

Unsterblichkeit

Das Fortleben nach dem Tode in christlicher und in deutschgläubiger Auffassung

Von Prof. Dr. Ludwig Faulhaber

Immmer wird es für das Denken des Menschen eine Frage von größter Bedeutung bleiben, ob dieses vergängliche Leben ein Anfang dauernden Lebens oder nur ein Weg zum Grabe ist. Leben wir, um zu sterben, oder werden wir sterben, um zu leben? Selbst wenn dem Menschen durch seinen Glauben oder auch durch philosophische Einsicht die Antwort auf diese Frage deutlich gegeben scheint, hört er nie auf, sich um die Vertiefung dieser Erkenntnis und um ihren wissenschaftlichen Unterbau immer wieder zu bemühen, wie das Ringen um die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele genügend dartut¹. Den Glauben an die Unzerstörbarkeit und damit an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele kann man als religiöses Urphänomen² bezeichnen, so allgemein wird er von der Menschheit festgehalten.

Welch hohen Wert man dem Gedanken der Unsterblichkeit beilegt, ist daraus zu ersehen, daß die Betonung dieser Lehre Anlaß zu dem Vorwurf werden konnte, sie habe durch ihren selbstsüchtigen Sinn und durch die in ihr sich äußernde Eitelkeit des Menschen sogar den Gottesglauben vielfach in den Hintergrund gedrängt³. Man mag diese Anmerkung als übertrieben und als zur Ermöglichung von Vorwürfen besonders gesucht abweisen, aber durch solche Äußerungen wird doch die psychologische Rangordnung der Fragestellung, die ja nicht immer der metaphysischen Wertordnung genau entspricht, deutlich herausgestellt. Der Mensch mag die Frage nach Gott noch so klar als die Haupt- und Grundfrage der Religion erfassen und betonen, — als näher dem eigenen Ich drängt sich ihm die Frage auf, was in der Welt dieses Gottes mit ihm selbst geschieht, ob der Sinn seines Lebens im Leben oder im Tod zu suchen ist.

¹ Vgl. W. Götzmann, Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Karlsruhe 1927. — H. Kaufmann, Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900 (Stölzle, Studien zur Philosophie und Religion X, Paderborn 1912).

² Wilhelm Hauer, Deutsche Gottschau (Stuttgart 3 1935) 236.

³ Schöll (Unsterblichkeit oder Ewigkeit S. 82) führt den Text aus Nietzsche an: „Daß jeder eine unsterbliche Seele mit jedem gleichen Rang hat ... eine solche Steigerung jeder Art Selbstsucht ins Unendliche ... kann man nicht mit genug Verachtung brandmarken. Und doch verdankt das Christentum dieser erbarmungswürdigen Schmeichelei vor der Personaleitelkeit seinen Sieg.“ Vgl. ebd. S. 85 das Wort von Eugen Dühring: „Die Unsterblichkeitsannahme hat in ihrer herkömmlichen religiösen Fassung einen so selbstsüchtigen Sinn erhalten, daß an ihr die Menschen mehr hängen als am Gottesglauben ... der gemeine Unsterblichkeitsglaube ist die hochgradigste Form der Eitelkeit.“

I. Der Sinn der Unsterblichkeit nach christlicher Auffassung.

Das Christentum lehrt die Fortdauer der geistigen Seele nach dem Tode des einzelnen Menschen. Die Voraussetzung dieser Lehre ist das christliche Bild vom Menschen, nach dem Leib und Seele sich zu der einen menschlichen Wesenheit vereinigen. Dieselbe Seele, die in der Verbindung mit dem Leibe während dieses Lebens den Menschen gebildet hat, ist mit dem Augenblick des Todes ein selbständig Seiendes, das nach der Trennung vom Leibe ohne Ende weiterexistiert.

Es ist demnach die Rede von der Unsterblichkeit der Seele, nicht aber von deren Ewigkeit; denn die Menschenseele ist nach christlicher Auffassung im Augenblick der Empfängnis des Menschen von Gott erschaffen, hat also einen Anfang, was mit dem Begriff der Ewigkeit unvereinbar ist. Diese Begrenzung der Dauer der menschlichen Seele durch den zeitlich genau bestimmten Anfang richtet sich gegen die Lehre von der Praeexistenz der Seele, die in der griechischen Philosophie besonders von Plato und im Anschluß daran später von dem Neuplatonismus vertreten wurde. Plato sah in allem Erkennen des aus Leib und Geist bestehenden Menschen nur eine Erinnerung; die Sinneserkenntnis war nach seiner Auffassung nicht eine Quelle neuen Wissens, sondern nur der Anlaß, bei dem die Seele das aus der Zeit vor ihrer Verbindung mit dem Leib erworbene Wissen wieder aufleben läßt. Auch in verschiedenen Religions-systemen, besonders der indischen Religionsgeschichte, ist der Gedanke an die Praeexistenz der Menschenseele zusammen mit dem der Seelenwanderung heimisch gewesen.

Die Annahme der Praeexistenz der Seele ist unvereinbar mit der zeitlichen Begrenzung unseres Bewußtseinsinhaltes; denn wenn die Seele, die das Subjekt unseres Bewußtseins bildet, schon vor der Verbindung mit dem Leibe, vielleicht sogar allein, existiert hätte, warum sollte sie sich der damals gesetzten Handlungen in keiner Weise erinnern? Die zeitliche Begrenzung des Bewußtseins in diesem Leben erklärt sich durch die Vereinigung von Seele und Leib und die damit gegebene äußere Abhängigkeit der geistigen Tätigkeiten von den Sinnesorganen. Diese Abhängigkeit würde aber in der Voraussetzung der Lehre von der Praeexistenz der Seele vor der Vereinigung mit dem Leibe gefehlt haben. Im Falle der Praeexistenz der Seele wäre übrigens gerade diese Abhängigkeit und die dadurch bewirkte Eigenart unseres Erkennens, nämlich dessen Bindung an die Sinnlichkeit, unerklärlich; denn warum sollte die Seele, die sich vor der Vereinigung mit dem Körper schon rein geistig betätigt hat, diese Fähigkeit und den dadurch erworbenen Besitzstand an Bewußtseinsinhalten wieder verlieren, so daß sie gezwungen ist, mit Hilfe der Sinneserfahrung und durch die Betätigung der Sinneserfahrung in neuer Weise einen neuen Besitzstand sich zu erringen?

Der Gedanke der unmittelbaren Erschaffung der Menschenseele lehnt die Auffassung des Generatianismus ab, nach der die Seele durch die Zeugung entstehen soll. Augustinus hat diese Ansicht vertreten, weil ihm so die Fortpflanzung der Erbschuld leichter erklärlich schien, während er

sie mit dem Kreatianismus, der Lehre also von der unmittelbaren Erschaffung der Menschenseele durch Gott, nicht vereinbaren zu können glaubte. Die heute fast verlassene Ansicht des Generationismus verbietet sich durch den Gedanken an die Einfachheit und Geistigkeit der Seele, weil jede Zeugung eine Teilung und zugleich eine Zusammensetzung fordert.

