Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 22 (1944)

Artikel: Die Bestimmung des Menschen : der philosophische Beweis seiner Unsterblichkeit im System von Thomas von Aquin und Othmar Spann. Ein Vergleich

Autor: Räber, Ludwig

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-819637

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Bestimmung des Menschen.

Der philosophische Beweis seiner Unsterblichkeit im System von Thomas von Aquin und Othmar Spann. Ein Vergleich [1].

Von Dr. phil. P. Ludwig RÄBER O. S. B.

Annos aeternos in mente habui (Ps. 76, 6).

« Der Krieg ist der Vater aller Dinge ». Gilt dieses merkwürdige Wort des alten Heraklit auch von den Dingen des Geistes ? Wer in der Geschichte mit offenen Augen blättert, kann diesem Satz gewiß nicht rundweg jeden Sinn bestreiten. Denn ist es nicht so, daß Größtes und Bestes nicht selten die Frucht erbitterten Kampfes ist ? — Oder war es nur Zufall, wenn Aristoteles seine staatspolitischen Schriften gerade in jenen Jahren verfaßte, wo Griechenland mit Philipp und Alexander um seine Freiheit rang ? War es nur Zufall, wenn Augustinus seinen « Gottesstaat » in jenem Jahrzehnt entwarf, da Alarich der göttlichen Roma den Nimbus ihrer unbesieglichen Größe raubte ? War es nur Zufall, daß Thomas die « Summa contra gentiles » (bekanntlich meint er damit die Mauren) zwischen dem 7. und 8. Kreuzzug schrieb — also ein Seitenstück zum christlichen Heldentum der Truppen Ludwig des Heiligen ? War es nur Zufall, daß Hegels « Phänomenologie des Geistes » mit der Vergötterung der großen geschichtlichen Gestalten eben in jenen Tagen entstand, als die Soldaten des Korsen unter dem Fenster des Philosophen zu Jena biwakierten ? Und war es nur Zufall, daß in den letzten Jahren, den Jahren der Erwartung des zweiten Weltkrieges, Martin Heideggers Philosophie der Angst und des Nichts in weitesten Kreisen Beachtung und Zustimmung fand ?

Gewiß ist dies alles mehr als nur ein geistreicher Zufall. Denn waren die Philosophen nicht immer die Seismographen der Menschheit, nicht immer die Seher kommender Dinge, die Deuter großen Geschehens ?

[1] Vortrag, gehalten an der Thomas-Akademie der theologischen Fakultät in Luzern (9. III. 1943).

Philosophie ist ja so wenig wie große Dichtung eine Sache weltferner Träumer. Kein echter Philosoph, der nicht mit seiner Zeit gerungen, an ihrem Leid und ihren Fragen gelitten, und so der Wahrheit und Menschheit gedient.

Und so ist es sicher auch mehr als nur Zufall, daß ein bedeutender Denker der Gegenwart gerade jetzt eine Arbeit vollendete mit dem Titel:

«Gespräch über Unsterblichkeit, Betrachtungen zweier Krieger im Felde».

Der Verfasser dieser Schrift ist der Österreicher Othmar Spann. Geistig geboren wurden diese Gedanken vom Reserveoffizier Spann in den Karpathenkämpfen des Jahres 1915; literarisch geformt und abgeschlossen hat sie Spann im Frühjahr 1942, wenige Monate, nachdem sein ältester Sohn auf russischer Erde gefallen. Und beseelt sind diese Seiten vom Ernst und der Leidenschaft eines Mannes, der weiß, daß das Grauen des jetzigen Krieges gerade deshalb über die Welt gekommen, weil sie den Sinn für Geist und Ewigkeit seit langem verloren hatte. Spanns Gespräch gelangte jedoch aus verschiedenen Gründen bis heute noch nicht an die Öffentlichkeit. Wenige Exemplare liegen nur als Manuskript in der Hand seiner Freunde und Schüler — eines davon auch auf meiner Zelle. — Da mir die Arbeit in ihrem Gehalt nicht unbedeutend scheint, sei hier ihr Inhalt erörtert und der Vergleich mit Thomas versucht.

I. Der Beweis der Unsterblichkeit des Menschen im System von Othmar Spann.

Othmar Spann — für manchen heute bereits ein unbekannter Name. Vor Jahren aber ein Name, den beinahe jeder deutsche Student der Volkswirtschaft und Philosophie im Munde führte — den Namen des Verfechters der Ständestaatsidee und der Ganzheitsphilosophie. — Wie immer man sich aber auch zu Spanns Philosophie und Politik stellen mag, sicher ist doch, daß er als Denker Bedeutendes geleistet hat — das beweist eindeutig die geschlossene Linie seines Lebens und seiner Werke [1].

[1] Eine zusammenfassende Darstellung von O. Spanns Lebenswerk sowie einen Abriß seines Lebenslaufes und eine eingehende Bibliographie enthält die Löwener Dissertation des Verfassers: «Othmar Spanns Philosophie des Universalismus, Darstellung und Kritik», Jena, G. Fischer (1937), VII, 184 Seiten,

1878 als Wiener Bürger in Wien geboren, studierte Spann in Wien, Zürich und Tübingen Nationalökonomie, woselbst er 1902 promovierte. Gründliche statistische Arbeiten ebneten ihm den Weg zum Lehrstuhl für Volkswirtschaftslehre (Nationalökonomie) an der deutschen technischen Hochschule in Brünn. Dieser ersten Berufung von 1909 folgte zehn Jahre später der Ruf nach Wien. Hier wirkte Spann bis zum Tag seiner Abberufung als o. ö. Professor der Nationalökonomie mit ungewöhnlichem Erfolg. Dr. Suranyi-Unger nennt ihn 1927 ohne Übertreibung « die führende Gestalt an der Universität Wien »[1], und der zu diesem Urteil gewiß berufene Werner Sombart sieht 1930 in ihm « den heute einflußreichsten deutschen Nationalökonomen »[2]. Ein großer und bedeutender Schülerkreis verschaffte seinen Ideen weithin Geltung. Dem glänzenden Aufstieg folgte dann freilich im Frühjahr 1938 die plötzliche Absetzung und Versenkung — ein Schicksal, das der rüstige Fünfundsechziger mit Würde trägt. In einem Briefe Spanns an den Verfasser findet sich der schöne Satz : « Ich zögere nicht, in allen Lagen des Lebens mich auf die Seite Gottes zu stellen ».

Nicht weniger erfolgreich als das Wirken des Lehrers war das Schaffen des Schriftstellers. Soziologischen und statistischen Untersuchungen folgte 1911 Spanns meist verbreitete Schrift : « Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre » (Leipzig, Quelle & Meyer), ein Lehrbuch mit 24 Auflagen, das sich fast alle Kultursprachen Europas, zudem die U. S. A., China und Japan eroberte. — Bald schon bricht sich aber Spanns angeborener Zug zur Philosophie Bahn. Seine « Gesellschaftslehre » (Leipzig, Quelle & Meyer, 3. Aufl. 1930) von 1914 ist bereits ein Protest gegen die individualistisch-liberale Deutung der Gesellschaft und ein Bekenntnis zu ihrer organisch-geistigen Ganzheit. Mit seinem Werk « Der wahre Staat » (Jena, G. Fischer, 1921), 3. Aufl. 1931) wurde Spann der Schöpfer der universalistischen Ständestaatsidee. — Die logische Begründung seiner Grundthese — das Ganze ist vor dem Teil, die Gesellschaft also vor dem Individuum — leistete die « Kategorienlehre » von 1924 (Jena, G. Fischer, 2. Aufl. 1939).

mit einem Bild O. Spanns. Ins Japanische übersetzt von Prof. Dr. Kenjiro Kazami, Tokyo, Risosha, 1941. 2. Aufl. (1500-3000), Tokyo 1942. — Zu Spanns « Naturphilosophie » (1937), vgl. die Rezension des Verfassers im Divus Thomas, Jahrg. 1940, S. 117-120.

[1] Die Entwicklung der theoretischen Volkswirtschaftslehre im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts, Jena 1927, S. 305.

[2] Die drei Nationalökonomien, München 1930, S. 36.

