

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 5 (1918)

Artikel: Die Psychologie des Johannes Cassianus

Autor: Wrzo, Ludwig

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762382>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 18.02.2026

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

Die beiden Glaubensarten besagen den einen und denselben theologischen Glauben, den einen habitus fidei. Aber dieser eine Glaube und habitus stimmt dem Glaubensinhalte, je nach der Art, wie dieser vorgelegt und erkannt wird, in verschiedener Weise zu.

(Fortsetzung folgt)

DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES CASSIANUS

Von Dr. LUDWIG WRZOŁ

Einleitende Fragen

I. Cassians Leben und Schriften

Was wir von Cassians Leben wissen, verdanken wir zumeist den Nachrichten des Presbyters Gennadius von Marseille¹ und gelegentlichen Notizen in Cassians eigenen Schriften. Kurz zusammengestellt ist das Material bei Bardenhewer² und bei M. Petschenig im I. Kapitel der Prolegomena zur Neuausgabe der Werke Cassians im Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum³.

Johannes Cassianus ist um 360 n. Chr. als Sproß einer begüterten und gebildeten Familie geboren. Wo seine Wiege gestanden, kann nicht mit Sicherheit angegeben werden. Gennadius, der nur wenige Jahrzehnte nach dem Verfasser der Conlationes in Marseille lebte, also jedenfalls gut informiert sein konnte, nennt ihn natione Scytha⁴. Bardenhewer folgt darum den meisten Neueren, wenn er in den Neuauflagen seiner Patrologie mit Merkle⁵ die Dobrudschas als seine Heimat annimmt, während Petschenig sich bemüht hatte, aus inneren Gründen nachzuweisen, daß nur Südgallien sein Vaterland gewesen sein kann. Namentlich hatte Petschenig auf die vorzügliche Beherrschung der lateinischen Sprache durch Cassian hingewiesen.

Mit seinem Freunde Germanus verbringt Johannes als junger Mann mehrere Jahre im Kloster zu Bethlehem und lernt die Einrichtungen der orientalischen Klöster näher kennen. Ein siebenjähriger Aufenthalt in Ägypten und der persönliche Verkehr mit den berühmtesten Anachoreten dieses Landes vervollständigt seine aszetische Ausbildung nach Theorie und Praxis.

Bald nach 400 finden wir ihn in Konstantinopel, wo er von Johannes Chrysostomus zum Diakon geweiht wird, dann in Rom als Abgesandten des konstantinopolitanischen Klerus in der Sache des hl. Chrysostomus. Dort dürfte er zum Priester geweiht worden sein.

¹ Gennad., De script. eccles. cap. 61, Migne PL. 58, col. 1094.

² O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. i. B. 1910³, 44ff.

³ CSEL XVII, Vindob. 1888, p. I—XIV.

⁴ Gennad., De script. eccles., c. 61.

⁵ A. Hoch, Zur Heimat des Joh. Cassianus. Theol. Qu. Schr. 1900, p. 43—64, hatte für Syrien plädiert. Gegen ihn S. Merkle, Cassian kein Syrer, ebendort p. 419—441.

Die Jahre von etwa 415 bis an sein Lebensende verbringt er zu Marseille, wo er zwei von ihm gegründete Klöster leitet und sich nebenbei mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Er stirbt in höchstem Ansehen um 435.

Cassian gilt als der Vater des Semipelagianismus, war sich jedoch seines Gegensatzes zur orthodoxen Lehre nicht bewußt¹.

Seine echten Schriften sind:

1. Die zwölf Bücher „de institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis.“ In den ersten vier Büchern schildert er die Einrichtungen der Klöster in Palästina und Ägypten. Im vierten Buche, welches von der Aufnahme und Leitung der Novizen handelt, überwiegt bereits der aszetisch-erbauliche Teil bedeutend den historisch-beschreibenden. Die folgenden acht Bücher enthalten aszatische Unterweisungen über die acht Hauptlaster, die der vollkommene Mönch ablegen müsse. Die Instituta sind in den Jahren von ungefähr 419—426 abgefaßt worden.

2. Als Fortsetzung hiezu war das zweite Werk Cassians die „Conlationes XXIV“ gedacht. Sie enthalten ohne Ausnahme aszatische Unterweisungen in Form von „Unterredungen mit den Vätern“, d. h. hervorragenden ägyptischen Anachoreten. Der Verfasser selbst erklärt, er wolle darin den Mönchen, nachdem er in den Instituta ihre äußere Lebensordnung beschrieben habe, den Weg zur inneren Vollkommenheit weisen². Die Abfassung der „Unterredungen“ fällt in die Jahre 419—429.

3. Auf Bitten des römischen Archidiakons Leo, des späteren großen Papstes, verfaßte endlich Cassian in den Jahren 428—431 die sieben Bücher „de incarnatione Domini contra Nestorium“ dogmatischen Inhaltes. Dieses Werk enthält kein psychologisches Material.

Die aszetischen Werke Cassians fanden die weiteste Verbreitung. Petschenig hat gefunden, daß es kaum ein altes Kloster gebe, das nicht ein Manuskript hievon besäße oder besessen hätte. Dagegen gibt es von der Schrift „de incarnatione Domini“ nur sieben Handschriften³.

II. Behandlung psychologischer Fragen in Cassians Schriften

Ein aszetisches Buch will Wegweiser auf dem Wege zur sittlichen Vollkommenheit sein. Daß nun aszetische Schriftsteller, wollten sie Regeln nicht bloß aufstellen, sondern auch begründen, ihre Lehren jederzeit auf reicher psychologischer Beobachtung aufbauen mußten, ist von vornherein klar. Das haben schon die stoischen Weisen eingesehen⁴ und es müßte eine interessante Arbeit sein, dem literarischen Zusammenhang zwischen den Anfängen der

¹ Vgl. hiezu Alex. Hoch, Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade. Freib i. B. 1895, p. 113 ff.

² Conl. Praef. § 5, CSEL. XIII, p. 4.

³ Prolegomena CSEL. XVII, p. XIII.

⁴ Vgl. P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung, auf ihre Quellen untersucht. I. Die Therapie des Zornes. Leipzig-Berlin, Teubner 1914.

christlichen Aszetik und der heidnischen Apatheialehre nachzugehen. Cassian gibt sich von der Notwendigkeit psychologischer Begründung seiner aszетischen Unterweisungen genau Rechenschaft. Seine Schriften sind geradezu beherrscht von der psychologischen Methode.

Wiederholt spricht er es aus, daß zur wirksamen Bekämpfung der Leidenschaften und Laster, die Kenntnis ihrer Natur notwendig sei. So heißt es Inst. XII 4, § 2¹: „Niemals kann ein Gebrechen geheilt, noch ein Mittel gegen eine Krankheit gefunden werden, wenn man nicht vorher durch eine scharfsinnige Untersuchung ihren Ursprung und ihre Ursachen aufzufinden sucht².“ Ähnlich läßt er in Conl. XXIV 14³ den lernbegierigen Germanus zum Abte Abraham sagen: „Dein Vortrag hat uns . . . den Irrtum unserer Gedanken aufgedeckt. Nun wünschen wir aber deren Ursache und Heilungsweise gleichfalls zu erkennen und möchten darüber belehrt werden, woher uns denn die Täuschung gekommen ist. Denn es ist wohl keinem zweifelhaft, daß nur derjenige die entsprechenden Heilmittel gegen Krankheiten anwenden könne, welcher den Ursprung der Krankheit zuvor bestimmt hat“⁴.

Die Mittel zur Erwerbung solchen Wissens sind nun einerseits praktische Erfahrung, anderseits Belehrung. In der Vorrede zu den Institut^a sagt Cassian, es falle ihm schwer, jetzt, da er so lange schon fern von den Vätern weile, alles das wiederzugeben, was er bei ihnen gesehen und gehört habe, zumal die Gebräuche der Väter in ihrem Grund und Wesen sich nicht durch bloße Verstandesüberlegung erkennen oder durch bloße Worte lehren oder lernen ließen. Alles beruhe vielmehr allein auf der Erfahrung und Übung (experientia usque) und könne nur auf Grund praktischer Erfahrung gelehrt, aber auch nur von jemand, der das Gehörte praktisch zu üben sich abmüht, verstanden werden.

¹ CSEL. XVII, p. 208. Im folgenden wird nicht mehr der Band der Wiener Kirchenväterausgabe, sondern nur die Seite zitiert werden.

² Bei der Übersetzung der Textstellen benützte ich die deutsche Ausgabe von Ant. Abt: Sämtl. Schriften des ehrw. Johannes Cassianus aus dem Urtexte übersetzt. (Thalhofer, Biblioth. der Kirchenväter) 2 Bde, Kempten, Kösel 1877—79. Doch mußte der Abtsche Text hier und da geändert werden.

³ CSEL. XIII, p. 690.

⁴ Vgl. auch Inst. IV 32 (p. 71); Conl. III 3, § 2 (p. 69).

⁵ Inst. Praef., § 4—5 (p. 5).

Allerdings müsse häufige Unterredung und Besprechung (*conlatione iugi discussa*) dieser Dinge mit Männern, die der geistlichen Wissenschaft kundig sind, hinzukommen, das Gelernte müsse gleichsam ins reine gebracht werden (*polita*), sonst entschwinde es nur zu leicht dem Gedächtnisse.

Inst. V 2, § 1 (p. 82) begründet er die Notwendigkeit der Unterweisung über die acht Hauptsünden mit den Worten: „So bekannt jedermann die Ursachen dieser Leidenschaften sind, wenn sie uns durch Unterweisung der Vorgesetzten aufgedeckt worden sind: so unbekannt sind sie allen vor der Belehrung, obwohl wir alle von ihrer Verwüstung heimgesucht werden und sie allen Menschen innewohnen.“

In Conl. XIV spricht dann Cassian eigens von der heiligen Wissenschaft. Die Vorbedingung der „theoretischen Wissenschaft“, die in dem Schauen der göttlichen Dinge und in dem Verständnisse der heiligen Schriften besteht, ist die nach sittlicher Reinigung strebende *πραξτικὴ* oder *actualis scientia*¹. Die erste Stufe dieser praktischen Weisheit besteht nun darin, „daß die Natur aller Laster und die Art ihrer Heilung erkannt werde; die zweite, daß die Ordnung der Tugenden so unterschieden und unsere Seele in der Tugendvollkommenheit so gebildet werde, daß sie ihnen nicht wie gezwungen diene, sondern sich an ihnen wie an seinem naturgemäßen Gute erfreue“².

Diesen Grundsätzen entsprechend, sucht Cassian stets auf Grund reicher psychologischer Erfahrung zu zeigen, wie die einzelnen Leidenschaften mit der menschlichen Natur zusammenhängen und wie sie einander gegenseitig beeinflussen, die Mittel zur Erwerbung der entgegengesetzten Tugenden werden stets psychologisch begründet und ihre Anwendung den verschiedenen Seelenzuständen angepaßt.

