

Ueber die Thätigkeit der vom Leibe getrennten menschlichen Seele vom Standpunkte der Philosophie.

Von P. Alphonsus Maria Steil O. C. R. in Oelenberge (Elsass).

Die Philosophie kann die Unsterblichkeit der menschlichen Seele mit den solidesten Gründen beweisen. Die Existenz schliesst nun aber nicht bei allen Wesen auch actuelle Bethätigung ein, — diese kann von unerlässlichen Bedingungen abhängen. Ein Weizenkorn existirt und lebt, kann aber ohne entsprechende Feuchtigkeit dieses Leben nicht zur actuellen Thätigkeit bringen, es sei denn dass Gott durch besonderes Eingreifen die Wirksamkeit der unerlässlichen Bedingung ersetze. Dass nun bei der vom Leibe getrennten Seele wirklich geistige Thätigkeit stattfindet, das wissen wir nicht nur von der positiven Theologie; auch die Philosophie kann bis zu einem gewissen Grade beweisen, dass eine solche Thätigkeit stattfinden muss. Es entsteht nun aber die Frage: wie kommt eine solche Seele zu dieser Thätigkeit? Hat sie dieselbe von Natur, einfach schon deshalb, weil sie eine geistige Substanz ist, oder beruht diese geistige Thätigkeit auf einem besonderen Eingreifen von Seite Gottes?

Nicht alle Philosophen behandeln diese Frage. Viele gehen ihr, wie es scheint, absichtlich aus dem Wege. Sie begnügen sich damit, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, und lassen den Leser unter dem Eindruck, dass die Wirkungsfähigkeit dieser fortlebenden Seele etwas Selbstverständliches sei. Von denjenigen, welche auf unseren Gegenstand eingehen, wird die oben gestellte Frage meistens im ersten Sinne beantwortet. Mehrere nennen freilich die neue Erkenntnissweise der Seele eine präternaturale, suchen jedoch zu beweisen, dass diese präternaturale Bethätigungsweise eine einfache und nothwendige Folge des präternaturalen Zustandes der Seele sei; von der Nothwendigkeit eines Eingreifens Gottes reden sie nicht.

Gegen diese Ansicht erheben sich nun aber sehr schwere Bedenken. Dieselbe scheint mit der Natur [der menschlichen Seele völlig unvereinbar zu sein; auch dürften sich die Vertheidiger derselben dem Vorwurf der Inconsequenz kaum entziehen können, wenn man das, was sie zur Vertheidigung ihrer Ansicht vorbringen, mit dem vergleicht, was sie selbst an den betreffenden Stellen von der Natur der Seele und namentlich gegen den Präexistentialismus gesagt haben. Auch haben sich in den letzten Jahren bedeutende Männer gegen diese Ansicht ausgesprochen, so namentlich Dr. Gutberlet¹⁾. Die andere Ansicht hat auch ihre Schwierigkeiten und stösst sogar auf einen scheinbar unlösbaren Widerspruch; aber sie ist consequent und im Grunde nichts anderes als ein Corollar der von der ganzen Scholastik und den meisten christlichen Philosophen angenommenen Satzes: dass die Seele die *forma substantialis* des Leibes ist. Dies wollen wir in den folgenden Zeilen nachzuweisen suchen.

I.

Die Natur eines Wesens erkennen wir aus den Thätigkeiten desselben. Aus den Thätigkeiten des Menschen erkennen wir, dass derselbe ein geistig-körperliches Wesen ist, und dass die beiden Componenten, Leib und Seele, im Menschen zu einer Natur verbunden sind. Wir können beweisen, dass die Seele wirklich Wesensform des Leibes ist; und dass die Philosophie sich in ihren diesbezüglichen Schlüssen nicht getäuscht, dafür bürgt die unfehlbare Kirche, welche zu wiederholten Malen die Lehre ausgesprochen, dass die Seele die Wesensform des Körpers ist²⁾. Die Vereinigung zwischen einer Wesensform und ihrer entsprechenden Materie ist die denkbar innigste Vereinigung, die zwischen zwei Factoren stattfinden kann. Die Wesensform im Menschen, die Seele, ist nun insofern einzig in ihrer Art, als sie für sich allein bestehen kann; im übrigen muss sie jedoch offenbar die Eigenschaften einer wirklichen substantialen Form

¹⁾ In einer Recension des Buches: Ernst und Trost der christlichen Welt- und Lebensanschauung. Von Prälat Schneider. Philos. Jahrb. 1896. S. 453.

— ²⁾ Vom Concil zu Vienne (1311) geschieht das mit den Worten: „Definientes . . . quod, quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumerit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus.“ Dieselbe Lehre wurde erklärt vom *Lateranense* V. unter Leo X., und von Pius IX. in der Verurtheilung der Günther'schen Irrthümer.

haben, da man ihr sonst diese Bezeichnung nicht beilegen könnte. Sie muss daher für sich eine *substantia incompleta* sein, die naturgemäss dazu bestimmt ist, mit dem Leibe eine *substantia completa* zu bilden, und als Wesensform in dieser *substantia completa* wirksam zu sein. Sie muss eigens für den Leib geschaffen sein, und all ihre Wirksamkeit muss mittelbar oder unmittelbar von dem Leibe abhängen. In der Vereinigung mit dem Leibe befindet sich somit die Seele in ihrem einzigen natürlichen Zustand, und folglich muss ihr Zustand nach der Trennung vom Leibe ein im vollen Sinne des Wortes unnatürlicher sein¹⁾. Ja, da nichts naturgemässer sein kann für eine substantiale Form, als mit ihrer entsprechenden Materie verbunden zu sein, und die Verbindung dieser zwei Factoren die denkbar innigste natürliche Verbindung ist, so muss folgerichtig der Zustand der getrennten Seele der denkbar unnatürlichste sein, — unvergleichlich unnatürlicher als der Zustand eines Irrsinnigen und eines Cretins. Wie kann nun aber in diesem unnatürlichen Zustande ohne positives Eingreifen Gottes von einer Wirksamkeit der Seele die Rede sein?

Günther fand schon einen Widerspruch darin, dass die Seele mit dem Leibe eine Substanz bilde, und doch von ihm getrennt werden könne²⁾. Darin täuschte sich nun freilich der Wiener Gelehrte: sowohl die Unsterblichkeit der Seele, als die zwischen Seele und Leib bestehende Wesenseinheit kann von der Philosophie mit unwiderlegbaren Gründen bewiesen werden. Aber liegt nicht ein Widerspruch in der Annahme, dass eine *forma substantialis* ohne ihre naturgemässe *materia* irgendwelche Wirksamkeit entfalten können wenn nicht Gott positiv eingreift und durch seine Kraft das ersetzt, was die Materie für sie war?

