



WILLIAM J. HOYE · MÜNSTER

LEIB UND SEELE – SCHÖNHEIT UND WIDERSPRUCH

Gestützt auf Argumente des Thomas von Aquin entwickelt sich diese Untersuchung in folgenden Schritten. Um zu fragen, was am Menschen letztendlich entscheidend ist, beginnt sie mit dem endgültigen Zustand der wesentlichen Struktur des Menschen, das heißt, mit dem Ewigen Leben und der Auferstehung des Fleisches. So erweist sich der Mensch als die Einheit einer Doppelnatur, die die Sinnlichkeit auch im Bewusstsein enthält; mit anderen Worten, (geistige) Sinnlichkeit im Unterschied zu den (physischen) Sinnen. Nur durch den klassisch gewordenen thomistischen Seelenbegriff lässt sich die Doppelnatur als Einheit denken. Ist dieser angemessen erklärt worden, kann man die Beziehungen von Geist und Leib näher betrachten, die hauptsächlich von Leidenschaften bewegt werden. Diejenigen Leidenschaften, die ein natürliches Streben zur Wirklichkeit hin verkörpern (etwa Lust), werden vernunftgesteuert durch die Kardinaltugend der Maßhaltung, während die Kardinaltugend der Tapferkeit die Neigungen steuert, die uns von der Wirklichkeit zurückziehen (etwa Angst). Durch die Steuerung der Vernunft wird ein Mensch schön, das heißt harmonisch, und durch die Missachtung der Vernunft hässlich, das heißt disharmonisch.

Eine theologische Betrachtung des Leibes ist gut beraten, mit dem Ende anzufangen, das heißt mit dem auferstandenen Leib im Ewigen Leben, für das unser jetziges Leben eine Vorbereitung darstellt. In Wirklichkeit ist Ewiges Leben, sozusagen, der eigentliche und endgültige Zustand. Unser Leben in der Geschichte ist kurzlebig und zeitlich auseinander geteilt. Augenblick folgt auf Augenblick. In Form von Erinnerung und Erwartung vermischen sich Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart.

Daher schreibt Benedikt XVI. über die Endgültigkeit und «die große Verheißung des Glücks», dass «Eros der Zucht, der Reinigung bedarf, um dem Menschen nicht den Genuss eines Augenblicks, sondern einen gewissen Vorgeschmack der Höhe der Existenz zu schenken – jener Seligkeit, auf

WILLIAM J. HOYE, geb. 1940, Prof. i. R. für Systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.



die unser ganzes Sein wartet. Zu den Aufstiegen der Liebe [...] gehört es, dass Liebe nun Endgültigkeit will. [...] Sie umfasst das Ganze der Existenz in allen ihren Dimensionen, auch in derjenigen der Zeit. Das kann nicht anders sein, weil ihre Verheißung auf das Endgültige zielt: Liebe zielt auf Ewigkeit.»¹

Dass der Mensch als einziges Wesen aus einer Doppelnatur besteht, lässt sich nur mit dem christlichen, meist missverstandenen Seelenbegriff begründen. In der Einheit der Doppelnatur spielen die Leidenschaften eine wichtige Rolle, denn in diesem Zusammenhang hat der Mensch eine Möglichkeit, sein Leben zu beeinflussen. Durch Tapferkeit und Maßhaltung werden die zerspaltenden Leidenschaften in die Einheit der Person insgesamt integriert, so dass das Streben der menschlichen Natur ungehindert verwirklicht werden kann.

1. Der auferstandene Leib

Eine Entsprechung dazu findet sich in der Menschwerdung. Der lateinische Begriff dafür – Inkarnation, deutsch: Fleischwerdung – hebt gerade das Fleischliche (*carnis*) hervor. Gott ist Mensch geworden, und zwar – was keineswegs selbstverständlich ist – von Anfang an leiblich. Außerordentlich leiblich, kann man sagen: vom Embryo bis zu den extremen Schmerzen der Passion und Kreuzigung.

Betrachtet man die Glaubenslehre näher, zeigt sich ein Paradox, nämlich dass die Gottesanschauung, die das Wesen und das Ganze des Ewigen Lebens ausmacht, nicht ausreichend zu sein scheint, um die Glückseligkeit zu vollenden, sondern die Auferstehung des Leibes dazu kommen muss. Man würde annehmen, dass die Schau Gottes, d.h. die bewusste Vereinigung mit Gott, einem Menschen genügen müsste. Wozu dann der auferstandene Leib? Das unendliche Glück der Schau kann wohl nicht durch den Leib erweitert werden.

Eine solche Trennung zwischen Gottesanschauung und Auferstehung des Leibes ist aber abstrakt gedacht. Es kann nur sein, dass der Leib irgendwie einen Aspekt der Schau, und nicht eine Hinzufügung, repräsentiert. Durch den Glauben an die Auferstehung des Leibes wird nämlich unmissverständlich hervorgehoben, dass der Leib zum Glück – auch zum Ewigen Glück – eines Menschen gehört. Eine Bestätigung, dass unser Verlangen nach unserem Körper nicht eitel ist, stellt der Glaube an die Auferstehung Christi dar. Als erstes also kann man konstatieren, dass der Leib zum Ewigen Leben auf jeden Fall gehört. Offenbar erreicht das Ewige Leben erst zusammen mit der Auferstehung seine Vollendung.

Selbstverständlich kann man sich einen auferstandenen Leib nicht konkret vorstellen. Aber man dürfte erwarten, dass die Theologie darüber etwas

ausmacht, das für das jetzige Leben richtungsweisend ist. Mit dem Ausdruck ‚geistlicher Leib‘ bietet die Hl. Schrift einen Hinweis, wenngleich dies keineswegs eindeutig ist. Sofern der Leib im Geist, im Bewusstsein ist, hat er die Form der Sinnlichkeit. Wie Lord Byron (1788–1824) es schön ausgedrückt hat:

Nicht in mir selbst leb' ich allein, ich werde
ein Teil von dem, was mich umgibt, und mir
sind hohe Berge ein Gefühl.²

Das ist die einzige Form des Leibes, die wir direkt erfahren und erstrebenswert finden. Man kann ein weiteres Kriterium anwenden, das den Zustand zumindest einengt. Man kann nämlich feststellen, wie der verherrlichte Leib zumindest sein muss und wie er höchstens sein kann. Das heißt: Die sinnliche Freude muss das enthalten, was in der Sinnlichkeit erstrebenswert ist, aber sie darf nicht völlig anders sein als das, was wir als sinnlich erkennen. Eine Analogie zur ‚Verherrlichung‘ des Leibes im Lichte des Ewigen Lebens kennen wir zum Beispiel in der Vorahnung von sinnlicher Freude. Analogerweise verherrlicht gleichsam das Gedächtnis die vergangenen Freuden. Das sind geistige sinnliche Freuden, d. h. Freuden der Sinnlichkeit, denn sie existieren nicht mehr als physisch sinnlich.