Was wir darum bei Cassian an psychologischem Material finden, das ist vor allem reiches Beobachtungsmaterial über die verschiedensten Seelenzustände, namentlich über die Leidenschaften und Affekte und ihre Äußerungen.

An einzelnen Stellen, ja in ganzen Kapiteln nimmt er aber auch Anlaß, sich über metaphysische Fragen zu verbreiten. So wird in der I. Conl. („über die Bestimmung

¹ Conl. XIV 8 (p. 404); 1, § 3 (p. 399).

² Conl. XIV 3, § 1, p. 399.

und den Endzweck des Mönches“) von dem ewigen Lohn und im Anschluß daran vom Fortleben der Seele nach dem Tode gesprochen¹. Die Conl. IV, deren Gegenstand die Nützlichkeit der Konkupiszenz und der Seelenkämpfe bildet, gibt interessante Aufschlüsse über das Verhältnis zwischen Leib und Seele². Conl. VII und VIII belehren uns über die Anfechtungen der bösen Geister und bieten im Zusammenhange damit eine konsequent durchgeführte Pneumatologie und ausführliche Aufschlüsse über die Natur des Geistigen und der Seele³. Mannigfache Anlässe werden zu psychologischen Exkursen benutzt: Conl. VIII 25 (p. 244 s.) nimmt z. B. Cassian Stellung zur Generatianismus- und Kreatianismusfrage bei Erklärung der Stelle Joh. 8₄₄, „δέ τι (ό διάβολος) ψεύστης εστι καὶ ο πατήρ αὐτοῦ“. In Conl. XXIV, 15 (p. 690) spricht er von der Einteilung der Laster und entwickelt dabei die platonische Dreiteilung der Seele. Die berühmte semipelagianische Conl. XIII („über die göttliche Gnadenhilfe“) gibt Anlaß zur Darlegung seines Indeterminismus.

Wir könnten die Beispiele mehren. Überall wiederholt sich dieselbe Erscheinung: Ziel der Cassianschen Schriftstellerei ist und bleibt die aszatische Unterweisung; als Mittel dient ihm nebst reicher Benützung der Heiligen Schrift psychologische Untersuchung.

Cassians Psychologie

I. Der Seele Wesen

a) Die körperliche Natur der geschaffenen Geister und der Menschenseele

Wenn es gälte, die Psychologie eines modernen Schriftstellers darzustellen, dann müßte wohl an erster Stelle die Frage beantwortet werden, ob dieser Schriftsteller eine vom Leibe verschiedene substanziale Seele überhaupt annehme, und wie er ihre Existenz beweise. Eine solche Frage bei Cassian stellen, hieße seine psychologischen Anschauungen von vornherein in eine falsche Beleuchtung rücken. Nirgends wird dieses Problem, das erst eine spätere hyperkritische Zeit geboren hat, auch nur flüchtig gestreift. Die Existenz

¹ Conl. I 14, p. 23.

² Vgl. z. B. c. 13—14, p. 109.

³ Vgl. z. B. Conl. VII 13, p. 192 s.

eines eigenen, vom Leibe verschiedenen seelischen Prinzips im Menschen ist überall vorausgesetzt, nirgends wird sie eigens begründet. Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß die Seele der vorzüglichere Teil im Menschen ist; sie, illud quod in nobis est principale¹, nicht das verwesliche Fleisch ist jene substantia, jene pretiosior pars von uns, wodurch wir zum Tempel des Heiligen Geistes werden².

Aus jedem Buche der Cassianschen Schriften könnten wir äußerst zahlreiche Stellen anführen, wo er, wie in dem angeführten Beispiele, immer wieder zwischen der *pars carnalis* und *pars spiritalis* in uns, zwischen *cor*, *anima* oder *spiritus* und zwischen *caro* als zwischen wesentlichen Gegensätzen unterscheidet. Wie scharf stellt er z. B. Conl. VIII 25, § 1 ss. (p. 245), die *utraque substantia i. e. carnis et animae* einander gegenüber!

Eine Frage nach der Existenz der Seele gibt es also für Cassian nicht.

Um so mehr interessiert es uns, wie er sich die Natur jener substantia denkt, zu deren Bezeichnung er bald die Ausdrücke *anima*, *mens*, bald wieder *spiritus*, *cor*, *animus* verwendet. Wir sind hierin nicht auf Kombinationen angewiesen. Cassian belehrt uns wiederholt und ausdrücklich: Die Menschenseele ist stofflicher Natur. Sie besteht aus einem feinen unsichtbaren, alles Grobsinnliche mit Leichtigkeit durchdringenden, aber nichtsdestoweniger körperlichen Stoffe.

Nur Gott allein ist ein reiner, unstofflicher und nicht zusammengesetzter Geist. Wenn es sich um den göttlichen Geist handelt, so sei es blasphemisch, sich ihn mit Händen und Füßen und Gliedern des Leibes vorzustellen, da er doch „durch die unfehlbare Stimme der Heiligen Schrift als unsichtbar, unaussprechlich, unbegreiflich, unvorstellbar, einfach und nicht zusammengesetzt bezeichnet wird“³. Er

¹ Inst. VI 2, p. 116.

² Inst. V 21, § 4, p. 99: nihil nobis proderit carnalis afflictio-pretiosiore parte pollutis, per eam scilicet substantiam delinquentibus nobis, qua efficimur habitaculum spiritus sancti (sc. per animam).

³ Inst. VIII 4, § 1, p. 153: „invisibilis, ineffabilis, incomprehensibilis, inestimabilis, simplex et inconpositus.“ Vgl. Conl. X 3, § 3, p. 288: „nec posse in illam immensam ... maiestatem aliquid huiusmodi cadere, quod humana compositione valeat ac similitudine circumscribi, quippe quae incorporea et inconposita simplexque natura sit, quaeque sicut oculis deprehendi ita mente non valeat aestimari“.

allein ist überall „zu gleicher Zeit ganz“ gegenwärtig¹, so daß er auch die geistigen Wesen durchdringen kann².

Nicht so die geschaffenen Geister, weder die vor dieser sichtbaren Welt³ geschaffenen Engel und die von ihrer ursprünglichen Güte herabgesunkenen Dämonen⁴ noch die Menschenseelen.

Die Natur der Menschenseelen ist dieselbe wie die Engelnatur. Die Menschenseele ist ein Geist, spiritus, gerade so wie die Engel Geister sind: „Est inter eos (sc. inter spiritus [angelos, daemones] et animas) sicut inter homines quaedem substantiae similitudo atque cognatio, siquidem definitio, quae de natura animae desumitur, etiam illorum substantiae similiter coaptatur⁵.“

Ohne Körper sind nun, so führt Cassian aus, die Engel nicht. Die Gottheit allein ist unkörperlich und einfach. Darum können sie einander auch nicht durchdringen. Der subtile Stoff des Geistwesens kann zwar das Grobkörperliche durchdringen und es sich so zu eigen machen, daß man nicht mehr unterscheiden kann, was von dem vom Dämon besessenen Körper und was vom Dämon ausgehe⁶, nicht aber wird die Seele durchdrungen und in Besitz genommen. Nur auf Grund jener Wesensverwandtschaft können geistige Wesen durch äußere Einwirkung, wie sie ja auch zwischen Körper und Körper besteht, auf eine unsinnliche Weise (insensibiliter) miteinander sich verbinden (coniugari) und einander beeinflussen: „Altrinsecus vero eos sibi inseri vel uniri, ita ut capax alter alterius esse possit, omnimodis impossibile est. hoc namque solummodo deitati, quae sola incorporea simplexque natura est, rectissime tribuitur⁷.“

Ähnliche Erklärungen finden sich in derselben Conlatio auch sonst in ähnlichem Zusammenhang; so c. 7, § 1, p. 192, am deutlichsten aber c. 13, wo ausdrücklich auch der aér subtilis unter die geistigen NATUREN gezählt wird. Es sei gestattet, dieses Kapitel, da es die Hauptstelle für

¹ C. Nest. I 5, § 6, p. 243.

² Conl. VII 13, § 2, p. 192.

³ Ante conditionem huius visibilis creaturae. (Conl. VIII 7, § 1, p. 222.)

⁴ Conl. VIII 7, § 1, p. 222; c. 6 ibid.; 25, § 4, p. 246 u. sonst.

⁵ Conl. VII 10, p. 191.

⁶ Vgl. Conl. VII 9, p. 191.

⁷ Conl. VII 10, p. 191.

Cassians Lehre von der Natur der Seele enthält, im Wortlaute hieher zu setzen.

Der Zusammenhang ist folgender: Es wird — wie in dem oben zitierten c. 10 — die Möglichkeit erörtert, ob die bösen Geister in die Seele eindringen und sich ihrer als Werkzeug bedienen könnten. Cassians Freund Germanus glaubt dies annehmen zu müssen, da die Besessenen ihren natürlichen Seelenzustand verlieren und die Gemütsbewegungen und Neigungen (*adfectus*) der Dämonen annehmen, so daß ihre Worte, Gebärden und Willensäußerungen nicht mehr die eigenen, sondern die der Dämonen sind¹. Abt Serenus sucht nun diese Zustände aus der Einwirkung des Dämons auf den Körper des Besessenen zu erklären (cap. 12).

Cap. 13 (p. 192) heißt es nun: „*Nec enim, si crassae huic solidaeque materiae, id est carni, spiritus admiscetur, quod fieri facillime potest, idcirco et animae, quae itidem spiritus est, ita uniri posse creditur, ut eam quoque similiiter sua natura reddat capacem. quod soli est possibile trinitati, quae sic universae intellectualis naturae efficitur penetratrix, ut non solum circumplecti eam atque ambire, sed etiam inlabi ei et velut incorporea corpori possit infundi. licet enim pronuntiemus, nonnullas esse spiritales naturas, ut sunt angeli, archangeli ceteraeque virtutes ipsa quoque anima nostra vel certe aér iste subtilis, tamen incorporeae nullatenus aestimandae sunt. habent enim secundum se (= in der ihnen, d. h. ihrer Natur eigentümlichen Weise²) corpus, quo subsistunt (in dem sie bestehen), licet multo tenuius, quam nostra corpora, secundum apostoli sententiam ita dicentis: et corpora caelestia et corpora terrestria³; et iterum: seminatur corpus animale, surgit corpus spiritale⁴.*

Quibus manifeste colligitur, nihil esse corporeum, nisi deum solum et idcirco ipsi tantummodo posse penetrabiles omnes spiritales atque intellectuales esse substantias, eo quod solus et totus et ubique et in omnibus sit, ita ut et cogitationes et internos motus atque adyta (das Verborgene)

¹ Conl. VII 11, p. 191.

² Vgl. Conl. XXIII 4, § 1, p. 644: cum utique hos omnes (sc. arbores, thesauros, homines, servos) secundum se bonos esse non dubium sit, si respiciamus ad bonitatem dei, nullus eorum pronuntiabitur bonus.

