

A n n e r k u n g e n

- I *Alexandri Alensi** Summa universae Theologiae, Auag. Lyon 1515/16, pan III, quaestio TO, membrum 4, colutto.
- * A. a. O. und *Alexander*> Summa Theologica, Auag. Quaracchi, Band II. m. 408, colutto.
- * *Bernardu*>, De gratia et libero arbitrio, c. 11. n. 30 (PL 182, 1020).
- * Auag. Lyon, p. III. q. 70. m. 4. col.
- * *Au**. Lyon, p. IV. q. 72, tn. 3. a. 1.
- * *Quaracchi*, I. n. 231.
- * *Quaracchi*, I. n. 231 ad 1.
- * *Quaracchi*, I. n. 224 ad 3.
- * *Quaracchi*, I. n. 236 respondeo und I. n. 234 reap. Vgl. dazu die Lettre dec Kirche: „... fidenter fatemur ... in electione tamen salvandorum misericordiam Del praecedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere luatum Del indicium“* (Dens 322).
- * *Quaracchi*, I. n. 508 sol.
- * A. a. O.
- II *Quaracchi*, I. n. 231 resp.
- ** *Lyon*, p. III. q. 60. m. 5. a. 3. sol.
- *Quaracchi*, I. n. 231 ad 3.
- ** *Quaracchi*, I. n. 273 II ad 4.
- * *Quaracchi*, I. n. 214 resp.
- “ *Quaracchi*, I. n. 222 reap.
- ” *Quaracchi*, I. n. 230 ad 1.
- ** *Quaracchi*, I. n. 171 ad 1.
- * *Quaracchi*, I. n. 171 ad 4.
- “ Vgl. *StetrmOer*, Artikel Molniamus, In: Lexikon fir Théologie und Kirche, Bd. VII. Spalte 262 f.
- * *Quaracchi*, I. n. 222 reap, und I. n. 224 reap.
- *Quaracchi*, I. n. 228 ad 5.
- ’ *Quaracchi*, II. n. 505 resp.
- * A. a. O.
- “ Scheeben, Die Myeterien des ChrIstentums, 3. Aufl. S. 194.
- ** Vgl. *Orabmann*, Artikel Thomlamus, In: Lexikon fir Theologis und Kirche, Bd. X, Spalte 140 ff.
- ’ *Quaracchi*, II. n. 408 eoi.
- * Vgl. *SleinbOchel. r.u* Thomismus und MoUnismus, in: Die philloapoblsche Grundlegung der katholischen SIttenlehre, I, S. 368 ft.

DAS WESEN DER RELIGIO
UND IHRE STELLUNG IM TUGENDSYSTEM
NACH DEM HEILIGEN THOMAS VON AQUIN

Von Richard Egenter,

Die Begriffe religio und devotio in der Scholastik und im modernen Sprachgebrauch decken sich nicht. Unter Religion oder Religiosität verstehen wir heute die auf bestimmten Wahrheits- bzw. Glaubensgehalten gründende, in bestimmter Weise ausgeprägte Frömmigkeit eines Menschen oder einer Menschengruppe. Auch beim Begriffe der devotio denken wir an eine umfassende Frömmigkeitshaltung (vgl. „devotio moderna“). Für Thomas von Aquin bedeutet die religio die dem Kult Gottes zugeordnete Tugend, deren primäre Auswirkung die devotio ist. Das, was wir heute für den Kern der Religiosität halten, die personale Gottbegegnung, schreibt er den theologischen Tugenden zu.

Es geht hier nicht um die terminologische Frage, sondern um das Problem, ob die thomistische Fassung und Einordnung der religio, die von der moraltheologischen Tradition übernommen wurde, den religiösen Tatbeständen gerecht wird, die von einem christlichen Tugendsystem erfaßt werden müssen.

Wir glauben, daß das für die ausdrückliche Lehre des Aquinaten zu verneinen ist, daß aber seine Anschauungen implicite zum mindesten die Ansätze zu einer vollen Würdigung dieser Tatbestände enthalten.

A. Die Lehre des hl. Thomas von der Religio.

Für den hl. Thomas ist die religio die Tugend, durch die wir Gott die schuldi- ge Ehre erweisen (2 II 81, 2 und offer). Diese Ehrfurcht und Ehre zollen wir Gott als dem Schöpfer und Erhalter der Welt (2 II 81, 3). Dabei ist aber Gott nicht Gegenstand, sondern Ziel der religio, Objekt dieser Tugend. Ist alles das, was der Mensch Gott darbringt, indem er ihn verehrt (Q. disp. ; de virt, I 12 ad 11). Das Motiv dieses Ehrerweises ist die überragende Würde (excellencia) Gottes. Weil letztere einzigartig ist, darum gebührt Gott auch eine spezielle Ehre; also ist die religio eine von anderen verschiedene Tugend (2 II 8r, 4). — Die prägnantere Fassung von religio als Lebensform der Ordensleute, die sich in besonderer Weise dem Dienste Gottes geweiht haben (2 II 8i, 1 ad 5), kann hier unberücksichtigt bleiben.

