

## Die sittliche Tugend der Religion.

Von P. Greg. von Holtum O. S. B. in Prag, Abtei Emaus.

Die Lehre von der zur Kardinaltugend als „pars potentialis“ (S. th. 2. 2. qu. 80 a. 1) gehörenden Tugend der Religion ist eines der schwierigeren Kapitel in dem System des Thomismus, das manche Verschiedenheiten in der Auffassung der Gelehrten gezeitigt hat und tatsächlich nicht leicht so darzustellen ist, dass die diese Lehre umgebende Dunkelheit beseitigt und ein liches Verständnis gewonnen wird. Dieser Aufgabe soll der nachfolgende Versuch dienen, der wegen der Wichtigkeit des Themas sich selbst begründet.

1. Um gleich von Anfang an Klarheit zu schaffen, muss sich der Blick auf das Formalobjekt dieser Tugend richten. Es fragt sich: bezieht sich die Religion unmittelbar auf Gott selbst oder etwas Geschaffenes, das innerlich sich auf Gott bezieht? Die Antwort gewinnen wir, wenn wir die Akte ins Auge fassen, die als die dieser Tugend formell eignenden Akte fast einmütig in der thomistischen Lehre bezeichnet werden. Es gibt deren zwei innere, von denen Thomas I. c. qu. 82 u. 83 handelt: die *devotio-voluntaria quaedam promptitudo ad Dei formulatum*, und die *oratio-petitio decentium a Deo*. Hier haben wir als Objekt den *famulatus Dei* und die *auxilia Dei* („*homo profitetur orando se indigere (eo) sicut auctore suorum honorum*“ qu. 83 a. 3). Diese beiden inneren Akte erhalten in einer verschiedenen Weise *Sinnenfälligkeit*; der auf den *famulatus divinus* sich beziehende Akt ist als *sinnenfällig* wegen des Objekts zu bezeichnen; denn es handelt sich um einen „*famulatus*“, der der Natur des Menschen entspricht, also das *sinnenfällige Tun* bezeichnet, wie es aus innerer Gesinnung hervorgeht. Hingegen erwartet der Bittende nicht bloss *sinnenfällige, greifbare Hülfe* von Gott, sondern jegliche Hülfe, solche, die auf das Geistige und die Bedürfnisse der Seele geht, und solche, die zeitlichen Bedürfnissen entgegenkommen und abhelfen soll, also wird das *Sinnenfällige* bei dem Bittgebet nur dadurch gewonnen, dass der Bittende das Innere auch äusserlich bekundet, wie dies ja der Natur des Menschen gemäss ist. Demgemäss ist von den zwei inneren Akten, die zur Religion gehören, nur der auf den *famulatus* sich beziehende Akt durch das äussere Objekt als *sinnenfällig* bestimmt. Den Akt des Bittgebetes müssen wir formell aus der Reihe der inneren Akte der Religion streichen, und ihn zu den äusseren schlagen, als welche bezeichnet werden: „*adoratio sacrificium, oblatio, votum, iuramentum, adiuratio divini nominis eiusque per laudem assumptio*“. (Gonet, *Clyp. thom. de religione. act.*) Es ist klar, dass es sich bei allen diesen Akten um den „*honor divinus*“ handelt, mag dieser in einem *privatpersönlichen* Akte zum Vorschein kommen, wie bei der *adoratio* und dem *votum* zumeist oder zunächst, oder in einem auf das Soziale gehenden Akte, wie beim *sacrificium*. Müssen

