

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie

Knauer, Vinzenz

Wien, 1885

XVII. Die Trennung von Leib und Seele

XVII. Die Trennung von Leib und Seele.

Aristoteles über die abgeschiedenen Menschengeister. — Die Unsterblichkeit als Corollar der antiken Lehre von Materie und Form. — Das Leben des auf sich allein angewiesenen Menschengestes. — Sein Dasein ist kein Zustand der Vervollkommnung. — Das höchste Gut nach Aristoteles. — Aeusserste Finsterniss. — Natürliche Sehnsucht nach dem leiblichen Dasein im getrennten Menschengeste. — Sein Wissen um die irdischen Vorgänge. — Erinnerung an das im Erdenleben Vollbrachte. — Geistererscheinungen. — Die leiblichen Potenzen während des Todes. — Licht, Liebe und Liebe zum Licht. — An den Grenzen der blossen Vernunftkenntniss.

»Jetzt steigen zu der düstern Welt wir nieder,«
Begann zu mir ganz todtenbleich der Dichter,
»Ich selber geh' voraus, du wirst mir folgen.«
Und ich, der seiner Farbe inne worden,
Sprach: »Wie kann ich hinab, wenn du erschauerst,
Der du mich sonst ermuthigt, wenn ich zagte?«
Und er zu mir: »Es malt die Angst der Seelen
Dort unten tief mir des Erbarmens Züge
Aufs Angesicht, wo Furcht du glaubst zu lesen.«

Dante. (*Divina commedia*. I. 4. Gesang. Uebers.
von König Johann von Sachsen.)

Lern', ich bitte dich,
Den Werth des Lebens kennen, das du noch
Und zehnfach reich besitztest.

Goethe. (Torquato Tasso. V. Act, 2. Scene.)

Räthselhaft, wie ein Rauschen aus weiter Ferne, wie eine Traumrede fast muthet es den mit der Denk- und Redeweise des Stagiriten noch wenig Vertrauten an, wenn er über den Zustand des vom Leibe abgeschiedenen Menschengestes in der Nikomachischen Ethik (*I. cap. 11.*) liest: »Wäre der Mensch erst glücklich, wenn er gestorben ist? — Sollte das nicht widersinnig sein, besonders für mich, der ich die Glückseligkeit in die

entsprechende Thätigkeit setze? — Wenn man aber den Todten nicht glücklich nennen kann und auch Solon dieses nicht sagen wollte, sondern nur, dass man den Menschen dann erst als einen Glücklichen preisen könne, wenn er den Uebeln und Unfällen entrückt ist, so ist selbst das noch nicht ausser allem Zweifel; denn es möchte auch für die Gestorbenen noch ein Uebel und ein Gut geben, wie dies auch bei einem noch Lebenden, der aber der Empfindung beraubt ist, vorkommen kann. Hierher gehören beispielsweise Ehre und Schande und das Wohl oder Unglück der Kinder und Nachkommen.« — Was nun zunächst das letztere anbelangt, so spricht Aristoteles seine Ansicht dahin aus, dass höchstens eine sehr schwache und seltene Kunde über die Geschicke der noch Lebenden zu den Abgeschiedenen dringe. »Der Unterschied zwischen den Unfällen, die den Lebenden und denen, die den Verstorbenen berühren, ist grösser noch, als ob die Greuelthaten und Schrecknisse in den Trauerspielen als vergangen oder als gegenwärtig vorgestellt werden. . . . Sollte auch etwas davon, es sei nun gut oder übel, zu den Todten gelangen, so dürfte es im Ganzen für sie nur schwach und wenig sein, jedenfalls aber nur von der Stärke und Grösse, dass es Unglückliche nicht glücklich machen und Glücklichen nicht ihr Glück entziehen kann.«

Unwillkürlich erinnern diese Worte an Goethe's Ausspruch: »Aristoteles steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erforscht den Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkte der Erde ist ihm alles Uebrigegleichgiltig.« Dass es ihm gleichgiltig im ordinären Sinne des Wortes sei, wollte Goethe damit nicht sagen, sondern deutet nur an, dass Aristoteles Dinge, die ausserhalb des normalen menschlichen Horizonts liegen, nicht gern zur Sprache bringt, jedenfalls aber nicht der Mann ist, Aufschlüsse über Dinge zu geben, von denen er selbst nichts weiss. Gerade darin aber liegt auch hier, wie so oftmals, wieder das Geheimniss seiner Kraft und seiner Erfolge. Darum kann beispielsweise von seiner Naturphilosophie allerjüngsten Datums gerühmt werden: »Die ganze moderne Naturauffassung ist ohne Rest und Abzug, ohne gekünstelte Interpretation und gewaltsame

Deutung in den Rahmen der aristotelischen Metaphysik aufnehmbar. *) Darum auch konnte der bekannte darwinische Zoologe Gustav Jäger in Stuttgart mir so manche von Aristoteles herrührende Beobachtung mittheilen, die, nachdem sie Jahrtausende hindurch als falsch abgewiesen worden, erst jüngster Zeit von einer vorsichtigeren Untersuchung der Thatsachen bestätigt worden ist.

