

Die Leidenschaften : Abhandlung [Fortsetzung]

Autor(en): **[s.n.]**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **1 (1887)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761826>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.



DIE LEIDENSCHAFTEN.

ABHANDLUNG

VON

DR. OTTEN,

PRÄSES DES SEMINARIUM LIBORIANUM ZU PADERBORN.

§ 6.

Formelle und materielle Seite der Leidenschaft.

Die bisherige Erörterung weist auf eine doppelte Seite der Leidenschaft hin. Man unterscheidet in ihr den einfachen Akt des Begehrens und die körperliche Änderung, oder mit anderen Worten eine Bewegung (als operatio genommen) der Seele und eine Bewegung (im eigentlichen Sinne) des Körpers. Beide geben in ihrer innigen Verbindung den vollen Begriff der passio, doch ist als die höhere leitende Seite der schlichte Begehrensakt anzusehen, die körperliche Veränderung als niedere Seite. Die Scholastiker bezeichnen jene Seite sehr richtig als das Formelle oder auch die Form der Passion, während die Alteration des Körpers die Stelle der Materie vertritt. „In den Leidenschaften des sinnlichen Begehrens ist etwas als das Materielle zu betrachten, nämlich die körperliche Änderung, und etwas als das Formelle, was sich auf Seiten des Begehrens befindet, wie beim Zorne das Materielle die Entzündung des Blutes ums Herz oder irgend etwas Derartiges, das Formelle aber das Streben nach Rache.“ (Summ. theol. I. q. 20. a. 2.) Da die passio animalis von der Seelenbewegung ausgeht, so ist der schlichte Akt die

Ursache des weiteren Prozesses. Der einfache Akt besteht in einer Hinneigung zum Objekte (in der Hinneigung ist aber das Gegenteil, die Flucht eingeschlossen, wie sich später ergeben wird), und wird von diesem in Bezug auf die Richtung bestimmt. Verschiedene Schattierungen, wie sie in dem Begriff des sinnlich Guten oder Schlechten vorhanden sind, bewirken eine Verschiedenheit des schlichten Begehrens. Nur in Bezug auf diesen Akt, die formelle Seite der *passio*, kann von einem ähnlichen Akte des Willens die Rede sein. Das Nähere hierüber bei der Frage nach Einteilung der *Passionen*. Was die materielle Seite der Leidenschaft anbetrifft, so wird sie gewöhnlich bezeichnet als *transmutatio corporalis*. Der Zusatz *corporalis* ist zu beachten, denn Thomas kennt eine andere *transmutatio*, mit dem Attribute *spiritualis*. Die Erklärung der körperlichen Veränderung beginne demnach in negativer Weise, durch Ausscheidung der *transmutatio spiritualis*. Die letztere kann nur ein körperliches Organ treffen, das Instrument eines Seelenvermögens, wie das Auge. Weil aber eine körperliche Veränderung in jedem Körper, sei er belebt oder unbelebt, vor sich gehen kann, so sind beim Organ einer Seelenthätigkeit beide Veränderungen möglich, die körperliche und die geistige. „In zweifacher Weise kann ein Seelenorgan verändert werden: zunächst auf Grund einer geistigen Veränderung (*spiritualis*, auch *intentionalis*), insofern es die Intention (Form, Bild) eines Gegenstandes aufnimmt. Das findet man wesentlich bei der Thätigkeit des sinnlichen Erkenntnisvermögens; wie das Auge vom sichtbaren Gegenstande beeinflusst (verändert) wird, nicht um farbig zu werden, sondern um die Intention der Farbe zu empfangen.“ (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 2. ad 3.) „Die geistige Veränderung findet statt,“ sagt Thomas in Summ. theol. I. q. 78. a. 3., „wenn die Form des verändernden Gegenstandes ihrem geistigen (mehr oder weniger immateriellen) Sein nach in das leidende Subjekt aufgenommen wird, wie die Form der Farbe in die Pupille, die hierdurch nicht koloriert wird.“ Jener Prozess also, wodurch auf ein Sinnesorgan lediglich zum Zweck des sinnlichen Erkennens eingewirkt wird, heißt geistige Veränderung des Organs. Wieweit indessen, abgesehen vom Auge, nach der

