

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 9 (1922)

Artikel: Die Psychologie des Johannes Cassianus

Autor: Wrzo, Ludwig

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762456>

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: 16.02.2026

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

such, gegenüber der verstandesmäßigen Erkenntnis, die künstlerische Intuition als Erkenntnisprinzip des Kulturgeschehens in die Geschichtswissenschaft einzuführen. Wenn auch Spengler auf dem Gebiete der Metaphysik keine wesentlichen Neuerungen gebracht hat, so kann seine Physiognomik wegen ihrer eigenartigen Erkenntnislehre, die conditio sine qua non seiner Geschichtsauffassung ist, doch nicht nach irgendeiner bekannten Schablone behandelt werden. Es ist eine nutzlose Mühe und eine eitle Spiegelfechterei, ohne prinzipielle Auseinandersetzung mit kleinlicher, rein empirischer Detailkritik an ein so groß angelegtes Werk heranzugehen, mit einer Methodik des Kampfes, die keine Klarstellung der entscheidenden Probleme erstrebt und daher in die Wissenschaft in keiner Weise vorwärts dringt. In dieser Beziehung hat die Spengler-Kritik viel gesündigt. Nichts ist leichter als einem Universalhistoriker, der nun einmal nicht Universalgenie sein kann, mit der Empirie extremen Spezialistentums beizukommen. Nichts ist leichter als einen Philosophen zu kritisieren, wenn man zuvor seine Lehre nach persönlichen Wünschen und Absichten systematisiert hat.

(Schluß folgt.)

Freiburg (Schweiz).

Dr. Emil Spieß.

DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES CASSIANUS.

(Fortsetzung aus VII, p. 70—96.)

d) Die Cassiansche Tugend- und Lasterlehre.

Wir kommen zu einem Kapitel, für das der Stoff in Cassians Schriften am reichsten fließt und das doch bedeutende Schwierigkeiten für die Darstellung bietet. Schwer ist es, das psychologische Material seines aszetisch-ethischen Gewandes zu entkleiden, und eine zweite Schwierigkeit liegt in der ungenauen Terminologie. Die Anlehnung an die stoischen Apatheiaideale bringt es mit sich, daß Ausdrücke wie affectus, passio, vitium, peccatum nicht genau geschieden sind.

Wenn man auch nicht sagen kann, daß Cassian von den Tugenden und Lastern nur an bestimmten Stellen ex professo handelt — alle Bücher der Instit. und Conlat. sind ja aszетischer Natur — so können doch als reichste

Quellen für dieses Kapitel die Bücher V—XII der *Instituta* („de octo principalium vitiorum remediis“) und die *Conl. V* („de octo vitiis principalibus“) bezeichnet werden. Letztere enthält nicht bloß eine kurze Zusammenfassung der in den *Instituta* ausgeführten Lehren, sondern gibt auch eine deutlichere Vorstellung über die Einteilung und den Zusammenhang der Hauptlaster.

1. Der Weg zum christlichen Tugendideal. Die ἀπάθεια und Contemplatio.

a) Der status animae carnalis, animalis und spiritualis. Die drei Stufen der Entzagung

Im Anschluß an die Heilige Schrift (I Cor. 3, 2; 2, 14; Gal. 6, 1) unterscheidet Cassian in *Conl. IV* 19 (p. 112) drei Seelenzustände, die der Mensch durchlaufen muß, um zur vollkommenen Tugend zu gelangen: einen *status animae carnalis*, *animalis* und *spiritualis*. Diese Stufen werden folgendermaßen charakterisiert:

C. 19, § 2. „Wir müssen also Entzagung üben und aufhören, *fleischlich* (*carnales*) zu sein, d. h. wir müssen anfangen, uns zu trennen von dem weltlichen Umgang und abzulassen von der groben (*manifesta*) Befleckung des Fleisches. Dann aber gilt es, sogleich... den *geistigen* Zustand (*spiritalem statum*) zu erfassen. Wir dürfen uns nämlich nicht etwa schmeicheln, als hätten wir alle Vollkommenheit schon erreicht, wenn wir äußerlich der Welt entsagt zu haben scheinen... Wir könnten sonst in der Folge zu nachlässig werden.... in der Besserung der übrigen (d. h. der nicht grobsinnlichen) Leidenschaften und so zwischen beiden Zuständen (d. h. auf der *animalischen* Stufe) hingehalten werden, ohne die Stufe des *geistigen* Fortschrittes zu erreichen. Wir dürfen nicht meinen, es genüge uns vollauf zur Vollkommenheit, dem äußeren Menschen nach von dem Umgange mit der Welt und von der Weltlust getrennt und frei zu sein von fleischlicher Vermischung und Verderbnis. Wir würden sonst in jenem schlechtesten, lauen Zustande erfunden werden,... von dem der Herr sagt: «Wärest du doch warm oder kalt! Da du aber lau bist, will ich beginnen, dich auszuspeien aus meinem Munde.»“

Cassian versteht demnach unter dem *geistigen* Zustand die Freiheit von allen *passiones*; der *animalische*

bedeutet die Freiheit von den *passiones carnales* oder genauer die Freiheit des äußeren Menschen „*a conversatione ac voluptatibus mundi et ab illa manifesta carnis pollutione*“.

Der Aufstieg führt also vom *status carnalis* zunächst zur Freiheit von der äußeren sündhaften Tat und endlich zur Freiheit von der inneren sündhaften Regung.

Eine ähnliche Stufenleiter im Vollkommenheitsstreben bilden die drei Arten der Entzagung, von denen die Conl. III („*de tribus abrenuntiationibus*“) handelt. C. 6, § 1 (p. 73) heißt es: „*Prima est (abrenuntiatio), qua corporaliter universas divitias mundi facultatesque contemnimus, secunda, qua mores ac vitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus, tertia, qua mentem nostram de praesentibus universis ac visibilibus evocantes futura tantummodo contemplamur et ea, quae sunt invisibilia concupiscimus.*“

Die erste dieser drei Entzagungsstufen wird als sehr leicht bezeichnet. Sie bedeute an und für sich noch keine Vollkommenheit und genüge auch nicht¹.

β) Die Contemplatio als Ziel des christlichen Tugendstrebens. Beschauung und Liebe.

Den Aufstieg von der *scientia practica* zur *scientia theoretica* schildert uns ausführlich die Conl. XIV. Wir haben die Stufen dieses Aufstieges bis hinauf zum möglichst ununterbrochenen Beschauen der Glaubensgeheimnisse und der göttlichen Herrlichkeit schon kennen gelernt².

An dieser Stelle aber muß nachgetragen werden, daß dieses kontemplative Schauen der göttlichen Vollkommenheiten als das Endziel unseres Strebens überhaupt hingestellt wird.

Gleich in der I. Conl. handelt Cassian über den Unterschied zwischen der *Bestimmung* (*destinatio, σκοπός*) und dem *Ziel* (*finis, τέλος*) des Mönchslebens. Sowie etwa der Landmann seinen Arbeiten die *Bestimmung* gebe, den Acker vom Unkraut reinzuhalten und den Boden zu lockern, das *Ziel* sei aber die reiche Ernte und größerer Wohlstand³, so müsse auch im Mönchsleben als das *Ziel* (*τέλος*) das ewige Leben

¹ Conl. III 10, § 3–4, p. 82.

² Vgl. D. Th. V (1918), p. 451 ss.

³ Conl. I 2, p. 8.

(regnum Dei) betrachtet werden, als *σκοπός* aber die Reinheit des Herzens (puritas cordis¹).

Worin besteht nun die Reinheit des Herzens? Sie ist nicht vollständig erreicht durch die äußere Loslösung von der Welt und ihrem Reichtum², sie besteht auch nicht in äußerer Werkheiligkeit allein³: die Reinheit des Herzens ist vielmehr Ruhe des Herzens von den Leidenschaften (cor ab universis passionibus noxiis inlaesum) und in letzter Linie die Liebe (caritas⁴).

Diese Liebe ist aber hinwiederum offenbar gleichzusetzen mit der Beschauung (contemplatio⁵). Denn gleich im nächsten Kapitel, Conl. I 8 (p. 15) heißt es im Anschluß an das Beispiel der beiden Schwestern Maria und Martha: § 2. „Ihr seht also, daß der Herr das größte Gut in die Beschauung des Göttlichen allein gesetzt hat (in *theoria sola i. e. in contemplatione divina*). § 3. Deshalb urteilen wir, daß die übrigen Tugenden, ob sie auch notwendig und nützlich sind, doch auf die zweite Stufe zu stellen seien, weil sie alle zur Erreichung dieser einzigen erworben werden. Denn indem der Herr sagt: «*Du bist besorgt und kümmerst dich um vieles, weniges aber, oder auch nur eines ist notwendig*»,

¹ L. c. 4, § 3, p. 9. Die Unterscheidung knüpft an an Rom. 6, 22; Phil. 3, 14. Vgl. l. c. 5, § 2, p. 11.

² L. c. 6.

³ L. c. 7, § 1—2.