Selbstverständlich darf es bei der Auferstehung nicht um die Zellen oder biologischen Organe gehen. Wenn man überlegt, weiß man eigentlich, dass es um das Physische im engeren Sinne gar nicht geht. Meine direkte Erfahrung des Physischen kenne ich nur in der Form der Sinnlichkeit, wobei ich, wie gesagt, ‚Sinnlichkeit‘ jetzt als die Seinsweise des Empirischen im Bewusstsein verstehe. Dies kann man ‚geistigen Leib‘ nennen, der uns wichtig ist. Denn es sind nicht meine Nerven, die ich nicht verlieren will, sondern vielmehr die bewussten Wahrnehmungen, die ich durch sie mache.

Einen weiteren Hinweis gibt die Hl. Schrift, wenn es heißt, dass wir im Ewigen Leben Gott ähnlich werden. Gott ist aber reiner Geist. Dessen ungeachtet kann Gott ähnlich Werden nicht bedeuten, dass nur unser Geist in das Ewige Leben eingeht. Der menschliche Geist bedarf unbedingt seines Leibes, bzw. genauer: seiner Leiblichkeit. Ein Mensch ohne Leib, also der Geist, so lehrt Thomas von Aquin, ist keine Person.³ Die Seele ist nicht das Ich. Vollkommen glücklich kann ein Mensch ohne Sinnlichkeit nicht sein. Nur zusammen mit dem Leib hat die Seele ihr vollkommenes Sein und die Vervollkommnung ihrer Natur, und darin besteht die Gottähnlichkeit.

Der menschliche Geist ist auf den Leib geradezu angewiesen. «Wegen des Denkens [*intelligere*] ist die Seele mit dem Körper vereinigt,»⁴ stellt Thomas von Aquin fest. Ohne den Leib wäre der Mensch unvollständig. Die Seele wird «mit dem Leib vereinigt, um die menschliche Natur zu vervollständigen»⁵. Dieses Prinzip gilt selbstverständlich auch im Ewigen Leben: «Das

Ziel des Menschen ist es, zur Schau der Wahrheit zu gelangen», schreibt Thomas. «Dazu also wurde die Seele mit dem Körper vereinigt, und darin besteht das Menschsein.»⁶ Um Erkenntnis zu erlangen und sich mitzuteilen, bedarf der Geist des Leibes.

Ferner: Die Sinnlichkeit wird im eschatologischen Zustand der vollendeten Glückseligkeit sogar gesteigert. Die Steigerung der sinnlichen Lust in der Gottesschau wird vollkommen sein, wie Thomas erläutert: «Es gibt ein Verlangen des Menschen, das er mit anderen Lebewesen gemeinsam hat, nämlich sich an den Lüsten erfreuen; diesem folgen die Menschen am meisten bei einem schwelgerischen Leben, und durch Maßlosigkeit darin werden die Menschen unbeherrscht und ausschweifend. In jener Glückseligkeit [nämlich des Himmels] aber ist die vollkommenste Lust.»⁷ Noch mehr: «Sie ist ja um so vollkommener als diejenige Lust, die die Sinne bieten und die auch die wilden Tiere genießen können, je höher der Verstand über der Sinnlichkeit steht.»⁸ Selbst Schmerzen werden mit «verherrlicht», so dass sie indirekt zu einer Teilnahme an der Freude werden, denn «diese ist frei von aller Beimischung des Trüben oder einer lästigen Unruhe»⁹. So folgt: «Glückseligkeit kann nicht ohne mitbegleitende Lust existieren.»¹⁰ «Lust ist eine die Schau mitbegleitende Vervollkommnung.»¹¹ Damit ist ein zielgerichtetes Ideal für das jetzige Leben angezeigt.

2. Die Doppelnatur

Dementsprechend hat der Mensch nicht zwei Naturen bzw. zwei Seelen in seiner Brust, sondern eine Doppelnatur, die Geist und Leib in einem vereinigt.

Die innere Harmonie bzw. Disharmonie der Zweiheit menschlichen Seins zeigt sich darin, dass der Mensch der Wirklichkeit grundsätzlich auf zwei verschiedene, aufeinander bezogene Weisen begegnet, nämlich konkret und abstrakt, d. h. leiblich und geistig. Diese beiden Dimensionen kommen außerdem in zwei andersartigen Sphären des menschlichen Seins vor, nämlich im Bereich der Erkenntnis und im Bereich des Strebens. Das Wahre, d. h. der Gegenstand der Vernunft, und das Gute, d. h. der Gegenstand des Willens, sind zwei Aspekte menschlichen Daseins in der Wirklichkeit. Der Bezug der Vernunft zur Wirklichkeit ist Wahrheit; der Bezug des Willens zur Wirklichkeit ist das Gute. Eigentlich lässt sich das gesamte menschliche Leben mit diesen drei Begriffen (Wirklichkeit, Wahrheit und Gut) umfassen. Wahrheit ist die bewusste Erfassung von Wirklichkeit; das Gute ist das Erstrebenswerte der Wirklichkeit.

Die innere Harmonie der Moral ist mit Musik vergleichbar. Shakespeare sagt dazu:

Der Mann, der nicht Musik hat in ihm selbst, / Den nicht die Eintracht süßer
Töne rührt, / Taugt zu Verrat, zu Räuberei und Tücken; / Die Regung seines
Sinns ist dumpf wie Nacht, / Sein Trachten düster wie der Erebus. / Trau keinem
solchen! – Horch auf die Musik!¹²

