

*esse in usu, neque est alienum a verbis privilegii et illius mente.*“  
Illius autem Pontificalis auctor est Illms. ac Rms D. Angelus  
Manrique, Generalis Reformator, postea Pacensis Episcopus in  
Hispania.

(Conclusio in fasc. seq.)

## Die Theorie der Gefühle (*passiones*) nach dem hl. Thomas von Aquin.

Von Dr. P. Constantin Švorčík (O. S. B. Braunau).

Als eine der ausgezeichnetesten Leistungen des hl. Thomas auf dem Gebiete der Psychologie galt bei den Philosophen der Vorzeit unumstritten seine Theorie der Gefühle. Der Heilige widmet ihr in der *Prima Secundae* seiner theologischen *Summa* 27 Quaestionen in 133 Artikeln. Und in den anderen Werken kommt er immer wieder auf dieses Thema zurück. Ein Beweis, wie wichtig ihm die Kenntnis der menschlichen Seele von dieser Seite erschien. Mit richtigem Tacte fügte er die Lehre von den Leidenschaften der Seele in denjenigen Theil seines theologischen Lehrgebäudes ein, wo er die christliche Moralwissenschaft behandelt; denn eine wahre Sittenlehre ist nicht möglich ohne ein richtiges Verständnis des Gemüthslebens. Die Geschichte der Philosophie beweist es deutlich, dass Irrthümer auf diesem psychologischen Gebiete Verirrungen auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Moral zur Folge hatten. Man denke nur an die Stoiker und an Kant.

Um die Theorie der Gefühle des hl. Thomas richtig zu verstehen, müssen wir uns die Fundamentalsätze seiner Psychologie vor Augen halten: Leib und Seele sind zu einer einheitlichen menschlichen Natur mit einander verbunden. Nicht wie der Schiffer den Kahn bewegt (Plato), bewegt die Seele den Leib, sondern Schiffer und Kahn bilden, obgleich real verschieden, dennoch ein einheitliches Wesen. Die Seele ist die Form des Leibes. Gleichwie der Bildhauer durch die Form dem Marmorsteine das eigenthümliche Gepräge gibt, so gibt auch die Seele als Form dem Körper ein eigenthümliches Sein, sie macht ihn zum menschlichen Leibe. Nur besteht der Unterschied, dass die Seele ein substantielles Sein hat. Sie ist mit Kräften ausgestattet, so einer doppelten Erkenntnis- und einer doppelten Begehrungskraft, nämlich einer sinnlichen und einer übersinnlichen. Die sinnlichen Kräfte wirken im Verein mit dem physischen Organ. Ihre Thätigkeiten sind, wie sich die neuere Psychologie ausdrückt, psychophysischer Natur. Die höheren Kräfte bethätigen sich an sich nicht mit Hilfe des Organs. Einen Platz für das

moderne dritte Gefühlsvermögen gibt es in der thomistischen Psychologie nicht. Die weiteren Ausführungen werden dies von selbst klar machen.

Der hl. Thomas betitelt seine Abhandlung: „De passionibus animae“. Für *passio* (*πάθος* bei Aristoteles) hat das Deutsche die Ausdrücke: Gefühl, Leidenschaft, Affect. Keiner dieser Namen erschöpft die Bedeutung des Wortes *passio*. In Ermangelung eines geeigneten Terminus werden wir die erwähnten Bezeichnungen promiscue gebrauchen, und verstehen unter *passio* ohne jede Nebenbedeutung die Stimmungen der Liebe, des Verlangens, der Freude, des Hasses, Trauer, Hoffnung u. s. w.

Beginnen wir also mit der näheren Ausführung der thomistischen Lehre.

Zunächst entsteht die wichtige Frage über den Träger der Gefühle, „*passiones*“.

Thomas erörtert zunächst den Begriff der *passio*. Leiden, sagt er, wird in dreifacher Bedeutung gebraucht. 1. im allgemeinen, wonach jegliches Empfangen ein „Leiden“ ist, wenn auch von der betreffenden Substanz nichts entfernt wird, wie z. B. die Luft durch das Licht leidet, wenn sie erleuchtet wird. Dies besagt aber mehr ein Vollendetwerden als ein Leiden. 2. Spricht man vom Leiden im eigentlichen Sinne des Wortes, wenn Etwas empfangen, zugleich aber damit die Entfernung von Etwas Anderem verbunden wird. Dies kann in doppelter Weise geschehen: Entweder wird Etwas entfernt, was zu dem betreffenden Dinge nicht passt; so leidet der animalische Organismus, wenn er geheilt wird, indem Etwas ihm nicht *Convenientes*, nämlich die Krankheit entfernt wird. Dann aber, wenn im Gegentheile das Zukömmliche entfernt wird, wie z. B. wenn man die Krankheit empfängt und die Gesundheit verliert. Und dies ist die eigentliche Bedeutung des Leidens. Zum Begriffe des Leidens gehört es nämlich, dass das Leidende zum Einwirkenden hingezogen wird. Jenes scheint aber am meistens zu Etwas Anderem hingezogen zu werden, was von dem ihm Zukömmlichen sich entfernt.