Von jetzt an schreibt Spann fast nur noch als Philosoph — und zwar als Schüler Platons, Meister Eckeharts, der deutschen Idealisten Fichte, Schelling, Hegel, vor allem Fichtes, und dann seiner heißgeliebten und verehrten Romantiker Adam Müller, Eichendorff [1], Novalis und Baader. Niederschlag dieser Studien sind : 1928 die « Gesellschaftsphilosophie » (München und Berlin, Oldenburg), ebenso 1928 « Der Schöpfungsgang des Geistes » (Jena, G. Fischer), eine idealistische Ontologie ; 1932 seine « Geschichtsphilosophie » (Jena, G. Fischer) ; 1933 der « Philosophenspiegel » (Leipzig, Quelle & Meyer), eine Geschichte der Philosophie ; 1935 eine idealistische Psychologie, betitelt « Erkenne dich selbst » (Jena, G. Fischer), und schließlich 1937 abschließend eine « Naturphilosophie » (Jena, G. Fischer). — Damit war der ganze Raum der Philosophie durchmessen. Eines aber vermißte mit Recht noch mancher Leser : Eine letzte Antwort auf die ersten und letzten Fragen jedes Menschen : Wo komme ich her, was bin ich, wo gehe ich hin ? Das katholische Vätererbe ließ Spann als Christ über diese Fragen wohl nie in Zweifel. Im System des Philosophen dagegen blieben das Woher und das Wohin des Menschen in ihrer letzten Tiefe fast unberührt. — Hier hat nun die leidvolle Stille und schmerzliche Erfahrung der letzten Jahre angesetzt und schließlich auch den Denker zu einer Antwort geführt, die er bis dahin nur als Ahnen ausgesprochen. Er sagt : Der Menschengeist lebt als Persönlichkeit. Persönlichkeit steht aber über Raum und Zeit. Also « muß » unser Geist « unsterblich sein » [2].

Wie führt nun Spann im einzelnen seinen Beweis ? Die Einteilung seiner Schrift läßt deutlich zwei Wege erkennen :

1. Ein analytischer Beweis, der auf der Erforschung unseres Bewußtseins beruht. Man kann ihn betiteln : « Das geistige Ich ».

2. Ein deduktiver Beweis, geführt auf dem Boden der ganzheitlichen Kategorienlehre. Man kann ihn betiteln : « Das rückverbundene Ich ». « Rückverbunden » deshalb, weil die ontologische Grundkategorie der Geisteswelt bei Spann die « Rückverbundenheit » ist, d. h. das Eingefügtsein des gliedhaften Einzel-Ichs in eine höhere, dieses Einzel-Ich befassende und rückverbindende Ganzheit.

[1] Noch kürzlich schrieb Spann nach Durchlesen des Manuskriptes dieser Arbeit an den Verfasser : « Eichendorff war mir immer besonders ans Herz gewachsen. Weisen Sie doch auch Ihre Schüler auf ihn hin ! Seine Naturlyrik ist einzig unter allen Völkern und Zeiten ».

[2] Sämtliche nicht weiter belegte Zitate dieses Aufsatzes sind Spanns « Gespräch über Unsterblichkeit » entnommen. Da die Arbeit noch nicht gedruckt ist, erscheint eine Seitenangabe zwecklos.

Der Aufriß, den ich im Folgenden nun zu geben versuche, ist, wie ich glaube, die getreue Widergabe der Gedankenfolge Spanns, obwohl die platonische Dialogform seines « Gespräches », das in konzentrischen Kreisen sich immer wieder dem Ausgangspunkt der Frage nähert, zu Kürzung und Vereinfachung zwang.

1. Beweis : Das geistige Ich.

a) *Ausgangspunkt* der Frage ist die konkrete Situation des Krieges. Zwei reife Männer stellen inmitten « der bis auf den Grund aufwühlenden Umstände der vordersten Schlachtreihe » eine der « Urfragen » der Menschheit : « Ist der Tod das Ende ? » Die Antworten der einst gleichgesinnten Jugendfreunde stehen sich schroff gegenüber. Der eine — Spann nennt ihn den « Zerstreuer » — lebt in der Welt der modernen Technik ; er glaubt noch immer mit Mach und Haeckel an das Ideal der Kant-Laplace'schen Weltformel ; er sieht und sucht hinter allem nur tote Materie, die sich nach blinden, kausal-mechanisch wirkenden Gesetzen verändert ; inmitten dieser Kette von Ursache und Wirkung steht auch der Mensch, auch er ist ein Stück Natur und nichts als Natur. Damit ist die Stellungnahme des « Zerstreuers » entschieden : Der Mensch « ist von ebenso vergänglicher, hinfälliger Art wie alle anderen Naturerscheinungen ». Auch unser « Geist » ist stoffgebunden, hinfällig wie unser Körper. Der Unsterblichkeitsglaube der Menschheit ist unbewußte Selbsttäuschung ; « physiologisch begründete Instinkte » sind seine Grundlage. Was unser Auge beim Tode zu erkennen glaubt, ist wirklich letzte Weisheit : « Unus est interitus hominis et iumentorum ». (Eccle. III, 19.)

Der Gegenpol des « Zerstreuers » ist der « Sammler » — natürlich Spann selbst. Das Denken seines Freundes ist ihm erschreckender Ausdruck unserer modernen Kultur, die alles und jedes, auch das Geistige, « mit den Augen des Physikers zu betrachten » sich angewöhnte. Was jenem als Triumph der Technik erscheint, ist ihm eine Entartung des Denkens. Die « Übertragung der Betrachtungsweise der Physik auf geistige Erscheinungen » ist « der Grundfehler » unserer mechanisierten Welt. Das Ideal La Mettrie's, « l'homme machine » trägt die Verantwortung für die Versklavung von Geist und Kultur durch die Technik. — Wie erschütternd wahr dies ist, beweisen die Materialschlachten dieses Krieges.

Wie aber entrinnen wir dieser Welt, in der der Geist gestorben ? Es gibt nur einen Weg der Rettung : Der « Ansicht des Menschen aus

der Naturordnung » ist « eine Ansicht des Menschen aus der Geistesordnung entgegenzustellen ». Es gilt zu erkennen, daß der « Geist » mehr ist als nur ein « Epiphänomen », es gilt, den Rahmen des materialistischen Monismus zu sprengen ; es gilt, der Welt der « Natur », also der Physik, die Welt der « Übernatur », des Geistes, als etwas wesentlich anderes gegenüberzustellen. Der Mensch muß sich also außerhalb der Welt des Naturmechanismus sehen und durch Erforschung seiner seelischen Tiefenschicht in sich selber die « Übernatur » entdecken. Das also ist das Erste, « daß der Mensch wieder groß von sich denken lerne ».

b) *Wo aber findet der Mensch die « Übernatur » ?* Wo läßt sie sich gleichsam mit Händen greifen ? Denn dies ist klar für Spann : Die Position des Materialismus ist scheinbar so stark, daß sie nur mit unanfechtbaren Beweisen, nicht mit « Postulaten », entkräftet werden kann. Diesen Beweis nun liefert die exakte und tiefe Analyse meines geistigen Ich, in erster Linie meiner Denkakte. Denn, « daß wir denken, ist eine Tatsache, kein Anthropomorphismus ». Mit Nachdruck betont der « Sammler » gegenüber dem « Zerstreuer » : « Ebenso wie Du den Stein mit Händen greifst ; ebenso wie Du im Brote Kohlenhydrate und im Eiweiß Stickstoff feststellst ; ebenso sicher stellst Du anderseits etwas Unstoffliches, nämlich rein Geistiges, in Dir fest, z. B. das Denken ». — Ist dies vom Gegner aber einmal zugegeben, dann hat er bereits verspielt ; denn die weitere Analyse des Denkaktes beweist, daß Denken ein unstofflicher, übermaterieller Vorgang ist. — Warum aber muß das Denken einer andern als der materiellen Seinsordnung angehören ? Deshalb, weil jedes denkende Ich sich der Materie — ihrem Objekt, dem Denkgegenstand — als wesensverschieden gegenüberstellt. Der Denkende sieht, untersucht und zerlegt sein Denkobjekt. Dies wäre aber nicht möglich, wenn sie beide auf der gleichen Seinsebene stünden. Und noch mehr : Der Denkende umfaßt, befaßt sogar die ganze Außenwelt in sich. Mag diese noch so groß sein wie das erdrückend gewaltige Universum des gestirnten Himmels — mein Geist schließt auch diese Welten in sich und überwindet damit jede räumliche Grenze. Deshalb hat Meister Eckehart recht, wenn er sagt : « Die kleinste Kraft in meiner Seele ist weiter als der weite Himmel ». Der Geist ist also der Natur überlegen : « Als Vernunftwesen genommen, das über die Natur reflektiert, finden wir uns ihr überlegen, gleichsam als König und Führer ». Damit ist aber klar bewiesen, daß der Geist mehr und etwas anderes ist als der Stoff, er ist etwas « Unstoffliches ».