Lehre der Scholastiker bei einzelnen Sinnesorganen aufer der geistigen auch eine körperliche Veränderung eintritt, kann hier übergangen werden. Die *transmutatio corporalis* (auch *naturalis* genannt) wird an letzter Stelle erklärt: „Die Änderung ist eine natürliche, wenn die Form des ändernden Wesens in das Leidende ihrem natürlichen Sein nach eintritt, wie die Wärme in den erwärmten Gegenstand.“ Eine Form, die dem natürlichen Sein nach in einen Körper eintritt, teilt demselben ein neues, natürliches Sein mit, wonach der Körper auch benannt wird. Näherhin ist die körperliche Veränderung eine *Alteration*, die Einführung einer neuen Qualität, der Wechsel des körperlichen Zustandes. Im allgemeinen beschreibt Thomas diese *Alteration* mit den Worten: „Bei jeder Leidenschaft wird der Leidende in irgend einer Weise aus seiner wesentlichen Lage oder seinem natürlichen Zustande gebracht (*trahitur extra suam conditionem essentialem vel con-naturalem dispositionem*).“ (*Summ. phil. I. 89.*) Der Ausdruck: wesentliche Lage und natürlicher Zustand bedarf einer besonderen Erklärung, weil leicht geltend gemacht werden könnte, ein wesentlicher und natürlicher Zustand sei ohne Wesensänderung nicht denkbar. „Eine Lage (oder ein Zustand) kann in doppelter Weise natürlich und wesentlich genannt werden. Einmal, weil sie auf wesentliche und natürliche Prinzipien mit Notwendigkeit folgt... Zweitens, weil sie stets im Geleit der Wesenheit ist, falls das Ding seiner Natur allein überlassen bleibt und kein Hindernis dazwischentritt, wie der Besitz zweier Hände dem Menschen natürlich ist. Der erste wesentliche Zustand kann dem Dinge bei Fortbestand des Subjektes nicht entrissen, der Zustand aber, welcher in der zweiten Weise wesentlich und natürlich heißt, kann durch ein Hindernis oder ein äußeres Agens entfernt werden. Ein Wesen kann Mensch sein, ohne sich im Besitze zweier Hände zu befinden. Nach dieser zweiten Auffassung will der hl. Thomas von wesentlichem Zustande sprechen. Deshalb fügt er nach den Worten: der Leidende wird aus seiner wesentlichen Lage gebracht — damit niemand dieselben von den Prinzipien der Wesenheit oder dem daraus notwendig Folgenden verstände — hinzu, gleichsam zur näheren Erläuterung: oder aus seinem natürlichen