³ I Cor. 15₄₀.

⁴ I. c. 15₄₄.

mentis universa inspiciat atque perlustret. de ipso siquidem solo pronuntiavit beatus apostolus dicens: *vivus est enim sermo dei et efficax . . . et pertingens usque ad divisiones animae et spiritus . . .*¹ usf.

Zur näheren Charakteristik der Auffassung Cassians über das Wesen des Geistigen diene noch folgendes:

1. Es ist beachtenswert, daß Cassian mit einem gewissen Nachdrucke immer wieder die Unkörperlichkeit Gottes betont. Das ist nur aus einem polemischen Interesse erklärlich. Er will diesen Lehrpunkt vor gewissen anthropomorphitischen Ansichten sicherstellen. Auf diese Weise erhalten wir einen Fingerzeig über den Ursprung seiner materialistischen Seelenlehre: die ägyptischen Klöster waren ein Herd der materialistischen Auffassung vom Wesen des Geistigen überhaupt. Es war den ägyptischen Mönchen schwer, sich ein Wesen rein geistig, ohne irgendeinen, wenn auch noch so luftigen Leib, „quo subsistant“, vorzustellen. Sokrates² und Sozomenos³ wissen zu erzählen, welche Aufregung der gegen die anthropomorphe Häresie gerichtete Osterbrief⁴ Bischof Theophils von Alexandrien (vom Jahre 399) bei den ägyptischen Mönchen hervorrief. Auch Cassian berichtet darüber, und zwar als Augenzeuge⁵: Die Mönche waren zum größten Teile schwer geärgert und beschlossen sogar pontificem velut haeresi gravissima depravatum . . . ab universo fraternitatis corpore detestandum, quod scilicet inpugnare scripturae sanctae sententiam videretur, negans omnipotentem deum humanae figurae compositione formatum, cum ad eius imaginem creatum Adam scriptura manifestatissime testaretur⁶.

In der szytischen Wüste beschlossen die Presbyter, den Brief in ihren Konventen nicht verlesen zu lassen, mit einziger Ausnahme des Abtes Pafnutius. Ein alter Mönch, Serapion, ein Mann von großer Heiligkeit und geübt in jeglicher Abtötung, ließ sich auch von Pafnutius nicht überzeugen. — Nie sei so etwas gelehrt worden. — Erst als ein

¹ Hebr. 4_{12—13}.

² Sokrates, hist. eccl. VI 7, Migne PG. 67, col. 684 ss.

³ Sozom, hist. eccl. VIII 11, Migne PG. 67, col. 1544.

⁴ Die Ostersendschreiben wurden versendet peracto Epiphaniorum die. Vgl. Cass. Conl. X 2, p. 286.

⁵ Conl. X 2 ss., p. 286 ss.

⁶ l. c. 2, § 2, p. 287.

junger, gelehrter Diakon aus Kappadokien kam und von dem Glauben der östlichen Kirchen Zeugnis ablegte und diesen Glauben bereit und durch viele Beispiele der Heiligen Schrift begründete, gab Serapion sich gefangen, aber unter bitteren Tränen. „Heū me miserum“, so rief er aus, „tulerunt a me deum meum, et quem nunc teneam, non habeo, vel quem adorem aut interpellem, iam nescio¹.“

Gegen diese unrichtigen Vorstellungen in der Gotteslehre des 4. und 5. Jahrhunderts sind auch jene wiederholten Feststellungen der Einfachheit und reinen Geistigkeit Gottes gerichtet. In der Pneumatologie und Psychologie dagegen hält Cassian durchaus an der grobsinnlichen Anschauung der ägyptischen Mönche fest. Nirgends habe ich den leisesten Zweifel an den Lehren gefunden, die er diesbezüglich seinen ägyptischen Gewährsmännern in den Mund legt oder vielleicht tatsächlich aus ihrem Munde vernommen hat. Er ist hierin ein Kind seiner Umgebung geworden, genau so wie ein Makarius der Ägypter² († um 390³) oder ein Evagrius von Pontus⁴ (lebte in der ägyptischen Wüste seit etwa 382, † 399⁵).

2. Conl. VII 13, § 1 wird der aér subtilis zu den naturae spiritales gezählt. Aér bedeutet Luft: Inst. Praef. § 9 (p. 7) heißt es: pro aérum asperitate (Klima). Ähnlich Inst. I 10 (p. 15) und Inst. IV 11 (p. 54): aérum temperies. Die Luft dient als Beispiel des Leeren, Nichtigen, Ungreifbaren: Conl. XIV 13, § 3 (p. 415): aërio odore aliquid percipere = etwas nur ungenau kennen lernen, nur einen „Dunst“ von etwas erhalten. Conl. XXIV 4, § 3 (p. 679): aëria inanitas = der luftige Raum.

Die Dämonen werden nun als aëriae potestates, aëriae naturae bezeichnet. So wird z. B. Conl. V 16, § 6 (p. 143) die große Zahl und Stärke der bösen Gewalten, mit denen wir nach dem Apostelworte Eph. 6₁₂ zu kämpfen haben, damit begründet, daß ihnen eine geistige und luftige Natur (spiritalis atque aëria substantia) verliehen sei. Den Ausdruck aëriae potestates finden wir auch Conl. VIII 12, § 1

¹ l. c. 3, § 4, p. 289.

² Hom. 4, 9. Migne PG. 34, col. 480. Vgl. Stoffels, Makar. d. Äg. auf den Pfaden der Stoia. Theol. Qu. Schr. 1910, 92. Jg., p. 94 ff.

³ Bardenhewer, Patrologie. Frbg. i. B. 1910³, p. 221.

⁴ Cap. pract. ad Anatol. c. 66, Migne PG. 40, col. 1240 C.

⁵ Bardenhewer, a. a. O., p. 222.

(p. 228). Conl. VIII 21, § 6 (p. 239) nennt aërios daemonas, Conl. XVIII 16, § 2 (p. 526) spricht von aërii hostis insidiae.

Die Dämonenleiber, somit auch die Seelenleiber sind also luftartig. Doch ist sicher nicht die grobe Luft gemeint, sondern eine viel feinere, ätherische Luft. Cassian spricht ja vom aër iste *subtilis*, betont die Leichtigkeit, mit der sie die grobe Materie durchdringen können (s. ob., p. 188), hebt hervor, daß man den Geist nicht berühren könne¹, daß die bösen Geister nicht mit Weibern fleischlichen, also grobsinnlichen Verkehr pflegen können².

Die Seelenleiber werden jedenfalls wie die Dämonenleiber nach Art der Menschenleiber mit Haupt, Rumpf und Gliedmaßen vorgestellt. Zu verweisen wäre diesbezüglich auf die bereits zitierte Schilderung der anthropomorphischen Gottesvorstellung (ob., p. 189), ferner auf folgende Stelle, die uns einen weiteren Einblick in die ägyptische Pneumatologie gestattet: Conl. VIII 12 (p. 227 s.) heißt es: „Tanta vero spirituum densitate constipatur aër iste, qui inter caelum terramque diffunditur, in quo non quieti otiosique pervolitant, ut satis utiliter humanis aspectibus eos providentia divina subtraxerit. Aut enim terrore concursus eorum („schauerliches Anstürmen.“ Abt) vel horore vultuum, in quos se pro voluntate sua, cum libitum fuerit, transformant atque convertunt, intolerabili formidine homines consternerentur... aut certe nequiores cotidie redderentur exemplis eorum iugibus et imitatione vitiati, et per hoc inter homines et inmundas atque aérias potestates fieret noxia quae-dam familiaritas..., quia haec flagitia, quae nunc inter homines admittuntur, vel parietum saeptis vel locorum intervallo et quadam verecundiae confusione celantur. quae si aperta iugiter visione conspicerent, ad maiorem furoris incitarentur insaniam, nullo scilicet interveniente temporis puncto, quo ab ipsis sceleribus eas cernerent desinentes, quippe quas nulla lassitudo carnalis... ac sollici-

¹ C. Nest. V 6, § 6, CSEL. XVII, p. 310: *Quod erat a principio* (sc. Verbum), *hoc manus nostrae palpaverunt* (I Jo. 1, 3): non quia palpari per se spiritus posset, sed... Ähnlich vom Apostel Thomas. C. Nest. III 15, § 5, p. 281: Non ego incorporalia tenui nec intractabilia temptavi, non spiritum manu tetigi. Obwohl es sich an diesen Stellen um die Berührung Gottes handelt, so argumentiert doch Cassian ganz allgemein aus der Unmöglichkeit, einen Geist zu berühren.

² Conl. VIII 21, p. 236.

tudo cotidiani victus... a coeptis intentionibus nonnumquam cessare conpellunt.

Die Dämonen bewohnen danach den Raum zwischen Himmel und Erde, können ihre Gestalt nach Belieben ändern, ihr feiner Leib verspürt keine Ermüdung und bedarf keiner Nahrung.

Vom göttlichen Geiste unterscheiden sich die geschaffenen Geister auch durch ihre Veränderlichkeit. Unveränderlich ist Gott allein. Beweis hiefür ist der Sündenfall eines Teiles der Engel. „Deshalb dürfen wir auch jenen keine unveränderliche Natur zuschreiben, die ihre anerschaffene Seligkeit bewahrten. Denn es ist etwas anderes, von unveränderlicher Natur sein, und etwas anderes, durch Tugendeifer... sich nicht ändern. Was immer nämlich durch Fleiß erworben oder bewahrt wird, das kann auch durch Nachlässigkeit verloren gehen¹.“

b) Das Verhältnis der Seele zum Leibe. Sitz der Seele

1. Die ätherische Natur ermöglicht es der Seele, die schwere Materie des Körpers zu durchdringen. Cassian denkt sich die Sache offenbar so, daß dabei eine Teilung des feinen Seelenleibes nicht stattfindet. Er stellt ja diese Durchdringung jener Undurchdringlichkeit gegenüber, die dem groben Stoff gegenüber einem anderen groben Stoff eigentlich ist, und die auch den Seelenleib gegenüber einem Dämonenleib auszeichnet².

Während es dem Geiste unmöglich ist, sich mit einem anderen Geiste (der Seele) so zu verbinden (*admisceri*), ut eam quoque similiter (sc. animam genau so wie den Körper) suae naturae reddat capacem³, vermag die Seele durch innige Durchdringung des Leibes sich mit ihm zu einer Natur zu vereinigen; oder genauer gesagt: die Vereinigung ist so vollkommen, daß der Leib teilnimmt an der Natur der Seele.

2. Daß die (eine) Seele dem Leib jegliches Leben verleiht, ist eine stillschweigende Voraussetzung der Cassianischen Psychologie. Ausdrücklich wird gelehrt, daß der Leib nur auf Grund der Vereinigung mit der Seele (*participatione*)

¹ Conl. VI 16, § 1—2, p. 175.

