

Die Tugend der Religion nach dem hl. Thomas

Autor(en): **Rupprecht, Placidus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **9 (1931)**

PDF erstellt am: **05.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762827>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Tugend der Religion nach dem hl. Thomas.

Von P. Placidus RUPPRECHT O. S. B., Grüssau.

1. Ehrfurcht, der Weg zur Lebensgemeinschaft.

Die Tugend der Gerechtigkeit macht den Willen des Menschen geneigt zu Handlungen, die er andern schuldet. Bei der ihr verwandten Tugend der Religion ist dieser Andere: Gott. Somit steht diese Tugend über den andern moralischen Tugenden und nähert sich den göttlichen.¹ Sie macht uns tauglich und geneigt, Gott zu geben, was Gottes ist — näherhin: dem Unendlichen die schuldige Ehrfurcht zu erweisen.² Natürlich geht sie nicht auf äußere Kultübungen allein, sondern will diese als Ausdruck der inneren Gesinnung und zu deren Pflege vorgenommen haben. Zur Tugend der Religion gehört also beides: die innere Ehrfurcht und deren Bekundung nach außen. Zu wahrhaft vom Geist der Ehrfurcht getragenen Huldigungen soll sie uns tauglich und geneigt machen. Solche echt religiöse Handlungen werden zur segensreichen Folge haben, daß der Mensch in das rechte Verhältnis zu seinem Herrn und Gott gebracht wird.³

Ein von Ehrfurcht getragenes Verhältnis zwischen Hoch und Nieder aus dem menschlichen Leben gibt uns eine schöne Anschauung dafür. Pflegt ein Untergebener diese Gesinnung gegen seinen Vorgesetzten und bekundet er sie durch entsprechende Höflichkeitsformen nach außen, so wird dadurch sein Denken und Fühlen und schließlich

¹ II-II 81, 6. Religio magis de propinquo accedit ad Deum, quam aliae virtutes morales.

² II-II 81, 6. Religio ... operatur ea, quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum. II-II 82, 2 ... operari ea, quae pertinent ad cultum divinum seu famulatum. II-II 81, 2 ad 1. Ad religionem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. L. c. 4. Bonum, ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem.

³ II-II 81, 2. Per hoc, quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum.

seine ganze Haltung beeinflußt. Unser Sinnen und Tun wirkt eben formend auf unser Sein und Leben ein. So lebt sich ein Untergebener in seine Stellung förmlich hinein. Bescheiden findet er sich mit seiner dienenden Aufgabe ab. Etwaigen inneren Hemmungen stellt er durch seine aufrichtig gemeinte Ehrfurcht ein wirksames Gegengewicht entgegen. So wird ihm die Anerkennung des Führers, sowie der eigenen Gefolgschaft selbstverständlich und natürlich. Es disponieren ihn demnach die Ehrfurcht und ihre Betätigung für den Platz und die Aufgabe, die er im Gemeinschaftswirken mit andern zusammen einzunehmen und zu erfüllen hat.

Anderseits wird der Vorgesetzte diese aufrichtige und männliche Dienstbarkeit wohl von bloßer Augendienerei und gesellschaftlicher Routine zu unterscheiden wissen. Auch er wird es an Achtung diesem Untergebenen gegenüber nicht fehlen lassen können. So wird die gegenseitige Anerkennung der Grund für ein harmonisches und fruchtbares Verhältnis werden.

Das gilt nun auch von den Huldigungen, die wir Gott erweisen. Sie sind mehr als Äußerlichkeiten — müssen sie doch vom Geist der Anbetung getragen sein — und sie haben eine außerordentliche Bedeutung für unsere Lebensgemeinschaft mit Gott. Ohne Ehrfurcht und Rücksicht dem andern gegenüber gibt es keinerlei wahre Gemeinschaft, erst recht nicht für das Geschöpf mit dem, der alles freiwillig durch sein Allmachtswort ins Dasein rief. Da nun die Religion die Erhaltung und Vertiefung der Gott schuldigen Ehrfurcht bezweckt ¹, ist sie von wirklich grundlegender Bedeutung für das Gnadenleben. Ihr Ziel: zwischen Gott und uns Menschen die rechte Gemeinschaftsordnung herzustellen, Gott den Platz zu lassen, der ihm als dem Schöpfer und Erhalter alles Lebens zukommt, und uns in die Rolle demütig empfangender Geschöpfe zu bringen, wird bei ihrer Übung nicht aus dem Auge gelassen werden dürfen. Gewiß soll durch unsere Gottesverehrung in uns zunächst der Geist tiefster Ehrfurcht und Anbetung geweckt und gepflegt werden. Aber eine solche für den Dienst des Schöpfers notwendige Gesinnung ist nur ein Teilziel. Sie ist Mittel zum Endziel, zur Herstellung eines wahren Lebenskontaktes mit Gott. ² Nicht in unsern Ehrfurchtsbezeugungen wird der Schöpfer seine Ehre finden können, sondern