⁴ L. c. 7, § 2; 6, § 3: „*caritas illa, . . . quae in sola cordis puritate consistit*.“

⁵ Evagr. Pont. Cap. pract. ad Anatol. praef. (Migne 40, col. 1221 C) stellt das Verhältnis folgendermaßen dar: „*τὴν πίστιν . . . βεβαιοῦ ὁ φόβος τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦτον πάλιν ἐγκράτεια, ταύτην δὲ ἀκλινῆ ποιοῦσιν ὑπομονὴ καὶ ἐλπὶς ἀφ' ὧν τίκτεται ἀπάθεια, ἡς ἔχοντος ἡ ἀγάπη, ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως φυσικῆς ἦν διαδέχεται θεολογία καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης.*“ Das sei Vätertradition. Vgl. auch l. c. c. 53; 56 (col. 1233 D.). Bei Cassian findet sich eine ähnlich klingende Stelle Inst. IV 43, p. 78: „Principium nostrae salutis... timor domini est. de timore domini nascitur conpunctio salutaris, de conpunctione cordis procedit a brenuntiatio, id est nuditas et contemptus omnium facultatum. de nuditate humilitas procreatur. de humilitate generatur mortificatio voluntatum. mortificatione voluntatum exstirpantur atque marcescunt universa vitia. expulsione vitiorum virtutes fruticant atque succescunt. pullulatione virtutum puritas cordis adquiritur. puritate cordis apostolicae caritatis perfectio possidetur.“ Die Cassiansche Stelle stellt sich als Erweiterung der Evagrianischen Formel dar, nur fehlen die letzten Glieder. Vgl. Evag. Sent. ad fratr. col. 1280 B. Conl. XI 13. § 3, p. 329 sagt Cassian, wer sich fürchtet, Gott zu beleidigen, „*perfectio eius certum est nihil deesse*“.

setzt er das höchste Gut nicht in die tätige Übung, so lobenswert und reich an Früchten sie auch ist, sondern in die Beschauung Seiner, die wahrhaft einfach und Eine ist. So verkündet er, daß zur vollkommenen Glückseligkeit wenig notwendig sei, nämlich jene Beschauung (*theoria*), die zuerst dadurch geübt wird, daß man das Leben einiger weniger Heiligen betrachtet; davon geht derjenige, der noch auf dem Wege des Fortschrittes sich befindet, aus und gelangt mit Gottes Hilfe dazu, was das Eine genannt wird, nämlich zur Anschauung (*intuitus*) Gottes allein, so daß er... nur mehr an Gottes Schönheit und Wissen sich erfreut.“

Die Werke der Abtötung, Fasten, geistliche Lesung, die Werke der Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Menschenliebe können nicht dauern, nur die Beschauung ist «*der Teil, der von uns nicht wird hinweggenommen werden*» (Luc. 10, 42¹). Nicht, als ob der Lohn jener Werke verloren ginge, aber die Werke selbst nehmen ein Ende. Ist ja doch die Abtötung nur solange notwendig, als das Fleisch wider den Geist sich empört. „Deshalb lehrt auch der Apostel, «*die körperliche Übung ist wenig nütze*», «*die Frömmigkeit aber*», unter welcher ohne Zweifel die **Liebe** verstanden wird, «*ist nützlich zu allem, da sie die Verheißung hat für das gegenwärtige und zukünftige Leben* ².»“

Die Abtötung ist nur ein Anfang des Strebens nach Vollkommenheit, allerdings ein notwendiger. Jedenfalls hört die Abtötung im anderen Leben auf, manchmal auch schon in diesem. Auch die Werke der Barmherzigkeit sind nur in diesem Leben notwendig, und zwar auch nur wegen der ungerechten Güterverteilung auf Erden. Im jenseitigen Leben hören sie auf, und „alle werden von der vielfach gearteten, nämlich tätigen Übung zur Liebe Gottes und zur Beschauung der göttlichen Dinge unter beständiger Reinheit des Herzens übergehen (cuncti ab hac multiplici id est actuali operatione ad caritatem dei et divinarum rerum contemplationem perpetua cordis puritate transibunt³).“

Das *et* zwischen *caritas* und *contemplatio* ist offenbar erklärend. Zu vergleichen wäre Conl. XXIII 5, § 6 (p. 647),

¹ Conl. I 9, p. 16. Vgl. auch Conl. XXIII 3, p. 642, wo der Vorzug der *θεωρία* noch besonders verherrlicht wird. Sie übertrifft alle Schätze, alle Rechtfertigungsverdienste, alles Tugendstreben.

² Conl. I 10, § 2, p. 16 s.

³ L. c. 10, § 5, p. 17.

wo über denselben Gegenstand abgehandelt und von „*cari-tatis contemplatio*“ gesprochen wird.

In C. 10 der Conl. I heißt es von der liebenden Beschauung weiter: „Ihr haben sich nun jene, welche sich eifrig der Wissenschaft oder der Geistesreinigung befleißsen, schon hienieden... hingegeben. Sie haben sich, während sie noch im verweslichen Fleische leben, jener Beschäftigung geweiht, in der sie nach Ablegung der Verweslichkeit immer verweilen werden; so gelangen sie zu jener Verheißung des Herrn...: «*Selig sind, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott anschauen*¹.»“

Die folgenden Kapitel (11—13) lassen es mit eben solcher Klarheit erkennen, daß Cassian den Zustand der Vollkommenheit in der liebenden Betrachtung Gottes und der göttlichen Dinge erblickt. Den Geist möglichst beständig auf Gott gerichtet zu halten, sich liebend in die göttlichen Geheimnisse zu versenken, das ist das Ideal, weil wir auf diese Weise gleichsam hienieden schon verkosten, was uns die ganze Ewigkeit hindurch beschäftigen und beseligen soll. Je intensiver der Zustand der Kontemplation ist, desto vollkommener sind wir. In Conl. III 3, § 3—4 (p. 75) wird ausgeführt, daß sich das Versenktein in Gott bis zur Ekstase steigern kann, wo der Mensch auf seine Fleischlichkeit und die Lage seines Körpers vergißt, nichts mehr sieht und nichts mehr hört und durch nichts Äußeres mehr gestört wird.

In der Kontemplation besteht auch die wahre Glückseligkeit des Menschen².

Der Vollkommenheitszustand kann nicht durch natürliche Kräfte verdient werden, er ist ein Gnadengeschenk Gottes. Auch ist hienieden ein stetes und ununterbrochenes Versenktein in Gott unmöglich; nicht nur wegen der Notwendigkeit des Essens, Trinkens und Schlafens, der auch der Heiligste unterworfen ist, nicht nur wegen der Berufsgeschäfte, sondern auch wegen der jedem Menschen anhaftenden Schwäche und Gebrechlichkeit. Deshalb müssen wir uns mit Paulus darnach sehnen, «*aufgelöst zu werden, um*

¹ Die Conl. XI „de perfectione“ versetzt die Vollkommenheit in die kindliche Liebe im Gegensatz zur Furcht oder Hoffnung. Über die Beziehung der Liebe zur Beschauung wird darin nicht gehandelt.

² Conl. XXIII 15, § 3, p. 663.

mit Christus zu sein» (Phil. 1, 22¹). Äußere Geschäfte, mögen sie noch so tugendhaft sein, z. B. auch Werke tätiger Nächstenliebe, stören ja die Kontemplation und schieben die Erreichung dieses einzig erstrebenswerten Ziels hinaus².

Wir sehen, praktisch genommen, besteht das Vollkommenheitsideal, soweit es hienieden erreicht werden kann, in von Liebe durchglühtem, betrachtendem Gebete, das sich zur Höhe der Beschauung erheben soll. Darum heißt es auch Conl. IX 6, § 5 (p. 257): „Wenn nun der Geist in solcher Ruhe gegründet und von den Banden aller fleischlichen Leidenschaften befreit ist, wenn die Meinung des Herzens (*cordis intentio*) mit größter Beharrlichkeit an jenem einen und höchsten Gute hängt, dann wird er jenes apostolische Wort erfüllen: «*Betet ohne Unterbrechung!*» ... denn... dann wird alles, was der Geist in sich aufnimmt oder berührt oder handelt, zum reinsten und aufrichtigsten Gebet“.

γ) Die *ἀπάθεια* als Vorstufe der Beschauung.

Der Weg zur Kontemplation (*θεωρία*) führt hindurch durch die *πρακτική* = scientia actualis. In Conl. XIV 1, § 3 (p. 398) wird eine kurze Definition beider Stufen gegeben: Die religionis nostrae disciplina umfasse eine doppelte Wissenschaft: „prima *πρακτική*, i. e. actualis, quae emendatione morum et vitiorum purgatione perficitur, altera *θεωρητική*, quae in contemplatione divinarum rerum et sacramentissimorum sensuum cognitione consistit³.