Zustände, als wenn er sagen wollte: ich verstehe unter wesentlicher Lage jeden natürlichen (*connaturalis*) Zustand oder dasjenige, was der sich selbst überlassenen Natur folgt, nach Ausschluß jedes Hindernisses. Das aber geschieht in etwa bei jeder Leidenschaft, weil der Körper infolge des Begehrungsaktes entweder warm oder kalt wird, das Herz gegen den gewöhnlichen Naturlauf sich zusammenzieht oder ausdehnt. Es heißt: in etwa (*aliqua*liter), nicht schlechthin (*simpliciter*) wird der Leidende aus seiner wesentlichen Lage gebracht, weil er nicht gänzlich seines natürlichen Zustandes beraubt wird, sondern nur nach irgend einer Seite hin, indem z. B. der Zustand mehr als gewöhnlich gesteigert oder verringert wird (*intenditur vel remittitur*).“ (Kommentar des Franz von Ferrara zu *Summ. phil.* I. 89.) Der gewöhnliche körperliche Zustand, der an obiger Stelle als wesentlicher oder natürlicher bezeichnet ist, besteht nach thomistischer Anschauung in „einer gewissen Bewegung, welche sich vom Herzen aus in die übrigen Glieder ergießt. Diese Bewegung kommt der menschlichen Natur nach einem bestimmten Maße zu.“ (*Summ. theol.* I. II. q. 37. a. 4.) „Der Anfang der körperlichen Bewegung wird von der Bewegung des Herzens genommen.“ (*A. a. O.* q. 17. a. 9.) Und da jedes Prinzip nach seiner Art unbeweglich sein muß, wird auch der Herzbewegung die Fähigkeit abgesprochen, dem Willensimpulse zu folgen, wie es bei den übrigen Gliedern der Fall ist. „Aristoteles sagt, unfreiwillig seien die Bewegungen des Herzens, weil es nämlich infolge irgend einer Erkenntnis erregt wird, insofern der Intellekt und die Vorstellungskraft etwas vorstellt, aus dem die Leidenschaften der Seele, die Bewegungen dieses Gliedes, erfolgen.“ (*A. a. O.*) Die Bewegung des Herzens ist von der Natur geregelt, eine bestimmte Richtung ist ihr vorgeschrieben und ein bestimmtes Maß festgesetzt. Diese Bewegung heißt auch *motio vitalis*, weil sie mit dem Leben gegeben ist und fort-dauert. Nach dem Gesagten kann die Änderung des körperlichen Zustandes oder Veränderung in Bezug auf die Herzensbewegung in doppelter Weise eintreten, nämlich so, daß die Richtung selbst, und dann, daß ohne Änderung der Richtung das Maß geändert wird. Jene bedeutet eine Änderung der Art der Bewegung, weil

die Bewegung von dem Objekte, auf das sie zielt, oder der Richtung spezifiziert wird, diese nur eine Änderung der Quantität oder Intensität. So spricht Thomas im angezogenen Artikel von einer Leidenschaft, „die dem menschlichen Leben rücksichtlich der Art der Bewegung widerstrebt (*quantum ad speciem motus*)“, und von anderen, „welche der Lebensbewegung nicht in Bezug auf die Spezies widerstreben, sondern bezüglich der Größe (*secundum quantitatem*).“ „Wenn jene Bewegung (*motio vitalis*) über das gewöhnliche Maß hinausgeht, widerstreitet sie nach dem Maße der Größe, nicht aber bezüglich der Ähnlichkeit in der Art; wenn aber der Prozeß dieser Bewegung verhindert wird, widerstreitet sie dem Leben rücksichtlich der Art.“ (A. a. O.) Weil ein größeres Leiden bei der Artänderung vorliegt, so kommt den Leidenschaften, die diese hervorrufen, mit größerem Rechte der Name *passio* zu, als den übrigen, wo nur die Quantität der Bewegung sich ändert. Darüber bemerkt Cajetan zu I. II. q. 22. a. 3. „Hierauf die Antwort, daß im allgemeinen zuzugeben ist, jede Leidenschaft der Seele sei mit einer Änderung verbunden, die gegen den gewöhnlichen natürlichen Zustand ist (*cum praeternaturali mutatione*), weil die Bewegung des Herzens gesteigert wird oder von ihrer natürlichen Zuständigkeit abläßt. Gerade davon haben jene Thätigkeiten der Seele, die wir Leidenschaften nennen, ihren dem Begriffe entsprechenden Namen *passio*. Weil jedoch unter derartigen (*praeternaturales*) Veränderungen ein weiter Spielraum ist, und die weniger ungünstige Veränderung in Rücksicht auf die schlechtere den Charakter einer günstigeren annimmt, deshalb werden jene Passionen, welche sich einem schlimmeren Zustande zuneigen, mit größerer Berechtigung *Passionen* genannt. Jene Veränderungen neigen sich aber zu einem ungünstigeren Zustande, welche die materielle Seite (*materia*) der Leidenschaften sind, die in der Flucht oder dem Zurückweichen bestehen, wie Furcht und Traurigkeit, viel eher, als jene Veränderungen, welche die Materie bilden für die in der Ausdehnung und dem Verfolgen (*extensio et prosecutio*) bestehenden Leidenschaften, wie Liebe und Freude.“ Nach der Lehre der Scholastiker sind die eigentlichen Träger der körperlichen Veränderung die

