

Wem gehört das Fleisch?

Zwei Beobachtungen zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Inkarnationen und Dekarnationen

1.

In der Hochscholastik diskutiert der Kirchenvater Thomas von Aquin ein eher ungewöhnliches theologisches Problem. Ihn beschäftigt die christliche Auferstehungshoffnung, die schon von der weitläufigen Tradition vor Thomas als eine körperliche bzw. fleischliche Auferstehung gedacht und gelehrt wurde: Bereits das *Apostolicum* kennt den Artikel »carnis resurrectionem«, der bis heute Anlass für theologisches Nachdenken (u.a. über angemessene Übersetzungen dieser komplexen Formel) bietet. Nicht nur der ewigen Seele ist die Auferstehung demnach verheißen, sondern auch dem stofflichen Körper. Beide gemeinsam garantieren die Einheit der Person. Thomas bemerkt nun, dass die Lehre von der fleischlichen Auferstehung allerhand Folgeprobleme erzeugt: Eine Antwort auf die Frage nach dem ungefähren Alter des Auferstehungsleibes ist theologisch zwar bald gefunden: Etwa 30 Jahre dürfte der verklärte Leib alt sein, was dem Sterbealter Jesu entspricht. Wie aber steht es um die anderen Aspekte des körperlichen Daseins – tragen die Körper nach der Auferstehung Kleider? Nehmen sie Nahrung zu sich? Pflanzen sie sich gar fort? Vor allem die diesseitige Notwendigkeit des Stoffwechsels aller (nicht nur menschlichen) Körper, ihre umfassende Eingebundenheit in die »ökologischen Zusammenhänge« also, wird dem eschatologischen Nachdenken zur Herausforderung: Wird die vor dem Tod gegessene Nahrung im Magen eines Menschen ebenfalls auferstehen? Und wenn ja: als was oder wer? Am meisten allerdings treibt den Aquinaten die Frage um, zu welchem Körper die Materie gehört, die nach dem Tod erneut als Körper restituiert wird – dass irgendeine Materie dafür nötig scheint, legt die Fleischlichkeit bzw. Körperlichkeit der Auferstehung ja nahe. Thomas fasst diese Frage in ein exemplarisches Gedankenexperiment, dessen Drastik in nicht unbedeutendem Maße zu seiner theologischen Popularität beigetragen haben dürfte: Welche theologische Antwort, so überlegt Thomas, gäbe es wohl für das nachtodliche Schicksal eines Mannes, der sich zu Lebzeiten ausschließlich von menschlichen Embryonen ernährt –

und was wäre, wenn dieser Mann zudem ein Kind zeugt, das ebenfalls nichts anderes als menschliche Embryonen isst?¹

2.

All jene Fragen, die sich heute angesichts dieses illustren Beispiels aufdrängen und das Gedankenspiel schnell der Absurdität und Lächerlichkeit zu überführen scheinen, liegen der kühlen Vernunft des Thomas noch fern. Tatsächlich trifft Thomas mit seinem Fallbeispiel einen nicht unwichtigen Punkt. Wenn nämlich die Lehre von der körperlichen Auferstehung die Materialität der Wirklichkeit ernstnimmt, dann hätte spätestens das Embryonen-verzehrende Kind ein nicht ganz unbeträchtliches nachtodliches Problem: Sein Körper, seine Materialität, besteht schließlich voll und ganz und restlos aus anderen Körpern (von denen man, weil es ausgerechnet Embryonen waren, noch nicht einmal sagen könnte, dass diese Körper wiederum ihr Fleisch nachträglich über ihre Nahrung akquiriert hätten) – das Embryonen-essende Kind hätte damit in gewisser Weise *gar keinen* eigenen Körper, noch nicht einmal die Spur eines singulären Materieteilchens, das vollumfänglich ihm selbst zugerechnet werden könnte: Die Herkunft seiner Materie vom Körper seines Vaters (der der mittelalterlichen Philosophie und Theologie wesentlicher schien als der der Mutter) verweist auf Materie, die nicht originär von diesem selbst stammt, und auch seine eigene Ernährung stammt von anderen menschlichen Körpern in ihrer rudimentärsten, originärsten Ursprünglichkeit. Die spezifische Art seiner irdischen Fleischwerdung führt mit anderen Worten zu der beunruhigenden Konsequenz, dass dieses theoretische Kind nachtodlich regelrecht entfleischtlich und entkörperst dastünde – Inkarnation und Dekarnation liegen hier also nah beieinander.

3.