In der menschlichen Doppelnatur offenbart sich eine Ironie, vorausgesetzt dass man eine grundsätzlich positive Bewertung der menschlichen Triebe vollzieht. «Gerade diejenigen Kräfte des menschlichen Wesens, die am ehesten als die eigentlichsten Kräfte der Selbstbewahrung, Selbstbehauptung, Selbsterfüllung zu bezeichnen wären», hebt Josef Pieper hervor, «sind zugleich die ersten, das Entgegengesetzte zu bewirken: die Selbstzerstörung der sittlichen Person.»¹³ Diese gefährliche Ambivalenz in der Einheit des menschlichen Wesens hängt mit der Wichtigkeit des Überlebens zusammen. Der natürliche Drang zum sinnlichen Genuss an Speisen und Trank dient dem Überleben des einzelnen, während die Geschlechtslust dem Überleben der Gattung dient. Wegen solcher Tragweite ist der Trieb so stark. Der Geschlechtstrieb kann alle anderen Kräfte im Menschen zum Schweigen bringen, wenn der Mensch seinen Kopf verliert. Obwohl kein Trieb in sich schlecht ist, ist die unangemessene Herrschaft eines Triebes in der Person eines Menschen doch schlecht. Dadurch wird die Sicht auf die Realität eingeschränkt und verzerrt, die Vernunft geblendet. Die zerstörerische Macht des Geschlechtstriebes oder der Trunksucht, zum Beispiel, besteht darin, dass sie den Menschen unfähig bzw. genauer: unwillig macht, die objektive Wirklichkeit zu sehen. Der Feinschmecker befindet sich näher an der Wirklichkeit des Essens als der Vielfraß. Der Blick des Unbeherrschten ist mithin subjektiv, selbstbezogen, und zwar in einer Weise, die das Grundinteresse der Person an der Wirklichkeit verdirbt. Die Aufmerksamkeitsrichtung ist verbogen, die Wertewahrnehmung getrübt. Die um seiner selbst willen gesuchte sinnliche Lust bedeutet immer eine Verkehrtheit der Zusammenhänge. Jedermann empfindet es verletzend, als Mittel zum Genuss einer anderen Person gebraucht zu werden. Erhält jedoch umgekehrt die sinnliche Lust ihre angemessene Stellung im ganzen Sinnzusammenhang, d. h. in Übereinstimmung mit der Einsicht der Vernunft, so bedeutet die Unterordnung nach Thomas von Aquin nicht eine Minderung, sondern sogar eine Steigerung der sinnlichen Freude. Das richtige Verhältnis von Lust und Freude besteht darin, dass sie begleitende Phänomene sind (statt als Zwecke gesehen zu werden).¹⁴

Dass Geschlechtsverkehr tierisch ist, erniedrigt keineswegs den Menschen. Gegen das Bedenken, dass gerade «beim Geschlechtsverkehr der Mensch am meisten den Tieren ähnlich gemacht wird» und es deshalb zwischen Eva und Adam vor dem Sündenfall keinen Geschlechtsverkehr geben konnte, entgegnet Thomas, «um so reiner die Natur, desto sensibler sei der Körper und desto größer die Lust».¹⁵

Nicht also wegen ihrer Natur in sich sollen sinnliche Genüsse von der Glückseligkeit ausgeschlossen werden, sondern wegen der Verkehrtheit ihres Sinnzusammenhangs, wenn sie allein für sich erstrebt werden. Erfährt hingegen die Sinnlichkeit eine Integration in die Ausrichtung des Menschen auf Wahrheit und Wirklichkeit, wird sie ein Mitbegleitendes zur geistigen Lust.¹⁶ «In einem Wesen mit Verstand *kann* alles, woran es Vergnügen gibt, auch eine Freude sein», lehrt Thomas. «Wir können alles, was wir von Natur aus begehren, auch kraft der Vernunft begehren; aber nicht umgekehrt. Also kann in den vernünftigen Wesen ‹Freude› sein über alles, woran man Lust genießen kann.»¹⁷ Dieses Prinzip wird im Ewigen Leben zur Endgültigkeit und Vollendung gebracht.

3. Die Geistseele

Die Idee der Einheit des Menschen repräsentiert eine herausragende Errungenschaft des Christentums. Ermöglicht wurde diese Einsicht durch den in der mittelalterlichen Theologie erlangten Begriff der menschlichen Seele. Der Seelenbegriff der christlichen Theologie ist zwar von Aristoteles übernommen worden, wurde aber vertieft, so dass er auf den Menschen gerade mit seiner Doppelnatur angewendet werden konnte, was Aristoteles nicht möglich war. Die Einheit des Menschen lässt sich zwar unmittelbar erfahren, aber es hat viele Jahrhunderte gedauert, bis das Denken sie begreifen konnte.

Der vertiefte Seelenbegriff dient dazu, die Einheit von Geist und Leib zu erfassen. Geist und Leib stellen häufig zwar Gegensätze dar, werden aber in der Seele vereinigt. Dies zu behaupten ist nur möglich, wenn man unterscheiden kann zwischen geistigen Vollzügen und dem Sein, d. h. der Verwirklichung, dieser Vollzüge. Das Sein des Geistes kann den Leib, bzw. die Materie, umfassen, weil die leiblichen Vorgänge auch Seinsweisen sind. Während also Geist und Leib sich teilweise gegenseitig ausschließen, werden diese Gegensätze in ihrem Sein vereinigt – was wohl jedem spontan vertraut sein dürfte.

Die Lösung zu dem Problem der Einheit des Menschen besteht somit darin, dass der Geist – wie es heißt – als die ‹Form› des Leibes aufgefasst wird.¹⁸ (Es ist überraschend, dass der ungewohnte Begriff ‹Form› sogar in einem Katechismus vorkommt, um den tiefen Seelenbegriff auszudrücken. Es handelt sich also nicht nur um abstrakte Philosophie, sondern auch um christliche Glaubenslehre.) Die Ursächlichkeit der menschlichen Seele ist nicht wie die Ursächlichkeit des Künstlers zu verstehen, sondern wie die der Kunst. Resümierend stellt Thomas fest: «Eine und dieselbe Form ist von ihrem Wesen her das, wodurch der Mensch ein wirkliches Seiendes ist und

wodurch er ein Leib ist und wodurch er lebt, und wodurch er ein Lebewesen ist und wodurch er ein Mensch ist.»¹⁹

Es gibt natürlich verschiedene Definitionen der Seele. Das biblische Verständnis des Seelenbegriffs ist anders als das aristotelische. Aristoteles versteht unter ‹Seele› «die ‹erste› Verwirklichung (*actus primus*) eines natürlichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat».²⁰ Eine Seele kann also nur vom Leib her definiert werden. Sie ist der Vollzug des Lebens eines lebenden Leibes. Die Idee des ‹ersten› Aktes ist nicht leicht zu fassen. Akt ist gleich ‹Verwirklichung›, nicht ‹Wirklichkeit› (*ens*) oder ‹Realität› (*res*). Er ist sozusagen der Ur-Akt, bzw. die Aktualität (Aktheit) aller sonstigen Akte. Er ist selbst nicht ein allein stehender Akt, nicht Anfang einer Kette oder ein Kern, von dem aus alles wächst, oder ein Fundament. Eine Seele ist nicht ein Etwas, sondern eher wie ein Verb denn wie ein Substantiv zu verstehen. Laufen, Essen, Denken sind Akte: Laufen ist eine Verwirklichung der Beine, Essen eine Verwirklichung des Mundes, Denken eine Verwirklichung des Bewusstseins usw. Der Akt aller Akte befindet sich gleichsam eine Stufe höher; er ist gewissermaßen abstrakt, wenngleich nicht ein abstrakter Begriff. Er ist gerade das Sein des Laufens, Essens, Denkens usw. Damit wird ihre Verwirklichung als solche ins Auge gefasst. Alle anderen Akte sind ‹zweite› Akte, aber es gibt nicht dritte, vierte etc. Alle ‹zweiten› Akte sind Seinsakte. Ohne irgendeinen ‹zweiten› Akt gibt es gar keinen ‹ersten› Akt. Der ‹erste› Akt ist nichts mehr als die Verwirklichung selbst der ‹zweiten› Akte.