Jede dieser drei Arten des Leidens kommt aber der Seele zu. Denn insofern Leiden nur ein Empfangen bedeutet, ist das sinnliche Empfinden und auch das geistige Erkennen ein gewisses Leiden. Sofern aber die Aufnahme eines Zustandes mit Entfernung oder Aufhebung eines anderen Zustandes verbunden ist, kann der Seele an und für sich das Leiden nicht zukommen. Einer solchen Veränderung ist nur der Stoff an und für sich fähig. Nur *per accidens* kann man in dieser Weise bei der Seele vom Leiden sprechen, insofern sie nämlich mit dem Leibe zu einer Wesenseinheit verbunden ist. Der Begriff der *passio* im strengsten Sinne schliesst in sich eine Veränderung von Besserem zum

Schlechteren. Also hat z. B. die Trauer mehr den Charakter der Leidenschaft wie die Freude.<sup>1)</sup>

Wenn auch die Bethätigungen des Erkenntnisvermögens eine Art Leiden sind, so wird dennoch der Name „Leidenschaft“ nicht auf sie angewendet, sondern auf die Bewegung des Begehungsvermögens. Zum Wesen der *passio* gehört nämlich ein Hingezogenwerden zu einem thätig Wirksamen. In der Auffassungskraft nimmt aber die Seele das Object in sich auf, wenn auch nur in geistiger Weise, das Object wird dem Subjecte assimilirt; durch das Begehren wird aber die Seele zu den aussen befindlichen Dingen hingezogen, wie sie an sich selbst sind. Also findet sich der Charakter der *passio* mehr im Begehren als in der Auffassungskraft.

Auch bezüglich der körperlichen Alteration besteht ein grosser Unterschied zwischen den beiden organischen Vermögen. Das stoffliche Organ erfährt nämlich in doppelter Weise eine Veränderung: einmal in geistiger Weise, indem es nämlich nur das Bild des Gegenstandes aufnimmt, wie z. B. das Auge nur das Bild des Gegenstandes in sich aufnimmt, während die Pupille nicht gefärbt wird; zweitens in stofflicher Weise, indem die physischen Bestandtheile in ihrer Zusammensetzung alterirt werden. Die sinnliche Auffassungskraft erfordert nur die erstere Art der Alteration; eine physisch-materielle Veränderung, wie wenn z. B. das Auge durch das grelle Licht müde wird, wird nicht verlangt. Die letztere Art der Veränderung gehört aber wesentlich *per se*, als Element zur Begriffsbestimmung der Bewegungen des sinnlichen Begehrens; sie gehört als materieller Bestandtheil zum Acte selbst; wenn z. B. im Zorne das Blut kocht, die Furcht Kälte erzeugt, so gehören diese Erscheinungen mit wesentlich zum Acte der betreffenden *passionen*. Also auch in diesem Sinne werden die Wesensmomente der *passio* mehr in den Acten des Begehrens- als des Auffassungsvermögens gefunden.<sup>2)</sup> Nach der vorangehenden Begriffsbestimmung ist es leicht einzusehen, dass die Acte des höheren Begehrens, des Willens, nicht *passiones* im eigentlichen Sinne des Wortes sind. Das höhere Geistesleben ist ja *per se* nicht an das stoffliche Organ gebunden, es fehlt also das wesentliche Moment der *passio*, nämlich das körperliche Anderswerden. Nur in analoger Weise kann man im höheren Bereiche des Begehrens sowohl beim Menschen als auch bei den reinen Geistern, bei den Engeln und bei Gott von Gefühlen — *passiones* — sprechen, wegen der Aehnlichkeit der Wirkung.<sup>3)</sup> In diesem Sinne sagt der hl. Au-

1) S. Th. 1. 2. qu. 22, art. 1.

2) I. c. art. 2. corp. et ad. 3.

3) I. c. art. 3.

gustin: „Die heiligen Engeln strafen ohne Zorn und stehen bei ohne Mitgefühl unseres Elendes; und trotzdem wendet man gewohnheitsmässig unter den Menschen die Namen dieser Leidenschaften auch auf sie an, weil das Gewirkte ähnlich ist, nicht wegen der Schwächlichkeit in den Hinneigungen.“<sup>1)</sup> Aus dem Vorangehenden ergibt sich also die Begriffsbestimmung: Passio im eigentlichen Sinne ist die mit einer körperlichen Umstimmung verbundene Bewegung des sinnlichen Begehrungsvermögens.

Innerhalb der sinnlichen Begehrkraft sind wiederum zwei Arten von Thätigkeiten zu unterscheiden. Der Unterschied zwischen beiden richtet sich nach dem Unterschiede ihrer formalen Objecte, d. h. nach der Form, in welcher das Gute und das Schlimme als Ergötzliches und Schmerzhaftes der Seele gegenübertritt. Das Gute und das Böse, welche die Objecte des Begehrungsvermögens überhaupt sind, kann nämlich a) einfachhin als Gegenstand der Hinneigung und der Flucht der Seele gegenübertreten oder b) es kann die Erreichung des Guten und die Abwendung des Bösen mit Schwierigkeiten und Kampf verbunden sein. Deshalb unterscheidet man Leidenschaften der Begehrkraft (*vis concupiscibilis*) und Leidenschaften der Abwehrkraft (*vis irascibilis*). Die ersteren haben zum Gegenstande das Gute und Böse schlechthin, (*bonum vel malum per se*), so Liebe, Hass, Freude, Trauer, Begierde, die letzteren richten sich auf ein schwer zu erreichendes Gut oder ein schwer abwendbares Uebel, so Hoffnung, Kühnheit, Furcht, Zorn u. s. w.

Diese beiden Vermögen oder Hinneigungen lassen sich aber nicht auf ein Princip zurückführen; denn das Gute, insoweit es etwas Ergötzliches ist, setzt die Begehrkraft in Bewegung; ist aber mit diesem Guten, um es zu erreichen, eine Schwierigkeit verbunden, so ist dies nichts Ergötzliches, steht also im Gegensatze zur Natur der concupisciblen Kraft. Dasselbe gilt auch vom Uebel. Es müssen also beide Arten von Bethätigungen von einander unterschieden werden. Auch die Erfahrung bezeugt es, dass die Neigungen der begehrenden Kraft denen der Abwehrkraft gegenüberstehen. Denn die entflammte Begierde, die zur Begehrkraft gehört, mindert den Zorn, einen Affect der Abwehrkraft, und der entflammte Zorn mindert gemeinhin die Kraft der Begierde.