sog. Lebensgeister (*spiritus vitales*), außerordentlich feine Körperteilchen, welche aus dem Blute im Herzen durch einen Verfeinerungsprozess gebildet, vermittle der Arterien den Körper durch-eilen. Sie sind wohl zu unterscheiden von den seelischen Geistern (*spiritus animales*), welche durch eine erneute Reinigung aus den Lebensgeistern entstehen und den Sinnen dienen. Die Lebensgeister sind zugleich der Sitz und die Übermittler der Lebenswärme, die im Herzen, „ihrem Ofen“ bereitet ist. „Die eigentliche Mitgift des Lebensgeistes“, sagt Goudin, „ist zu glühen und in ruheloser, fort dauernder Bewegung dahingerissen zu werden.“ Die gewöhnliche natürliche Bewegung dieser Lebensgeister ist die vom Herzen nach den äußeren Gliedern hin; dieselbe wird durch eine Ausdehnung (*dilatatio*) des Herzens gefördert. Eine Hemmung derselben tritt ein durch eine Zusammenziehung (*constrictio*) des Herzens, so daß hier eine ganz ungehinderte Bewegung nach den äußeren Gliedern hin nicht möglich ist. „Rücksichtlich der Begehrungsthätigkeit kommt die Zusammenziehung und die Niederdrückung (*aggravatio*) auf eins hinaus; denn dadurch, daß die Seele niedergedrückt wird, so daß sie nach den äußeren Gliedern nicht frei vorschreiten kann, zieht sie sich zu sich selbst zurück, gleichsam in sich zusammengezogen.“ (*Summ. theol. I. II. q. 37. a. 2. ad 2.*) Dieser doppelte Vorgang der Ausdehnung und Zusammenziehung wird auch wohl *διαστολή* und *συστολή* genannt. Sei es der eine, sei es der andere Vorgang, er bildet die eigentliche Materie der Leidenschaften. Mit Absicht sage ich „eigentliche Materie“; denn eine Bemerkung des heil. Thomas in *Summ. theol. I. II. q. 44. a. 1. ad 2.* weist noch auf eine andere körperliche Veränderung hin, die mit den Leidenschaften im Zusammenhang steht. Darüber äußert sich Cajetan zu genanntem Artikel in folgender Weise: „In derartigen Leidenschaften (Cajetan meint Furcht, Schmerz, Schamgefühl und ähnliche, welche nach oben gegebener Erörterung eine Zusammenziehung — *constrictio* — bedingen) finden sich zwei körperliche Bewegungen, die erste von außen nach innen (also die *constrictio*), die zweite von innen nach den unteren oder oberen Teilen. Die erste ist jene Bewegung, welche gleichsam die Materie der

Leidenschaft ist, die zweite ist eher eine Wirkung derselben. Daher kommen Schmerz und Furcht in der Bewegung, welche die materielle Seite der Leidenschaft bildet, überein, — bei beiden Bewegung von außen nach innen — aber in der nachfolgenden Bewegung unterscheiden sie sich. Denn auf den Schmerz folgt eine Bewegung nach oben (vgl. a. a. O. ad 2), und sofern es nötig ist, wie in der Antwort ad 2 des genannten Artikels gesagt wird, zielt die nachfolgende Bewegung in der Furcht zuweilen nach unten. Das aber geschieht, sooft die Furcht bis zur Kälte führt, welche die Lebensgeister verdichtet. Es tritt aber nicht ein, wenn die Furcht nur mäßig ist, wie beim Schamgefühl. Weil nämlich in letzterem der Lebensgeist nach innen zusammengezogen ist, und der Gegenstand der Furcht nur dem Begehren, nicht aber auch der Natur widerstreitet, erfolgt keine der Natur schädliche Kälte, und so ergießt die Seele die Röte ins Gesicht. Immer zwar findet bei der Furcht eine Zusammenziehung nach innen statt, aber nicht immer kommt es bis zur verdichtenden Kälte.“ Die nachfolgende Bewegung wird von Thomas auch in *Summ. theol. I. II. q. 44. a. 3. ad 1.* berührt, wenn er sagt: „Sobald die Wärme von den äußeren Teilen zu den inneren zurückgeleitet ist, vergrößert sich innerlich die Wärme und besonders nach unten hin, d. h. gegen das Ernährungsvermögen, und so erfolgt nach Verzehrung der Feuchtigkeit Durst und zuweilen auch *solutio ventris et urinae emissio et quandoque etiam seminis vel hujusmodi emissio superfluitatum propter contractionem ventris et testicularum.*“ Vgl. noch a. a. O. q. 45. a. 4. ad 1. Mag in der Ansicht der Scholastiker über die körperliche Veränderung auch das eine oder andere auf Grund der neueren Forschungen unhaltbar sein, das Zeugnis kann man ihnen nicht versagen, daß sie keineswegs ihr System, ohne die Erfahrung zu berücksichtigen, aufgebaut, vielmehr alle vorliegenden, wenn auch spärlichen Beobachtungen verwertet haben.

