

# Thomas von Aquins Lehre von der Liebe als menschlicher Grundleidenschaft

VON PETER L. OESTERREICH

Neben verstreuten Bemerkungen und kleineren Passagen in *De veritate* und *De malo* hat sich Thomas von Aquin vor allem im *passio*-Traktat seiner *Summa theologiae* dem Thema der menschlichen Leidenschaften gewidmet<sup>1</sup>. In der umfangreichen Abhandlung *de passionibus animae* (qq. 22–48) wird die irrationale sinnliche Seelenpotenz (*anima sensitiva*), die den Menschen mit anderen triebhaft bewegten Naturwesen verbindet, als Ort der menschlichen Leidenschaften bestimmt. Gemäß der Division dieses sinnlichen Strebevermögens in das einfach begehrende Strebevermögen (*appetitus concupiscibilis*) einerseits und andererseits in das kämpferisch überwindende Strebevermögen (*appetitus irascibilis*) teilt Thomas die elf Hauptleidenschaften in zwei Gattungen ein: die konkupisziblen und die irasziblen. Die sechs konkupisziblen Hauptleidenschaften sind die Liebe (*amor*), der Haß (*odium*), die Sehnsucht (*desiderium*), die Flucht (*fuga*), die Freude (*gaudium*) und die Trauer (*tristitia*); die fünf Leidenschaften des irasziblen Strebevermögens sind die Hoffnung (*spes*), die Verzweiflung (*desperatio*), die Kühnheit (*audacia*), die Furcht (*timor*) und schließlich der Zorn (*ira*).

Thomas' Ausführungen zur Psychologie der passionierten Existenz des Menschen prägt ein philosophisch-theoretisches Interesse, das – wie Mark D. Jordan in seiner quellenanalytischen Abhandlung gezeigt hat – den Bezug zu pädagogischen, pastoralen und praktisch-rhetorischen Traktaten weitgehend vermeidet<sup>2</sup>. Dabei verbindet der *passio*-Traktat drei methodische Elemente: erstens äußere Verhaltensbeobachtung, zweitens innere Selbsterfahrung und drittens metaphysische Theorieelemente<sup>3</sup>. Diese methodische Mehrschichtigkeit resultiert sowohl aus seinem Interesse an einer Erfassung des Phänomens menschlicher Leidenschaften als auch an ihrer spekulativen Durchdringung. Die Notwendigkeit der Verbindung von Introspektion und äußerer Beobachtung bei der Darstellung der Leidenschaften ergibt sich aus ihrem psychosomatischen Doppelcharakter. Als Seinsweisen eines leibhaften Seelenwesens bestimmen sie sich nämlich nicht nur als ein in der unmittelbaren geistigen Selbstpräsenz (*ipsa mentis praesentia*) zugängliches innerpsychisches Geschehen, sondern auch immer als ein Er-leiden einer äußerlich beobachtbaren somatischen Veränderung (*transmutatio corporalis*). Körperlose Intelligenzen – beispielsweise Engel – besitzen deshalb keine Leidenschaften. Im Zentrum der begrifflichen Systematisierung und ontologischen Fundierung der menschlichen Leidenschaften steht – so jedenfalls lautet das Generalthema meiner folgenden Interpretation – bei Thomas die Liebe. Der Amor ist die Grundleidenschaft der passionierten menschlichen Existenz.

Unde omnis actio quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. (S. th. I–II 28, 6 ad 2.)

Im Zuge einer Erläuterung der Generalthese von der Liebe als Grundleidenschaft wird im folgenden erstens der thomanische Begriff des Amor und seine Erscheinungsformen vorgestellt, zweitens seine ontologische Fundierung im Bonum als *propria causa* aufgezeigt und drittens eine Anmerkung zur impliziten Ästhetik gemacht werden. Darauf aufbauend soll dann viertens die spezifische Primordialität des Amor im Kontext der anderen Leidenschaften herausgestellt werden, um dann fünftens und abschließend das kontrovers diskutierte Problem der moralischen Intention der thomanischen *passio*-Lehre zu behandeln.

<sup>1</sup> *De ver.* 26; *De malo* 10 u. 12; *S. th.* I–II 22–48.

<sup>2</sup> Mark D. Jordan, „Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions“, in: *FZPhTh* 33 (1986) 71–97, hier 80ff.

<sup>3</sup> E. Schockenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987, 176.

## 1. Das Wesen und die Erscheinungsformen der Liebe als Passion

Die Liebe ist für Thomas ein universales Prinzip. Sie findet sich sowohl als verstandhafte Liebe (*amor intellectivus*) in der Sphäre frei wollender Intelligenzen als auch in der sinnhaften Liebe (*amor sensitivus*) des durch sinnliche Wahrnehmung vermittelten Triebes beseelter Naturwesen. Selbst im materialen Bereich findet sich Amor: als naturhafte Liebe (*amor naturalis*) in den finalen Bewegungen der unbeselten Natur, etwa eines zu Boden fallenden Steines. Die Liebe ist nicht regionalontologisch eingrenzbar und – wie Thomas ausdrücklich betont – in allen Dingen „universaliter in omnibus rebus“ (S. th. I–II 26, 1 ad 3). Er folgt hier ausdrücklich der neoplatonischen Auffassung des Dionysius: „Omnibus est pulchrum et bonum amabile“ (S. th. I–II 26, 1 ad 3).