wir nun das Objekt der Religion nach dem Objekt der Akte derselben bezeichnen, so ist zu sagen, dass diese Tugend sich nicht auf Gott unmittelbar bezieht, sondern auf etwas „quod est Dei“ und zwar ist dieses etwas Aeusseres, was wir vorläufig im Allgemeinen als Ehrung Gottes charakterisieren können; denn auch der bei der devotio vorliegende Wille begehrt eben diese. Was liegt nun aber dem inneren Akte der Religion und den äusseren Akten als Fundament zu Grunde? was ist die Wurzel, aus der diese Akte entspringen? Offenbar kann das nur etwas Erkanntes sein, insofern dieses als „causa finalizans“ auf den Willen wirkt; was aber so erkannt wird, kann nur etwas unmittelbar auf Gott sich Beziehendes sein, weil wir sonst zu einem „processus in infinitum“ kommen. Dieses unmittelbar Göttliche ist die „excellencia divina“ (C. Th. s. 1. 2. qu. 2 a 2), jene excellencia, die Gott allein als dem primum principium und dem ultimus finis zukommt. Diese excellencia kann nun von dem vernünftigen Geschöpfe zunächst in einem actus elicited vom Intellekt erfasst werden; dann haben wir eine Erkenntnis, aber noch keine Anerkennung derselben; jene Erkenntnis ist notwendig in jeder wahren Gotteserkenntnis eingeschlossen. Die Anerkennung derselben hingegen vollzieht sich vom Intellekt kraft eines ihm vom Willen übermittelten Dekretes; diesem geht voraus nicht jene erste Erkenntnis, von der eben die Rede war, sondern eine zweite, vertiefte Erkenntnis, in der der Intellekt sich dessen bewusst wird, dass es der „Gerechtigkeit“ gemäss sei, dass der Mensch auch praktisch sich entsprechend der erkannten excellencia divina betätige, zunächst insofern Gott primum principium creaturae rationalis ist; infolgedessen ist seine Würde den Kreaturen gegenüber nicht bloss die eines über sie unendlich erhabenen Wesens oder die Würde absoluter Oberhoheit und Herrschaft, die nicht bloss höchste Achtung und Verehrung, sondern absolute Unterwerfung in Anspruch nimmt und bewirkt, dass die Geschöpfe mit ihrem ganzen Sinn und Wirken Gott als sein vollstes Eigentum angehören oder verbunden sind und in all' ihrem Tun ihm dienen, d. h. für seine Zwecke und nach seinem Gesetze handeln müssen. Mit anderen Worten: die Würde Gottes involviert nicht bloss ein dominium iurisdictionis, inwiefern er kraft seiner höchsten Vollkommenheit naturgemäss dazu berufen ist, die übrigen Wesen ihrer Bestimmung entgegenzuführen, sondern auch ein dominium proprietatis, inwiefern die übrigen Wesen als seine Geschöpfe wesentlich für ihn selbst da sind und für ihn zu wirken berufen sind; und gerade dieses dominium proprietatis gibt auch dem dominium iurisdictionis bei Gott seinen eigentümlichen Charakter und stempelt es zur absoluten Majestät, d. h. zur unumschränkten absoluten und höchsten Herrschaft über alle Dinge (Scheeben Dogm. 596 f.). Indem also der Verstand dies Verhältnis erkannt und es ipso dem Willen dieses erkannte Verhältnis als unseinerwillen, also ohne formelle Rücksicht auf das dem Menschen daraus erwachsende Gut, normativ vorhält, wird formell die Grundlage geschaffen, auf welche der Wille sich stützen und berufen kann, um in organischer Einheit mit dem Intellekt das Dekret zu fassen, es sei auch so im Leben zu verfahren, wie es jenes objektive Verhältnis heischt. Jene Erkenntnisse gehören nun offenbar nicht zum Wesen der Tugend der Religion; aber auch nicht jenes Dekret und die Approbation oder zustimmende Entgegennahme desselben, sofern es sich nur um ein Allgemeines handelt, um ein beschlossenes Verfahren, das noch nicht genauer bestimmt ist, sondern in noch nicht abgegrenzte Weiten reicht; wir haben hier eine tugendliche Gesinnung vor uns, die in noch

doppelter Weise näher bestimmt werden kann: a) so, dass der Mensch dazu willig wird, jene *excellencia Dei* formell als solche entsprechend seiner Doppelnatur als approbierte und zur höchsten Norm erkorene *excellencia* zu bekunden, ohne noch spezielle durch besondere Verhältnisse angeregte oder als notwendig erwiesene Akte ins Auge zu fassen; diese Bekundung äussert sich in der *adoratio* dem *sacrificium*, der *oblatio* und der *assumptio nominis divini per laudem*: b) in der Weise, dass der Mensch im allgemeinen sich willig erklärt, dass oberste „*dominium proprietatis Dei*“ sich zur Richtschnur im Leben zu nehmen, und zwar nicht irgendwie (*remisse*, *imperfecte*), sondern mit Entschlossenheit, Freudigkeit und mit dem Willen zur Beharrlichkeit in dieser Lebensgestaltung.