Gestützt wird diese Behauptung vor allem auch durch die weitere Feststellung, die in der oben erwähnten Tatsache des Denkens schon eingeschlossen war, nämlich die Feststellung, daß *ich* denke, also die Tatsache des Selbstbewußtseins; Spann nennt dies die « Selbstvergegenständlichung ». In diesem Vorgang tritt nach Spann « der Unterschied von Geist und Stoff, Geist und Natur am klarsten zutage ». Das Ich, das denkende Subjekt, kann also sich selber Objekt, Denkgegenstand werden. Diese Tatsache des Selbstbewußtseins scheint Spann so grundlegend, daß er diese psychologische Feststellung den « entscheidenden Punkt » seiner ganzen Beweisführung nennt. Darum auch der folgende Satz : « Sich selbst zum Gegenstand nehmen, ist das Wesen des Geistes ».

Gehen wir aber noch weiter in der Analyse des Denkens, dann erkennen wir auch, daß der Geist in seinen Denkakten frei ist. Er ist nicht von kausalmechanischen Gesetzen bestimmt, wie die Außenwelt. Wohl gehorcht auch der Geist in seinem Schaffen innern Gesetzen, nämlich den Gesetzen der Logik. Aber dieser Gesetzlichkeit fehlt jeder blinde Zwang. Denn niemand anders als das eigene Ich entscheidet darüber, ob mein Urteil « richtig » oder « falsch ». Also ein neues Argument dafür, daß der Geist eine Welt für sich ist, « in sich selbst bestimmt », « von aller stofflichen Einwirkung unberührbar ».

Was ist damit bewiesen ? Für Spann ist damit als « unwiderlegbare » psychologische Tatsache nachgewiesen, daß es neben der materiellen « Natur » noch eine immaterielle, also geistige « Übernatur » gibt. Er faßt dieses Resultat in die drei folgenden Sätze zusammen :

1. « sich auf sich selbst beziehen, sich als Subjekt selbst zum Objekt machen, ist ein absolut unkörperliches Geschehen ;
2. sinnvolle Bestimmtheit in sich selbst, sowohl des Denkens wie des Handelns, ist ein absolut unkörperliches Geschehen ;
3. die Einheit der Selbstvergegenständlichung, das Ich, ist als überräumlich und überzeitlich absolut unkörperlich ».

c) Nun aber stellt sich die *weitere Frage: Was ist dieses Ich,* das sich selber denkt und in dieser « Selbstvergegenständlichung » sich als Ich bewußt wird ? Haben alle diese Denkakte einen subsistierenden Träger, dem sie zugehören, oder ist dieses sogen. Selbstbewußtsein nur die Summe einzelner Denkakte, « bundle or collection », wie Hume sich ausdrückt, oder « eine Verbindung sukzessiver Inhalte », wie W. Wundt dies lehrte ? Spann lehnt diese Erklärungsversuche als unbefriedigend ab.

Die Tatsache, daß ich meiner selbst bewußt werde, und gegen den Wandel der Zeit im Gedächtnis die Einheit meines Selbstbewußtseins

behaupten kann, erfordert zu ihrer Erklärung die Annahme eines subsistierenden Mittelpunktes, eines Subjektes, eines Trägers, von dem die einzelnen Akte gesetzt werden. Diesen Träger oder Mittelpunkt nennt Spann die « *Persönlichkeit* ». Ihr Wesensmerkmal besteht also darin, « daß der einzigartige, individuelle Mensch sich selbst auf sich selbst beziehen » kann.

Persönlichkeit zu sein ist also das Vorrecht all jener Wesen, die denken können. Sofern ein Wesen denkt, muß es eine Persönlichkeit sein. Spann prägt den wichtigen und für manche Formen des Idealismus, z. B. Spinoza, vernichtenden Satz : « Geist, Denken, Bewußtheit ist entweder persönlich, ichhaft, oder gar nicht ».

Umgekehrt ist alles, was nicht denken kann, auch nicht Persönlichkeit. Persönlichkeit bedeutet also für den Geist nicht etwa « Beschränkung », Einengung, sondern « Entschränkung », Vergeistigung. Persönlichkeit sein zu dürfen, ist ein Vorrecht des Geistes, denn sie begründet im Gegensatz zur zerstreuten Materie höchste Sammlung, Konzentration, kurz « ein Sein höherer Ordnung ».

Folglich ist jenes Wesen, dem wir die höchste Geistigkeit beilegen, nämlich Gott, auch in höchster Vollkommenheit Persönlichkeit. « Kein Geist ohne Ichheit, der absolute Geist also von absoluter Ichheit », sagt Spann. Damit ist der Pantheismus nicht nur abgelehnt, sondern auch entscheidend widerlegt. Pantheismus ist für Spann nur « Gelegenheitsdenken ». Das Wesen des Geistes — das Beisichselbstsein — wird vom Pantheismus nicht erfaßt. Der pantheistische Gottesbegriff scheint Spann noch primitiver als die kindliche Vorstellung vom alten Mann mit dem langen Bart. Ein solches Zeugnis aus dem Mund eines Philosophen, der Fichte, Schelling und Hegel zu seinen Ahnherren zählt, scheint mir immerhin beachtenswert.

Geist sein, heißt also, Persönlichkeit sein. Damit ist die letzte Stufe der Beweisführung erstiegen und die Bahn frei für die daraus sich ergebende entscheidende Schlußfolgerung. Sie lautet : Persönlichkeit sein, heißt, ein Wesen sein, das sich « im Gegensatz zu den Naturdingen » « in seinen veränderlichen Zuständen behauptet ». Jede Persönlichkeit ist ihrem « Wesen nach beständig, dauernd, zeitlos ». Was aber « zeitlos » und « überstofflich » ist, « kann nicht stoffliche Veränderlichkeit zeigen, es muß unsterblich sein ». « Persönlichkeit ist » also « die Bürgschaft der Unsterblichkeit ».

Damit ist der 1. Beweis für die Unsterblichkeit abgeschlossen. Nach der Überzeugung Spanns, und wohl auch unserer Überzeugung, ein

analytischer Beweis, aufgebaut auf allgemein zugänglichen Grundtatsachen unseres eigenen Bewußtseins.

2. Nicht ganz so verhält es sich mit dem zweiten Beweis; wir nannten ihn: Das rückverbundene Ich. Dieser Beweis ist nur für den schlüssig, der Spanns System in seinem ganzen Aufbau bejaht. Denn es ist ein « Beweis aus dem Ganzen des Systems ». Spanns Gedankengang ist kurz folgender:

Eine vertiefte Analyse meines geistigen Innenlebens zeigt mir, daß ich in mir noch tiefere Schichten habe, als die Ebene, auf der sich das Denken vollzieht. Tiefer als das begriffliche Denken sind vor allem « Gottinnigkeit und Liebe ». Sie sind « die tiefste Grundlage des menschlichen Geistes ». Wann aber ist der Mensch nur fähig, diese Akte zu setzen? Nur dann, meint Spann, wenn er nicht allein für sich lebt, sondern in der menschlichen Gemeinschaft und vor allem auch in der gottinnigen Gemeinschaft mit dem Absoluten, also Gott.

Wohl ist der menschliche Geist, wie wir bereits oben hörten, eine Persönlichkeit, ein Ich. Trotzdem ist es ihm aber nicht gegeben, für sich allein, isoliert von den andern zu leben. Der menschliche Geist kann sich nur dann artgemäß entfalten und betätigen, wenn er sich am Geist seiner Mitmenschen « erwecken » kann. Liebe, Vertrauen und jede Art von geistigem Schöpfertum sind dem Menschen nur möglich, wenn er in der « *Gezweiung* » mit andern lebt. « Gezweiung » ist für Spann die Grundbedingung geistigen Werdens, Schaffens und Lebens. Solche Grundformen der « Gezweiung » sind für Spann das Verhältnis von Mutter und Kind, von Lehrer und Schüler, von Freund und Freund, und vor allem auch von Mensch und Gott (Mystik ist für Spann die höchste Form der « Gezweiung »).