Die Vorstufe der Beschauung ist also die Lebensbesserung und die Reinigung von den Lastern. Wir werden sehr stark an die Neuplatoniker erinnert, die ebenfalls als Tugendziel die *θεωρία*, als Vorstufe hiezu die *χάθαρσις* ansahen. Auf Stufen klimmt man, sagt Cassian, zur Höhe empor. Es strebt vergeblich nach der Schauung Gottes, wer

¹ Conl. XXIII 5, p. 645 ss. Vgl. ebendort c. 15, § 6, p. 663.

² Conl. XXIII 4, § 4; 5, § 1, p. 645.

³ Vgl. Evag. Pont., Sent. ad fratres, Migne PG. 40, col. 1282 D: „Qui purificat se, conspiciet naturas intelligibiles, rationes autem incorporalium cognoscat monachus mitis... Scientia incorporalium elevat sensum et Ss. Trinitati applicabit eum.“ Vgl. auch die unten p. 285 zitierten Stellen aus Evagrius, sowie Cap. pract. ad Anat. c. 56 (col. 1233 D).

die Lasterseuchen nicht meidet¹. Dagegen kann die *πρακτική* ohne die Stufe der Kontemplation wohl erreicht werden².

Ein doppelter Weg führt wiederum auf die Höhe der Herzensreinheit: erst muß man die Laster ausrotten und dann die Tugenden pflanzen.

Die Ausrottung der Laster gelingt durch anhaltenden praktischen Kampf sowie durch theoretische Unterweisung über die Natur der Laster und über die Heilmittel dagegen³.

Bald *vitia* (Laster), bald *passiones* (sündhafte Regungen, Leidenschaften, *πάθη*) nennt Cassian den inneren Feind, den wir zu besiegen haben, und zwar zu besiegen „*usque ad internacionem*⁴“.

Das stoische Ideal der vollen Herzensruhe, der *ἀπάθεια*, schwebt Cassian vor und wird in täusenderlei Form gepredigt. Es wird zwar nicht immer von Ausrottung, sondern oft auch von Unterwerfung der *passiones* gesprochen; aus vielen Stellen geht hervor, daß Cassian weiß, die Herzensruhe könne nicht darin bestehen, daß das natürliche niedere Begehrn völlig zum Schweigen gebracht wird, sondern nur darin, daß die Herrschaft der Vernunft und des Willens über den niederen Menschen eine gesicherte und ruhige ist. Aber das Maß, in welchem diese Kampflosigkeit verlangt wird, ist vielleicht doch zu rigoristisch und erinnert nur allzustark an die Stoa. Das ist ein Erbteil aus der alexandrinischen Philosophie. Philo der Jude und Clemens Alexander sind zweifellos die Quelle, aus der diese Gedanken flossen.

Conl. XII (de castitate) 10 (p. 350) führt z. B. aus, daß die vollkommene Keuschheit noch nicht erreicht ist, solange der Mensch der (unvermeidlichen) fleischlichen Beunruhigungen nur durch Strenge allein Herr werden kann: „denn nicht Keuschheit, sondern Enthaltsamkeit nennt man sie, solange ihr noch irgendeine Lüsternheit feindlich

¹ Conl. XIV 2, p. 399.

² L. c. Vgl. Conl. XIV 9, § 2—5, p. 407 s; 16, § 8, p. 421. Eine *ἀρετὴ πρακτικὴ καὶ θεωρητικὴ* unterscheidet auch Clemens Alex. Paedag. I 3, Migne PG. 8, col. 265 B. Philo Jud., de fuga et invent. 6, n. 36 (III 118).

³ Conl. XIV 3, p. 399. Vgl. Praef. § 5, p. 5.

⁴ Conl. III 19, § 3, p. 92.

widersteht¹... Denn was immer mit Mühe unterdrückt wird, das gewährt zwar dem Kämpfenden einen zeitweiligen Waffenstillstand, aber nicht beständige, sichere Ruhe nach der Anstrengung. Was aber durch tiefgewurzelte (Liebe zur) Tugend besiegt ist, das ist ohne jeden Schein von Unruhe beigelegt und läßt dem Sieger die dauernde Sicherheit des Friedens. Solange wir also fühlen, daß wir durch die Erregung des Fleisches beunruhigt werden, mögen wir wissen, daß wir noch nicht zu dem Gipfel der Keuschheit gelangt sind, sondern noch in dem schwächeren Zustand der Enthaltsamkeit uns befinden und ermüdende Kämpfe bestehen müssen, deren Erfolg immer zweifelhaft sein muß².

Ich verweise ferner darauf, was ich schon in einem früheren Kapitel³ zitiert habe: die vollkommene Keuschheit haben wir erst dann erlangt, wenn wir selbst im Traume von unlauteren Vorstellungen nicht mehr belästigt werden⁴. Vollkommene Genugtuung haben wir erst dann geleistet, wenn nicht einmal mehr die Erinnerung an frühere Sünden unser Inneres beunruhigt. Zeichen der Buße sei es, wenn wir die Sünden, für welche wir büßen, nicht mehr begehen, Zeichen der vollbrachten Genugtuung, wenn auch die Neigung zur Sünde besiegt ist, „wenn also aus unserem Herzen auch das Verlangen nach den gegenwärtigen Lüsten und Leidenschaften vertrieben ist⁵“.

Lehrreich ist auch das Cap. 33 der Conl. XXI (p. 608): Daß unter den gewöhnlichen Christen noch die Sünde herrscht, das röhrt daher, weil sie nicht nach der ganzen Vollkommenheit streben; sie geben nicht mehr, als was das Gebot unbedingt verlangt; sie **ertöten** nicht völlig die Leidenschaft, sondern versagen ihr nur das Unerlaubte. Die Folge aber ist, daß sie auch das Erlaubte nicht ohne Sünden genießen, weil die nur halb unterdrückte Flamme doch manchmal durchbricht. Das Ideal ist also, die seminaria

¹ Vgl. Inst. VI 4, p. 117; Evagr. Pont. pract. ad Anat. c. 40, Migne PG. 40, col. 1232 B. Nilus, de malign. cog. 25, Migne PG. 79, col. 1129 CD. (Vgl. Heussi, Nilus d. Ask. 165).

² Zwischen Enthaltsamkeit und Reinheit unterscheiden auch regelmäßig Philo, Clemens und Origenes.

³ (Inst. VI 10–11, p. 120 s).

⁴ Vgl. Evagr. Pont. Cap. pract. ad Anat. c. 36; 39, Migne PG. 40, col. 1232 B.

⁵ Conl. XX 5, p. 558.

peccatorum, d. h. die inneren Leidenschaften (*passiones*) zu ertöten (*interimere*).

Conl. VII 21, § 7 (p. 200) lehrt: „*Quos (sc. daemones) cum subditis et extinctis universis passionibus vicerimus, merebimur... audire: «exaltetur manus tua super hostes tuos.»*“ Es wird also Unterwerfung der *passiones* (unter die Herrschaft der Vernunft) und deren Erlöschen verlangt. Durch das verbindende *et* werden *subditis* und *extinctis* als Synonyma auf gleiche Stufe gestellt. Die „Austilgung“ erfolgt eben durch völlige, kampflose „Herrschaft“ der Vernunft über die Triebe.

Conl. IX 2, § 1 (p. 250) wird als „*omnis monachi finis cordisque perfectio*“ bezeichnet, wenn man 1. „*ad iugem atque indisruptam orationis perseverantiam*“ sich zu erheben sucht (Kontemplation!), und 2. „*quantum humanae fragilitate conceditur, ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam puritatem*“. Der Turm der christlichen Vollkommenheit kann nicht gebaut werden, „wenn nicht zuvor die völlige Reinigung von allen Lastern (*vitia*) ausgeführt ist, wenn nicht der Schutt und die toten Trümmer der Leidenschaften (*passiones*) weggeworfen sind“ (ibid. § 3).

Conl. XI (de perfectione) wird die Liebe als die Höhe der Vollkommenheit gepriesen. Der Glaube schafft in uns nur die Furcht vor dem Gerichte und vor der Hölle, er erzeugt einen servilis gradus perfectionis, nämlich durch Furcht. Die Hoffnung lässt uns Sünden meiden und irdische Lüste verachten um des künftigen Lohnes willen. Das ist die Stufe nicht mehr des Sklaven, wohl aber des Mietlings. Erst wer die Stufe der Liebe (Sohnschaft) erlangt hat, meidet die Sünde nicht mehr gezwungen, sondern wahrhaft freiwillig¹. „Wer sich nämlich aus Furcht von den Reizen der Laster fernhält, der wird, wenn das Hindernis der Furcht entfernt ist, wieder zu dem zurückkehren, was er liebt,... und wird vor Anfechtung nie Ruhe haben, weil er nicht den festen und ewigen Frieden der Keuschheit besitzen wird. Denn wo die Unruhe des Kampfes ist, da muß notwendig auch die Gefahr der Wunden sein².“

¹ Conl. XI 6 ss., p. 317.

² Ibid. 8, § 3—4, p. 321.

