

Die natürliche Erkenntnis der Seligen.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

1. Man unterscheidet seit dem hl. Augustinus¹⁾ eine doppelte Erkenntnis der seligen Engel: die *cognitio matutina* und die *cognitio vespertina*. Kraft ersterer erkennen sie die Dinge in der Wesenheit Gottes, die sie schauen, kraft letzterer durch ihr natürliches geistiges Erkenntnisvermögen. Augustinus kam zu dieser Benennung durch seine allegorische Erklärung des *mane* und *vespere* im Sechstageswerk: Der Morgen eines jeden Tages bezeichnet das Werk des betreffenden Tages in der englischen Erkenntnis vor der Erschaffung, insofern im Worte alles schon Leben war, was geschaffen wurde, und von den seligen Geistern im Worte geschaut werden musste. Nachher „am Abende“ erkannten sie dieselben Werke auch kraft ihrer natürlichen Einsicht. Diese Unterscheidung ist, wenn auch exegetisch nicht in der Genesis begründet, doch durchaus sachgemäss.

Eine solche doppelte Erkenntnis müssen wir nun auch in dem abgeschiedenen seligen Menschengenossen annehmen: Ausser der Anschauung Gottes erkennt die Seele auch mit ihren natürlichen Geisteskräften wenn auch nicht so vieles und so vollkommen wie in Gottes Anschauung.

2. Vor allem ist klar, dass die selige Anschauung die Erkenntnis durch eigene naturgemässe Ideen nicht ausschliesst. Man könnte freilich glauben, dass eine so klare und den Geist sozusagen überwältigende Erkenntnis eine unvollkommene schwächere nicht mehr zulasse. Und dies aus doppeltem Grunde: erstens weil ein Schauen, wenigstens nach dem hl. Thomas, mit einem anderweitigen Erkennen etwa durch Beweise, wenigstens durch Glauben nicht verträglich ist, und zweitens weil die Art der Anschauung in ihrer unbeschreiblichen Intensität alle Geisteskraft des Geschöpfes so in Anspruch nimmt, dass für eine andere Tätigkeit kein Platz mehr zu sein scheint.

¹⁾ *De Genes. ad lit.* l. 4. c. 22 et 31. *De Civ. Dei* l. 12. c. 7 et 20.

Beide Bedenken könnten wir indirekt durch den Hinweis auf die Seele unseres Herrn beseitigen, der schon in diesem Leben neben der seligen Anschauung noch eine doppelte Erkenntnis, eine eingegossene nach Art der Engel und eine empirisch menschliche und zugleich noch den vollen Gebrauch seiner äusseren Sinne besass. Das ist nun allerdings eine sehr indirekte Lösung der Schwierigkeit, da die hl. Seele des Herrn in einem ganz eigenartigen höchst wunderbaren Zustande sich befindet, welcher der theologischen Wissenschaft gerade in betreff der Vereinbarkeit natürlicher Zustände mit der seligen Anschauung grosse Schwierigkeit bereitet. Man kann aber doch bemerken, dass auch der Zustand der Menschenseele im Jenseits ein ganz eigenartiger und in betreff der Anschauung ein höchst wunderbarer ist.

Allerdings nimmt die Anschauung Gottes den Geist des Seligen ganz und gar in Anspruch, aber nicht in dem Sinne, dass seine Geisteskräfte dadurch zu anderen Tätigkeiten minder fähig oder ganz unfähig würden. Solches ist nämlich nur dann der Fall, wenn der Geist sehr starke Anstrengungen machen, seine ganze Kraft entfalten muss, um eine Tätigkeit zustande zu bringen. Das macht ihn für andere Tätigkeiten ungeeigneter, unter Umständen ganz unfähig. *Pluribus intentus minor fit ad singula sensus*. Aber die selige Anschauung kommt nicht durch eine ausserordentliche Kraftanstrengung von unserer Seite zustande, sondern wird durch das *lumen gloriae* vermittelt, welches als ständiger, durchaus naturgemässer *habitus* unseren Geist erhebt, um ohne alle Anstrengung ein so hohes Objekt, Gott zu schauen.