Auch im Obigen übt Aristoteles ganz augenscheinlich jene so überaus seltene Selbstbeherrschung, gewissenhaft nur zu sagen, was man weiss, eher weniger als mehr, und das Wenige steht mit all' den Lehren, die uns von ihm bekannt sind, im innigsten, untrennbaren Zusammenhange. Es verlohnt sich demnach wohl der Mühe, diesem Wenigen und für den ersten oberflächlichen Blick so unsicher und schwankend Erscheinenden unsere vollste Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Ob der $\nu\omicron\varsigma$ des Menschen überhaupt das Erdenleben überdauere und in seiner Isolirtheit fortlebend denke und wolle, darüber freilich sagt Aristoteles in der vernommenen Stelle nichts, belegt wenigstens das jedenfalls nur Angedeutete nicht mit Gründen; denn das ist für den mit den Principien der peripatetischen Philosophie Vertrauten gar kein Gegenstand der Frage mehr. Die intellectiven Thätigkeiten sind ja, wie wir uns bis zur Evidenz klar gemacht haben, bedingt durch ein monadisches, d. h. einfaches, untheilbares und darum unzerstörbares Sein, an welchem sie, als an ihrem Grund und Träger, haften, von welchem losgelöst sie keinerlei Bestand haben, für das sie nach des Stagiriten Ausdruck kein blosses Nebenbei sind, weil es seine Natur ist, Form zu sein, Leben, Thätigkeit. Nur von der Materie kann die Form sich trennen, nicht aber auch von sich, der Form. Die Naturformen allerdings, die nur aus der Materie educirte Thätigkeiten eben der Materie selbst sind, können zwar schlechterdings nicht vernichtet, wohl aber in Folge der Wandelbarkeit ihres materiellen Substrates verwandelt werden, wie denn unserer Tage auch wirklich, und obendrein auf experimentellem Wege, constatirt ist, dass nicht bloss der Stoff, sondern

*) Otto Liebmann. »Gedanken und Thatsachen.« Strassburg 1883, Trübner.

auch jede an ihm sich offenbarende Kraft unzerstörbar ist und nie verloren geht im Haushalte der Natur, dass nur eine Umsetzung, d. h. Verwandlung einer Naturkraft in die andere, niemals aber eine Vernichtung dieser Kräfte möglich ist. In jenen Thätigkeiten aber, die nicht der wandelbaren Materie inhären, sondern einem monadischen, stets mit sich identischen und darum auch des Ichgedankens fähigen Sein, ist auch eine derartige Umsetzung undenkbar. Ihre Wirkungsweise bleibt stets dieselbe intellectuelle, im geistigen Denken und Wollen sich entfaltende Thätigkeit, in ähnlicher Art, wie auch die Wirkungsweise irgend eines der Elemente, etwa eines Wasserstofftheilchens, wenn dieses in der Isolirung von allen übrigen Elementen festgehalten, somit von der Verwandlungsfähigkeit des ihm zu Grunde liegenden materiellen Substrates befreit werden könnte, unverändert stets dieselbe bliebe, oder auch wie der elektrische Strom unveränderlich nur als solcher fortwirken und in alle Ewigkeit nicht Lichterscheinungen erzeugen könnte, wenn nicht in Folge der Ableitung von den ihm als Substrat dienenden Moleculen des Kupferdrahtes in jene der Kohlenstifte seine Bewegungsgeschwindigkeit von 64.000 auf 41.000 Meilen in der Secunde verlangsamt würde. Substantielle Verwandlungen sind nur in der Natur möglich, weil dieser ein Substrat zu Grunde liegt, welches kein selbstständiges, in sich subsistirendes Sein, sondern bloss ein Werden hat, nämlich die Materie. Im Geiste, dessen Substrat ein in sich Subsistirendes, der *νοῦς δυνάμει*, ist, sind bloss accidentelle Veränderungen, z. B. ein Wechseln der Gedanken, möglich. Ihn substantiell verändern, hiesse, da er nicht aus Form und Materie besteht, ihn in seinem Sein vernichten und ein anderes Sein an dessen Stelle setzen. Wir haben uns nun überzeugt, dass Aristoteles bis zum Gedanken einer Hervorrufung des Seins aus dem Nichts vorgedrungen und nicht wenig darüber erstaunt ist. Bis zu dem Gedanken einer Zurückversetzung des Seins in das Nichts aber hat Aristoteles sich nicht emporgeschwungen. Er würde über ihn gewiss noch mehr erstaunen und erschrecken, wesshalb wir auch denselben ihm nicht vindiciren, sondern vorderhand einem noch zu erwartenden profunderen Denker getrost überlassen können.

