutilatae, quantum ad vires, quarum operationes exercentur per corpora et, ut rememorationem eius tibi faciam, essent sicut homines surdi, muti, paralytici, omnibusque sensibus damnati.«³⁸⁾.

Wenn der Leib in unserer heilsgeschichtlichen Situation ein derart ungeeignetes und geradezu schädliches Instrument³⁹⁾ für die Seele ist, so ist das nicht in seiner Natur gelegen. »Caducitas ergo et deficientia non veniunt corpori humano naturaliter, sed adventitiae et illatae.«⁴⁰⁾.

Im Urstand war der Leib des Menschen völlig von der Geistseele durchherrscht und dieser unterworfen⁴¹⁾. Zur Strafe für die Auflehnung des Menschen gegen die Herrschaft Gottes widersetzte sich in Entsprechung hierzu der Leib der Herrschaftsfunktion der Seele und kündigte ihr den Gehorsam auf⁴²⁾. Trotzdem blieb die Seele mit dem Leib verbunden und selbst wenn er tot ist, bleibt der Leib im strengen Sinne Teil des Menschen⁴³⁾.

Diesen Überlegungen Wilhelms entspricht sein Verständnis von der Auferstehung der Toten. Hier wird die Seele ihren Leib wiedererhalten, »quale congruit ipsi«⁴⁴⁾, frei von den Folgen der Sünde und darüber hinaus unsterblich. In der

³³⁾ A. a. O., 177 a–b.

³⁴⁾ A. a. O., 177 b: Respondeo in hoc quod quantumvis verum sit de sanctis et immaculatis animabus quae gaudent in huiusmodi et etiam gloriantur: hoc indubitanter est secundum quid; quoniam secundum sublime suum ac nobile, verumtamen secundum vires inferiores graviter valde torquentur in istis; nihil enim prohibet dolorem et gaudium in anima una humana simul esse secundum diversas vires, quemadmodum velle et nolle.

³⁵⁾ A. a. O., 184 b.

³⁶⁾ *De universo* I, 714 b: Hoc enim manifestum est esse falsum. In primis, quoniam non perfectam possibile est esse gloriam animarum seorsum a corporibus, quoniam vires, quarum operationes sunt per corpus, remanent quasi extinctae.

³⁷⁾ A. a. O., 715 b.

³⁸⁾ A. a. O., 718 b.

³⁹⁾ *De anima* II, 125 b.

⁴⁰⁾ *Cur deus homo* I, 557 a.

⁴¹⁾ *De anima* II, 128 b: Quapropter manifestum est corpora primorum hominum et membra absque ulla rebellione obedientissima fuisse animabus suis.

⁴²⁾ Ebd.

⁴³⁾ A. a. O., 203 a: verum enim est corpus cui tota anima coniuncta est, et etiam si mortuum esset pars hominis verissime est.

⁴⁴⁾ *De universo* I, 725 a: Redditur etiam ei corpus secundum hoc, redditur, inquam quale congruit ipsi naturaliter, quod est dicere immortalis, sicut alibi didicisti.

Auferstehung wird der Mensch als Mensch seine Seligkeit erlangen, »quia pars gloriae hominum est gloria corporum suorum«⁴⁵). Aber auch die Seele wird erst jetzt ihre Vollendung erfahren, da ein Teil ihres Glücks von den Kräften abhängt, deren Betätigung leibgebunden ist⁴⁶). So hat Gott für seine Geschöpfe das je angemessene Gut vorgesehen: »Et propter hoc spiritualibus spiritualia bona, corporalibus corporalia et mediis videlicet quae in parte corporales in parte vero spirituales creaturae sunt, providisse iuxta ordines suos«⁴⁷).