Freilich wird für unseren Geist die Aufmerksamkeit von allen übrigen Gegenständen in dem Masse abgezogen, als dieselbe auf ein wichtiges, interessantes Objekt, das sie ganz in Anspruch nimmt, hingezogen wird; so können die untergeordneten Objekte ganz unbemerkt werden, aus dem Bewusstsein schwinden. Aber das liegt in der Enge unseres diesseitigen Bewusstseins: wir können überhaupt nur einen Gegenstand gleichzeitig scharf ins Auge fassen. Aber Tatsache ist doch auch, dass wir mehrere Vorstellungen mit einander vergleichen; sie müssen wir also gleichzeitig im Bewusstsein haben. Dies ist aber nur dadurch möglich, dass beide, oder wenn es sich um Schlüsse handelt, drei oder noch mehr Begriffe eine Beziehung zu einander haben, eine Einheit bilden, welche wir nun ganz scharf ins Auge fassen können. Nun gerade so finden wir es in der seligen Anschauung. Die unendliche Schönheit Gottes nimmt unsere ganze

Aufmerksamkeit in Anspruch, aber wir können Gottes Wesenheit nicht schauen, ohne in ihr auch all das Viele zu erkennen, was in ihr als Urbild, Urgrund, Ursache usw. enthalten ist. Also hindert die Anschauung der Wesenheit Gottes nicht die Erkenntnis der aussergöttlichen Dinge, sondern schliesst sie ein. Damit ist aber der Einwand beseitigt, dass ein so erhabenes Objekt die Aufmerksamkeit und das Interesse für alles andere unmöglich mache. Somit kann auch die Seele neben der Anschauung Gottes noch den geistigen Blick ihres natürlichen Verstandes auf die ihr naturgemässen Objekte und überhaupt auf aussergöttliche Objekte richten. Denn in diesem Zustande vollkommenster Heiligkeit und Gottinnigkeit kann sie alle diese Dinge nur in ihrem wahren Werte, d. h. in ihrem Verhältnisse zu Gott auffassen.

3. Die andere Schwierigkeit, welche aus der Enge des Bewusstseins sich ergibt, ist damit nicht vollständig gelöst. Denn ein Nacheinander lässt sich nicht geltend machen, in der Weise, dass die Seele von der seligen Anschauung sich zeitweilig abwende, um unterdessen mit natürlichen Kräften Gott und göttliche Dinge zu erkennen. Denn der Anblick der unendlichen Schönheit hält den Geist so gefesselt, dass er von ihm nicht einen Augenblick lassen kann; das *lumen gloriae* ist ja auch ein fester dauernder *habitus*. Also gleichzeitig soll die Seele Gott und Göttliches und selbst Aussergöttliches schauen und daneben noch ihre natürlich wirkenden Kräfte betätigen.

Wenn nun auch das so Erkannte zu Gott in Beziehung steht, ja mit dem, was in ihm geschaut wird, zusammenfällt, so ist doch schwer begreiflich, wie der endliche Verstand sich wengleich im Lichte der Glorie zum vollkommensten Ausdruck der göttlichen Wesenheit machen und gleichzeitig noch zum Ausdrucke von Objekten in natürlicher Weise.

4. Nun, der hl. Thomas, der doch in diesem Leben die Möglichkeit, Dasselbe zu glauben und zu schauen oder auch nur zu wissen leugnet, behauptet, dass die Engel in der seligen Anschauung ihre natürliche Erkenntnis und Liebe behalten.¹⁾

¹⁾ I. p. q. 62. a. 7.: „In angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem, quod natura ad beatitudinem comparatur“ sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine, et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae.“ Und auf

Freilich die Analogie, welche der hl. Lehrer zur Begründung anführt, könnte wenig zutreffend erscheinen. Denn man kann wohl von derselben Sache eine sichere Erkenntnis aus überzeugenden Gründen und eine blossе Meinung aus Wahrscheinlichkeitsgründen haben, aber man darf zweifeln, ob die blossе Meinung, also eine mit Schwanken verbundene Erkenntnis noch fortbestehen kann, nachdem man Sicherheit erlangt hat. Nun, wenn diese Analogie nicht zutreffen sollte, dann liegt eine andere viel näher: Man kann eine feste Ueberzeugung aus einem sicheren Grunde und daneben auch nochmals aus einem andern Grunde haben, und dies, wie es scheint, nicht bloss nacheinander, sondern auch gleichzeitig.

5. In der seligen Anschauung erleichtert ein besonderer Grund die Möglichkeit ihrer Gleichzeitigkeit mit der natürlichen Erkenntnis: es ist nämlich nicht genau dasselbe subjektive Erkenntnisprinzip, welches diese zweifache Erkenntnis hat: Die selige Anschauung geht zwar von der Seele, speziell dem Verstande aus, unmittelbar aber von dem den Verstand kräftigenden *lumen gloriae*, die natürliche Erkenntnis von den den Verstand informierenden Ideen aus.