Wenn nun der Tugendcharakter der religio näher bestimmt werden soll, so ist zunächst die Ansicht des Aquinaten wichtig, daß die religio keine theologische, sondern eine sittliche Tugend ist. Er erklärt das folgendermaßen: Wenn die religio Gott den schuldigen Kult erweist, so ist dabei zu unterscheiden: Gott, dem sie den Kult erweist, und das, was sie Gott er-

ft

weist, der Kult. Letzterer ist die Materie und das Objekt der religio. Durch diese Kultakte findet kein attingere Deum ipsum, wie das etwa beim Glauben der Fall ist, statt, wir würden heute sagen, es erfolgt kein Akt personaler Begegnung mit Gott, keine Wertantwort auf den Personwert Gottes. Es wird Gott vielmehr der geschuldete Kult geboten, insofern diese Kultakte als Ehrerweis gegen Gott (in reverentiam Dei) geschehen. Weil sich also Gott zur religio nicht wie die Materie oder das Objekt, sondern wie das Ziel verhält, darum ist die religio nicht eine theologische Tugend, bei der das letzte Ziel eigentliches Objekt ist, sondern eine sittliche Tugend, die sich auf das richtet, was dem Ziel dient, was ad finem ist (2 II 81, 5; vgl. Q. disp. de virt I 12 ad 11).

ft

^

z

&

Der Standort der religio als virtus moralis ist im Bereich der Kardinaltugend der Gerechtigkeit, mit der sie nicht völlig zusammenfällt, weil sie wohl Gott ein debitum entrichtet, aber nicht sec. aequalitatem (2 II 80, 1); es kann hier höchstens von einer relativen Angemessenheit der Leistung die Rede sein unter Berücksichtigung dessen, was der Mensch überhaupt zu leisten vermag und was Gott gnädig annehmen will (2 II 81, 5 ad 3).

Die christliche religio ist eine virtus caritate formata. Sie gründet in der caritas als ihrem Prinzip (2 II 82, 2 ad 1). Wenn so die Gottesliebe mittelbar durch die religio die Kultakte verursacht, so wird sie andererseits auch durch die Akte der religio genährt (2 II 82, 2 ad 2).

Während die religio der Gottesliebe untergeordnet ist, nimmt sie unter den sittlichen Tugenden selbst eine Vorrangstellung ein; denn sie nähert sich in den Kultakten Gott mehr als die anderen sittlichen Tugenden (2 II 81, 6). In ihrem Verhältnis zu den Akten der anderen sittlichen Tugenden kann sie sowohl eine virtus specialis wie generalis genannt werden; letzteres, weil sie die anderen Tugendakte auf die divina reverentia hinordnet. In Analogie zur caritas läßt sich also die religio als eine religiöse forma virtutum bezeichnen.

ft

Insofern sie aber nicht nur actus imperati besitzt, durch die sie den Akten anderer Tugenden eine kultische Bestimmung gibt, sondern auch actus elicitus, Akte, die ihr selbst eigen sind, wie das Gebet oder Opfer, ist sie spezielle Tugend (2 II 81, 1 ad 1).

Zu den Akten der religio gehören 1. die geistigen, auf Gott gerichteten Akte, 2. körperliche Akte, die auf diese geistigen Akte bezogen sind als Bezeugung derselben, 3. Akte, die sich Gottes wegen auf den Nächsten richten. Die unter 1. und 2. zusammengefaßten Handlungen sind die eigentlichen Akte der Religion, die körperlichen freilich nur sekundär (in lib. Boethii De Trin. 3, 2), aber doch nötig, weil das menschliche Gemüt die Führung durch Sinnenfälliges braucht (2 II 81, 7).

Am meisten beanspruchen die inneren religiösen Akte unser Interesse. Hierher gehört vor allem die devotio, die von Thomas der erste, hauptsächlich Akt der Religion genannt wird, nötig für alle folgenden (2 II 83, 15: 104, 3 ad i). Thomas bestimmt die devotio als einen Akt des Willens, in dem der Mensch sich selbst Gott zu seinen Diensten anbietet (2 II 82,

f

|*

A, 'I ad 1), dann wieder als den Willen sich prompt dem zu widmen, was zum PV Dienste Gottes gehört (2 II 81, 1). Es tun und es bereitwillig tun, gehört aber zur gleichen Tugend, darum ist die devotio ein Akt der religio (2 II 82, 2).

t Ein weiterer eigentlicher (und zunächst innerer) Akt der religio ist das Gebet. Durch dieses erweist man Gott die Ehre, indem man sich ihm unterwirft und betend, bekennt, daß man seiner als des Urhebers aller Güter bedarf (2 II 83, 3). Zwar ist das Gebet Sache des Intellekts, die religio aber eine Willenstugend. Aber die religio ordnet ja auch die Akte anderer Potenzen auf die reverentia gegen Gott hin; da der Intellekt dem Willen verwandt ist als andere Potenzen, hat das Gebet einen Vorrang vor diesen Akten (2 II, 83, 3 ad 1).

l An die devotio und das Gebet schließen sich die äußeren Akte der religio (2 II 122, 4).

7#.