Somit ist der Einzelmensch in Spanns Psychologie keine isolierte Einzelgestalt, sondern ein *Glied* inmitten einer großen geistigen *Ganzheit*. Diese Ganzheit ist hienieden die menschliche Gesellschaft (cfr. Spanns « Gesellschaftslehre » und « Gesellschaftsphilosophie ») und im Jenseits das Geisterreich. Wie ernst es Spann mit dieser Behauptung ist, belegen Sätze wie die folgenden, die seiner « Gesellschaftslehre » (3. Aufl. 1930) entnommen sind. Wir lesen dort: « Der menschliche Geist ist nur als Glied einer geistigen Gemeinschaft wirklich » (l. c. 115); ja, es wird sogar behauptet, « daß die Geburt des Geistes wie seine immerwährende Neubildung ein gesellschaftlicher Vorgang ist » (l. c. 122). Vielleicht würde dies Spann heute zwar nicht mehr in dieser krassen

Formulierung schreiben. Aber auch heute ist der einzelne Mensch für ihn ein Glied im großen Kosmos des Geistes. Er wird als Glied von höheren Ganzheiten, zuletzt von Gott, der Urmitte, der Urganzheit, gehalten und befaßt. Als Glied einer geistigen Kette ist er somit mit allen höhern Gliedern, zuletzt auch mit Gott *rückverbunden.* Wörtlich sagt Spann : Der Menschengeist « lebt als Glied der Geisterwelt und weiß sich als solches ».

Daraus zieht Spann nun den folgenschweren Schluß : « Wo der Einzelne nicht allein *ist,* kann er auch nicht einzeln, für sich selbst, *vernichtet* werden, er ist im höchsten Befassenden, zuletzt in Gott, aufgehoben ».

Wie wir aus diesem Satz ersehen, setzt Spann in diesem Beweisgang sein *ganzheitliches Weltsystem* als bewiesen voraus. Die Grundthese dieser Ganzheitsphilosophie ist aber diese : Die Welt ist eine organisch gegliederte Ganzheit. Jedes Glied dieser Ganzheit ist von einer absoluten Urmitte, dem Ganzen an sich, gesetzt oder « ausgegliedert ». — Diese Urmitte, das Ganze als solches, verliert sich aber nicht in ihren Setzungen, d. h. Angliederungen. Vielmehr sind alle Glieder von höheren Ganzheiten, und zuletzt von der Urmitte, gehalten, oder — wie Spann dies nennt — *in ihr* « rückverbunden ». « Ausgliederung » und « Rückverbundenheit » sind also die Grundkategorien seiner ganzen Philosophie.

Auf unsern konkreten Fall übertragen, bedeutet dies nun, daß auch die menschliche Persönlichkeit in der höhern Geisterwelt und schließlich in Gott rückverbunden ist. Der *Tod* ist darum für den Menschen keine Vernichtung, sondern nur eine « Rücknahme des Ausgegliederten in das Ausgliedernde ». Folglich darf man sagen : « Rückverbundenheit zeigt uns unmittelbar ein Unvergängliches im Menschen ».

Spann sieht diesen Gedanken von der Rückverbundenheit des Menschengeistes in einem höhern Geisterreich *bestätigt und bekräftigt* durch die Tatsache des *geistigen Schöpfertums.* Im Gegensatz zur aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre — nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu —, eine Lehrmeinung, die er « grundsätzlich falsch » nennt [1], betont Spann immer wieder, daß das Wesen

[1] Spann erläuterte diesen Standpunkt noch brieflich wie folgt : « Im Gegensatz zum 'nihil est in intellectu . . .' sage ich viel mehr : daß auch Nicht-Sensuelles in unserem Geiste ursprünglich sei, vor allem : Gezweiungsbewußtsein (Liebe), Rückverbundenheitsbewußtsein (Religiosität) ».

unseres Geistes im Sinne Fichtes « *Selbstsetzung* » ist. Alles, was Dichter, Künstler, und Denker sprechen und gestalten, ist nicht nur eine Umformung sinnlicher Eindrücke aus der Außenwelt, sondern eine Schöpfung des selbsttätigen Geistes : « Alles Geistige ist primär spontan » ; « das Wesen alles Geistigen ist Schöpfertum ». — Woher aber hat der Mensch die Kraft zu diesem Schöpfertum, das uns in so überwältigender Weise in den Leistungen eines Plato, Eckehart, Grünewald, Bach, Mozart, Goethe entgegentritt ? Woher diese Schöpfermacht des Menschen ? Aus Gott, dem schöpferischen Urquell ! Gott ist « actus purus », und darum glüht auch im Menschengeist ein letzter Funke dieses göttlichen Schöpfungswillens. « Das Verborgene am Schöpfertum des Geistes weist auf geheimnisvolle Befaßtheit in einem Höheren, zuletzt in Gott hin ». Darum auch der selbstsichere Satz : « Wer je Schöpfertum schmeckte, weiß, daß nicht stirbt, was schafft » ; denn alles Schöpfertum ist « Glanz der Übernatur im menschlichen Geiste ». Wer das aber selber noch nie erfahren, dem fehlt es an Sammlung, an Kontemplation. Darum der beschwörende Ruf Spanns an unsere zerfahrene und veräußerlichte Zeit, in die Tiefe der eigenen Seele hinabzusteigen, um dort sich selbst, vor allem aber Gott, den Eingebungsgrund des Geistes, und damit den Erfahrungsbeweis der eigenen Unsterblichkeit zu finden. « Je mehr Schöpfertum, umso mehr Mut und Zuversicht hat der Mensch im Ausblick auf die Ewigkeit » ; denn — und damit schließt sein 2. Beweis — « das Schöpfertum ist überzeitlich und das Überzeitliche kann nicht sterben ».

Noch bleibt uns aber die *Frage : Wie denkt sich Spann die Ewigkeit ?*

Gleich allen aufrichtigen Denkern wird auch Spann hier merkwürdig still und zurückhaltend. *Daß* es zwar eine Ewigkeit gibt, das ist ihm « das Gewisseste, gewisser als das sinnlich Wahrgenommene », das *Wie* der Ewigkeit aber ist ein « Geheimnis, da vom Zeitlichen überdeckt ». Wir können auf Grund der Analogie nur soviel sagen : Das ewige Leben bedeutet für den Menschengeist « gesteigerte Geistigkeit ». « Nach dem Tode tritt der Geist in sich zurück und damit in ein erhöhtes Beisichselbstsein ». Dieses erhöhte Geistesleben wird dann jedem Geist « in dem Maß » zuteil, als er im irdischen Leben « sein überstoffliches Wesen durch innere Selbstsetzung ... entfaltete ». Das ewige Leben bedeutet also « erhöhte Rückverbundenheit », d. h. erhöhte « Gottinnigkeit ». Der Geist ist zudem frei von den Banden des Leibes ; darum können die Geister in « wechselseitigem Ineinander » sich liebend durchdringen ; die Geister nehmen auch Anteil am irdischen Geschehen,

greifen bisweilen gestaltend in die Geschichte ein ; denn die Ewigkeit bedeutet nicht Ruhe ; die Bahn ist vielmehr « neuem Streben offen ».

Das ist das Letzte, was Spann mit Sicherheit zu sagen weiß. Darüber hinaus gibt es nur Sehnsucht und Ahnen, wie dies z. B. Plutarch in seinem Bericht über die Eleusinischen Mysterien getan : « ... man kommt in reine Gegenden und Auen, wo es Gesang und Tanz und erhabene Dinge zu hören und heilige Erscheinungen zu schauen gibt ».