Wenn man nun weiter einwendet, die Seele könne sich nicht mehr zu einem ihr naturgemäss intentionalen Ausdruck behufs der Erkenntnis irgend welcher Objekte machen, wenn ihr ganzes Sein, all ihre Kraft bereits durch die Darstellung des Unendlichen behufs der Anschauung in Anspruch genommen ist, so setzt man voraus, dass die Seele eine *idea expressa*, ein *verbum mentis* sich von der Wesenheit Gottes bilde. Das wird aber nicht allgemein zugegeben. Indes muss ja auch in der abstraktiven Erkenntnis Gottes die Seele das Unendliche in sich darstellen, sich zum idealen Ausdruck des Unendlichen machen und kann daneben gleichzeitig auch das Endliche denken, wenn es z. B. beide Begriffe mit einander vergleicht.

den Einwand, den man aus *1. Cor. 13, 10*: „Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est“ erhebt, antwortet er *ad 1^m*: „Perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae, et non tollitur potentia per formam sed tollitur privatio quae opponitur formae. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae. Nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriae et per essentiam propriam quod pertinet ad cognitionem naturae.“

II.

Aus alle dem ergibt sich, dass natürliche Geisteserkenntnis mit der Anschauung Gottes bestehen kann: aber kann die abgeschiedene Seele überhaupt noch erkennen?

1. Ihre geistige Erkenntnis ist an die Sinne gebunden, nur aus sinnlichen Vorstellungen kann sie ihre Begriffe durch Abstraktion gewinnen. Darin liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem Engel und der Menschenseele, dass diese in ihrem Sein auf die Informierung eines Leibes hingerichtet ist und auf dessen Mitwirkung selbst bei geistiger Tätigkeit angewiesen ist. Wenn eine Störung der Sinnlichkeit etwa durch Verletzung des Gehirns eintritt, kann die Seele nicht mehr normal denken. Die Geistesstörung kann nicht in der immateriellen Seele ihren Sitz haben; denn diese wird durch körperliche Eingriffe, etwa durch Gifte, Alkohol nicht berührt, ihr geistiges Wesen, jedenfalls ihr ganz immaterielles Denkvermögen kann überhaupt Störungen nicht unterliegen. Selbst die bereits erworbenen Kenntnisse und Ideen werden alteriert, wenn das Gehirn, also die sinnliche Tätigkeit, alteriert wird; der Geisteskranke kann nicht nur keine neuen richtigen Urteile fällen, auch die alten richtigen werden verkehrt. Daraus scheint zu folgen, dass die Seele nach der Trennung vom Körper, welche die Sinnlichkeit ganz aufhebt, absolut nichts denken kann, nicht einmal diejenigen Kenntnisse ins aktuelle Bewusstsein erheben kann, welche sie in diesem Leben erworben hatte.

2. Vielfach beruft man sich, um das Gewicht dieser philosophischen Deduktion abzuschwächen, auf die relative Selbständigkeit unseres Geistes und seine Unabhängigkeit vom Leibe und den sinnlichen Tätigkeiten. Schon in diesem Leben kann die Seele am schärfsten denken, wenn sie sich in sich konzentriert, in der Einsamkeit von den sinnlichen Eindrücken sich befreit. Man kann sich dafür selbst auf die hl. Schrift berufen, nach welcher der „Leib den Geist, der vieles denken will, beschwert“.¹⁾ Beim Herannahen des Todes, wo die Bande zwischen Leib und Seele zunächst nur gelockert werden, tritt häufig eine ungewöhnliche Einsicht in „Geistesblitzen“ hervor, es kann dann häufig der Geistesgestörte noch zu gesunder Geistestätigkeit erwachen.

Damit wird die Schwierigkeit, die uns entgegengehalten wird, nicht gelöst, denn die vorgebrachten Tatsachen können nur für den Beweiskraft haben, dem von vorneherein mit Plato feststeht, dass die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine unnatürliche, gewaltsame

¹⁾ „*Sap.* 10, 15.

rein zufällige ist. Und wirklich hat man den Verfasser des „Buches der Weisheit“ wegen jenes Ausspruches des Platonismus verdächtigt.

