

Grundlagen einer Psychologie des Ich

Zur Bedeutung des Albertus Magnus für die Anthroposophie

Wolf-Ulrich Klünker

Geisteswissenschaftliche Forschung hat – sehr allgemein gesprochen – die Aufgabe, die Gegenwärtigkeit der Anthroposophie in Form und Inhalt festzustellen. Die Geisteswissenschaft im ersten Viertel des vergangenen Jahrhunderts ist von Rudolf Steiner unter anderem mit Bezugnahme auf den mittelalterlichen Denker Thomas von Aquin (1225 – 1274) entwickelt worden. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist nun das Werk des Lehrers und wissenschaftlichen Begleiters des Thomas von Aquin, Albertus Magnus (1200 – 1280) philologisch und philosophisch deutlicher herausgearbeitet worden. So besteht eine Aufgabe gegenwärtiger geisteswissenschaftlicher Forschung darin, die Bedeutung des Albertus Magnus für die Anthroposophie genauer in den Blick zu nehmen – und umgekehrt kann die Geisteswissenschaft heute einen wichtigen Beitrag zur Erschließung des Werkes von Albertus Magnus leisten. In dieser doppelten Perspektive wird seit etwa 20 Jahren in einer Kooperation von Delos-Forschungsstelle und Alanus Hochschule an einem Forschungsprojekt zu Albertus Magnus gearbeitet. Im Vordergrund stehen dabei die menschenkundlichen und psychologischen Implikationen seines Werkes sofern sie für eine zukünftige Gestalt der Anthroposophie und für eine Psychologie des Ich aussagefähig erscheinen. Im Rahmen dieses Forschungsprojekts hat der Verfasser die erste deutsche Übersetzung der psychologiegeschichtlich wichtigen Schrift des Albertus „De unitate intellectus“ (Über die Einheit des Geistes) angefertigt; sie wird in diesem oder im nächsten Jahr eingeleitet und kommentiert in Buchform erscheinen.¹ Zudem befindet sich ein psychologisches Grundlagenwerk in der Vorbereitung, das im Herbst im Verlag Freies Geistesleben erscheinen soll; es trägt den Titel „Psychologie des Ich. Psychotherapie – Anthroposophie“. In einem Kapitel zur Geschichte der Psychologie wird darin insbesondere der Beitrag des Albertus Magnus zur Entwicklung eines Ich-Begriffs im Rahmen der aristotelischen Psychologie herausgearbeitet.

¹ Das gleichnamige Werk des Thomas von Aquin ist bereits 1987 in der damaligen Thomas-Reihe des Hardenberg-Instituts erschienen, ebenfalls herausgegeben vom Verfasser. Beiden Schriften liegt die Fragestellung zugrunde, wie eine Ich-Individualität des Menschen psychologisch und anthropologisch begründet werden kann; damit wurden die Voraussetzungen für die Ich-Entwicklung der folgenden Jahrhunderte geschaffen.

Beziehungen zur Anthroposophie

In verschiedener Hinsicht lässt die Psychologie des Albertus eine größere Nähe zur Anthroposophie erkennen als das Werk des Thomas von Aquin. Es steht zu erwarten, dass eine weitere Erforschung des Albertus-Werkes auch neue Erkenntnisgrundlagen für ein Verständnis der Anthroposophie und für ihre gegenwärtige wissenschaftliche Repräsentation ergeben werden. Zu fragen ist in diesem Zusammenhang sogar ob nicht sogar die Anthroposophie nahezu hundert Jahre wirken musste, damit das Werk des Albertus nun, nachdem es in dieser Zeit philologisch und philosophisch immer mehr erschlossen wurde, in seiner geisteswissenschaftlichen Bedeutung erfasst und auch auf die Anthroposophie zurückstrahlen kann. Jedenfalls besteht hier ein eigentümliches fast schicksalhaftes Wechselverhältnis innerhalb der geistesgeschichtlichen Entwicklung. Insgesamt kann der Eindruck entstehen, dass die Anthroposophie im Lichte der Darstellungen des Albertus eine natur- und menschnahe Vertiefung erfahren könnte. Beispielhaft dafür sollen im Folgenden drei Aspekte angeführt werden:

1. In der erwähnten Schrift „Über die Einheit des Geistes“ führt Albertus aus: „wie das Leben für die Lebendigen das Sein ist und das Empfinden das Sein ist für die Empfindenden, so ist das Denken das Sein für die Denkenden.“² Menschenkundlich ergibt sich aus dieser Aussage, die Albertus vor dem Hintergrund der Psychologie des Aristoteles formuliert, dass beim Menschen Lebensprozess und Denkfähigkeit nicht getrennt werden können. Die Denkfähigkeit des Menschen, der intellectus, besteht nicht neben einem lebendigen und einem seelischen Sein, sondern begründet in sich die seelische und aus der seelischen heraus die leibliche Existenz. Eine solche Perspektive verknüpft aufs Engste Bewusstsein und Sein der Individualität – sogar kann letztlich die gesamte Leibbildung des Menschen nur aus seiner denkenden Fähigkeit abgeleitet werden. Die psychologischen, anthropologischen und therapeutischen Perspektiven einer solchen Betrachtungsart sind unabsehbar. Sie entsprechen Anlagen im Werk Rudolf Steiners, wenn dieser etwa in Leitsatz 59 (GA 26) zum Ausdruck bringt, dass der Mensch sich im Denken lebendig fühlt; damit wird das Denken nicht nur der Ausgangspunkt menschlicher Selbsterkenntnis, sondern auch die Grundlage seiner seelischen und leiblichen Existenz. Fast zeitgleich bringt der erste Vortrag des „Heilpädagogischen

² Albertus Magnus: De unitate intellectus. Herausgegeben von Alfons Hufnagel. In: Alberti Magni Opera omnia, tom. XVII, pars I. Münster 1975, S. 13. Übersetzung vom Verfasser.

Kurses“ (GA 317) zum Ausdruck, dass der menschliche Organismus als Wirkung des vorgeburtlichen menschlichen Denkens gebildet wird.

2. Die Bedeutung des Denkens, bzw. des intellectus für das Sein und die Leibbildung kommen an einer anderen Stelle noch deutlicher zum Ausdruck; es handelt sich dabei um ein wichtiges menschenkundliches und erkenntnistheoretisches Werk des Albertus, das bisher weder in eine textkritischen lateinischen Ausgabe noch in deutscher Übersetzung erschienen ist.³ „Wir haben in dem genannten Buch⁴ gesagt, dass sich der tätige intellectus auf dreifache Weise mit dem Menschen vereinigt: Auf die eine Weise als Natur, die das Sein verleiht; so ist er individuell. Auf eine weitere Weise als eine Fähigkeit, durch die die Tätigkeit des Denkens gegeben ist; so ist er eine universelle Kraft. Auf die dritte Weise [vereinigt sich der intellectus mit dem Menschen] als eine Form, die aus vielem Erkannten angeeignet wird, ... wenn sie [die Menschen] in der Erkenntnis so weit kommen, dass er [der intellectus] in ihnen als Form besteht.“ Der intellectus, das menschliche Denken, verleiht dem Menschen das Sein, er ist also leibbildend. Damit ist hier aus der aristotelischen Psychologie heraus eine geistesgeschichtliche Grundlage für die Perspektive des Heilpädagogischen Kurses Rudolf Steiners gegeben. – In einer Direktheit und Affinität, die im Werk des Thomas von Aquin an keiner Stelle erreicht wird. Der intellectus, das Denken, verleiht dem Menschen das Sein, als sein körperlicher Organismus, aber auch als die zum Organismus gehörige Umgebung. Durch das sich in der Jugend und im Erwachsenenalter entwickelnde Denken wird der Mensch zum freien Wesen, und er kann schließlich, wenn er sich das Denken selbst durch eigene geistige Entwicklung zur seelischen und zur Lebensgrundlage macht, selbst zur eigenen (und zur weltbezogenen) formgebenden Kraft werden. Damit wäre eine Stufe individueller Existenz erreicht, die im Werk Rudolf Steiners als Geistselbst-Bildung bezeichnet wird. Damit würde das Ich aus dem Denken heraus an die eigene vorgeburtliche formbildende und Organismus hervorbringende Kraft anschließen, bewusst und im gegenwärtigen Leben.

3. Schließlich gibt es einen Aspekt in der Psychologie des Albertus, der Wille, Kunst, aber auch Unsterblichkeit und nachtodliche Existenz für die wissenschaftliche Psychologie zugänglich gestaltet. Wiederum im Anschluss an Aristoteles entwickelt Albertus ein geistig-seelisch-leibliches Organverständnis. Darin wird es möglich, nicht das Gehirn, sondern die Hand als Organ des intellectus zu begreifen: „Der intellectus besitzt ein Organ im Körper ...:

³ Albertus Magnus: De intellectu et intelligibili I,1,7; (Borgnet p. 488 b – 489 a).