Aus der Lehre über die formelle und materielle Seite der Leidenschaften lassen sich mehrere Folgerungen ziehen.

I. Wie Materie und Form überhaupt einander entsprechen, so besteht auch eine verhältnismäßige Beziehung zwischen der

materiellen und formellen Seite der Leidenschaft. Der schlichte Begehungsakt ist der körperlichen Änderung ähnlich und umgekehrt. „In den Leidenschaften der Seele ist gleichsam die formelle Seite die Bewegung des Begehungsvermögens selbst, die materielle aber die körperliche Veränderung, von denen die eine zur anderen in verhältnismäßiger Beziehung steht; deshalb folgt der Art und Weise der begehrenden Thätigkeit entsprechend eine körperliche Änderung. So bedeutet die Furcht rücksichtlich der Seelenthätigkeit eine gewisse Zusammenziehung oder Einengung, und nach Weise dieser dem seelischen Streben gebührenden Zusammenziehung ergibt sich bei dieser Leidenschaft auf seiten des Körpers eine Zusammenziehung der Wärme und der Geister (Lebensgeister) nach innen.“ (Summ. theol. I. II. q. 44. a. 1.) „Es ist bei allen Leidenschaften zu beachten, daß die körperliche Änderung, welche in ihnen die Stelle der Materie vertritt, zur Bewegung des Begehrens, als der Form, sich gleichartig verhält, wie die Materie in allen Dingen der Form angepaßt ist.“ (A. a. O. q. 37. a. 4.) Der Charakter der formellen Seite ist sonach gleichsam der körperlichen eingedrückt, so daß aus sichtbarer körperlicher Änderung auf die innere Leidenschaft geschlossen werden kann. Eine bestimmte Art der ersteren ist ein äußerer Ausdruck für eine ganz bestimmte Art des inneren Begehrens. Hierauf stützt sich eine zweifache Weise, die Leidenschaft zu erklären, nämlich auf Grund der materiellen oder der formellen Seite. Diese zweifache Weise der Definition wendet z. B. Thomas an bei Erklärung der Leidenschaft des Zornes, indem er einerseits sagt: „Der Zorn ist das Streben nach Rache“, andererseits: „Der Zorn ist die Entzündung des Blutes ums Herz“.

II. Wie der Form eine bestimmte Ursächlichkeit bezüglich der Materie zugeschrieben wird, deren Gestaltung sie hervorbringt, so muß auch ein ähnlicher Einfluß der Seelenthätigkeit der Leidenschaft auf die körperliche Zuständigkeit angenommen werden. Ganz ausdrücklich bezeugt dieses Thomas: „Die geistige Seelenbewegung ist von Natur Ursache für die körperliche Änderung.“ (Summ. theol. I. II. q. 37. a. 4. ad 1.) Wir unterscheiden oben Änderungen des körperlichen Zustandes, welche der natür-