Nun ist aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine natürliche, innere, im Wesen der Seele begründete, die Seele ist Wesensform für den menschlichen Leib. Das erkennen wir gerade aus ihrer völligen Abhängigkeit in ihrer Tätigkeit auch der geistigsten vom Körper. Sie hat also die wesentlichsten Vorteile von der Verbindung mit dem Körper. Nachdem sie freilich durch die Sinnlichkeit einen gewissen Schatz geistiger Bildung erworben hat, strebt sie nach Höherem, und darin kann ihr die Sinnlichkeit nicht folgen. Aber auch bei den abstraktesten Erkenntnissen und höchsten idealen Bestrebungen ist ihre Tätigkeit um so vollkommener, je bessere Dienste ihr die Phantasie und das sinnliche Gefühl leistet. Selbst die abstrakteste Wissenschaft, die Mathematik, die den denkenden Verstand am meisten in Anspruch nimmt, hat ihre Sicherheit und Klarheit in der Anschaulichkeit des Stoffes, mit dem sie sich beschäftigt. Freilich kommt sie in der höheren Mathematik auf ein so abstraktes Gebiet, dass die direkte Anschauung versagt, aber ohne sinnliche Vorstellungen kann sie auch die abstraktesten Begriffe nicht behandeln, nicht einmal bilden.

Das Sichzurückziehen der Seele auf sich selbst und aus der Sinnlichkeit, um besser denken zu können, hat also nur den Sinn, dass sich der Geist vom Geräusche dieser Welt, von den einstürmenden sinnlichen Eindrücken lossagen, dass er sich in seinem richtigen Verstandesurteile nicht von Phantasiebildern leiten lassen dürfe, den zu erfassenden Gegenstand allein ins Auge fassen und auf ihn seine ganze Aufmerksamkeit und Geistesenergie richten müsse. Darum kann sich der geistige, nach Höherem strebende Mensch über die Last des Körpers beklagen, weil er dessen Hilfe nicht entbehren kann und dem „geistigen Menschen“ noch nicht die Dienste leistet, welche man wünscht: Es wäre ja gewiss wünschenswerter, ein reiner Geist zu sein, aber als Mensch kann der Geist den Körper nicht entbehren. Darum wird mit zunehmender Körperschwäche der Geist nicht stärker, sondern schwächer und um so schwächer, je näher der Tod heranrückt. Die auffallenden Geistesblitze, welche manchmal in der Todesstunde auftreten, sind nicht die Folge der Lockerung des Bandes zwischen Leib und Seele, sondern insofern sie wirklich sehr ungewöhnlich sind, müssen sie auf göttliche Einwirkung zurückgeführt werden. Die Erscheinungen freilich und Gesichte der Sterbenden kommen meistens von Schwächezuständen, es sind die Hallucinationen eines geschwächten

Gehirns. Ihr hellerer Blick und ihr richtigeres Urtheil erklärt sich aus dem Ernsté ihrer Lage und der Abkehr von dem Tande der Welt, aus der Einkehr in sich selbst. Dass manche Irre am Ende zu Verstande kommen, ist nicht weniger auffallend, als dass durch eine Krankheit, eine Kopfwunde z. B., das Gedächtnis und das geistige Leben überhaupt geschädigt, aber manchmal auch wieder hergestellt wird. Die tiefgreifenden körperlichen Veränderungen im Gehirn am Ende des Lebens können ein Hindernis des Denkens entfernen. Man hat selbst durch künstliche Eingriffe in den Schädel durch Kraniektomie den angeborenen Idiotismus in manchen Fällen geheilt.

3. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass die Seele ohne Körper, d. h. ohne alle Mithilfe der sinnlichen Vorstellungen, ebenso wenig und noch weniger denken kann wie im Schlafe, in der Ohnmacht; denn man kann nicht sagen, die körperlichen Zustände hinderten in diesen Fällen das Denken, und folglich sei ein Schluss auf die abgeschiedene Seele unzulässig. Ein körperlicher Zustand kann unmöglich die geistige Tätigkeit schädigend beeinflussen, es liegt also der Grund der Bewusstlosigkeit in der Unmöglichkeit sinnlicher Tätigkeit, welche von abnormer körperlicher Beschaffenheit herbeigeführt wird.

In der abgeschiedenen Seele bleiben aber die sinnlichen Fähigkeiten nur wurzelhaft, zu ihrer Aktuierung bedürfen sie der körperlichen Organe, die ihr erst nach der Auferstehung wieder gegeben werden. Folglich ist die Seele in jenem Zustand aus sich unfähig zu denken, zu wollen oder irgend eine geistige Tätigkeit zu entfalten.