Die irasciblen Affecte sind die Dienerinnen und Vorkämpferinnen der begehrenden; sie beseitigen die Hindernisse,

<sup>1)</sup> De civ. Dei IX. c. 5. Sancti angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt, et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae in eos usurpantur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.

welche dem Streben nach dem Gute im Wege stehen, und ebenen ihm die Pfade zum Genusse desselben.<sup>1)</sup>

Fassen wir nun die beiden Reihen der Affecte näher ins Auge, so bemerken wir verschiedenartige Gegensätze in ihnen. In den Leidenschaften der Begehrkraft findet sich nur der Gegensatz nach den entgegengesetzten Objecten, nämlich dem Guten und Bösen. Der Grund ist folgender: Der Gegenstand der concupisciblen Kraft ist das Gute und das Schlimme schlechthin, insofern es als solches erkannt worden ist. Das erkannte Gut kann nur anziehend wirken, da alle Wesen nach dem Guten streben (Aristoteles), und infolge dessen wirkt das Böse nur abstossend. Es streben also alle Leidenschaften der concupisciblen, entweder dem Guten zu, wie Liebe, Verlangen, oder sie wenden sich, wie Hass und Abscheu, vom Bösen ab. Anders ist es in der irasciblen Reihe. Der Gegenstand ist hier das Gute und Schlimme verbunden mit dem Momente der Schwierigkeit (bonum vel malum arduum). Nach dem schwer zu erreichenden Gut kann die Seele streben, insofern es ein Gut ist. Sie kann sich aber von ihm abwenden, weil die Erreichung mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden ist; im erstgenannten Sinne ist es die Hoffnung, die zu dem Guten sich hinwendet; im letzteren Sinne ist es die Verzweiflung, die sich von dem Guten abwendet. Aehnlich hat das zu vermeidende Böse den Charakter, dass man davor flieht; und das ist die Furcht. Es kann aber auch die Seele zum Kampfe gegen das Böse sich aufrichten, um ihm nicht zu unterliegen; und das ist die Kühnheit. So findet sich also in den Leidenschaften der Abwehrkraft einmal der Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen als ihren Objecten wie zwischen Furcht und Hoffnung; andererseits ein Annähern und Sichentfernen sowohl in Bezug auf das Gute als auch auf das Böse, wie bei der Furcht und Kühnheit und Hoffnung und Verzweiflung.<sup>2)</sup>

Unter den Leidenschaften hat nur der Zorn keinen Gegensatz. Denn er wird entfacht angesichts eines Uebels, das schon hereingebrochen ist. Da also das Uebel schon gegenwärtig ist, so unterliegt ihm entweder der Mensch, und dann entsteht Traurigkeit; diese ist aber eine Leidenschaft der concupisciblen Reihe; oder es richtet sich das Gemüth auf, um das Schädliche abzuwehren, und das ist eben der Zorn. Das Böse zu fliehen ist unmöglich, weil es bereits als gegenwärtig oder vergangen vorausgesetzt wird. Also hat der Zorn keinen Gegensatz gemäss der Annäherung oder Entfernung von einem und demselben Gegenstande. Ebenso hat er auch keinen Gegensatz in Bezug auf das Gute

<sup>1)</sup> Quaest. 23. art 1. cf. S. Th. I. quaest. 81 art 2.

<sup>2)</sup> l. c. art. 3.

und Böse. Denn dem schon bedrängenden Uebel steht gegenüber ein bereits erlangtes Gut. Ein erlangtes Gut kann aber kein Gegenstand eines irasciblen Affectes sein. Denn der Besitz des Guten erzeugt nur Freude, die eine Leidenschaft der Begehrkraft ist. Also hat der Zorn keinen conträren Gegensatz; es steht ihm entgegen nur das Aufhören aller Bewegung, was kein positiver Gegensatz, sondern eine Negation, ein Mangel ist. Er trägt aber einen Gegensatz in sich, da er ein aus Hoffnung und Trauer gemischtes Gefühl ist.<sup>1)</sup> Gehen wir über zur Besprechung der Leidenschaften im Besonderen. Der Unterschied der Leidenschaften richtet sich nach dem Unterschiede der einwirkenden Principien, also nach den Gegenständen (im formalen Sinne).

An den einwirkenden Principien kann nun ein Doppeltes in Betracht kommen: a) die Natur und Gattung der Principien, b) die verschiedenen Arten der Wirkungsweisen derselben.