Die Unsterblichkeit der Seele besagt demnach ihre individuelle, zeitlich unbeschränkte Fortdauer nach dem Tode, — die theologische Frage nach ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe bleibt in unserem Zusammenhange unberührt. Damit geht die christliche Auffassung hinaus über den Gedanken an ein bloßes Fortleben der Menschenseele etwa bis zum Weltbrand, wie er in der Stoa bisweilen vertreten wurde, und betont die Endlosigkeit des Daseins der Menschenseele.

Durch diese Umschreibung der Unsterblichkeit der Seele ist bereits deutlich gemacht, daß die christliche Auffassung sich in keiner Weise mit dem Gedanken an eine nur moralische Unsterblichkeit begnügt, die etwa das Fortleben des Menschen im Andenken der Nachwelt, oder aber das Weiterwirken des Menschen durch den Einfluß seiner geistigen Erzeugnisse und Leistungen bedeuten würde. Von einer solchen Unsterblichkeit ist in der schönen Literatur die Rede, wenn von der Unsterblichkeit des Ruhmes oder auch von dem unsterblichen Andenken irgend eines Menschen gesprochen wird. Wenn man alle die hierher gehörigen Größen, die Überlieferung, die geschichtliche Erinnerung, die Aufbewahrung der Werke der Kunst, der Wissenschaft und der Technik als Tätigkeit des sogenannten Gesamtgeistes bezeichnet, in dem sich alles erhält, was einen wirklichen Wert darstellt, zugleich aber die Vergänglichkeit der individuellen Träger des Bewußtseins behauptet, dann entspricht eine solche Auffassung keineswegs dem christlichen Gedanken der Unsterblichkeit.

II. Die Auffassung des Lebens nach dem Tode im Deutschen Glauben.

In der Auseinandersetzung mit den ihr entgegenstehenden und von ihr abgelehnten Auffassungen des Christentums muß die Deutsche Glaubensbewegung selbstverständlich auch auf die Frage der Unsterblichkeit der menschlichen Seele eingehen. In Kundgebungen und Flugblättern erscheint als Sinn des Deutschglaubens die bekannte Formulierung, durch die Deutscher Glaube als der Glaube an das Allwirkende, an das „ewige Stirb und Werde“ bezeichnet wird. Unter den Schriften, die gewissermaßen systematisch die religiösen Lehren des Deutschglaubens darlegen und sich deshalb auch ausdrücklich mit der Frage der Unsterblichkeit befassen, stehen zeitlich an erster Stelle die Werke von Ernst Bergmann⁴, insbesondere der Katechismus mit den 25 Thesen der Deutschreligion. Durch Rang und Wert für die Erkenntnis der Deutschreligion besonders wichtig ist das Buch von W. Hauer über die „Deutsche Gottschau“, das sich durch seinen Untertitel „Grundzüge eines deutschen

⁴ Ernst Bergmann, Die Deutsche Nationalkirche (Breslau 1933). — Ders., Die 25 Thesen der Deutschreligion, ein Katechismus (Breslau 1934).

Glaubens“ als Darstellung des deutschgläubigen Systems ausdrücklich bezeichnet und von der damals offiziellen Stelle der deutschgläubigen Bewegung stammt⁵. Hauer hat im Vorwort zwar ausdrücklich betont, daß sein Werk für das Volk bestimmt ist, nicht für Theologen und Religionsphilosophen; diesen stellt er eine andere Schrift über „Rasse und Religion“ in Aussicht. Aber man kann doch wohl annehmen, daß die Darstellung für das Volk ebenso die wahre Gestalt der Deutschreligion zeichnet, wie das in einem mehr wissenschaftlichen Werk geschehen würde, wenn sie vielleicht auch auf manche philosophische Begründungen verzichtet. Noch ein Werk ist in diesem Zusammenhange zu nennen, das sich ganz ausschließlich mit der Frage der Unsterblichkeit befaßt: Friedrich Schöll, „Unsterblichkeit oder Ewigkeit“, das den Untertitel trägt: „Der Tod als Tor des Lebens“⁶. Hauptsächlich aus diesen Werken ist die deutschgläubige Auffassung über das Fortleben des Menschen nach dem Tode zu entnehmen.

In ausdrücklicher Gegenstellung zum christlichen Denken steht schon die Auffassung des Deutschglaubens über das Wesen des Menschen. Besonders Bergmann betont den Glauben an die Körper-Seele-Einheit als indogermanische Überzeugungsgrundlage und stellt diesen Glauben ausdrücklich in Gegensatz zu dem dualistischen Denken des Christentums. (Kat. S. 39 f.) Nun wird auch im Christentum die Einheit von Leib und Seele deutlich und nachdrücklich betont, denn die Seele ist ja nach christlicher Auffassung für den menschlichen Leib das Prinzip des Lebens. Aber die von Bergmann behauptete Einheit möchte „das Dogma vom Seele-Körper- und vom Geist-Fleisch-Gegensatz“, nach dem „Körper ohne Seele und Seele ohne Körper existieren können“ soll, ablehnen (Kat. S. 40) und ausschließen: „Wir Deutschreligiösen lehnen... die dualistische, natur- und körperfeindliche christliche Lehre vom Menschen ab als den größten geschichtlichen und weltanschaulichen Hinderungsgrund zur Aufartung der Menschheit und als die wahre Ursache des raschen erblichen Verfalls der europäischen Kulturvölker... Daher gehört der Glaube an die Körper-Seele-Einheit... zum hohen Menschenglauben der Deutschreligion“ (Kat. S. 41). Die Möglichkeit der Verdammung des Körpers als der Behausung teuflischer Mächte bei gleichzeitiger Seligsprechung der Seele, wie sie nach Bergmann in der christlichen Verfallsethik angenommen ist, wird als widersinnig abgelehnt (Kat. S. 40).

Daß in dieser Auffassung Bergmanns nicht gesprochen werden kann von dem Weiterleben der individuellen Seele nach dem Tode des Menschen, leuchtet ein; denn es wird ja von ihm nicht nur die Verbindung von Seele und Leib zu einer Einheit gelehrt, bei Wahrung innerer Unabhängigkeit der Geistseele vom Leib, sondern die vollständige und unauflösbare Einheit, so daß eine körperlose Seele ausdrücklich als unmög-

⁵ Wilhelm Hauer, Deutsche Gottschau, Grundzüge eines deutschen Glaubens (Stuttgart 3 1935).