Ob dieser Schwierigkeiten hat sich die moderne Theologie sehr bereitwillig auf die einfachere Lesart der fleischlichen Auferstehung als einer bloß leiblichen, also die

1 Thomas von Aquin (1929): *Scriptum super libros sententiarum*, IV, d. 44, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 5. Thomas erwähnt das – in Sache bereits in der Antike bekannte und mehrfach diskutierte – Gedankenspiel in leicht modifizierter Form zudem auch in seiner *Summa contra gentiles* – Thomas von Aquin (2001): *Summa contra gentiles*, IV, cap. 81, no. 5, 477ff.: »Es gibt bisweilen Menschen, die sich von nichts anderem als Menschenfleisch ernähren. Dergestalt ernährte Menschen zeugen Kinder. Folglich findet sich dasselbe Fleisch in mehreren Menschen; doch kann es unmöglich in mehreren Menschen auferstehen. Offenbar geschähe dann aber die Auferstehung nicht universal und gänzlich, erhielte man nicht zurück, was man zuvor besaß.«

Beziehungshaftigkeit des Menschen betonenden Auferstehung eingelassen – sie ist dabei allerdings längst von den modernen Diskursen um die Bedeutung der Materie und Materialität eingeholt worden. Man kann der Denkweise des Thomas jedenfalls entnehmen, dass es ihm auf die Frage der materiellen Ursprünglichkeit ankommt: Stets versucht er, die Materie an ihren jeweiligen personenhaften Ursprung zurückzuverfolgen, um sie so den jeweiligen Menschen zuzuordnen – bevor er schließlich, wie es die US-amerikanische Historikerin Carolyn Walker Bynum einmal formulierte, seine »Zuflucht in der Macht Gottes suchte, der für die fehlende Materie schon aufkommen werde«².

Thomas hat der (Schul-)Theologie ein Erbe hinterlassen, dessen Pluriformität und Uneinheitlichkeit mitunter in den Hintergrund tritt – das Beispiel des Embryonen-Verzehrers, das aus dem frühesten Hauptwerk des Thomas stammt, dürfte auch aufgrund seiner scheinbaren Absurdität nur allzu gern als Jugendsünde (weg-)interpretiert worden sein. Gerade in seiner Funktion als »Christianisierer« der aristotelischen Philosophie musste nahezu zwangsläufig der Eindruck entstehen, dass Thomas sich keinesfalls mit dualistisch anmutenden Spekulationen über die »brute thereness« der Dinge, über die bloße Materie, das so anstößige Fleisch abgibt. Vor allem die Formel *anima forma corporis* stand bei Thomas wie schon bei Aristoteles als Garant für eine solche, dezidiert nicht-dualistische Verhältnisbestimmung: Ihr zufolge ist die Seele die *Form* bzw. das Formprinzip des Körpers – und damit strukturell (nahezu) untrennbar mit dem Körper amalgamiert. Eben der sich in dieser Formel verdichtende aristotelische Hylemorphismus verunmöglichte es, so das einhellige Urteil seiner späteren Adepten, Thomas' Begriffe dualistisch zu interpretieren – so bemerkt der Thomas-Kenner Richard Heinzmann: »Was in unseren Formulierungen *corpus* bzw. Leib heißt, ist nichts anderes als die Verwirklichung der Seele selbst, und was *anima* und Seele heißt, ist die Wirklichkeit des Leibes. [...] Die Dualität der Prinzipien ist in der Identität des konkreten Menschen aufgehoben.«³ Dieser Rückgriff auf den Hylemorphismus ermöglicht es Thomas, zwei argumentative Extreme zu vermeiden: Er widerspricht sowohl der vor allem im Gefolge der platonischen Philosophie vertretenen Überzeugung, dass allein die Seele und damit ein mentales Phänomen die Personenidentität garantiert, aber zugleich auch der komplementären Überzeugung, der zufolge die direkte materiale Übereinstimmung von irdischem Körper und Auferstehungsleib als Bedingung zu akzeptieren sei. Letzteres scheint schon aufgrund der simplen Tatsache auszusprechen, dass der irdische Körper in materialer Hinsicht zu keinem Zeitpunkt des Lebens material mit sich identisch ist: Dass Haare und Nägel wachsen und dass die Epidermis sich beständig erneuert, war bereits den Zeitgenossen des Thomas bekannt. Heute wissen wir, dass vergleichbare Prozesse auch auf mikrozellulärer