Der Gegenstand der Affecte ist nun das Gute und Böse. Der Unterschied der Natur der beiden Principien begründet den Grundunterschied zwischen den Leidenschaften. Im einzelnen unterscheiden sich die Leidenschaften nach den verschiedenen Wirkungsweisen des Guten und des Bösen. Im Bereiche des Begehrens hat nun das Gute eine anziehende, das Böse eine abstoßende Kraft. Das Gute verursacht zunächst im begehrenden Vermögen eine Hinneigung zum Guten, es passt sich das begehrende Vermögen an, und darin besteht das Gefühl der Liebe; ihr gegenüber steht der Hass. Sodann gibt das Gute, wenn es noch nicht im Besitze ist, dem Begehren einen Anstoss zur Bewegung, um das geliebte Gut zu erreichen, und darin besteht das Verlangen; von Seiten des Schlimmen entspricht der Abscheu, Flucht; endlich bringt das Gute, wenn es erreicht ist, die Bewegung des Gemüthes in Ruhe, und das ist die Leidenschaft der Freude oder Ergötzung; ihr entgegen steht der Schmerz oder die Trauer. Im Bereiche der Abwehrkraft wird die Hinneigung zum Guten und die Flucht von dem Uebel schon vorausgesetzt. Ist das Gute schwer erreichbar, so entsteht Hoffnung; dagegen wendet sich die Verzweiflung von dem schwierigen und unerreichbaren Guten ab. Ist das schwere Uebel noch nicht gegenwärtig, so wendet sich die Furcht von ihm ab oder nimmt die Kühnheit den Kampf mit ihm auf; mit Rücksicht auf ein erreichtes Gut gibt es in der Abwehrkraft keine Leidenschaft, denn es fehlt hier das Moment des Schwierigen; aus dem gegenwärtigen, noch abwendbaren Uebel entsteht aber der Zorn. So erhalten wir folgende Tafel der Leidenschaften:

---

<sup>1)</sup> l. c. art. 3.

Concupiscible:	Irascible:
Liebe — Hass	Hoffnung — Verzagen
Verlangen — Abscheu	Muth — Furcht
Freude — Trauer	Zorn — .

Diese 11 Gefühle bilden den Grundstock, um den sich alle übrigen gruppieren.<sup>1)</sup>

Vergleichen wir die beiden Reihen miteinander, so drängt sich die Frage auf, welche Reihe behauptet die Priorität? Je nachdem die Vergleichungspunkte verschieden sind, wird die Frage verschieden beantwortet werden müssen. Fassen wir die concupiscible Reihe näher ins Auge, so finden wir einige Leidenschaften darin, zu deren Wesen das Moment der Bewegung gehört, wie das Verlangen; andere erfordern das Moment der Ruhe, wie Freude und Trauer. Die Leidenschaften in der Abwehrkraft aber schliessen in sich nur die Beziehung zur Bewegung ein und nicht zur Ruhe. Denn offenbar hat das, worin man ruht, nicht den Charakter des schwer Erreichbaren, was ja Gegenstand der Abwehrkraft ist. Nun ist aber Ruhe als das Ende der Bewegung früher in der Absicht, wenn auch später in der Ausführung. (*finis est prior in intentione, posterior in executione.*) Werden also jene Leidenschaften der Begehrkraft, welche das Moment der Ruhe enthalten, mit den Leidenschaften der Abwehrkraft verglichen, so gehen, was die Ausführung betrifft, offenbar letztere voraus; wie die Hoffnung der Freude vorangeht und diese begründet.

Diejenige Leidenschaft der Begehrkraft aber, welche die Ruhe in einem Uebel einschliesst, nämlich die Trauer, steht in der Mitte zwischen zwei Leidenschaften der Abwehrkraft. Sie folgt der Furcht nach, da Trauer dadurch verursacht wird, dass das Uebel eintritt, welches gefürchtet wurde. Sie selbst geht dem Zorne voran. Denn in Folge der vorangehenden Trauer wird in der Seele das Zorngefühl der Rache entflammt. Die Vergeltung mit dem Uebel sieht der Zornige als ein Gut an, und er freut sich, sobald er dies erreicht hat. Somit mündet eine jede Leidenschaft der Abwehrkraft in eine Leidenschaft der Begehrkraft, zu deren Wesen Ruhe gehört, nämlich in die Freude oder in die Trauer.

Vergleicht man aber die Leidenschaften der beiden Arten, zu deren Charakter die Bewegung gehört, mit einander, so sieht man, dass die Leidenschaften der Begehrkraft denen der Abwehrkraft vorangehen. Der Gegenstand der ersteren ist ja das Gute an sich, der Gegenstand der letzteren das mit Schwierigkeit zu erreichende Gut. Wie also bei dem Gegenstande der kämpfenden

<sup>1)</sup> l. c. art. 4.

Affecte etwas hinzugefügt wird, so kommt zu den Leidenschaften noch ein Moment hinzu. Weil nun das Gute als solches der Natur nach früher ist als das mit Schwierigkeit verbundene Gute, so sind auch die Leidenschaften der Begehrkraft früher als die der Abwehrkraft; es folgt also die Hoffnung dem Verlangen, da sie eine gewisse Erhebung und Anstrengung des Geistes erfordert, um das Gute zu erreichen. Ebenso fügt die Furcht zum Abscheu einen gewissen Druck des Geistes wegen der Schwierigkeit hinzu, um das Uebel zu überwinden. So sind also die Leidenschaften der Abwehrkraft in die Mitte zwischen denjenigen in der Begehrkraft gesetzt, welche eine Bewegung zum Guten und vom Bösen hin einschliessen, und denjenigen in der nämlichen Begehrkraft, welche Ruhe bedeuten im Guten und Bösen. Sie haben ihren Anfang und ihr Princip in den Leidenschaften der Begehrkraft und sie münden auch in sie hinein.<sup>1)</sup>

Nach den allgemeinen Ausführungen gehen wir zur Besprechung einer jeden Reihe der Leidenschaften:

#### Die concupiscible Reihe.

Unter den Leidenschaften der concupisciblen Reihe behauptet die Liebe den ersten Platz. „Alle Leidenschaften haben ihre Ursache in der Liebe,“ sagt der hl. Augustin.<sup>2)</sup> „Die Liebe, welche trachtet, das zu besitzen, was sie liebt, ist das Verlangen. Besitzt sie aber das Begehrte und genießt sie es, so erfolgt Freude.“ Im Anschlusse an die angeführten Worte des hl. Augustinus begründet der hl. Thomas obigen Satz folgendermassen: Die Gegenstände der concupisciblen Kraft sind das Gute und das Böse. Seiner Natur nach ist aber das Gute früher als das Böse; denn letzteres ist eben nur Mangel an Gutem. Also sind jene Leidenschaften, deren Gegenstand das Gute ist, früher als jene, deren Gegenstand das Böse ist. Nun hat das Gute den Charakter des erstrebten Zweckes; der Zweck ist aber früher im Vorhaben, als in der Ausführung. Also kann die Ordnung der Leidenschaften betrachtet werden entweder mit Rücksicht auf die Absicht oder mit Rücksicht auf die Ausführung und Erreichung. Mit Rücksicht auf die Ausführung ist jenes früher, was zuerst in dem zweckstrebenden Wesen geschieht. Offenbar hat aber ein jedes Wesen, welches nach dem Besitze eines Zweckes strebt, zunächst eine Hinneigung zum Zwecke hin, eine gewisse Anpassung zum Zwecke. Denn nichts strebt einem Zwecke zu, der der Natur nicht convenient ist. Zweitens bewegt sich der Strebende nach dem Zwecke oder Ziele; endlich ruht er aus im erreichten Ziele. Die Hin-

<sup>1)</sup> quaest. 25. art. 1.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XV. c. 7 u. 9.

neigung, die Anpassung zum Zwecke ist die Liebe, die nichts anderes ist, als das Wohlgefallen am Guten.

Die Bewegung zum Zwecke hin ist das Verlangen oder Sehnsucht. Die Ruhe im Guten ist die Freude. Also mit Rücksicht auf die Ausführung geht voran die Liebe, es folgt das Verlangen, und den Abschluss der Bewegung bildet die Freude.

Berücksichtigen wir aber die Absicht, so ist das Umgekehrte der Fall. Die beabsichtigte Ergötzung nämlich verursacht das Verlangen und die Liebe. Denn das Ergötzen ist der Genuss des Guten, der gewissermassen eben-o selbst der Zweck ist wie das Gute. — Obwohl die Liebe die erste Stelle in der Reihe der begehrenden Gefühle einnimmt, so wird doch die ganze Reihe nicht nach ihr, sondern nach der Begierde (Verlangen, Sehnsucht) [concupiscentia] benannt. Der Grund ist, weil unter allen Gefühlen dieser Reihe gerade dieses Gefühl am meisten fühlbar ist. „Die Liebe wird mehr empfunden, wenn das Bedürfnis sie verräth“, sagt der hl. Augustin. <sup>1)</sup>

Unter den Leidenschaften der Abwehrkraft nimmt die Hoffnung die erste Stelle ein.

Unter den Leidenschaften der Abwehrkraft sind jene der Natur nach früher, welche das Gute zu ihrem Objecte haben. Also geht Hoffnung und Verzweiflung naturgemäss der Kühnheit und der Furcht voran; die Hoffnung geht wieder der Verzweiflung voran. Denn sie ist eine Bewegung zum Guten hin, das seiner Natur nach anzieht; die Verzweiflung ist dagegen ein Sich-Entfernen vom Guten; dem Guten aber als solchem kommt es nicht seiner Natur nach zu abzustossen, sondern dies geschieht in Folge von etwas Accidentellem, was zum Guten hinzukommt. Aus demselben Grunde ist auch die Furcht, die vom Uebel sich entfernt, früher als die Kühnheit, die auf das Böse losgeht; denn das Böse wirkt an sich abstossend, und nur wegen eines hinzutretenden Umstandes wirkt es anziehend. Dass Hoffnung und Verzweiflung der Kühnheit und der Furcht vorangehen, folgt auch daraus, dass die ersteren Grund sind der letzteren. Die Kühnheit folgt der Hoffnung auf Sieg; und Furcht folgt der Verzweiflung am Siege. Der Zorn aber folgt der Kühnheit. „Denn niemand ist zornig und nach Rache trachtend, der nicht Kühnheit vorher in sich fühlt, sich zu rächen.“ (Avincenna 6 de nat.) So ist also die Hoffnung unter allen Leidenschaften der Abwehrkraft die erste, und die Ordnung, der Leidenschaften auf dem Wege der Erreichung ist also folgende:

---

<sup>1)</sup> De Trin. X. 12 Amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia. Zum Ganzen cf. l. c. art. 2.

Liebe (amor)	Hass (odium)
Begierde [Verlangen] (concupiscentia)	Verabscheuen (abominatio vel fuga)
Hoffnung (spes)	Verzweiflung (desperatio)
Furcht (timor)	Kühnheit (audacia)
Zorn (ira)	—
Freude (delectatio)	Trauer (tristitia)

so zwar, dass die Liebe dem Hasse, Begierde der Flucht u. s. w. vorangeht.<sup>1)</sup>

### Die Hauptleidenschaften der Seele.

Als Hauptleidenschaften werden vom hl. Thomas bezeichnet: Freude, Trauer, Hoffnung und Furcht.