Ganz allgemein gesprochen bezieht sich der Amor jeweils auf das Strebevermögen der Seienden. Liebe läßt sich als Ursprungsgrund der auf das geliebte Ziel gerichteten Bewegung – „principium motus tendentis in finem amatum“ (S. Th. I–II 26, 1) – definieren. Der Amor ist nach Thomas der erste Bewegungsgrund jeder final gerichteten Strebebewegung oder wie er an anderer Stelle – Augustinus zitierend – behauptet: gleichsam die erste Wurzel aller Leidenschaften – „prima radix omnium passionum“ (S. th. I–II 46, 1).

Mit dieser generellen Bestimmung des Amor als universalem Prinzip der final ausgehenden Bewegtheit des Seienden überhaupt ist allerdings noch nicht die spezifische Bestimmung der Liebe als Leidenschaft gefunden. Die Liebe in der spezifischen Form der Passion ist der *amor sensitivus*. Dieser betrifft speziell das sinnliche Strebevermögen, bezieht sich auf ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung und ruft dabei bestimmte psychosomatische Veränderungen hervor. Typische Merkmale einer von Amor bewirkten Veränderung der leiblichen Gesamtbefindlichkeit sind nach Thomas die Glut (*fervor*) und das Hinschmelzen (*liquefactio*), das eine Erweiterung und Erweichung des Herzens – „*mollificatio cordis*“ (S. th. I–II 28, 5 ad ea vero) – einschließt.

Das *passio*-Moment der Liebe als Leidenschaft beschränkt sich allerdings nicht auf das Erleiden dieser leiblichen Veränderungen, sondern bezieht sich primär auf die gesamte Intentionalität des Liebenden. Grundsätzlich bedeutet *passio* eine äußere Einwirkung eines Tätigen im Erleidenden: „*effectus agentis in patiente*“ (S. th. I–II 26, 2). Die Liebe ist in erster Linie eine Veränderung des Strebevermögens (*immutatio appetitus*), das durch das Wohlgefallen (*complacentia*) am Geliebten hervorgerufen wird. Die Komplanz am begegnenden Sinnenobjekt erregt dann im begehrenden Strebevermögen die Neigung (*inclinatio*); diese geht über in die Bewegung des sehnstüchtigen Erstrebens (*desiderium*), um erst im lustvollen Genuß (*delectatio*) des Geliebten wieder zur Ruhe zu kommen. Charakteristisch für die *passio*-Lehre des Thomas ist, daß der Anfangs- und Endpunkt der konkupisziblen Bewegung nicht das begehrende Subjekt, sondern das begehrenswerte Objekt ist: d. h. das wohlgefällige Seiende in seiner leibhaften Konkretion. Grundsätzlich treffen die Leidenschaften die Existenz mit einer von Willensfreiheit unabhängigen, präreflexiven Gewalt und konstituieren somit eine nicht-autonome, passionierte Existenz. Die Charaktere der passionierten Existenz im Modus des Amor sind dabei – wie Thomas in S. th. I–II 28, 1–4 ausführt – erstens die Einigung (*unio*), zweitens das wechselseitige Ineinander (*mutua inhaesio*), drittens das Außer-sich-sein (*extasis*) und viertens der Eifer (*zelus*).

Als der erste und primäre Charakter ist die Einigung (*unio*) des Liebenden mit dem Geliebten zu nennen. Die reale Kommunikation (*unio realis*), die äußere Faktizität des gegenseitigen Verkehrs und Miteinandersprechens bildet nach Thomas aber lediglich die Wirkung, nicht die wesentliche Einigung der Liebe selbst. Diese ist nämlich eine des Gefühls (*unio secundum affectum*), die die gesamte Existenz der Liebenden bis ins Innerste ihres intentionalen Seins umformt. Es muß hier allerdings unterschieden werden zwischen der Liebe des Begehrens (*amor concupiscentiae*) und der der Freundschaft (*amor amicitiae*). Durch die Einigung im Verlangen nimmt zwar der Liebende intentional das Geliebte als ein ihm Zugehöriges in sich auf. Aber lediglich in der Liebe der Freundschaft, in der der Freund dem Freund Gutes will wie sich selbst, ist die Einigung symmetrisch. In der Liebe des Begehrens dagegen, nimmt der Begehrende das Begehrte lediglich als etwas wahr, was seinem eigenen Wohlsein zugehört. Die Einigung des be-

gehrenden Amor transzendiert somit nicht die Immanenz eines selbstbezüglichen Egoismus, sondern erweitert sich lediglich mit dem Ziel der Vereinnahmung des anderen. Der Freund dagegen hebt zwar keineswegs seine jeweilige Selbstliebe vollständig auf, aber er erhebt den Freund gleichsam zu seinem anderen Ich, dem „*alter ipse*“.