2 Walker Bynum (1996): Materielle Kontinuität, 231.

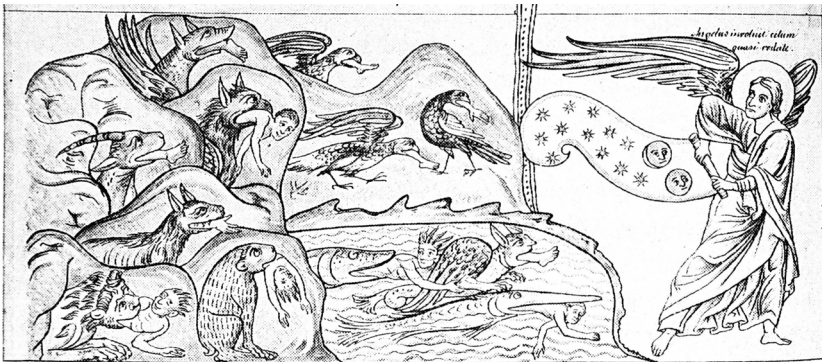
3 Heinzmann (1986): *Anima unica forma corporis*, 252.

Ebene vorkommen, wenn etwa Kohlenstoff vom Körper absorbiert und Kohlenstoffdioxid ausgeschieden wird. Es gehört also offenkundig zur Bedingung körperlicher Materialität, in Stoffwechselprozesse eingebunden zu sein, die das Verständnis einer unmittelbaren und vor allem einer konstanten, bleibenden materialen Identität als allzu simpel entlarven. Der Körper ist gerade in seiner Materialität in einem beständigen Fluss, sodass das Beharren auf der materialen Identität auch theologisch alsbald wenig aussichtsreich schien – hier bot der Hylemorphismus den Ausweg, die Form als das die Materie strukturierende Identitätsprinzip zu begreifen. Er ermöglichte schließlich auch eine zufriedenstellende Antwort auf das Problem des Embryonen-Verzehrers, weil fortan nicht mehr die Restitution der spezifischen Materie des jeweiligen Körpers Bedingung des Auferstehungsleibes war, sondern vielmehr die Restitution der Form des Leibes, der mit dem irdischen Leib in seiner Struktur übereinzustimmen hatte.

4.

Entkräftet der Hylemorphismus also all jene konkretistischen Fragen zur Materialität der Körper, straft er die Legitimität der Frage, wem das Fleisch nun gehöre, demnach Lügen, wenn es doch nur auf die Form ankommt, die dieser Materie Gestalt verleiht? Interessanterweise trifft das Gegenteil zu – und womöglich hat sich überhaupt erst im Schutz dieser – die Theologiegeschichte seit dem dominierenden – anti-dualistischen Konzeption des Hylemorphismus eine andere Dualität im Verhältnis von In- und Dekarnation etablieren können, deren Folgen heute zusehends deutlich werden. Gewahr wird man ihrer gleichwohl erst, wenn man die strikt anthropozentrische Schultheologie hinter sich lässt und stattdessen nach der Rolle nichtmenschlicher Tiere in diesem metaphysischen Denken fragt. Ihre Materialität, ihr Fleisch, kommt in den eschatologischen Diskussionen der (Schul-)Theologie kaum vor. Es gilt ähnlich wie heute schlicht als Verbrauchs- und als Demonstrationsmittel menschlicher (und speziell männlicher) Superiorität. Werden tierliche Körper selten genug überhaupt einmal Thema theologischen Nachdenkens, so folgen diese Erwägungen zur Bedeutung tierlicher Körper einzig dem theologischen Ziel, menschliche Identität abzusichern. So findet sich in einigen Texten der Kirchenväter und in mittelalterlichen Enzyklopädien (vgl. Abb. 1 aus der mittelalterlichen Enzyklopädie »Hortus Deliciarum« der Herrad von Landsberg) die Vorstellung von Tieren, die am Ende aller Tage einzig und allein deswegen körperlich auferstehen, um die Leiber der von ihnen gefressenen Menschen auszuspeien: Ist dies vollbracht, sterben die Tiere einen zweiten Tod – und diesmal endgültig.

Abb. 1: Miniatur aus dem »Hortus Deliciarum« der Herrad von Landsberg, ca. 1176–1196:
Zum Jüngsten Gericht speien die Tiere die von ihnen gefressenen menschlichen Körper aus.