¹ I-II 102, 4. Totus exterior cultus Dei ad hoc praecipue ordinatur, ut homines Deum in reverentia habeant.

² II-II 93, 2. Finis divini cultus est, ut homo Deo det gloriam et ei se subiciat mente et corpore. — II-II 82, 4 ... ut non in se existat, sed Deo se subdat.

darin, daß er seinen Lebenswillen in uns ungehindert auswirken kann. Diese ihm ergebene Haltung unsererseits, dieses ihm ganz und gar Zurverfügung-Stehen mit Leib und Seele, mit Hab und Gut ist das Ziel unserer Kulthandlungen. Wenn also S. Thomas lehrt : *Religio proprie importat ordinem ad Deum* ¹, meint er damit nicht nur die Hinwendung unseres Willens auf Gott, sondern die unseres ganzen Seins und Wesens, unsere entsprechende Eingliederung in das Himmel und Erde umspannende Lebensverhältnis zwischen Gott und seinem Werke, unsere vollkommene Einordnung in seine Natur- und Gnadenoffenbarung umfassende Lebensentfaltung nach außen. Der Aquinate versucht im angeführten Artikel eine Ableitung des Wortes *religio* zu geben. Dabei führt er aus :

Ipse est, cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio ; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem ; quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus.

Unser unbeständiges geschöpfliches Sein bedarf in natürlicher und übernatürlicher Beziehung der steten Verbindung mit Gott, dem unausschöpflichen Quell allen Lebens. Sind wir auch unserer Natur nach von ihm stets abhängig, so gilt es zur Erhaltung und Vollendung unseres Seins, diese Abhängigkeit willig zu bejahen. In der Sünde isoliert sich der Mensch gleichsam gegen den Lebenszustrom von oben. Die natürliche Verbindung mit Gott verliert ihre Erhöhung und Fruchtbarkeit. Insofern hat der Sünder Gott verloren. Durch Glaube und Kult ergreift der Mensch' hingegen die Retterhand seines Schöpfers und tritt in innigstes Kindesverhältnis zu ihm. So wird er in der Vereinigung mit Gott, als seinem letzten Ziele, ewiges Sein und seliges Leben finden.

Die Tugend der Religion soll also durch die Kultübungen die Ehrfurcht in uns pflegen und so unsern Willen in steter Unterwürfigkeit und Hingabebereitschaft Gott gegenüber halten, damit wir mit unserem ganzen Sein und Leben auf die Lebensgemeinschaft mit Gott hingeeordnet werden und bleiben.

2. **Excellentia — Honor.**

Nun ist dieses Verhältnis zwischen dem Schöpfer und seinem Werk *ohne gleichen*. Es ist weit erhaben über alle nur denkbaren Zusammenordnungen von Hoch und Nieder bei uns Menschen. Darum

¹ II-II 81. 1.

ist auch eine *besondere Art von Ehrenbezeugungen* nötig, um in uns das Bewußtsein der göttlichen Erhabenheit zugleich mit der vollen Bereitschaft zu entsprechender Ehrfurcht und Unterwürfigkeit zu wecken.¹

Diese singularis excellentia Gottes im Bereiche alles dessen, was da lebt, ist sein Schöpfertum. Urheber und Beleber aller ist er. Nur durch ihn ist und lebt das andere. Er ist der einzig wahre Lebensspender. Was außer ihm da ist, empfängt Sein, Sosein und Leben von ihm. Dabei ist es ganz gleichgültig, auf welcher Entwicklungsstufe unser Leben ist, ob im Entstehen, Fortdauern und Wachsen oder in der Vollendung. Gott muß alles geschöpfliche Leben geben, erhalten, stützen und leiten. Er muß es schließlich, um ihm Beständigkeit und Vollendung zu geben, gewissermaßen in seine eigene Vollkommenheit einmünden, d. h. an ihr Anteil haben lassen. Deshalb entfaltet S. Thomas den Begriff der singularis excellentia in drei Bezeichnungen: creationis principium, operationis auctor, beatitudinis finis.²

An verschiedenen Stellen kehren bald einer, bald mehrere der obigen oder gleichwertiger Ausdrücke wieder.³ Sehr oft ist besonders die Bezeichnung: ultimus finis festzustellen, vor allem in der Tugendlehre. Zu seiner Erklärung sind wohl einige Bemerkungen nötig.