In einem 3. Teil seines Werkes, den wir Corollaria betiteln könnten, setzt sich Spann mit den ernstesten Einwänden gegen die Unsterblichkeitslehre auseinander. Es sei hier nur kurz seine Stellung zur *Materie* angedeutet :

Kein Zweifel, daß der Geist hienieden die Materie, vor allem also seinen Leib, benötigt, um durch die Sinnesempfindungen « vermittelt und konkretisiert » zu werden. « Konkretisiert » sagt Spann deshalb, weil erst durch die Beseelung « meines » Leibes « der » Geist « mein » Geist wird ; und « vermittelt » sagt Spann deshalb, weil die Sinnesorgane des Leibes gewissermaßen die « Werkzeuge » des Geistes sind, mittels derer er auf den Stoff Einfluß gewinnt, mittels derer er sich aufschließt und entfaltet. Die Materie ist aber nie Ursache unseres Tuns, sondern « nur Anlaß zum Tun ». Nicht der Stoff gestaltet den Geist, sondern der Geist gestaltet den Stoff. Darum schreibt Spann z. B. über das Verhältnis von Denken und Gehirn : « Nicht das Gehirn bildet das Bewußtsein ... sondern der Geist ist es, der schon die Anlage zum Gehirn mitbringt ».

Und mögen schließlich *dämonische Kräfte* in der Welt — vor allem das Leiden und das Böse — die Sache des Geistes scheinbar gefährden, wirklich gelingen kann es ihnen nicht. Denn gerade die Unvollkommenheit dieser Welt ist « die Triebkraft, Hilfe von oben zu suchen ». Der Weg jedes Geistes führt also « aus Finsternis zum Licht, aus Dunkel zum Hellen ».

Und möchte einer immer noch zweifeln an seiner ewigen Bestimmung, dann lese er das *Zeugnis aller großen Geister*, die mit eindrucksvoller Mehrheit an ihre ewige Bestimmung glauben. Zwar ist der Beweis « ex consensu gentium » nie logisch zwingend, wohl aber ein wertvollstes *Selbstzeugnis* des Geistes, der aus dem Glauben der Menschen und Völker zu uns spricht. Und dieses Selbstzeugnis des Geistes bestätigt die Grundthese Spanns die lautet :

« Wer reines Schöpfertum betrachtet, der erblickt in hellem Glanze die höhere Ordnung, die im Geiste aufgeht, eine ganz frei tätige, sich selbst setzende und bei sich seiende Macht, deren Wurzel überweltlich ist ».

Öffne also die Augen und erwecke in dir « das übersinnlich geprägte Bild des Lebens » !

II. Der Beweis der Unsterblichkeit des Menschen im System von Thomas von Aquin.

Eine zusammenfassende Darstellung der thomistischen Lehre in der Unsterblichkeitsfrage begegnet gewissen Schwierigkeiten. Einmal hat sich Thomas zu dieser Frage in den verschiedensten Traktaten geäußert, und dann tut er es immer wieder in etwas veränderter Form. Er beherrscht den Stoff so universal und führt seine Dialektik so gewandt, daß er das gleiche Thema in Formulierung und Beleuchtung immer neu variiert — ungewollt mußte ich an einen Virtuosen denken, der seine Melodie auf allen Saiten zu spielen versteht.

Gegenstand unseres Quellenstudiums waren die einschlägigen Stellen von 9 Arbeiten des heiligen Thomas. Wir nennen sie in der von der Forschung festgelegten Reihenfolge ihrer Entstehung [1] :

1254–56 Scriptum super Sententiis.
1256 De ente et essentia,
1259–64 Summa contra Gentiles,
1264–68 Commentarium in libros II et III de anima,
1266–68 Summa theologica, Ia. pars,
1266–72 Commentarium in Metaphysicam,
1268 Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis,
1269 Quaestiones disputatae de anima,
1272–73 Compendium theologiae.

Für die Darstellung der Grundgedanken ist die zeitliche Aufeinanderfolge der Traktate jedoch ohne Belang. Denn ein Vergleich der Summa c. G. von 1259 mit dem Compendium theologiae von 1273 zeigt, daß sich Thomas in dieser Lehrfrage nicht gewandelt hat.

Aus diesem Grunde werden wir uns im Folgenden nur um einen knappen systematischen Querschnitt bemühen.

[1] *M. Grabmann*, Thomas von Aquin, München 1935, 6. Aufl., S. 27 ff. *F. Van Steenberghen*, Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant, Bruxelles 1938, p. 55 s.

Ähnlich wie bei Spann, läßt sich auch bei Thomas die Beweisführung auf zwei Grundthesen zurückführen. Sie lauten:

1. Die Seele des Menschen ist unsterblich, denn sie ist eine geistige Substanz.
2. Die Seele des Menschen ist unsterblich, denn sie ist eine geistige Form.

1. Der erste Beweis — die Seele des Menschen ist unsterblich, denn sie ist eine geistige Substanz — wird mit mustergültiger Klarheit vor allem in quaest. 75 der Ia. Pars durchgeführt.

a) *Ausgangspunkt* (Art. 1) der Beweisführung ist die *Feststellung, daß der Mensch lebt.* Dieses Leben äußert sich beim Menschen vor allem in Bewegung und Denken. Prinzip allen Lebens ist aber für den Aristoteliker die Seele. Folglich ist die Seele des Menschen das Prinzip seiner Denktätigkeit. Da dieses Prinzip seinen Sitz in einem Körper — dem menschlichen Leib — hat, stellt sich als erste ontologische Frage, ob unser Denkprinzip identisch sei mit dem Seinsprinzip jenes Körpers, dem es innewohnt. Diese Frage muß verneint werden, denn ein Körper ist an sich leblos. Folglich ist unser Lebensprinzip eine zusätzliche Bestimmung unseres Körpers, nämlich des menschlichen Körpers. « Anima igitur ... non est corpus, sed corporis actus » (Art. 1). Das ist das Erste.

b) Sogleich stellt sich nun die *zweite Frage: Ist dieses Denkprinzip,* das wir eben als Akt meines Körpers bestimmten, *mit diesem Körper unlösbar verbunden, oder ist es seiner Natur nach von meinem materiellen Körper irgendwie wesensverschieden, und also auch von ihm ablösbar?* Diese Frage wird bejaht: Mein Denkprinzip ist nicht nur nicht identisch mit meinem Körper, sondern überhaupt unkörperlich und folglich auch in seinem Sein vom Körper unabhängig, also selber subsistent: « Necesse est dicere, id quod est principium intellectualis operationis esse quoddam principium incorporeum et subsistens » (Art. 2).

c) *Warum aber ist das Denkprinzip* — nennen wir es hinfort einfach Seele — *unkörperlich?* Deshalb ist die Seele unkörperlich, also geistig, weil ihre Tätigkeit rein geistige Eigenschaften aufweist. Die Seele erfaßt nämlich ihren Denkgegenstand auf allgemeine, immaterielle und zeitlose Art: « Universaliter et immaterialiter et immobiliter » (S. th. I 84, 1).

Voraussetzung dieser rein geistigen Wesenserkenntnis der Dinge ist die Abstraktion. Und Abstrahieren heißt bekanntlich, immaterialisieren : « Abstrahere formam a materia individuali » (S. th. I 85, 1). — Die Seele ist also in ihrer spezifischen Betätigung, im Denken, vom Körper unabhängig : « Habet operationem per se, cui non communicat corpus » (S. th. I 75, 2). Ist aber die Seele in ihrer Tätigkeit vom Leibe unabhängig, dann ist sie es auch in ihrem Sein ; denn immer gilt der Grundsatz : Agere sequitur esse. — Somit drängt sich notwendig der Schluß auf : Die Seele hat ein immaterielles und subsistentes Sein : « Anima per se subsistit » (S. th. I 75, 2), « incorporalissima et subtilissima est » (Comm. in III de anima., l. I, lect. 6, ed. Pirotta, No. 68).

d) Die *weitere Untersuchung* (S. th. I 75, 5) *dieser Immaterialität* beweist, daß die Seele nicht nur irgendwie geistig ist, sondern rein geistig, weil rein immateriell : « Anima non habet materiam » (S. th. I 75, 5). Der Beweis hiefür ist leicht : Der Intellekt ist nur dann befähigt, durch die Abstraktion die Formen aller Wesen in sich aufzunehmen, wenn er selber von aller materiellen Beschränkung befreit ist. Da es aber eine psychologisch erwiesene Tatsache ist, daß der Geist tatsächlich jedem x-beliebigen Sein offensteht, muß er notwendig von jeder materiellen Beschränkung befreit sein ; folglich ist der Intellekt nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern er ist nur geistige Form. Da diese Form aber, wie oben bewiesen wurde, subsistent ist, ist der Intellekt eine subsistente geistige Form, d. h. eine geistige Substanz.