lichen Lebensbewegung widerstreben, die also ihrer Art nach auf eine Schädigung des Lebens hinauslaufen, andere, die an und für sich in gleicher Richtung mit der gewöhnlichen Bewegung sich halten, dadurch dem Menschen nach seinem leiblichen Wohle zuträglich sind und höchstens durch eine zu starke Regung schaden können. Deshalb haben wir, soweit unser Wille die Leidenschaften hervorzurufen und zu bestimmen vermag, ein Regulativ des körperlichen Zustandes. Es liegt in etwa in unserer Macht, gerade diejenigen Leidenschaften zu wecken, welche dem Menschen zuträglicher sind, diejenigen mehr zu unterdrücken, durch die ein schädigender Einfluß auf die körperliche Zuständigkeit veranlaßt wird. Dem Menschen ist es möglich, durch Regelung der Leidenschaften auf den Gesundheitszustand fördernd oder erhaltend einzuwirken. Liebe, Freude, Verlangen unterstützen ihrer Art nach die Natur des Körpers, können nur wegen Übermaßes schaden, andere Leidenschaften, wie Furcht und Verzweiflung, wirken schlechthin schädigend, und vor allem „die Traurigkeit, welche den Geist infolge eines gegenwärtigen Übels niederdrückt“. (Summ. theol. I. II. q. 37. a. 4.) Falls eine Leidenschaft den Zustand des Körpers in ungünstigem Wechsel beeinflusst, ist es geraten, durch Wirkung einer anderen Leidenschaft eine entgegengesetzte körperliche Änderung hervorzurufen, so daß der ungünstigen dadurch ein Gegenmittel geboten wird. Diese Anschauung wird durch Thomas vertreten. „Deshalb kann auf seiten der Zuständigkeit eines Wesens jede Traurigkeit durch irgend eine Lust besänftigt werden.“ (A. a. O. q. 38. a. 1. ad 1.) Zu beachten ist hierbei, daß nach dem Aquinaten „jede Lust jeder Unlust wenigstens dem genus nach entgegengesetzt ist“. (A. a. O.) Das ist nämlich dasselbe, als wenn der Gegensatz zwischen beiden in die materielle Seite, die Zuständigkeit des Körpers, gelegt wird; denn nach den Scholastikern wird das genus der materiellen Seite entnommen. Deshalb ist bei jeder Traurigkeit die Zuständigkeit des Subjekts dem Zustande entgegengesetzt, welcher bei jeder Lust eintritt.“ (Summ. theol. I. II. q. 35. a. 4. ad 2.)

III. Die Materie muß zur Aufnahme der Form disponiert werden; doch sind die Dispositionen, obwohl von der gestaltenden Form abhängig, dem Entstehungsprozesse nach als vorausgehende zu denken. Hier tritt eine Aufeinanderfolge der Ordnung, nicht der Zeit ein. Wenden wir diese Lehre der Scholastiker auf die Leidenschaften an, so ist zwar die körperliche Änderung die Folge des Begehrungsaktes. Aber es kann hier, und zwar selbst der Zeit nach, eine Art Disposition vorhergehen, durch welche der körperliche Zustand sich dem Einflusse dieser oder jener Leidenschaft leichter hingibt. Die körperliche Disposition arbeitet somit den Leidenschaften gleichsam vor, so daß man wohl von einer körperlichen Anlage zu bestimmten Leidenschaften sprechen kann. Wenn die Disposition des Körpers derartig ist, daß sie leicht in die Zuständigkeit übergeht, welche dieser oder jener Leidenschaft entspricht, daß sie derselben gegenüber leicht erregbar ist, dürfte von einer Anlage zur Leidenschaft die Rede sein. „Aus dem Zustande des Fleisches“, sagt Thomas in *Summ. theol. I. II. q. 77. a. 3 ad 2*, „erheben sich in uns Leidenschaften, weil das sinnliche Begehren eine Kraft ist, welche eines körperlichen Organs bedarf.“ Bei der Frage, inwiefern der Teufel die Ursache der Sünde sein könne, antwortet derselbe unter anderem: „Er kann die Ursache der Sünde sein nach Weise jemandes, welcher vorher disponiert, indem er nämlich durch eine gleichartige Erregung der Lebensgeister und Flüssigkeiten (gleichartig der Erregung, wie sie bei den betreffenden Leidenschaften vor sich geht) einige mehr zum Zürnen oder zum Begehren (ad concupiscendum) oder zu einer anderen Leidenschaft geneigt macht. Denn es ist offenbar, daß nach einer im Körper vorherrschenden Disposition der Mensch mehr zur Konkupiscenz und zum Zorne und derartigen Leidenschaften hinneigt“ (*de malo q. 3. a. 5*). Die eigentümliche Mischung der verschiedenen Bestandteile, aus denen der Körper besteht, oder das sogenannte Temperament (*temperamentum, complexio*) ist der Grund der Veranlagung zu verschiedenen Leidenschaften. So „sind die Sanguiniker (*sanguinei*) mehr zur Liebe geneigt.“ (*Summ. theol. I. II. q. 48. a. 2*) „Die Jünglinge haben wegen der Wärme ihrer Natur viele Lebens-