Gott wird als ultimus finis geehrt, da er unser Sein und Leben *in sich* vollendet. Wie die Flüsse im Meer ihr Ziel finden, in ihm Eigensein und Eigenbewegung verlieren, dafür am Ozean und seinem Wogenschlag, seinem Ebben und Fluten teilnehmen, so ist es ähnlich mit unserem geschöpflichen Leben. Es verliert zwar nicht sein Eigensein, aber es wird doch im höheren, im göttlichen Leben vollendet. Je nach Anlage und Beschaffenheit findet jedes Geschöpf in Gott sein Ziel. Als finis ultimus ist Gott das: bonum perfectum et completivum⁴, bonum completissimum⁵, beatitudo, quam omnes appetunt⁶, beatitudinis finis, . . . in eius solius fruitione ultima hominis consistit felicitas.⁷

So ist Gott das unendliche Gut, dem alles zueilt. Von Anfang an

¹ II-II 81, 4. Honor autem debetur alicui ratione excellentiae. Deo autem competit singularis excellentia, in quantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur *specialis honor*. — Ibid. 1 ad 3 . . . specialis ratio servitutis ei debetur. L. c. ad 2. Augustinus: Religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur.

² III C. G. 120.

³ I-II 102, 3; 103, 1 ad 1; II-II 81, 1, 3, 8; 85, 2; 101, 3 ad 2; III C. G. 119.

⁴ I-II 1, 5.

⁵ I-II 1, 7.

⁶ I-II 1, 8.

⁷ III C. G. 120. — Cfr. I-II 1, 5. Oportet, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur.

als solches erkannt, ist er das Hauptmotiv unseres religiösen Lebens.¹ Erreicht wird er aber erst am Schluß der irdischen Laufbahn drüben in der Seligkeit des Himmels.²

Die Gemeinschaft mit dem *Schöpfergott* ist also das Ziel der Religion. Das Leben aus ihm bejahen, in ihm entfalten und vollenden will der Gottesfürchtige — so des Schöpfers Ehre und sein eigen Heil wirken. Der Weg dazu ist der Kult.

Weil also diese singularis excellentia der Beweggrund der Gottesverehrung ist, muß die Gott gezollte Verehrung auch ein ganz besonderes Gepräge haben — specialis honor. Sie muß sich demgemäß von andern Ehrfurchtsbezeugungen unterscheiden und das gottesdienstliche Moment erkennen lassen. Nur Gott darf sie erwiesen werden. Dies muß sich besonders beim höchsten Kultakte, dem Opfer, zeigen.³

Die andern Ehrbezeugungen, die der Kult kennt, sind teilweise nicht so eindeutig, weil Ehrfurcht auch Geschöpfen erwiesen werden muß. Zum Teil kommen sie zwar Gott zu, werden aber um seinetwillen Geschöpfen erzeugt, insofern diese die göttliche Autorität vertreten.⁴

Daß zwischen den Ehrfurchtsformen des Kultes und des menschlichen Alltags kein scharfer Trennungsstrich zu ziehen ist, beruht darauf, daß die Grundlage für sie die *Menschennatur* ist. Die Ausdrucksformen der Huldigung sind ja nicht willkürlich, sondern müssen unserm Fühlen und den Ausdrucksmöglichkeiten unseres Leibes entsprechen. Als geistig-leibliche Vorgänge üben sie dann auch die Ehrfurcht stärkende Rückwirkung aus. Für die Verehrung Gottes gilt es nun die allgemeinen Symbole für ihre neue Aufgabe geeignet zu machen. Teilweise lassen sie sich steigern und zeigen dann die alles Geschöpfliche überragende Majestät an. Andererseits besteht die Möglichkeit, durch das hinzutretende erklärende Wort ihnen eine eindeutige gottesdienstliche Bestimmung zu verleihen. Dazu mag noch kommen ihre Ein-

¹ I-II 1, 4. Principium intentionis est ultimus finis.