Aber, heisst es, Denken und Wollen sind überorganische Lebensfunctionen: somit kann die Seele, welche freilich nicht als vegetative und sensitive Seele nach dem Tode des Leibes fortleben kann, doch jedenfalls die intellectiven Functionen des Denkens und des Wollens auch ausser dem Leibe ausüben.

Dieses Argument, welches durchgehends von Allen angewandt wird, die der *anima separata* eine intellectuelle Thätigkeit zusprechen, leidet an einem grossen Fehler. Es werden darin die Begriffe „intellectuell“ und „vollständig vom Leibe unabhängig“ als gleichbe-

¹⁾ „Si enim animae naturale est, corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam.“ S. Thom. 1. p. q. 118. a. 3. c. — ²⁾ Vorsch. Bd. 1. S. 374.

deutend genommen, was dieselben jedoch durchaus nicht sind. Man vergisst, dass etwas, ohne *causa* zu sein, doch unbedingt nothwendig sein kann als *conditio*. Bei der sinnlichen Thätigkeit stehen die Organe in einem causalen Zusammenhange zu dem hervorgebrachten Acte; bei den intellectuellen Functionen des Denkens und des Wollens kann das nun freilich nicht der Fall sein, da der Stoff in keiner Weise das Princip eines geistigen Actes sein kann; aber auch diese geistige Thätigkeit vollzieht sich nicht ohne den Leib, der allerdings hier nicht mehr die Rolle einer *causa*, sondern nur einer *conditio sine qua non* spielt. Auch das Weizenkorn erhält sein Leben nicht von der Feuchtigkeit, braucht diese jedoch unbedingt, um das schlummernde Leben zur actualen Thätigkeit zu bringen.

Oder wer hat denn jemals bei der Seele einen vom Leibe vollständig unabhängigen Act beobachtet? Wenn Denken und Wollen derartige Acte wären, dann dürfte der Leib doch auch keinen störenden und hemmenden Einfluss auf dieselben ausüben können: Irrsinn und Bewusstlosigkeit müssten Dinge der Unmöglichkeit sein. Nein, auch die edelsten und reinsten Acte, derer die Seele fähig ist, werden nie ohne die Mitwirkung des Leibes vollzogen; auch zum ruhigsten inneren Aufblick der Seele zu Gott, auch zu dem sogen. Gebet der Ruhe sind gewisse leibliche Dispositionen erforderlich, und gehen diese Dispositionen ab, so wird der betreffende Seelenzustand unmöglich. Die Seele ist nun einmal von Natur aus kein reiner Geist, und kann sich mithin auch nicht als reiner Geist bethätigen. Von Natur aus hat die Seele für sich allein überhaupt gar keine actualle Thätigkeit: sie hat lediglich Fähigkeiten, Kräfte; und diese können erst dann in wirkliche Thätigkeit übergehen, wenn die Seele als *forma substantialis* mit dem Leibe als ihrer naturgemässen Materie zu einer Wesenheit verbunden ist. Die Thätigkeit des Denkens und des Wollens kann nicht vom Stoff hervorgebracht werden, aber bei der menschlichen Seele wird sie doch nur im Stoff hervorgebracht. Nicht die Seele an und für sich ist es, die denkt und will, der Mensch ist's, der diese Acte vollzieht.

Von manchen Philosophen wird für das intellectuelle Leben der *anima separata* folgender Beweis gebracht. Zugegeben, dass die Seele auch in ihrer geistigen Thätigkeit mehr oder weniger vom Leibe abhängt, so kann diese Abhängigkeit doch nur so lange dauern, als die Verbindung mit dem Leibe währt; ist die Seele von diesem befreit, so kann sie sich offenbar selbständig bethätigen.

Die Haltlosigkeit dieses Argumentes geht eigentlich schon aus dem oben Gesagten hervor; doch noch einige Worte. Vorerst kann man fragen, worauf sich denn diese Behauptung stützt, dass die Seele nur abhängig ist vom Leibe, so lange sie mit ihm verbunden ist, und selbständig handelnd wird, wenn sie von demselben getrennt ist? Wir können die Natur der Seele doch nur aus den Thätigkeiten erkennen, die sie hier auf Erden, als Wesensform des Leibes, entfaltet; oder hat vielleicht schon Jemand die Thätigkeit einer vom Leibe getrennten Seele beobachtet? Die Erfahrung lehrt uns nun aber, dass die Seele in ihrer Thätigkeit vom Leibe abhängt. Der einzige logische Schluss, den man daraus ziehen kann, ist doch offenbar nur der, dass die vom Leibe getrennte Seele, ohne positives Eingreifen Gottes, gar nicht mehr wirksam sein kann. Wer gibt uns das Recht, anzunehmen, dass die naturgemäss für den Leib bestimmte Seele nach ihrer Trennung vom Leibe ohne weiteres die Natur der reinen Geister annimmt und selbständig thätig ist? Die getrennte Seele hat weiter nichts, als was sie von Natur aus hat; von Natur aus hat sie aber gar keine actuelle Thätigkeit, sie hat nicht einmal Bewusstsein¹⁾; zu diesem kommt sie erst im Leibe und zwar erst nach längerer Zeit²⁾. Man sage nicht, dass die Seele, einmal zum Selbstbewusstsein gelangt, dieses nach der Trennung vom Leibe nicht mehr verlieren könne; denn vollständige Bewusstlosigkeit ist ja schon möglich, während sie noch als Wesensform mit dem Leibe verbunden ist. Das Selbstbewusstsein, sowohl in seinem Erwachen als in seiner Fortdauer, ist eben eine geistige Thätigkeit, die sich ohne einen entsprechend disponirten Leib nicht vollzieht.

Nicht selten wird auch von „Fesseln des Leibes“ gesprochen, welche den „intellectuellen Schwung der Seele hemmen“; man macht auf den Umstand aufmerksam, dass schon hier auf Erden die Thätigkeit der Seele um so höher sei, je mehr sie sich von der Sinnenwelt zurückziehe; und in all' Diesem und Aehnlichem will man dann ganz unzweideutige Zeichen der zukünftigen leiblosen Wirkungsfähigkeit der Seele sehen.

¹⁾ Anima . . . „non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis“ 1. p. q. 76. a. 5. — ²⁾ Auch dieses ist nicht einmal ganz richtig. Nicht die Seele kommt zum Bewusstsein, sondern der Mensch. Von einer Thätigkeit der Seele, als solche, kann überhaupt nie die Rede sein, da sie als *substantia incompleta* ihrer Natur nach zu jeder actuellen Thätigkeit unfähig ist. Sie ist eben für sich genommen eine Halbheit, die dazu bestimmt ist, mit einer anderen Halbheit ein *suppositum* zu bilden, welches dann actuelle Thätigkeit entfaltet.