Wir haben hier den dem Schöpfer generell geschuldeten Gehorsam vor uns, insofern dieser Gehorsam formell = primär als äusserlich geleisteter Gehorsam hervortritt: dass man Gott auch bez. der Gestaltung der Innenwelt, wie sie in freiwilligen Gedanken, Wünschen, Begehungen irgendwelcher Art sich äussert, vollkommen unterwürfig sein wolle, kann man mit Recht sowohl als selbstverständliche Voraussetzung wie Folgerung betrachten, wie leicht ersichtlich ist.

Das, was hier an Akten analysiert wurde, sind innere Akte, die aber auf ein Aeusseres gehen; weil durch dieses Aeussere gleichmässig Gott die seiner „*singularis excellencia*“ entsprechende Ehre erwiesen wird, wird ein einheitliches Objekt, eben das der Tugend der *religio*, geschaffen; die inneren Akte, die auf das Aeussere sich beziehen, sind die informierende Seele, das Aeussere ist gleich dem zum Organismus eines Vernunftwesens erhobenen Leib; sie gehören also wesentlich mit zur Tugend der Religion, nicht als Innerliches formell, sondern als formell mit dem Aeusseren zu einer Einheit Verbundenes.

2. Es kann aber auch Gott entsprechend seiner *singularis excellencia* geehrt werden durch Akte, die ganz bestimmten singulären Verhältnissen entsprechen. Als ein solches konkretes Verhältnis stellt sich zunächst die Tatsache dar, dass das vernünftige Geschöpf auf den Urheber seiner Natur angewiesen ist, um von ihm jene Güter zu beziehen, bezw. fortdauernd zu besitzen, die es entsprechend seiner Doppelnatur benötigt; insofern und weil es nachweisbar ist, dass diesbezüglich das Gebet zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf vermitteln soll, leuchtet sofort ein, dass die Erfüllung der entsprechenden Pflicht für Gott ehrenvoll ist, weil und insofern er das „*indeficiens principium rerum*“ ist; deshalb gehört das Bittgebet offenbar zur Tugend der Religion, primärformell das äusserlich sich kundgebende Bittgebet, als selbstverständliche Voraussetzung und Folgerung aber auch das innerliche Bittgebet. Als andere durch besondere Einzelverhältnisse veranlasste Akte haben wir dann das *votum*, das *iuramentum* und die *adiuratio nominis divini*, wie un schwer einzusehen ist.

3. Bisher wurde Gott in seiner *excellencia singularis* betrachtet, insofern er das *primum principium* ist, und deshalb eine ihm allein zukommende Ehrung in Anspruch nehmen kann, entsprechend dem, dass das Geschöpf unmöglich so sich zu einem geschaffenen Wesen verhalten kann und auf dasselbe bezogen ist, wie dies bezw. das Verhältnis zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf zutrifft. Er ist aber auch *finis ultimus* des vernünftigen Geschöpfes, hat unter diesem Gesichtspunkte wiederum eine *singularis excellencia*, und kann und muss also auch unter dieser Beziehung mit einer ihm allein gebührenden Ehrung vom vernünftigen Geschöpfe bedacht werden, die dessen Doppelnatur adäquat entspricht. „Als das höchste