Der durch die einigende Kraft des Amor eröffnete und um das Geliebte erweiterte Horizont des seelischen Erlebens kommt ferner im zweiten Moment *amor*-bestimmter Passioniertheit zur Vertiefung. Gemeint ist das sogenannte wechselweise Ineinander, die *mutua inhaesio*. Dabei ist das Geliebte erstens im Liebenden. Die Wahrnehmung (*vis apprehensiva*) versucht dabei die Einzelheiten des Geliebten bis ins Innerste zu erforschen. Das Geliebte wiederum lebt dabei ständig im Verlangen (*vis appetitiva*) des Geliebten gemäß eines – wie Thomas sich ausdrückt – innerlich verwurzelten Wohlgefallens am Geliebten: „*propter complacentiam amati interius radicatum*“ (S. th. I-II 28, 2). Umgekehrt ist zweitens auch der Liebende im Geliebten. Dabei bezieht sich das Streben des Liebenden permanent auf das Geliebte, um es entweder in der begehrenden Liebe immer weiter bis zu seinem vollständigen Besitz genießend zu ergreifen oder in der Freundschaftslove beständig die Freuden und Leiden des Freundes zu teilen, als wären sie die eigenen.

Das dritte existentielle Moment der Liebe als Passion ist das Außer-sich-sein (*extasis*). Diese Extasis bedeutet in apprehensiver Hinsicht die intensive Besinnung (*intensa meditatio*). Im positiven Sinne besteht sie in einer radikalen Zuwendung und Konzentration der gesamten Aufmerksamkeit auf das Geliebte. In negativer Hinsicht bedeutet sie die Abstraktion – den Abzug der Aufmerksamkeit – von allen anderen Dingen und somit das Außerkräftsetzen der gewöhnlichen Weltwahrnehmung. Bei der Besprechung der appetitiven Aspekte der Extasis setzt Thomas wiederum eine aufschlußreiche Unterscheidung zwischen der Ekstase des Begehrens und der der Freundschaftslove. Insofern nämlich das Begehren das Begehrte für sich haben und genießen will, geht es nicht schlechthin aus sich selbst heraus. Die Ekstase der begehrenden Liebe, das verlangende Herausgehen auf das begehrte Objekt, beabsichtigt schon von vorneherein ihre Aufhebung durch die Inbesitznahme des Begehrten und bleibt somit uneigentlich. Eigentlich ist dagegen die Ekstase der Freundschaftslove, die nichts für sich verlangt, sondern rein auf das Wohl des Freundes zielt.

Aus einer durch die Heftigkeit der Liebe verursachten Steigerung des Strebens auf das Geliebte entsteht schließlich der vierte Charakter: der Eifer (*zelus*). Grundsätzlich kann nämlich durch die Intensität des Amor auch Aggressivität entstehen, denn „je angespannter eine Kraft auf etwas zustrebt, um so kräftiger stößt sie alles Gegensätzliche oder Widerstrebende zurück“ (28, 4c). So wendet sich der Eifersüchtige gegen alles, was den Besitz des Geliebten gefährden könnte und der Freund gegen alle, die dem Wohl des geliebten Freundes zuwiderhandeln.

Insgesamt revolutioniert die Liebe die gesamte passionierte Existenz in der Weise einer affirmativen Ausrichtung des seelischen Strebens und Erlebens auf ein es selbst transzendierendes Geliebtes. Was ist aber wiederum Ursache der Liebe? Was ist die *causa amoris*?

## 2. Die ontologische Fundierung des Amor: Das Bonum als propria causa amoris

Die Antwort des Thomas auf die Frage nach der Ursache der Liebe (S. th. I-II 27, 1-3) ist differenziert: Die eigentümliche Ursache (*propria causa*) ist das Gute (*bonum*). Als weitere allgemeine Ursachen kommen die Erkenntnis (*cognitio*) und die Ähnlichkeit (*similitudo*) hinzu.