Darauf könnten wir einfach antworten, dass das Angeführte schon deshalb nichts beweist, weil es zuviel beweist. Denn all diese, freilich sehr oft gebrauchten Ausdrücke könnten ebenso gut als Beweise dienen für jene verkehrte Ansicht, welche die Vereinigung der Seele mit dem Leibe als eine gezwungene, accidentelle betrachtet¹⁾. Da jedoch selbst Theologen und namhafte Philosophen sich auf dergleichen Argumente stützen, und die genannten Ausdrücke mit anderen ähnlichen allgemein üblich sind, so ist es der Mühe werth, etwas näher auf die Sache einzugehen.

Wengleich wir die Wesenseinheit des Menschen vollkommen nachweisen können, so kann doch die Phantasie darin dem Verstande nicht folgen. Für eine solche Einheit zwischen zwei entgegengesetzten Factoren, Geist und Stoff, hat unsere Vorstellungskraft kein Bild. Unwillkürlich stellen wir uns Leib und Seele als zwei complete Substanzen vor: die Seele im Leibe wohnend und selbständig handelnd. Einen besonderen Anhaltspunkt findet diese verkehrte Vorstellung noch in der beim Tode sich vollziehenden Trennung der beiden Componenten, sodann auch in dem häufig zwischen Vernunft und Sinnlichkeit stattfindenden Widerstreit. Unsere Phantasie personificirt diese beiden Seelenvermögen, und so sehen wir dann „Leib und Seele“, „Fleisch und Geist“ als Feinde sich gegenüberstehen, die Seele ist von „den Banden des Leibes gefesselt“, und in „ihrem Schwung gehemmt“. So kommt es denn, dass wir in unseren Vorstellungen bezüglich des Verhältnisses zwischen Leib und Seele unwillkürlich Platoniker oder einseitige Dualisten sind, und dement-sprechend drücken wir uns dann auch oft aus.

Als Bildersprache ist eine solche Ausdrucksweise nun gewiss zulässig, die heilige Schrift selbst gebraucht dieselbe öfters; aber der Philosoph sollte doch nie vergessen, dass es eben nur eine figürliche Ausdrucksweise, und es durchaus nicht gestattet ist, dergleichen Ausdrücke in einem Argumente so zu verwerthen, als ob dieselben philosophisch richtig wären. An und für sich ist ja der Leib für die Seele nichts weniger als eine Fessel. So wie zwischen beiden die denkbar innigste Vereinigung besteht, so auch die innigste Freund-

¹⁾ Wie denn überhaupt Alle, welche beweisen wollen, dass der leiblosen Seele von Natur aus eine geistige Thätigkeit zukomme, in diesen Beweisen eine Sprache führen, gegen die der Präexistentialismus durchaus nichts einzuwenden hat; und doch haben mehrere von ihnen die Dichtung der Präexistenz glänzend widerlegt.

schaft und Liebe. Die beiden bilden ja eigentlich nur ein Wesen, und vor Nichts schrickt dieses Wesen, der Mensch, in natürlicher Beziehung so sehr zurück, als vor der Auflösung dieser Vereinigung.

Es findet kein Streit statt zwischen Leib und Seele, zwischen Geist und Fleisch, wohl aber ein Streit des Menschen mit sich selbst. Der Mensch merkt, dass er in seiner geistigen Thätigkeit, in seinem Streben nach Wissen und Tugend, vielfach durch sein sinnliches Begehungsvermögen gehemmt und somit verpflichtet ist, dieses sinnliche Begehren niederzuhalten; das setzt oft harten Kampf ab; aber es ist der Mensch, der, soweit er geistig veranlagt ist, mit sich selbst kämpft, so weit er ein Sinnenwesen ist. Es ist nicht die Seele, die durch den Leib in ihrem Fluge gehemmt wird, sondern es ist der mit einem höheren Erkenntniss- und Begehungsvermögen begabte Mensch, der im Gebrauche dieses Vermögens vielfach durch das niedere Begehungsvermögen, welches er mit den Thieren gemein hat, gehemmt wird.

So ist denn auch die Redeweise: „Je mehr sich die Seele von der Sinnenwelt zurück zieht, desto höher und reiner ist ihre Thätigkeit“ eine bildliche¹⁾, darf nicht im eigentlichen Sinne genommen, und es darf darauf kein Schluss gebaut werden, zu dem man nur dann berechtigt wäre, wenn die Ausdrücke in wörtlichem Sinne wahr wären; wie wir denn auch thatsächlich einem Präexistentialer gegenüber betonen würden, dass der angeführte Satz in figurlichem Sinne zu nehmen sei, und er daraus keinen Schluss zu gunsten seiner Ansicht ziehen dürfe. In einen Fehler dieser Art fällt nun aber derjenige, welcher aus dieser Redeweise sich einen Schluss auf die geistige Thätigkeit der vom Leibe getrennten Seele erlaubt; und in diesen Fehler fallen Philosophen, welche die Wesenseinheit des Menschen glänzend beweisen und den Präexistentialismus treffend widerlegen!

Sehen wir uns übrigens eine solche Beweisführung etwas näher an. Der vollständige Syllogismus in unserem Falle lautet folgendermaassen :

¹⁾ Ohne Bild würde der Satz so lauten: „Je mehr der Mensch sich von der Sinnenwelt zurückzieht, desto höher und reiner wird seine (des Menschen) geistige Thätigkeit“; und in dieser Form erlaubt der Satz gewiss keinen Schluss auf die geistige Thätigkeit der vom Leibe getrennten Seele, da eine solche Seele ja kein Mensch ist.

Je mehr sich die Seele von der Sinnenwelt zurückzieht, desto höher und reiner ist ihre geistige Thätigkeit;

Nun aber ist die vom Leibe getrennte Seele ganz von der Sinnenwelt befreit:

Mithin wird die vom Leibe getrennte Seele sich nicht nur geistig bethätigen können, sondern diese Thätigkeit wird noch vollkommener sein, wie auf Erden.