© Bildarchiv Foto Marburg (Mit freundlicher Genehmigung)

Eine der Irritationen, die derartiger Bilder auslösen, liegt wohl darin, dass sie von zentralen hylemorphistischen Annahmen getragen werden und diese *zugleich* konterkarieren. Zum einen rüttelt die Szene der auferstandenen Tiere, die die Menschenkörper ausspeien und dann endgültig ins Nichts verschwinden, an der hylemorphistischen Erkenntnis, dass die leibliche Auferstehung durchaus nicht von der unmittelbaren Materie des irdischen Körpers abhängt – die vom Löwen gefressene Hand eines Menschen muss von Gott also durchaus nicht nach der Art jener abenteuerlichen Vision rekonstituiert werden, die die mittelalterliche Enzyklopädie anzudeuten scheint. Wichtig ist demnach nicht, dass die ursprüngliche Hand unmittelbar als solche neu erschaffen wird, sondern dass *überhaupt* eine Hand gemäß der ursprünglichen Form als Teil des Auferstehungsleibes gebildet wird – die Form, nicht die Materie ist es, die die individuellen Unterschiede und Identitätsmarker ausbildet. So betrachtet, fällt die Szene aus der Enzyklopädie also hinter Grundannahmen des Hylemorphismus zurück. Wesentlich entscheidender scheint mir aber eine weitere Überlegung zu sein, die von dieser Szenerie irritiert wird: Das Bild der die Menschenkörper ausspeienden Tiere unterläuft die Vorstellung, dass gerade die materiell verfasste Körperlichkeit das Gemeinsame aller Lebewesen bildet. Erst aufgrund dieser Überzeugung konnte ja schließlich auch der Hylemorphismus, wie ihn Thomas begreift, in der Auferstehungsfrage davon absehen, auf die unmittelbare materiale Identität von irdischem Körper und Auferstehungsleib zu bestehen. Beide Annahmen werden hier sicher nicht explizit, aber sehr wohl implizit unterlaufen: Folgt man der hier referierten Ikonografie, dann differenziert sie offenkundig zwischen *verschiedene Arten* von Körperlichkeit. Sie kennt einerseits jene Körper, die essbar und restlos vernichtbar sind, die einen Wert einzig und allein für den Menschen haben, und deren Auslöschung entweder

am Ende aller Tage (*annihilatio mundi*) passiert oder in vorausweisendem Gehorsam durch den sie tötenden Menschen vollzogen wird – als unbeweinbarer, vollkommen selbstverständlicher Akt, der bis heute auch als ein theologisch präfiguriertes Muster Gewalt an Tieren legitimiert. Und sie kennt andererseits jene Körper, für die all dies scheinbar nicht gilt: *Menschliche* Körper nämlich, die noch die größte Bedrängnis überstehen, die entweder endzeitlich aus dem Rachen der Raubtiere ausgespien werden, oder die gar nicht erst von Tieren gegessen bzw. verstoffwechselt werden können (Jona im (Wal-)Fisch!), deren Unverwesbarkeit lehramtlich heilig gesprochen wird (*corpus incorruptum*). Gerade die Vorstellung der leiblichen Auferstehung, so der Philosoph Jens Söntgen, sei als »ökologischer Selbstentzug«⁴ eine fatale Grundlage für die anstehenden heutigen Probleme, nicht zuletzt deswegen, weil sie stark mit jenem Entfleischungs-Programm der Tierindustrie resoniert, das in seiner nihilistischen Abscheulichkeit selbst die Embryonen-verzehrende Vater-Sohn-Combo in den Schatten stellt: Bis heute erkaufte die Theologie die Vorstellung menschlicher Unantastbarkeit (ein durchaus körperlicher Begriff!) auch durch die unterstellte Andersartigkeit, d.h.: Vernichtbarkeit, Verzehrbarkeit, Instrumentalisierbarkeit und (eschatologische) Bedeutungslosigkeit des Tierkörpers. Die Kosten menschlicher Inkarnation liegen hier also in der tierlichen Dekarnation.

5.