e) Damit sind alle begrifflichen Voraussetzungen geschaffen, um zum *Begriff der Unsterblichkeit* — metaphysisch : *Unzerstörbarkeit* — zu gelangen. Denn steht es einmal fest, daß die Seele als subsistente geistige Form existiert, dann gibt es für ihre Zerstörbarkeit nur zwei Möglichkeiten : Die Zerstörung tritt entweder per accidens, oder aber per se ein. Beides aber ist unmöglich : Per accidens nämlich kann kein Sein aufgelöst werden, das selber « per se » existiert. Wir sagten aber von der Seele eben, sie sei « per se subsistens ». Noch viel weniger aber kann die Auflösung per se erfolgen, denn die Seele ist eine « forma » ; Form-sein heißt aber, den Grund der Existenz in sich selber tragen, denn die Form ist schlechthin *das* Seinsprinzip : « Esse ... *per se* convenit formae, quae est actus » (S. th. I 75, 6). Die Form ist also sich selber Daseinsprinzip, und weil zudem jede Form einfach, d. h. nicht zusammengesetzt ist, besteht für ihre Auflösung keine metaphysische

Möglichkeit : « Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa ; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse » (S. th. I 75, 6). Das Sein einer geistigen Form ist also unzerstörbar ; folglich ist die Seele ewig, d. h. unsterblich. Damit ist der *erste Beweis* abgeschlossen.

2. Ist aber die Logik dieses Beweisganges wirklich zwingend ? Läßt sich nicht z. B. die *Voraussetzung* des letzten Beweisgliedes anzweifeln, nämlich die Behauptung, daß die Seele die Form des menschlichen Leibes sei ? Wer diese Voraussetzung anzweifelt, bekommt seine Antwort von Thomas im *zweiten Beweis*. Denn hier wird nun die Geistigkeit der Seele als bewiesen vorausgesetzt und auf dieser Grundlage nachgewiesen, daß *unser geistiges Denkprinzip* nicht *irgendein* Seinsprinzip des Menschen sei, sondern *das* Seinsprinzip, folglich seine *forma substantialis schlechthin*. Eine geistige Form ist aber jeder Zerstörung enthoben, also ewig, d. h. unsterblich.

a) An die Spitze dieses Beweises stellt Thomas also die Behauptung : *Das Prinzip der Denktätigkeit, die vernünftige Seele, ist die Wesensform des menschlichen Leibes* (S. th. I 76, 1).

Fragen wir darum zuerst kurz :

Welches Prinzip ist das *formale Wesensprinzip* einer Substanz ? Ohne Zweifel jenes Prinzip, das die wesentlichen Tätigkeiten dieser Substanz setzt. Worin bestehen nun die wesentlichen Tätigkeiten des Menschen ? Für Aristoteles wie Thomas bekundet der Mensch — wie übrigens schon oben erwähnt — seine Wesensart vor allem in seiner Lebendigkeit und in seinem Denken.

Nun stellt sich also die weitere psychologische Frage, ob Leben und Denken aus dem gleichen Seinsprinzip hervorgehen oder nicht. Thomas bejaht diese Frage unbedingt und beweist sie erfahrungsmäßig. Diese Einheit scheint ihm nämlich gefordert zu werden durch die Tatsache des Selbstbewußtseins. Das Selbstbewußtsein sagt mir nämlich, daß sein Denkprinzip mit seinem Seinsprinzip zusammenfällt. Nicht *irgend*etwas denkt in mir, sondern *ich* denke. Und weiter beweist mir das Selbstbewußtsein noch, daß das Prinzip meines Denkens zusammenfällt mit dem Seinsprinzip meines Körpers. Bei der Analyse eines körperlich-seelischen Vorganges — z. B. im sinnlichen Gefühl — stelle ich nämlich fest, daß das Prinzip meines Denkens auch das Prinzip meines Fühlens ist. Das gleiche Ich ist Subjekt des Denkens und Fühlens : « Idem homo est qui percipit se intelligere et sentire » (S. th. I 76, 1).

Folglich ist also mein Denkprinzip, der Geist, schlechthin das Seinsprinzip meines Wesens.

Da wir aber das Seinsprinzip Form nennen, ist also der *Intellekt die Form des Menschen:* « Intellectivum principium » est « hominis forma » (S. th. I 76, 1).

b) Zum gleichen Ergebnis gelangt Thomas auch dadurch, daß er feststellt, *das spezifische Wesensmerkmal des Menschen sei sein Denken.* Die *Spezies* jedes Wesens wird aber durch seine *Forma* entschieden. Also ist das *Denk*prinzip mit dem *Wesens*prinzip des Menschen identisch.

c) Nachdem diese Voraussetzung nun bewiesen, stellt Thomas die weitere *Frage, ob eine Form von der mit ihr verbundenen Materie auch getrennt werden könne?* Sicher ist das nicht der Fall bei den Mineralien, Pflanzen und Tieren. Bejaht aber wird diese Frage für *den* Fall, wo die Form die Materie durch den Adel ihres Wesens überragt: « Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur et magis sua operatione vel virtute excedit eam » (S. th. I 76, 1). Eine solche fortschreitende Entmaterialisierung der Formen läßt sich in der Natur aber tatsächlich feststellen: Von den Formen der leblosen Elemente steigen wir auf zu den Formen der vegetabilen und sensitiven Wesen und gelangen schließlich zur vornehmsten Wesensform, der menschlichen Seele: « Anima ... humana est ultima in nobilitate formarum » (S. th. I 76, 1).

Warum aber ist die menschliche Seele so vollkommen? Deshalb, weil sie sich in ihren Denkakten restlos vom Leibe löst und über ihm steht: « Habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis » (S. th. I 76, 1).

Wollten wir aber noch einmal nach dem letzten Grund dieser Lösung von jeder Stofflichkeit fragen, dann sagt uns Thomas zum x.-Mal: « Recipiens debet esse denudatum a natura recepti » (de anima, art. 14): Denken ist nur möglich, wenn und weil das Denkprinzip, die Form, immateriell ist.

Damit ist das zweite Glied bewiesen, nämlich: Die Forma substantialis des Menschen *kann* nicht nur, sondern *muß* vom Leib in ihrem Sein unabhängig sein.

d) Seinen *Abschluß* erhält dieser zweite Beweis dadurch, daß nachgewiesen wird, daß diese *subsistente Form,* nämlich mein geistiges Ich, *unzerstörbar* ist. Diese Unzerstörbarkeit geht aber notwendig daraus hervor, daß nur dort Zerstörung eintreten kann, wo Materie und Form

voneinander geschieden werden können. Da aber mein Intellekt eine reine Form ist, gibt es bei ihr keine Möglichkeit der Trennung, also ist sie unzerstörbar. — Unzerstörbar ist sie zudem auch deshalb, weil die Form das Prinzip der Existenz ist ; denn « esse *per se* consequitur formam » (S. c. G. II 55).

Folglich ist meine Seele ein Wesen, dem die Existenz notwendig, also für immer zugehört : « Substantiae... quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse », « sunt igitur *incorruptibiles* » (S. c. G. II 55).

Damit ist auch dieser zweite Beweis abgeschlossen. Wir sehen, er geht weiter als der erste, setzt aber das Ergebnis des ersten voraus.

Neben diesen beiden *Grundbeweisen* führt Thomas freilich noch eine ganze Menge anderer an. Die S. c. G. cap. 55 nennt nicht weniger als 13. Die meisten aber lassen sich auf diese beiden Grundtypen zurückführen.

Im Traktat « De spiritualibus creaturis » stützt Thomas seine These auch mit den Argumenten « ex perfectione universi » (Art. 5) und « ex ordine rerum » (Art. 5).

Interessant ist ferner ein Argument im « Compendium theologiae » : Die Vollkommenheit der Schöpfung verlangt, daß der ewige Gott sein Wesen u. a. auch in ewigen Geschöpfen spiegle. Solche Geschöpfe müssen aber immateriell sein. Da die Seele aber immateriell ist, ist sie folglich ein solches ewiges Geschöpf.