Conl. XII 11, § 3—4 (p. 352) wird die Psalmstelle 75, 3 «*et factus est in pace locus eius*» (sc. Dei) folgendermaßen gedeutet: „*Et factus est... in pace locus eius, id est non in conflictu certaminis et conluctatione vitiorum, sed in castimoniae¹ pace et cordis tranquillitate perpetua...* Denn nicht im Kampfe der Enthaltsamkeit, sondern auf der feststehenden Warte der Tugenden wohnt der Herr, wo er nicht mehr bloß zurückstößt und unterdrückt, sondern auf ewig zerbricht die mächtigen Bogen, von denen einst gegen uns die feurigen Geschosse der Lust geschleudert wurden².“

Im Lichte solcher Aussprüche gewinnen auch minder deutliche Stellen an Gewicht, wenn z. B. Conl. I 6, § 3 (p. 13) zuerst die Liebe mit der puritas cordis und dann diese mit der Freiheit von allen Leidenschaften identifiziert wird, „*Nam quid est aliud non aemulari, non inflari, non agere perperam, non quaerere, quae sua sunt, non super iniquitate gaudere, non cogitare malum et reliqua* (I Cor. 13), *nisi cor perfectum atque mundissimum deo semper offerre* (positive Bestimmung) *et intactum a cunctis perturbationibus custodire*“ (negative Bestimmung). Cap. 7, § 1 wird neuerdings die puritas cordis als Freiheit „von allen schädlichen passiones“ definiert.

Es heißt „ab omnibus passionibus noxiis. Es verdient nämlich hervorgehoben zu werden, daß die Vertreter der christlichen Apathielehre, z. B. ein Klemens von Alexandrien, ein Johannes Chrysostomus, trotz des hochgeschraubten Ideals, darin grundsätzlich von der stoischen Lehre abgewichen sind, daß sie die völlige Auslöschung nur der schädlichen, zur Sünde führenden passiones verlangen, keineswegs aber völlige Affektlosigkeit, z. B. die Freiheit von den Affekten der Freude, des Mitleids u. dgl. Cassian kennt z. B. eine tristitia secundum deum neben einer tristitia secundum saeculum, die zu den Hauptlastern zählt³.

So hat denn unter dem Einfluß der christlichen Denker der Terminus *passio*, *πάθος* (ursprünglich gleichbedeutend mit Gemütsbewegung, Affekt) immer mehr den Nebensinn der sittlichen Unordnung, der sündhaften Lust, des überstark

¹ Conl. XII handelt über die Keuschheit.

² Vgl. Conl. XII 6, § 4—5, p. 343.

³ Inst. VII 3, § 3, p. 131.

gewordenen Hanges zu sittlich schlechten Handlungen erhalten; die Affekte, die aus solcher „Leidenschaft“ fließen, sind nicht deshalb sündhaft, weil sie das Gemüt erschüttern, sondern weil sie sich auf ein unerlaubtes Objekt richten, oder wegen ihres Übermaßes.

Schon Cassian versteht unter *passiones*, wenn er diesen Ausdruck schlechthin, ohne Zusatz gebraucht, gewöhnlich die ungeordneten, sündhaften Affekte oder auch den habituellen Zustand des Lasters. Die meisten der oben zitierten Stellen sind dafür Belege. Aus der Fülle der anderen nur eine: Conl. VI 17, § 2 (p. 176): „Zierlich vergleicht (Salomon) die Sorglosigkeit des Geistes mit einem vernachlässigten Dache, durch welches zuerst nur einige Tropfen der Leidenschaften (*stillicidia passionum*) zur Seele gelangen, dann aber, wenn sie ... vernachlässigt werden, das Gebälke der Tugenden verderben und hernach in reichem Lasterregen (*imbre largissimo vitiorum*) hereinfluten.“

Passio bedeutet hier die einzelne sündhafte Erregung. Wenn solche nicht mehr tropfenweise vorkommen, sondern einem Regen vergleichbar sind, dann werden sie *vitia* genannt.

Sind die Laster ausgerottet, dann müssen die Tugenden gepflanzt werden. Den Tugenden soll unser Geist „nicht wie gezwungen und aus bloßem Gehorsam gegen einen Zwingherrn dienen, sondern sich an ihnen wie an seinem naturgemäßen Gute erfreuen und weiden¹. Ähnliche Gedanken wiederholen sich öfter. Conl. V 24, § 2 (p. 148): „Denn der Wille des Herrn hat von Natur aus den Besitz unseres Herzens nicht den Lastern, sondern den Tugenden zugeteilt.“ Die Laster werden mit den kanaanitischen Völkern verglichen, welche den Israeliten das Gelobte Land streitig machten: „Da nun die Tugenden nach der Untreue Adams durch die frech gewordenen Laster, d. i. die kanaanitischen Völker, aus ihrer Heimat vertrieben worden sind, so muß man nicht glauben, daß (die Tugenden) fremdes (den Lastern gehörendes) Gebiet wegnehmen, sondern daß sie das eigene wiedererlangen².“

¹ Conl. XIV 3, § 1, p. 399.

² Vgl. Conl. V 23, § 2, p. 148; Conl. IX 4, § 3, p. 254. Auch Makarius der Ägypter hält die πάθη für etwas unserer Natur Fremdes. Vgl. hom. IV 8, Migne PG 34, col. 477. Ebenso Evag. Pont. Cap. pract. ad Anat. 65 (Migne PG. 40, 1240).

Von der Doppelaufgabe, die Laster auszurotten und die Tugenden zu pflanzen, ist der erste Teil der schwierigere. „Es ist viel schwerer, die veralteten Leidenschaften des Leibes und der Seele zu vernichten und zu entwurzeln, als die geistlichen Tugenden aufzubauen und anzupflanzen¹.“ Gemäß dem Schriftwort Jer. 1, 10 ist ja zur Befreiung von den Lastern ein Vierfaches notwendig, nämlich «ausreißen und zerstören, vernichten und zerstreuen», zur Vollendung der Tugend dagegen nur ein Doppeltes: «aufbauen und pflanzen².»

Die Seele kann in der Reinheit und in der Tugend wachsen: „Denn ähnlich wie die sichtbaren Körper täglich unbemerkbar wachsen und so, ohne es zu wissen, zur Vollendung ihrer Gestalt gelangen, so wird auch die Vollkraft der Seele und die Reife der Keuschheit erlangt³.“

Der feste und beharrliche Charakter ist der Entwicklung Ziel. „Es soll der Geist des Gerechten nicht dem Wachse ähnlich sein..., das immer der siegelnden Prägung nachgibt..., dann behält es dieselbe so lange in sich, bis es durch einen anderen Siegelstock wieder anders gestaltet wird... Er muß vielmehr sein wie ein stahlharter Siegelstock, damit unser Geist seine Eigenart immer unverletzt bewahre und alles, was ihm begegnet, nach der Beschaffenheit seines Zustandes zeichne und umgestalte.⁴“

δ) Das Apatheiaideal bei Johannes Chrysostomus und Evagrius Ponticus.

Johannes Chrysostomus kann als einer der Lehrer Cassians bezeichnet werden. Mit Recht ist denn auch auf den Lehrzusammenhang beider des öfteren hingewiesen worden⁵. Ich möchte nun speziell hervorheben, daß auch das Ideal der Gemütsruhe gut chrysostomisch ist. Damit will ich keineswegs behaupten, daß Cassian gerade dieses Lehrstück von Chrysostomus übernommen habe. Gemeinsame Quelle war vielmehr wohl die platonische und stoische Philosophie, deren Sätze seit den Zeiten Philos und Clemens Alexandrinus mit den Lehren der Heiligen Schrift immer mehr

¹ Conl. XIV 3, § 3, p. 400.

² L. c.

³ Conl. XII 7, § 2, p. 345.

⁴ Conl. VI 12, p. 172 s.

⁵ Vgl. insbesondere Hoch, Lehre des Johann. Cassian. von Natur und Gnade. Freiburg, Herder, 1895.

verwoben wurden¹. Immerhin ist es interessant, daß auch einem der einflußreichsten Lehrer Cassians die völlige Gemütsruhe als Ziel des Tugendstrebens vorgeschwoben hat.

Es kann wohl niemand, der chrysostomische Homilien aufmerksam liest, einen Gedanken übersehen, der sich wie ein roter Faden durch sie hindurchzieht: Chrysostomus faßt die Tugend wesentlich als Beherrschung der Affekte ($\piάθη$) auf. Nicht, als ob er jene Tugenden, die einen höheren Aufschwung der Seele zu Gott bedeuten, verkannt hätte. Wir finden herrliche Stellen über die Liebe zu Gott. Aber doch klingt immer wieder der Grundton durch: Tugend ist Selbstbeherrschung, ist Seelenruhe, ist leidenschaftsloser Zustand. Das Wort $\alphaπάθεια$ wird von ihm selten gebraucht, um so häufiger findet sich der Ausdruck $φιλοσοφία$ fast ganz in der Bedeutung Tugend, ganz entsprechend der stoischen-neuplatonischen Schule, die den „Weisen“ mit dem Tugendhaften identifizierte².