4. Man könnte freilich sagen, es blieben ihr nach der Trennung vom Leibe noch die in diesem Leben erworbenen Kenntnisse; auch habe sie ja ihr eigenes immaterielles, also ohne Abstraktion erkennbares Wesen gegenwärtig; sie könne also, wie der Engel nach Analogie seines Wesens alles erkennt, wenigstens das ihrem Wesen entsprechende Sein in diesem ihrem Wesen erkennen.

Was das letztere anlangt, so wissen wir, dass im Diesseits die Seele ihr Wesen nicht direkt und in sich erkennt. Sie bedarf dazu freilich auch nicht der Abstraktion; sie schaut sich in ihren Akten durch ihr Selbstbewusstsein. Darum ist aber immer erst ein Akt erforderlich, mag derselbe geistiger oder sinnlicher Natur sein; wo derselbe fehlt wie in der Bewusstlosigkeit, da fehlt auch die Erkenntnis ihrer selbst. Ein solcher Akt ist aber für den Zustand der Trennung

nicht ohne weiteres gegeben; also auch nicht die Erkenntnis ihres Wesens und der übrigen Dinge nach Analogie dieses Wesens.

Allerdings, sobald ihr durch Gottes Einwirkung ein solcher Akt ermöglicht wird, erhält sie eine Erkenntnis der Dinge nach Art ihres Wesens, eine der englischen Erkenntnis verwandte Auffassung der Dinge.

Aber zum mindesten das Selbstbewusstsein, sagt man, muss der Seele vom Leibe getrennt bleiben oder vielmehr noch vollkommener werden; denn nach dem hl. Thomas erkennen die Engel sich selbst nicht durch eine *species*, auch nicht bloss aus ihren Akten, wie die menschliche, an den Körper gebundene Seele, sondern durch ihre eigene, ihnen unmittelbar als intelligibles Objekt gegebene Wesenheit. Da nun die Seele im Jenseits nach Art der reinen Geister erkennt, so muss auch sie durch ihre Wesenheit sich erkennen.¹⁾

Diese Berufung auf den hl. Thomas ist sehr untriftig. Der Einwand setzt voraus, was zu beweisen wäre: dass nämlich die Seele von selbst, ohne Einwirkung Gottes, im Jenseits die englische Art der Erkenntnis erlange. Das lehrt der hl. Thomas nicht: im Gegenteil besteht nach ihm der Unterschied zwischen Menschenseele und dem reinem Geist darin, dass jene ihre Wesenheit nicht aktual intelligibel unmittelbar gegenwärtig hat.

„Res existentes actu possunt agere actiones secundum quod sunt actu; ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere, antequam perficiatur forma intelligibili in actu: tunc enim intelligit rem, cuius est forma. Nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem. Intellectus vero angeli quia habet essentiam, quae est ut actus in genere intelligibilem, sibi praesentem potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, sc. essentiam suam, non per aliquam similitudinem sed per se ipsam.“²⁾

Also die natürliche Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, das wesentlich einen *intellectus possibilis* (*δυνάμει*) besitzt, verhindert, dass die Menschenseele sich durch ihre Wesenheit erkennt. Der *intellectus possibilis* bleibt aber auch nach der Trennung vom Leibe; nur dass er nun nicht mehr durch den *intellectus agens* mit Hilfe der Phantasmen, sondern durch eingegossene Erkenntnisformen aktual wird.

Ferner leitet der hl. Thomas die Selbsterkenntnis des Engels durch seine Wesenheit aus der Aktualität des intelligibelen Wesens des Engels ab. Die Seele aber und gerade die abgeschiedene ist in ihrem Wesen und also auch in ihrer Intelligibilität nicht ganz aktual; die sinnlichen Fähigkeiten, also die sinnliche Seite ihres Wesens bleibt

¹⁾ Vgl. W Kohler, Der Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode. „Katholik“ 1902 II. S. 221 ff. — ²⁾ *De Verit.* q. 8. a. 6.

nur der Potenz nach. Also gibt es für sie nicht die Selbsterkenntnis, wie sie dem reinen Geiste eigen ist. Die sinnliche Seite der Seelensubstanz ist in diesem Leben aktueller als im Jenseits; und doch erkennen wir nicht durch die Wesenheit der Seele unser Ich.