² S. ob., p. 188.

³ Conl. VII 13, § 1, p. 192.

empfindend werde, da ja der Stoff des Fleisches an sich stumm und empfindungslos sei: „quae (sc. anima), omnem rationis vim in se continens, etiam mutam atque insensibilem materiam carnis participatione sui facit esse sensibilem¹“.

3. Die Seele durchdringt nicht bloß bestimmte Teile, sondern den ganzen Leib. Nirgends fand ich eine Stelle, die von einem besonderen Sitz der Seele spräche. Wohl aber scheint für einzelne psychische Tätigkeiten und Kräfte ein besonderer Sitz im Leibe angenommen zu werden.

Conl. VII 12, § 2 (p. 192), wird der Zustand der Besessenheit dadurch erklärt, daß der böse Feind sich zwar nicht der Seele, wohl aber jener Körperteile bemächtige, an die die Seelenkräfte gebunden sind: „nec enim per aliquam animae deminutionem sed per corporis debilitatem hoc (die Besessenheit) evenire manifesta ratione deprehenditur, cum scilicet in illis membris, in quibus vigor animae continetur, inmundus spiritus insidens . . . intellectuales eius obruit atque intercipit sensus.“

Als Sitz der Begierden und niederen Leidenschaften wird der Körper bezeichnet². Das ist wohl so zu verstehen, daß die eigentliche Quelle der niederen Strebungen nicht die Seele, sondern der Leib ist, während die Seele an ihnen nur teilnimmt³. Zu beachten wäre jedoch Conl. VIII 21, § 1 (p. 236), wo ausgeführt wird, daß die Dämonen große Freude an der Unzucht haben: . . . „cum praesertim constet, eos libidinum sordibus admodum delectari, quas procul dubio persemet ipsos exercere quam per homines mallent, si id ullo modo posset inpleri“. Offenbar hat Cassian die Frage nicht ganz durchdacht. — Sitz der geschlechtlichen Begierde sind die Geschlechtsorgane⁴.

Als Sitz der höheren Seelentätigkeiten (des Vorstellens, des Denkens) gilt offenbar die Brust, näherhin das Herz. Zwar wird dies nirgends ausdrücklich gelehrt, aber es wiederholen sich solche Wendungen, wie: Gedanken des Herzens, der Wille des Herzens u. dgl. „Cor“ und „pectus“.

¹ Conl. I 14, § 8, p. 24.

² Inst. I 7, p. 13: habitus pellis caprinae significat, mortificata omni petulantia carnalium passionum . . . (non debere) quicquam petulum vel calidum iuventutis ac mobilitatis antiquae in eorum corpore residere. Vgl. Inst. V 2, § 2, p. 82.

³ Vgl. Conl. V 4, § 4, p. 123.

⁴ Inst. I 11, § 2—3, p. 15 s.

gelten geradezu als Synonyma der Seele; die höheren Seelenkräfte (Erinnerung, Denken) werden als „principale cordis“ bezeichnet¹.

Es ist nun zwar möglich, daß Cassian, der ja keine theoretische Psychologie, sondern aszetische Unterweisungen geben will, sich nur populärer Redewendungen bedient; anderseits fällt diese ständige Wiederholung des terminus cor doch auf, namentlich wenn man bedenkt, wie stark die stoische Denkweise, die sich in diesem Punkte an Aristoteles anlehnte, auf die zeitgenössische Popularphilosophie und insondere auf die Weisen der ägyptischen Wüste eingewirkt hat².

c) Die Entstehung der Seele und ihr Fortleben nach dem Tode

1. Die Entstehung der Seele

Für Cassians Auffassung von der Entstehungsweise der Menschenseelen kommt vor allem die achte Conlatio in Betracht. Sie handelt wie die siebente über die unreinen Geister und verbreitet sich über den Ursprung ihrer Bosheit und über ihr Verhältnis zu den Menschen.

Wir erfahren darin, daß alle geistigen Wesen von Gott erschaffen sind, die Engel vor der Erschaffung der übrigen Welt; daß die Seelen nicht wieder Seelen zeugen können, daß also Gott allein der Vater, d. h. Schöpfer der Seele sei. Zu Gott kehre denn auch der unsterbliche Geist nach der Auflösung des sterblichen Fleisches zurück.

1. Cassians Genosse Germanus stellt an den Abt Serenus die Frage, woher die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der dem Menschen feindlichen Gewalten stamme. Müsse man glauben, daß Gott sie erschaffen habe, daß also ihre Bosheit und ihre Rangordnung in Gott ihren Ursprung habe?³

Serenus antwortet: Gott hat nichts erschaffen, was seinem Wesen nach böse wäre⁴. „Kein Gläubiger bezweifelt,

¹ Conl. XX 9, § 4, p. 567. Vgl. unt. p. 211.

² Vgl. Stoffels, Makarius d. Äg. auf den Pfaden der Stoia. Theol. Qu. Schr. 1910, 92. Jg., p. 88 ff.

³ Conl. VIII 2, p. 218.

⁴ l. c. 6, p. 222.

daß Gott vor Grundlegung dieser sichtbaren Schöpfung geistige und himmlische Kräfte geschaffen hat, die gerade dafür, daß sie wußten, wie sie durch die Güte des Schöpfers aus dem Nichts zu einer so herrlichen Seligkeit hervorgebracht seien, . . . unaufhörlich seinem Lobpreis obliegen sollten. Denn wir dürfen nicht glauben, daß Gott erst mit der Gründung dieser Welt den Anfang im Schaffen und Wirken gemacht hat, als sei er in jenen früheren und unzähligen Jahrhunderten aller Vorsorge (providentia) und Tätigkeit ledig gewesen und als müßte man glauben, er habe niemand gehabt, dem er die Wohltaten seiner Güte hätte spenden können. Das hieße von jener unermeßlichen und unbegreiflichen Majestät sehr niedrig und ungeziemend denken¹, da doch der Herr selbst von jenen Mächten sagt: Da die Sterne gemacht wurden allzumal, lobten mich laut alle meine Engel². . . . Also vor jenem Zeitbeginn, der von Moses gesetzt wird, hat Gott ohne Zweifel alle jene Mächte und himmlischen Kräfte erschaffen³.⁴

2. In cap. 20 derselben Conl. VIII wird von Germanus in Anknüpfung an Gen. 6₂ die Frage aufgeworfen, 1. ob die gefallenen Engel mit Menschen fleischlich verkehren können, und 2. (in Anknüpfung an Joh. 8₄₄) wer unter dem Vater des Teufels zu verstehen sei.

Auf die erste Frage antwortet Serenus folgendermaßen⁴: „Man darf durchaus nicht glauben, daß geistige Wesen (spiritales naturas) mit Frauen fleischlich sich verbinden können. Wenn das jemals buchstäblich hätte geschehen können, warum sollte es nicht auch jetzt noch wenigstens hie und da vorkommen . . . ? Steht ja doch zumal fest, daß jene an dem Schmutz der Lüste sich sehr ergötzen . . .“

Wichtiger ist für uns das cap. 25, wo auf die zweite Frage eingegangen wird. Germanus hatte die Stelle Joh. 8₄₄ „quia (diabolus) mendax est et pater eius“ so aufgefaßt, als ob sie bedeutete: der Teufel ist selbst ein Lügner, ebenso wie sein Vater. Serenus antwortet⁵:

¹ Vgl. Origen., de princip. III 5, 3 (Migne PG. 11, col. 327): „Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit . . .“

² Job. 38, (LXX).

³ Conl. VIII 7, p. 222.

⁴ l. c. 21, § 1, p. 236.

⁵ Conl. VIII 25, p. 244 ss.

„Illud vero, quod vos de diabolo moverat, . . . satis absurdum est hoc vel leviter opinari. ut enim paulo ante diximus, spiritus spiritum non generat¹, sicut ne animam quidem potest anima procreare, licet concretionem carnis non dubitemus humano semine coalescere, ita de utraque substantia, i. e. carnis et animae, quae cui adscribatur auctori, apostolo manifestius distinguente: *deinde patres*, inquit, *carnis nostrae habuimus eruditores et reverebamur: non multo magis subiciemur patri spirituum et vivemus*². (§ 2) Quid hac divisione clarius potuit definire, ut carnis quidem nostrae patres homines pronuntiaret, animarum vero deum solum esse patrem constanter exprimeret? quamquam et in ipsa corporis huius concretione ministerium tantummodo sit hominibus adscribendum, summa vero conditionis deo omnium creatori, dicente David: *manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me*³ . . . (§ 3) Ecclesiastes vero utriusque substantiae naturam atque originem (examinatione ortus atque initii, ex quo videlicet unaquaeque processit et consideratione finis, ad quem unaquaeque contendit,) satis evidenter ac proprie colligens pariterque de huius corporis atque animae separatione disceptans ita disseruit: *priusquam convertatur pulvis in terram, sicut fuit, et spiritus revertatur ad deum, qui dedit eum*⁴. quid apertius dici potuit, quam ut materiam carnis, quam pulverem nominavit, quia de hominis semine sumit exordium eiusque videtur ministerio seminari, velut e terra sumptam iterum reverti pronuntiaret ad terram, spiritum vero, qui non per commixtionem sexus utriusque generatur, sed peculiariter a deo tribuitur, ad auctorem suum redire signaret. (§ 4) Quod etiam per illam dei insufflationem, qua Adam primitus animavit, evidenter exprimitur, itaque his testimoniis manifeste colligimus, patrem spirituum dici neminem posse, nisi deum solum, qui eos ex nihilo, cum voluerit, facit, homines vero carnis nostrae patres tantummodo nominari. igitur et diabolus secundum hoc, quod vel spiritus vel angelus vel bonus creatus est, patrem neminem habuit, nisi deum conditorem suum. qui . . . de proprio ne-

¹ „paulo ante“ (cap. 21) hatte es sich nur um die Möglichkeit des Verkehrs zwischen bösen Geistern und menschlichen Weibern gehandelt und nur diese Möglichkeit war verneint worden.

² Hebr. 12₉.

³ Ps. 118₇₃.

⁴ Eccl. 12₇ (LXX).

quitiae thesauro mendacium proferens . . . pater mendacii factus est".

3. Die zitierte Stelle enthält in wünschenswertester Klarheit folgende Feststellungen:

a) Es ist unmöglich, daß ein Geist durch Zeugung aus einem anderen entstehe. „Spiritus spiritum non generat“ (§ 1).

b) Daher konnte sich Gott zur Bildung des Leibes der Dienstleistung des menschlichen Samens bedienen, die geistige Seele geht unmittelbar aus seiner Vaterhand hervor. Sie wird aus dem Nichts geschaffen.

Die Begründung dieser Sätze ist keine philosophische, sondern eine theologische. Cassian beruft sich auf Hebr. 12,⁹, wo die Erzeuger des menschlichen Leibes dem Vater der Geister gegenübergestellt werden, und auf ähnlich lautende Stellen.