Wer ist nun $φιλόσοφος$? Wer die Apatheia besitzt. Im Index verborum et locutionum zur Ausgabe der Matthäus-Homilien des hl. Johannes Chrysostomus Migne PG. 58, col. 961 findet sich darüber folgende Zusammenstellung: „ $Φιλοσοφία$ secundum usum Chrysostomicum... est... ea virtutis pars, quae ad appetitus affectusque carnales demandos pertinet. Itaque ad philosophiam Christianam haec in primis referenda: $\alphaνεξιχαία$ et $μαρωθυμία$, demissa de se opinio, pecuniarum contemtus, vita austera et monastica, reliqua $\alphaπάθεια$. Ei autem contraria sunt $ζηλοτυπία$, $βασχανία$ καὶ $χενή δόξα$, τὰ ἄλλα πάθη. $Φιλοσοφίας$ διδάγματα, patientiae, constantiae, moderandarum cupiditatum, irae voluptatis, avaritiae. Distinguuntur $\alphaρετῆς μαθήματα$, quae pertinent magis ad exercenda bona et officia.“

Es mögen einige Belege folgen:

In Matth. hom. XIX 5³ heißt es bei Erklärung des „Vater unser“: „*Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden...* (Christus) befiehlt, die Erde, bevor man in den Himmel eingegangen ist, zu einem Himmel zu machen und während unseres Wandels hienieden in all unserem Tun und

¹ Vgl. K. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisehexegese, Leipzig, Teubner, 1914.

² Auch Cassian nennt die hervorragenden ägyptischen Einsiedler Vertreter einer „christlichen Philosophie“. Conl. IV 1, p. 97.

³ Migne PG. 57¹, col. 280 c med.

Reden den Himmelsbürgern gleich zu sein... Denn nichts hindert uns daran, während unseres Wandels auf Erden die Vollkommenheit (*ἀκοίβειαν*) der himmlischen Mächte uns anzueignen. Vielmehr können wir... so handeln, als weilten wir dort oben.... *Gib uns heute unser tägliches Brot...* Er hat gesagt, dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden; dies sprach er aber zu Menschen, die im Fleische wandeln und den Naturgesetzen unterworfen sind und den Engeln nicht an Apathie gleich sein können (*οὐ δυναμένοις τὴν αὐτὴν ἔχειν ἀπάθειαν τοῖς ἀγγέλοις*): darum gibt er zwar uns und den Engeln gleiche Gebote..., steigt dann aber zu der Ohnmacht unserer Natur herab. Ich fordere zwar, so spricht er, die gleiche Vollkommenheit des tätigen Wandels (*ἀκρίβειαν πολιτείας*), nicht aber die gleiche Apathie (*ἀπάθειαν*¹); denn das gestattet die Tyrannie der Natur nicht, die der Speise bedarf. Doch erwäge, wie auch in körperlichen Wesen vieles geistig sein kann. Denn er befiehlt nicht, um Schätze, Vergnügen, Kleiderpracht, noch um sonstiges derartiges, sondern nur um Brot, und zwar um das tägliche Brot zu beten.“

Diese Stelle sollte uns zeigen, daß Johannes Chrysostomus, gleich den Neuplatonikern², den himmlischen Wesen Apathie zuschrieb, und von den Menschen forderte, ihnen, soweit es unsere Natur zuläßt, darin ähnlich zu werden.

In Matth. hom. VIII 5³ sagt von den ägyptischen Einsiedlern: „Bedenke, auch diese waren ehemals der Habsucht, dem Bauchdienst und den anderen Lastern ergeben... Allein weil sie wollten, änderten sie sich.... Sie, die einst heftiger als andere waren und mehr als andere zum Zorn und zur Fleischeslust geneigt, ahnen jetzt durch ihre Milde und ihre übrige philosophische Gemütsruhe die unkörperlichen Mächte nach. (*τὰς ἀσωμάτους δυνάμεις τῇ ἐπιεικείᾳ καὶ τῇ λοιπῇ τῆς φιλοσοφίας ἀπαθείᾳ μιμοῦνται*).

¹ Beachte, daß die Neuplatoniker die Tugenden in solche der *πολιτεία*, der *κάθαρσις* (= *ἀπάθεια*) und der *θεωρία* gliederten.

² Plotin (Ennead. I 2) lehrt, die Tugend, durch die wir ja Gott ähnlich werden sollen, sei im Wesen Reinigung von den *πάθη*. „Καθαρόν γὰρ τὸ θεῖον.“ (Ennead. I 2, 3. ed. Creuzer, Oxonii 1835, vol. 1, p. 27.) — *Ἡ δὲ ἀνδρία ἀπάθειά (ἐστι) καθ' ὅμοίωσιν τοῦ πρὸς δὲ βλέπει, ἀπαθής δὲ τὴν φύσιν φύσιν.* (Ibid. I 2, 6, p. 32.) Auch Clemens Alexandr. empfiehlt die *ἀπάθεια* aus dem Grunde, weil Gott selbst *ἀπαθής* ist. (Strom VII 11, Migne PG. 9, col. 489 AB; 496 A; 12, col. 500 BC; 14, col. 517 A; 520 A. 521 D.)

³ Migne PG. 57, col. 88 c. fin.

In Matth. hom. XXIII 9¹: „Nehmen wir einen zweiten Mann, mächtig, allen gebietend...; stellen wir ihm wiederum einen anderen gegenüber, geduldig, sanftmütig, demütig und starkmütig.... Gleicht dieser nicht wiederum den Mächten dort oben, die volle Gemütsruhe besitzen? (*οὐχὶ ὁ μὲν ἔστι πάλιν ταῖς ἄνω δυνάμεσι, ταῖς πολλὴν ἐχούσαις τὴν ἀπάθειαν*).“

Die Demut, ein Lieblingsthema des hl. Johannes Chrysostomus, erscheint ihm als der Anfang und die Grundlage aller Tugenden, weil sie die Beherrschung aller Affekte verbürgt. „Denn ein Demütiger und Zerknirschter wird nicht nach eitler Ruhme streben, nicht zürnen, nicht den Nächsten beneiden, nicht sonst einer Leidenschaft Platz geben².... Eine solche (Demut, wie David) wollen auch wir besitzen, dann werden wir schon hienieden.... Ruhe finden unseren Seelen. Damit wir sowohl hier als dort dieser Ruhe (*ἀνάπαυσις*³) uns erfreuen, läßt uns.. die Demut in unsere Herzen pflanzen, dann werden wir das Meer dieses Lebens ohne Sturm überschreiten⁴.“

In Matth. hom. XXIV 4⁵ heißt es zum Schluß einer herrlichen Lobrede auf die Starkmut: „Je mehr wir die φιλοσοφία achten, um so weniger werden wir jemandes bedürfen, und je weniger wir jemandes bedürfen, desto stärker werden wir und desto mehr den anderen überlegen.“

In der Homilie in Matth. XVIII 5⁶ und XIX 1 (initio) bringt Chrysostomus die acht Seligkeiten und die daran sich schließenden Bergpredigtgebote unter das Schema der menschlichen Grundleidenschaften: *δργή* (*θυμός*) und *ἐπιθυμία* (*τῶν χρημάτων, τῶν σωμάτων, ἡ περὶ τὴν κενὴν δόξαν ἐπιθυμία*). Wiederholt wird betont, Christus hätte in der Bergpredigt die Wurzeln der Leidenschaften (*πάθη*) ausrotten und zur φιλοσοφία anleiten wollen.

Viel engär noch als die Berührungen Cassians mit Johannes Chrysostomus sind die mit Evagrius von Pontus. Die Lehre von den acht Hauptlastern, deren Zurück-

¹ Migne PG. 57, col. 320.

² Vgl. in Matth. hom. LXV 5, Migne PG. 58, col. 624.

³ Vgl. Clemens Al., Strom 11, Migne PG. 9, col. 496 B.

⁴ In Matth. hom. III 4 c. fin. Migne PG. 57, col. 38.

⁵ L. c. col. 326.

⁶ L. c. col. 271.

führung auf die drei Seelenteile haben sie miteinander gemeinsam, ebenso wie das Ideal der Gemütsruhe und der Kontemplation.

Die Apatheiaforderung tritt bei Evagrius noch viel klarer auf als bei Cassian. So wird in der Schrift *Rerum monachalium rationes c. 2¹* gefordert, der Soldat Christi müsse ἄϋλος, d. h. frei von der Materie sein. Unter Heranziehung von Schriftstellen wird gezeigt, daß wir bestrebt sein müssen, πᾶσαν ὑλὴν τοῦ κόσμου zu verlassen und nach dem herrlichen Siegespreis der ἡσυχία zu trachten.