² I-II 1, 8. Beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

³ III C. G. 120. Sacrificium nullus offerendum censuit alicui, nisi eum Deum aestimavit aut aestimare se finxit. II-II 85, 2 ad 2 Augustinus: daemones non cadaverinis nidoribus sed divinis honoribus gaudent. II-II 85, 2. Sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia.

⁴ II-II 84, 1 ad 1. Deo debetur reverentia propter eius excellentiam, quae aliquibus creaturis communicatur non secundum aequalitatem, sed secundum quandam participationem ... sed aliquid est, quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium.

ordnung in das Zusammenspiel vieler Zeremonien, die in ihrer Gesamtheit den Vorgang als Gottesverehrung bekunden.

Da der ganze Bereich der Schöpfung dem Menschen zur Erhaltung und Entfaltung seines Lebens gegeben wurde, kann er gerade durch dessen Ausnützung dem begrenzten Ausdrucksvermögen seines Leibes (sich neigen, knien, sich in den Staub werfen, Hände falten usw.) abhelfen und seine Kulthandlungen als dem Herrn geweiht bezeugen.

Mit allem, was sein Leben erhält, kann er dieses versinnbildern, mit anderem wieder dessen Hingabe.

Da sind zunächst die Früchte des Feldes, die er im Schweiß seines Angesichtes angebaut und geerntet hat, die Tiere, die er betreut, dann das Öl oder Wachs, das sich im Leuchten verzehrt oder der Weihrauch, der in Wohlgeruch aufwärts steigt.

Die *Weihegabe* (oblatio) kann verschiedene Bedeutung haben. Sie kann die Hingabe an Gott bedeuten, aber auch das Mitwirken an der Kultgemeinde.

Die *Erstlinge* (primitiae) sind ein klares Bekenntnis des Leben erhaltenden Gottes.

In der *Tempelsteuer*, im Zehnt wird der Höchste geehrt als der allmächtige Schutzherr seines Volkes, das sich getrost in dessen Hut seines Lebens erfreuen kann.

Das *Opfer* gehört, soweit der Anteil des Menschen in Frage kommt, zu den Oblationen, weshalb der heilige Lehrer es bei den Kulthandlungen aufzählt, bei denen die Menschen Gott etwas *darbieten*.

Der *Gelobende* bringt zwar noch nicht die Gabe, verpflichtet sich aber zu ihr, falls er an sich oder andern das helfende Eingreifen des Allerhöchsten erfahren sollte. Auch die *Ordensgelübde* sind eine eindeutige Verehrung des alles vermögenden Herrn. Verpflichtet sich doch der Gelobende im Vertrauen auf ständige Gnadenhilfe zu einer Lebensart, die er aus eigener Kraft nicht einzuhalten vermag.

Aber wir haben im Kult nicht nur Gott zu *geben*, sondern auch von ihm *anzunehmen*¹, und zwar etwas Göttliches, sei es ein Sakrament oder der göttliche Name selbst.²

«Name» ist nach biblischem Sprachgebrauch: der Träger des Namens, die betreffende Person. Demnach haben wir unter dem

¹ II-II 81, 3 ad 2. Per omnes (actus religionis) homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum, vel *exhibendo* aliquid ei vel *assumendo* aliquid divinum.

² II-II 89, Einleitung.

«Namen Gottes» zu verstehen, das Wesen Gottes, also Gott selbst, und zwar insoweit er — seiner Eigenart nach — unserer Erkenntnis zugänglich und somit nennbar wird. Bei: *assumere* nomen divinum handelt es sich nicht um ein In-den-Mund-nehmen der betreffenden Laute unserer Sprache, sondern um das *Annehmen* der sich uns schenkenden Gottheit. Gott offenbart sich ja, um unser Leben zu werden, uns an seinem seligen Leben teilnehmen zu lassen. Setzen wir also einen Akt, der nach Gottes Bestimmung uns mit seiner gnadenvollen Selbstmitteilung in Fühlung bringt, dann ist dieses Eingehen auf das göttliche Heilswirken ein *assumere nomen divinum*.