1. Daß das Bonum die eigentümliche Ursache der leidenschaftlichen Liebe ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß sie in den Bereich des sinnlichen Strebevermögens gehört. Dieses bestimmt sich als „leidentliche Kraft“ (*vis passiva*), insofern es seine Aktivierung nicht sich selbst, sondern der Existenz eines attraktiven Zielobjektes verdankt. Die Liebe entspringt somit nicht der *potentia activa* eines sich selbst aktivierenden Triebpotentials, sondern wird verursacht durch die Existenz des Liebenswerten. Dieses ist nicht nur in dem ganz formalen Sinne ein Gut, weil es ein erstrebtes Ziel des

Strebens ist, sondern weil es mit dem Strebenden eine naturinnere Übereinstimmung (*connaturalitas*) und Angemessenheit (*proportionalitas*) besitzt: „unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum“ (S. th. I-II 27, 1). Es ist diese Angemessenheit und Proportioniertheit des Geliebten, die das erwähnte Wohlgefallen, die *complacentia*, im Liebenden hervorrufen. Die Bewegungen des Strebevermögens werden durch das geliebte Gut angezogen und durch das gehaßte Übel gleichsam abgestoßen. „... bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam“ (S. th. I-II 23, 4). Die ergreifende Gewalt Amors bildet somit in thomanischer Sicht kein grundsätzlich undurchschaubares oder dämonisches existentielles Rätsel mehr. Als eigentliche Ursache leidenschaftlicher Liebe stellt sich die anziehende Macht des Guten heraus.

Durch diese Bestimmung des Bonum als *causa propria* läßt sich nun ein sachlicher Zusammenhang des *passio*-Traktats mit der vor allem in *De veritate* I, 1 vorgestellten thomanischen Transzendentalienlehre herstellen. Die hier behandelten *nomina transzendentalia* – *ens, res, unum, aliquid, bonum* und *verum* – bezeichnen keine kategorialen Differenzen des Seienden mehr, sondern die untereinander konvertiblen Ausdrucksformen (*modi expressi*) des Seins jedes Seienden überhaupt (*consequens omne ens*). In diesem Zusammenhang werden durch *verum* und *bonum* diejenigen transzendentalen Seinsaspekte benannt, die in der Übereinkunft der menschlichen Seele mit dem Seienden (*convenientia animae et entis*) entstehen. Das Verum ergibt sich dabei aus der Konvenienz mit der intellektiven Potenz, das Bonum mit der appetitiven Potenz der menschlichen Seele. Dabei erschließt die Übereinkunft der Strebekraft das Seiende nicht von der Seite seiner nur intellektuell zugänglichen wesenhaften Erkennbarkeit (*essentia*), sondern von der seiner akthaften Existenz und Wirklichkeit (*actus essendi*). Das Seiende als Bonum zeigt sich deshalb primär als sich auf dem Grund ihrer selbst vollziehenden und sub-sistierenden Wirklichkeit, deren ursprüngliche Gegenwart sich anderen mitteilt (*se communicans*). Es ist diese erfüllende Präsenz der Seinswirklichkeit (*ipsum esse*), die als Bonum das Strebevermögen der menschlichen Seele anzieht.

Durch die Transzendentalienlehre in *De veritate* läßt sich nun einerseits die im *passio*-Traktat nur angedeutete ontologische Fundierung des Amor so erläutern: Es ist der transzendente Seinsaspekt des Bonum, der den Horizont für das leidenschaftliche Erstreben des jeweiligen konnaturalen Gutes im geschichtlich-kategorialen Raum der Lebenswelt erst eröffnet. Das ursächliche Bonum des Amor erklärt sich als die Gegenwart der erfüllenden Seinswirklichkeit des Geliebten, auf die sich das leidenschaftliche Interesse des Liebenden bezieht. Liest man umgekehrt die Transzendentalienlehre von *De Veritate* unter der Berücksichtigung des *passio*-Traktates, so erweist sich die ansonsten überzeugende Interpretation von Günther Pöltner, daß das transzendente Bonum sich ausschließlich aus der Konvenienz des Seienden mit dem freien Willen (*voluntas*) ergebe, als zu eng<sup>4</sup>. In Übereinstimmung mit dem Text von *De Veritate* I, 1, der allgemein von der *vis appetitiva* und nicht speziell von der *voluntas* spricht, ist dagegen die weitergehende Interpretation naheliegender, daß der transzendente Horizont des Bonum nicht nur das freie und willentliche Streben, sondern auch das präreflexive und leidenschaftliche Triebleben der *anima sensitiva* umfaßt. Die Liebe als Passio ist damit als Ausdruck eines bis in die Tiefe der kreatürlichen Sinnlichkeit reichenden existentiellen Seinsverlangens im transzendentalen Horizont des Bonum erklärt.

Dieser Primat des Bonum auf dem Gebiet der menschlichen Leidenschaften schließt aber einen *verum*-analogen Aspekt nicht aus. Gemäß seiner Konvertibilität ist das Bonum ja auch ein *quoddam verum*. Die leidenschaftliche Liebe vollzieht sich keineswegs völlig blind, sondern setzt als weitere Ursache eine Art von Erkenntnis (*cognitio*) voraus. Thomas betont hier, daß das, von dem man in keiner Weise Kenntnis besitzt, auch nicht geliebt werden kann. Denn es muß, um die Strebekraft anzusprechen, zuvor we-

<sup>4</sup> Siehe G. Pöltner, Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin, Wien/Freiburg/Basel 1978, 159 ff.