Seele ist nicht selbst eine Wirklichkeit, sondern das Wodurch wirklichen Lebens überhaupt, also ‹Lebensprinzip›²¹; sie fokussiert auf den Geschehenscharakter. Der Seelenbegriff weist darauf hin, dass die Welt der Lebewesen dynamisch ist. Wirklichkeit geschieht. Es ist, wie wenn man Farben nicht als eine flache Qualität an Dingen denkt, sondern als Wellen, die auf den Betrachter zukommen. Der Seelenbegriff öffnet unsere Augen für das Ereignishafte, das Lebendige. Der Seinsakt ist es, der ein Individuum von anderen Individuen unterscheidet,²² nicht also die persönlichen Eigenschaften, nicht das Genom und auch nicht die Lebensgeschichte. Sein lässt sich nicht klonen.

Der Begriff Seele öffnet uns die Augen dafür, einen Menschen nicht als eine Substanz, neben anderen Substanzen, nicht als Summe von Eigenschaften, sondern als ein Ereignis, ein Geschehen wahrzunehmen. Das wird von Thomas dadurch deutlich hervorgehoben, dass er betont: das Auge eines Verstorbenen ist eigentlich kein Auge mehr – bzw. nur in einem übertragenen Sinne –, da die Tätigkeit des Sehens nicht gegeben ist.²³ Eine Leiche ist demzufolge eigentlich kein menschlicher Leib mehr. Es ist also nicht so, dass es den Körper gibt und die Beseelung dann hinzu kommt. Ein ‹beseelter› Leib ist ein redundanter Ausdruck. Was in der Seele implizit enthalten ist, expliziert sich in den Teilen des Leibes. Thomas vergleicht den Leib mit

einem Kunstwerk, das die Kunst expliziert.²⁴ Die Ursächlichkeit der Seele ist nicht Wirkursächlichkeit, sondern vielmehr Formalursächlichkeit.

4. Die Leidenschaften

Von dem englischen Dichter John Donne stammt der Spruch, der als Leitlinie für ein Verständnis der Leidenschaften dienen kann: «Mögen unsere Gefühle weder sterben, noch uns töten.»²⁵ Hegel schreibt, dass es «nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft»²⁶ gäbe. (Thomas von Aquin geht so weit zu lehren, dass es bei Menschen keine moralische Tugend ohne Leidenschaft geben kann.²⁷) Sowohl der gute wie auch der schlechte Mensch ist leidenschaftlich. Die Leidenschaften sind die Grundlage für bewusste Harmonie oder Dissonanz in der Person.

Die Leidenschaften finden sich gleichzeitig sowohl im geistigen wie auch im körperlichen Strebevermögen. Da der Mensch eine Einheit bildet, können die körperlichen Leidenschaften in den Geist, d. h. in das Bewusstsein, übergehen. «Sie bilden die Durchgangs- und Nahtstelle zwischen dem sinnhaften und dem geistigen Leben.»²⁸ Der «äußerste Kampf der Seele»²⁹ stellt jedenfalls den Schwerpunkt der moralischen Arbeit dar, während die äußeren Handlungen eigentlich sekundär sind. Für Aristoteles dreht sich sogar die gesamte Moral um Lust und Schmerz: «Die ganze Untersuchung [der Ethik] konzentriert sich auf Lust und Schmerz, sowohl was die Einzeltugend als auch was die Staatsordnung betrifft. Wer mit diesen Dingen richtig umgeht, der wird tugendhaft sein, wer es schlecht tut, schlecht.»³⁰ Aus dem wiederholten Umgang mit den eigenen Leidenschaften bildet sich allmählich der Charakter einer Person heraus. Zweifelsohne verdient die widersprüchliche Bedeutung der Leidenschaften für das moralische Leben eine eingehende Analyse.

Wissen, was zu tun ist, fällt einem nicht immer leicht, aber diese verstandesmäßige Bemühung ist, genau betrachtet, noch nicht der Raum der Moral. Das unmittelbare und eigentliche moralische Problem des Menschen ist der Umgang mit seinen Leidenschaften. Leidenschaften sind zwar nicht selbst die Moral, doch sie sind ein zuverlässiger Indikator der moralischen Befindlichkeit eines Menschen. Das Ziel einer guten Erziehung besteht für Platon darin, Lust und Unlust da zu empfinden, wo es am Platze ist. Aristoteles hält Lust und Schmerz für die Maßstäbe der Erziehung überhaupt, wobei alle Leidenschaften in Lust und Schmerz zusammengefasst zu verstehen sind. Das Zeichen einer gelungenen Charaktererziehung ist für ihn die Freude, die man beim Vollzug der Tugend empfindet.

Die moralische Qualität der Leidenschaften ergibt sich nicht aus dem Affekt an sich, sondern sie hängt von ihrem Inhalt bzw. Gegenstand ab. «Wut

im Bauch) ist keineswegs eine Garantie für das moralisch Gute. Leidenschaften sind nicht an sich moralisch oder unmoralisch. Während beispielsweise Zorn, der aufgrund von Neid entflammt, schlecht ist, ist Zorn als Reaktion auf eine eklatante Ungerechtigkeit gut.

Durch die Leidenschaften entstehen Werte und Unwerte. Leidenschaften verbinden objektive Gegenstände, die an sich gut bzw. schlecht sind, mit einem positiven bzw. negativen Gefühl. Ein ‚Wert‘ ist etwas Gutes, das mit einem begleitenden Gefühl wahrgenommen wird. Das Gute kann mit der Vernunft wahrgenommen werden, aber Werte ergeben sich erst aus einer affektiven Wahrnehmung des objektiven Guten bzw. Schlechten. Werte und Unwerte beinhalten also mehr als das Gute bzw. Schlechte. Entscheidend für die moralische Qualität ist allerdings das, was die Vernunft als Wahrheit erkennt. Die moralische Qualität sowohl von Handlungen wie auch von Leidenschaften wird durch ihre Vernunftgemäßheit bestimmt. Der moralische Mensch ist derjenige, für den das Gute ein Wert und das Schlechte ein Unwert geworden ist.