Dies geschieht besonders in gewissen Kulthandlungen. Die Anrufung des göttlichen Namens erfolgt zunächst durch Schwur, Beschwörung, Gebet und Gotteslob. Die Schwurformel: So wahr mir Gott helfe! zeigt deutlich den Zusammenhang des Eides mit der persönlichen Liebesoffenbarung Gottes. Bezüglich der Beschwörung ist nach S. Thomas zu unterscheiden je nach dem Wesen, das beschworen wird. Gott beschwören heißt, sich auf seinen ewigen Liebeswillen berufen.¹ Beschwören wir dagegen einen Nächsten, so erinnern wir ihn an sein erhofftes Heil.² Die Dämonen³ dürfen wir per modum compulsionis beschwören, damit sie nicht unserem Heil und somit dem Offenbarwerden der göttlichen Gutheit entgegenstehen. Unvernünftige Geschöpfe können beschworen werden per modum deprecationis.⁴ Sie werden eigentlich nicht unmittelbar beschworen und stets nur mit Rücksicht auf das Gottesreich.

Auch das *Beten* ist ein ehrfürchtiges Sich-öffnen für den sich zu uns herablassenden Gott.⁵

Beim *Bittgebet*⁶ bereiten wir uns für Gott und seine Gnade. Er ist für uns Urheber alles Guten in der Ordnung der Schöpfung und

¹ II-II 90, 1 ad 3. Quod a Deo per aeternam eius voluntatem aliquid obtineamus ... est ex eius bonitate.

² II-II 90, 1 ad 3. Adiurando hominem eius voluntatem per reverentiam rei sacrae immutare intendimus.

³ II-II 90, 2.

⁴ ... per modum deprecationis ad Deum directae, quod pertinet ad eos, qui divina invocatione miracula faciunt; alio modo per modum compulsionis, quae refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis.

⁵ II-II 91, 1. Ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nosipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus.

⁶ II-II 83, 3. Per orationem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet ei se subicit et profitetur orando, se eo indigere sicut auctore suorum bonorum.

der Gnade. Im *Dankgebet* bekennen wir froh Gott als den, der alles, was an uns gut ist, in uns wirkt. *Preisen*¹ wir den Herrn, dann stellen wir uns ihn nach seiner Größe und Herrlichkeit vor Augen, auf daß wir in Glaube und Liebe erstarken und um so fester an das einzig wahre Sein und Leben gebunden werden. Je mehr nun der Mensch sich beim Beten Gott öffnet, je mehr er Gott in sich wirken läßt, um so weiter tritt sein kultisches Handeln zurück. Dies wird besonders dann der Fall sein, wenn er Gott nicht mehr als den Lebensspender, nicht als *sein* Gut erkennt und ehrt, sondern vielmehr als den in sich Vollkommenen, ganz abgesehen vom göttlichen Wirken nach außen.²

Erfüllen dann die Schauer der Ehrfurcht den Menschen so, daß er kein rechtes Wort finden kann — *Tibi silet laus*³ —, sondern in restloser Hingegebenheit das göttliche Licht in sich wirken läßt, so ist doch das religiöse Tun die Vorbereitung dazu gewesen. Durch dasselbe hat er ja den Geist ehrfürchtigen Schweigens und Aufmerkens in sich zur Entfaltung gebracht und so mit Gottes Gnade die Disposition für das höchste innere Beten mitgeschaffen.

Auch im Empfang der von Gott gebotenen *Heilmittel* (Sakramente) liegt eine wahre Gottesverehrung. Stellen sie doch eine besonders wirksame *invocatio nominis divini* dar. Bei aller Rücksicht auf die eigene Heilung und Heiligung muß der Gedanke an den Geber lebendig bleiben. Sich heilen und heiligen lassen, um Gott besseren und reineren Dienst leisten zu können, heißt die Sorge für das eigene Ich der Schöpfungsaufgabe der Gottesverehrung unterordnen.⁴

In der unserm Geschlecht gegebenen Heilsökonomie ist nämlich der Kult Gottes nicht nur eine Angelegenheit der Natur, sondern der in der Gnade erhöhten Natur. So bedarf also der Mensch höherer Kräfte, selbst einer gewissen *consecratio*.

Unsere Gottesverehrung soll nämlich eine Teilnahme des Kultes

¹ II-II 91, 1 ad 2. Valet exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis. ad 3 Deum non laudamus propter utilitatem suam sed propter utilitatem nostram. II-II 91, 1. Homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum.

² II-II 91, 1 ad 1 ... quantum ad eius essentiam; et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, maior est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparisonem reverentia et patriae honor.

³ II-II 91, 1 ad 1.

⁴ III 65, 1. Sacramenta Ecclesiae ordinantur ... ad perficiendum hominem in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae. ...