Mehr Eindruck als diese nicht zwingenden Konvenienzgründe macht auf uns Moderne jener Beweis, der sich auf unsere *Unsterblichkeitssehnsucht* gründet : Jeder Mensch — so stellt Thomas fest — trägt in sich, wenigstens unbestimmt, das Verlangen nach dem ewigen Leben. Dieser unleugbare seelische Dynamismus hat seine metaphysische Ursache darin, daß der Verstand das Sein an sich erfaßt : « Apprehendit esse absolute » (S. th. I 75, 6). Dem Erkennen folgt aber das Wollen : « Unde omne ens habens intellectum desiderat esse semper » (S. th. I 75, 6). Und hinter einem Drang, der die ganze Natur durchzieht, muß auch die mögliche Erfüllung warten, denn « natura nihil facit frustra » (S. c. G. II 55).

Damit sind die Beweise aus der *metaphysischen* Ordnung abgeschlossen. Der *moralische* Beweis auf Grund der Notwendigkeit einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits sei nur erwähnt.

Noch aber gilt es, ein großes Hindernis zu beseitigen. Und zwar erwächst dieses Hindernis für Thomas gerade aus den Prinzipien seiner eigenen *aristotelischen Psychologie:* Einmal ist es für Aristoteles

und Thomas klar, daß die *Seele als Form ihres Leibes* zu ihrem eigenen *Vorteil* mit dem Leib verbunden ist: « Propter melius animae est, ut corpori uniatur » (S. th. I 89, 1), und in der S. c. G. IV 79 lesen wir sogar: « Est ... contra naturam animae absque corpore esse ». (Und sollte dieses « contra » nach der Meinung milder Kommentatoren auch nur « praeter naturam » heißen — was mir im Zusammenhang zwar nicht einleuchten will — die Schwierigkeit bliebe auch dann.) Folglich ist die Seele, einmal vom Leibe getrennt, in einem unvollkommeneren Zustand als im Diesseits. Diese Folge wird von Thomas zugegeben und mehrmals eindeutig klar ausgesprochen.

Aber dieses Zugeständnis hat seine Schwierigkeit: Denn ist der rein geistige Zustand nicht vollkommener als der leiblich-geistige? An sich gewiß. Nicht aber bei der menschlichen Seele, weil sie eben von Natur aus für ihren Leib bestimmt ist. Darum stellt sich dem aristotelischen Psychologen die Frage: Wie kann Gott die Seele für eine Ewigkeit bestimmen, die unvollkommener ist als der Zustand in der Zeitlichkeit?

Vielleicht sagt man, die Seele wird sich, einmal vom Leibe gelöst, in ihrem Erkennen anders verhalten als zur Zeit, da sie die Form eines Leibes war. Diesen Ausweg kann Thomas aber nicht wählen, denn ein 2. aristotelisches Prinzip besagt: Jede Form ist unveränderlich, also auch die Form des Menschen: « Cum natura animae post mortem non mutetur » (S. th. I 89, 1).

Dem Zwang dieser Prinzipien beugt sich auch Thomas. Er folgert darum: Die Seele kann in ihrem getrennten Zustand auf Grund eingegossener göttlicher Ideen zwar *etwas* erkennen: « Per species ex influentia divini luminis participatas » (S. th. I 89, 1 ad 3). Doch müßte diese Erkenntnis hinter der Vollkommenheit der konkreten Anschauung, wie sie die Sinne im Diesseits vermitteln, zurückbleiben. — Dies wäre also das Los der Seele im Rahmen der *Naturordnung*.

Als *Christen* aber — fährt Thomas weiter — wissen wir um eine zweite Welt, die *Ordnung der Gnade*. Und durch die Gnade steht unsere Seele im Lichtglanz des göttlichen Wissens: « In lumine tuo videbimus lumen ». Wir schauen alle Dinge in Gott, wir schauen sogar Ihn selbst. Wir steigen auf zum ewigen Licht, « ad ipsum Deum videndum » (S. th. I 89, 1).

Das ist das Letzte, was Thomas uns in dieser Frage zu sagen hat. Das Fragen hat ein Ende, das Beweisen hört auf, die Pforten des Glaubens öffnen sich weit, die Glocken der Ewigkeit schlagen an ...

III. Der Vergleich.

Wer das Gesagte nach Aufbau und Inhalt nochmals überprüft, ist sicher mit uns der Ansicht, daß ein Vergleich zwischen Thomas und Spann nicht nur möglich ist, sondern sich eigentlich aufdrängt. — Bei Beschränkung auf das Wesentliche sei kurz auf die folgenden Vergleichungspunkte hingewiesen:

1. Auffallend ist vor allem die Übereinstimmung in der Methode.

Spann wie Thomas wählen als *Ausgangspunkt* ihres *1. Beweises* eine Erfahrungstatsache, nämlich die Tatsache, daß alle Menschen *denken*. Damit stehen beide auf dem sichern Boden der Wirklichkeit.

Doch nicht nur dies! Auch in der *Entwicklung* ihres Beweises gehen sie gleiche Wege und gelangen darum auch zum gleichen Ziel. — Manchem mag diese Wirklichkeitsnähe des hl. Thomas als Selbstverständlichkeit erscheinen. Geistesgeschichtlich gesehen ist sie es aber nicht. Der thomistische Realismus ist eine höchst persönliche Leistung des hl. Thomas selbst. *Er* war es, der die Psychologie aus dem theologischen Rahmen der augustinischen Illuminationstheorie herauslöste und somit auch auf diesem Gebiet die klare methodische Trennung von Philosophie und Theologie anbahnte. — Der thomistischen Psychologie steht darum das ganze weite Feld der modernen psychologischen Forschung offen, denn unser Ausgangspunkt ist auch die Erfahrung. Niemand anders als dem hl. Thomas hat es also die Neu-Scholastik zu verdanken, wenn sie heute in der Wissenschaft mitreden kann und tatsächlich auch gehört wird.

Vom *2. Beweis* läßt sich diese Ähnlichkeit freilich nicht mehr behaupten. Denn beide Beweise (der von Spann wie der von Thomas) setzen zu ihrer Gültigkeit die Richtigkeit des ganzen Systems, in welches sie eingebaut sind, voraus. Also bei beiden Denkern der Drang nach systematischer Geschlossenheit.

2. Nicht weniger auffallend sind die inhaltlichen Berührungspunkte.

Ich glaube ohne Übertreibung behaupten zu dürfen, daß Spanns Analyse unseres Geistes in ihren *positiven* Ergebnissen weitgehend mit Thomas übereinstimmt. Ich kenne kaum *eine* wichtige Frage, die Thomas im Gegensatz zu Spann entgangen wäre. *Woher* aber diese

Übereinstimmung ? Wer Spanns Antipathie für Thomas kennt, — er nannte ihn einmal wegwerfend einen « Kompendienschreiber » — der weiß, daß er Thomas weder bewußt noch unbewußt kopierte. (Und als der Verfasser Spann vom Ergebnis seiner vergleichenden Studie Mitteilung machte, antwortete Spann überrascht, er werde mit Interesse, sobald ihm die Summa zugänglich sei, die fraglichen Stellen auf diese Ähnlichkeit hin überprüfen) [1].

Wenn sich der *Realist* des 13. Jahrhunderts und der *Idealist* des 20. Jahrhunderts dennoch in manchen Punkten auffallend gut verstehen, dann kommt es daher, daß Thomas mit seinem System wirklich die « philosophia perennis » in seltener Reinheit verkörpert. So muß es uns nicht verwundern, daß auch der Idealismus mit dem, was er Gutes an sich hat, von Thomas bejaht und verstanden wird. — Auffallend ähnlich ist z. B. bei beiden Denkern auch die Widerlegung aller möglichen Einwände gegen die Unsterblichkeit. Beiderorts verwendet man dafür viel Zeit und Sorgfalt und nimmt den Gegner ernst. Aber immer ist ihr Ceterum censeo dieses : Trotz alledem ist das Denken ein immaterieller Vorgang, folglich vom Körper unabhängig.

Natürlich bezieht sich diese Ähnlichkeit des Systems nicht auf *alle* Punkte. So ist es z. B. auffallend, daß Spann wohl vom Ich als Persönlichkeit spricht, dem Substanzbegriff jedoch geflissentlich ausweicht. — Anderseits wird ein Thomist den Spann'schen Begriffen der « Eingebung », « Ausgliederung » und « Gezweiung » sehr zurückhaltend gegenüberstehen. Spann operiert hier m. E. sehr oft mit ungesicherten und nur sehr unklar abgegrenzten Tatbeständen. — Im Ganzen darf man auch ruhig sagen, daß Thomas noch konsequenter forscht und tiefer gräbt.