Will dieser Syllogismus formell richtig sein, so ist er materiell falsch; und nimmt man ihn als materiell richtig, so wird er formell falsch. Will er formell richtig sein, so muss der Mittelbegriff in den beiden Prämissen offenbar in demselben Sinne genommen werden. Das „sich von der Sinnenwelt zurückziehen“ im Obersatz muss mithin, dem Untersatz entsprechend, gleichbedeutend sein mit „je mehr die Seele von der Sinnenwelt befreit ist.“ In diesem Sinne kann der Obersatz in seiner Allgemeinheit aber nicht wahr sein, sonst müsste die Seele hienieden im Zustande der Ohnmacht und des festen Schlafes ihre grösste geistige Thätigkeit entfalten. — Ferner: da im Untersatz der Begriff „von der Sinnenwelt ganz befreit sein“ so zu verstehen ist, dass der Leib überhaupt fehlt, so muss auch im Obersatz der Begriff „sich von der Sinnenwelt zurückziehen“ identisch sein mit dem Begriff „je weniger Leiblichkeit bei der Seele ist.“ In diesem Sinne ist der Obersatz aber in seiner Allgemeinheit wiederum falsch, denn sonst wäre es ja auch richtig zu sagen: Je weniger Gehirn der Mensch hat, desto reicher und reiner die geistige Thätigkeit der Seele.

Nimmt man nun aber die Begriffe in ihrem richtigen Sinne, dann ist der Syllogismus formell falsch, weil er vier Begriffe hat.

Dergleichen Argumente können demnach unsere Ansicht nicht entkräften, dass die substantiale Vereinigung mit dem Leibe einen *conditio sine qua non* für die geistige Thätigkeit der Seele ist, und dass somit bei der vom Leibe getrennten Seele eine solche Bethätigung nur dann stattfinden kann, wenn der Einfluss dieser *conditio* durch Gott supplirt wird. In diesem Sinne sagt denn auch Gutberlet:

„Die vom Körper getrennte, sich selbst überlassene Seele, würde ebenso wenig Bewusstsein haben, als im Zustande der Ohnmacht, des Schlafes. Denn da sie kein reiner Geist ist, kann sie nur durch die sinnlichen Vorstellungen zu einer geistigen Thätigkeit gelangen. . . . Gott muss ihr ersetzen, was sie früher nur durch die Sinne haben konnte!“¹⁾

¹⁾ Philosophisches Jahrbuch 1896, S. 453.

Der hl. Thomas scheint jedoch diese Meinung durchaus nicht zu theilen, wie er denn von Solchen, die der entgegengesetzten Ansicht sind, als Hauptautorität citirt wird. Wir sind überzeugt, dass die diesbezügliche Darstellung des Heiligen schon sehr Viele in grosse Verlegenheit gebracht hat, woher es denn auch kommen mag, dass Manche in ihren Werken den Gegenstand gar nicht oder nur flüchtig berühren. Sie wollen dem grossen Denker nicht widersprechen, und doch scheint ihnen seine Auffassung mit anderen Wahrheiten im Widerspruch zu stehen. Auch wir sind eher geneigt, anzunehmen, dass wir den Heiligen nicht verstanden haben, als zu behaupten, dass wir mit dessen Ansicht nicht einverstanden sind. Wir wollen nun aber versuchen, nachzuweisen, dass der Aquinate den Gegenstand von einem anderen Standpunkt aus behandelt, und dass von diesem Standpunkt aus seine Ansicht vollkommen richtig ist, ohne der unsrigen zu widersprechen.

Der Englische Lehrer beginnt in seiner *Summa theologica* die Abhandlung mit der Frage: „Utrum anima separata aliquid intelligere possit?“¹⁾ Diese Frage nun, welche der hl. Lehrer bejaht, kann einen doppelten Sinn haben. Der Sinn kann sein: *a)* ob die vom Leibe getrennte Seele aus sich, ihrer Natur nach, irgend eine geistige Erkenntniss habe, oder auch *b)* ob die *anima separata* als solche überhaupt erkenntnissfähig sei, d. i. ob bei der Seele, die hienieden erfahrungsmässig auch in ihrer geistigen Erkenntniss vom Körper abhängt, in ihrem Zustand der Getrenntheit eine intellectuelle Bethätigung stattfinden könne, ohne dass sie dadurch aufhörte, eine menschliche Seele zu sein, ohne dass sie förmlich zu einer anderen Natur erhoben werden müsste.

In ähnlicher Weise haben ja auch Fragen wie „ob ein Thier denken könne“, oder „ob ein auf trockenem Söller liegendes Weizenkorn treiben und Frucht bringen könne“, einen doppelten Sinn. Was das Denken inbetriff des Thieres betrifft, müsste die Frage in jedem Sinne verneint werden, da beim Thier eine Denkhätigkeit thatsächlich nicht vorkommt, und dasselbe auch nicht denkfähig gemacht werden könnte, ohne dadurch aufzuhören, ein Thier zu sein. — Bezüglich des Weizenkornes wäre die Frage im ersten Sinne zu verneinen, im zweiten zu bejahen. Nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur kann es nämlich ohne Feuchtigkeit nicht aufgehen; aber es ist seiner Natur nach treibfähig und kann auch zum actuellen Treiben gebracht werden, wenn durch göttliche Kraft die Feuchtigkeit ersetzt wird.

¹⁾ l. p. q. 89.

Wird nun die Frage des hl. Thomas im zweiten Sinne genommen, so muss dieselbe durchaus bejaht werden. Obschon von ihrer Materie getrennt, ist die Seele doch ihrer Natur nach erkenntnissfähig. Auch zur Zeit der Vereinigung mit dem Körper stand dieser niemals in einem wirklich causalen Verhältniss zur geistigen Thätigkeit der Seele, er war lediglich Bedingung; die Thätigkeit dieser Bedingung braucht blos durch die göttliche Kraft ersetzt zu werden, und die geistige Bethätigung tritt sofort bei der Seele ein, ohne dass dadurch ihre Natur verändert wird. Ihre Thätigkeit ist durchaus ihrer Natur entsprechend, aber die Art und Weise, wie sie in Thätigkeit kommt, ist eine präternaturale. Diesen göttlichen Einfluss angenommen, lässt sich dann in der That sagen, dass die Erkenntniss der leiblosen Seele in mancher Beziehung reiner und reicher ist, als früher; denn ohne die englische Natur zu bekommen, hat sie doch bezüglich ihres Erkenntnissbereiches die Erkenntnissweise der Engel: so erkennt sie sich selbst durch sich selbst, und die locale Entfernung hindert ihre Erkenntniss nicht mehr. Denselben göttlichen Einfluss vorausgesetzt, kann auch jetzt in einem wahren Sinne von „Befreiung von den Fesseln des Körpers“ gesprochen werden. Denn, wenn der Leib für die geistige Bethätigung der Seele nothwendig war, so waren doch vegetatives und sensitives Leben vielfach hemmend für das geistige Leben.