Wäre die Selbsterkenntnis der Seele durch ihre Wesenheit deren natürliche Tätigkeit, die mit dem Tode von selbst in Kraft tritt, so müsste man sagen, die Verbindung mit dem Leibe ist gegen ihre Natur, dieselbe schädigt sie in der wichtigsten Fähigkeit, denn in diesem Leben fehlte uns diese Selbsterkenntnis. Nun verlangt aber das zusammengesetzte Wesen des Menschen, dass der Leib ihr nur förderlich sei, wie sie ja auch tatsächlich nur durch die sinnliche Tätigkeit zu der ihr naturgemässen geistigen Erkenntnis gelangt. Es ist auch gar nicht möglich, dass eine rein geistige wesentliche Tätigkeit der Seele durch körperliche Einflüsse behindert oder ganz aufgehoben werde.

Noch deutlicher spricht sich der hl. Thomas über die Unmöglichkeit der Menschenseele, ohne Informierung durch Erkenntnisformen zur Selbsterkenntnis, zum Selbstbewusstsein zu gelangen, in der *Summa theol.* aus.

„Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non secundum quod est in potentia . . . Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum . . . unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu . . . Quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis possibilis. Non ergo per essentiam suam sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.“¹⁾

¹⁾ 1. p. q. 87. a. 1 c. — „De angelo ideo dicitur quod cognoscit se per suam substantiam, quia eius intellectus est constitutus ex natura sua in actu primo ad cognoscendum se: ergo cum intellectus noster hoc non habeat, non potest anima se per seipsam intelligere. Confirmatur secundo: nam si hoc posset anima separata, etiam quando coniuncta est corpori posset; si enim de se constituta esset in actu primo ad hanc cognitionem, non dependeret utique a sensu; nam in tantum intellectus pendet a sensu, in quantum per illum actuatur. Confirmatur tertio: Anima per separationem privatur solum modo essendi in corpore; ergo ex vi praecisae separationis, seu quin tribuatur ei aliquid positivum, non potest intelligere quod in corpore non poterat. Dices quod aufertur saltem. ab illa impedimentum. Sed non recte. Contra, si enim virtutem sufficientem ad talem cognitionem habebat, quo quaeso modo poterat corpus illi esse impedimentum, maxime cum naturale illi sit esse in corpore.“ Suarez, *De anima*, l. 6. c. 5.

Der menschliche Verstand ist also wesentlich potential und muss durch die Erkenntnisformen (*species*) aktuiert werden. In diesem Leben ist das eigentliche Objekt des Verstandes die Wesenheit der materiellen Dinge; von ihnen muss der *intellectus agens* die *species* abstrahieren. Im Jenseits fällt die sinnliche Erkenntnis weg, also kann von ihnen keine *species* entnommen werden. Dort schaut die Seele, wie Thomas sich sonst ausdrückt, nach oben: sie muss die *species* von Gott wie die Engel erhalten: erst so kann sie sich erkennen.¹⁾

Der hl. Thomas gibt drei Arten der Erkenntnis der leiblosen Seele an:

„Uno modo per species quas recepit a rebus, dum erat in corpore, alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas, tertio modo videndo substantias separatas et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subiacet eius arbitrio.“²⁾

Von den bereits erworbenen *species* sagt er:

„Non semper sunt in actu perfecto, nec in potentia pura, sed in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu.“³⁾

Diese Argumente, aus dem hl. Thomas selbst entnommen, scheinen zu beweisen, dass eine Erkenntnis der Seele durch ihre Wesenheit überhaupt unmöglich sei. Dies behauptet in der Tat Suarez, der die Notwendigkeit einer Erkenntnisform für den *intellectus possibilis* verlangt. Dies scheint zu weit zu gehen: Die aus Thomas genommenen Argumente beweisen allerdings, dass die Seele nicht durch sich, ohne Einfluss Gottes, durch die blosse Trennung vom Leibe sich durch ihr eigenes Wesen erkennen könne, wie dies Cajetan⁴⁾ behauptet. Derselbe meint, durch die Trennung vom Leibe werde die Seele von ihrer Hinwendung zum Sinnlichen befreit und mit allen Fähigkeiten auf sich und das Geistige hingewandt. Wie der *intellectus agens* in diesem Leben die Phantasmen *actu* intelligibel machte, so nach dem Tode die aus sich nur potential intelligibele Seele; das Licht dieser Fähigkeit braucht sich nur zu ihr zu wenden, und sie wird durch diese Erleuchtung *actu* intelligibel.