⁶ Friedrich Schöll, Unsterblichkeit oder Ewigkeit, der Tod als das Tor des Lebens (Deutscher Glaube im Aufbruch, herausgegeben in Verbindung mit Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Hauer von Dr. Hermann Buddensieg und Wilh. Scholz) (Eisenach 1935).

lich bezeichnet ist: Es kann „in Wahrheit keinen völlig seelenlosen Körper und keine körperlose Seele geben“ (Kat. S. 40).

Auch bei W. Hauer wird die Geistseele des Menschen, wie sie im Christentum angenommen ist, geleugnet⁷; denn ein Geist, der seine Wurzeln im Blute hat, ist nicht mehr Geist im eigentlichen Sinn, sondern schon ein Kind der Materie, das nur in übertragener Bedeutung den Namen „Geist“ haben dürfte. Man kann gewiß davon sprechen, daß die Geistigkeit und der Geist des Menschen durch seine Abstammung oder seine Umgebung mitbestimmt werden, und meint dann damit die Eigenart eines Menschen in seinem Tun und Lassen, die von dem wirklichen Geist ausgeht, aber mitbestimmt wird von leiblichen Faktoren, deren sich der Geist bei seinen einzelnen Handlungen bedient. Die wirklich geistige Tätigkeit und Fähigkeit des Menschen ist von Hauer stark beschnitten, weil nach seiner Auffassung der Geist nicht allgemeingültige Erkenntnisse gewinnen kann, sondern nur artgemäße religiöse und sittliche Vorstellungen zu erzeugen vermag und überdies sein Tun und Lassen nicht frei bestimmt, sondern es als Schicksal von dem im Blute gegenwärtigen Gott entgegennimmt (Hauer, „Deutsche Gottschau“, S. 150; vgl. S. 45). Mit solchen Gedanken ist offenkundig die Wahrheitsfähigkeit und besonders die Freiheit des Menschen, eben dadurch aber auch ein Stück vom Wesen der Geistseele in Abrede gestellt, und diese Leugnung kann durch die bloße, wenn auch noch so laute Betonung des selbstverständlichen Zusammenhangs von Schicksal und Freiheit nicht aufgehoben werden. Mit Recht betont H. Pfeil (S. 9), daß trotz aller Gegenbeteuerungen Hauers in der Lehre von der notwendigen Bestimmung alles Geschehens durch das Blut für eine Anerkennung der Eigengesetzlichkeit und Freiheit des Geistigen kein Raum ist. Man kann sogar weiter gehen und sagen, daß in einer solchen Auffassung überhaupt kein Raum ist für den Geist im Sinne einer Geistseele und damit selbstverständlich auch kein Raum sein kann für die Annahme der Unsterblichkeit dieses Geistes.

Auf dieses Bild vom Menschen baut sich nun bei Hauer der Unsterblichkeitsglaube des deutsch-religiösen Denkens auf, der naturgemäß nicht die Fortdauer der individuellen Menschenseele meinen kann, sondern einen andern Sinn aufzeigen muß. Einen andern Sinn; denn Hauer wehrt sich ausdrücklich dagegen, daß man den Deutschglauben als eine bloße Diesseitsreligion ansehe, in der „keine Ahnung lebte von einem Sein anderer Art als das bloß Irdisch-Gegebene“. Er sucht allerdings „jenes Sein“ „nicht in fernen zukünftigen Himmeln, es ist ihm auch hier in dieser Erde nahe“. Der Deutsche Glaube ist nach Hauer nicht „Leugner eines andern Lebens“, wenn auch sein Sinn auf dieses Leben gerichtet ist, das ihm das Schicksal heute gegeben hat (S. 67). Der Sinn dieses Lebens erhält mit andern Worten seine Erfüllung nicht erst in einem andern Leben, sondern dieses Leben trägt „seinen Sinn in sich selber“ und erhält seinen Wert nicht erst durch einen Himmel, der auf uns wartet (S. 83).

⁷ Vgl. dazu H. Pfeil, Der Deutsche Glaube in philosophischer Sicht (Der Christ in der Zeit Nr. 14) (Paderborn 1935), bes. S. 8 ff. — Derselbe, Die Grundlehren des Deutschen Glaubens (Der Christ in der Zeit Nr. 16) (Paderborn 1936).

So stark wird der Eigenwert des Lebens betont, daß man von dem Lebensglauben sagt, er vermöge jeden andern Glauben zu verdrängen, so daß der Mensch in sich die Sehnsucht hat, nach diesem Leben ganz zu sterben, und es als eine Entehrung dieses Lebens ansehen würde, hinter ihm noch etwas anderes zu suchen (S. 88). Aber etwas anderes ist es, ob der Mensch noch etwas nach dem Tode erwartet, und etwas anderes, ob etwas den Menschen erwartet, ob das individuelle Leben auch ohne des Menschen Wunsch das diesseitige Leben überdauern kann.

Die Fortdauer des Lebens behandelt Hauer in dem Abschnitt über den ewigen Sinn des Todes. Der Glaube an das Leben erzeugt im Menschen das Wissen, daß der Tod kein Leben so zerstören kann, daß es nicht mehr wirksam wäre (S. 92). Mit andern Worten: es wird die Wirksamkeit des Lebens, die ja in Wahrheit das Leben ist, als fortdauernd über den Tod hinaus angesehen, ohne daß dabei über die Fortdauer des jeweiligen Inhabers des Lebens, des Lebenden, gesprochen wird.

Aus dem altgermanischen Denken entnimmt Hauer zum Unterbau für seine Auffassungen den Glauben an die Fortdauer der Verbindung des Abgeschiedenen mit seiner Sippe. Nur der Schauplatz des Lebens wird beim Tod ein anderer, das Leben aber bleibt (S. 92). Man kann in diesem Gedanken einen Anklang sehen an den Satz aus der christlichen Liturgie, nach dem durch den Tod das Leben nur umgestaltet, nicht aber von uns genommen wird. Auch die Mahnung Hauers, an die Stelle des „Memento mori“ das wahrere „Memento vivere“ — wenn man einmal weniger genau von Graden der Wahrheit spricht — zu setzen, könnte im christlichen Sinn gedeutet und verantwortet werden; denn auch dem Christentum ist der Tod ein Bote des Lebens, das in ihm nur eine andere Form annimmt. Nicht ohne weiteres aber wird christliches Denken den Tod ansehen als den Boten schaffenden Lebens und die Frage, was nach dem Tode kommt, ausschließen; denn es wird sich auf Grund der Erkenntnis, daß aller Tod in der Natur Geburt ist, noch nicht ohne weiteres abspeisen lassen mit der rhetorischen Frage: Was soll denn anders kommen als das Leben? (S. 94.) Gewiß, das Leben im Sinne irgend eines Daseins wird dauern, aber es ist gerade die Frage, was für ein Leben es sein wird, auf die der Mensch in der Religion eine Antwort sucht.