⁴ In Albertus' Kommentar zu den drei Büchern „De anima“ des Aristoteles (De anima-Kommentar III,3,11; Borgnet 387).

die Hand ist Organ des intellectus. Deshalb hat der intellectus kein von der Seele getrenntes Sein. Obgleich nämlich die Hand das Organ des intellectus und deshalb das Organ der Organe ist, ist der intellectus dennoch keine organische Kraft, weil er nichts von der Hand aufnimmt; vielmehr bewegt er die Hand, indem er ihr die Form der Kunst zukommen lässt, die sie draußen in der Materie hervorbringt.“⁵ Intellectus und Individualität gehören zusammen. Intellectus verleiht, wie aus dem ersten Textbeispiel hervorgeht, dem Menschen das seelische und das leibliche Sein. Dennoch ist der Intellekt nicht so mit dem Körper verbunden, dass seine Existenz vom Körper abhängig wäre: denn er nimmt nichts von der Hand auf. Er lässt ihr die Formkraft zukommen, die die Hand an die Welt weitergibt, indem sie die Welt gestaltet. Übrigens will Albertus mit dieser Argumentation zeigen, dass er den intellectus im Unterschied zur arabischen Aristoteles-Interpretation als individuelles, auch nach dem Tod weiterbestehendes Wesen begreift. Der intellectus ist mit dem Sein der Seele und des Leibes verbunden, kann aber nicht damit identifiziert werden. Weil er mit dem Sein des Leibes und der Seele verbunden wird, ist er individuell; weil er aber nichts von ihnen „aufnimmt“, existiert er nach dem Tod des Leibes weiter. Indem die Hand als Organ des intellectus betrachtet wird, wird dieser nicht mit dem Gehirn gleichsam im Leib eingeschlossen, sondern für die Psychologie in seinem Weltbezug sichtbar. Damit wird eine Psychologie möglich, in der Welt und Mensch nicht getrennt sind, die den Menschen nicht von der Umgebung und dem anderen Menschen isoliert.

Die Bedeutung der Bewegung

Im Begriff der Bewegung (motus) verbinden sich Philosophie, Theologie, Physik, Psychologie und Anthropologie. Das Herz gilt als Organ und Ausgangspunkt der Bewegung; über die Bewegung wirken Seele und intellectus im Leib; die Bewegung bildet die Grundlage für den kosmischen Zusammenhang und dessen Entwicklung. Die Physik des Mittelalters ist reine Bewegungswissenschaft, und in der Betrachtung Gottes als ersten kosmischen Beweger berühren sich Physik und Theologie. So begründet der Begriff der Bewegung ein geistbezogenes Naturbild, und die Natur ist in der Bewegung geistverbunden. Ursache aller Bewegung ist Gott als der Erste Beweger, und durch die Bewegung entsteht ein kosmischer Gesamtzusammenhang, der die Bewegungsursache in Gott in die wissenschaftliche Betrachtung einbezieht. – Im Folgenden soll eine längere Passage aus einer bisher nicht ins

⁵ Lateinischer Text: Albertus Magnus: De unitate intellectus. A.a.O., S. 18. Übersetzung vom Verfasser.

Deutsche übersetzten Schrift des Albertus wiedergegeben werden,⁶ in der gerade in der Bezugnahme auf Jesus Christus die psychologische, die theologische und die physikalische Dimension der Bewegung zum Ausdruck kommen.

Albertus Magnus: Problemata determinata (Auszug)

Es handelt sich um die Frage, ob Gott irgendeinen Körper unmittelbar bewegt. Diese [Frage] wollt Ihr der Philosophie gemäß beantwortet [wissen], denn dem katholischen Glauben gemäß darf nicht bezweifelt werden, dass Gott Sohn den Körper, den er angenommen hat, auch unmittelbar und körperlich und in bestimmter Weise erfüllt und bewegt, wenn es **in** Kolosser 2,9 heißt: „Dabei ergießt sich“ – in anderer Version „wohnt“ – „in Christus die ganze Fülle der Gottheit körperlich“. Es steht aber fest, dass sie als Beweger in ihm wohnt und die Bewegung des Guten, der Gnade und Kraft und jede Bewegung in ihn einströmen lässt, durch die dieser Körper der Gottheit in den Bewegungen und Werken der Gnade dient.