Dazu bemerkt Suarez sehr treffend: „Sed haec nec satisfaciunt, nec intelliguntur satis“. Wenn es schon schwer begreiflich ist, wie der *intellectus agens* die Phantasmen erleuchten und intelligibel machen soll, so wird es ganz unverständlich, wie er das Wesen der Seele licht machen soll: nämlich eine ganz entgegengesetzte Wirkung hervor-

¹⁾ 1. p. q. 89. a. 1. — ²⁾ *De Verit.* q. 19. a. 1. — ³⁾ *Ibid.* — ⁴⁾ In 1. p. q. 89. a. 2.

bringen soll. Die „Phantasmen“ erleuchtet er, macht sie intelligibel, indem er das Wesen vom materiellen Individuellen abstrahiert. Wie soll man sich eine solche Abstraktion von der immateriellen Seele denken? Die Seele hat ihre Intelligibilität kraft ihres immateriellen Wesens, dieselbe kann also auch während der Verbindung mit dem Körper nicht fehlen.¹⁾

Eine solche Einwirkung Gottes ist aber auch nötig, um die im Leben erworbenen Kenntnisse ins aktuelle Bewusstsein überzuführen. Denn sie ruhen nur als habituale Dispositionen im Geiste. Sie könnte doch zunächst nur Erinnerung daran haben. Aber auch die Erinnerung selbst der geläufigsten Vorstellungen ist ohne sinnliche Mitwirkung unmöglich. Dies beweist die Schädigung des Gedächtnisses durch körperliche Schädigung, die Unfähigkeit, auch bereits früher erkannte Wahrheiten im Irrsinn richtig zu reproduzieren; der Geist kann ja nicht irrsinnig, defekt werden, also nur durch Untauglichkeit der Organe. Also bleiben allerdings die früheren Kenntnisse im Jenseits, insofern sie in der rein geistigen Sphäre der Seele ihren Sitz haben, und die hier aufgespeicherten Ideen und Kenntnisse können durch den Tod nicht verwischt werden.²⁾ Da aber das Mittel fehlt,

¹⁾ „Sive anima informat sive non, semper habet eandem intelligibilitatem, intelligibilitas enim essentitate provenit non ex modo essendi . . . Si intellectus agens illustrat substantiam animae separatae, cur non etiam coniunctae? Cur item non posset converti ad illam? Licet enim convertatur ad sensibilia, nihilominus si posset separata converti ad se, posset et coniuncta. Suarez l. c. — ²⁾ l. p. q. 85. a. 5.: „Quidam posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis sc. imaginativa, cogitativa et memorativa, et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, ut dicitur de anima (l. III *text.* 6), oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus et partim in intellectu. Et potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquirantur. Nam „habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur“ ut dicitur *Ethic.* l. II. c. 1. Actus autem intellectus, ex quibus in praesenti vita scientia acquiruntur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiruntur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas et in praedictis inferioribus viribus acquiruntur quaedam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, ita etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata, sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu

sie zu aktualisieren, d. h. die Hinwendung zu den Phantasiebildern, so können sie durch eigene Kraft der Seele nicht zu wirklicher Erkenntnis verhelfen.

5. Und doch ist es durchaus richtig: es muss die Seele im Jenseits denken und vollkommener erkennen als im Diesseits.¹⁾ Denn sie ist unsterblich, sie hat ein unvergängliches Sein, folglich muss sie auch ein fortdauerndes Leben und Wirken haben, denn das Sein ist für die Tätigkeit, Sein ohne Tätigkeit ist zwecklos. Speziell ist das Jenseits der Zustand der Vollendung und Vergeltung; die Seele muss also dann eine weit vollkommeneren Erkenntnis erlangen als hienieden. Da sie aber aus sich dieselbe nicht erlangen kann, so muss Gott selbst ihr diese Erkenntnis verleihen. Und zwar ist diese Einwirkung Gottes von der Natur der Seele selbst gefordert, es ist sozusagen ein Naturgesetz, dass die Seele dort dem unmittelbaren Einflusse des Schöpfers in ihrer Lebenstätigkeit untersteht.