Wie steht es mit der Antwort des Deutschglaubens auf diese Frage bei Hauer? Welcher Gestalt soll das Fortleben nach dem Tode sein und wie sieht das Jenseits aus? Vergeblich sucht man in der „Deutschen Gottschau“ nach irgend einer andern Antwort als der immer und immer wiederkehrenden Behauptung, daß nach diesem Leben nichts anderes sein wird als Leben. Und auch diese Behauptung endigt schließlich in dem Geständnis, daß alle Versuche, das Geheimnis des Schicksals der Seele nach dem Tode zu entschleiern, „dem germanisch-deutschen Glauben offene Fragen“ sind, und „daß des Lebens tiefste Gründe für den Menschen von Geheimnis überschattet bleiben — bleiben müssen“ (S. 99). Wenn Hauer betont, daß dem deutschgläubigen Menschen nichts ferner liegt, als den Schleier dieses Geheimnisses zerreißen zu wollen, so ist vielleicht doch der Zweifel gestattet, ob dem Menschen im allgemeinen etwas näher liegt als gerade

die Frage, wie es unter diesem Schleier der Zukunft aussieht. Nicht eben sehr viele Menschen werden sich mit der emphatischen Erklärung zufrieden geben, es sei der Sinn des Todes, „zu leben in neuer Form. So glauben wir; denn wir glauben an das Leben“ (S. 100), sondern die meisten werden einen bestimmten Sinn hinter den Worten suchen und finden wollen, wenn sie bekennen: „Ich glaube an ein ewiges Leben.“

Eine Verdeutlichung und Vertiefung der Antwort des Deutschglaubens über die Frage nach dem Fortleben der Menschenseele wird nach der Lektüre von Hauers „Deutscher Gottschau“ und besonders nach seinen Erörterungen über den ewigen Sinn des Todes kaum von jemand als überflüssig empfunden werden. Diese Verdeutlichung wurde von Friedrich Schöll versucht, dessen Werk „Unsterblichkeit oder Ewigkeit“ schon im Titel den Tod „als das Tor des Lebens“ bezeichnet. Schöll geht aus von der christlichen Lehre über die Unsterblichkeit, die nach seiner Auffassung die Fortdauer einer vom Leib grundsätzlich verschiedenen und von ihm lösbaren Seele über den Tod hinaus in alle Ewigkeit in einem seligen, d. h. von dem Zwang eines Vollendungsstrebens befreiten jenseitigen Dasein bedeutet (S. 8). In dieser Umschreibung ist die Gleichsetzung der Unsterblichkeit mit der Seligkeit und insbesondere die Bestimmung des Wesens der Seligkeit als Freiheit vom Zwang des Vollendungsstrebens zwar verfehlt, aber es ist wenigstens der Gedanke der Fortdauer der individuellen Seele klar und deutlich gesehen und herausgestellt. Wenn Schöll in einer weniger genauen Weise die Seele als ein nicht vergängliches Ding bezeichnet, so ist damit die richtige Deutung wenigstens nicht ausgeschlossen. Daß allerdings als einzige sinnliche Erfahrungstatsache, die zur Begründung der Annahme einer solchen Seele führen könnte, der Unterschied zwischen dem lebenden und toten Körper genannt wird, dem aus einem anderen Gebiet allenfalls noch der Glaube an Geistererscheinungen sich als Argument zugesellt, das zeugt von keiner übermäßig reichen Kenntnis philosophischer Gedankengänge; ebenso ist die Benennung der Verwechslung von Geist und Leben als Unterlage für den Glauben an das eigene Sein der Seele als ein Verkennen des wahren Sachverhaltes zu bezeichnen.

Negativ ist die Ansicht Schölls über das Bild des Menschen zunächst dadurch bestimmt, daß er dem Christentum die Vermengung der Seele mit dem Geist zum Vorwurf macht. Nach der christlichen Auffassung ist die Menschenseele ein Geist und soll damit wirklich hinausgehoben sein über das sichtbare irdische Leben, genau so wie sie nach der Ansicht des Kreatianismus ja auch nicht in der gleichen Weise wie der Leib diesem natürlichen Leben entstammt, sondern unmittelbar von Gott bei Gelegenheit der Zeugung geschaffen ist.

Die mit der Geistigkeit der Seele gegebene Eigenart, durch welche die Seele vom Leib nicht nur gedanklich und geistig, sondern wirklich unterschieden wird, soll nach Schöll eine Gleichmachung von Leib und Seele bedeuten und die Seele zu einer stofflichen Substanz machen, während sie doch „nur Wesen, Eigenart, Bedeutung, Leben, Sinn, Urbild“ ist, „wovon der Leib und seine Organe bis zu den feinsten Nerven- und

Drüsenstoffen und ihrer Auswirkung in Fühlen, Empfinden, Denken, Wachsen, Triebhaftigkeit, Temperament, Fähigkeiten und Anlagen die Erscheinung, das Sinn-Bild, der Ausdruck, die Verwirklichung ist“ (S. 10). Die Seele ist nach dieser Auffassung also keine Realität, sondern nur eine Form, — nicht im Sinne des aristotelischen Formprinzips, sondern als Eigenart, als Leben, als Sinn, nach Schöll auch als „Wesen“ des Leibes. Sie ist darum auch nicht trennbar von dem Leib, sondern ist mit ihm untrennbar gegeben. Es ist nach Schölls Auffassung ein ausgemachtes Ergebnis der Vererbungslehre, daß „schon in der Keimzelle die Wesensanlagen, d. h. doch die ‚Seele‘, in vollem Umfang, nicht etwa mit dem Stoff ‚verbunden‘, sondern durch ihn dargestellt und ausgedrückt“ ist (S. 65). Und so wie beim Beginn der Existenz nicht eine Zweiheit zur Einheit wird, sondern nur von einer Einheit gesprochen werden kann, so kann auch bei dem Tode nicht eine Trennung angenommen werden. Das Wesen ist von dem stofflich-körperlichen Ausdruck nicht trennbar. Ebenso wenig wie bei dem Beginn der Existenz etwas hineinkommt, ebenso wenig kann etwas heraus. „Mit dem Tode des Individuums ist dann auch gar nichts ‚aus‘. Das Leben geht weiter“ (S. 66).

Durch die nach Schöll unberechtigte reale Unterscheidung von Leib und Seele wurde die Seele zum Gegenstand der Psychologie. Man suchte zum Begriff, den man als rein geistige Größe hatte, das Ding oder den Gegenstand, weil man übersah, daß man die Schöpfungen des menschlichen Geistes, reine Begriffe, nicht als wirkliche Dinge und als Schöpfungen annehmen durfte (S. 10). Durch eben diese Unterscheidung und den damit verbundenen Gedanken der Realität der Seele war die Lehre von der Unsterblichkeit und von dem ewigen Leben im Jenseits ermöglicht, durch die „der Glaube an das Leben“ abgewandelt wurde „in die Erlösungsnot aus dem Leben“ (S. 14).