B. Die Problematik dieser Lehre von der religio.

(Mit Thomas von Aquin *faOt* die moraltheologische Tradition die religio als die Tugend der religiösen Kultakte, insofern diese nicht einfach Ausdruck der religiösen Gottbegegnung sind, sondern dem Herrn als ein geschuldetes Werk dargeboten werden. Ein solcher Sprachgebrauch ist durchaus möglich, setzt aber die Beantwortung der Frage voraus, was denn die religiöse Grundgesinnung ist, aus der unsere eigentlichen, auf Gott selbst gerichteten religiösen Akte hervorgehen. Thomas von Aquin hatte als Antwort wohl L auf die theologischen Tugenden verwiesen. Glaubend, hoffend, liebend F begegnet der Christ seinem Gott.

-V?

Aber dann ergeben sich die weiteren Fragen:

L a) Was ersetzt bei den ungetauften Menschen, die doch auch Kultakte ver-
jff richten, ohne über die christlichen theologischen Tugenden zu verfügen,
F die letzteren, bzw. deren Akte? Auch der Kult der Heiden setzt doch ein
> eigentliches religiöses Erlebnis, irgendein attingere Deum (freilich bloß im
Rahmen der natürlichen menschlichen Kräfte) voraus. Es ist wohl kein
* Zufall, daß diese Frage unseres Wissens von Thomas nicht gestellt wird.

l. b) Beim Christen selbst: Glauben, Hoffen und Lieben sind an sich wohl
L Akte der personalen Begegnung, aber nicht wesentliche religiöse Akte.
K? Was ist die natürliche, bewußtseinsmäßige Komponente, die in Auswirkung
Γ der göttlichen Tugenden deren Akte als religiöse erscheinen läßt? Welches
r sind sozusagen die natürlichen Erlebnisbahnen, in denen die Akte der über-
ü natürlichen theologischen Tugenden als religiöse Akte ablaufen?

>> Darauf erhalten wir vom hl. Thomas keinen ausdrücklichen Bescheid,
■P wenn diese Antwort auch implicite in manchen seiner Texte angedeutet
f scheint. Ehe wir darauf eingehen, lohnt es sich zu untersuchen, warum
fc diese Frage für Thomas nicht in das Blickfeld seines sonst so umfassenden
fc... und ieinsinnigen theologischen Interesses tritt.

K Wir sehen den Grund vor allem in der Übernahme des aristotelischen
F Tugendschemas, das nach den Kardinaltugenden gegliedert ist, und dem

Thomas die drei göttlichen Tugenden vorgeordnet hat. Diese Hereinnahme der aristotelischen Ethik ist von größter Bedeutung für die katholische Moralthologie geworden. Thomas ist dadurch keinem ethischen Naturalismus verfallen, lehrt er ja geradezu, daß für die theologische Betrachtung erst da etwas Tugend sei, wo die *caritas* als *forma virtutum* wirksam wird (2 II 23, 7); aber es konnte doch der personalistische und theozentrische Charakter der christlichen Ethik nicht durch die einfache Vorordnung der theologischen Tugenden gewährleistet werden, ohne daß es an den „Nahtstellen“, im Verhältnis dieser drei theologischen Tugenden zum aristotelischen Tugendsystem zu Unklarheiten came.

Zunächst ist es an sich schon schwer, auf dem Boden der aristotelischen Ethik zur Erkenntnis und Würdigung der natürlichen Religiosität zu kommen. Die aristotelische Ethik ist im wesentlichen anthropozentrisch, sieht in der Vollendung und im Glück des Einzelnen ihr Ziel. Sie verkennt nicht die Bedeutung des Religiösen; aber dieses spielt weder in der Lehre des Aristoteles vom Wesen der Tugend noch in seinem Tugendsystem eine große Rolle. Die Religiosität als personale Begegnung mit Gott konnte schon wegen des mangelhaften antiken Gottesbegriffes nicht in ihrem Wesen und in ihrer Bedeutung erfaßt werden. Man braucht, um das zu erkennen, nur die von Thomas (2 II 81, 1 *sed contra*) zitierte Definition Ciceros zu betrachten: Die Religion ist die Tugend, die einer höheren, sogenannten göttlichen Natur (*superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant*) dient und Ehrung erweist (Rhetor. II, De invent, ca. fin.). So konnte das antike Begriffsmaterial zur Darstellung der sittlich-religiösen Gesinnungsgehalte einer christlichen Ethik nicht ausreichen. Ein Blick auf den Wesenskern des religiösen Aktes lehrt ja die Unmöglichkeit, diesen der Gerechtigkeit ein- und unterzuordnen. Das hat Thomas wohl gefühlt, hat die *religio* nur als Tugend der Kultakte betrachtet und dem eigentlich religiösen Akte lediglich im Bereich der theologischen Tugenden seine Beachtung geschenkt.

Die Tatsache, daß die Religiosität im aristotelischen Tugendschema keine den Christen befriedigende Berücksichtigung fand, verführte dazu, zwischen den natürlichen und übernatürlichen Tugenden einfach nach dem Objekt zu unterscheiden. Letztere richteten sich auf einen Gegenstand, der in der aristotelischen Ethik keine entsprechende Behandlung erfahren konnte, auf Gott. Wenn aber das Objekt für den Unterschied zwischen den anderen Tugenden entscheidend war, dann konnte die *religio*, die nicht einfach mit den theologischen Tugenden identifiziert wurde, nicht Gott zum Gegenstand haben, sondern mußte sich mit dem befassen, was *circa finem* ist; sie mußte sittliche Tugend sein.