Trotz der bisweilen mißverständlichen Formulierungen besteht über den ganzheitlichen Charakter der anthropologischen Konzeption Wilhelms kein Zweifel: »Veritas enim humanae speciei est ex vera anima et ex vero corpore«⁴⁸). Der Mensch ist weder mit der Seele noch mit dem Leib identisch; er besteht aus Leib und Seele. Wenn Gott einen Menschen erschaffen wollte, so mußte er ein Wesen aus Leib und Seele schaffen⁴⁹). Wilhelm weist darauf hin, daß verschiedentlich die These vertreten wurde, die Seele des Menschen mache das Menschsein aus⁵⁰), und daß diese Frage einige der bedeutendsten unter den modernen Theologen aufs heftigste bewegte⁵¹). Es ist anzunehmen, daß er dabei an Hugo von St. Viktor, Robertus Pullus und Robert von Melun denkt und deren scharfe Auseinandersetzung mit Gilbert von Porrée und seinen Anhängern, um nur die bedeutendsten Vertreter und Gegner dieser These zu nennen⁵²). Auch Wilhelm entscheidet sich dagegen und hält daran fest, daß vom Menschen nur die Rede sein kann, wenn auch vom Leib gesprochen wird⁵³). Schon der Name *homo* weise darauf hin, daß der Leib zur Definition des Menschen gehöre: »nominatur enim homo ab humo, hoc est a corpore terreno. Propter hoc humanitas non est anima sola, sed anima est perfectio ipsius corporis, perfectio, inquam, essentialis ipsius, quae et pars illius est, et cum materia prima componit et constituit illud«⁵⁴). Menschsein heißt aus Leib und Seele zusammengesetzt sein⁵⁵).

Es ist noch zu fragen, wie Wilhelm das Leib-Seele-Verhältnis näherhin versteht. Baumgartner⁵⁶) sieht in den von ihm angeführten Vergleichen: Haus-Bewohner, Werkzeug-Handwerker, eine extrem neuplatonische Auffassung. Nach dem bisher

⁴⁵) A. a. O., 749 a.

⁴⁶) A. a. O., 748 b-749 a: Manifestum igitur est ex receptione corporum glorificatorum accrescere eis gaudium inaestimabile. In ipsa enim glorificatione huiusmodi perficiuntur et ipsae secundum vires suas exteriores sicut in praecedentibus audivisti.

⁴⁷) *De anima* II, 177 a.

⁴⁸) *De universo* I, 707 a.

⁴⁹) A. a. O., 622 a: hominem tamen facere non posset sine anima et corpore, quia nec homo esset, si illa non haberet, nec homo est aliud, quam illa duo simul sumpta, vel alterum eorum in altero quadam comparatione vel modo.

⁵⁰) *De anima* II, 66 b.

⁵¹) A. a. O., 100 a.

⁵²) Vgl. hierzu R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes*. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre. Beiträge z. Geschichte der Phil. u. Theol. des Mittelalters XL, 3, Münster 1965.

⁵³) *De anima* II, 101 a: Dubium igitur est in iis quia revera homo ipse anima in humo est, in humo videlicet corporis cui praeest, quod administrat et regit, vivificat et conservat quemadmodum eques homo ipse est qui equo insidet et praesidet: quod autem corpus pars hominis dicitur ad rationem hominis pertinens defendendum est, hominis inquam ut hominis; non enim diffinire est hominem ut hominem nisi in eius definitione corpus vel ratio eius componatur. Vgl. auch 66 b, 101 f.

⁵⁴) A. a. O., 66 b.

⁵⁵) Vgl. a. a. O., 111 b; 112 a.

⁵⁶) *Die Erkenntnislehre*, a. a. O., 13.

Gesagten liegt der Verdacht nahe, daß Baumgartner diese Bilder zu sehr preßt und sie zu wenig im Zusammenhang mit den übrigen Ausführungen unseres Autors sieht. Zunächst ist festzuhalten, daß Wilhelm die Verbindung von Leib und Seele als ihrer jeweiligen Natur entsprechend betrachtet: »Manifestum igitur est per hoc, quia coniunctio animarum humanarum ad corpora sua naturalis est et divisio contra naturam«⁵⁷). Wo er das Bild vom Haus erwähnt, fügt er an einer Stelle eigens hinzu: »domus inquam naturales earum sunt«⁵⁸). Leib und Seele verhalten sich gerade nicht wie ein Gefäß und dessen Inhalt. »Corpus vero non ad modum vasis corporalis circumtactu continet animam, neque anima circumdatione simili continet corpus«⁵⁹). Das rein äußerliche Verhältnis, nach dem die Seele als *substantia corpus illuminando circumdans et circumdando illuminans* betrachtet wird, lehnt er ebenso entschieden ab wie den Versuch, die *coniunctio* von Leib und Seele als *aspectus* oder *habitus*⁶⁰) zu bezeichnen. Er betont mit allem Nachdruck und immer wieder die Intensität der Verbindung von beiden: »Maiorem autem coniunctionem animarum omnium ad corpora sua quam ad res alias habere, inde manifestum est, quod non solum naturalis est coniunctio earum ad corpora, sed etiam est vita corporum ipsorum, et propter hoc separatio ipsorum ab illis mors est eorumdem. Ex quo etiam videre potes evidenter, quanta est haec coniunctio animae humanae, scilicet ad corpus suum cuius operatio contraria mors corporis sit ipsius«⁶¹).