I-II 101, 4. Institutio (colentium) ad cultum divinum per quandam consecrationem vel populi, vel ministrorum.

sein, den das fleischgewordene Wort seinem Vater erweist.¹ Dazu sind die Sakramente in den Kult eingeordnet. Sie machen uns fähig zum höchsten Akt christlicher Gottesverehrung, zur Feier der Eucharistie.²

Mögen wir in der Religion geben oder empfangen, so ist doch das Verhältnis so, daß Gott stets in seiner excellentia singularis, als Herr alles Lebens offenbar wird. Er ist eigentlich stets der Gebende, auch wo wir es zu sein scheinen. Und wir bleiben stets die, die nach seiner Gnadengemeinschaft streben, die von ihm entgegennehmen müssen. Somit werden alle diese Kulthandlungen der Forderung nach dem specialis honor gerecht. Können wir doch niemand außer Gott als das Leben in sich und als unser Leben bekennen.

3. Notwendige Eigenschaften des wahren Kultes.

Bisher wurde über die Tugend der Gottesverehrung mehr im allgemeinen gesprochen. Erörtert wurde ihre Stellung im Organismus der Tugenden, ihr Objekt: die in Ehrfurcht getätigten Kulthandlungen, deren Ziel: die rechte Einordnung in den großen Lebenskreis, der Schöpfer und Geschöpfe umfaßt, sowie das Motiv: die singularis excellentia, der ein specialis honor entsprechen muß. Nunmehr ist es unsere nächste Aufgabe, die Eigenschaften darzulegen, die dieser Kult aufweisen muß, um seiner hohen Idee zu genügen.

Die singularis excellentia Gottes besteht zunächst darin, daß er das Leben selbst und der Ursprung allen Lebens in der Schöpfung ist: creationis principium.³

Deshalb wird nur die Verehrung entsprechen, die zunächst unser *Schöpfungsgut*, also die menschliche Natur bejaht. Weil diese geistig-leiblich ist, wird der Kult auch ein doppelter sein müssen.⁴ Die Seele

¹ III 62, 5. Per suam passionem initiavit ritum christianae religionis.

III 63, 3. Totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi ... cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaedam *participationes* sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

² III 63, 6. ... in qua principaliter divinus cultus consistit in quantum est Ecclesiae sacrificium.

³ III C. G. 120.

⁴ I-II 101, 2. Est autem duplex cultus Dei interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu et corpus exteriori.

I-II 102, 5 ad 4. Cultus divinus ... est duplex: scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum et corporalis, qui consistit in sacrificiis, oblationibus et aliis huiusmodi.

aller Gottesverehrung ist natürlich die innere Hingabe des Menschen an seinen Schöpfer. ¹

Da der Mensch nach Gottes Willen außerdem noch eine übernatürliche Ausstattung besitzt, muß der Kult auch diese in seinen Dienst nehmen. Die ungenügende natürliche Tugend der Religion ² muß übernatürlich erhöht ³ und Mittel für die göttlichen Tugenden ⁴ werden. Wie sie diesen dient, wird sie anderseits von ihnen auch gefördert. Erst durch die Gnade wird die Hingabe der Seele zum geistigen Opfer, an dem Gott sein Wohlgefallen haben kann. ⁵

Die äußere Gottesverehrung ist allein natürlich wertlos. ⁶ Deshalb wird der Wert eines Opfers auch nicht durch die Größe der Gabe bestimmt. ⁷ Da nur deren Beziehung zum innern Kult maßgebend ist, kann sie z. B. aus erziehlichen Gründen im umgekehrten Verhältnis zur wiedergutzumachenden Verfehlung stehen. ⁸ Der äußere Kult ist demnach als Ausdrucksform des innern anzusehen. ⁹ Darum muß er in einem entsprechenden Verhältnis zu diesem stehen. ¹⁰ Und zwar wird er vom innern Kult als dem ausschlaggebenden Teil bestimmt. ¹¹

¹ II-II 85, 3 ad 2. Bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per *devotionem* et orationem et alios huiusmodi interiores actus; et hoc est principale sacrificium.

² I-II 63, 3 ad 3. Virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturae; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

³ I-II 65, 2. Solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad ultimum finem simpliciter.

⁴ III 63, 4 ad 3 [Cultus] est quaedam fidei protestatio per signa. — II-II 101, 3 ad 1. Religio est quaedam protestatio fidei, spei et charitatis.