Dass nun der hl. Thomas die vorliegende Frage wirklich in dem zweiten Sinne nimmt und bejaht, dafür haben wir solide Gründe. Vorerst käme der Aquinate, wenn die Frage im ersten Sinne gedeutet würde, in Widerspruch mit sich selbst. Nachdem er behauptet hat, *quod anima humana „non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis“*¹⁾, ferner: *quod „anima habet ex natura suae essentiae, quod sit corpori unibilis“*²⁾; ferner: *quod „intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum“*; *quod „in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens“*³⁾; — nachdem er Solches und Aehnliches von der Seele ausgesagt, wäre es offenbar ein eclatanter Widerspruch, wenn er jetzt behauptete, dass diese Seele, welche von Natur aus keine actuelle Bethätigung hat, nach der Trennung vom Leibe sofort aus sich intellectuell thätig würde und diese Thätigkeit auf einem ziemlich reichen Felde entfaltet.

¹⁾ l. p. q. 76. a. 5. — ²⁾ l. c. q. 75. a. 7. ad 3. — ³⁾ l. c. q. 87. a. 1. c.

Liegt es da nicht viel näher, anzunehmen, dass, eben weil Thomas die Nothwendigkeit des Körpers für die Bethätigung der Seele so oft und scharf betont hat, er inbetreff der vom Körper getrennten Seele sich die Frage stelle, ob denn eine solche Seele überhaupt erkenntnissfähig sei. Dass bei einer solchen Seele geistige Thätigkeit nicht stattfinden kann; ohne dass vor allem die Wirksamkeit der früheren *conditio*, des Leibes, ersetzt werde, das ist für ihn selbstredend; aber kann eine solche *substantia incompleta*, dieses Bruchstück, zur actuellen geistigen Thätigkeit gebracht werden, ohne ihre Natur zu verlieren? In diesem Sinne genommen, hat die Frage wirklich Sinn, und in diesem Sinne ist auch das Argument zutreffend, welches bei der Beantwortung der Frage zugrunde gelegt wird.

„Cum modus operandi“ — sagt der heilige Lehrer, — „uniuscuiusque rei sequatur modum essendi ipsius, necesse est, animam a corpore separatam intelligere non per conversionem ad phantasmata, . . . sed per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter!“¹⁾

Wollte man diese Worte so deuten, dass die vom Leibe getrennte Seele, eben weil sie einen anderen *modus essendi* hat, nun ohne weiteres auch einen anderen *modus operandi* haben muss, oder mit anderen Worten: dass die Seele, wenn sie nicht mehr mit dem Körper vereinigt ist, bezüglich ihrer geistigen Thätigkeit nun auch ohne den Körper fertig wird —, so wäre das eine der Vernunft und der Erfahrung widersprechende Behauptung. Mit demselben Rechte könnte man auch sagen, dass weil das auf trockenem Speicher liegende Saatkorn einen anderen *modus essendi* hat, als das Korn in feuchter Erde, es nun auch einen anderen *modus operandi* haben müsse; und da es die zum Sprossen nöthige Feuchtigkeit nicht von der Erde haben könne, es dieselbe nun aus reiner Luft zöge. Einen vernünftigen und durchaus wahren Sinn haben jedoch obige Worte in folgender Deutung. Bei jeder Sache entspricht der *modus operandi* dem *modus essendi*. Da nun die getrennte Seele einen anderen *modus essendi* hat, wie die mit dem Körper vereinigte Seele, so muss auch der *modus operandi*, wenn eine Thätigkeit überhaupt stattfinden soll, ein anderer, dem neuem *modus existendi* entsprechender sein.

In demselben Abschnitt (da, wo der heilige Lehrer nachweist, dass die Wesensvereinigung mit dem Körper der Seele zum Vortheil gereiche,) wird in einem geistreichen Vergleich gezeigt, dass, eben weil die menschliche Seele den untersten Rang unter den intellectuellen

¹⁾ l. c. q. 89. a. 1. c.

Substanzen einnimmt, ihr von Natur aus nur eine „*cognitio confusa in communi*“ zukomme, und sie deshalb mit einem Leibe vereinigt werde, um ein klareres und bestimmteres Wissen zu erlangen. Daraus könnte geschlossen werden — und es ist dies vielfach geschehen —, dass der menschlichen Seele, so wie sie jetzt ist, von Natur aus eine *cognitio confusa* zukomme, und sie deshalb auch nach der Trennung vom Leibe sofort wenigstens diese *cognitio* habe. Das kann nun aber die Meinung des Aquinaten nicht sein. Denn wenn der Seele von Natur aus eine solche Erkenntniss zukäme, so dürfte sie diese doch unter keiner Bedingung verlieren, und müsste sie schon im Mutterschoosse haben, es sei denn, dass Gott diese *cognitio* vorläufig gewaltsam niederhielte. Dem Ersten aber widerspricht die Erfahrung, und die zweite Annahme würde die Vereinigung von Leib und Seele zu einer gezwungenen machen. — Der hl. Thomas kann somit nur Folgendes meinen: Hätte Gott die Seele als reinen Geist erschaffen, so wäre, weil sie den untersten Rang unter den intellectuellen Substanzen einnimmt, nur eine *cognitio confusa in communi* ihr Antheil gewesen. Deshalb hat Gott sie nicht als reinen Geist erschaffen, sondern als eine *substantia spiritualis incompleta*, als *forma substantialis corporis*. Deshalb hat sie bei ihrer Erschaffung auch nicht einmal diese *cognitio confusa*, und darf sie nicht haben; denn auch der geringste Grad einer ihr allein zukommenden *cognitio* würde sie zur *substantia completa* und somit unfähig machen, die wirkliche Wesensform des Leibes zu werden. Sie braucht diese Erkenntniss aber auch gar nicht; denn in der Vereinigung mit dem Körper wird ihr Wissen viel klarer und reicher, als es gewesen wäre, wenn sie die Natur eines reinen Geistes gehabt hätte. Damit stimmen denn auch die Schlussworte des Heiligen überein:

„Si ergo animae humanae sic essent institutae a Deo, ut intelligerent per modum, qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae, ut corporibus uniantur et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant.“

Vergessen wir zudem nicht, dass hierin der Standpunkt des hl. Thomas kein rein philosophischer ist. Die uns durch die positive Theologie verbürgte Thatsache, dass bei der Seele sofort nach der Trennung vom Leibe eine geistige Wirksamkeit wirklich stattfindet, nimmt er von vornherein als Grundlage an, und geht namentlich bezüglich der Objecte, die zum Erkenntnissbereich der *anima separata*

gehören, von der Offenbarung aus¹⁾). Die geistige Thätigkeit ist also da, es handelt sich blos um die Weise, wie dieselbe stattfinden kann.