Aus dieser Stellung zur christlichen Unsterblichkeitslehre ergibt sich als deutschgläubige Auffassung deutlich die Negation des eigenen Seins der Seele. Die Seele ist nach diesem Denken keine von dem Leib verschiedene, wenn auch noch so eng mit dem Leibe verbundene Realität. Der Mensch besteht nicht aus Leib und Seele, die sich zu einer Einheit verbinden; denn schon diese Scheidung würde nach Schöll zu einer Verstofflichung der Seele führen. Die Möglichkeit einer geistigen Substanz, die sich mit dem Stoff verbinden könnte, ohne selbst Stoff zu sein, wird ebenso wenig in Erwägung gezogen wie der Gedanke an ein allein-bestehen-könnendes Geisteswesen. Die Frage nach der individuellen Unsterblichkeit der Seele kann in einem solchen System sinngemäß nicht mehr gestellt werden.

Die Behandlung der Bewußtseinsfrage bei Schöll bietet eine Bestätigung dieser Auffassung seiner Lehre. Das Bewußtsein ist ihm etwas dem Leben Nachfolgendes, und erst die fortlaufende Reihe geistiger Akte bildet das „Ich“, das also eine durch das ganze Leben dauernde ... „Lebenstatsache“ ist, „die jedoch, da sie an ein Organ, an eine stoffliche Substanz, die graue Gehirnrinde, gebunden ist, immerhin nur so lange bestehen oder wieder erwachen kann, als dieses Organ gesund ist oder wieder gesund wird, nicht

aber über dessen Vorhandensein hinaus, etwa im Sinne einer Unsterblichkeit des Geistes oder der Seele... Bewußtsein und Icherleben sind Lebensvorgänge, die ein stoffliches Organ voraussetzen und sich in dieser Hinsicht in keiner Weise von Gesicht, Gehör ... von Fliegen und Klettern... unterscheiden“ (S. 18). Selbstverständlich ist ein solches Bewußtsein kein Fußpunkt für die Erkenntnis einer bewußten Geistseele im Menschen und deren Fortdauer nach dem Tode. Die Geistseele und ihre Fortdauer werden vielmehr auch aus den Gedanken über das Bewußtsein ausdrücklich von Schöll abgelehnt: „Was wir also an dem herrschenden Begriff von Geist und Wille ablehnen, das ist der absolute Personwille, der als Diktatur des rationalen Geistes an das Leben herangeht, und obgleich er in der christlichen Erlösungslehre den Zusammenbruch seiner Absolutheit erfahren mußte, doch in der christlichen Unsterblichkeitslehre wieder erscheint und eine jenseitige Absolutheit beansprucht, um dort, in einem seligen Jenseits, ein kampfloses, untragisches Leben weiterzuführen“ (S. 24).

Das Leben selbst wird von Schöll gefaßt als „ein ewiges Spiel schöpferischer Kräfte“, das „keinen fertigen Sinn und kein festes Ziel“ hat, sondern „ewig neu“ ist, „ewig zu neuem Gestalten“ reizt, „ewig schöpferisch und ewig unerschöpflich“ ist (S. 33). Deswegen ist es ein Widersinn, wenn der einzelne Lebende überhaupt nach dem Sinn und Ziel seines Lebens fragt. Die Forderung der Unsterblichkeit ist von Schöll als eine von vornherein unmoralische Forderung bezeichnet, sofern man zugibt, daß Hingabe an eine Aufgabe das Wesen und der Kern aller Moral ist (S. 66). Deswegen muß der Unsterblichkeitswahn erst überwunden werden, bevor eine echte und volle Hingabe an das göttliche Leben von den Menschen erwartet werden kann (S. 92); denn nur das Leben ist ewig, nicht aber der Lebende, weil genau so „wie der Sinn des Lebens die Ewigkeit fordert“, auch „das Ewige im Leben den Tod“ verlangt, „weil es keine Dauer duldet“, sondern eben nur Leben und Bewegung. „Nur der Tod ist das ewige Tor des Lebens“ (S. 39).

Anders gefaßt: Das Ich muß und wird und will nach der Auffassung Schölls aufgehen im Lebensstrom, der weiterfließt und nie versiegt, der als eine von seinen Äußerungen auch das einzelne Wesen einmal zu Tage gefördert hat, um es dann wieder untersinken zu lassen. Es lebt immerfort. Einmal lebte es auch in diesem oder jenem bestimmten Individuum.

An die Stelle der Ich-Ewigkeit (besser: Unsterblichkeit) tritt die Ewigkeit der Schöpferkräfte des Lebens: Sich eins zu wissen mit der Ewigkeit dieser Schöpferkraft läßt die Ich-Ewigkeit als Armseligkeit empfinden (S. 47). In diesem Zusammenhange erscheint dann der Tod „als Mittel schöpferischer Ewigkeit“. Er ist nach der Erkenntnis der völligen Bedeutungslosigkeit des Ichs aufzufassen als der heilige Dank der Einzelwesen an das Leben, der Dank dafür, als Ort und Mittel schöpferischen Werdens gewürdigt und begnadet zu sein, als das letzte und glückselige Opfer, das das Leben von seinen Geschöpfen zu erwarten hat, um aus der Opferflamme und der Rückkehr in das Chaos der Elemente neue Möglichkeiten zu erfüllen (S. 48). Das Ich muß aufhören, das ist bei Schöll wenigstens klar und deutlich gesagt, aber das Leben, das sich im Ich äußerte und in

ihm wirkte, dauert fort: „Es liegt also umgekehrt, wie die frommen christlichen Bürger glauben und fürchten: nicht das Aufhören des Ich stellt das Leben vor das Nichts — das Ich ist ja doch nur Ort, Mittel und Diener des Lebens —, sondern das Aufhören des Lebens an irgend einem Ende oder einer Voll-Endung stellt alles Schaffen und das Ich selbst vor das Nichts. Die Seligkeit liegt nicht in der Vollendung, sondern in der Unvollendbarkeit...“ Und zur Begründung all dieser Gedankengänge betont Schöll zum Schluß: „Das alles bedarf keines Beweises, keiner rationalen Erklärung, keines dogmatischen Glaubens, es ist ein Mysterium, das Urgeheimnis des Lebens, die Voraussetzung und Grundlage alles Lebens.“ Gut ist es, daß im Zusammenhang mit diesen Gedankenreihen von Schöll noch betont wird, man könne ungefähr in jedem Glauben selig werden, und Wahrheit und Seligkeit brauchten sich nicht für alle Menschen zu decken (S. 56). Wo die letzte Strenge und Wahrhaftigkeit beim Herantreten an die Fragen des Lebens und damit die Notwendigkeit der Deckung von Wahrheit und Seligkeit sich wirklich findet, das ist von Schöll nicht entschieden worden.