Natürlich hat Thomas sehr wohl den wesentlichen Unterscheidungsmaßstab zwischen den theologischen und den natürlichen Tugenden gekannt: den übernatürlichen bzw. natürlichen Ursprung der einzelnen Tugenden. Die theologischen Tugenden meinen Gott, insofern dieser im übernatürlichen Licht des Glaubens erfaßt und in der übernatürlichen Kraft der

< Hoffnung und Liebe erstrebt wird, während die intellektuellen und mora-
 S lischen Tugenden sich mit dem befassen, was durch die menschliche Natur
 begriffen werden kann (I II 62, 2).

Beide Unterscheidungsmerkmale der Tugenden hätten nun gekreuzt wer-
 den müssen: es gibt hinsichtlich beider Objekte, Gott und zielgerichtetes
 ; . Geschöpfliches, natürliche und übernatürliche Tugenden, und es gibt so-
 :?■ wohl innerhalb der natürlichen wie der übernatürlichen Tugenden beide
 I Objekte. Thomas hat das aber nur für die eine Seite gelehrt, hat bei den
 i, sittlichen Tugenden zwischen eingegossenen und natürlich erworbenen
 Tugenden unterschieden (I II 63, 3), bei den theologischen Tugenden läßt
 er jedoch nur das Objekt als kennzeichnend gelten, das er selbstverständ-
 lich nur in der übernatürlichen Ordnung sieht (quibus ordinatur ad finem
 supernaturalem : I II 62, 3), ohne auch nur zu fragen, ob nicht auch daneben
 Gott, insofern er der natürlichen Vernunft und Liebe erreichbar ist, Gegen-
 stand einer natürlichen Tugendgesinnung, unserer heutigen Religiosität
 sein könne.

I Nicht nur die Unzulänglichkeit des aristotelischen Tugendschemas ver-
 führt den Aquinaten zu dieser Vermengung der beiden Unterscheidungs-
 merkmale, sondern auch die etwas schillernde Bedeutung der hier ver-
 wandten termini. Die religio berührt, erreicht (atingit) Gott nicht selbst,
 wie das der Glaube tut (2 II 81, 5). Dieses attingere verläßt in der Unter-
 scheidung der theologischen und sittlichen Tugenden einfach zum „als
 I Gegenstand Intendieren“. Sonst aber hat es bei Thomas eine gefülltere,
 freilich letztlich geheimnisvolle Bedeutung; es bezeichnet die übernatür-
 liche Lebensverbindung, in die wir mit Gott durch die Gnade treten, so
 wie der hl. Thomas auch lehrt, daß durch die theologischen Tugenden das
 menschliche Gemüt (mens) Deo conjungitur, mit Gott eine übernatürliche
 [.. Lebensverbindung eingeht (I 1168, 8; 4 Sent 12, 3, 2, 3, 3 ad 1). Dieses
 ; Ineinanderfließen der schlichten „Objekts-Bedeutung“ und der tieferen
 übernatürlichen Bewandnis des Wortes erleichterte die Vermengung der
 beiden Gesichtspunkte in unserem Fall. Die Folge war dann das Verständ-
 nis der religio als kultische Werkteugend, aus deren Bereich der eigentliche
 V religiöse Akt der Gottbegegnung ausscheiden mußte.

Daß die natürlichen religiösen Akte in unserem Zusammenhang bei Thomas
 keine Beachtung finden, mag einen weiteren Grund darin besitzen, daß
 Thomas von einer natürlichen inclinatio (I II 62, 3; 21185,1), ja von
 einem natürlichen Instinkt (Scg 3, 119) des Menschen gegenüber Gott
 spricht; dadurch scheint eine natürliche Tugend überflüssig zu werden.
 Während der Wille auf Gott als das Objekt unserer übernatürlichen Selig-
 keit von Natur aus nicht ausreichend hingeordnet ist, besitzt er eine natür-
 liche Ausrichtung auf Gott, als dem Prinzip und Ziel unserer Natur (I II 62
 E ad 3). Der eigentümliche Schwebecharakter der übernatürlichen Tugend,
 die teils als übernatürliche Potenz, teils als Habitus zu fassen ist, versperrte
 wohl etwas die Sicht. Einer neuen Potenz zu natürlichen religiösen Akten
 bedurfte es natürlich nicht, wohl aber verlangte die erbsündliche Begier-

lichkeit nach einem Tugendhabitus, der alle natürlichen religiösen Lebensäußerungen ad oboediendum rationi (I II 68, 8) zu ordnen hat.