Es wäre nun gewiss ein schönes und nicht zu schweres Unternehmen, sämtliche Stellen, wo der hl. Thomas von der Erkenntniß der *anima separata* spricht, durchzugehen und in dem angedeuteten Sinn zu erklären. Das kann unsere Aufgabe hier nicht sein. Aber wir wollten wenigstens einen Versuch machen, von dem grossen Aquinaten eine Ansicht fern zu halten, die denselben mit der Erfahrung und mit sich selbst in Widerspruch brächte.

Die Ansicht, dass die Seele nur in der wesentlichen Vereinigung mit dem Leibe ihren natürlichen Zustand habe, und ihrer Natur nach auch nur in diesem Zustande wirkungsfähig sei, scheint uns nun allerdings in folgenden Widerspruch zu verwickeln. Es ist doch dem Menschen natürlich, zu sterben. Wie kann nun der Zustand, der durch einen ganz natürlichen Vorgang erfolgt, ein unnatürlicher sein? Wir hätten ja da eine Erscheinung, die zugleich natürlich und unnatürlich wäre. Dieser scheinbare Widerspruch wird für Manchen ein Stein des Anstosses gewesen sein und ihn bewogen haben, bei der menschlichen Seele einen doppelten natürlichen Zustand anzunehmen. Das heisst aber nichts Anderes, als eine Unmöglichkeit annehmen. Denn wie jedes Wesen nur eine Wesenheit haben kann, so auch nur eine Natur und einen natürlichen Zustand.

Bezüglich des erwähnten Widerspruches ist nun vor allem zu bemerken, dass der Ausdruck „natürlich“ in verschiedenem Sinn genommen werden kann. Oft bedeutet er eine Vollkommenheit, so wenn ich sage: es ist dem Menschen natürlich zu empfinden, zu denken, zu wollen. In vielen Fällen bezeichnet dieser Ausdruck aber einfach etwas Unvermeidliches, so hier. Niemand wird in der Auflösung einer Wesenseinheit etwas Vollkommenes und Schönes finden; diese Auflösung ist aber beim Menschen unvermeidlich. Wenn man nun den Zustand der vom Leibe getrennten Seele einen unvermeidlich unnatürlichen nennt, so ist dagegen nichts einzuwenden, ein solcher Zustand ist die nothwendige Folge der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, die aus zwei Factoren besteht, von denen der eine sterblich, der andere unsterblich ist. Die menschliche Natur selbst ist ja in gewissem Sinne etwas Unnatürliches: eine Verbindung zwischen Geist und Stoff, und dazu noch die innigste aller Verbin-

¹⁾ l. c. q. 89. a. 2. sqq.

dungen, eine förmliche Wesenseinheit! Doch die Philosophie kann diesen Widerspruch in noch befriedigenderer Weise lösen.

II.

Wenn nun ohne positives Eingreifen Gottes die vom Leibe getrennte Seele sich nicht geistig bethätigen kann, so kann die Philosophie aber auch streng beweisen, dass ein solches Eingreifen Gottes thatsächlich erfolgen muss.

Aus dem Glückseligkeitstrieb und den Forderungen der sittlichen Weltordnung können wir beweisen, dass die Seele, welche durch keine geschaffene Macht ihrer Existenz beraubt werden kann, in dieser Existenz auch von Gott erhalten werden muss. Diese so gewährleistete Existenz schliesst aber nothwendig auch die geistige Wirksamkeit der Seele in sich, da die Befriedigung des genannten Triebes ohne geistige Bethätigung gar nicht denkbar ist. Gott muss somit nothwendigerweise die Seele wieder wirkungsfähig machen; und da dieses nur durch Verleihen der englischen Erkenntnissweise geschehen kann, so muss diese Kraft der von Gott getroffenen Natureinrichtung auch eintreten.

„Es ist ähnlich“, sagt Gutberlet, „wie bei der Hervorbringung der Seele bei der Erzeugung: die Eltern können die Seele nicht hervorbringen, und doch verlangt die Natur des Körpers die vernünftige Seele. Also muss sie Gott, kraft der von ihm gesetzten Naturordnung, erschaffen.“¹⁾

Dieser überraschend treffende und befriedigende Vergleich hilft uns zu gleicher Zeit zu verstehen, wie die präternaturale Erkenntnissweise der leiblosen Seele auch eine natürliche genannt werden kann. Obgleich nämlich bei der Erzeugung des Menschen sich stets ein übernatürliches Moment findet, die Schaffung durch Gott, so kann doch gesagt werden, dass die Eltern die Kinder erzeugen, und dass der Zeugungsprocess ein natürlicher Vorgang ist, eben weil die Eltern den ganzen Process einleiten, und die Schaffung der Seele nur in Abhängigkeit von der Thätigkeit der Eltern und mit Naturnothwendigkeit erfolgt. In gleicher Weise ist die Erkenntnissweise der leiblosen Seele zwar an sich eine durch positives Eingreifen Gottes erfolgte und somit präternaturale, kann aber insofern eine natürliche genannt werden, als sie mit Naturnothwendigkeit eintritt.

Der obige Beweis ist jedoch nicht nach allen Seiten hin stringent. Vollgiltig ist er eigentlich nur für Folgendes: 1) dass das Eingreifen

¹⁾ Aus einem Privatschreiben an den Vf.

der göttlichen Allmacht behufs Verleihung der intellectuellen Wirksamkeit bei den Seelen jener stattfinden muss, die während des irdischen Lebens sittlich zurechnungsfähig waren; 2) dass bei den Seelen der Gerechten die intellectuelle Thätigkeit ewig dauern muss. Dass das Eingreifen Gottes sofort nach dem Tode des Menschen beginnen und sich auch auf solche erstrecken muss, die nicht zum Vernunftgebrauch gekommen sind, — dass ferner dasselbe auch bei den Verworfenen ewig dauert, dafür hat die reine Philosophie nur Congruenzbeweise, die jedoch so stark sind, dass dieselben beim unbefangenen Forscher eine moralische Gewissheit erzeugen, namentlich was die sofort nach dem Tode für alle Menschen eintretende geistige Thätigkeit betrifft.

So sind wir denn bereits zu einem Resultate gelangt, das uns in hohem Grade befriedigen muss. Die an sich so widernatürliche Trennung ist unvermeidlich, sie hängt mit der Natur des Menschen zusammen; aber mit derselben menschlichen Natur hängt es auch zusammen, dass Gott gehalten ist, der furchtbarsten Wirkung dieser Trennung, der Wirkungslosigkeit der Seele, vorzubeugen und ihr zu ersetzen, was bezüglich der geistigen Erkenntniss der Leib für sie war. So wird der unnatürliche Zustand gewissermaassen aufgehoben und in einen präternaturalen verwandelt; ja, da dieser mit Naturnothwendigkeit erfolgt, ist es sogar gestattet, ihn einen natürlichen zu nennen. So hebt sich der scheinbare Widerspruch zum grossen Theil.