Vieles spricht also dafür, dass die (neu-)scholastische Metaphysik der *anima-forma-corporis*-Lehre, also die theologische Antwort auf das Embryonen-Verzehrer-Problem, gewissermaßen postwendend auch eine Grundlage für die – der Sache nach vollkommen krude, aber fatalerweise ungebrochen wirkmächtige – Vorstellung geliefert hat, dass der Tierkörper substantiell vom menschlichen Körper unterschieden sei. Was Einheit garantieren sollte, hat den Dualismus andernorts also nur umso klarer zementiert. Was aber war der Anlass für diese Entwicklung? Mir scheint, dass die Vorstellung eines anderen Körpers der Tiere deswegen als wirkmächtiges historisches Apriori in die Theologiegeschichte eingehen konnte, weil sie sich in der Tat konsistent aus der metaphysischen Hintergrundtheorie ergibt: Kombiniert man die *anima-forma-corporis*-Lehre nämlich mit der mindestens ebenso einschlägigen metaphysischen Vorstellung vom dreifachen Seelenvermögen, d.h. von unterschiedlichen »Arten« der Seele, dann zeigt sich, dass der Körper eines »Vernunftwesens«, das mit einer *anima rationalis* ausgestattet ist, tatsächlich anders gestaltet, anders *geformt* sein müsse, als der Körper eines Wesens, das lediglich über eine *anima sensitiva* verfügt: Die unterstellte Art der jeweiligen Seele determiniert demnach die Art der jeweiligen Körperlichkeit, oder kurz gesagt: eine andere Seele

4 Soentgen (2019): Ökologie der Angst, 14.

formt einen anderen Körper. Insofern liegt die Vorstellung eines anderen (d.h. vom Menschenkörper grundlegend unterschiedenen) Tierkörpers tatsächlich vollständig auf der Linie der klassischen Schultheologie. Zugleich wird man mit Blick auf das wirkungsgeschichtliche Erbe dieser Tradition sagen müssen, dass die *anima-forma-corporis*-Lehre für andere Tiere die fatale Konsequenz hatte, dass sie unter der Hand zu einer *anima»de-forma«-corporis*-Lehre mutierte, die die sachgrundlose Aufwertung des menschlichen Körpers bzw. die Abwertung, die regelrechte Deformierung und Deformierbarkeit des Tierkörpers in die Theologiegeschichte eingeschrieben hat.⁵ Gerade deswegen sollte die Frage des Thomas, wem nämlich das Fleisch gehöre, durchaus nicht vorschnell als bloße Naivität abgetan werden. Im Angesicht der – zugleich vollständig verfleischlichten und entfleichlichten – Tiere muss sie dringend neu gestellt werden: Auch deswegen, weil die Theologie, als Expertin der Inkarnation, selbst nach dem *material turn* noch zu gerne darüber hinwegsieht, dass die ursprüngliche Fleischwerdung des Wortes vielfach auf einem Tierkörper, im Pergament nämlich, medialisiert wurde: Ausgerechnet der geschundene Tierleib erzählt die Geschichte des leidenden Gottesohnes, und er tut es bis heute, weil auch die Theologie den Tieren ihr Fleisch nicht lassen will. Dass sie mit dieser Haltung, die die Gewalt an Tieren zur Normalität zu deklarieren sucht, wohl schon in naher Zukunft weitaus grotesker erscheinen mag als die unglückliche Figur des Embryonen-Verzehrers schon heute auf uns wirkt, scheint sie bislang gleichwohl wenig zu kümmern.

Hinweis zur Erstveröffentlichung:

Dieser Beitrag erschien ursprünglich in kürzerer Form in: Egbert Ballhorn/Christian Neuhäuser/Barbara Welzel (Hg.): Inkarnation/Dekarnation (= Verorten. Räume kultureller Teilhabe), Bielefeld: wbv 2022, 60–64

Literatur

Heinzmann, Richard: Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwin-
der des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: Philosophisches Jahrbuch
93, hg. v. Krings, Hermann/Oeing-Hanhoff, Ludger/Rombach, Heinrich, Frei-
burg i.Br.: Alber 1986, 236–259

Horstmann, Simone: Anima (de-)forma corporis. Zur Konstruktion von Tier- und
Menschenkörpern durch die Theologie, in: Dies. (Hg.): Religiöse Gewalt an Tie-
ren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus
und Gewalt (= Human-Animal-Studies 25), Bielefeld: transcript 2021, 59–76

5 Horstmann (2021): Anima (de-)forma corporis, 59–76.

- Soentgen, Jens: *Ökologie der Angst* (Fröhliche Wissenschaft 117), Berlin: Matthes & Seitz 2019
- Thomas von Aquin: *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, hg. von Mandonnet, Pierre/Moos, Marie Fabien, Paris: Lethielleux 1929ff
- Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, Vierter Band, Buch IV, herausgegeben, übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Wörner, Markus H., Darmstadt: Lambert Schneider 2001
- Walker Bynum, Caroline: *Materielle Kontinuität, individuelles Überleben und die Auferstehung des Leibes: Eine scholastische Diskussion im Mittelalter und heute*, in: *Dies.: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996 [1991], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 226–302