Neben die Schriftargumente tritt allerdings das Axiom: *spiritus spiritum non generat*. Hiefür wird aber keine nähere Begründung angegeben. Denn in c. 21 (p. 236), worauf Cassian zurückverweist, war nur festgestellt worden, daß ein fleischlicher Verkehr der Geister mit menschlichen Weibern unmöglich ist. Die Gegenwart kenne ja keinen Fall, wo solches geschehen wäre; und doch heiße es in der Heiligen Schrift: „Was ist das, was geschehen ist? Eben das, was wieder geschehen wird: und es gibt nichts Neues unter der Sonne¹.“ Wenn sich also Cassian in c. 25 trotzdem auf die Ausführungen des c. 21 beruft, so kann das nur daher röhren, weil er den tieferen Grund für die Unmöglichkeit des fleischlichen Verkehres von Dämonen mit Weibern in dem *spiritus spiritum non generat* sieht.

c) Über die Zeit, wann Gott den einzelnen Menschenseelen das Dasein verleiht, finden wir bei Cassian keine Angaben. Conl. VIII 7, § 1 (p. 222) heißt es von den reinen Geistern, daß sie vor dem Anfang der sichtbaren Schöpfung aus dem Nichts erschaffen worden sind. Von der Menschenseele ist dort nicht die Rede. Vielmehr dürften wir nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß nach Cassians Überzeugung jede einzelne Seele eigens erst für ihren Körper geschaffen werde. Beruft er sich doch zur Begründung des Satzes, daß die Kindesseele nicht aus den Elternseelen stamme, auf das Beispiel der Erschaffung Adams: so wie Gott dem Adam eine Seele durch Einhauchung verliehen habe, so

¹ Eccl. 1_{9—10}.

werde auch die Seele des Kindes nicht durch Vermischung der beiden Geschlechter gezeugt, sondern eigens von Gott verliehen: „peculiariter a deo tribuitur¹“.

Auch der Satz: „patrem spirituum dici neminem possessorum deum solum, qui eos ex nihilo, cum voluerit, facit“, könnte vielleicht in diesem Sinne gedeutet werden, wenn man dem „cum“ einen temporalen Nebensinn gibt und die Präsensform des facit beachtet².

2. Das Fortleben der Seele nach dem Tode

Ebenso unzweideutig, wie die Frage nach der Entstehung der Seele, wird von Cassian die Unsterblichkeitsfrage entschieden.

Die Seele kehrt nach dem Tode des Leibes zu Gott, ihrem Schöpfer zurück. Heißt es doch in der Heiligen Schrift: „*Priusquam convertatur pulvis in terram, sicut fuit, et spiritus revertatur ad deum, qui dedit eum*“ (Eccl. 12₇ [LXX]. Conl. VIII 25, § 3. S. ob. p. 196.)

Unzählig sind die Hinweise auf ein jenseitiges Ziel des menschlichen Lebens, auf eine Glückseligkeit der Seele nach dem Tode als das Ziel der Mönchsaszeze. Ich nenne nur die Stelle Conl. I 2—3 (p. 8), wo über Ziel (finis = τέλος) und Bestimmung (destinatio = σκοπός) des Mönchtums ausdrücklich abgehandelt wird. Nachdem die Begriffe „Ziel“ und „Bestimmung“ genau unterschieden und fixiert werden sind, fragt Abt Moyses seine Zuhörer, welches nach ihrer Meinung wohl „Ziel“ und „Bestimmung“ der Mönchsaszeze seien. Germanus und Cassian antworten: *regnicoelorum causa haec cuncta tolerari*“ (c. 3, § 1). Dies stellt Moyses dahin richtig: „Itaque et viae nostrae finis quidem est regnum dei... destinatio vero puritas cordis“ (c. 4, § 3), gemäß dem Schriftwort Rom 6₂₂: „habentes quidem fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam aeternam“ (c. 5, p. 11).

Die Hauptstelle über das Fortleben der Seele nach dem Tode findet sich in derselben Conl. I, c. 14. In c. 13 war vom Reiche Gottes und vom Reiche des Teufels gesprochen worden. (Des näheren wurde schon dort die immerwährende Freude, die beständige Ruhe und das ewige Frohlocken der seligen Geister im Himmel mit den Worten der Heiligen Schrift geschildert.) C. 14 setzt dann fort:

¹ Conl. VIII 25, § 3—4, p. 246.

² l. c., § 4.

§ 1 (p. 21): „Obwohl in diesen Körper gebannt, soll doch jeder wissen, daß er jenem Reiche, jenem Gefolge werde zugeteilt werden, dessen Teilnehmer und Verehrer er in diesem Leben gewesen ist, und soll nicht zweifeln, daß er auch im ewigen Leben (in illo perenni saeculo) dort Genosse sein werde, wo er es jetzt schon vorzog, Diener und Mitglied zu sein...“

§ 2: „Wo aber das Reich Gottes ist, da hat man ohne Zweifel auch das ewige Leben (vita aeterna); und wo das Reich des Teufels ist, da ist ohne Zweifel Tod und Hölle (mortem atque infernum)...“ [Es folgen Schriftstellen.]

§ 3 (p. 22): „... Es gibt also viele, die in diesem Leibe lebend tot sind und... Gott nicht zu loben vermögen, und umgekehrt gibt es solche, die, obwohl tot dem Leibe nach, Gott im Geiste preisen und loben nach der Stelle der Schrift: *Preiset den Herrn, ihr Geister und Seelen der Gerechten!*¹ und *Jeder Geist (omnis spiritus) lobpreise den Herrn!*²“

§ 4: „Und in der Apokalypse heißt es, daß die Seelen der Getöteten Gott nicht nur loben, sondern auch mit Bitten drängen³. Im Evangelium⁴ sagt der Herr noch klarer zu den Sadduzäern: *Habt ihr nicht gelesen, was euch Gott gesagt hat: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Er ist kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.*‘ Denn alle loben ihm...“

Das Folgende zitieren wir besser im Originaltext:

„Nam quia nec otiosa e sint post separationem huius corporis (sc. animae), neque nihil sentiant, etiam evangelii parabola, quae de illo paupere Lazaro et divite purpurato profertur⁵, ostendit, quorum unus beatissimam sedem, i. e. sinus Abrahae requiem promeretur, alias intolerabili ardore aeterni ignis exuritur.“

§ 5: „Si autem et illud, quod dicitur ad latronem⁶: *hodie mecum eris in paradiſo*‘ voluerimus intendere, quid aliud manifeste significat, quam perdurare in animabus non solum pristinos intellectus sed etiam vicissitudine illas congrua pro meritorum actuumque suorum perfrui qua-

¹ Dan 3₆₆.

² Ps. 150₆.

³ Vgl. Apoc. 6_{9—10}.

⁴ Mt. 22_{31—32}.

⁵ cf. Lc. 16₁₉.

⁶ Lc. 23₄₃.

litate? hoc enim illi (sc. latroni) nequaquam Dominus promisisset, si eius animam nosset post separationem carnis vel privandam sensu vel in nihilum resolvendam. Non enim caro eius in paradiſo, sed anima erat ingressa cum Christo.“

§ 6, p. 23: „Vermeiden, ja mit allem Abscheu verwerfen muß man die verkehrte Unterscheidung der Häretiker, welche nicht glauben, daß Christus an demselben Tage, an welchem er in die Unterwelt stieg, auch im Paradiſe sein konnte und nun folgendermaßen trennen: „Wahrlich, sage ich dir heute“ und dann fortfahren: „du wirst bei mir im Paradiſe sein“. Danach wäre dieses Versprechen nicht sofort nach Ablauf dieses Lebens (statim post transitum vitae huius) erfüllt worden, sondern hätte erst nach Eintritt der Auferstehung in Erfüllung gehen sollen. Sie begreifen nicht das Wort, das der Herr schon vor dem Tage seiner Auferstehung zu den Juden gesprochen hat: . . . „Niemand steigt in den Himmel, außer wer vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist“¹.“

§ 7: „Quibus manifeste probatur, animas defunctorum non solum suis sensibus non privari, sed ne istis quidem affectibus, i. e. spe et tristitia, gaudio ac metu carere, et ex eis quae sibi in illo generali examine reservantur, quiddam eas iam incipere praegustare, nec secundum opinionem quorundam infidelium in nihilum eas resolvi post huius commorationis excessum, sed vivacius subsistere, deique laudibus intentius inhaerere.“

Auf den Schriftbeweis folgt der Vernunftbeweis:

§ 8: „Et revera, ut sequestratis paulisper *testimoniis scripturarum* de ipsius animae natura *secundum mediocritatem sensus nostri* paucis aliqua disputemus, nonne ultra omnis ineptiae non dicam fatuitatem sed insaniam est, vel leviter suspicari, illam pretiosiorem hominis portionem, in qua etiam *imago dei* secundum beatum apostolum ac similitudo consistit, deposita hac qua retunditur in praesenti sarcina corporis, insensibilem fieri, quae omnem rationis vim in se continens etiam mutam atque insensibilem materiam carnis participatione sui facit esse sensibilem, cum utique consequens sit et hoc rationis ipsius ordo contineat, ut exuta mens ista carnali, qua nunc hebetatur, pinguedine,

¹ Jo. 3,13.

intellectuales virtutes suas in melius reparet et puriores eas ac subtiliores recipiat potius quam amittat?

Aus dieser Stelle ergeben sich folgende Lehrpunkte:

1. Die Menschenseele löst sich nach dem Tode des Leibes nicht in das Nichts auf. (§ 5, § 7.)

2. Sie wird auch der Empfindung (*sensus*) und des bisherigen Denkens (*pristinos intellectus*) nicht beraubt (§ 5). Sie soll ja Gott loben (§ 3, 4), soll die Süßigkeit der Ruhe in Abrahams Schoß verkosten oder aber die Pein des ewigen Feuers empfinden (§ 4). Die Ausdrücke *sensus*, *pristinos intellectus* (§ 5) bedeuten wohl die Gesamtheit der Erkenntnisvorgänge. Auf den Gegensatz des sinnlichen Empfindens und geistigen Denkens kommt es an dieser Stelle nicht an. Beide Ausdrücke wären vielleicht am besten mit „Bewußtsein“ wiederzugeben¹. — Auch der Affekte, nämlich der Hoffnung und Furcht, der Traurigkeit und Freude sollen die Seelen fähig bleiben und so insbesondere die Freuden oder Schrecken des Schicksals vorausfühlen, das ihnen nach dem Jüngsten Gericht vorbehalten ist.

3. So ist also der Zustand der Seelen nach dem Tode nicht nur nicht absolute Untätigkeit und Empfindungslosigkeit (*nec otiosae sint, neque nihil sentiant*: § 4), sondern vielmehr ein erhöhtes Geistesleben (*vivacius subsistere*: § 7).