Endlich mag in unserer Frage noch die Auffassung des hl. Thomas vom Verhältnis der religio zur Geistesgabe der Gottesfurcht die letzte Klarheit verschleiert haben. Gott zu verehren (Deum revereri) ist Sache dieser Gabe; der religio obliegt es, etwas propter divinam reverentiam zu tun; sie ist deshalb auf das donum timoris als auf etwas ihr Vorgeordnetes ausgerichtet (2 II 81, 2 ad 1). Nun unterscheiden sich abei nach der sonstigen Lehre des Aquinaten die Gaben von den Tugenden nicht nach Akten und Objekten, sondern nach dem Modus des Tätigseins (I II 68, 2 ad 1). Die Tugenden vervollkommen den Menschen, insofern dieser von seinem eigenen Geiste bewegt ist, die dona, insoweit er von Gott bewegt wird (I II 68, 1). Also hatte Thomas trotz des donum timoris einen natürlichen Tugendakt des Deum revereri annehmen können; die Aufgabenbestimmung für das donum timoris hatte ihn geradezu darauf hingewiesen.

C. Ansätze zur Würdigung der natürlichen Religiosität bei Thomas von Aquin.

Der oben genannte Unterschied zwischen Deum revereri und Handeln propter divinam reverentiam zeigt uns, daß hier ein Ansatz zur Klärung unserer Frage bei Thomas von Aquin gegeben ist. Solcher Ansatz Linden sich mehrere, die in konsequenter Fortführung der Gedanken dazu zwingen, für die religio nicht nur die Werkakte des Kultes, sondern auch die unmittelbaren religiösen Lebensäußerungen in Anspruch zu nehmen oder neben der religio eine virtus theologica naturalis anzuerkennen. Ob das eine oder das andere, ist eine terminologische Frage; uns geht es hier um den Nachweis, daß die Tatbestände des religiösen Lebens auch nach den Äußerungen des Aquinaten irgendeine Erweiterung des Begriffes der religio verlangen.

Wir unterscheiden im folgenden a) solche Lehren des hl. Thomas, aus denen sich eine Gott zum Objekt besitzende natürliche Tugend der Religiosität ergibt, wenn auch Thomas selbst diese Folgerung nicht gezogen hat, und b) solche Äußerungen, in denen direkt von religiösen Akten der Gottbegegnung, der unmittelbaren Wertantwort auf Gott und nicht nur von kultischen Werkleistungen die Rede ist.

ad a) I. Um die religio in das vorgefaßte Tugendschema einbauen zu können, bestimmt der hl. Thomas die Kultakte als Objekt der religio, während Gott selbst nicht das Objekt, sondern den finis der religio darstelle. Wir glauben annehmen zu dürfen, daß eine unbefangene, durch keinerlei tugendsystematische Rücksichten gebundene Entwicklung der Lehre von der religio nach den sonstigen Anschauungen des Aquinaten über das Verhältnis von Akt, Habitus und Objekt zu einem anderen Ergebnis geführt hätte.

Wir hören also, das, was ad finem ist, d. h. das, was der Mensch Gott anbietet, indem er ihn verehrt (qu. disp. de virt. I 12 ad 11), soli Objekt der

F religio sein. Das aber sind die religiösen Akte der Hingabe (devotio) und des Gebetes, insofern sie eine Gott geschuldete Leistung bedeuten. Objekt des Tugendhabitus der religio sind also seine eigenen Akte.

j Nun läßt Thomas sonst einen Habitus nicht durch seinen Akt bestimmt
£ sein, sondern durch das Objekt seiner Akte (vgl. I II 54, 2). Das Objekt dieser Kultakte aber ist Gott; Gott wird angebetet, Gott werden Opfer angeboten usw. Also ist Objekt der Religion Gott.

Dafür spricht auch, daß Thomas es sonst ausdrücklich ablehnt, das, was ad finem ist, als das Objekt anzuerkennen, das einem Habitus seine spezifische Bestimmung verleiht. Der Aquinate lehrt: „Die sittlichen Akte und habitus beziehen Namen und species von den Objekten. Das eigentliche Objekt eines Strebevorgangs ist das Zielgut. Darum wird der Strebevorgang von seinem eigentlichen Ziel (a proprio fine) spezifiziert und benannt“ (2 II 19, 3). Ist also Gott der finis der religio, so ist er und nicht die als Mittel dienenden Kultakte eigentliches Objekt der religio und diese ist damit als virtus theologica (naturalis) gekennzeichnet.

. Das wird noch durch einen anderen Gedankengang des Aquinaten bestätigt, wenn er lehrt: Das Subjekt (wir würden auch hier sagen: Objekt) verhält sich zur Wissenschaft, wie das Objekt zur Potenz oder zum Habitus. Im eigentlichen Sinn wird *das* Objekt einer Potenz oder eines Habitus genannt, unter dessen Gesichtspunkt (ratio) alles auf die Potenz oder den Habitus bezogen ist. Thomas bringt dann das Beispiel der Theologie, die alles unter der ratio Gott betrachtet, entweder weil es sich um Gott selbst handelt oder um das, was eine Hinordnung auf Gott als auf sein Prinzip und Ziel besitzt (I, 1, 7).