⁵ II-II 81, 7 ad 2 ... interiorum et spiritualium operum, quae per se Deus acceptat.

⁶ I-II 102, 4 ad 3: Corporalis cultus non propter se erat acceptus.

⁷ II-II 85, 2 ad 2. Non pensatur pretium occisi pecoris sed significatio, qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi.

⁸ I-II 102, 3 ad 11. Quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo.

⁹ III 60, 4 ad 2. Res sensibiles, ut in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum vel ad regnum Dei, sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit. III 22, 2 Augustinus: Omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum i. e. signum est. III C. G. 120 repraesentativum est interioris veri sacrificii.

¹⁰ I-II 103, 3. Exterior cultus proportionari debet interiori cultui.

I-II 101, 2 ad 3 ... de interiori cultu, ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum. ...

¹¹ II-II 84, 2. Id quod est exterius, refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius.

II-II 81, 7 ad 1. In spiritu adorare ... principale et per se intentum in cultu divino.

Er hat diesen gleichsam zu verkörpern und ist wie das Wort¹, das dem Gedanken Ausdruck gibt. Wie wir viele Worte benötigen, um den Reichtum unserer Gedanken zu offenbaren, so gibt es auch eine Reihe von verschiedenen äußeren Kulthandlungen, durch die die Seele ihre inneren Hingabeakte auch nach außen hin betätigt.² Die Heiden vergaßen oft diesen Symbolwert des heiligen Tuns und wollten schließlich durch äußere Gaben und Riten allein die Gottheit ehren.³

Da aber im Kult nicht der dienende Mensch, sondern der unendliche Gott der eigentliche Geber ist, dienen die Riten auch dazu, Gottes belebendes Wirken den Menschen erkennen zu lassen. So wird der Kult zur *Lehre*, zum Mittel der Offenbarung des Unsichtbaren.⁴ Dieses Heranbringen der ewigen Wahrheiten durch Symbole an den Menschen entspricht auch dessen Art, das Übersinnliche zu erkennen.⁵ Auf diese Weise können selbst einfache Leute in erhabene Wahrheiten mit Frucht eingeführt werden.

So wird also der, der den äußeren Kult bejaht, in demselben eine gottgegebene Quelle für den inneren finden. Aber nicht nur des Menschen Verstand, auch sein *Gemüt* wird durch denselben an Gott gebunden.⁶

¹ II-II 94, 2 verba sonantia.

² I-II 101, 2. Secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte coniungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.

I-II 103, 3. Secundum diversitatem interioris cultus debet diversificari exterior cultus.

³ II-II 81, 7 ad 3.

⁴ II-II 92, 2. Ordinatur divinus cultus ... ad hoc, quod homo instruatur a Deo, quem colit.

I-II 101, 2 ad 2. Ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem; et ideo ... opus est repraesentatione per sensibiles figuras.

⁵ I-II 101, 2 ad 1. Divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem. ... Et ideo utilius fuit, ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur, ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

III C. G. 119. Quia connaturale est homini, ut per sensus cognitionem accipiat, et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini, ut etiam in sensibilibus rebus divinarum ei commemoratio fieret.

⁶ II-II 84, 2. Per signa humilitatis, quae corporaliter exhibemus, excitetur noster *affectus* ad subiciendum se Deo, quia connaturale est nobis, ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

II-II 91, 1 ad 2. Valet exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis.

III C. G. 119. Sensibilia opera ... quibus seipsos provocant in divina ... ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum et affectio accendatur.

Die kultische Bedeutung des *Gesanges* (II-II 91, 2) ist damit auch herausgestellt. Er hilft dazu, die Affekte der Seele voll ausklingen und somit zu ihrer Reife kommen zu lassen.

Die Pflege des äußeren Kultes bedeutet also für uns ein Eingehen auf den göttlichen Schöpferwillen, ein Bejahen unserer ganzen menschlichen Natur mit ihrer sinnlich-geistigen Erkenntnis und ihrem seelisch-leiblichen Zusammenarbeiten überhaupt. Auch der Leib hat sein Recht im Kult. Er hat genau wie die Seele seinen Anteil zu leisten. Der ganze Mensch ist dem Schöpfer verpflichtet und soll durch seinen Dienst in *proportione convenienti* (II-II 81, 2) zu seinem Gott gebracht werden. Die Gnadengemeinschaft, für die uns die Religion disponieren soll, erstreckt sich ebenso auf den Leib wie auf die Seele. Beide müssen gleichsam kontaktfähig und empfangsbereit für das Einströmen des göttlichen Lebens werden.