III. Zur Kritik der deutschgläubigen Leugnung der Unsterblichkeit.

Die deutschgläubige Leugnung der Unsterblichkeit der Seele — die Form des Lebens, wie sie von Hauer und von Schöll dargestellt wird, kommt einer solchen Leugnung gleich — fußt in dem Bild von der Welt und von dem Menschen, wie es dem Deutschglauben eignet. Wenn dieses Bild von Welt und Mensch falsch ist, dann ist der Stellung des Deutschglaubens zu unserer Frage der Grund und Boden entzogen.

Das Weltbild des Deutschglaubens ist wesentlich Monismus. Wenn man auch bei Hauer von einer gewissen Mäßigung in der Formulierung monistischer Gedanken sprechen kann, weil nach seinen Ausführungen Gott nicht ohne weiteres mit der Welt gleichgesetzt werden darf („ein Gott, der im Weltsein versänke, wäre kein Gott“ [S. 78]), so ist doch der Glaube, daß alles nur als eine Entwicklung des Göttlichen zu denken sei, und daß Gott sich gleichsam in diese Welt ergieße, trotz aller Versicherung nicht als Überwindung des Monismus zu werten. Der monistische, bisweilen panvitalistische Zug des Deutschglaubens tritt offener als bei Hauer hervor bei Bergmann und besonders bei Schöll, wo die Leugnung der Persönlichkeit Gottes klar zum Ausdruck kommt. Nach Schöll ist „eine in sich selbst ewige und unsterbliche Persönlichkeit der reinste Widerspruch“ (S. 69). Dieses Wort richtet sich gegen Gott und gegen den Menschen zugleich.

Für Bergmann ist Gott „eine sittliche Idee, die wir der ewigen schöpferischen Naturkraft unterlegen, die in der Welt und im Menschen wirkt. Der Glaube an einen außerweltlichen oder Jenseits-Gott ist nicht indogermanischen, sondern semitischen Ursprungs“ (Kat. S. 26). Die Gott-Welt-Zweiheit und Gott-Mensch-Zweiheit und -Gegensätzlichkeit wird von Bergmann ebenso abgelehnt wie die Leib-Seele-Zweiheit. Ja die Ablehnung der ersteren ist deutlich als Grundlage für die Ablehnung der letzteren

bezeichnet (Kat. S. 39). Im Gegensatz zum Christentum glauben alle indogermanischen Völker „an eine ewige und ursprüngliche, nicht geschaffene Welt“ (Kat. S. 26), und auch die deutsche Mystik strebt nach Bergmann zur Welt-Gott-Eins-Lehre (Pantheismus), wie sie dann später im deutschen Idealismus als Allgottlehre weit verbreitet wurde (Kat. S. 27). Es darf nicht beirren, daß bei Bergmann gleichwohl zum Wesen Gottes Wille, Verstand und Persönlichkeit gefordert wird (Kat. S. 32); denn diese Forderung ist idealistisch zu fassen. Das verdeutlicht sich in den Sätzen des Katechismus, nach dem wir glauben, daß der Mensch das einzige Wesen in der Welt ist, das Willensfreiheit besitzt, und daß nur der Mensch das kann, was man von der sogenannten *prima causa* (erste Ursache) oder Gott aussagte, nämlich eine Kausalreihe aus dem Nichts anheben lassen auf Grund freier und durchdachter Willensentschließung (Kat. S. 32 f.). Nur der Mensch ist nach der Auffassung Bergmanns Person, und im Menschen erst wird und wächst Gott — die sittliche Idee wird im Menschen Wirklichkeit, der Mensch ist der Ort der Gottesgeburt (Kat. S. 35).

Bei Schöll ist das Leben einfachhin alles und wird mitunter gleichgesetzt mit dem Göttlichen. „Das Leben ist das Ewige, das Überpersönliche, das Übergesetzliche, das Überwertige ... das in alle Ewigkeit neu Schöpferische... Nur wenn das Leben schlechthin und restlos eins und dasselbe ist wie Gott ... nur dann kann das Leben, kann unser Leben Sinn haben“ (S. 37 f.). Gott ist das Schöpferische, der Lebensurgrund, das Allmögliche, das heilige, unergründliche „Es“, und nur so ist Gott lebensgemäß und eins mit dem Leben. Wird aber Gott die „Eins“ über dem Leben, die Person, der Wille, der die Welt schafft, erhält, regiert, zerstört, dann haben wir den logischen Gott, den Geist-Gott, den Willkür-Gott, den jüdischen Jahwe (S. 21). Es wird von Schöll gewissermaßen bedauert, daß die Erkenntnis vom Einssein der Welt, die seit mindestens viertausend Jahren um so stärker lebendig war, je reinrassiger die Völker nordischen Geblütes noch waren, daß die Weisheit „des noch ganz naiven nordischen Baumglaubens, der keinen Unterschied zwischen Baumseele, Tierseele, Menschenseele kennt und alles als göttliches Leben erlebt, mehr und mehr entweder zu Aberglauben, Geisterglauben oder zu einem an die Dauer des Individuums gebundenen“ ... Seelenschicksal „in Form von Unsterblichkeit ... geworden ist“ (S. 63).

Damit gelten nun aber gegen die Grundlagen der Stellung des Deutschglaubens zur Unsterblichkeitslehre die oft und oft gegen den Monismus vorgebrachten Argumente: er setzt das Rätsel der Welt, anstatt die Welt zu erklären. Er trägt in seinem pantheistischen Denken die Unvollkommenheit der irdischen Dinge und die Kontingenz der Welt notwendig hinein in das Wesen Gottes und macht das von den kontingenten Dingen als Quelle ihres Seins geforderte Absolute selbst kontingent. Der Gott des Deutschglaubens soll immer und immer wieder werden. Der Mensch ist der Ort der Gottes-Geburt. Ja es gibt nach deutschgläubiger Auffassung überhaupt nichts als das Werden, obwohl doch ein absolutes Werden dem Kausalgesetz widersprechen würde, weil alles Werden ein Sein als Ursache erfordert.

Auch das Bild vom Menschen, auf dem die deutschgläubige Negation der Unsterblichkeit fußt, ist irrig, wenn es ohne reale Unterscheidung von Leib und Seele auszukommen glaubt. Die Auffassung des Deutschglaubens besteht wesentlich in der Leugnung der vom Leib verschiedenen Geistseele und ihrer Freiheit. Das Bewußtsein als Tätigkeit wird lediglich als Lebensstatsache gewertet und soll wie das Icherleben als sein Grunderlebnis gebunden sein an ein stoffliches Organ. Diese Lehre vom Bewußtsein, die es unlösbar mit dem Stoff verbindet und in seiner Existenz schlechthin an diesen Stoff bindet, ist aber wesentlich Materialismus und deshalb kein Fundament, das eine These zu tragen vermöchte.