In den aus der nikomachischen Ethik citirten Aussprüchen haben wir es demnach nicht eigentlich mit der Unsterblichkeitsfrage selbst zu thun, sondern nur mit der Art und Weise der geistigen Bethätigung nach dem Tode, und da freilich gilt der Ausspruch Jean Paul's: »Das Was der Unsterblichkeit leidet unter der Frage nach dem Wie.« Nichtsdestoweniger sagen uns die Worte des Meisters Derer, die da wissen, auch über dieses Wie der Unsterblichkeit ungleich mehr, als es auf den ersten Blick scheinen will. Dunkel sind sie, denn es ist ein heiliges Dunkel, in welches wir da treten; aber das Auge gewöhnt sich bekanntlich bald an dunkle Räume und erblickt in ihnen dann gar Manches mit überraschender Deutlichkeit.

Wir wissen, dass nach Aristoteles der νοῦς allein vom Leibe trennbar ist als das Unvergängliche vom Vergänglichen (τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι καθάπερ τὸ αἰδίον τοῦ φθάρτου), dass er somit allein das Erdenleben überdauert, und dass also sein Leben ohne die leiblich-sinnlichen Organe sich fortsetzen wird, die doch die naturgemässen Bedingungen seines von dem der reinen Geister wesentlich verschiedenen, specifisch menschlichen Denkens und Wirkens, besonders aber seines Verkehres mit der Aussenwelt sind. Was von dieser zu ihm gelangen soll, könnte es, wenn überhaupt, nicht auf natürlichen, sondern nur auf sehr seltsamen, vielleicht wunderbaren, jedenfalls aber uns derzeit unbekanntem und geheimnissvollen Wegen, und es bleibt selbst ein Geheimniss, was Aristoteles bestimmt haben mochte, die Möglichkeit eines solchen Verkehres nicht in Abrede zu stellen, sondern sich zwar in äusserst reservirter, jedoch in bejahender Weise darüber auszusprechen. Doch dürfte es keine zu gewagte Conjectur sein, von jenen ernsten und bedeutungsvollen Mythen und Traditionen, wie solche sich noch in Platon's Phädon finden, absehend, anzunehmen, dass auch hier die Teleologie und das allenthalben durchschimmernde theistische Moment der aristotelischen Lehre nicht ohne alle Einwirkung geblieben sei. Jedenfalls liegt es der Denkweise des Stagiriten nahe genug, mit aller Sicherheit anzunehmen, dass Gott seinen »Liebling« selbst in des Todes Finsternissen nicht verlasse, sondern dort auch für ihn Fürsorge treffe, weil er »für die sorgt und ihnen mit Gütern

vergilt, die die Vernunft lieben und über Alles schätzen und darum für das sorgend, was den Göttern angenehm ist, auch gerecht und sittlich schön handeln.« (*Eth. Nicom. X. cap. 9.*) Wenn also der abgeschiedene Geist zu einer Kenntniss der Dinge gelangte, die auf Erden sich ereignen, so möchte das nach Aristoteles durch einen besonderen Einfluss des göttlichen Geistes auf ihn geschehen, beiläufig durch das, was wir als Inspiration bezeichnen, und es stimmt damit zusammen, dass Aristoteles, der ohne Zweifel, wenn er Christ gewesen wäre, an dem Grundsätze *Miracula non sunt frustra multiplicanda* festgehalten hätte, das Wissen des getrennten Geistes um die irdischen Dinge nur ein ausnahmsweise stattfindendes sein lässt, jedenfalls ein solches, das die Ruhe und möglicherweise Leidlosigkeit des Geistes nicht sonderlich zu afficiren, seinen glücklichen oder unglücklichen Zustand nicht wesentlich zu ändern vermag. Diesen Zustand einen glückseligen zu nennen, weigert sich aber Aristoteles geradezu, und zwar hauptsächlich zufolge seiner Lehre vom höchsten Gute, welches er, abweichend von Plato und den meisten Philosophen alter und neuer Zeit, in die der menschlichen Natur im Allgemeinen und der bestimmten Persönlichkeit im Einzelnen entsprechende Thätigkeit setzt. Von einer solchen aber kann offenbar nicht die Rede sein, in jener Nacht, von der es heisst: »Es kommt die Nacht, wo Niemand mehr wirken kann«, in der Todesnacht, in welcher der Mensch so vieler der edelsten Organe seines eigenartigen und, es sei nochmal gesagt, vom Wirken des Engelgeistes wesentlich verschiedenen Wirkens beraubt ist.