4. Dieses erhöhte Leben wird darin bestehen, daß die Seele nunmehr ohne das Hindernis des Fleisches ihre geistigen Kräfte (*intellectuales virtutes*) in vollkommener Weise besitzen (und benützen) wird (in *melius reparet*), weil diese Kräfte schärfer, kräftiger (vgl. *exuta mens... carnali, qua nunc habetur, pinguedine*) und verfeinert (*subtiliores*) ihr zur Verfügung stehen werden (§ 8).

5. Die Belohnung bzw. Bestrafung der Seelen erfolgt sofort nach dem Tode, nicht erst nach der künftigen Auferstehung (§ 6): Allerdings scheint Cassian anzunehmen, daß sich nach dem Jüngsten Gericht der Glückzustand der Seelen noch ändert (§ 7: *animas... spe et tristitia, gaudio ac metu (non) carere et ex eis, quae sibi in illo generali examine reservantur, quiddam eas iam incipere praegustare*).

¹ A. Abt (in der Thalhoferschen „Bibliothek der Kirchenväter“ (Joh. Cassian, Bd. 2, p. 306), übersetzt *pristinos intellectus* mit „frühere Erkenntnisse“. Gegen diese Übersetzung ist an und für sich nichts einzuwenden.

Die Gründe für diese Auffassung vom Schicksal und dem Fortleben der Seele nach dem Tode sind teils theologische, teils philosophische; theologische: eine Fülle von Schriftstellen wird zum Beweise herangezogen; philosophische: sie beziehen sich lediglich auf den Fortbestand des Empfindens und Denkens (der psychischen Tätigkeit) nach dem Tode und werden unter ausdrücklicher Hervorhebung ihres Unterschiedes vom Schriftbeweise in § 8 angeführt:

Es wäre töricht, ja Wahnsinn, auch nur leichthin zu vermuten, daß die Seele nach dem Tode jede Empfindung verliere (insensibilem fieri). Denn:

1. Sie ist der wertvollere Teil des Menschen; in ihr ist seine Ebenbildlichkeit mit Gott begründet. Dieser Grund wird durch die Stilisierung als bloße Verstärkung des zweiten eigentlichen Beweisgrundes gekennzeichnet.

2. Die Seele ist der alleinige Grund der Vernünftigkeit und Empfindungskraft des Menschen. (*omnem rationis vim in se continens; mutam atque insensibilem materiam*). Durch die Teilnahme an ihr wird sogar der unempfindliche Stoff des Körpers empfindungsfähig (*mutam atque insensibilem materiam carnis participatione sui facit esse sensibilem*). Was Empfindungsfähigkeit mitzuteilen vermag, muß um so mehr selbst schon an und für sich Erkenntniskraft besitzen und kann sie darum mit dem Tode nicht verlieren.

3. Der Körper ist nicht Bedingung der psychischen Tätigkeiten, sondern ein Hindernis. Er stumpft die geistigen Kräfte (*intellectuales virtutes*) ab. Die Befreiung vom Körper bedeutet also nicht den Tod der Seele (das Aufhören der psychischen Tätigkeiten), sondern vielmehr eine Vervollkommenung und Verfeinerung des geistigen Lebens.

Es sei bemerkt, daß in diesen Beweisen nicht streng geschieden wird zwischen Sinn und Vernunft. Wir werden darüber noch unten¹ eigens zu handeln haben. Daß die Denktätigkeit nach dem Tode deshalb möglich ist, weil sie von der Mitwirkung eines körperlichen Organs unabhängig ist, ist eine selbstverständliche Voraussetzung und wird nicht eigens bewiesen (*omnem rationis vim in se continens*), außer man würde das im Punkt 3 Angeführte als solchen Beweis ansehen. Daß die pinguedo des Fleisches, seine Beschwerung mit Speise und Trank und die Vorherrschaft der fleischlichen

¹ II b, 4.

Begierden das Denken erschwert und den Aufschwung der Seele zu Gott hindert, ist allerdings ein oft wiederholter und durch mannigfache Erfahrung erhärteter Satz in Cassians Schriften. Aber auch dort wird zwischen Phantasietätigkeit und eigentlichem Denken wenig geschieden.

Man könnte den Cassianschen Hauptbeweis (2) in etwa folgende syllogistische Form bringen:

Was einem anderen Grund und Quelle der Empfindung ist, kann selbst der Empfindung niemals (auch nicht nach der Trennung von jenem anderen) entbehren.

Nun ist die Seele dem Leibe Grund und Quelle der Empfindung.

Also kann sie diese durch die Trennung vom Leibe nicht verlieren.

Es ist leicht einzusehen, daß Cassian in dieser Form zuviel beweist. Auch die Tierseele ist dem tierischen Leibe Grund und Quelle der Empfindung. An der Unsterblichkeit der Tierseele dürfte aber Cassian kaum festgehalten haben¹.

Das soeben behandelte Kap. 14 der Conl. I nannten wir die Hauptstelle für Cassians Unsterblichkeitslehre. Er spricht sich aber über den Zustand der Seelen nach dem Tode auch sonst noch wiederholt aus. Seine Ansichten unterscheiden sich nicht von der allgemeinen christlichen Glaubensüberzeugung. Über zwei Fragen erhalten wir noch Aufschluß: 1. darüber, was die Seele hier zurückläßt und was sie mit hinaufnimmt; 2. über die Art und Dauer des Endzustandes.

1. a) Die Seele der Verstorbenen wird mit dem Tode frei von den sinnlichen Begierden, die im Körper ihre Quelle hatten. Sehr charakteristisch für diese Lehre ist eine Stelle in den Inst. VI 6 (p. 118s.), wo der Zustand einer keuschen Seele mit dem der bereits besiegten Geister verglichen wird. Vollständige Freiheit von unreinen Anfechtungen, so wird ausgeführt, sei das Werk einer besonderen göttlichen

¹ Zwar finden wir darüber nichts in Cassians Schriften. Dagegen findet sich in der Schrift „De ecclesiasticis dogmatibus“ des Gennadius von Marseille, dessen literarischer und Lehrzusammenhang mit Cassian keinem Zweifel unterliegt, ausdrücklich folgender Lehrpunkt: c. 16 (Migne PL. 58, col. 984): „Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae exuta corpore vivit et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet... c. 17. Animalium vero animae non sunt substantivae, sed cum carne ipsa carnis in nativitate nascuntur et cum carnis morte finiuntur et moriuntur“. Zur literarischen Abhängigkeit des Gennadius von Cassian vgl. z. B. c. 11—12 der genannten Schrift.

Gnade. „Denn es bedeutet gewissermaßen ein Verlassen des Fleisches... und übersteigt die natürliche Kraft, wenn ein mit einem gebrechlichen Fleische Umkleideter den Stachel des Fleisches nicht fühlt. Und darum ist es dem Menschen unmöglich, ... auf eigenen Fittichen zu einem so erhabenen und himmlischen Lohne emporzufliegen ... Denn durch keine Tugend werden die fleischlichen Menschen den geistigen Engel ... so sehr ähnlich, als durch das Verdienst und die Gnade der Keuschheit, durch welche sie, noch auf Erden weilend, nach dem Worte des Apostels¹ ihre Wohnung im Himmel haben. Was den Heiligen nach Ablegung dieser fleischlichen Verderbnis für das Jenseits versprochen wird, das besitzen sie schon hier in gebrechlichem Fleische.“

Doch ist diese Freiheit von fleischlichen Anfechtungen nicht so zu verstehen, als ob die Freiheit von der groben Materie auch schon die völlige Unmöglichkeit für den Geist bedeutete, an fleischlichen Lüsten eine sündhafte Freude zu haben. Die Dämonen finden eine große Freude an solchem Schmutz (Conl. VIII 21, vgl. ob. p. 193). Nur röhrt dann der Anreiz hiezu nicht vom Körper her, sondern jeder Akt solcher Lust ist völlig frei gewollt. „Spiritalis namque substantia nec ulla carnis soliditate devincta ... nulla, quemadmodum nos, ad peccandum inpugnacione carnis extrinsecus laccessita est, sed vitio solius malae voluntatis accensa².“

Diese Stelle gibt uns auch einen erwünschten Aufschluß über jenes erhöhte Leben (*vivacius subsistere*) der Seelen nach dem Tode.

Der von den Fesseln des Körpers befreite Geist kann vom Fleische keinen Anreiz zum Bösen erhalten, er kann aber auch seitens der trägen Materie kein Hemmnis in seinen inneren Lebensakten erfahren.

Die Willensakte der Dämonen gelangen eben dadurch, daß sie gewollt sind, auch schon zur Ausführung. Darum kann es bei den reinen Geistern keinen Seelenkampf geben. Ihre Sünde ist irrevokabel³: „Aus diesem ... (Seelen)kampfe entsteht uns insofern ein nützliches Schwanken und ein heilsamer Aufschub, als wir durch den Widerstand des schwerfälligen Körpers von der Durchführung dessen,

¹ Phil. 3₂₀.

² Conl. IV 14, § 1 (p. 109).

³ Conl. IV 13, § 1, s. p. 109.

was wir sündhafterweise ausgedacht haben, zurückgehalten werden . . . Wir sehen ja, daß diejenigen, welche . . . in der Ausführung ihrer Willensneigungen durch kein Hindernis des Fleisches aufgehalten werden, nämlich die Dämonen und bösen Geister, . . . abscheulicher sind als die Menschen, weil sie, wenn ihre Begierden ausführbar sind, nicht zögern, den einmal gefaßten Plan in unwiderruflicher Untat zu vollführen. Denn wie ihr Geist schnell ist zum Ausdenken, so ist er rasch und frei in der Ausführung (quia sicut animus eorum volax est ad excogitandum, sic ad perficiendum pernix et absoluta substantia).“

Die angeführte Stelle spricht nur von den Dämonen. Aber offenbar ist auch das Leben der abgeschiedenen Seelen ebenso lebhaft, ebenso ungehindert von der Last des Fleisches, und die Ausführung heiliger Willensentschlüsse ebenso leicht, als die verkehrter.

Frei wird also die Seele der Verstorbenen sein 1. von den Reizen des Fleisches, 2. von seiner drückenden Last, die die Raschheit des Denkens und Wollens beeinträchtigt und die leichte und sofortige Ausführung des Gewollten hindert.

β) Ins Jenseits hinüber begleiten die Seele ihre Tugenden und Laster. Diese begründen auch nach dem Tode die Schönheit oder Häßlichkeit der Seele, sowie ihren Anspruch auf Lohn oder Strafe.