nigstens wahrgenommen werden. In erster Linie wird die sinnhafte Liebe – so Thomas – durch das leibliche Sehen (*visio corporalis*) hervorgerufen. Die Schwäche der spezifischen Erkenntnisart der Liebe liegt dabei in ihrer rationalen Unschärfe. Als allgemeine Kenntnis (*summaria cognitio*) bleibt sie zweifellos hinter der vollständigen definitorischen Wesenserfassung diskursiver Erkenntnis zurück. Sie bestimmt nicht – eines mit dem anderen vergleichend (*unum alteri comparando*) – das spezifische Sosein des Seienden im Gesamtkontext der essentiellen Ordnung von Gattungen und Arten. Dafür erfaßt sie aber unmittelbar etwas, was wiederum der diskursiven Rationalität entgeht: nämlich die einmalige Seinswirklichkeit des Seienden, so wie es selbst ist (*secundum in se est*).

Diese intuitive Seinerfassung liebender Erkenntnis hat dabei durchaus ihren Erkenntnisgehalt, nämlich die Ähnlichkeit (*similitudo*), die die zur Liebe notwendige naturinnere Übereinstimmung (*connaturalitas*) und Angemessenheit (*proportionalitas*) begründet und deshalb eine weitere Ursache der Liebe darstellt. Aber lieben nicht viele gerade das, was ihnen unähnlich ist, wie der Kranke die Gesundheit? Thomas unterscheidet hier zwischen einer aktuellen und einer potentiellen Ähnlichkeit. Bei der aktuellen, die typisch für die Freundschaftslove (*amor amicitiae*) ist, haben beide die gleiche Form. So sind zwei Menschen eins in der Form des Menschseins. Die potentielle Ähnlichkeit, auf die sich die begehrende Liebe (*amor concupiscentiae*) gründet, beinhaltet dagegen kein aktuelles Einssein mit dem Geliebten, sondern lediglich eins gemäß der Anlage oder der Neigung. Der Liebende liebt dabei nicht das Geliebte selbst, sondern im Geliebten die verwirklichte Möglichkeit seiner selbst. Durch die Annäherung an das Geliebte sucht er deshalb primär – wie in der auf Vorteil oder Lust eingestellten Freundschaft (*amicitia utilis sive delectabilis*) – die Verwirklichung seiner eigenen Seinsmöglichkeiten. Wie steht es aber mit dem Fall, daß jemand bei einem anderen liebt, was er bei sich nicht liebt, so wenn z. B. ein guter Schriftsteller einen guten Sänger liebt. Auch hier versagt nicht die Erklärungskraft des thomanischen *similitudo*-Modells. Die Ähnlichkeit ist in diesem Falle eine Verhältnisähnlichkeit (*similitudo proportionis*): Der Schriftsteller verhält sich zu seiner Kunst, wie der Sänger zu der seinen und dies liebt dieser bei jenem.

Dieser nicht unproblematische Vorrang der *Similitudo* vor der *Dissimilitudo* beruht bei Thomas wiederum auf einer ontologischen Grundannahme: „Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium: quia sibi est unus in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formae“ (S. th. I–II 27, 3). Die ursprüngliche Selbstaffirmation jedes Seienden im Subsistenzvollzug, dem es seine substantielle Identität verdankt, gestaltet sich in Hinsicht auf anderes zur abgeschwächten Form der Ähnlichkeitsliebe aus. Die Abkünftigkeit der Konvenienzliebe aus der Subsistenzliebe erklärt den Vorrang des *Similitudo*-Modells bei Thomas.

In der letzten Zeit haben mehrere Interpretationen zeigen können, daß die transzendente Schönheit das unausgesprochene Zentrum der thomanischen Transzendentalienlehre darstellt, das alle anderen transzendentalen Seinsaspekte in sich vereinigt<sup>5</sup>. Gibt es nun auch einen kategorialen Reflex des transzendentalen Pulchrum in der *passio*-Lehre?

### 3. Anmerkung zur impliziten Ästhetik: Das Problem der Kategorien des Schönen in der thomanischen Amor-Theorie

Zumindest müßte dann der Text einige ästhetische Kategorien, die dem Schönen zuzuordnen sind, aufweisen. Allgemein heißt es bei Thomas „pulchra enim dicuntur quae visa placent“ (S. Th. I, 5, 4 ad 1). Zu den wesentlichen Bestimmungen des Pulchrum ge-

<sup>5</sup> Neben Pöltner s. G. Scherer, „Identität und Sinn“ in: G. Scherer / C. F. Gethmann / W. Krewani, Studien zum Problem der Identität, Opladen 1982, 1–210. Einen ersten Hinweis auf das Schönheitsmotiv in der Theorie der menschlichen Leidenschaften findet sich dabei ferner bei G. Scherer „Die Daseinsangst und ihre Bewältigung“ in: Die Zukunft der Zukunft, hrsg. v. P. Gordan, Graz/Wien/Köln 1985, 121–157, hier 124 f.

hören u. a. die geziemende Proportion oder Zusammenstimmung: „debita proportio sive consonantia“ (S. th. I 39, 8).