Im Gegensatz zu Schöll begründet die Philosophie gerade aus dem Bewußtsein heraus ihre Lehre von der Sonderstellung des Menschen, die mit seinem leiblich-geistigen Wesen gegeben ist. Die Tatsache, daß eine Reihe von zahlreichen und verschiedenen Bewußtseinsinhalten in uns zur Einheit verbunden ist, verlangt einen Grund, der nicht in oder unter diesen Bewußtseinsinhalten selbst gefunden werden kann. Der Versuch der Assoziationspsychologie, das Prinzip der Bewußtseinseinheit in der Assoziation, also in der Verbindung oder in der Ähnlichkeit der verschiedenen Bewußtseinsinhalte untereinander erblicken zu wollen, scheitert an der Tatsache, daß nicht alle von uns als Einheit aufgefaßten Bewußtseinsinhalte in solcher Weise miteinander verbunden sind, daß vielmehr auch ursprüngliche und einmalige Erlebnisse, die eine solche Verbindung nicht aufweisen, zur Bewußtseinseinheit gehören und erst durch diese Zugehörigkeit mit den andern Bewußtseinsinhalten in Verbindung treten. Überdies erfassen wir im Bewußtsein selbst alle Bewußtseinsinhalte als Vorgänge oder Tätigkeiten, die von einem Subjekt getragen sind, als Handlungen, die von jemand gesetzt werden, als Geschehnisse, die sich abspielen an einem Substrat. Dieses Subjekt, das die einzelnen Vorgänge als seinen Besitz zu einer Einheit verbindet, das Ich, wird so notwendig gefordert, daß selbst Schöll, nachdem er zuvor das Ich als Bildung der fortlaufenden Reihe geistiger Handlungen bezeichnet hat (S. 18), schließlich eine stoffliche Substanz als Träger dieser Lebensstatsache verlangt und durch diese Anschauung die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele auszuschließen vermeint. Erstaunlich ist die Selbstverständlichkeit und Kühnheit, mit der auf diese Art der längst überwundene und sonst so scharf mißbilligte Materialismus hier in das Gedankensystem des Deutschglaubens eingeführt wird. Mit der Annahme der materialistischen Auffassung über den Menschen freilich ist der Unsterblichkeitsgedanke zu Grabe getragen; denn wenn die Möglichkeit geistigen Seins abgelehnt und das Geistige in die rein logische oder ideelle Ordnung abgedrängt ist, braucht man selbstverständlich nach der Unsterblichkeit des Geistigen nicht mehr zu fragen.

Gerade an diesem Punkt liegt aber nun die Schwäche der gegnerischen Position; denn wenn auch die Tätigkeit des Bewußtseins während der Verbindung von Leib und Seele an die Mitwirkung körperlicher Organe als an eine ihrer Vorbedingungen gebunden ist, so fordert sie doch als Ursache und eigentlichen Träger eine geistige Substanz, einen im Sein selbst-

ständigen und den körperlichen Gesetzen nicht unterstehenden Geist. Unsere Erfahrung weigert sich, den objektiven Inhalten unseres Bewußtseins, etwa unsern Gedanken und Willensakten, die dem Materiellen wesentlichen Eigenschaften, wie etwa die Ausdehnung und die Beweglichkeit im Raume, zuzusprechen. Wir erkennen durch unsere Bewußtseinsakte Ausdehnung und Bewegung, aber diese Erkenntnisse selbst sind nicht wieder ausgedehnt und räumlich bewegt. Weil nun aber die Bewußtseinsgegebenheiten zwar materielle Dinge meinen können, nicht aber selbst materieller Natur sind, ermöglichen sie auch nicht den Schluß auf ein materielles Subjekt, sondern verlangen vielmehr ein immaterielles Subjekt. Das ergibt sich besonders daraus, daß wir in unserem Denken nicht nur sinnliche Dinge auf übersinnliche Weise erfassen, sondern auch übersinnliche Objekte zu erkennen vermögen, die in keiner Weise auf ein materielles Organ einwirken können, weil sie in der realen Ordnung überhaupt nicht existieren. Die allgemeinen Seins-Gesetze und Wahrheiten brauchen in diesem Zusammenhange nur genannt zu werden. Immaterielle Erkenntnisakte aber verlangen notwendig ein immaterielles Erkenntnisprinzip, weil sie ein materielles gar nicht zu beeindrucken vermögen.

Die nämliche Forderung erhebt sich auch von der Möglichkeit der — wenigstens teilweise — freien Bestimmung unseres Erkennens her; denn wir vermögen die Gegenstände, mit denen wir uns beschäftigen wollen, frei auszuwählen, während ein materielles Substrat unserer Akte eine Wirksamkeit nach festen Gesetzen erfordern würde.

Wie die Wahrheit über das Weltbild Gott als Geist und Schöpfer der Welt verlangt, so fordert die Wahrheit über das Bild des Menschen die Geistseele. Nur auf dem Grund einer Verkennung des wahren Weltbildes und des Bildes vom Menschen kann man zu Gunsten des Lebens als eines bloßen und blinden Geschehens und Schicksals verzichten auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

IV. Der philosophische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.

Für die Theologie ist die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele im Neuen Testament an vielen Stellen enthalten und von der Kirche auf dem 5. Konzil vom Lateran feierlich als Glaubenswahrheit verkündet. Dagegen sind die philosophischen Beweise für die christliche Auffassung, auf die es in unserem Zusammenhange ausschließlich ankommt, vielfach umstritten, so daß der philosophische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele nicht frei von Schwierigkeiten ist.

Bei der Beurteilung der deutschgläubigen Ablehnung der Unsterblichkeit wurde schon des näheren eingegangen auf die Immaterialität der Seele. Die Immaterialität des Bewußtseinssubjektes wird immer die Grundlage und der Ausgangspunkt des Unsterblichkeitsbeweises sein müssen. Die Begründung dieser Immaterialität selbst liegt in dem schon angeführten Gedanken, daß die Inhalte unseres Bewußtseins als Tätigkeiten und Vorgänge ein Substrat verlangen, und zwar, weil sie selbst immateriell sind, ein solches von immaterieller Art. Der Gedanke kann beispielsweise

nie und nimmer ein irgendwie ausgedehntes Bild des von ihm gemeinten Gegenstandes sein; eine solche Annahme ist schon bei dem Gedanken an einen ausgedehnten Gegenstand falsch, bei dem an einen idealen Gegenstand, z. B. eine mathematische oder logische Größe, deutlich widerspruchsvoll. Solche Bewußtseinsinhalte zum mindesten verlangen ein Subjekt, das nicht die Eigenart des Materiellen hat, sondern sie negiert. Ein solches Subjekt aber kann nicht an einem stofflichen Organ haften oder in seiner Existenz an ein solches gebunden sein; denn das wäre ja wieder die Annahme der Unmöglichkeit, die im Gedanken der Setzung eines Immateriellen durch die Materie oder an der Materie liegt.