Somit tritt uns auch hier wieder der Gegensatz von platonischer und aristotelischer Philosophie in aller Schärfe entgegen. Für Aristoteles bedeutet der Tod keine Befreiung der Seele aus dem Kerker der finstern Materie, sondern einen schweren Verlust, keinen vollkommeneren Zustand, sondern vielmehr den Zustand der Gebundenheit und des denkbar äussersten Mangels, ein Denken, das nur das eigene Sein zum unmittelbaren Gegenstande hat, ein Schattendasein, eine Hilflosigkeit und Abgeschlossenheit, mit der die ödeste Kerkerzelle keinen Vergleich bestehen kann, ja kaum das Grab, in welchem der dem Geist vermälte

Leib als kalter Leichnam modert. Das Geistige bildet ja, wie nicht oft genug in Erinnerung gebracht werden kann, mit dem Leibe eine einzige Substanz. Nicht zwei Seelen sind im Menschen, die geistige und eine vegetativ-sinnliche, sondern die eine Seele ist, geistig und vegetativ-sinnlich zugleich, die eine und einzige Form des geistig-leiblichen Menschenwesens. Geistige und leibliche Thätigkeiten sind darum durch eine Art prästabiler Harmonie in wundervoller Weise durch einander bedingt und auf einander angewiesen, sich gegenseitig unterstützend, tragend, bildend und vollendend. Und mitten durch diese wundervollste aller Bildungen fährt des Todes Sense hindurch, unerbittlich und rücksichtslos Natur und Geist, Leib und Seele trennend mit scharfem, kaltem Schnitt. Wie bedauernswerth scheint uns ein Blinder, dem das Reich der Farben und des Lichtes, ein Tauber, dem die Welt der Töne verschlossen ist, ein Verstümmelter, dem der Gebrauch eines einzigen Gliedes fehlt! »Wie nun,« so schreibt sehr wahr Brentano (Die Psychologie des Aristoteles), »der Mensch, wenn ihm ein Fuss oder ein anderes werthvolles Glied entrissen ist, keine vollendete Substanz mehr ist, so ist er natürlich noch viel weniger eine solche, wenn der ganze leibliche Theil dem Tode anheimgefallen ist. Der geistige Theil besteht zwar fort; allein die irren gar sehr, die mit Plato glauben, dass die Trennung vom Leibe für ihn eine Förderung und gleichsam eine Befreiung aus drückendem Gefängnisse sei. Muss ja doch die Seele nunmehr auf alle die zahlreichen Dienste verzichten, welche die Kräfte des Leibes ihr geleistet haben.« Und ebenda heisst es von der Phantasie: »Ihre Dienste sind von so grossem Belange, dass man nur dieses Verhältniss betrachtend, fast an der Möglichkeit einer Fortdauer der intellectiven Seele nach dem Tode irre werden möchte. Vgl. *De Anim. I. 3.*« — Um nichts besser gestaltet sich der Zustand des abgeschiedenen νοῦς, wenn wir den Verlust der übrigen inneren Sinne, zunächst des Gedächtnisses, uns vergegenwärtigen. Die Mythologie lässt die Seelen bei ihrer Ankunft in der Unterwelt aus Lethe's stillem Strome trinken, und nach Aristoteles sind sowohl die *μνήμη* als die *ἀνάμνησις* eine leiblich-sinnliche Kraft, die darum zugleich mit dem leiblichen Leben schwindet. Aller-

dings erzeugt der νοῦς in Folge der äusseren Anregung von Seite der Phantasie und des durch das Gedächtniss ihm Ueberlieferten in sich jene geistige Reaction, die ihn selbst zum Bilde des äusseren Gegenstandes werden lässt, indem sich jene ἐξῆς (*habitus*) in ihm absetzt, die als Repräsentation der aufgenommenen Einwirkung bleibt und die der Aquinat in folgerechter Fortbildung der aristotelischen Lehre als das *verbum memoriae* schildert, als passives Aufnehmen und Bewahren des geschehenen Eindruckes, *similitudinem habiti (habitus) in se assumens*. Dass aber durch den Hinwegfall der gewohnten sinnlichen und sinnbildenden Hilfsmittel, welche das Gedächtniss und die Phantasie dem Menschen in so überaus reichlichem Masse gewähren, an diesem *habitus* jedenfalls nichts gebessert wird, lässt sich leicht genug einsehen; und wenn man für die vom Leibe getrennte Seele so gern das Bild eines Schmetterlings gebraucht, der nach Abstreifung der widerlichen Puppenhülle sich auf zartbefiederten Schwingen im blauen Aether wiegt, so fürchte ich leider, dass für sie ein ganz anderes Bild passe, das des Schmetterlings nämlich, dem von grausamer Hand die Flügel ausgerissen sind, und der, nun wieder der Raupe gleich geworden, in der Hilflosigkeit des armseligsten Wurmes am Boden kriecht, sehr möglich sogar am Boden eines finstern Abgrundes. Wir merken wohl, dass es keiner Feuerqualen für den von seinem Leibe, und setzen wir hinzu von seinem Gott, getrennten Geist bedarf, sondern dass diese eigentlich von selbst und mit einer Art Naturnothwendigkeit sich einstellende äusserste Finsterniss und trostlose Vereinsamung genügen würde, um für ihn Purgatorium und Hölle zu werden, die ja auch nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino beide in der Gottentfremdung und Gottesferne bestehen und von einander durch nichts als die Dauer verschieden sind. Wohl könnte jeder diesem grauenvollen Verliess Entstiegene mit dem Geist in Shakespeare's Hamlet klagen:

»Wär's mir nicht verwehrt,
 Das Innere meines Kerkers zu enthüllen,
 So hüb' ich eine Kunde an, von der
 Das kleinste Wort die Seele dir zermalmt,
 Dein junges Blut erstarrte, deine Augen

Wie Stern' aus ihren Kreisen schiessen machte,
 Dir die verworrenen krausen Locken trennte,
 Und sträubte jedes einzle Haar empor,
 Wie Nadeln an dem zorn'gen Stachelthier:
 Doch diese ew'ge Offenbarung fasst
 Kein Ohr von Fleisch und Blut.«

Derartige Consequenzen zieht nun allerdings Aristoteles nicht. Seine Ansichten über den abgeschiedenen νοῦς stehen ganz offenbar unter dem mildernden Einfluss des Gottesgedankens, und Aristoteles scheint, wie gesagt, mit jener ruhigen Gewissheit, die mehr Sache des richtigen Gefühls als des abstracten Denkens ist, angenommen zu haben, der Gute werde auch nach diesem irdischen Leben nicht von Dem verlassen sein, dem er Dasein und Leben dankt, und an Den nur zu denken dem nach Vernunft und Gerechtigkeit Handelnden das höchste Glück gewährt, so dass die Begriffe θεωρία und εὐδαιμονία hier sich decken. Eben so ferne ist aber der Stagirit auch davon, im Tode des Menschen ein für uns wünschenswerthes Gut zu erblicken. »Der Glückselige wird, da er Mensch ist, auch der sichtbaren Güter bedürfen; denn in dem bloss beschaulichen Leben findet seine Natur kein Genügen, sondern er bedarf auch des gesunden Leibes, der Nahrung und sonstigen Pflege desselben. Nur darf man nicht glauben, dass er in diesem Stücke Vieles und Grosses bedürfe; denn nicht im Ueberfluss besteht das wahre Glück und Handeln, und man kann das Sittlichschöne auch thun, ohne Land und Meer zu beherrschen.« (*Eth. Nicom. X. 9.*)

Thomas von Aquino ändert auch hier wieder an dem von Aristoteles Angedeuteten, Vermutheten und ausdrücklich Gelehrten nichts, sondern bildet es fort und ergänzt es theilweise durch den Inhalt der christlichen Weltanschauung, so dass hier, wie überall, die Lehren der peripatetischen Philosophie als die wahren *praeambula fidei* sich erweisen, Aristoteles aber als der verlässliche Wegweiser zur Schwelle eines Heiligthums erscheint, welches zu betreten ihm selbst nicht gewährt war, obwohl so manch ein seltener und staunenswerther Blick in dasselbe seinem ruhigen, scharfen und hellsehenden Forscherauge vergönnt gewesen zu sein scheint.

Die Incorruptibilität der intellectiven Seele, somit die Unsterblichkeit derselben, ist dem Aquinaten strenggenommen nur ein Corollar zu ihrer Befähigung, als *forma subsistens* zu existiren, und diese Existenz selbst wieder nur das unausweichliche Postulat, welches der factische Bestand der intellectiven Thätigkeiten mit sich bringt, weil ohne ein denselben zu Grunde liegendes, in seinen Lebensäusserungen mit sich selbst identisch bleibendes monadisches Sein weder die Abstraction, noch der Ichgedanke, noch der freie Wille als möglich sich ergaben. Wie nun die *generatio* nur das Hinzukommen der Form zur Materie ist, so ist hinwiederum die *corruptio* nichts anderes als das Entweichen der Form von der Materie. Wo keine Materie vorhanden ist, dort gibt es selbstverständlich auch kein Corruptirtwerden; denn eine Trennung der Form von sich selbst ist, wie auch der Aquinat nochmals mit Nachdruck hervorhebt, so wenig denkbar, als eine Vernichtung des Seins, mit der solch eine Trennung ja gleichbedeutend wäre. *Materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc vero in ea accidit corruptio, quod separetur forma ab ea. Impossibile est autem, quod forma separetur a seipsa, unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse. (Ibidem.)* Die volle, frohe Gewissheit für die Unsterblichkeit unserer Seele ist meiner bestbegründeten Ueberzeugung nach wirklich auf dem rein wissenschaftlichen Wege auf durchaus keine andere Weise erreichbar, als durch das richtige Verständniss der antiken Lehre von Materie und Form, wie ich dieselbe im vorliegenden Buche klarzustellen mit meiner besten Kraft bestrebt war. Wem es daher etwa scheinen sollte, dass ich in der Behandlung dieser beiden Begriffe durch häufige Wiederholung und Wendung der einschlägigen Gedanken zu viel gethan, dem kann ich nur antworten, dass mir selbst eben jetzt, wo ich zum Schluss des Buches komme, das Gethane noch immer als viel zu wenig erscheinen will, und zwar besonders in Anbetracht dessen, dass sich aus den genannten zwei Begriffen eine Erkenntniss uns erschliesst, die von Millionen der besten Menschen mit ungleich schwererer Mühe gesucht und nicht gefunden wurde, und die allein schon den ihrer theilhaft Gewordenen über mehr als Millionen hoch erhebt, die sich in jenen Stunden, wo auch