geister, und so erweitert sich in ihnen das Herz, aus der Erweiterung des Herzens aber ergibt sich, daß jemand nach Schwierigem strebt, und deshalb sind die Jünglinge mit Mut und guter Hoffnung begabt.“ (A. a. O. q. 40. a. 6.) „Der Mensch ist zum Zorne geneigt, insofern er ein choleraisches Temperament hat.“ (A. a. O. q. 46. a. 5.) Jedoch darf nicht übersehen werden, daß niemals eine natürliche Anlage im Menschen besteht, welche notwendig die Leidenschaft hervorriefe selbst gegen das Widerstreben des Willens. „Im Menschen“, vgl. Thomas a. a. O. ad 1, „kann auf seiten des Körpers eine natürliche Zusammensetzung beobachtet werden, welche in bestimmten Schranken gemischt ist. Auf Grund dieser Zusammensetzung hat der Mensch der Art nach von Natur keinen Überreiz zum Zorne oder zu irgend einer anderen Leidenschaft, nämlich infolge der Mischung. Die übrigen lebenden Wesen haben nicht eine so beschaffene Zusammensetzung, sondern vielmehr den Zustand einer extremen Zusammensetzung und sind deshalb von Natur aus zum Übermaß irgend einer Leidenschaft veranlagt, wie der Löwe zur Kühnheit, der Hund zum Zorne, der Hase zur Furcht.“ Weil ferner „die Größe der Leidenschaft nicht allein von der Zugkraft des Agens, sondern auch von der Empfindlichkeit des Leidenden abhängt, da die leicht empfindlichen Dinge auch von geringen einwirkenden Ursachen stark beeinflusst werden“ (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 3. ad 2), so trägt die beim Menschen vorhandene körperliche Zuständigkeit zur Heftigkeit einer Leidenschaft bei. Eine große Empfindlichkeit der materiellen Seite, auch von geringer Seelenbewegung erregt zu werden, kann durch öftere leidenschaftliche Vorkommnisse herbeigeführt werden. „Der Philosoph sagt, daß jemand, der in der Leidenschaft lebt, von einer nur schwachen Vorstellung (a modica similitudine) in Erregung gesetzt wird.“ Darin liegt unter anderem begründet, daß die Heilung der Gewohnheitssünder so schwierig ist. Doch ist eine derartige Heilung auch wohl von körperlicher Seite mit in Angriff zu nehmen. Denn durch Einwirkung auf die körperliche Zuständigkeit ist eine Beruhigung von Leidenschaften möglich. „Dasjenige, welches in der körperlichen Natur den

natürlichen Zustand der Lebensbewegung wieder herbeiführt widerstrebt der Traurigkeit und mildert dieselbe.“ (A. a. O, q. 38. a. 5.) So empfiehlt Thomas, gestützt auf diese Anschauung. Schlaf und Bäder gegen die Leidenschaft der Traurigkeit und beruft sich auf das Zeugnis des hl. Kirchenlehrers Augustin. (A. a. O.) Dasselbe liefse sich auch als Heilmittel gegen den Zorn empfehlen, „indem alle jene Dinge (in der Einwendung sind Mittel gegen den Zorn angegeben) den Zorn verhindern, insofern sie der Traurigkeit vorbeugen.“ (Summ. theol. I. II. 47. a. 3. ad 3.)