Ferner haben die Leidenschaften viel mit Moral zu tun, weil sie die Doppelnatur des Menschen realisieren. Da sie zur menschlichen Natur gehören, sind sie an sich gut. Sie sind im wesentlichen Begleitphänomene und sollten helfen, das Leben zu meistern. Die Leidenschaften begleiten die Entscheidungen und Handlungen. Entweder unterstützen sie diese oder sie behindern sie – Zorn kann Angst und Angst kann Neugierde überwinden. Wer seine Leidenschaften ausgemerzt hat, kann zumindest nicht leiden, aber er bezahlt dies mit der Unfähigkeit, glücklich zu sein. Glück ist dennoch nicht ein Gefühl, wie der Hedonismus meint. Hedonismus deutet Gefühle als das letzte Ziel des Lebens, d. h. als den Sinn des Lebens. Einen Menschen als Mittel zu meinem Vergnügen zu betrachten, bedeutet die Missachtung seiner Würde. Besonders aus christlicher Sicht ist es wichtig, klar zwischen Glück und Gefühl zu unterscheiden. Das Gefühl begleitet das Glück und wird vom Glück verursacht.

In Wirklichkeit freut man sich immer *an* etwas. So können unangenehme Gefühle durchaus gut sein. Ekel angesichts von etwas Ekelhaftem ist gut; die Signalwirkung von Schmerzen bei einer Blinddarmentzündung ist gut. Liebe zur eigenen Mutter ist gut, Neigung zur Völlerei ist schlecht. Positive Gefühle werden zwar immer auf etwas Gutes bezogen, aber es kann sich unter Umständen um etwas nur scheinbar Gutes handeln. Wer Vergnügen am Foltern hat, mag darin seinen Sadismus befriedigen und darin etwas Gutes, zumindest für sich selbst, sehen, aber eine solche pervertierte Lust ist dennoch schlecht, weil Folter nicht in Wirklichkeit gut ist. Um diese Unterscheidung zwischen scheinbarem Gut und wirklichem Gut aufrecht zu halten, muss auf die Vernunft und den Willen rekurriert werden, denn davon hängt Moralität im wesentlichen ab. Moralität selbst liegt zwar im

Willen (der sich entweder an die Vernunft hält oder ihr widerspricht), aber sie überträgt sich auf Leidenschaften und Handlungen. Beide können und sollten vernunftgemäß sein. So paradox es klingen mag, die Vernünftigkeit der Leidenschaften ist nämlich möglich.

Letzten Endes wollen wir also nicht in einer Illusion, einer Traumrealität leben, wenn sie auch noch so begehrtenswerte Gefühle beinhaltet. Wir wollen Wahrheit, das heißt Vernunftgemäßheit. Freilich ist die Irreführung nahe liegend. Auch der edelste Eros kennt einen Egoismus. In dem, was als Verlust der Unschuld bezeichnet wird, scheint ein unentrinnbares Dilemma zu liegen. Die Erfahrung ist wohlbekannt: Die Augen gehen auf und man entdeckt einen Menschen, der einen anzieht; man nähert sich einander; man berührt sich; und plötzlich – ungeahnt – steigen im Inneren die schönen Erregungen des Eros auf. Beim ersten Mal ist man überrascht; schon beim zweiten Mal möchte man das neu entdeckte Gefühl wieder erleben. Nun berührt man die andere Person, *um* das Gefühl wieder zu erlangen. (Es kommt aber nie wieder so vor wie beim ersten Mal. Man hat – wie die Sprache es raffiniert formuliert – seine Unschuld verloren.) Die andere Person ist in diesem Fall unversehens zu einem Mittel geworden und man empfindet nun eine Unordnung. Wir wissen unmittelbar: Menschen sollten nicht als Ursache von Freude, sondern als deren Inhalt betrachtet werden. Anders ausgedrückt: nicht als Wirkursache, d. h. das Bewirkende, sondern als Formalursache, d. h. das inhaltlich Bestimmende.

Lustgefühle entstehen *an* Wirklichkeiten; die Wirklichkeiten sind nicht die Wirkursachen, sondern die Inhalte. Die Leidenschaften zielen immer auf etwas Gutes – entweder direkt oder indirekt –, freilich nicht auf das Gute. Das heißt, sie sehen auch das Gute, auf das sie zielen, nicht *als* gut. Ist man dennoch imstande, etwas Gutes als gut wahrzunehmen, hat die Leidenschaft eine menschliche Ebene erlangt. Sieht man etwas Gutes als gut, entsteht die Möglichkeit von ›Verdienst‹ und Schuld. Schuld besteht in der Bevorzugung des weniger Guten vor dem wahren, besseren Gut. Dass Menschen eine Neigung zu den sinnlichen Gütern anstatt zu den Geistigen haben, also der Begierde (*concupiscentia*; ›Erbsünde‹) anhaften, hält Thomas für etwas Gutes, da sie zur Integrität der menschlichen Natur gehört.³¹

Leidenschaften verbinden wir mit angenehmen oder unangenehmen Gefühlen. Die Leidenschaften lassen sich somit in zwei Gruppen aufteilen: positive und negative, zum Beispiel Freude und Angst. Die positiven sind angenehm und ziehen zu ihrem lustbringenden Gegenstand hin, während die unangenehmen vor ihrem schmerzbringenden Gegenstand zurückweichen.

In Bezug auf Gutes, bzw. Erstrebenswertes, beginnt die Bewegung nämlich mit der Liebe, entwickelt sich zum Verlangen und endet in Hoffnung. Hinsichtlich des Schlechten, bzw. des zu Fliehenden, beginnt sie mit Hass, entwickelt sich zur Flucht und endet in Furcht. Liebe ist die primordiale

Ur-Leidenschaft. So heißt es bei Thomas von Aquin: «Liebe ist die erste Leidenschaft.»³² Sie bezieht sich auf das Gute, während das Gegenteil, d. h. bezogen auf das Schlechte, der Hass ist. Das Gute verursacht die Liebe und das Schlechte verursacht den Hass. In ihr liegt die Ursache aller Leidenschaften überhaupt. Die gesamte Moral besteht also aus Entfaltungen der Liebe, und das einzige moralische Gebot ist, wie beispielsweise die Christen sagen, die Liebe. Thomas von Aquin erklärt: «Notwendigerweise ist die Liebe früher als der Hass, und notwendigerweise wird nichts gehasst, wenn nicht dadurch, dass es dem mit dem Geliebten Übereinstimmenden entgegengesetzt wird. Und demgemäß gilt, dass jeglicher Hass durch Liebe verursacht wird.»³³

Ist das Gute erreicht worden, bringt es das Verlangen gleichsam zur Ruhe im erreichten Guten. Und dies gehört zur Leidenschaft des Vergnügens oder der Freude, wobei das Gegenteil, bezogen auf das Schlechte, sich in Form von Schmerz oder Trauer zeigt. Während die erste Leidenschaft hinsichtlich der Triebkraft die Liebe ist, repräsentiert die Freude die erste unter dem Aspekt der Vollendung bzw. des Abschlusses. Damit wird das vielfältige Leben sozusagen auf eine Linie gebracht. Alles stammt aus der Liebe.