an den gegen Alles, was über die gemeinen Lebensbedürfnisse hinausreicht, scheinbar Indolentesten das metaphysische Bedürfniss herantritt, mit finstern Zweifeln quälen und oft mit namenloser Angst; denn nicht immer ist der Mensch, der überhaupt noch den Namen Mensch verdient, in der Lage, mit dem Spitzbuben Autolykus (in Shakespeare's Wintermärchen) zu freveln: »Was das zukünftige Leben betrifft, den Gedanken daran verschlaf' ich.«

Neben diesem von der gesammten peripatetischen Psychologie und Weltanschauung unabtrennbaren Corollar lässt allerdings Thomas von Aquino auch der natürlichen Sehnsucht fortzudauern ihr Recht; ja nach ihm kann das blosse Naturwesen diese Sehnsucht gar nicht haben, weil es eben fortzudauern nicht bestimmt ist, und nur von dem beschränkten Dasein des Augenblickes weiss, nicht aber vom dauernden Sein, nach dem Grundsatz: *Desiderium in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem.* Daher ist das *desiderium* anders gestaltet beim bloss Accidenzen erfassenden Sinn und wieder anders bei dem zum Sein vordringenden Intellect. *Sensus non cognoscit esse, nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.* (*Summa theol. quaest. 75. art. 6.*)

Dazu kommt noch, dass das Sein des menschlichen Leibes wohl von der geistigen Seele abhängig ist, nicht aber umgekehrt, wie denn in diesem Leben schon gewisse geistige Vorgänge des Denkens und Wollens ohne Mitwirkung leiblicher Organe stattfinden können, wemgleich wir uns auch solche ausschliesslich geistige Thätigkeiten nur unter der Vermittelung der sinnlich bildlichen Hülle zu vergegenwärtigen vermögen. Die menschliche Seele ist darum, wie der Aquinat sich ausdrückt, eine nicht ganz und gar in die Materie versenkte Form. *Ostensum est, quod anima humana non sit talis forma, quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata; unde et operationem producere potest absque corpore, i. e. quasi non dependens a corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet a corpore.* (*Summa contra gentiles II. cap. 69.*) Was

nämlich schon in diesem Leben, ohne der leiblichen Materie zu bedürfen, wirkt, kann wohl auch in seiner Trennung von der Materie wirken, will Thomas sagen, nicht aber, wie dies so häufig von anderer Seite geschieht, kann ohne Materie um so besser wirken. Darum heisst es schon im vorhergehenden *cap. 68.* nicht umsonst: *Oportet, quod id principium, quo homo intelligit, quod est anima intellectiva et excedit materiae conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum sicut aliae formae materiales; quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis, quae per quaedam organa corporalia operantur, scil. imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur, quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam. (Ibidem, cap. 68.)* Die Verbindung mit dem Körper ist somit auch nach Thomas Aquinas für den Geist des Menschen der natürliche (normale) Zustand, und die Trennung im Tode ist darum der Menschennatur nicht entsprechend, ist dem Menschen un- und widernatürlich. Es bleiben zwar dem geschiedenen Geiste die streng geistigen Lebensthätigkeiten des Denkens und Wollens, die nicht durch körperliche Organe ausgeführt werden können, *manent operationes illae, quae per organa non exercentur, cujusmodi sunt intelligere et velle;* aber er ist dabei auf sich allein angewiesen, und muss der gewohnten Hilfe von Seite der Sinnlichkeit und besonders der Imagination entbehren, ohne doch der Natur der reinen Geister theilhaft zu werden, auf deren Einwirkung und Mithilfe er dann nach der Meinung des hl. Thomas in ähnlicher Weise wie das zur Welt geborne Kind auf die Hilfe der Erwachsenen angewiesen ist. *Esse vero animae separatae est ipsi soli absque corpore; unde nec ejus operatio, quae est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua objecta in organis corporeis existentia, quae sunt phantasmata, sed intelligit per seipsam per modum substantiarum, quae sunt totaliter secundum esse a corporibus separatae, a quibus etiam, tamquam superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum. (Summa contra gentiles II. 81.)* Der Mensch bleibt also selbst im Tode noch das aristotelische ζῶον