Conl. III 8 (p. 79s.) heißt es: § 1. „Wir müssen uns also beeilen . . . , daß auch unser innerer Mensch den Reichtum an Lastern . . . ganz von sich werfe . . . Dieser Reichtum, der unserem Leib und unserer Seele beständig (iungiter) anhaftet, ist so recht eigentlich unser Eigentum und wird uns, wenn wir ihn nicht in diesem Leibesleben noch wegwerfen . . . , auch nach dem Tode unaufhörlich begleiten. Denn wie die Tugenden, welche wir in dieser Lebenszeit erworben haben . . . ihren Liebhaber auch nach dem Ende dieses Lebens schön und strahlend machen, so senden die Laster den Geist gleichsam mit häßlichen Farben geschwärzt und befleckt in jenen Aufenthalt . . . § 3 . . . Das also sind unsere eigentlichen Reichtümer, die nicht einmal der Tod von der Seele wird scheiden können.“

In Kap. 10, § 1 derselben Conl. III (p. 81) wird nochmals wiederholt: „Nihil enim, ut dixi, nostrum est, nisi hoc

tantum, quod corde possessum atque animae nostrae cohaerens a nemine potest prorsus auferri.¹

Es wird an diesen Stellen nicht ausdrücklich hervorgehoben, ob auch die tugendhafte bzw. lasterhafte Neigung und Gesinnung mit hinüberwandert in die Ewigkeit oder ob nur die Folgen der Tugenden und Laster unsere Begleiter ins andere Leben sind, nämlich die Schönheit und Häßlichkeit der Seele sowie ihr Anspruch auf Lohn und Strafe. — Der Schönheitsglanz der tugendhaften und die Häßlichkeit der in Laster verstrickten Seele nach dem Tode wird mit besonders lebhaften Farben geschildert². Die Phantasie Cassians mag da an der Vorstellung von der Körperlichkeit der Seele eine Stütze gefunden haben.

2. Der Lohn der Guten ist das Himmelreich² (*regnum coelorum*), die Strafe der Bösen das unerträgliche Höllenfeuer und ewige Glut (*intolerandi gehennae ignes et aeternus ardor³*).

Es gibt aber auch eine Reinigung nach dem Tode. In Conl. VII wird unter anderen die Frage erörtert, warum manchmal Gerechte in die Gewalt des Teufels überliefert werden. Kap. 25, § 2 (p. 203 s.) heißt es: „Übrigens wissen wir, daß auch heilige Männer für die geringsten Vergehen ihrem Körper nach dem Satan oder großen Krankheiten hingegeben worden seien. Da die göttliche Güte nicht duldet, daß in ihnen das geringste Mal oder Fleckchen an jenem Tage des Gerichtes gefunden werde, so brennt sie . . . allen Schmutz ihres Herzens in der Gegenwart aus, um sie zur Ewigkeit zulassen zu können, ohne daß sie einer reinigenden Strafe bedürfen (*nulla indigentes poenali purgatione*).⁴“

Und Kap. 28 derselben Conl. (p. 207) fährt fort: „Diese beiden Stücke müssen wir fest glauben: 1. daß ohne Gottes Zulassung überhaupt niemand (von den Dämonen) versucht wird; 2. daß alles . . . nur von dem liebevollsten Vater . . . zu unserem Nutzen verfügt wird und daß also jene . . . gedemüigt werden, damit sie beim Austritt aus dieser Welt entweder ganz rein (*purgatores*) zum anderen Leben gelangen oder doch mit leichterer Strafe gezüchtigt werden,

¹ Vgl. auch den § 2 der zitierten Stelle Conl. III 8, p. 79 s.

² Vgl. z. B. Conl. III 9, § 1, p. 80 et passim.

³ I. c., § 3 et passim.

da sie, wie der Apostel sagt¹, in der Gegenwart dem Satan übergeben wurden . . . damit der Geist heil werde am Tage unseres Herrn Jesu Christi.“

Die Ewigkeit des Endzustandes wird in den zitierten Stellen und auch sonst, zumeist in Anlehnung an Aussprüche der Heiligen Schrift, als eine Selbstverständlichkeit behandelt.

Der Fortbestand der ewigen Glückseligkeit (und der Beharrlichkeit im Guten nach dem Tode) ist bei Menschen wie bei Engeln nicht etwas natürlicherweise Unverlierbares, sondern ihre Unverlierbarkeit ist ein Gnadengeschenk Gottes. Inst. XII 4 (p. 208s.) wird die pelagianische Selbstzuversicht mit jener Luzifers verglichen, der auch auf die Macht seines freien Willens vertraute „per illam (sc. liberi arbitrii facultatem) credens affluenter sibimet omnia subpeditari, quae ad consummationem virtutum vel perennitatem summae beatitudinis pertinent“. (§ 2.)

d) Die Seelenteile

Es ist mit das interessanteste Ergebnis der Untersuchung über Cassians Psychologie, daß wir in seinen Schriften die platonische Dreiteilung der Seele wiederfinden. Cassian legt auch diese Lehre seinen ägyptischen Gewährsmännern in den Mund. Tatsächlich muß sie bei den ägyptischen Weisen verbreitet gewesen sein. In den Schriften des Evagrius von Pontus, die so viel enge Berührungen mit Cassians Schriftstellerei haben, findet sich gerade dieser Lehrpunkt mit auffallendster Übereinstimmung wieder².

In der Cassianschen Conl. XXIV tritt Vater Abraham als Vertreter der platonischen Seelenteile auf. Die Situation ist folgende: Germanus und Cassian sind vom Heimweh befallen. Sie möchten Gott auch ferner in der Einsamkeit dienen, aber irgendwo in der Nähe der Ihrigen. Dem Vater Abraham legen sie ihre Zweifel vor. Nach einer prinzipiellen Belehrung über die Wahl des Ortes für ein zurückgezogenes Leben und über die dem Anachoreten von der Einsamkeit und von Seiten der Welt drohenden Gefahren, erklärt ihnen

¹ I Cor. 5,5.

² Evagrius, Cap. practic. ad Anatol. c. 13ss. (Migne PG. 40 col. 1224 D ss.). Vgl. die Einleitung zu der Nilus dem Sinaiten zugeschriebenen Schrift: De vitiis, quae oppositae sunt virtutibus c. 1ss. (Migne PG. 79, col. 1139), worin die Achtlastlerlehre ausdrücklich auf Vätertradition zurückgeführt wird.

Abraham die Verschiedenartigkeit seelischer Anfechtungen überhaupt und damit auch ihren jetzigen Zustand:

Conl. XXIV 15—17 (p. 690 ss.)¹.

Cap. 15, § 1. „Omnium vitiorum unus fons atque principium est, secundum vero partis illius, vel ut ita dixerim membra, quod in anima fuerit vitiatum diversa vocabula passionum corruptionumque sortitur.“ So könnte ja auch bei den körperlichen Krankheiten die Krankheitsursache dieselbe sein und doch würden verschiedene Arten von Krankheiten unterschieden je nach der Verschiedenheit der befallenen Glieder. § 3 (p. 691). „Eodem modo de visilibus ad invisibilia transeuntes animae nostrae partibus atque ut ita dixerim membris vim cuiusque vitii inesse credamus. quam cum sapientissimi quique tri pertite definiunt esse **virtutis**, necesse est, ut aut λογικόν, id est rationabile, aut θυμικόν, id est irascibile, aut ἐπιθυμητικόν, id est concupiscibile eius aliquo conrumpatur incursu. Cum ergo aliquem ex his **adfectibus** vis noxiae obsederit passionis, pro illius corruptione etiam vitio nomen inponitur.

§ 4. Nam si rationabilem eius partem vitiorum pestis infecerit, cenodoxiae, elationis, invidiae, superbiae, praesumptionis, contentionis, haereseos vitia procreabit. si irascibilem vulneraverit sensum, furorem, inpatientiam, tristitiam, acediam, pusillanimitatem crudelitatemque partriet. si concupiscibilem corruperit portionem, gastrimargiam, fornicationem, filargyriam, avaritiam et desideria noxia generabit.

C. 16. Et idcirco si fontem vitii huius (nämlich des übermäßigen Heimwehs und der Meinung, sie würden daheim den Seelen mehr nützen können) ... vultis agnoscere, rationabilem mentis vestrae atque animae portionem neveritis esse corruptam, ex qua vel praesumptionum vel cenodoxiae solent vitia pullulare. proinde hoc primum vobis ut ita dixerim membrum rectae discretionis iudicio et humilitatis virtute curandum est ...

C. 17, § 1 (p. 692). Adhibete ergo huic membro ve- parti animae vestrae, quam specialiter diximus vulneratam, verae humilitatis medelam: quae (wohl pars animae nicht

¹ Wegen der Wichtigkeit der verwendeten Termini wird lateinisch zitiert.

humilitas, vgl. § 2) quoniam ceteris animae virtutibus in vobis, quantum apparet, infirmior est, necesse est, ut diabolicae infestationi prima subcumbat.⁴ § 2. Wie die körperliche Krankheit gerade die schwächsten Körperteile zuerst angreift, um dadurch auch die übrigen Teile zu gefährden, „ita et animam uniuscuiusque nostrum, flante quodammodo pestilenti halitu vitiorum, illa maxime passione necesse est adtemptari, in qua tenerior atque infirmior eius portio validis inimici non tam fortiter resistit... impulsibus. § 3 (p. 693). Sic... Balaam populum dei posse decipi... collegit, dans consilium, ut... eis laquei tenderentur, non dubitans, eos oblata copia feminarum fornicationis ruina protinus conlapsuros, quia concupiscentes animi eorum partes sciebat esse corruptas. ita... unumquemque nostrum nequitiae spiritales... pertemptant, illis praecipue affectibus animae insidiosos laqueos praestruentes, quibus eam senserint aegrotare, ut v. g. cum viderint rationabiles animae nostrae partes esse vitiatas, illo nos ordine decipere moliantur, quo Achab... a... Syris deceptum scriptura commemorat¹... § 5... sive cum spiritus inmundus dicit²: „Egrediar et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius“, per rationabilem proculdubio affectum... laqueos deceptionis intendit.

Quod etiam de domino nostro idem spiritus opinatus, cum in his eum tribus animae temptasset affectibus, in quibus omne hominum genus neverat captivari, nihil... profecit... § 6 (p. 694). Nam concupiscentem mentis eius adgressus est partem dicens: „dic, ut lapides isti panefiant³“, irascibilem, cum eum ad expetendam praesentis saeculi potestatem et regna mundi huius instigare conatus est, rationabilem, cum ait: „si filius dei es, mitte te deorsum“. in quibus... nihil... profecit, quia nihil... repperit in eo esse vitiatum. unde et nulla pars animae eius insidiis adtemptata consensit“.

1. Was in diesem längeren Zitat schon rein äußerlich am Ausdruck sofort auffällt, ist die Verwendung der griechischen Termini *λογικόν*, *θυμικόν*, *ἐπιθυμητικόν*. Diese griechischen Termini sind ein Beweis, daß die „Unterredungen“ mit den Vätern nicht bloße äußere Einkleidung der aszeti-

¹ III Reg. 20₃₁ s.

² III Reg. 22₂₂.

³ Mt. 4₃.

schen Unterweisungen sind, sondern daß seine Lehre wirklich orientalischen Überlieferungen entstammt¹.