3. Ein weiterer Vergleichspunkt ist die Form. Natürlich schreibt jeder dieser Denker als Mensch seiner Zeit. Thomas ist Scholastiker

[1] Noch klarer ist Spanns Einstellung zu Thomas und dem Thomismus aus seinen brieflichen Äußerungen vom 10. 9. 43 an den Verfasser ersichtlich : « Sie mißverstehen meine Stellung zu Thomas. Er vertritt eine große Philosophie und ist ein gewaltiger Geist — das ist meine Überzeugung — wenngleich ich Bonaventura und Eckehart höherstellen muß. Was ich ablehne und für absolut verfehlt, ja für ein Unglück halte, ist : ihn zum Mittelpunkt der Bildung zu machen, alles auf ihn auszurichten ! Dazu langt es bei weitem nicht ! Diejenigen in Rom, die dieses Unglück anrichteten, verschliefen nicht nur die Aufklärung, sondern auch die Romantik und die idealistische Philosophie von Leibniz bis Hegel. Kein Wunder, daß sie ihre Front von Niederlage zu Niederlage führten. Und solange diese Einstellung andauert, ist auch keine Rettung ».

— darum die Form der Summen und Quästionen ; Spann aber ein Mensch des 20. Jahrhunderts, darum der aufgelockerte Dialog. Dort nüchterne Sachlichkeit und zwingende Logik, hier dichterischer Schwung und starke Betonung des Affektes. — Ihre grundverschiedene Darstellungsart ist aber mehr als nur Spiegel der Zeit. Sie ist auch Spiegel der Persönlichkeit :

Thomas und Spann unterscheiden sich eben nicht nur in diesem oder jenem, sie sind verschieden *in ihrer seelischen Grundstruktur.* Was Aristoteles und Platon, Thomas und Bonaventura, Kant und Novalis scheidet, das scheidet auch Thomas und Spann. Man wird den einen gerne hören und von ihm lernen, aber an der Hand des andern sicherer gehen. — Und damit stehen wir schon beim letzten Punkt :

4. Thomas und Spann als Persönlichkeit.

In manchen Punkten sind sie sich *ähnlich:* Beide sind unermüdliche Schaffer, und zwar im Dienst von höchsten Idealen. Ihr Wollen ist erwärmt von innerer Glut. Das Erreichte genügt ihnen nie. Sie fangen täglich von neuem an. Ihr Denken ist beherrscht von tiefer Ehrfurcht für alles Große und auch bei Spann weitgehend frei von eitler Rechthaberei. Es geht um die Sache. Und dieser Sache soll alles dienen. Darum der Drang nach der Geschlossenheit des Systems.

In einem Punkte aber scheiden sich die Wege: Spann bleibt an der Grenze des *Wissens* stehen. Der Ausblick in die Welt des *Glaubens* fehlt. Nur schüchtern zeigt sich hier und dort ein Ansatz : So, wenn die göttliche Schöpfung unserer Seele wenigstens als « Möglichkeit » Erwähnung findet. Christus dagegen wird nie genannt, auch nicht einmal dort, wo große Geister den Glauben der Menschheit bezeugen [1]. — Das ist enttäuschend ! Wie anders handelt Thomas. — Gewiß, wir sind uns heute mehr denn je bewußt, daß Wissen und Glauben methodisch zu trennen sind. Doch was die Methode trennt, das muß der lebendige Geist verbinden.

Wir brauchen einen Architekten, der diese künstliche und gefährliche Kluft überbrückt. Wer aber hat dies besser verstanden, als

[1] Auch in diesem Punkt mag den Leser die Stellungnahme Spanns interessieren. Unter dem 10. 9. 43 schrieb er dem Verfasser : « Hier mißverstehen Sie mich : 1. ich würde jenen Namen nicht zusammen mit *Menschen* nennen. Er erhebt sich ja über alle Menschen ; 2. wäre dieses Hindernis nicht, so würde ich ihn allerdings auch nicht nennen, aber bloß aus Zweckmäßigkeitsgründen, darum nämlich, um die Wirkung meines Buches nicht abzuschwächen — wie nun leider einmal die Dinge stehen !

Thomas, der *christliche* Denker, der *heilige* Lehrer. Es wäre nicht schwer zu beweisen, daß unsere moderne Geisteskrise zurückgeht auf Kants Leugnung der absoluten Gültigkeit der drei tragenden Grundbegriffe : Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

Wenn also die Zukunft, an der auch wir [1] zu bauen berufen, nicht *wieder* auf Sand gebaut werden soll, dann müssen wir *diesen* Ideen im Denken und Leben von neuem zum Siege verhelfen.

Es ist, wie Spann gesagt, wir brauchen von neuem das « übersinnlich geprägte Bild des Lebens ». — Wie aber ist dieses Bild zu gestalten ? Wird es ein Abbild sein der Dome des Mittelalters ? Ein Abbild um keinen Preis ! Kathedralen kann man nicht kopieren. Neuscholastik ist nicht Neugotik, jenes architektonische Unding, das einen fröstelt, wo immer man es anrührt. Neuscholastik heißt nicht, *vergangene* Zeiten und Thesen aus ihrer Erstarrung erwecken. Wohl aber dies : *Durch* Thomas das Beste der Alten verstehen und dann *mit* Thomas mutig, verstehend und gläubig die Brücken in die Zukunft selber schlagen.

Mutig wie Thomas, denn « Thomas von Aquin », sagt Martin Grabmann », war kein Professor, der in alten Geleisen und nach alten Konzepten seines Amtes waltete » (l. c., S. 16). Er ging dem Kampf, wo es sein mußte, nicht aus dem Weg. Neun seiner Thesen verfielen sogar der schlecht beratenen Pariser Zensur.

Verstehend wie Thomas, der seiner Zeit und ihren Fragen so nahe gestanden und seine Gegner mit den modernsten Methoden und Mitteln bekämpfte. — Und schließlich, das ist das Wichtigste :

Gläubig wie Thomas. Wir Jungen werden es nie genug bedenken, daß wir den Geist der Zeit nur dann zu wandeln vermögen, wenn unser Wort die Kraft der Tat begleitet. Die Frohe Botschaft, die wir künden, wird dann nur in den Herzen zünden, wenn wir mit ganzem Ernst und brennender Glut dem Herrn und seinem Worte dienen.

Was tut uns also not ? Vor allem doch dies, daß wir im Bewußtsein der Ewigkeit wandeln : Annos aeternos in mente habui !

Wollen wir christliche Bauleute sein, dann gilt auch für uns das Beispiel des hl. Thomas, der ganz Paris nicht mit den Matthäushomilien des hl. Chrysostomus vertauschen wollte ; denn Geist ist mehr als Genuß.

[1] Man erinnere sich bei der Formulierung der nachstehenden Sätze, daß sie vor dem Auditorium angehender Theologen gesprochen wurden.

Das Beispiel des hl. Thomas, der täglich die Wüstenväter gelesen : denn Demut ist mehr als Wissen.

Das Beispiel des hl. Thomas, der auf dem Sterbebett den Zisterziensern von Fossanuova das Hohe Lied erklärte : denn Liebe ist mehr als Verstehen.

Beaudelaire sprach einmal den folgenschweren Satz : « Il n'y a de grand parmi les hommes que le poète, le prêtre et le soldat — l'homme qui chante, l'homme qui sacrifie et qui se sacrifie » (Fragment XLVIII).

Dichter sein und singen, Priester sein und opfern, Soldat sein und sich opfern — das ist die Berufung und der Weg aller Großen. — Selten ist *einer* alles *zugleich*. Aber Thomas, der *heilige* Thomas, ist es gewesen : Er sang seinem Gott in den Hymnen, er opferte Gott am Altar und opferte sich für Gott und seine Brüder in einem Leben voll Mühe und Tat. Und darum paßt auf ihn wie nur auf wenige das tiefe Wort von Othmar Spann : « Das Heldentum des Schwertes und des Glaubens ist zuletzt das gleiche ».