φύσει πολιτικόν, das auf die Gemeinschaft mit anderen vernunftbegabten Wesen angewiesene Lebewesen; denn dasjenige Lebendige, welches sich allein genügt, muss nach dem bekannten Ausspruch des Aristoteles entweder ein Gott (θεῶν = reiner Geist) oder ein Thier sein. Hilflos, wie er der sichtbaren Welt geboren ward, tritt der Mensch auch in die unsichtbare Welt der Geister ein, ein armes Kind, das nicht einmal befähigt ist, gleich dem der Erde Gebornen durch Wimmern und Weinen seine Noth zu verkünden und das Mitleid wachzurufen, weil ihm der Mund zur Klage fehlt, ein unmündiges Kind in der vollen Bedeutung des Wortes und eine arme Seele, wie der christliche Sprachgebrauch den des Leibes entkleideten Menscheng Geist eben so wahr als zum Erbarmen herausfordernd nennt. »Sie haben ihren Schlummer ausgeschlafen und beim Erwachen nichts in ihren Händen gefunden.« So schildert bereits lange vor diesem christlichen Sprachgebrauche der königliche Sänger von Israel das Schicksal Derer, die ihr Lebensziel hiernieden auf die Erwerbung von Macht und Reichthum setzten, und einer der Edelsten aus dem Volke Israel, der grosse christliche Homilet Johann Immanuel Veith, fügt die tief ergreifenden Worte hinzu: »Genau betrachtet, ist ihre Dürftigkeit noch grösser, als sie hier nach dem Wortlaut des Psalmes geschildert wird. Sie finden nicht nur nichts in ihren Händen, sie finden diese Hände selbst nicht mehr.« — Nichts bleibt solch einer Seele, als ihr vereinsamtes geistiges Sein und Selbstbewusstsein und die hiernieden erworbene, vom *intellectus possibilis* aufgenommene und *secundum habitum* unverlierbar bleibende Erkenntniss, darum auch das volle, klare, rein geistige Bewusstsein ihres abgelaufenen irdischen Wollens und Thuns, ein Bewusstsein, welches zugleich eine für uns, die den Täuschungen der Sinnenwelt noch Hingegebenen, geradezu unausdenkbare Fülle der Vergeltung, es sei nun im Sinne des Lohnes oder der Strafe, in sich schliessen muss. Heisst es doch, und zwar wieder längst vor dem Eintritt des Christenthums, im furchtbaren prophetischen Bilde von jenen gefeierten Eroberern und Tyrannen, welche die Welt mit ihrem blutigen Ruhm erfüllten, dass sie hinabgefahren sind in die tiefsten Räume der Grube, wo um sie die

Schaar der Erschlagenen liegt und unter ihrem Haupt die Schärfe des Schwertes, mit dem sie die Menschheit gepeinigt. (Ezechiel. 32.)

Auch nach Thomas ist es also ein Irrthum, zu glauben, dass der Intellect des Menschen nach dem Tode jenem der Engelgeister gleich sein werde. Die *anima intellectiva* ist vielmehr nach seiner Lehre das unterste Glied der Geisterwelt, oder noch richtiger gesprochen, der Grenzbewohner zwischen den beiden Reichen des Sichtbaren und des Unsichtbaren, *in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporum.* (*Summa contra gentiles II. cap. 81.*) Von der Geisterwelt und der Natur hat darum die ins jenseitige Leben eintretende Seele nur eine sehr schwache, unvollständige und verworrene Kenntniss. Sie ist ihrer Natur nach nicht befähigt, so wie der Engelgeist, das Natürliche durch das Geistige zu erkennen (*per immaterialia materialia cognoscere*); ihr ist der gerade umgekehrte Weg eigenthümlich. Aus diesem Grunde ist auch ein Einwirken des geschiedenen Geistes auf die Körperwelt, ein Sichoffenbaren der Verstorbenen durch Mittheilungen aus der Geisterwelt oder durch die in unsern Tagen so viel besprochene »Materialisation der Geister« ein Ding der Unmöglichkeit. Geistererscheinungen sind nach Thomas von Aquino nur durch besondere Veranstaltungen von Seite Gottes, also nur durch ein Wunder, und darum nur zu ganz ausserordentlichen Zwecken und nur in den allerseltensten Fällen möglich. In ausführlicher Weise behandelt der hl. Thomas diesen Gegenstand in seinem Commentar zu den vier Büchern *Sententiarum* des Petrus Lombardus, und zwar im vierten Buch, *distinctio XLV. quaest. 1.* Nur den vollends mit Gott geeinigten Seelen erkennt er in Folge der Deification die Macht zu, beliebig den Lebenden zu erscheinen, welche Erscheinungen selbstverständlich nicht gleich den Gespenstererscheinungen des vulgären Aberglaubens mit Schreck und Beängstigung verbunden wären. *Non est inconueniens, ut ex virtute gloriae aliqua potestas animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus, cum volunt; quod alii non possunt, nisi interdum permissi.* (*L. coll. quaestiuncula III., solutio 3.*) Es ist dabei eine Lieblingshypothese des hl. Thomas, dass das