Damit ein Affect ein Hauptaffect sei, dazu werden folgende Momente erfordert:

a) Dass er vom Objecte, dem Guten und Bösen, nach dessen eigenthümlichen Sein verursacht werde; hat er nur auf Grund von Etwas Nebensächlichem Sein und Wesen, so kann er kein Grundaffect sein. So sind Kühnheit und Verzweiflung von den Hauptaffecten auszuschliessen. Denn Kühnheit stürmt gegen ein Uebel an, Verzweiflung wendet sich vom Guten ab. Dies kann auf Grund von etwas Nebensächlichem, das zum Guten und Uebel hinzutritt, geschehen.

b) Ferner darf eine Hauptleidenschaft nicht allein durch Vermittelung anderer Affecte verursacht werden. So kann der Zorn keine Hauptleidenschaft sein, da er bloss eine Wirkung der Kühnheit ist.

c) Ein drittes Merkmal einer Hauptleidenschaft ist, dass sie die Reihe der Gemüthsbewegungen ganz oder theilweise vollende, sie zum Abschlusse bringe. In der Reihe der concupisciblen Affecte sind die Hauptleidenschaften die Freude und die Trauer. Ihr Gegenstand ist das Gute und Böse per se, und sie bringen die Bewegung zu Ende und zur Ruhe. Im Bereiche der kämpfenden Affecte sind die Hauptleidenschaften Furcht und Hoffnung. Denn mit Rücksicht auf das Gute fängt die Bewegung in der Liebe an, setzt sich fort im Verlangen und geht zu Ende in der Hoffnung; mit Rücksicht auf das Böse beginnt sie im Hasse, setzt sich fort in dem Abscheu und geht als Bewegung zu Ende in der Furcht.

Gehen wir endlich zur Besprechung der Leidenschaften im Einzelnen über:

<sup>1)</sup> l. c. art. 3.

L i e b e.

Die Liebe ist das Wohlgefallen am Guten, amor est complacentia boni; so definiert der hl. Thomas das erste der Grundgefühle. Das Wohlgefallen gründet sich auf ein Aehnlichsein, eine Zusammengehörigkeit, ein Füreinandersein der Natur des Geliebten und des Liebenden. Der tiefste Grund dieses Wohlgefallens liegt in der Natur der endlichen Wesen. Jedes endliche Wesen ist unvollkommen und strebt nach Vollendung seines Seins. Das aber, was die Dinge vervollkommenet, ist das Gute. Das Streben eines jeden Dinges ist also auf das Gute, als seinen Endzweck, gerichtet. Das Gefühl der Liebe hat also seinen Ursprung in dem Streben des Endlichen nach Vervollkommnung und in dem Gute, das die Ergänzung bewirkt.<sup>1)</sup> Es geht daher ein gegenseitiges Anziehen durch das ganze Reich der geschaffenen Wesen. Zuvörderst besteht ein Sich-Hinneigen, das keinerlei Erkenntnis von Seite des begehrenden Subjectes voraussetzt, sondern die Erkenntnis eines Anderen; eine derartige Anziehung wird die natürliche Liebe (amor naturalis) genannt. Die Dinge in der Natur streben nämlich nach dem, was ihnen gemäss ihrer Natur zukömmlich ist, aber nicht infolge ihrer eigenen Auffassung, sondern infolge der Erkenntnis des Schöpfers der Natur. Ferner besteht ein Begehren, welches der Auffassung des Begehrenden nachfolgt, aber mit Nothwendigkeit, nicht infolge eines freien Urtheiles; und ein derartiges Begehren ist das sinnliche Begehren in dem Thiere, welches freilich im Menschen am freien Urtheile participiert, insofern es der Vernunft gehorcht. Endlich besteht ein Begehren, welches der Auffassung des Begehrenden nachfolgt u. zw. auf Grund des freien Urtheiles, und ein derartiges Begehren ist das geistig vernünftige, welches Wille genannt wird. In einer jeden Art dieses appetitus ist aber die Liebe das Princip für die Bewegung nach dem bestrebten Zwecke. In den Naturdingen ist das Princip des Sich-Hinneigens die reinnatürliche Verwandtschaft des strebenden Dinges mit dem erstrebten Ziele.

Bei den mit dem sinnlichen und vernünftigen Begehren begabten Dingen ist es das Anpassen der sinnlichen oder vernünftigen Strebekraft an das geliebte Gut, das gleich ist dem Wohlgefallen an diesem Gut — und das ist eben die Liebe. Es umspannt also die Liebe das ganze Universum, und je höher ein Wesen auf der Stufenleiter der Vollkommenheit steht, desto

<sup>1)</sup> S. c. g. III. c. 16. Illud, ad quod aliquid tendit, cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit, cum ipsum habuerit, est finis eius. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsum movetur, quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis uniuscujusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet rei est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