* So wenig also Thomas bei der Theologie daran denkt, das, was ad finem ist, einer eigenen Wissenschaft zuzuschreiben, sondern auch hier den Gesichtspunkt Gottes maßgebend sein läßt, so wenig kann für die Tugend der religio das bestimmend sein, was ad finem ist; vielmehr ist der finis, d. h. die excellentia Gottes die ratio formalis für alle religiösen Akte; ausdrücklich lehrt ja der Aquinate: cultus respicit excellentiam Dei, cui reverentia debetur (2 II 81, 3 ad 2). Also ist Gott eigentliches Objekt der religio und alle Kultakte, durch die der Mensch die überragende Würde Gottes und seine Unterwerfung unter diese bezeugt, sind sekundäres Objekt der religio, wie die auf Gott bezogenen Geschöpfe sekundäres Objekt der theologischen Wissenschaft sind.

L ,
r 2. Zum gleichen Ergebnis führt die Parallelität zwischen caritas und religio, insofern beide forma virtutum sein können. In der caritas finden sich die ureigenen Akte dieser theologischen Tugend, durch die der Mensch schlechthin auf den liebenswerten Gott antwortet, und Akte, die diese Liebesantwort bekräftigen, z. B. actus misericordiae caritate formati.

f
fc- Ebenso besitzt die religio äußere Akte, die erst durch ihre Intention zu Kultakten werden, z. B. actus misericordiae religione formati (vgl. 2 II 81, I ad 1). Analog der caritas muß auch die religio Akte besitzen, die nicht nur im Kult die Unterwerfung und Verehrung bezeugen, sondern diese

Verehrung selbst als Antwort auf die göttliche Erhabenheit verwirklichen. Thomas bringt hier ausdrücklich den Vergleich mit der *caritas*: Das Objekt der Liebe ist das Gute, das Objekt der Ehre ist das Hervorragende (*aliquid excellens*; 2 II 81, 4 ad 3). Die Folge ist also, wie die Liebe, die unmittelbare Antwort auf das Gute ist, dieses zum Objekt hat, so muß es auch einen Kult (und ihm entsprechend eine Tugend) geben, der das *excellens* zum Objekt hat und auf dieses antwortet, das *reuereri*. Ob wir diesen Akt der *religio* oder einer von ihr verschiedenen Tugend zuschreiben, ist unwesentlich; entscheidend aber ist, daß neben den übernatürlichen theologischen Tugenden eine religiöse Grundtugend, eine *virtus theologia naturalis acquisita* anzunehmen ist.

3. Zu eben derselben Feststellung kommen wir durch eine Untersuchung der von Thomas angeführten Unterscheidung innerer und äußerer Akte der *religio*. Der Aquinate kennt *actus elicit* der *religio*, durch die der Mensch allein auf Gott hingeordnet wird, wie Anbeten, Opfern, und Akte anderer Tugenden, die unter dem Befehl der *religio* auf die Gottesverehrung ausgerichtet werden (II 81, 1 ad 1).

Unter den *actus elicit* versteht Thomas die inneren Gebets- und Opferakte, denen nach seiner Theologie nicht Gott selbst als Objekt zuzuordnen ist, sondern die Leistung des Subjekts, die also sozusagen sich selbst Objekt sind. In Wirklichkeit hatte er sachgemäß und im Zug seiner sonstigen Habitus-Lehre so entscheiden müssen: a) *actus elicit*, die allein auf Gott ausgerichtet sind, also Akte der religiösen Gottbegegnung, der anbetenden Antwort auf Gottes Erhabenheit und b) *actus imperati*, innerhalb deren er wiederum hätte unterteilen müssen I. innere Akte, die nicht als unmittelbarer religiöser Lebensausdruck verwirklicht, sondern als Kultwerk gesetzt werden, so wie man ein Vaterunser nicht nur einfach als Wort des Kindes an den Vater beten, sondern es auch als Leistung „aufopfern“ kann zur Buße, zur Danksagung usw. — Nur das letztere hat Thomas im Auge, obwohl es doch eindeutig das Sekundäre ist. — 2. äußere Akte des Opfern und Betens und die Akte anderer Tugenden, die bewußt in Beziehung zur Gottesverehrung gesetzt werden.

Eine andere Stelle der theologischen Summe erscheint hier noch aufschlußreicher: Thomas untersucht die Frage, warum äußere Akte zur *religio* gehören. Das menschliche Gemüt bedarf zur Vereinigung mit Gott der Führung durch Sinnenfälliges. Darum bedürfen wir im Kult Gottes äußerer Akte, damit unser Geist angeregt wird zu geistlichen Akten, durch die wir Gott verbunden werden (*conjungimur*).

Die Frage ist, welcher Tugend diese geistigen Akte zuzuordnen sind. Da das *conjungere Deo* den theologischen Tugenden zugeschrieben wird (I II 68, 8), denkt man zunächst an diese. Sagt Thomas ja auch, daß der Kult Gottes vor allem in Akten des Gemüts besteht, durch die das letztere auf Gott hingeordnet wird, und das seien vornehmlich (*praecipue*) die Akte der theologischen Tugenden, weshalb Augustin lehre, daß Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe verehrt werde (in lib. Boethii *De Trin.* 3, 2).