auch als ein Unterpfand der künftigen Herrlichkeit aller in ihrem verklärten, keiner Corruption mehr zugängigen Leibe voll ewiger Jugend und Schönheit Erstandenen. Wohl aber ist nach den bereits dem streng theologischen Gebiete angehörigen Ausführungen des Aquinaten die von ihrem corruptiblen Leibe getrennte Seele in dieser Scheidung schon befähigt, in Folge der Vereinigung des creatürlichen Willens mit dem göttlichen auch am Denken Gottes Antheil zu nehmen, und dadurch in einer Art Deification (Anschauung Gottes) die geschaffenen Dinge im göttlichen Lichte zu erkennen. *In lumine Tuo videbimus lumen. — Ex hoc, quod anima separata a corpore fit capax visionis divinae ad, quam, dum est conjuncta corpori, pervenire nequit.* (*Summa contra gentiles I. cap. 91.*) Mit den letzten Blumen des zum Scheiden sich wendenden Jahres und mit Lichtern schmückten die noch heidnischen Germanen die Gräber ihrer dahingegangenen Lieben zur Herbstzeit; ein bedeutungsvoller Gebrauch, der im zehnten Jahrhundert auch in der Christenheit allgemein wurde und im Allerseelenfest seinen bleibenden Ausdruck fand. »Das ewige Licht leuchte ihnen,« wird darum auch nach alter frommer Weise gebetet für Diejenigen, die in der Liebe geschieden sind, und denen die treue Liebe nachfolgt, nicht nur bis ans Grab, sondern selbst über das Grab hinaus. Aber

Weh' Dem, der zu sterben ging
Und Keinem Liebe geschenkt hat,
Dem Krüge, der zu Scherben ging
Und keinen Durst'gen getränkt hat.

So warnt Rückert, der lebenswürdigste der deutschen Dichter, der in seiner ungekünstelten Anspruchslosigkeit sich geraume Zeit nur als Reimer betrachtete, und der unter anderm auch reimt:

Wenn du wirst das Frühlingsblüh'n der Au versteh'n,
Wirst du wissen, wie die Todten aufersteh'n.

Was die im Todesschlummer des Winters erstarrte Au zum Frühlingsblühen weckt, ist dieselbe Leben spendende Macht, die Leib und Seele einigt und wiedervereinigt; es ist, wie nicht nur Aristoteles lehrt, sondern auch der Apostel bezeugt und die Dichter aller Zonen und Zeiten singen, das Sehnen des Geschöpfes nach

der Verklärung, und darum das Sichhinbewegen aller Weltwesen nach dem Urquell ihres Daseins und Lebens; es ist die Liebe zum Licht, in unserem Falle allerdings zunächst nur die Liebe zum freundlichen Sonnenlicht. Liebe zum Licht in einem ungleich höheren Sinne war es, die den grössten Denker und Lehrer der christlichen Welt keine Erniedrigung darin erblicken liess, zu den Füssen des heidnischen, noch in unsern Tagen oft und schwer verkannten Weltweisen zu sitzen, und auf jedes Wort, das von dessen Lippen kam, mit kindlicher Ehrerbietung zu lauschen. Liebe zum Licht auch war es, die den wohlgesinnten Leser, von dem ich nun mit herzlichem Dank für sein Vertrauen Abschied nehme, allein befähigen konnte, mir bis hierher zu folgen, wo wir bereits ein Gebiet betreten haben, in dem das natürliche Licht der Vernunft nicht mehr ausreicht, aber auch nicht erlöschen soll und darf; denn *Quod contra rationem est, contra fidem est* lautet klar und entschieden die Lehre des *Doctor universalis et angelicus*. Darum zum Abschied und als Losung für die Zukunft noch das Wort, auf dessen Machtgebot die erste und schönste der Formen erglänzte, um mit Purpurschein den ersten goldenen Tag zu verkünden, das Wort des ewigen Wortes:

Fiat lux!