Die Seele tritt mit dem Tode in das Gebiet des rein Geistigen ein, ihr Sein und ihre Tätigkeit muss also der der Engel entsprechen. Diese erhalten aber ihr Wissen ohne Sinnlichkeit durch eingegossene anerschaffene Ideen. Wie es der Seele in diesem Leben Naturordnung war, nach unten zu schauen, wie der hl. Thomas sagt, so im Jenseits

neesse est ut remaneat. Quia (ut dicitur libro de long. et brev. vitae c. 2) dupliciter corrumpitur aliqua forma, uno modo per se quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido, alio modo per accidens sc. per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti scientia, quae est in intellectu humano, corrumpi non potest, cum intellectus sit incorruptibilis. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit vel etiam ratiocinatur sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo inter dum scientia corrumpitur per contrarium, dum sc. aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus in libro praedicto ponit duos modos, quibus scientia per se corrumpitur sc. per oblivionem ex parte memorativae et per deceptionem ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata Unde dicendum est quod habitus scientiae secundum quod est in intellectu manet in anima separata.“

¹⁾ Vgl. Das Erkennen der Menschenseele im Zustande der Leiblosigkeit, von Fr. Schmid in „Zeitschr. f. kath. Theologie“. Innsbruck. 1897. 1. Heft, S. 31 ff.; Ueber die Tätigkeit der vom Leibe getrennten menschlichen Seele vom Standpunkte der Philosophie von A. M. Steil im Philos. Jahrbuch 1901. S. 28 ff.

nach oben: hier muss sie sich zu den Phantasiebildern wenden, dort nach dem göttlichen Lichte. Es wird ihr also wie hier die Erkenntnis vermittelt der Sinnlichkeit, so dort die Erkenntnis des reinen Geistes natürlich.¹⁾ Diese Einwirkung Gottes auf den Geist der abgehenden Seele ist gerade so natürlich wie die Hervorbringung der Seele nach der Vorbereitung des Körpers durch die zeugenden Eltern. Die Eltern vermögen den Zeugungsprozess nicht bis zur Herstellung des vollkommenen Menschen fortzuführen; weil aber die Zeugung nach Naturordnung, die Gott selbst gesetzt hat, auf dieses Ziel hingichtet ist, muss Gott sozusagen nach einem Naturgesetze die Seele einschaffen, den Zeugungsprozess zur Vollendung bringen.

6. Es haben allerdings Diejenigen recht, welche dem jenseitigen Zustande, dem Zustande der Befreiung vom Leibe eine vollkommenere Erkenntnis zuschreiben und dieselbe aus der Natur dieses Zustandes und der Seele ableiten: aber unrecht haben sie, wenn sie dies so verstehen wollen, dass diese Vollkommenheit aus der Trennung vom Körper als einem Hindernisse folge; als wenn durch eigene Geisteskraft die Seele dort besser denken könne als in ihrer Verbindung mit dem Körper. Gottes Einfluss ist es, der ihr Erkennen vollkommener macht.

Allerdings ist ein ganz anderer Einfluss Gottes notwendig, um ganz neue Erkenntnisse im Jenseits zu erwerben, als wenn das bereits erworbene Wissen aktual werden soll, wie es für die Seele im Diesseits eine ganz andere Aufgabe ist, Neues zu erlernen, als das Erlernete nur zu reproduzieren. Es muss ein einmaliger Einfluss Gottes hinreichen, um die Seele zu befähigen, die bereits erworbenen Ideen

¹⁾ „Ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quod, cum nihil operatur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori et cum a corpore fuerit separata, manente tamen eadem animae natura, non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur. Animae igitur secundum istum modum essendi quo corpori est unita competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt. Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri, sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sic operetur secundum naturam suam.“ S. Thom. 1. p. q. 79 a. 1.

zu reproduzieren, infolgedessen sie dann durch ihren blossen Willen wie hier auf Erden mittelst der Phantasmata und wie die Engel ohne solche ihre Ideen in aktuales Bewusstsein heben kann.¹⁾

Damit ist dann freilich auch bereits eine Erweiterung ihrer Erkenntnisse durch Schliessen und weiteres Denken möglich gemacht; dazu kommt aber eine noch reichlichere Ausstattung mit Ideen, wie sie dem Zustande der Vollendung und Verklärung und der Annäherung ihres Zustandes an die der Engelwelt entspricht.

¹⁾ „In actu est duo considerare, sc. speciem actus et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est objecti similitudo. Sed modus actus pensatur ex virtute agentis; sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quae est in oculo, sed quod acute videat contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, status autem animae separatae non sit idem sicut modo est; sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quae prius intellexit, non tamen eodem modo sc. per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae sed non secundum eundem modum.“ S. Thom. 1. p. q. 89. a. 6.

(Schluss folgt.)