5. Angst und Tapferkeit

Verhaltensweisen, die zur Harmonie der Person führen, verdienen eine besondere Aufmerksamkeit. Zur leiblichen Existenz gehören auch Angst und Tapferkeit. An sich betrachtet ist jede Leidenschaft zwar gut, aber gemessen an ihrem Verhältnis zur Vernunft kann sie gut oder schlecht sein. Wenn die Bewegung einer Leidenschaft eine Entfernung von der Steuerung der Vernunft bedeutet, ist sie ein Laster. Aber keine Leidenschaft ist an sich ein Laster.

Tapferkeit ist nicht die Moral selbst, ebensowenig wie Maßhaltung es ist, wenngleich diese mit der christlichen Moral oft identifiziert wird. Vielmehr sind es die anderen Kardinaltugenden, Klugheit und Gerechtigkeit, die das moralisch Gute verkörpern. Tapferkeit und Maßhaltung betreffen nicht das Gute selbst, sondern sie beziehen sich auf Hindernisse zum Guten. Wissen, was gerecht und gut ist, reicht nämlich in der Regel nicht aus, um gerecht und gut zu handeln, denn es wirken andere Kräfte auf die Entscheidung mit. Ängste verschiedenster Art können vom richtigen Tun abhalten, so dass man in der Tat anders handelt, als es die Einsicht vorsieht. Solche Beweggründe liegen so tief im menschlichen Dasein und sind so verbreitet, dass der Widerstand gegen sie zu den vier Kardinaltugenden gezählt wird. Es ist aber wohl gemerkt keineswegs moralisch, keine Angst zu haben. Im Gegenteil: Angst ist normal, wenn man belangvolle Entscheidungen zu fällen hat.

Immer mit Ruhe zu reagieren ist manchmal unvernünftig. Nicht Uner-schrockenheit oder Gelassenheit zeichnen den guten Menschen in diesem Zusammenhang aus, sondern Tapferkeit. Sie ist nicht einfach *eine* der Tugenden, sondern die Form, die jede Tugend im entscheidenden Augenblick annimmt, wenn man als Mensch herausgefordert wird. Ehrlichkeit oder Barmherzigkeit, die in einer Gefahrensituation nicht standhalten, sind nur bedingt Ehrlichkeit oder Barmherzigkeit. Der Tapfere ist realistisch und vernünftig. Wird das Verhalten unvernünftig, ist es nicht mehr tugendhaft. Zu viel Mut ist schuldhaft; der Begriff «Übermut» bedeutet Stolz und Hochmut. Tapferkeit ist vielmehr eine Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit.

Ungewöhnlich bei dieser Haltung ist die universale Anerkennung, deren sie sich erfreut. Sie stellt einen Wert dar, der anscheinend in allen Kulturen geschätzt wird. Tapferkeit ist diejenige Charaktereigenschaft, die wohl am leichtesten zu würdigen, aber am schwierigsten zu vollziehen ist. Wer verachtet Feigheit nicht? Es mag zutreffen, dass der Feige nichts tut, niemandem schadet, und dennoch wissen wir, was er ist, und verachten oder bemitleiden ihn als Person, als Mensch – auch wenn es sich um uns selbst handelt. Da echte Tapferkeit allenthalben spontan erkannt und geschätzt wird, ist sie nicht auf eine überzeugende Begründung angewiesen. Im Fall von Tapferkeit und Feigheit weiß man spontan, dass es Moral gibt und dass sie etwas Erstrebenswertes darstellt. Sie ist zwar nicht die wichtigste Tugend, aber sie ist wie ein Schlüssel zur Tugendhaftigkeit. Denn an ihr wird besonders deutlich, worin Tugend besteht.

Feigheit ist ein ambivalentes Phänomen. Einerseits schämt sich jeder vor der eigenen Feigheit und ist sich dabei bewusst, dass bei ihm selbst nicht alles in bester Ordnung ist. Andererseits eröffnet diese Erfahrung die Augen für die ganze Welt der Moral. Die Wahrnehmung der eigenen Feigheit kann den Anstoß zu einem Leben im Lichte der Wahrheit geben. Aus Feigheit kann wahre Selbsterkenntnis und Selbstverachtung mit daraus folgender Reue und Demut entstehen. Auf andere Laster sind viele Menschen heute geradezu stolz, aber auf seine Feigheit ist kein Mensch stolz. Die unverhüllte Frage der Feigheit weckt Menschen aus ihrer sittlichen Gleichgültigkeit auf. Allerdings liegt darin auch die Gefahr der Verzweiflung. Das Schamgefühl kann nicht nur zur Reue führen, sondern auch zu einem endgültigen Selbsthass.

Wahre Tapferkeit ist die Fähigkeit, in einer gefährlichen, riskanten Situation seine Angst zu beherrschen und angesichts zu erwartender Nachteile etwas zu tun, was man für richtig hält. Das Ziel der Tapferkeit ist das Gute. Man überwindet seine Angst um der Verwirklichung des Guten willen. Tapferkeit ist nicht ein Ausdruck des Stolzes: Mich kann nichts und niemand klein kriegen! Es geht nicht um Willensstärke als Selbstzweck. Diese muss im Dienste des Guten stehen. Wichtig dabei ist die Tatsache, dass echte Tapferkeit nicht einfachhin in tapferem Handeln besteht, sondern in

der Haltung, die die Taten motiviert. Solche Taten können die Gestalt des Standhaltens oder des Angreifens annehmen.

Völlig anders ist schließlich eine Handlung aus Zorn. Durch die Leidenschaft des Zornes entstehen erstaunliche Kräfte, um Gefahren entgegenzutreten. Freilich ist Zorn gewiss nicht von vornherein verkehrt. Im Gegenteil: Es ist verfehlt, wenn man gegenüber bestimmten Missständen nicht zornig wird. Wird ein anständiger Mensch Zeuge einer hemmungslosen Züchtigung eines Kindes, wird er spontan zornig; wer es mit Gleichgültigkeit toleriert, ist moralisch verhärtet. Allein: Zorn soll nicht der eigentliche Beweggrund einer Handlung sein, sondern vielmehr den Beweggrund begleiten. Schon Aristoteles hat es differenziert formuliert: «Die Tapferen nun handeln um des Edlen willen, und der Zorn unterstützt sie dabei. Die wilden Tiere handeln aber aus Schmerz, wenn sie geschlagen werden oder sich fürchten. [...] Auch die Ehebrecher wagen um ihrer Begierde willen viele tollkühne Dinge. So scheint also die durch den Zorn erregte Tapferkeit die naturgegebenste zu sein; aber sie ist Tapferkeit erst, wenn sie die Entscheidung und einen Zweck dazu nimmt. Bekanntlich fühlen die Menschen Schmerz, wenn sie zürnen, und freuen sich, wenn sie sich rächen; wer aus diesem Grunde kämpft, ist zwar kampftüchtig, aber nicht tapfer. Denn sie machen es nicht um des Edlen (bzw. des Schönen) willen und nicht, wie die Vernunft will, sondern aus Leidenschaft.»³⁴