vollendeter bethätigt sich die Liebe. Auf der niedrigsten Stufe ist sie die bewusstlose Affinität der Naturen, auf den höheren Stufen tritt aber dazu eine lebendige Reaction von Seiten des Subjectes, ein Wohlgefallen am Guten in der sinnlichen oder geistigen Sphäre.<sup>1)</sup> Aus dem gesagten folgt, dass die Liebe in der Begehrkraft liegt. Denn ihr Gegenstand ist das Gute ohne Rücksicht auf das Schwierige. Es folgt auch, dass die Liebe eine Leidenschaft, *passio*, ist. Zum Begriffe der Leidenschaft im allgemeinen gehört es, dass eine Wirkung im Leidenden vom Einwirkenden ausgeübt wird. Bei der Liebe geht die Veränderung von dem liebwerten Gegenstande aus. Der liebwerte Gegenstand übt eine Wirkung auf das begehrende Vermögen aus, bringt es aus dem Gleichgewichte, passt sich dasselbe an. Diese Umstimmung des begehrenden Vermögens ist nichts anderes als das Wohlgefallen an dem Guten — die Liebe. Sofort entsteht aus dem Wohlgefallen die Bewegung zum erstrebten Gegenstande hin — das Verlangen. Die Bewegung kommt in Ruhe, wenn das Geliebte wirklich erreicht wird. Es bedingt also die Liebe eine Kreisbewegung. Vom geliebten Gegenstand geht sie aus, um in seinem Besitze auszuruhen. Geschieht diese Einwirkung auf das sinnliche Begehren, dann ist die Liebe eine Leidenschaft im eigentlichen Sinne, da eine körperliche Alteration mit ihr verbunden ist; unter Ausdehnung des Namens nennt man Liebe auch die entsprechende Bewegung im höheren Begehren.<sup>2)</sup> Die lateinische Sprache hat nun für das Wort Liebe mehrere Bezeichnungen: *amor*, *dilectio*, *caritas*, *amicitia*. Davon ist der Terminus *amicitia* zunächst auszuschneiden. Denn *amicitia* bedeutet freundschaftliche Zuneigung, also mehr einen Zustand als eine Thätigkeit, wie Aristoteles schon bemerkt.<sup>3)</sup> Zwischen den übrigen Bedeutungen besteht folgender Unterschied: *amor* ist der allgemeinste Name. Jede *dilectio* und *caritas* ist ein *amor*, aber nicht umgekehrt. Der Ausdruck *dilectio* fügt nämlich zur Liebe hinzu eine vorhergehende Wahl, wie schon der Name andeutet (*di-electio*), so dass die *dilectio* nur in der vernünftigen Natur sich findet. Die *caritas* fügt zur Liebe eine gewisse Vollendung derselben, insofern das, was geliebt wird, wertvoll erscheint.<sup>4)</sup> Die Liebe wird ferner eingetheilt in die Liebe der Freundschaft und Liebe der Begierlichkeit. (*amor amicitiae*, *amor concupiscentiae*.) Die Bewegung der Liebe richtet sich nämlich auf ein doppeltes: 1. auf das Gute, das jemand will, sei es für sich, sei es für einen anderen. 2. auf die Person, der man das Gute will. Erstere ist die Liebe der Begierlichkeit,

1) S. Th. I. q. 60 art. 1. c.

2) quaest. 26. art. 1. et 2.

3) Eth. Nic. VIII. 5.

4) I. c. art. 3.

letztere die Liebe der Freundschaft. Was durch Freundschafts liebe geliebt wird, das wird an erster Stelle geliebt, schlechthin, ohne Rücksicht auf ein Anderes. So wie wir den Freund lieben, ohne dass wir Etwas von ihm erhoffen. Was aber durch die Liebe der Begierlichkeit, das wird nicht mit Rücksicht auf sich selbst, sondern in Rücksicht auf ein Anderes geliebt. Sowie Jemand den Wein liebt, weil er ihm Ergötzen verschafft. Es ist klar, dass nur die hingebende, uneigennützigte Freundschafts liebe Liebe im wahren Sinne des Wortes ist.<sup>1)</sup>

Nach der Untersuchung über das Wesen der Liebe wendet sich der hl. Thomas zur Betrachtung der Ursachen und Wirkungen derselben. Der Aquinate wirft zunächst die Frage auf, ob das Gute die alleinige Ursache der Liebe sei, und er bejaht sie mit Berufung auf den hl. Augustin, der sagt: „Jedenfalls wird nichts geliebt als das Gute.“<sup>2)</sup> Die Begründung ist leicht. Die Liebe gehört zum Begehungsvermögen, welches eine leidende, den Eindruck aufnehmende Kraft ist. Also steht der Gegenstand derselben im Verhältnisse der Ursache der Bewegung oder Thätigkeit. Das Nämliche ist also Ursache der Liebe, was ihr Gegenstand ist. Nun ist der eigenste Gegenstand der Liebe das Gute. Denn zum Wesen der Liebe gehört ein gewisses Wohlgefallen, eine Angemessenheit des Geliebten zum Liebenden; für ein jegliches erscheint aber das als gut, was seiner Natur angemessen ist. Also folgt, dass das Gute die eigentlichste Ursache der Liebe ist. Dagegen kann nicht eingewendet werden, dass der Mensch auch dem Bösen sich zuwendet; denn das Böse wird immer geliebt unter der Rücksicht des Guten (sub ratione boni). Das Begehren kann niemals auf das Böse als solches gerichtet sein. Denn es liegt in der Natur des geschöpflichen, unvollkommenen Seins, dass es nach Vervollkommnung strebt. Auch der Wille ist von diesem Naturdrange nicht frei, frei ist er nur in der Wahl der Mittel. So also kann der Mensch die Bosheit lieben (*qui odit iniquitatem, odit animam suam*), insofern er durch die Bosheit ein gewisses Gut erreicht z. B. Ergötzen, Reichthum u. s. w. Es fragt sich noch, in welchem Verhältnisse das Gute und das Schöne zu einander stehen. Schön, sagt der hl. Thomas, ist der thatsächlichen Wirklichkeit nach dasselbe, wie gut, nur in der Auffassung besteht ein Unterschied. Denn da das Gute von allen erstrebt wird, ist Gut seinem Wesen nach das, worin die Begehrkraft oder der Wille ruht; zum Wesen des Schönen aber gehört es, dass in seinem Anblicke oder in seiner Auffassung das Begehren gestillt wird; daher richten sich vorzugsweise jene

<sup>1)</sup> I. c. art. 4.

<sup>2)</sup> De Trin. VIII. 3.