Ware diese Auslegung die rechte, so bedeutete sie eine entscheidende Ausweitung der religio zur religiösen Grundtugend, die vor den Kultwerken noch die unmittelbaren natürlichen und übernatürlichen religiösen Lebensäußerungen zum Gegenstand besäße. Will man das nicht, so muß man neben den theologischen Tugendakten andere religiöse innere Akte annehmen (z. B. bei den pagani), durch die analog zu den theologischen Tugenden eine (natürliche) Gottesvereinigung bewirkt wird, und dementsprechend eine religiöse Grundtugend, die nicht nur das Kult-Werk, sondern den unmittelbaren natürlichen religiösen Lebensausdruck zum Akt und Gott zum Objekt hat.

Die Lehre des hl. Thomas zeigt hinsichtlich der religiösen Akte eine gewisse Unausgeglichenheit, die eben durch das störende Einwirken seines Tugendschemas bedingt sein dürfte. Manchmal scheint er die Akte der religio auf äußere Kultakte zu beschränken, wenn er z. B. lehrt, die religio sei nicht mit der fides identisch, sondern eine Bekundung des Glaubens durch gewisse äußere Zeichen (2 II 94, I ad 1). Dann lehrt er wieder, die religio besitze gewisse innere Akte als ihre eigentlichen und an sich zur religio gehörenden, äußere Akte, aber als sekundäre und auf die inneren Akte bezügliche (2 II 81, 7). Es ist nicht anzunehmen, daß hier unter diesen Akten die theologischen Tugendakte zu verstehen sind. Denn diese werden teils als actus imperati der religio bezeichnet: diese hat zur Materie sozusagen alle Akte wie die des Glaubens oder einer anderen Tugend, die sie Gott als geschuldet anbietet, aber Gott als finis (in lib. Boethii De Trin. 3, 2). Teils erscheinen sie als Ursache der Akte der religio; die religio, die eine gewisse Tätigkeit in Ordnung auf Gott vollbringt, wird von den theologischen Tugenden verursacht, weshalb Augustinus sagt, daß Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe verehrt wird (2 II 81, 5 ad 1). Kennzeichnend für die hier waltende Unklarheit ist, daß an dieser Stelle das Augustinus-Zitat so verstanden wird, als ob die göttlichen Tugenden den Kult verursachen, während bei der angezogenen Stelle des Boethius-Kommentars die religio als die Tugend erscheint, die Glauben, Hoffen und Lieben als ihre Mittel besitzt.

Wenn also nicht anzunehmen ist, daß unter diesen inneren Akten die theologischen Tugendakte zu verstehen sind, so haben wir in der Konsequenz eben primäre Akte der religio anzunehmen, die sich auf Gott als unmittelbares Objekt beziehen.

Ad b) In den vorausgehenden Darlegungen sehen wir die entscheidenden Grundlagen für die Annahme, daß man entgegen der ausdrücklichen, von der Rücksicht auf sein Tugendschema bestimmten Lehre des hl. Thomas in der Konsequenz seiner sonstigen Darlegungen eine natürliche religiöse Tugend anzunehmen habe, die Gott direkt zum Objekt hat. Diese unsere Ansicht wird durch einige Äußerungen des Aquinaten gestützt, die diese direkt auszusprechen scheinen:

I. Thomas bezeichnet die religio u. a. auch als re-cligare Deum (1 II 81, 1), woraus hervorgeht, daß es sich hier um einen Akt der direkten Stellung-



nahme zu Gott handelt, also um einen Akt mit Gott als Objekt. An der gleichen Stelle sagt der Aquinate, daß die religio auch benannt wird a religatione, wir müssen Deo principaliter alligari als unserem letzten Ziel.

→ ■

Hier ist eindeutig nicht das Gestalten und Darbieten von Kultakten, sondern die Herstellung einer Beziehung zu Gott, einer Gottesgemeinschaft, Aufgabe der religio⁵. Bei einer anderen Gelegenheit spricht Thomas allerdings wieder „korrekt“ von der religio als einer religatio, die (nicht ad Deum, sondern) ad Dei cultum adstrinxit (in lib. Boeth. De Trin. 3, 2).

4.

Des öfteren wird als Akt der religio ein sich Gott Übergeben genannt, woraus wiederum hervorgeht, daß Gott der eigentliche Adressat und das eigentliche Objekt des religiösen Aktes ist. Das wird noch deutlicher, wenn dabei die Beziehung zur caritas einerseits als Parallele andererseits als Prinzip gegeben ist. Zur caritas gehört es unmittelbar, daß sich der Mensch Gott übergebe, indem er Gott durch eine geistige Einigung anhängt. Sich Gott zu gewissen Werken der Gottesverehrung übergeben, ist unmittelbare Sache der religio, mittelbare Sache der caritas, weil diese Prinzip der religio ist (2 II 82, 2 ad 1).

Daß hier Kultakte formal betrachtet als Endziel erscheinen, um derentwillen man sich Gott übergibt, darf nicht gepreßt werden. Das erhellt gerade aus der Parallele mit der caritas. Man übergibt sich ja nicht Gott, damit man eine Einheit herstelle, sondern indem man sich ihm liebend schenkt, wird diese Einheit schon wesentlich verwirklicht.