Zorn ist gut, wenn er vernunftgemäß ist. Dies gilt sogar auch dann, wenn der vernünftige Zorn so stark wird, dass er die Vernunft selbst zeitweilig ausschaltet. Ein solch klares Prinzip bringt die Grundstruktur der Tugenden unzweideutig ans Licht. In welchem Sinne das Ausschalten der Vernunft noch vernunftgemäß sein kann, erläutert Thomas wie folgt: «Es ist nicht wider das Wesen der Tugend, dass die Überlegung der Vernunft in der Ausführung dessen aussetzt, was die Vernunft schon überlegt hat; auch die Kunst würde gehemmt in ihrem Tun, wenn sie, wo es zu wirken gilt, überlegen wollte, was zu tun sei.»³⁵ «Es ist nicht wider die Tugend», lehrt Thomas, «wenn das Wirken der Vernunft zuweilen unterbrochen wird durch etwas, das der Vernunft gemäß geschieht.»³⁶ Dieses Prinzip gilt übrigens auch für den Geschlechtstrieb, der zuweilen den freien Willen überwältigt, wie auch für etwas wie den Schlaf: «Sonst wäre es ja wider die Tugend», argumentiert Thomas, «sich dem Schlafe hinzugeben.»³⁷

Tapferkeit darf nicht mit Furchtlosigkeit verwechselt werden. Gleichgültigkeit hingegen missachtet die angemessene Wirklichkeitsgemäßheit. Eigentlich ist lebensmüde Gleichgültigkeit das Gegenteil von Tapferkeit, denn sie verkehrt die natürlichen Zusammenhänge. Tapferkeit nimmt die Realität wahr, erkennt das Übel der Verwundung, die sie auf sich nimmt. Sie liebt das Leid nicht und verachtet nicht das Leben. Echte Tapferkeit bindet sich wesensmäßig an den Willen zur Gerechtigkeit. Tapferkeit als Tugend gibt es

nur da, wo die Gerechtigkeit gewollt wird. Wer nicht gerecht ist, kann unmöglich tapfer sein. Der Tapfere ist sehend; er sieht, dass die Verwundung, die er auf sich nimmt, ein Übel ist; er verfälscht die Wirklichkeit nicht; er liebt den Tod nicht. Tapferkeit setzt in einem bestimmten Sinne voraus, dass der Mensch sich vor dem Übel fürchtet; ihr Wesen liegt nicht darin, keine Furcht zu kennen, sondern darin, sich durch die Furcht nicht zum Bösen zwingen oder von der Verwirklichung des Guten abhalten zu lassen. Ihre Wertschätzung entspricht der realen Situation. Im Unterschied zum Tollkühnen bleibt ihre Haltung vernunftgemäß.

6. Die Maßhaltung der lustvollen Leidenschaften

Maßhaltung macht die sinnliche Lust erst möglich. Der Mensch ist fähig, sinnliche Schönheit für sich wahrzunehmen, und zwar ohne Begierde.³⁸ Piepers Erklärung lautet: «Ein unkeuscher Genusswille hat die Tendenz, den Gesamtbestand der sinnlichen Welt, besonders die sinnliche Schönheit, einzig auf die Geschlechtslust zu beziehen.»³⁹ Wer die Wahrheit ungehindert sehen will, hat die Fähigkeit, das Schöne um seiner selbst willen zu schauen.

Dass Geschlechtsverkehr tierisch ist, ist keineswegs abträglich. Erhält die sinnliche Lust ihre angemessene Stellung im ganzen Sinnzusammenhang, d.h. in Übereinstimmung mit der Einsicht der Vernunft, so bedeutet die Unterordnung der Sinnlichkeit nach Thomas nicht eine Minderung, sondern sogar eine Steigerung der sinnlichen Freude. Die Einengung der Aufmerksamkeit auf das Sexuelle macht blind für die Schönheit des anderen, auch für die erotische Schönheit; einen Menschen bloß als Sexualobjekt zu sehen ist eine tragische Kurzsichtigkeit. Folgerichtig ist die Lehre des Thomas von Aquin, dass die den Zeugungsakt begleitende Lust im biblischen Paradies – wo die ungetrübte Wachheit des Geistes herrschte – noch stärker als bei uns heute gewesen sein müsse.⁴⁰

Eine spezifisch menschliche Schönheit, die moralisch relevant ist, besteht in der Harmonisierung des unvernünftigen Teils des Menschen mit seiner Vernunft. Die Unterdrückung der Leidenschaften ist an sich nicht schön. Aber wenn Geist und Sinnlichkeit im Verhalten eines Menschen miteinander übereinstimmen, wirkt das auf uns als schön. Der Glanz der Vernunft durchstrahlt den Leib.

Besonders schön erscheint nach Thomas von Aquin die aus der Maßhaltung entstehende Verhaltensweise. Der Feinschmecker hat nämlich mehr Genuss am Essen als der Vielfraß. Der Vielfraß, der Betrunkene, der Lüstling sind hässliche Menschen. Sie verhalten sich gleichsam tierisch. Allerdings erscheint es keineswegs hässlich, wenn ein Tier sich derart verhält. Das Tierische am Menschen wird unter der Bedingung schön, dass es von der Ver-

nunft durchleuchtet wird. So besteht eine innere Harmonie in der Person und sie erscheint schön, während Unbeherrschtheit hässlich erscheint.

Aus verschiedenartigen Teilen ein einziges geordnetes Ganzes zu fügen – das ist der erste und eigentliche Sinn der Maßhaltung. Deren ablehnender Aspekt gilt nur vor diesem Hintergrund. Unbeherrschtheit in Bezug auf den Tastsinn bedeutet eine Verfremdung der eigenen Natur. Der Lüstling ist eine unruhige Gestalt. Das vernunftwidrige Gewährenlassen des Triebes führt zu einer inneren Disharmonie, ja sogar bis zur Selbstzerstörung hin. Getrieben von den eigenen Kräften, vom ›inneren Schweinehund‹ – nicht von außen angegriffen, sondern von innen gespalten sein –, unterliegt das Ich im Kampf mit sich selbst. Aus der Herrschaft der Triebe können sexuelle Perversionen entstehen.

Die Vernunft sollte auf die Signale des Körpers hören, aber ihnen nicht ohne weiteres folgen, d. h., die eigenen Gefühle zwar beachten, aber bei den Überlegungen nicht nur diese. Gerade die Stärke der sinnlichen Begierde wirkt entschuldigend. Am stärksten wird das sinnliche Begehren in der Sexualität. Darin liegt der Grund, warum die Begierde im sinnlichen Teil die Schwere des Vergehens mindert und die Schuld der Sünde entschuldigt, «denn je stärker die Leidenschaft antreibt, desto leichter ist die Sünde»⁴¹.