Ebendort c. 3 werden synonym nebeneinandergestellt: „ἄϋλος ἔστω, ἀπάθης, πάσης ἐπιθυμίας ἐκτός.“ Den Gegen- satz einer solchen Seelenverfassung bilden „ἀνθρωποι ὑλικοὶ καὶ ἐμπεριστατοι (vielgeschäftig).“

Lib. pract. 56² wird auch der Zusammenhang zwischen der Apatheia und dem heiligen Wissen zum Ausdruck gebracht (entsprechend den Cassianschen: puritas cordis — contemplatio, scientia [*γνῶσις!*] theoretica): „Und die Gemütsruhe werden wir die Gesundheit der Seele nennen, ihre Speise aber ist die Gnosis, weil sie allein uns mit den heiligen Mächten zu verbinden pflegt. Die Vereinigung mit den unkörperlichen Wesen³ geht ja gewöhnlich aus der Zustandsähnlichkeit hervor⁴.“

Fast noch deutlicher sprechen Capita practica ad Anatolium, welche περὶ τοῦ βίου τοῦ τε πραχτικοῦ τοῦ τε γνωστικοῦ handeln. C 2 (Migne PG. 40, 1221 D): „Βασιλείᾳ οὐρανῶν ἔστιν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς.“

Ebendort c. 64 (col. 1238) wird das vom Heilande geförderte hochzeitliche Gewand (Matth. 22, 5) als ἀπάθεια ψυχῆς λογικῆς gedeutet. Cap. 35—42 zählen Zeichen der erlangten Gemütsruhe auf, die derart an Cassian erinnern, daß ein literarischer Zusammenhang unleugbar ist.

Γνῶσις und *θεωρία* sind bei Evagrius identische Begriffe. Cap. pract. ad Anat. 21 (col. 1228) heißt es „Ο γνώσεως ἐφαφάμενος καὶ ἀπ' αὐτῆς χαρπούμενος ἥδονὴν, οὐκέτι

¹ Migne PG. 40, col. 1258.

² L. c. col. 1248.

³ Vgl. oben p. 288 f.

⁴ „Καὶ τὴν μὲν ἀπάθειαν ὑγίειαν ἐροῦμεν τῆς ψυχῆς, τροφὴν δὲ τὴν γνῶσθν, ἥτις μόνη συγάπτειν ἡμᾶς ταῖς ἀγίαις θυνάμεσιν εἰωθεν. εἴπερ δὲ τῶν ἀσωμάτων συγάφεια ἐκ τῆς ὁμοίας διαθέσεως πέφυκεν.“

τῷ τῆς χενοδοξίας πεισθήσεται δαιμονι, πάσας αὐτῷ τὰς ἡδονὰς τοῦ χόσμου προσάγοντι. Τί γὰρ ἀν καὶ ὑπόσχοιτο μεῖζον πνευματικῆς θεωρίας^{1.}

So erweist sich Cassian als treuer Schüler der christlich-griechischen Mystik, mit ihren Idealen der Reinheit von den Leidenschaften und der *γνῶσις*, die sich bis zum ekstatischen Schauen Gottes steigern kann.

2. *Die passiones animae.*

a) Terminologisches.

Der Ausdruck *passio* wird synonym neben *perturbatio*², *affectus*, *morbus*³, *vitium*⁴ verwendet. Die acht Hauptlaster heißen zumeist *vitia*, doch kommt dafür unzähligemal auch der Ausdruck *morbus*⁵ (*languor*, *pestis*) oder der Terminus *passio (animae)*⁶ vor, beides offenbar dem griechisch-stoischen *πάθος* entsprechend.

Affectus bedeutet im allgemeinen Gemütsbewegung. So heißt es von der *tristitia secundum Deum und secundum saeculum*: „*tristitiae quoque utilitas quanta sit novimus, quae inter cetera vitia, cum in contrarium affectum est mutata, numeratur*⁷; — „*ne istis quidem affectibus, i. e. spe et tristitia, gaudio ac metu carere*⁸“; — „*affectu irae*⁹.“ Insbesondere heißt so die Liebe: „*bonitatis affectus*“ (die Liebe zum

¹ „Wer zur Gnosis gelangt ist und die daraus fließende Freude verkostet hat, wird sich nicht mehr von dem Dämon der Eitelkeit verführen lassen, wenn er ihm auch alle Freuden der Welt anböte. Denn was könnte er ihm auch anbieten, das die geistige Beschauung überträfe?“

² Vgl. Conl. I 6, § 3, p. 13; Inst. VIII 10, p. 158.

³ Über den Unterschied zwischen *affectus* und *morbus animae* (*νόσος*) vgl. Cicero, Tusc. disp. IV 27.

⁴ Entspricht dem griechischen *κακία*.

⁵ Vgl. z. B. die Gegenüberstellung Inst. VII 1—2, p. 190: „Cetera namque vitiorum incitamenta... Hic vero morbus...“

⁶ So werden z. B. Inst. V 1 die „*octo principalia vitia*“ aufgezählt; in Cap. 2 hebt dann die Abhandlung an: „*Quarum passionum causae.*“ Oder Conl. V 16, 2: „*Numerosior enim est... carnalium passionum populus, qui de hoc septenario fomite vitiorum (principialium) ac radice procedit*“; *passio* und *vitium* sind hier Wechselbegriffe.

⁷ Inst. VII 2, § 3, p. 131.

⁸ Conl. I 14, § 7, p. 23.

⁹ Inst. VIII 20, § 3, p. 164.

Guten¹⁾ -- „vitiorum affectus²⁾; „(animalia) pullos et cattulos suos naturali affectu instigante sic protegunt ac defendunt³⁾.“

Von *affectus* wird in der Cassian-Ausgabe von Petschenig regelmäßig unterschieden der Terminus *adfectus*. Er bedeutet eine der Hauptrichtungen des psychischen Lebens und Strebens, gleichbedeutend mit *pars (virtus) animae*⁴⁾. Mit dieser Grundbedeutung sind auch solche Phrasen vereinbar: „non verbis tantum sed adfectu se pronuntient peccatores⁵⁾“, d. h. sie mögen sich nicht nur mit Worten, sondern auch innerlich, in der Seele, als Sünder bekennen.

Ein weiterer synonymer Terminus ist *motus*. *Motus carnalis* kommt mehr in der wörtlichen Bedeutung der (unabsichtlichen) geschlechtlichen Regungen des Fleisches vor⁶⁾, doch auch für unmittelbar seelische leidenschaftliche Regungen⁷⁾.

Vergleicht man die Verwendung der einzelnen synonymen Ausdrücke, so ergibt sich, daß der Ausdruck *passio* immer die Bedeutung des sittlich Verwerflichen (= *vitium*, *morbus*) hat, während *affectus*, *motus* allgemeiner sind und auch tugendhafte Regungen des Gemütes bezeichnen können.

β) Äußerungen.

Die leidenschaftlichen Erregungen, namentlich die unkuschen, werden gern mit der Glut des Feuers verglichen. So z. B. „cupiditatis ignis“ (Habgier⁸⁾); „ignis concupiscentiae (Geschlechtstrieb), cuius haec caro velut insitum sentit ardorem⁹⁾; „fornicationis ardorem¹⁰⁾; „aestus corporis¹¹⁾; „car-

¹⁾ Conl. XI 7, § 4, p. 320.

²⁾ Conl. XIX 12, § 1, p. 545.

³⁾ Conl. XVI 2, § 2, p. 440; ibidem: *affectio* = Liebe.

⁴⁾ Conl. XXIV 15 s., p. 690 s.: „adfectus animae“; „rationabilem adfectum“; „tribus animae adfectibus“ (ibid. c. 18); „vitiorum loca i. e. adfectus (Conl. V 23, § 2, p. 148). Vgl. oben Div. Thom. V, p. 208 s.

⁵⁾ Conl. XXIII 10, § 1, p. 654.

⁶⁾ Inst. VII 3, § 2, p. 130.

⁷⁾ Conl. XII 6, § 1, p. 341; Inst. VIII 6, p. 155: „iracundiae motus effervens.“

⁸⁾ Inst. VII 9, p. 136.

⁹⁾ Conl. XII 1, § 2, p. 384.

¹⁰⁾ Ibid 3, § 3, p. 337.

¹¹⁾ Ibid. 6, § 1, p. 341.

nales *aestus* naturali quodammodo igne *flagrantes*¹, „ignem carnalis concupiscentiae“².

Einige Hauptleidenschaften werden beschrieben Conl. VII 19, § 2, p. 197: „quia nullus potest simul cenodoxiae vanitate *deludi* et concupiscentia fornicationis *exuri*, nec potest *tumida inflari* elatione superbiae spiritalis et carnalis gastrimargiae pariter humilitate submitti, nec potest quis *cachinis fatuis risuque dissolvi* et iracundiae sub eodem tempore *stimulis incitari* seu certe *edacis tristitiae maerore suppleri*.“

Den Leidenschaften wird ungestüme Frechheit zugeschrieben³; bald äußern sie sich in gewalttätiger Raserei („avaritiae *rabies*⁴“), bald kitzeln sie nur leise die Phantasie („lubricos occultosque *pruritus*⁵“).