Freilich kann *in statu originalis corruptionis* der Leib für die Seele zu einem schrecklichen Kerker⁶²) werden, zu einer Last, von welcher der Tod Befreiung bedeutet⁶³). Gleichwohl liegt es nicht in der Natur des Leibes, für die Seele zum Schaden und zur Last zu werden, sonst würde ja die Seele von Natur aus vor dem Leib fliehen, was durch die Erfahrung widerlegt ist⁶⁴). Leib und Seele sind von Natur aufeinander angelegt; der Tod gehört nicht wesentlich zum Menschen, sondern ist Strafe für eine geschichtliche Tat: »mors est plaga sive damnatio illato humano generi et adventitia non primitiva indita a deo vel innata«⁶⁵).

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Unsterblichkeit der Seele für Wilhelm außer Frage stand. Aus der engen Verbindung von Leib und Seele folgert er nun, daß diese gegenseitigen Relationen von Natur aus der Qualität nach gleich sein müssen. Wenn die Beziehung von seiten der Seele ewig ist, dann muß ihr von seiten des Leibes eine ewige Relation entsprechen⁶⁶). Das bedeutet, daß die Unsterblichkeit der Seele die Unsterblichkeit des Leibes als innere Notwendigkeit einschließt. Das Subjekt von Leib und Seele ist der Mensch; er kann nicht gleichzeitig

⁵⁷) *De universo* I, 705 b.

⁵⁸) A. a. O., 719 b.

⁵⁹) A. a. O., 939 a.

⁶⁰) *De anima* II, 196 a.

⁶¹) A. a. O., 157 b; vgl. auch 67 b, 158 a, 160 b.

⁶²) A. a. O., 150 a.

⁶³) A. a. O., 152 a.

⁶⁴) A. a. O., 163 b: si corpus humanum esset animae suae naturaliter noxium atque mortiferum, omnis igitur anima humana fugeret naturaliter corpus et consortium eius, non igitur appeteret illud vel diligeret naturaliter. Quantus autem sit ei naturaliter amor ad corpus, manifestum est ex sollicitudinibus et laboribus quibus quaerit ei naturaliter alimenta et alia sustendendae et conservandae vitae necessaria.

⁶⁵) *Cur deus homo* I, 557 b–558 a.

⁶⁶) A. a. O., 557 a: Si ergo ad invicem sunt anima humana et corpus ipsius ut sensor et equus, cui insidet, ut inhabitator et habitaculum, tamen relativa naturaliter necesse sit esse coaequalia. Si autem perpetua naturaliter, et indeficiens ipsa sessio a parte animae, similiter et inhabitatio a parte eiusdem: ergo et correlationes a parte corporis necesse est esse perpetuas.

Träger von Tod und Leben, von Sterblichkeit und Unsterblichkeit sein⁶⁷). Darüber hinaus wurde die menschliche Natur für die Ewigkeit geschaffen, »transferendus erat homo ad immortalitatem«⁶⁸). Daß der Tod einbrach zwischen das natürliche Leben und die *vita gloriae*, lag nicht in der Ordnung der Natur, sondern kam von außen⁶⁹).

So erfordert also die Unsterblichkeit der Seele die Auferstehung und Unsterblichkeit des Leibes, in welchem Vorgang das Heilshandeln Gottes an dem der Sünde und dadurch dem Tod verfallenen Menschen seine Vollendung findet.