Falls die Aussage des Augustinus eingewendet wird, dass Gott Sohn durch den Intellekt die Seele und durch die Seele den Leib angenommen hat: So [lautet] von altersher die Antwort – und diese Antwort wird von allen Wissenden angenommen und bestätigt: Der Intellekt zur Gottheit und die Seele zum Intellekt sind ausschließlich Vermittler und durch größere Ähnlichkeit übereinstimmende und nicht so beschaffen, dass sie den wesenhaften Abstand eines Zwischengliedes zwischen Körper und Gottheit bewirken. Andernfalls wäre nämlich in den drei Tagen, in denen Christus im Grab lag, die Gottheit nicht mit dem Körper vereinigt gewesen, und so wäre die Aussage in Johannes 10,18 falsch: „Ich habe die Macht (Kraft), meine Seele zu geben, und ich habe die Macht (Kraft), sie wiederum zu nehmen.“ Diese Macht (Kraft) hatte nämlich das Fleisch [Christi], wie Augustinus dazu in der Erklärung (Glossa) erläutert, durch die Kraft der in ihm verborgenen Gottheit. Und wegen dieser Einwohnung sagte David [Psalm 15,10]: „Du wirst deinen Heiligen nicht die Vergänglichkeit zu sehen geben.“ Und Petrus in der Apostelgeschichte (2,24): „Den Gott auferweckt und von den Qualen der Hölle erlöst hat; als ob es nicht möglich war, dass er“, also Christus, „von jener ‚Hölle‘ festgehalten wurde“: weil nämlich die Hölle die Gottheit nicht in der Seele festhalten konnte und der Tod die Gottheit nicht im Körper festhalten konnte. So konnte

⁶ Lateinischer Text: Albertus Magnus: Probemata determinata. Herausgegeben von Jacobus Weisheipl. In: Alberti Magni Opera omnia, tom. XVII, pars 1. Münster 1975, S. 46f. Übersetzung vom Verfasser.

[Christus] aus Erfahrung weder die Gewalt der Hölle noch die Vergänglichkeit des Todes sehen. – Daran darf also nicht gezweifelt werden.

Wenn aber diese Frage so [zu verstehen ist], ob Gott der Naturordnung entsprechend einen Körper unmittelbar in der Weise bewegt, dass der Beweger und das Bewegte eine unmittelbare Verbindung besitzen, wie es Aristoteles am Anfang des siebenten Buches der „Physik“ untersucht: dazu sage ich, dass diese Frage sehr allgemein ist und zweifach verstanden werden kann. Wenn sie nämlich auf einen solchen Beweger bezogen wird, aus dem und seinem Bewegten Eines durch die Natur wird, wie aus Körper und Seele oder aus dem Beweger des Himmels und dem Himmel, wie Aristoteles beschreibt: so steht fest, dass „das Erste aller Dinge so führt, dass es sich nicht mit ihnen vermischt“, wie Aristoteles im Buch „Über die Ursachen“ formuliert; dass also Gott auf diese Weise keine Körper unmittelbar bewegt. Gott existiert nämlich auf diese Weise überhaupt nicht in einem Beweglichen. Denn wenn dies der Fall wäre, würde folgen, dass Gott auf irgendeine Weise die Wirklichkeit (Tätigkeit) eines Körpers wäre und eine Kraft hätte, die einem solchen zu Bewegenden angemessen wäre. Dies ist sehr absurd, denn dann könnte er nichts anderes bewegen; und er könnte nichts größeres bewegen. Außerdem würde folgen, dass seine Bewegung vonseiten seiner bewegenden Kraft in der Zeit wäre, wie es bei der Bewegung aller natürlichen Beweger der Fall ist, die einen Körper bewegen. Zudem würde folgen, dass Gott nicht die erste Ursache wäre, weil nichts natürlicherweise mit anderem Vereinigungsfähiges das Erste sein kann. Weiteres kann hier nicht ausgeführt werden. Darüber ist von uns mit beweisenden Argumenten in unserem Buch „Über die Ursachen“ ausführlich gehandelt worden.

Wenn man allerdings wie die Heilige Schrift über die Engel und wie die Philosophie über die Intelligenzen spricht, so sind die Intelligenzen nicht die Engel. Die Philosophie muss nämlich Intelligenzen voraussetzen, weil in jeder Ordnung, in der sich Formen entwickeln, notwendigerweise ein Erstes angenommen werden muss, das in sich selbst und durch sein substantielles Licht Ursache der Formen ist. Und das kann nur eine Intelligenz sein, die alle diese Formen bewirkt, wie es in der Kunst eine erste Intelligenz gibt, die alle Formen bewirkt, die die Kunst durch die Bewegung der Werkzeuge entwickelt: wie in der Schmiedekunst der tätige Intellekt der erste Schöpfer aller Schmiedeformen und der Anleiter aller Formen ist, die durch die Bewegung des Hammers, des Schmiedewerkezugs und der Zange und der Feile und durch das Fallen des Steines gebildet werden. Dies ist bei den Philosophen untrüglich nachgewiesen, und wir haben hier kurz die Begründung dargelegt, mit der es die Philosophen nachgewiesen haben.