Die Leidenschaften beschweren (adgravant) und verdunkeln den Geist (*mens, νοῦς*) und hindern seinen Aufflug zu Gott, der ihm doch so naturgemäß ist. Sie sind der schweren Feuchtigkeit vergleichbar, die den naturgemäßen Aufflug einer Flaumfeder in die Lüfte hindert⁶. Sie senken sich wie ein dichter Vorhang vor das Herzensauge, so daß es die kleinen Versuchungen im Innern der Seele nicht mehr bemerk⁷t. Die „perturbationes animae“ verfinstern die Seele, so daß gleichsam die Sonne darin untergeht, nämlich die Sonne des *νοῦς* oder die Sonne der Gerechtigkeit. Insbesondere gilt dies vom Zorn⁸.

γ) Wurzel und Sitz der Leidenschaften.

Es ist ein ausdrücklich aufgestelltes Hauptthema der aszetischen Schriftstellerei Cassians, den Ursprung und die Ursachen der Laster zu erforschen: „denn niemals kann ein Gebrechen geheilt noch ein Mittel gegen eine Krankheit ermittelt werden, wenn man nicht vorher durch eine scharfsinnige Untersuchung ihren Ursprung und Ursachen erforscht⁹.“

¹ Conl. II 13, § 11, p. 57.

² Ibid. 22, p. 62.

³ Inst. I 7, p. 13: „petulantia carnalium passionum, petulcum vel calidum iuventutis.“

⁴ Inst. VII 10, p. 136.

⁵ Conl. XXIII 7, § 5, p. 650.

⁶ Conl. IX 4–5, p. 253 s.

⁷ Conl. XXIII 7, § 5, p. 650.

⁸ Inst. VIII 6, p. 155; 10, p. 157 (wohl im Anschluß an Ps. 30, 10). Vgl. Inst. VIII 1, § 1, p. 151.

⁹ Inst. XII 4, § 2, p. 208 et passim.

Ihren Ursprung haben die *passiones* in unserer Natur. Wir alle insgesamt werden ja von ihnen verwüstet und allen Menschen wohnen sie inne¹. Wir haben ein Gesetz in unseren Gliedern, das dem Gesetze des Geistes widerstreitet. In unseren Gliedern, d. h. eingepflanzt der Natur des menschlichen Seinszustandes (*in natura humanae conditionis insertam*). Es ist das also ein notwendiges Gesetz², allerdings geht diese Notwendigkeit aus der Erbsünde hervor³.

Auch ist die Natürlichkeit der Leidenschaften nicht eine gleiche. Von der Bauchdienerei und der Unkeuschheit heißt es: „*gastrimargia et fornicatio cum naturaliter nobis insint, — nam nonnumquam sine ullo animi incitamento solius instigatione ac pruritu carnis oriuntur...*“ Daher kann auch die Eßlust nicht vollständig ausgetilgt werden⁴.

Auch der Zorn und die Rachsucht sind uns angeboren, denn wir sehen sie auch bei Kindern und Tieren entstehen, ebenso die Traurigkeit. Sie sind auch nur sündhaft, wenn wir einen unrechten Gebrauch von ihnen machen⁵.

Anders steht es mit der Habgier und dem Neid. „Denn die Reize zu den übrigen Lastern sind der menschlichen Natur eingepflanzt und wir scheinen sie als etwas Angeborenes in uns zu haben; gewissermaßen mit unserem Fleische verwachsen und beinahe so alt wie wir selbst, gehen sie der Unterscheidung zwischen Gut und Böse voraus⁶. Diese Krankheit aber (die Habsucht) bricht erst später herein und tritt von außen (*extrinsecus*) an die Seele heran⁸.“ „Einige Fehler entstehen, ohne daß irgendeine von der Natur gegebene Veranlassung ihnen vorausginge. Vielmehr wurzeln sie lediglich in dem verdorbenen und bösen freien Willen, wie der Neid und eben die Habsucht⁹.“

¹ Inst. V 2, § 1, p. 82.

² Conl. XXIII 11, § 1, p. 655.

³ Ibid. et ss. p. 655—657.

⁴ Conl. V 4, § 1, p. 122.

⁵ Conl. V 19 ss., p. 144 ss.

⁶ Inst. VII 3 s., p. 180 s. Vgl. Conl. V 8, § 1, p. 128.

⁷ Inst. VII 1, p. 180: „*Cetera namque vitiorum incitamenta, humanae inserta naturae, velut ingenita videntur in nobis habere principia et quodammodo inviserata carni ipsiqu prope modum coaeva nativitati discretionem boni malique praeveniunt.*

⁸ Ibid. 2.

⁹ Ibid. 5, p. 131. Vgl. Conl. V 8, p. 128. Bei Nilus, de octo-

Das würde bedeuten, daß die Unmäßigkeit, die Unkeuschheit, der Zorn und die Traurigkeit aus angeborenen Trieben hervorgehen, während bei der Habsucht und dem Neid diese Triebunterlage fehlt.

Doch zeigen schon die „Scheingründe“, womit die Menschen die Anhäufung des Geldes rechtfertigen und die Cassian Inst. VII 7 (p. 132 s.) aufzählt, daß auch die Habsucht dem natürlichen Glückstrieb entspringt: es ist im Wesen das Verlangen, dem augenblicklichen Mangel an hinreichender Speise, entsprechender Nahrung und den Bequemlichkeiten des Lebens sicher abzuhelfen, und die Furcht vor solchem Mangel, vor Krankheiten, vor der Beschämung des Bettelns, vor einem langen Greisenalter, denen die Habsucht entspringt. Das ist dort klar genug beleuchtet.

Wir haben gesehen, daß der Leib als Sitz der angeborenen Triebe, also als die Quelle gewisser *passiones* hingestellt wird. Aber sie wurzeln nicht im Körper allein, sondern in Leib und Seele zugleich: von den fleischlichsten aller Leidenschaften, der Eßgier und der Unkeuschheit, heißt es, daß sie Krankheiten der Seele und des Leibes sind (*amborum vitio, i. e. animae et corporis generantur*¹).

An unzähligen Stellen wird der Körper schlechthin als Sitz und Quelle der Leidenschaften bezeichnet. Der Körper erscheint als der Tyrann, der an der Sündhaftigkeit der Seele schuld ist². In dieser Feststellung folgt Cassian dem hl. Apostel Paulus, von dem er sagt, er habe die Laster *allgemein* als fleischlich bezeichnet, indem er die Feindschaften, den Zorn und die Spaltungen (*haereses*) unter die übrigen Werke des Fleisches gerechnet habe. Cassian fügt aber gleich hinzu, daß man doch eine genauere Unterscheidung machen müsse³. Es gibt auch Leidenschaften, die in der Seele allein ihren Sitz haben.

Damit kommen wir zur Einteilung der Leidenschaften.

δ) Die Hauptleidenschaften und ihre Einteilung.

Die Conl. V („über die acht Hauptlaster“) gibt uns in den einleitenden Kapiteln eine Aufzählung und Einteilung

vitos. cogit. Migne PG. 79, col. 1149 B, finden wir eine fast auch im Wortlaut übereinstimmende Stelle.

¹ Conl. V 4, § 3, p. 122; Inst. VI 1–2, p. 115 s.

² Inst. V 2, § 2, p. 82; Conl. XXIII 10, p. 654.

³ Conl. V 4, § 4, p. 123.

lung der vitia. Cap. 2: „Acht Hauptlaster gibt es, welche das menschliche Geschlecht beunruhigen, nämlich das erste die Gastrimargie, d. h. die Völlerei des Bauches; das zweite die Unzucht, das dritte die Philargyrie, d. i. der Geiz oder die Geldliebe; das vierte der Zorn, das fünfte die Traurigkeit, das sechste die Acedia, d. i. die Enge oder der Überdruß des Herzens; das siebente die Cenodoxie, d. i. die Prahlerei, das eitle Rühmen, das achte der Hochmut.“

Cap. 3. „Es sind nun zwei Gattungen dieser Sünden. Denn entweder sind sie natürlich, wie die Eßgier, oder außer der Natur, wie die Geldsucht. Ihre Verwirklichung (efficientia) aber ist vierfach: denn einige können ohne körperliche Handlung nicht vollbracht werden, wie die Völlerei und Unzucht, andere aber werden ohne jede leibliche Tat begangen, wie die Eitelkeit und der Hochmut; einige werden von außen erregt, wie Habsucht und Zorn, andere aber entstehen durch innerliche Bewegungen, wie die Verdrossenheit und Traurigkeit.“

a) Nach der Notwendigkeit der Verknüpfung mit der menschlichen Natur werden also die vitia eingeteilt in natürliche und außernatürliche. Als außernatürlich wird unter den acht Hauptleidenschaften nur die Habsucht bezeichnet. Sie wird lediglich „usu atque consuetudine“ erworben¹. Gründe: 1. Was uns angeboren ist, das hängt mit irgendeiner Lebensnotwendigkeit zusammen. Nun ist für uns lediglich die tägliche Nahrung notwendig². 2. Was angeboren ist, lässt sich nur durch große Kämpfe und sehr schwer unterdrücken und beunruhigt auch die Vollkommensten noch, die Habsucht wird aber leicht überwunden. 3. Bei vielen Völkern ist sie unbekannt und vor der Sündflut dürfte man dieses Laster sehr lange gar nicht gekannt haben³.