Tatsächlich bietet nun der Text der thomanischen Amor-Lehre eine Reihe von entsprechenden Formulierungen: die Liebe wird beschrieben als ein primär sinnlich-visuell hervorgerufenes Wohlgefallen (*complacentia*), das auf einer Wahrnehmung der Zusammenstimmung (*consonantia*) und angemessenen Proportioniertheit (*proportionalitas / aptitudo*) mit dem jeweiligen konnaturalen Guten beruht. Die sinnliche Liebe enthält offensichtlich ein – von Thomas nicht weiter thematisiertes – ästhetisches Moment, insofern erst das Wohlgefallen am sinnlich erscheinenden und deshalb schönen konnaturalen Guten ihr leidenschaftliches Verlangen hervorruft. Auch auf dem Gebiet der Leidenschaften gilt demnach „pulchrum est idem bono“ (S. th. I-II 27, 1). Nicht nur die anziehende Macht des Guten, sondern auch die anmutige Macht des erblickten Schönen bewegt die passionierte Existenz. Das Wohlgefallen der *anima sensitiva* vereinigt dabei das verum-analoge Moment des erkennenden Anblicks mit dem Bonum-Moment erweckten Verlangens. Es beinhaltet die Aktivierung der gesamten sinnlichen Existenz in ihren apprehensiven wie appetitiven Potenzen.

Das hier thematisierte Schönheitsmoment in den Leidenschaften darf allerdings nicht mit der objektiven Schönheit des Natur- oder Kunstschönen identifiziert werden. Das Wohlgefallen des Liebenden gründet eben nicht in der objektiven Beschaffenheit des Geliebten, seinem spezifischen Sosein, sondern – wie gesagt – in seinem bloßen Dasein. Dennoch beruht das intuitive Urteil der Liebe nicht auf reinem Belieben und subjektiver Willkür. Es gründet in der intuitiven Erkenntnis einer bestimmten Relation zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, nämlich ihrer gegenseitigen Angemessenheit (*coaptio*). In ihm spricht sich eine essentialistisch nicht rationalisierbare tiefgreifende existentielle Ähnlichkeit des Seins selbst (*ipsum esse*) aus. Es ist nun gerade dieser relationale Grundcharakter des Schönen in der passionierten Liebe, der es in einer bestimmten Hinsicht zum Reflex des transzendentalen Pulchrum werden läßt. Der mit der transzendentalen Schönheit eröffnete Möglichkeits- und Erwartungshorizont der allseitigen Konvenienz der menschlichen Seele mit dem Seienden findet in der Komplazenz-Erfahrung zwischen Liebenden und Geliebten eine Form ihrer geschichtlich-kategorialen Realisation. In welchem Sinne kann aber dieser Amor als Prinzip aller anderen Leidenschaften angesehen werden?

#### 4. Die konstitutionelle Primordialität des Amor

Die Ableitung der sechs konkupisiblen Leidenschaften vollzieht sich im *passio*-Traktat (S. Th. I-II 23, 1–3) unter den führenden Gesichtspunkten des Gegensatzes von Gut (*bonum*) und Übel (*malum*) und den drei Hauptmomenten jeder Strebebewegung: erstens die anfängliche Neigung (*inclinatio*), zweitens die Bewegung zum (*motus*) und drittens die Ruhe (*quies*) im Erstrebten. Thomas denkt hier die Leidenschaften – nicht wie in der existential-ontologischen Interpretation des *passio*-Traktates behauptet wird<sup>6</sup> – im Horizont der Zeitlichkeit, sondern der Seinsaktualität, genauer der Tätigkeit des Strebevermögens in seiner Zukehr zum Bonum und Abkehr vom Malum. Die Linie der positiven Zukehr auf das Bonum geht aus von der Liebe (*amor*), geht über in die Sehnsucht (*desiderium*), um in der Freude (*gaudium*) des Genießens zur Ruhe zu kommen. Die negative Bewegung der Abkehr beginnt mit dem Haß (*odium*), beschleunigt sich zur Flucht (*fuga*), die schließlich in der Trauer (*tristitia*) über das eingetroffene Malum endet. Die fünf Leidenschaften des irasziblen Strebevermögens folgen aus der *ratio distinctionis* erhöhter Anstrengung (*arduitas*) in Hinsicht auf ein schwer erreichbares Gut (*bonum arduum*) oder ein schwerwiegendes Übel (*malum difficile*). Die Hoffnung (*spes*) ist entschlossene Zukehr und die Verzweiflung (*desperatio*) die endgültige Abkehr von einem erstrebenswerten Hochziel, der Mut (*audacia*) das kühne Angehen