Die Bewegungsrichtung der Maßhaltung ist derjenigen der Tapferkeit entgegengesetzt. Während Maßhaltung von dem, was das Streben vernunftwidrig anlockt, abhält, treibt die Tapferkeit an, das auszuhalten oder anzugreifen, um dessentwillen der Mensch das Gute der Vernunft flieht. Im einen Fall handelt es sich um etwas Gutes, im anderen um ein Übel. In beiden Fällen geht es darum, dass die Vernunft maßgeblich bleibt. Am meisten trifft dies auf die Tugend der Maßhaltung zu, weil sie sich auf Neigungen bezieht, die den Menschen am meisten entstellen können, indem sie dem Leiblichen in ihm ein Übergewicht gegenüber seiner Vernunft verleihen, ihn, wie man sagt, zum ›Schwein‹ machen können. Thomas fügt aber wohlgemerkt zur Klarstellung hinzu, dass die größte Hässlichkeit nicht die größte Schuld bedeutet.⁴²

Dagegen könnte man nun einwenden, dass auch der geradlinig lebende Prinzipienmensch sich gewissermaßen in Harmonie mit sich selbst befindet – sein Wille beherrscht nämlich seine sinnlichen Neigungen – und dennoch als Mensch nicht schön ist. Dies macht deutlich, dass zu der Harmonie des guten Charakters noch ein weiteres Element hinzukommt. Die Beherrschung der sinnlichen Triebe durch Maß oder Tapferkeit ist an und für sich betrachtet noch nicht tugendhaft. Denn die Tapferkeit kann aus Hochmut oder Unvernünftigkeit entstehen.

Warum ist der geradlinige Prinzipienmensch nicht schön? Dass der Sklave seiner sinnlichen Leidenschaften unmoralisch ist, lässt sich zwar leicht einsehen. Aber warum wird die ›weiße Weste‹ nicht gerne gesehen? Warum werden ›saubere‹ Lösungen im Bereich der Moral als unmenschlich

betrachtet? Hier sind moralische Normen und Werte ja bestimmend, und in Übereinstimmung mit ihnen leben solche Menschen durchaus. Worin besteht dann also die Schlechtigkeit?

Willensstärke allein ist noch nicht moralisch. Was solchen Menschen fehlt, die ohne Wenn und Aber abstrakte Ideale auf ihre Handlungen unvermittelt anwenden, ist gemäß der klassischen Ethik die Tugend der Klugheit. Diese bezieht sich auf den Vorgang des Überlegens. Und Überlegen verläuft nicht geradlinig, sondern eher hin und her, vergleichend; es ist nicht deduktiv. Reine Idealisten können Verbrecher sein, verführt durch den überzeugenden Glanz ihres Ideals, verblendet gegenüber der komplizierten Wirklichkeit.

ANMERKUNGEN

- ¹ BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Nr. 4, 6 und 7.
- ² Lord BYRON, *Childe Harold's Pilgrimage*, Canto III, LXXII.
- ³ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 14.
- ⁴ DERS., *De anima*, q. un., a. 8, ad 15.
- ⁵ DERS., *Summa contra gentiles*, II, c. 68.
- ⁶ Ebd., II, c. 83.
- ⁷ Ebd., III, c. 63.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ Ebd.
- ¹⁰ DERS., *Summa theologiae*, I-II, q. 4, a. 1c.
- ¹¹ Ebd., a. 2, ad 1.
- ¹² William SHAKESPEARE, *Der Kaufmann von Venedig*, V, 1, übers. von August Wilhelm von Schlegel, Zürich 1979.
- ¹³ Josef PIEPER, *Zucht und Maß*, in: *Werke in acht Bänden*, Bd. 4, hg.v. B. Wald, Hamburg 1996, 142.
- ¹⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *In III Metaphysicorum*, lect. 11, n. 470.
- ¹⁵ DERS., *Summa theologiae*, I, q. 98, a. 2, obi. 3 u. ad 3.
- ¹⁶ Vgl. DERS., *In IV Sent.*, dist. 49, q. 3, a. 5b, ad 2.
- ¹⁷ DERS., *Summa theologiae*, I-II, q. 31, a. 3c.
- ¹⁸ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 365.
- ¹⁹ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 6, ad 1.
- ²⁰ ARISTOTELES, *Über die Seele*, ed. H. Seidl, Hamburg 1998, II, 1; 412 a 27 f.
- ²¹ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 363.
- ²² Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, II, c. 56.
- ²³ Vgl. DERS., *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 8.
- ²⁴ Vgl. DERS., *In IV Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 2Ac.
- ²⁵ John DONNE, *A Litany*, XXVII, in: *Poems of John Donne*, Vol. I, ed. E. K. Chambers, London 1896.
- ²⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung.
- ²⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 59, a. 5.
- ²⁸ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1764.
- ²⁹ PLATON, *Phaidros*, in: *Sämtliche Dialoge*, Bd. II, ed. O. Apelt, Hamburg 2004, 247b.
- ³⁰ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, ed. G. Bien, Hamburg 2010, II, 2; 1105 a.
- ³¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De virtutibus in communi*, a. 4, ad 8.

- ³² THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, q. 26, a. 5, ad 5.
³³ DERS., *Summa theologiae*, I-II, q. 29, a. 2.
³⁴ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* (s. Anm. 30), Buch III, Kap. 11.
³⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, II-II, q. 158, a. 1, ad 2.
³⁶ Ebd.
³⁷ Ebd., q. 153, a. 2, ad 2.
³⁸ Vgl. ebd., q. 141, a. 4, ad 3.
³⁹ PIEPER, *Zucht und Maß* (s. Anm. 13), 160.
⁴⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 98, a. 2, obi. 3 und ad 3.
⁴¹ Ebd., II-II, q. 154, a. 3, ad 1.
⁴² Vgl. ebd., q. 142, a. 4, ad 1.

ABSTRACT

Body and Soul – Beauty and Opposition. Thanks to the Christian conception of the soul, as developed especially by Thomas Aquinas, a human being can be conceived as a single entity having a double nature, i. e., spirit and body. The paradoxical teaching that the vision of God comprises the whole of eternal life and, yet, is completed by the resurrected body implies that the body's presence within consciousness is more essential to human nature than in its physical form. In the union of the double nature the passions, which exist simultaneously in both the body and consciousness, play a decisive role in the self-determination of the individual person. Dealing with them is the basis for the conscious harmony or disharmony of the person. By the virtues of courage (directed towards fear) and self-restrain (directed towards desire), they can be integrated within the unity of the person, so that hindrances to the natural striving towards reality can be overcome. The criterion for this is reason: the person becomes beautiful if the passions are guided by reason and ugly if they contradict reason, although they stem from human nature.

Keywords: virtues – theosis – St. Thomas Aquinas – resurrection – spiritual body – passion – self-determination