Die anderen sieben Laster müssen wohl, da sie nicht ausgenommen sind, als natürlich gelten. Ausdrücklich wird diese Natürlichkeit der Unkeuschheit, dem Zorn und der Traurigkeit zugeschrieben⁴.

¹ Conl. V 8, § 3, p. 129.

² Vgl. jedoch oben p. 289.

³ Conl. V 8, p. 128. Vgl. Inst. VII 1 ss., p. 130 ss.

⁴ S. oben p. 289 f. Vgl. Conl. II 13, § 11, p. 57.

b) Nach der *efficientia* werden vier Paare von Lastern unterschieden. Während die erste Einteilung (in natürliche und außernatürliche) nur je ein Laster des Beispieles halber nennt, werden hier alle acht auf die vier Gruppen aufgeteilt. Daß Cassian jeder Gruppe nur die zwei bei der Einteilung genannten Laster zuweisen will, das beweist die nähere Besprechung, die sich an die im 3. Kapitel gegebene Einteilung knüpft. Die Gruppen sollen einander ausschließen, und doch sind sie nicht nebengeordnet, sondern enthalten eine Einteilung nach zwei Gesichtspunkten:

1. Nach der *Mitwirkung des Körpers* bei ihrer Vollbringung werden solche Laster unterschieden, die nur unter Mitwirkung des Körpers vollzogen werden können und solche, welche der leiblichen Mitwirkung nicht bedürfen¹. Kap. 4, § 4 werden die einen als *vitia carnalia*, die anderen als *spiritalia* bezeichnet:

„Denn einige von ihnen sind fleischlich, andere geistig. Und zwar nennen wir jene fleischlich, welche in besonderer Weise zur Lust und zum Gefühl des Fleisches gehören, an denen es sich ergötzt und weidet, so daß es auch ruhige Geister in Erregung bringt und sie manchmal wider Willen dazu bringt, daß sie seinem Begehrn nachgeben.... § 5. Geistige Laster aber nennen wir die, welche nur dem Triebe der Seele allein entspringen (*instinctu animae solius orta*) und dem Fleische nicht nur keine Lust bringen, sondern ihm sogar schwerstes Leid zufügen und nur die kranke Seele auf die Weide ihrer elenden Ergötzung führen.“

Obwohl als *vitia spiritalia* ausdrücklich nur die Eitelkeit und der Hochmut bezeichnet werden, so können wir doch wohl die anderen Laster mit Ausnahme der Eßgier und Unkeuschheit nicht schlechthin zu den fleischlichen zählen.

2. Nach der *Herkunft der Motive* für die Entfachung der Leidenschaften werden zwei Lasterpaare unterschieden: die Habsucht und der Zorn werden von außen, die Traurigkeit und Verdrossenheit von innen erregt.

Weil die fleischlichen Laster im leiblichen Teile des Menschen ihren Ursprung haben und der Geist (*mens*) durch den „Willen des Fleisches“ mitgerissen wird², so müssen auch die gegen sie angewandten Heilmittel einerseits den

¹ „Cenodoxia et superbia etiam sine ullo consummari solent ministerio corporali.“ Conl. V 7, p. 127. Vgl. Inst. XI 2, p. 195.

² S. oben p. 291.

Geist, anderseits den Leib betreffen. Nicht bloß um die Reinheit der Phantasie muß man sich bemühen, sondern auch dem Leibe jeglichen Stoff zur Neuentfachung dieser Laster entziehen. Darum das Fasten und die Flucht in die Einsamkeit, weit weg von allen fleischlichen Versuchungen¹.

„Bei den übrigen Sünden aber schadet der Umgang mit Menschen nicht; ja er nützt sogar sehr viel..., weil die Leidenschaften beim Verkehr mit Menschen mehr zum Vorschein kommen; und wenn sie auf diese Weise hervorgelockt und offenbar werden, so kommen sie durch schnell angewandte Gegenmittel zur Heilung².“

Fleischliche und geistige Laster sind einander entgegengesetzt, so daß man nicht gleichzeitig zu beiden versucht werden kann. „Wir sehen leicht ein, daß keiner zu gleicher Zeit durch nichtige Ehrsucht angefochten werden und von der Begierde der Unzucht brennen kann, auch kann einer nicht von der schwelenden Überhebung des geistigen Hochmuts aufgeblasen und zugleich der niedrigen fleischlichen Eßgier unterworfen sein³.“

Den genaueren Sinn des Begriffes „fleischliche Leidenschaften“ gewinnen wir aus Conl. 15 ss. Dort werden die Laster auf die drei Seelenteile folgendermaßen aufgeteilt:

§ 1 (p. 690): „Alle Laster haben eine Quelle und eine Grundlage; aber nach Beschaffenheit des Seelenteiles... welcher verderbt worden ist, erhält sie verschiedene Namen von Leidenschaften... § 4 (p. 691) Denn wenn die moralische Pest den vernünftigen Teil der Seele angesteckt hat, so erzeugt sie die Laster der Ruhmsucht, der Überhebung, des Neides, des Hochmuts, der Anmaßung, des Streites, der Häresie. Wenn sie den mutartigen Sinn verwundet hat, gebiert sie Wut, Ungeduld, Traurigkeit, Überdruß,

¹ Conl. V 4, § 5, p. 123.

² Ibid. § 6, p. 124. Auch Evagrius, Cap. pract. ad Anatol. 24 (Migne PG. 40, 1228 s.) teilt die Leidenschaften ein in *ψυχῆς πάθη*, die von den Menschen, und *σώματος πάθη*, die vom Körper her ihren Anreiz haben. Die seelischen dauern bis zum Tode, die fleischlichen werden leichter ausgetilgt. Die fleischlichen werden durch die *ἐγκράτεια* bezwungen, die anderen durch die *ἀγάπη πνευματική*. Da die Liebe als Heilmittel gegen die Krankheiten des *θυμός* bezeichnet wird (c. 26), so wird man füglich die fleischlichen Leidenschaften bei Evagrius mit den der *ἐπιθυμία* gleichsetzen.

³ Conl. VII 19, § 2, p. 197. Vgl. Evagrius, Liber pract. 58, l. c. col. 1248.

Verzagtheit, Grausamkeit. Wenn sie aber den *begehrenden* Teil verdorben hat, so sprossen aus ihr die Bauchdienerei, die Unzucht, Geldgier, Geiz und schädliche irdische Begierden^{1.}⁴

(Schluß folgt.)

Weidenau (Tschechisch-Schlesien).

Dr. Ludwig Wrzot.

OPFER — KREUZESOPFER — MESSOPFER — HIMMELISCHES OPFER^{2.}

Eine dogmatische Studie.

Daß zum Wesen des Opfers eine sichtbare Gabe unumgänglich notwendig ist, ist das Erste, von dem bei jeder eingehenderen und gründlicheren Erörterung über die angegebenen vier Punkte ausgegangen werden muß. Es wird bewiesen durch die Tatsache, daß die Menschheit nie ein Opfer im strengeren Sinne zu erblicken glaubte, wo nicht eine sichtbare Gabe zu finden war^{3.}

Aber ist die Gabe auch unentbehrlich als mit zum Wesen des Opfers gehörig, so ist sie doch nicht um ihrer selbst willen da und ist nicht das Wichtigste. Sie ist nicht um ihrer selbst willen da; denn der Schöpfer aller Dinge, aus deren Bereich eine sichtbare Gabe genommen wird, bedarf ihrer nicht^{4.} Sie ist nicht das Wichtigste; denn vor

¹ Vgl. auch Conl. V 23, § 2, p. 148, wo gesagt wird: „Habet unumquodque vitium in corde nostro propriam stationem (Standort, Gegend), quam sibi vindicans in animae nostra recessu exterminat Israhelem, i. e. contemplationem... et ita expulsis vitiis, eorum loca, i. e. **adfectus** (= Triebe, Seelenteile) virtutes contrariae possidebunt.“

² Vgl. zu diesem Artikel des Verfassers Abhandlung: „Das Wesen des Eucharistischen Opfers“ im „Divus Thomas“, Jahrg. 1919, p. 188 — 202.

³ Daß die Opfergabe als solche als irgendwie in den alleinigen Besitz Gottes übergegangen sich bekunden muß, auch darüber besteht kein Zweifel.

⁴ Man hat gesagt: Wegen der absoluten Herrschaft Gottes über die Geschöpfe ist die Darbringung einer äußeren Gabe unmöglich, möglich ist nur die ethische Leistung des freien Menschenwillens. Aber das ist falsch. Auch über den freien Menschenwillen hat Gott eine absolute Herrschaft. Und über die geschöpflichen Dinge hat auch der Mensch ein wahres Bestimmungsrecht, und so kann er sich ihrer