Sinne auf das Schöne, die an erster Stelle dem Erkennen gewidmet sind, nämlich der Gehör- und Gesichtssinn, insoweit sie der Vernunft dienen (*sensus maxime cognoscitivi*); schön nennen wir das schöne Sichtbare und die schönen Töne. Bei den anderen Sinnen bedienen wir uns des Namens Schönheit nicht; wir sagen nicht schöne Düfte, schöner Geschmack. So fügt also das Schöne eine gewisse Beziehung zum Erkenntnisvermögen, so dass gut heisst, was das Begehren befriedigt; schön, dessen Auffassung selbst gefällt (*pulchra sunt, quae visa placent*).<sup>1)</sup> Die erste Ursache führt uns gleich auf die zweite, nämlich die Erkenntnis. Auch die Erkenntnis nimmt Theil am Verursachen der Liebe. Denn das Gute ist Gegenstand der Liebe, insofern es als Gutes erkannt wird, weshalb Aristoteles sagt: „Das körperliche Schauen ist das Princip der sinnlichen Liebe.“<sup>2)</sup> Und ähnlich ist das geistige Schauen der Schönheit oder der Güte Princip der geistigen Liebe. Dabei kann es vorkommen, dass die Erkenntnis nicht gleichen Schritt hält mit der Liebe, dass vielmehr etwas mit intensiver Liebe geliebt wird, wovon man nur eine oberflächliche Kenntnis hat. Der Grund dieser psychologischen Thatsache ist folgender: Es wird etwas verlangt zur Vollendung der Erkenntnis, was nicht erfordert wird zur Vollendung der Liebe. Zur Vollendung der Erkenntnis gehört es, dass der Mensch durch Abstraction und Vergleichung das Wesen des Dinges nach allen Momenten erfasst. Die Liebe aber vergleicht und abstrahiert nicht wie der Verstand, sondern sie gibt sich so dem geliebten Gegenstande hin, wie er im ganzen aufgefasst wird; auf Grund dessen kommt es vor, dass Etwas im höheren Grade geliebt als erkannt wird. Dies zeigt sich klar namentlich bei den Wissenschaften. Denn viele lieben dieselben auf Grund einer summarischen, oberflächlichen Kenntnis, die sie von ihnen haben; sie wissen z. B., dass die Beredsamkeit eine Wissenschaft sei, mittelst deren der Mensch andere überzeugen kann, und deswegen lieben sie die Beredsamkeit.<sup>3)</sup> Auch die Aehnlichkeit ist Ursache der Liebe. Jedoch muss man hier unterscheiden. Zwei Dinge können in doppelter Weise einander ähnlich sein. Einmal insofern, dass beide Dinge, die einander ähnlich sind, die nämliche Eigenthümlichkeit thatsächlich besitzen, wie z. B. zwei Menschen thatsächlich die nämliche menschliche Natur besitzen und so einander ähnlich sind; zweitens, dass das Eine etwas in Wirklichkeit besitzt, wozu sich in dem anderen nur eine Veranlagung oder Hinneigung findet. Die erstere Art der Aehnlichkeit ist die Ursache für die Liebe der Freundschaft oder des Wohlwollens. Findet nämlich der

1) quaest. 27. art. 1.

2) Eth. Nik. IX, 5.

3) l. c. art. 2.

Liebende im anderen einen Spiegel seiner selbst, so ist diese Harmonie Quelle der uneigennütigen Freundesliebe, die im Freunde ein zweites Ich (*dimidium animae*) erblickt. Die zweite Aehnlichkeit ist Ursache für die Liebe der Begierlichkeit, die nach einem Gute sucht, das sie selbst nicht hat. Die erste Art der Aehnlichkeit kann auch Ursache des Hasses sein. Insofern nämlich der eine durch das gleichförmige Sein und Streben des anderen sich beeinträchtigt fühlt, entsteht eine gegenseitige Abneigung und Hass. Deshalb feinden einander die Töpfer an, wie Aristoteles sagt,<sup>1)</sup> und unter Hochmüthigen gibt es immer Zank und Streit nach den Worten der hl. Schrift.<sup>2)</sup>

(Schluss folgt im nächsten Hefte.)

---

## De partibus quibus constat Propositio Logica. Dissertatio.

Scriptis D. Philippus Claramunt, O. S. B. mon. Montserratensis.

a) *Mentis nostrae conceptiones exterius manifestari oportet, tum ut nos mutuo adjuvemus in rerum notitia comparanda, tum ut cordis nostri sensa, prout postulat hominis vita socialis, ad invicem communicemus. Haec autem manifestatio eatenus fiet, ut patet, quatenus signa externa quae adhibeantur, fideliter referant quod in mente conceptum est: unde sequitur identitas conceptus mentalis et signi ejus externi secundum id quod utrumque repraesentat. Dico autem „secundum id quod utrumque repraesentat“ rem cognitam innuens, quam et mentalis conceptus exhibet, et significat signum externum; istud quippe non modo repraesentat conceptum mentalem in quantum hic qui natura sua internus est, per illud proditur, sed etiam rem per conceptum repraesentatam; et in hujus quidem rei significatione conceptus mentis et signum ejus externum sunt unum et idem. In tantum sane loquimur in quantum cognoscimus, et id profecto loquimur quod cognoscimus, non cognitionem ipsam; quam si locutione significare velim, jam et ipsa est aliquid cognitum: unde manifestum fit quod vocabula non significant conceptus mentis tamquam realitates intra nos existentes tantum seu sine respectu ad aliud, sed tamquam repraesentantes illud quod cognoscitur. Hoc autem intelligatur secundum relationem dependentiae signi externi a conceptu mentis. Signum autem externum non modo est signum conceptus mentalis, ut supra dictum est, sed rei etiam quam conceptus repraesentat: et secundum hanc relationem signi externi ad rem cognitam*

---

<sup>1)</sup> Eth. VIII, 1.

<sup>2)</sup> Prov. 13. S. Th. 1. c. art. 3.