<sup>6</sup> „Wir nennen dieses Gefüge „existential“ bzw. die Strukturmomente der Leidenschaften „Existentialien, das heißt Seinscharaktere, die am menschlichen Existieren (in der Zeitlichkeit) selbst abgesehen sind.“ Deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologiae*, Bd. 10, Heidelberg/Graz 1955, 8.

und die Furcht (*timor*) das kraftlose Abwenden vor einem drohenden schwerwiegenden Übel. Die elfte Leidenschaft, der Zorn (*ira*) bildet eine zwar phänomenal unabwiesbare, aber innerhalb dieser Systematik nicht leicht unterzubringende Problemliebschaft. Der Zorn ist ein energiereiches Streben im Anschluß an ein bereits erlittenes Übel, das über die Trauer hinausstrebt und erst in der Rache Ruhe findet. Er verbindet somit die irasziblen Passionen mit der negativen Linie der konkupisziblen.

Kann nun aber die Liebe als Prinzip aller anderen Leidenschaften bezeichnet werden? Erstens erscheint dies nicht ohne weiteres plausibel, da sie innerhalb dieser Systematik der elf menschlichen Leidenschaften nur als eine Einzelleidenschaft neben zehn anderen auftritt. Weiter besagt doch eine Textstelle (S. th. I-II 25, 3) unmißverständlich, daß nicht die Liebe, sondern die Freude, die Trauer, die Hoffnung und die Furcht, die vier Hauptleidenschaften (*quatuor principales passionnes*) seien. Dagegen behauptet aber Thomas an anderer Stelle unmißverständlich: „nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem“ (S. th. I-II 27, 4).

Das entscheidende Argument des Thomas für die Primordialität des Amor lautet: Jede andere Leidenschaft besagt Bewegung auf etwas hin oder Ruhe in etwas. Jede Bewegung oder Ruhe geht aber aus einer naturinneren Übereinstimmung (*connaturalitas*) oder Anpassung (*coaptio*) hervor, die eben zum Wesen der Liebe gehört. Die spezifische Primordialität der Liebe beruht dabei darauf, daß sie als Bewegungsprinzip allen Aktionen leidenschaftlichen Strebens zugrundeliegt. Alle Leidenschaft ist verwandelte Liebe. Selbst der Haß setzt als Widerstreit (*repugnantia*) die Liebe voraus: Nach Thomas kann man nämlich nur das hassen, was dem Zutraglichen, das man liebt, entgegensteht. Die durch Amor gestiftete affektische Beziehung der *anima sensitiva* zu ihrem jeweils konnaturalen Guten behauptet sich somit als die grundsätzliche Möglichkeitsbedingung allen Aktgeschehens passionierter Existenz. Die Liebe als Einzelleidenschaft unter anderen stellt dabei nichts anderes als die phänomenale Präsenz der Grundleidenschaft dar, die allen anderen Passionen präsupponiert.

Diese konstitutionelle Primordialität in Hinsicht auf das Entstehen der menschlichen Leidenschaften schließt allerdings ihren Vorrang in intentionaler Hinsicht (*ordo intentionis*) keineswegs mit ein. Der Amor, als Anfangs- und Grundleidenschaft, steht als eher unausdrückliche Möglichkeitsbedingung gerade nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit des passionierten Bewußtseins. Diese intentionalen Hauptleidenschaften, lassen sich nun auch bezeichnenderweise nach temporalen Gesichtspunkten differenzieren: in Hinsicht auf das gegenwärtige Bonum ergibt sich Freude, das gegenwärtige Übel Trauer, das zukünftige Malum Furcht und das zukünftige Bonum Hoffnung. Diese vier beherrschen als *passiones generales* das zeitlich verfaßte Bewußtsein passionierter Existenz. Insbesondere Furcht und Hoffnung, die sich durch ihren Zukunftsbezug auszeichnen, bilden dabei – nach Thomas – die beiden beherrschenden Leitleidenschaften des passionierten Bewußtseins. Die Frage nach den intentionalitätsbeherrschenden Leitleidenschaften führt aber tendenziell von den mit dem *Amor* thematisch verbundenen ontologischen Konstitutionsproblemen weg und hin zu technischen Fragen der praktischen Leitung des passionierten Bewußtseins, etwa durch den Prediger oder Pädagogen, auf die Thomas bezeichnenderweise nicht näher eingeht. Ausdrücklich behandelt er dagegen das spezifisch menschliche Problem der moralischen Qualität der Leidenschaften.