An anderen Stellen ist von einer Selbsthingabe an Gott bei der religio die Rede. Besonders aufschlußreich ist es, wenn Thomas von einer doppelten adoratio spricht, einer inneren und einer äußeren. Von der inneren heißt es, daß sie in interiori mentis devotione besteht (2 II 84, 2). Es ist nicht anzunehmen, daß dies im reflexiven Sinn gemeint ist, wenn man etwa ein innerlich gesprochenes Vaterunser Gott als Bußwerk ausdrücklich übergibt; es wird vielmehr als Ausdruck inneren religiösen Erlebens zu fassen sein.

3. Gewöhnlich pflegt Thomas als Gegenstand der religio jene Akte zu nennen, durch die der Mensch Gott seine reverentia bezeugt. Es ist die Frage: Welche Tugend ist der unmittelbare Träger dieser reverentia?

→ ■

Thomas scheint diesen Ausdruck nur im Sinn des *Aktes* der Ehrfurcht zu verstehen. Faßt man ihn jedoch als die diesen Akten zugrunde liegende Tugend, dann haben wir in der reverentia die gesuchte virtus theologica naturalis vor uns. Denn dieses revereri hat, wie wir sahen, nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas Gott selbst zum Gegenstand. Diese Ansicht bringt ihn nur deshalb nicht in Konflikt mit seinem Tugendenschema, weil er eben die reverentia nur als Akt und nicht als Tugendhabitus behandelt. Einmal sagt er, daß die reverentia respicit directe personam excellentem (2 II 104, 2 ad 4). Deutlicher kann man diesen Akt wohl nicht mehr als eine persönliche Begegnung mit Gott kennzeichnen, der Gott zum eigentlichen Objekt hat. — Ein andermal meint Thomas, zur reverentia divina gehöre es, daß wir Gott in einer gewissen geistigen Gemeinschaft

■ ❖

fe'

inherieren wollen (2 II 85, 3 ad 1). Auch damit ist doch ein Akt unmittelbar persönlicher Beziehung zu Gott angedeutet.

4. An einer Stelle, an der Thomas nicht durch den Zusammenhang zur Rücksicht auf sein Tugendschema gezwungen ist, läßt er auch den Kultakt selbst einmal als direkt gottbezogenen, Gott also zum Objekt besitzenden Akt erscheinen: „Von colere sprechen wir, wenn wir durch unsere Werke darauf Eifer verwenden. Auf Gott verwenden wir Eifer, nicht um ihm zu nützen, sondern, weil wir durch solche Akte proficimus in Deum; und weil wir durch innere Akte direkt Gott intendieren' (directe in Deum tendimus), deshalb verehren wir durch innere Akte Gott im eigentlichen Sinn" (Scg 3, 119).

Es ist eine an sich wenig bedeutende Stelle im ethischen System des hl. Thomas, die wir zu klären unternommen haben, aber sie betrifft doch einen für unser praktisches Leben wichtigen Punkt. Wird die religio nur als Kulttugend verstanden und so deutlich gegen die gottlichen Tugenden abgegrenzt, so besteht die Gefahr, daß im religiösen Leben des Christen das „Werk" zu sehr im Vordergrund steht und das unmittelbare persönliche Gottbegegnen, der „absichtslose" religiöse Lebensausdruck zurückgedrängt wird. Das aber wäre um der Lauterkeit und der Gesundheit unseres religiös-sittlichen Lebens willen zu bedauern. Auch würde diese Trennung zwischen religio und übernatürlichen Tugenden es erschweren, die Akte der theologischen Tugenden eben wirklich auch als religiöse Akte zu vollziehen, im Glauben z. B. nicht bloß bestimmte Wahrheiten festzuhalten, sondern glaubend Christus, der Wahrheit zu begegnen. Das wird wesentlich erleichtert, wo man die theologischen Tugendakte als übernatürliche Verwirklichung im Rahmen einer natürlichen religiösen Grundbeziehung und Grundtugend sieht. Es ist sicher nicht gering anzuschlagen, wenn durch eine solche erweiterte, das unmittelbar Religiöse mit einbeziehende Sicht der religio jener verhängnisvollen Mißdeutung des Verhältnisses von Natur und Gnade vorgebeugt wird, die in den beiden zwei aufeinander gefügten Stockwerke und nicht eine Lebenseinheit im Sinn des Pfropfpreises sieht.

A n m e r k u n g e n

¹ Über den Unterschied des religiösen Aktes als Lebensäußerung und als Werk siehe *Josef Poacher*, *Inwendiges Leben in der Werkgefahr*. München-Kralupy 1940.

² Vgl. *Miehad Wittmann*, *Die Ethik des Aristoteles*. Regensburg 1930, S. 195 ff.

³ So sagt auch Pater *Placidus Rupprecht OSB.*, *Die Tugend der Religion nach dem heiligen Thomas (Divus Thomae, Freiburg 1931, IX 2, 146—172)*, daß es die primäre Funktion der religio sei, die Gemeinchaft mit Gott herzustellen (vgl. S. 147, 150 urw.); er betont ausdrücklich die vorbereitende Funktion der religio für das Gnadensleben. Der Geist der Ehrfurcht muß schon vor Glaube, Hoffnung und Liebe gegeben sein. Das hat mit den eigentlichen Kultakten zunächst noch nichts zu tun (vgl. S. 189).