Und wir sind überzeugt, dass die Philosophie uns in dieser Sache noch grössere Befriedigung geben kann. Die Philosophie kann nämlich inbetreff der Endbestimmung des Menschen folgende Thesis vollständig beweisen: Das höchste Endziel des Menschen ist die Glückseligkeit, und zwar die vollkommene und höchste Glückseligkeit, deren er seiner Natur nach fähig ist. Desgleichen kann vollkommen bewiesen werden, dass im gegenwärtigen Leben dieses höchste Endziel für den Menschen nicht erreichbar ist. Mithin muss im anderen Leben ein vollkommenes Glück für den Menschen erreichbar sein. Wir betonen für „den Menschen“, denn nicht die Seele, für sich allein genommen, ist Subject und Träger dieser Endbestimmung, sondern der Mensch, wie er leibt und lebt und wirkt. Somit muss auch für den ganzen Menschen ein vollkommenes Glück erreichbar sein und vom Gerechten auch thatsächlich erreicht werden. Der Tod und eine zeitweilige Trennung der Seele machen die Realisirung dieses Glückes durchaus nicht unmöglich, denn die Zeit, wann es sich verwirklichen

soll, steht nicht in nothwendigem Zusammenhang mit der Thatsache, dass es sich verwirklichen muss. Das erste Erforderniss zu dieser Realisirung ist aber die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe, und diese muss daher früher oder später bei allen Gerechten stattfinden. Auf natürlichem Wege kann das offenbar nicht geschehen, deshalb muss Gott wieder eingreifen und auf präternaturalem Wege dieselbe bewerkstelligen. Dieses einmal erreichte vollkommene Glück muss dann, eben weil vollkommen, die Unverlierbarkeit desselben und die Unsterblichkeit des Besitzers in sich schliessen.

Die Auferstehung — nicht Verklärung — des Leibes kann somit aus der Endbestimmung des Menschen wirklich bewiesen werden, — wenigstens in betreff jener, die ihre Bestimmung durch ein tugendhaftes Leben erreichen. Wer freilich der Seele ein vom Leibe vollkommen unabhängiges, geistiges Leben zuspricht, und sie als den ausschliesslichen Träger des natürlichen Glückseligkeitstriebes betrachtet, der wird aus diesem Triebe höchstens einen Congruenzbeweis für die Auferstehung schöpfen. Dass jedoch die Seele auch in ihrem geistigen Leben vom Körper als von einer Bedingung abhängt, dass es eigentlich der Mensch ist, welcher denkt und will und Regungen und Triebe empfindet —, das wurde oben nachgewiesen. Uebrigens braucht man das uns natürliche Streben nach Glück blos unbefangen zu analysiren, um zu finden, dass es vom ganzen Menschen ausgeht und auch den ganzen Menschen betrifft. Das Endziel des Menschen besteht nicht lediglich darin, dass er seine Seele rette. So mögen allenfalls Asceten und Prediger sich ausdrücken, um die Thorheit derjenigen zu geisseln, die sich vorherrschend sinnlichen Genüssen ergeben; im Grunde genommen ist eine solche Ausdrucksweise nichts anders als eine Synekdoche, welche den Haupttheil für das Ganze setzt¹⁾. Das Endziel des Menschen ist, dass er sich rette; dass er hier auf Erden Gott liebe, Gott diene, und so für sich, für den ganzen Menschen ein vollkommenes Glück erlange. Das ist die Bestimmung, welche Gott dem Menschen und nicht nur der Seele gegeben; und Gott realisirt die Bestimmungen seiner Geschöpfe nicht in synekdochischer, sondern in vollkommener Weise. Die Beglückung der Seele realisirt nicht die Endbestimmung des Menschen: denn die Seele ist nicht der Mensch.

¹⁾ Fast komisch klingt es, wenn (selbst in theologischen und philosophischen Werken) bezüglich der Endbestimmung des Menschen gesagt wird: der Mensch habe die Bestimmung, Gott zu dienen hier auf Erden, und dann, wenigstens für seinen Haupttheil, die Seele, ein vollkommenes Glück zu erlangen.

Das ist's, was die Vernunft bezüglich der Auferstehung des Leibes beweisen kann; und unsere Natur findet darin offenbar eine noch grössere Befriedigung, als in der obigen Erwägung. Kaum etwas kann unsere Natur mehr mit dem Tode versöhnen als das Bewusstsein, dass, wenn die Auflösung unseres Wesens unvermeidlich ist, die Wiederherstellung desselben aber auch erfolgen muss, wenn wir durch den guten Gebrauch der uns zu Gebote stehenden Mittel unser Endziel wirklich erreichen. Ja, diese Rehabilitation kann in gewissem Sinne etwas Natürliches genannt werden, weil sie auf Grund der natürlichen Endbestimmung des Menschen von Gott bewirkt werden muss.

So ist denn der Mensch in einem wahren Sinne sterblich und unsterblich zugleich: sterblich infolge seiner physischen Natur, unsterblich kraft seiner Endbestimmung. Und beide Dinge sind vereinbar, weil die Unsterblichkeit nicht da beginnt, wo die Natur gesetzt wird und ihre Bestimmung erhält, sondern erst in dem Augenblicke, wo die Endbestimmung wirklich erreicht ist¹⁾.

Sind nun alle Schwierigkeiten gelöst? Viele bleiben jedenfalls nicht übrig, aber einige bleiben immerhin; und wir sind überzeugt, dass auf diesem Gebiete die Philosophie allein nicht ganz fertig wird. Der oben angeführte Vergleich Gutberlet's gibt gewiss hohe Befriedigung; eine volle gibt er nicht. Denn zwischen den beiden Gliedern dieses treffenden Vergleichs besteht, was das Eingreifen Gottes betrifft, immer noch der grosse Unterschied, dass, während Gott, der die Schöpfungsmacht keinem Geschöpf übertragen kann, bei der Erzeugung jedes einzelnen Menschen unbedingt eingreifen muss, dieses Eingreifen