2. Vernunft, Mut und Begierde werden als Teile (partes, portiones) der Seele bezeichnet; daneben kommen folgende Ausdrücke durchaus synonym vor: virtutes (c. 15, 3; 17, 1); adfectus (15, 3; 17, 3; 17, 5 zweimal); sensus (15, 4).

Bemerkenswert ist, daß Cassian, so oft er den mehr grobsinnlichen Ausdruck *m e m b r u m* gebraucht, ein „ut ita dixerim“ voranstellt (15, 1; 15, 3; 16). Nur ein einzigesmal, c. 17, 1, läßt er das „sozusagen“ aus; dafür ergänzt er durch ein weniger starkes Synonym: „huic membro vel parti animae vestrae“.

Der Ausdruck *pars* findet sich neunmal, *portio* dreimal, *sensus* einmal, *virtus* zweimal, *adfectus* viermal, *membrum* viermal. Auffallenderweise wird der Ausdruck *adfectus* häufig (dreimal) gerade im letzten Teile der Ausführungen gebraucht.

Ich glaube, daß angesichts dieser etwas vorsichtig tastenden Ausdrucksweise der Schluß nicht unberechtigt ist, Cassian habe den Eindruck vermeiden wollen, als ob die Seelenvermögen Vernunft, Mut und Begierde an Seelenteile im Sinne von körperlichen Gliedern gebunden wären. Er knüpft vielmehr an die in den Kreisen seiner Gewährsmänner übliche Terminologie (*μέρη*) an, denkt aber an drei Grundvermögen (virtutes) der einen ungeteilten Seele; sie verhalten sich zueinander wie drei verschiedene Sinne (sensus) oder drei Richtungen des Strebens (adfectus).

3. Der vernünftige Seelenteil (*rationabilis pars, λογικόν*) ist das principale cordis nostri (= der Seele²). Er wird von Cassian auch *mens*, griechisch *νοῦς* genannt. So ausdrücklich Conl. VII 4, § 2 (p. 183): „*νοῦς* itaque, id est *mens* *ἀεικίνητος καὶ πολυχίνητος* definitur, i. e. semper mobilis et multum mobilis; ferner Inst. VIII 10 (p. 157 s.). Die Vernunft wird dort als jene Sonne bezeichnet, die nach den Worten der Heiligen Schrift³ über unserem Zorne nicht unter-

¹ Die Verwendung griechischer Termini ist auch sonst sehr häufig. Vgl. z. B. die Einteilung der heiligen Wissenschaft Conl. XIV, oder die Namen der acht Hauptlaster in den Inst. und Conl. V.

² *Cor* bedeutet *Seele*. Doch ist zu beachten, daß die Stoiker das *ἡγεμονικόν* (= principale) *μέρος τῆς ψυχῆς* in die *καρδία* verlegten. Vgl. Ar nim, Stoicorum veterum fragmenta II. Lipsiae, Teubner 1903, p. 227 ss.

³ Eph. 4₂₆. Cassian zitiert aber eine andere Stelle.

gehen soll: qui (sc. sol) . . . peccatoribus . . . illisque, qui irascuntur, occidere dicitur in medio die¹ . . . vel certe secundum tropicum sensum mens, i. e. νοῦς sive ratio, quae pro eo, quod omnes cordis cogitationes discretionesque perlustret, sol merito nuncupatur.“ Durch den Zorn wird dieses principale cordis verfinstert: (Inst. VIII 22, p. 165)².

Auch Conl. XX 9, § 4 (p. 567) versteht Cassian unter „principale cordis“ den νοῦς. Es heißt dort: „Inpossibile namque est, mentem bonis cogitationibus inmorari, cum principale cordis ad turpes atque terrenos intuitis fuerit involutum.“ Es handelt sich um die Erinnerung (recordatio) an sündhafte Handlungen des früheren Lebens und um unreine Gedanken (cogitationes turpes) auch ohne Wohlgefallen an ihnen; das sind aber Tätigkeiten, die dem νοῦς angehören³.

4. Über das Verhältnis der beiden niederen Seelenteile zum λογικὸν scheint mir eine Stelle der Conlationes (Conl. IV 10, § 3—c. 12, p. 104 s.) Aufschluß zu geben.

Cassian gibt dort eine Exegese zu Gal. 5₁₇: „Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus vero adversus carnem“. Der Ausdruck „caro“, so führt er aus, bedeute in der Heiligen Schrift bald den ganzen Menschen schlechthin, z. B. wenn gesagt werde: „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Bald wieder bedeute er den sündhaften Menschen. Hier könne keine von beiden Bedeutungen gemeint sein: c. 10, 3: „Neque enim de rebus substantialibus loquitur, sed de actualibus, quae in uno eodemque vel pariter vel singillatim cum quadam temporis vicissitudine luctantur.“

C. 11, § 1. „Deshalb müssen wir hier unter Fleisch nicht den Menschen, d. i. die Substanz des Menschen (hominis substantiam), sondern den Willen des Fleisches und seine argen Begierden verstehen (voluntatem carnis et desideria pessima), wie wir auch unter Geist (spiritus) nicht irgend eine Substanz (rem substantialem), sondern die guten und geistigen Begierden der Seele zu verstehen haben. § 2 . . . Da also beides Begehren, nämlich des Fleisches und des Geistes, in einem und demselben Menschen ist, so gibt es täglich einen inneren Krieg, indem die Begierlichkeit des Fleisches (concupiscentia carnis), die jählings zum

¹ Am. 8₉.

² Vgl. hiezu Inst. VIII 10, p. 158 lin. 4 ss.

³ Vgl. unten II a.

Laster drängt, sich an den Lüsten erfreut, die zum ruhigen Genuß der Gegenwart gehören. Dieser nun widerstrebt die Begierde des Geistes (*concupiscentia spiritus*) und verlangt so vollständig geistigen Strebungen nachzuhängen, daß sie selbst die notwendigen Bedürfnisse des Leibes ausschließen möchte, voll Verlangen, sich jenen beständig so sehr hinzugeben, daß sie der Gebrechlichkeit des Leibes durchaus keine Sorge angedeihen lassen möchte.“ In der Mitte zwischen beiden, von beiden bewegt und angezogen, steht der Wille, der frei seine Entscheidung trifft.

Es ist ein Leichtes, in der zitierten Stelle die *concupiscentia carnis* mit der *ἐπιθυμία* zu identifizieren. Weniger leicht ist die Identifizierung der *concupiscentia spiritus* mit dem *νοῦς* und die Identifizierung des Willens, der „weder Freude an der Schändlichkeit der Laster hat, noch die Leiden der Tugenden liebt¹“, mit dem *θυμός*, obwohl die Schilderung des Seelenkampfes sehr an Plato erinnert, der gerade diesen Seelenkampf zum Ausgangspunkt seiner Seelenteilung nimmt, und obwohl der an dieser Stelle behandelte *tepor voluntatis* sehr verwandt, wenn nicht identisch mit der *acedia* ist², die in Conl. XXIV 15 ausdrücklich als Krankheit des *θυμός* erscheint.

5. Wie dem immer sein mag³, jedenfalls sieht sich Cassian keineswegs veranlaßt, zur Erklärung des Seelenkampfes mehrere substantiell verschiedene Wesen anzunehmen, erklärt ihn ausdrücklich aus der Tatsache verschiedener aktueller Zustände an einem und demselben menschlichen Wesen. Sollte das nicht ein Fingerzeig sein, wie wir die *animaes partes et „ut ita dixerim“ membra* aufzufassen haben, die so oft auch als *adfectus, virtutes* bezeichnet werden⁴?

Auch die stoischen Philosophen sprachen bald von *μέρη* bald von *δυνάμεις* der Seele; die Einheitlichkeit ihres Wesens wollten sie jedenfalls gewahrt wissen. So besonders Poseidonios von Apamea, der ja auch die platonische Dreiteilung mit der stoischen Lehre verband.

¹ Conl. IV 12, § 1, p. 106.

² Vgl. Inst. X 4 ss., insbesondere c. 6.

³ Wir werden auf diese Frage unten II c. 2 näher eingehen.

⁴ Conl. IV 19 (p. 112) wird von drei Zuständen (*status*) der selben Seele gesprochen: *status carnalis, animalis und spiritualis*. Doch läßt sich diese Stelle deshalb für unsere Erwägungen nicht heranziehen, weil eine Identifizierung dieser Zustände mit den „Seelenteilen“ nicht recht möglich ist.

So erscheint es mir wahrscheinlich, daß Cassian unter den Seelenteilen drei verschiedene Grundvermögen der Seele versteht. Allerdings bleibt angesichts der Lehre von der Körperlichkeit der Seelenatur immerhin die Möglichkeit offen, daß er die verschiedenen Vermögen an verschiedene Teile des einen Seelenleibes verteilt.

Endlich wäre es möglich, daß Cassian zu einer ganz klaren Auffassung in dieser schwierigen Frage sich nicht durchgerungen hat.

(Fortsetzung folgt)

ZUR ERKENNTNISTHEORIE DES DUNS SCOTUS

Von Dr. ANTON MICHELITSCH

P. Parthenius Minges O. F. M. in München veröffentlicht im „Philosophischen Jahrbuch“ (31, 1, 1918, 52—74) den Aufsatz „Zur Erkenntnislehre des Duns Scotus“, der nach seiner geschichtlichen Seite dankenswert ist, aber leider in einen Angriff auf die Prinzipien der Erkenntnislehre des hl. Thomas ausmündet. Scotus' Einwände gegen diese sind schon längst gelöst von Capreolus († 1444) im Werke: *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*. Neue Ausgabe von Paban und Pègues, Tour 1900—1908 7 Bde., 4°.

1. Bezuglich der Aktivität und Passivität des Verstandes rennt Scotus offene Türen ein, wenn er beweisen will, daß ihm neben der passiven Abhängigkeit vom Gegenstande auch aktive Lebenstätigkeit in der Bildung der Urteile zukomme. *Licet enim intellectus se habeat ut materia in genere intelligibilium, non tamen in genere entium*, sagt Capreolus (I. Sent. d. 3 q. 3 a. 2 C, § 1., vol. I, p. 209 b).

2. Bezuglich der direkten Erkenntnis des Einzeldinges gehen mehrere Gründe, die Scotus gegen Thomas vorbringt, daneben, während die anderen nichts beweisen. Thomas lehrt nicht, daß der Verstand nur das Allgemeine und nicht auch (durch Reflexion) das Einzelne erkenne. Scotus bemüht sich also umsonst, zu beweisen, daß der Verstand auch das Einzelne erkenne: das leugnet niemand (vgl. Capreolus, I. Sent. d. 35 q. 2 a. 1 B § 3 II, C § 3, II; II, 379, 380, 389—391).

3. Mit nichtigen Gründen bekämpft Scotus Thomas' Lehre über das natürliche Erkennen der vom Körper ge-