III. Versuch einer historischen Einordnung

Wilhelm von Auvergne gehört weder einer bestimmten Schule an noch kann man ihn überhaupt zur Schultheologie rechnen. Schon das literarische Genus seiner Schriftstellung weist darauf hin und seine Art, die Probleme zu behandeln, bestätigt diese Feststellung. Gleichwohl steht er in der fröhscholastischen Tradition, fügt sich aber »nur in den allgemeinsten Zügen der Entwicklungslinie ein«⁷⁰). Das gilt auch für das hier behandelte Problem. Um das aufzuzeigen, ist es erforderlich, wenigstens ganz kurz und schematisch die Entwicklungslinien der fröhscholastischen Anthropologie⁷¹) zu skizzieren. Diese Entwicklung stellt sich uns nicht als eine geradlinige Entfaltung dar, sondern als eine teilweise mit Vehemenz geföhrte Auseinandersetzung zwischen den Vertretern einer extrem neuplatonisch-spiritualistischen und einer ganzheitlichen, Leib und Seele umfassenden Anthropologie. Der die einzelnen Richtungen unterscheidende Ansatzpunkt ist die Frage nach dem Personenverständnis. Hugo von St. Viktor, Robertus Pullus und Robert von Melun sprechen der Seele allein das Personsein zu. Der Leib ist rein äußerlich, *per appositionem*, mit der Seele verbunden und partizipiert für die Dauer dieser Verbindung an ihrer Personalität. Der eigentliche Mensch ist aber die Seele. Demgegenüber lehren Gilbert von Porrée und seine Schüler, von Hugo und seinen Anhängern ebenso heftig wie unsächlich bekämpft, eine ganzheitliche Anthropologie. Der Mensch wird von Leib und Seele in seiner Personalität konstituiert. Leib und Seele sind die Seinsprinzipien, die *subsistentiae*, des Menschen. Der Tod bedeutet nicht die Befreiung der Seele aus dem Kerker ihres Leibes, sondern das Ende des Menschen als Mensch. Der *anima separata* eignet weder Personalität noch ist sie mit dem Menschen identisch. Diese Konzeption bietet dann auch den Raum für ein sinnvolles Verständnis der Auferstehung. In dieser Auseinandersetzung hat sich schließlich Gilbert durchgesetzt. Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts ist seine Lehre Allgemeingut der Theologie geworden.

⁶⁷) A. a. O., 557 a: Sicut vita et mors ad invicem, sic mortalitas et immortalitas, naturaliter, quia sunt contraria: sicut ergo naturalis mors et vita numquam communicant in subiecto, et illud sibi patiuntur aut dividunt, quod est dicere, quia non accidit, nec potest accidere per naturam alicuius subiecti, ut simul sit vivum et mortuum, aut partem habeat simul vivam et mortuam; sic mortalitas et immortalitas naturaliter non communicant subiectum aliquod, nec illud dividunt sibi.

⁶⁸) A. a. O., 557 b.

⁶⁹) A. a. O., 557 a: Naturaliter autem partem habet sui immortalem homo, animam videlicet; ergo reliqua pars, eius caro, non est mortalis naturaliter; quod ergo est mortalis, factum est ei ex accidenti. Amplius. Si natura numquam coniungit vitam et mortem in uno subiecto, ergo neque principia eorum; quod enim facit natura in actibus, hoc in principiiis eorum, et e converso. Cum ergo immortalitas sit naturaliter in essentia humana, et hoc pro parte nobiliori quae est anima, mortalitas non erit in eadem naturaliter: cum igitur in ea sic erit, hoc necessario ab accidenti.

⁷⁰) G. E n g l h a r d, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie*, a. a. O., 281.

⁷¹) Vgl. dazu R. H e i n z m a n n, *Die Unsterblichkeit*, a. a. O.

In dieser Tradition steht also auch, was diese Ausführungen zeigen sollten, Wilhelm von Auvergne. Daß die Diskussion über den Personbegriff bei ihm keinen Niederschlag gefunden hat, fällt, was seine anthropologische Konzeption betrifft, nicht ins Gewicht. Obwohl sich Wilhelm als Hüter platonischen Gedankengutes verstanden hat, schloß er sich in dieser Frage nicht etwa Hugo, sondern der Porretanerschule an und verteidigte eine Anthropologie, wie sie später bei Thomas von Aquin unter aristotelischem Einfluß ihre letzte Ausgestaltung fand. Der Hauptgrund hierfür ist wohl theologischer Natur. Die neuplatonisch-augustinische Anthropologie bedeutet eine Verkürzung des Menschenbildes, wie es sich in der Lehre vom Ur- und Endstand abzeichnet. So wurde das philosophische Vorverständnis von der Theologie her durchbrochen und damit die Konzeption einer theologisch tragbaren Anthropologie ermöglicht.