Mit der Immaterialität und Geistigkeit der Seele steht aber nun auch deren Unsterblichkeit fest; denn durch diese Eigenschaften ist ein natürliches Ende der Seele ausgeschlossen. Das natürliche Aufhören eines bestimmten Seins besteht in der Auflösung eben dieses Seins in seine einzelnen Teile. Die Trennung der Teile und ihr damit gegebenes Wieder-Allein-Sein ist das gewöhnliche Ende einer Sache. Natürlicherweise kann es demnach kein Ende schlechthin geben; denn auch der Zerfall hat die Teilung des Teilbaren und damit das aktuelle Sein der Teile als Ergebnis. Ein solches natürliches Aufhören der Seele ist nun deswegen undenkbar, weil die Seele als etwas Immaterielles und Geistiges einfach ist und deshalb nicht in Teile zerfallen kann. Das Unteilbare kann nicht geteilt werden. Der Zerfall ist als Möglichkeit vielmehr gebunden an ein quantitativ oder auch wesentlich zusammengesetztes Sein. Das Ende des aus Leib und Seele gebildeten Menschen ist darum denkbar, nicht aber das Ende der einfachen Seele.

Aber hört nicht auch manches auf, was wir als etwas Einfaches ansprechen möchten? Mit dem Ende irgendeiner Sache erlöschen doch auch deren Eigenschaften, die nicht ohne weiteres als Zusammensetzungen bezeichnet werden dürfen. Indessen ist zu beachten, daß es sich bei solchen Fällen um akzidentelles Sein handelt, dem es wesentlich ist, an einem andern zu haften, so daß es die Seinsmöglichkeit verliert und eben damit aufhört, wenn die Zusammensetzung, der es anhaftete, aufhört. Das Bewußtseinssubjekt aber ist eine geistige Substanz, ein im Sein Selbstständiges; denn die Annahme, dieses Subjekt könne etwa als ein an einer Zusammensetzung Haftendes gedacht werden, ist ebenso widerspruchsvoll wie die Annahme eines stofflichen Subjektes für die geistigen Bewußtseinsinhalte.

Natürlicherweise kann die Seele nicht aufhören, weil — das Wort ist bekannt — kein Wesen zu Nichts zerfallen kann. In Wahrheit wäre die Macht des überweltlichen Gottes als Ursache zu fordern, wollte man sinngemäß von der Möglichkeit des Todes der Seele sprechen. Sinngemäß? Nein, denn auch Gott kann die Seele nicht vernichten. Ließe es der Begriff seiner Allmacht zu, weil die Seele ein kontingentes Wesen ist und ihr Sein nicht als notwendiges Sein im gleichen Sinn wie das Sein Gottes angesprochen werden kann, so spricht der Begriff der göttlichen Weisheit dagegen; denn man kann nie und nimmer annehmen, daß Gott die Seele schuf mit einer Natur, die dem Untergange widerspricht, um sie dann

selbst gewissermaßen künstlich zu vernichten. Ohne Gott kann die Seele nicht sterben — sie hätte allerdings ohne ihn nie gelebt —, und mit Gott den Tod der Seele annehmen wollen, hieße Gottes Weisheit und damit Gottes Gottheit, also Gott selbst leugnen.

Absichtlich ist mit dieser Fassung des Beweises auf andere, vielleicht beliebtere Beweisversuche für die Unsterblichkeit der Seele verzichtet. Insbesondere der Gedanke an die Notwendigkeit einer Sanktion des Sittengesetzes und eines gerechten Ausgleiches der in diesem Leben unvollkommenen Gerechtigkeit wird gewöhnlich stark betont und konnte Anlaß werden zu dem Vorwurf, daß moralische Überlegungen die Grundlage für den Glauben an die Unsterblichkeit bildeten (Schöll S. 59). Es muß indessen angemerkt werden, daß bei der unendlichen Allmacht Gottes eine solche als notwendig anerkannte Sanktion noch nicht klar eine Endlosigkeit des Daseins der Seele verlangen würde, sondern daß sie auch in anderer Weise durchgeführt werden könnte. Die bekannten Argumente aus dem Glückstrieb und dem Wahrheitstrieb des Menschen begegnen gleichfalls ernststen Bedenken; denn daraus, daß eine Befriedigung menschlicher Sehnsucht nach dem Glück statthaben muß, ließ sich allenfalls die Unsterblichkeit der sittlich vollkommenen Menschen erweisen, und die Erkenntnis der vollen Wahrheit verlangt wiederum nur die zu einer solchen Schau notwendige Zeit, also ein Weiterleben, nicht aber die Unsterblichkeit.

Aber ist die Sehnsucht auch nicht die Erfüllung, so wird ihr doch die Erfüllung werden; denn wenn „für diesen Leib die Seele das Leben bedeutet, das kein Körper dem andern zu verleihen vermag, so ist für die Seele Gott dasjenige, was dem Leben Leben verleiht“ (Augustinus, Bekenntnisse 10, 6), und dieses Leben wird dieses Erdenleben überdauern als Unsterblichkeit.

Gott der Liebe — über beiden Bünden

Von Theo Hoffmann S. J.

Der Ansturm weiter Kreise gegen das Christentum von heute mußte sich, je heftiger er vordrang, auch gegen seine Wurzeln und Quellen, das in der Heiligen Schrift niedergelegte Wort Gottes, richten. Während man das Neue Testament als Ganzes noch gelten läßt, wenngleich manche Teile desselben, wie eine Reihe der Paulusbriefe und etwa die grundlegende Stelle bei Matthäus im Kapitel 16 (Verheißung des Primates an Petrus), aus aprioristischen Gründen abgelehnt werden, geht es gegen das Alte Testament in seiner Ganzheit. Selbst das Neue Testament muß dem Kampf gegen die Heilige Schrift des Alten dienen.

Den gläubigen Christen wird solches Anrennen gegen Gottes Wort nicht beirren. Aber er wird auch nicht achtlos an dem, was an Schwierigkeiten zusammengetragen wird, vorbeigehen, ja er wird in all diesen Stürmen mindestens Gottes Zulassung sehen, die ihn zwingt, das, was er vielleicht zu äußerlich und gewohnheitsmäßig übernahm, sich nun lebendig anzueignen und das Alte in neuem Glanz zu sehen.