## 5. Das Problem der moralischen Qualität der menschlichen Leidenschaften

Daß die menschlichen Leidenschaften eine notwendige Möglichkeitsbedingung der vollendeten sittlichen Existenz darstellen können, ist ein Gemeinplatz der bisherigen Interpretationen: Als psycho-somatische Grundkräfte seien sie „Antriebe der sittlichen Person“<sup>7</sup>, ihre Sinnlichkeit sei eine „unerläßliche Voraussetzung sittlicher Vollen-

<sup>7</sup> B. Ziermann, „Kommentar“ der deutsch-lateinischen Ausgabe der *Summa theologica*, a. a. O., 467.

dung<sup>8</sup> und insbesondere die iraszible Seelenpotenz sei der „sinnliche Wurzelgrund sittlichen Tuns“<sup>9</sup>. Allerdings wurde dazu bemerkt, daß es in der *passio*-Lehre selbst, jenseits von metaphorischen Redewendungen und der *petitio principii* teleologischer Voraussetzungen, kein schlagendes Argument für eine solche Subordination der Leidenschaften unter die Vernunft gebe<sup>10</sup>.

Dazu ist vorweg zunächst zu sagen, daß nach Thomas die Passionen an sich (*secundum se*) als triebhafte Emotionen einer irrationalen Seelenpotenz der höheren Lebewesen moralisch indifferent sind. Gegenstand moralischer Beurteilung werden sie nur innerhalb der sinnlich-geistigen Totalität menschlicher Existenz, insofern sie nämlich hier in einer Beziehung zum rationalen und freien Willen (*voluntas*) stehen. Die Bestform menschlicher Existenz (*bonum humanum*) besteht dabei in der Vereinigung ihrer leidenschaftlich-sinnlichen Antriebe mit dem freien sittlichen Willen, wie z. B. in der Zuneigung (*dilectio*), bei der sich leidenschaftliche Liebe mit freier Wahl verbindet. Diese Konzeption der sinnlichen Sittlichkeit als eigentliches *bonum humanum*, bedeutet allerdings bei aller Anerkennung des vitalen Wertes der leidenschaftlichen Emotionen nicht ihre Gleichrangigkeit. Die Leidenschaften haben sich vielmehr der Oberherrschaft der Vernunft und des Willens zu unterwerfen: „subiacent imperio rationis et voluntatis“ (S. th. I-II 24, 1). Diese Subordination meint bei Thomas allerdings keine repressive Triebunterdrückung, sondern lediglich eine Durchformung und Mäßigung (*moderatio*) des Trieblebens. Die integrale Totalität von sinnlicher Leidenschaft und vernünftigem Willen denkt er dabei nicht als notwendiges, sondern als kontingentes Kooperationsgefüge in Analogie zur politischen Herrschaft als *principatus politicus* (S. th. I-II 56, 4 ad 3), das die Eigenständigkeit und Freiheit des Beherrschten beinhaltet.

Das Problem der Moralität der Leidenschaft liegt nun allerdings nicht in dieser thomanischen Zielkonzeption einer Integration von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, sondern dem Nachweis der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit dieser geforderten und anscheinend paradoxen Vermittlung der rationalen mit den irrationalen Seelenpotenzen. Läßt sich aber im Irrationalen selbst die Möglichkeit einer Liebe zum Rationalen denken?

Vor dem Hintergrund der bisherigen Interpretation der Liebe als Passion möchte ich zum Schluß ein solches *argumentum ex amore* für eine Kooperationsbereitschaft des sinnlichen Triebes formulieren. Einen Hinweis dazu gibt Thomas im *passio*-Traktat (S. th. I-II 24, 3 ad 1) selbst durch die Erwähnung von zwei nichtdirektiven Wegen der Einflußnahme des sittlichen Willens: dieser vermag erstens durch den Überfluß seiner eigenen Aktualität (*per modum abundantiae*) und zweitens durch die Kraft freier Wahl und Zustimmung (*per modum electionis*) den sinnlichen Trieb zu bewegen. Im ersten Fall wirkt die unmittelbare Energie seines eigenen intensiven geistigen Strebens anziehend auf den sinnlichen Trieb. Im zweiten Fall ruft die ausdrücklich auf das sinnliche Strebevermögen gerichtete Kraft freier Affirmation dessen Tätigkeit hervor. Der geistige Wille wird dabei für den sinnlichen Trieb jeweils zu einem erstrebenswerten konaturalen Gut. Die prinzipielle Unmöglichkeit einer Erkenntnis der rationalen Gehalte des intellektuellen Willens von seiten des irrationalen Triebes erweist sich – gemäß der thomanischen Lehre von den Ursachen der Liebe – dabei keineswegs als Hinderungsgrund. Denn es ist eben nicht die diskursive Erkenntnis des essentiellen Soseins, sondern die intuitive Erkenntnis des ähnlichen akhaft-dynamischen Daseins, die im Sinnlichen den Amor für den sittlichen Willen erweckt. *Per amorem* kann also der vernünftige Wille die nichtrepressive Herrschaft über das sinnliche Strebevermögen gewinnen. Die Liebe als Passion erweist sich damit auch hinsichtlich des Gelingens menschlicher Existenz im *bonum humanum* als Grundleidenschaft.

<sup>8</sup> St. Pfürtnner, *Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 1958, 250.

<sup>9</sup> Schockenhoff 190.

<sup>10</sup> Jordan 95 f.