Gut und das Ziel aller Güter erscheint Gott auf besondere Weise für die vernünftigen Geschöpfe und gegenüber ihren Gütern, wie er auch für sie in einer ganz besondern Weise, anders als für die übrigen Geschöpfe, als nie von ihnen zu begehrendes und zu besitzendes Gut auftritt. Denn während Gott für alle übrigen Geschöpfe nur insofern ihr Gut ist, dass er in ihnen und für sie geschaffene Güter hervorbringt und in diesen ihnen seinen Reichtum mitteilt: ist er für die vernünftigen Geschöpfe auch insofern ein Gut, dass sie ihn in sich selbst, als das, was er ist, durch Erkenntnis und Liebe besitzen und geniessen können, also nicht bloss ein Gut in den anderen, sondern auch neben den andern Gütern, welche sie besitzen und geniessen. Aber eben in dieser Eigenschaft erscheint er unter den Gütern der vernünftigen Kreatur nicht als in den übrigen Gütern koordiniertes Gut, sondern als das höchste Gut, welches nicht nur alle übrigen an Wert überragt, sondern auch durch sich allein das Verlangen befriedigt, während alle übrigen es nicht befriedigen können, und zugleich als das Ziel aller übrigen Güter, weil alle diese entweder überhaupt nicht Gegenstand des Genusses, oder doch nicht bloss Gegenstand des Genusses sind, sondern zugleich in der einen oder andern Weise als Mittel zur Erlangung oder Vollziehung des Genusses des göttlichen Gutes dienen können und sollen“ (Scheeben a. a. O. 583 f.). Das ist eine Betrachtung, die, dem Glauben entnommen, aus ihm nachweist, dass Gott als der *ultimus finis* der vernünftigen Kreatur eine *singularis excellentia* besitzt. Aber es kann auch schon die natürliche Vernunft erkennen, dass Gott allein der *finis ultimus* des vernünftigen Wesens sein kann. Denn ist es Aufgabe dessen, der das *primum principium* ist, alles das zu leiten, was aus ihm seinen Ursprung nahm als der *prima causa exemplaris* und *efficientis*; nur ein solches Wesen vermag alles zu leiten und kann nicht umhin, will es sich nichts vergeben, alles zu lenken; es muss aber alles zu sich selber so oder so, unter dieser oder jener Rücksicht, leiten, weil das endgültig alles Seiende erklärende oder begründete Wesen alles auch nur auf sich selber hin muss lenken können und lenken wollen. Wäre es ihm möglich, seiner Leitung ein anderes Ziel zu setzen, so wäre es eben von diesem abhängig, damit abhängig von einem andern dieses Ziel begründenden Wesen; in besonderer Weise aber muss Gott das vernünftige Wesen zu sich selber hin lenken, dass es in seinem Erkennen und Wollen schliesslich restlos in Gott befestigt, vollendet, und damit restlos glücklich gemacht werde. Ferner ist das *primum principium* unstreitig das *primum movens*; dieses kann aber nur zu sich selber hin abschliessend alles lenken; alles Seiende empfängt von ihm seine Bewegung und den Grund seiner Bewegung; also auch den letzten Grund dieser Bewegung, der kein anderer sein kann als das auf das *primum moveus* gehende Ziel.

Kommt somit Gott auch unter dem Gesichtspunkte des *finis ultimus* eine einzige „*excellentia*“ zu, so muss auch diese für das Geschöpf pflichtgemäss Objekt einer entsprechenden Ehrung sein. Auch hier ist das letzte Fundament die theoretische Ueberzeugung von dieser *excellentia*; ihr folgt ähnlich wie bei der *excellentia*, die Gott als das *primum principium rerum* hat, die freudige Anerkennung, die allerdings noch nicht die Praxis ins Auge fasst; endlich folgt der Wille, die freudige innere Anerkennung der *excellentia* des *ultimus finis* entsprechend der Doppelnatur des Menschen auszudrücken, und zwar a) noch ohne direkte Beziehung auf die Nor-

mierung des Lebens im einzelnen durch den finis ultimus, b) mit dieser direkten Bezugnahme.

Als Akte, die bei a) zu nennen sind, finden wir die adoratio, das sacrificium, die oblatio und die assumptio nominis divini per laudem, und als bei b) namhaft zu machender Akt ergibt sich einzig der Willensakt, den Gott als famulatus gebührenden Dienst, den die excellentia Gottes als das primum principium heischt, auch informiert sein zu lassen durch die formelle Rücksichtnahme auf Gott als den finis ultimus.

4. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass die Tugend der Religion, wenn sie auch zur Tugend der Gerechtigkeit nur als pars potentialis gehört — diese Art der Zugehörigkeit hat die Religion nicht „propter defectum a ratione debiti, ut debitum morale deficit“ (2. 2 qu. 80. A 1), nämlich in den Tugenden der veritas, der gratia, der vindicatio, der liberalitas, der affabilitas und der amicitia, „sed quia deficit a ratione aequalis“ —, doch die schlechthin vollkommenste Tugend nach der selbstlosen Liebe zu Gott in der natürlichen Ordnung ist, deshalb, weil, wenn auch das Formalobjekt nicht Gott selber ist, sondern die sinnenfällig Gott zu erweisende Ehre, doch die inneren Akte, die, in Beziehung stehend zu äusseren Akten, mit diesen die einheitlichen Akte der Religion bilden, unter der Rücksicht des das sittliche Leben mit Bezug auf Gott Fundierenden die abschliessende Voraussetzung sind, denn sogar der Gottesliebe dient als Fundament jene Gesinnung, Ueberzeugung und Anerkennung, die bei der Tugend der Religion vorliegt, wie früher dargelegt wurde. Dass die inneren Akte bei der Tugend der Religion das Edlere sind und insoweit das Wichtigere, ist mithin richtig; aber die äusseren Akte sind insofern wichtiger, als sie allein eine Ehrung Gottes ermöglichen, die sichtbar wird, und die allein nach allgemeinem Sprachgebrauch verstanden wird, wenn vom Cultus divinus die Rede ist. Ohne Beziehung auf die äusseren Akte gesetzt sind die zur Tugend der Religion gehörenden inneren Akte der Religion nicht schlechthin Akte dieser Tugend, sondern nur vorbereitender Weise. So ist die devotio, wenn sie nicht ausdrücklich auf den äusserlich zu vollziehenden famulatus Dei sich bezieht, nicht Akt der Tugend der Religion, sondern nur notwendige Vorbedingung für einen solchen Akt; es kann eben nicht genug betont werden, dass es bei dem Cultus divinus, den die Tugend der Religion formell bezieht, sich um etwas Aeusseres handelt; sie bezieht sich nicht, wie Thomas S. th. III p. qu. 81 a 5 lehrt, auf Gott, sondern auf „aliquid Dei“, auf ein Objektives, das Gott gebührt, auf Etwas, das nicht im Inneren des Menschen beschlossen ist — das trifft ja auch bei den theologischen Tugenden zu —, sondern, wenn auch vom Inneren aus bestimmt und durch das Innere beseelt, doch an sich etwas Aeusserliches ist; die reverentia Dei Deo extrinsecus exhibenda secundum quod Deus est indeficiens principium et ultimus finis. — Sehr klar und präzise schreibt diesbezüglich Joh. a. St. Thoma (Curs. theol. VII, 680): „Ex parte eius, cui reddit religio, non attingit Deum ut obiectum, quia cultus non exhibetur Deo per hoc, quod ille actus attingat Deum, sicut quando credimus Deo attingimus ipsum Deum, quia obiectum formale attingendi est veritas prima in se, quae est ipse Deus, sed cultus exhibetur per hoc, quod aliquid fit in reverentiam Dei; obiectum autem eius, quod fit in ordine ad Deum, non est ipse Deus, sed res facta propter Deum, sicut ars, quae facit vestem in usum hominis, non habet pro obiecto hominem, sed vestem et pro fine

hominem. Sic ergo religio habet pro obiecto id quo Deus colitur, et pro fine Deum.“

Von besonderer Bedeutung ist die Lehre von der Tugend der Religion und die genaue Auffassung von ihrem Wesen für die Lehre vom Opfer, denn das Opfer ist der vorzüglichste Akt, durch den Gott sinnenfällig als *primum principium essendi* als der „*universalis gubernator rerum*“ und als der „*finis ultimus*“ des vernünftigen Geschöpfes bekundet wird. Es ist leicht einzusehen, dass die Bekundung dieser Momente irgendwie in dem Opfer selber hervortreten muss, sonst wäre ja das Wesen des Opfers schlechweg in die entsprechenden inneren Akte zu verlegen; es muss also irgendwie an dem Aeusseren, das wir beim Opfer haben, deutlich werden, dass der Allmächtige als Schöpfer, als oberster Lenker und letztes Ziel von der Kreatur betrachtet wird; ob dies nun durch eine Zerstörung zu geschehen hat oder durch blosse Umwandlung oder sonstwie sich verwirklichen kann, ist bekanntlich eine Streitfrage, auf die hier nicht eingegangen werden kann; sicher aber ist, dass eine Opfertheorie, die nicht nachzuweisen vermag, dass auch nach ihr in einer symbolischen Verdeutlichung das Opfer hinweist auf das *supremum ius proprietatis* des Allmächtigen und die Bestimmung des Menschen, in ihm das letzte Ziel zu finden, unhaltbar ist.