¹⁾ Unsere Ansicht bezüglich der Rehabilitation des Menschen wird wohl Manchen befremden. Die Beweisführung kann aber nur im Suppositum angegriffen werden, nämlich in der Behauptung, „dass der ganze Mensch Subject und Träger der Endbestimmung des Menschen ist.“ Aber wer beweist das Gegentheil? Wer beweist, dass, wenn von der Endbestimmung des Menschen gesprochen wird, das Gesagte eigentlich doch nur von der Seele gelten darf? Wer beweist, dass die Endbestimmung des Menschen als solchen, der menschlichen Person als solcher, nur darin besteht, einem Theil dieser Person zum Glück zu verhelfen, und dann aufgelöst zu werden und zu verschwinden? Wer widerlegt uns, wenn wir behaupten, dass die Seele, für sich allein genommen, keine andere Endbestimmung hat und haben kann, als die, mit dem Körper eine Wesenseinheit zu bilden, so wie der Leib keine andere Bestimmung hat als die, mit der Seele zu einer Wesenseinheit verbunden zu werden; dass aber die aus der Vereinigung Beider entstandene Person, der Mensch, und nur dieser es ist, welcher vom Schöpfer die Bestimmung erhalten hat, hier auf Erden Gott zu verherrlichen durch ein tugendhaftes Leben, um dadurch zu dem vollkommenen Glück zu gelangen, nach welchem zu streben der Schöpfer ihm ein unauslöschbares Verlangen gegeben hat?

bei der vom Leibe getrennten Seele vermieden werden konnte: er brauchte blos von Anfang an die Verbindung zwischen Leib und Seele unauföslich zu machen. Und das stand in seiner Macht. Selbst die Reconstruirung des menschlichen Wesens durch die Wiedervereinigung der beiden Factoren verscheucht die Wolken nicht vollständig; denn warum die erschütternde Trennung, wenn die Wiedervereinigung doch erfolgen muss?

Was nun aber die Philosophie nicht zu lösen vermag, das thut die Theologie in ergreifend schöner Weise, und wir können uns den Genuss nicht versagen, bei dieser Lösung einige Minuten zu verweilen. Als Gott in seiner Weisheit beschloss, in die Stufenleiter seiner Geschöpfe auch ein Wesen einzufügen, in dem Geist und Stoff zu einer Natur vereinigt werden sollten, da waren in dem neuen Geschöpf gewisse Disharmonien unvermeidlich. Eine solche Vereinigung zweier Factoren, von denen der eine unsterblich, der andere sterblich war, bewirkte, dass die Natur des Menschen in sich selbst den Keim der Auflösung trug; dass für die Seele, welche doch eigens für die Vereinigung mit dem Körper geschaffen ist und sich naturgemäss auch nur in diesem bethätigen kann, die Trennung vom Körper und somit ein unnatürlicher Zustand unvermeidlich war. (Desgleichen lag in der menschlichen Natur selbst der Keim des Widerstreites zwischen Natur und Sinnlichkeit, da das sinnliche Begehrungsvermögen zunächst und unmittelbar nicht durch die Vernunft, sondern durch die Sinne zum Streben bestimmt wird.)

Mit diesen Disharmonien sollte jedoch der Mensch sein erhabenes Amt als König der sichtbaren Schöpfung nicht antreten. Was die Natur ihm nicht geben konnte, das gab ihm die Gnade. Von Natur hat der Mensch kein Recht auf Unsterblichkeit und das *donum immortalitatis* bleibt immer ein *donum vere praeternaturale*, aber es ziemte sich, dass der unsterblichen Seele die unnatürliche Trennung erspart bleibe, es ziemte sich, dass der menschliche Leib, welcher durch seine Vereinigung mit einem Geist wirklich lebt und somit über die Sphäre der übrigen Naturkörper erhoben ist, an der Unsterblichkeit der Seele theil nehme; und das Alles ziemte sich um so mehr, als Gott durch Verleihung der heiligmachenden Gnade die menschliche Natur, zu der auch der Leib gehört, „consors divinae naturae“ ¹⁾ gemacht hatte²⁾. Gott hätte freilich den Menschen in

¹⁾ 2 Petr. 1, 4. — ²⁾ Aus entsprechenden Gründen hatte Gott ebenfalls den Widerstreit zwischen den beiden Begehrungsvermögen im Menschen lahm gelegt durch das *donum integritatis*.

puris naturalibus in die Welt setzen können, aber es ist doch immerhin bemerkenswerth, dass er das thatsächlich nicht gewollt hat: nicht nur hat er ihm das völlig übernatürliche *donum gratiae sanctificantis* verliehen, er hat auch durch *dona praeternaturalia* die Disharmonien aufgelöst, die bei der Erschaffung des Menschen unvermeidlich waren. Und so, wie der Mensch durch diese *dona* vervollkommnet war, und nicht wie er von Natur aus war, so sollte der Mensch, nach dem Willen und Plane Gottes, in der Welt auftreten.

Darin finden wir den Schlüssel zur Lösung aller Schwierigkeiten. Der Tod, welcher diese unnatürliche Trennung von Leib und Seele bewirkt, sollte nach dem Plane Gottes eine völlig unbekannte Erscheinung bleiben; mithin war das später erfolgte thatsächliche Eintreten des Todes durchaus keine Folge der Natur, sondern eine Folge der selbsteigenen That des Menschen, der Sünde, welche den Plan Gottes störte und dem Tod den Charakter einer Strafe aufdrückte.

Wäre der Mensch geblieben, wie Gott ihn gemacht, so würden wir in ihm die schönste Harmonie finden und hätten keine Widersprüche zu lösen. Ein Eingreifen Gottes, um die vom Leibe getrennte Seele wirkungsfähig zu machen und den Gerechten zu rehabilitiren, wäre nicht nothwendig gewesen, und wir kämen nicht in Gefahr, die Seele auf Kosten des Menschen herauszustreichen. Der Mensch aber, welcher nach dem Sündenfall in der Welt auftrat, war eine Ruine; und da, wo die Erinnerung an die Katastrophe, welche ihn zur Ruine gemacht, sich verloren hatte, da musste seine Natur ihm in mancher Hinsicht als unlösbares Räthsel erscheinen.

Der Sühnungstod auf Golgotha hatte nun gewiss die Kraft, uns die volle Herrlichkeit des Urstandes wieder zu erwerben. Doch nur die Gnade wurde uns vorläufig wieder zugänglich gemacht. Und wir wissen warum. Durch die Erlösung sollten wir mehr werden, als Adam vor dem Sündenfalle war. Als lebendige Glieder am mystischen Leibe des Erlösers sollten wir, ausgerüstet mit der göttlichen Gnade, als glorreiche Streiter in opfervoller Tugendübung dem Erlöser ähnlich werden, um dann, als seine Brüder und Miterben, mit ihm verherrlicht zu werden. Tod und Concupiscenz blieben, aber sie hatten den entehrenden Charakter der Strafe verloren, und standen fortan im Dienste jener Liebe, welche sich im Kreuze rühmt, die Concupiscenz besiegt und dem Tod den Stachel nimmt.