Als Geschöpf sieht sich aber der Gottesfürchtige nicht allein seinem Herrn gegenüber, sondern als Glied des Menschengeschlechtes, letzten Endes des ganzen Kosmos.

Will er also Gott als Urheber seiner ganzen Natur verherrlichen, so muß auch seine soziale Beziehung zum Nächsten im Kult ihren Ausdruck finden. Nur in der *Gemeinschaft* kann er also seinem ganzen Sein nach an das göttliche Leben herangebracht werden.

Auch dazu ist der äußere Kult nötig. Er bildet das Bindeglied zwischen den Vielen. Er eint sie, lehrt sie dasselbe und entflammt sie zu gemeinsamen Dienste des Allerhöchsten.¹

Von Anfang an ist der Kult Sache der Gemeinschaft gewesen, darum heilige Orte und Zeiten und vor allem das stellvertretende Priestertum. Gott hat eben den Menschen zur Erreichung seines natürlichen und ewigen Zieles in das Geschlecht eingeordnet. Auf allen Gebieten müssen wir zusammenstehen und einander helfen. Diese Gebundenheit an die Gemeinschaft kommt naturgemäß auch in der Gottesverehrung zur Auswirkung, wo wir nicht nur für uns empfangen, sondern auch Gnade an andere weiterzuleiten haben.²

Private Gottesverehrung muß immer aus der Gemeinschaft erwachsen, aus ihr Stoff und Anregung schöpfen, in sie — mindestens

¹ II-II 91, 1. Ad Deum verbis utimur ... ut nosipsos et *alios audientes* ad eius reverentiam inducamus.

Ibid ad 2. Valet exterior laus oris ... ad provocandum *alios*, ad Dei laudem.

² III 63, 2. Divinus cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in *tradendo aliis*.

nach der Universalität des erbetenen Heiles — wieder einmünden. Wie wäre es möglich, den «Vater unser» zu ehren, wenn man die große Schar seiner Kinder absichtlich unbeachtet ließe?

Auch steht unser religiöses Leben mitten in der Entwicklung des ganzen Geschlechtes, hat Anteil an den Errungenschaften der Vorfahren und Zeitgenossen — und ist andererseits den nachkommenden Geschlechtern verpflichtet.

Von Anfang an haben die Völker kraft ihrer Sonderbegabungen zum Kult beigetragen, an seiner Ausgestaltung mitgewirkt.

Verehren wir nun Gott als den Schöpfer des ganzen Geschlechtes, so dürfen wir die bleibenden Werte, die andere gefunden und ausgebildet haben, nicht beiseite schieben. Wir haben sie vielmehr zu achten und zu pflegen, ohne natürlich unsererseits verhindert zu sein, durch das, was unser Volk und unsere Zeit erfassen und vertiefen kann, die Kultfähigkeit der Menschheit zu bereichern.

Deshalb muß der Kult, den die Weltkirche Gott erweist, das Kulturgut aller, selbst der sie vorbereitenden Stufen verwerten.

Die Gemeinschaft mit dem ganzen Geschlecht im Kult führt auch zur Einbeziehung der bereits verklärten und der Verklärung im Fegfeuer entgegenharrenden Glieder. Desgleichen zur Verbindung mit den Chören der Engel, in deren Gotteslob das unsere einstimmen soll (Präfation).

So wird gerade in der Gemeinschaft aller vernunftbegabten Wesen der *singularis honor* dem Ewigen erwiesen.

Aber auch die *unbeseelte* Natur, die unter dem Menschen steht, hat für ihn Lebensbedeutung. Darum muß er sie in seine Gottesverehrung hineinziehen. Ist es doch seine Aufgabe, den Schöpfer aller Dinge zu ehren. So faßt er — wie die Erfahrung zeigt — alle Kreise der Natur im Kult zusammen. In Anlehnung an die Elemente der Alten etwas zu sagen, dürfte hier genügen.

Die *Erde* bietet den Stein zu Altar und Gotteshaus. Sie gibt so Sinnbilder der Festigkeit des neuen Geschlechtes. Unzerstörbar ist sein Grundstein, Christus. Ein ewiges Reich bilden die, welche auf ihn sich aufbauen. Den Staub nutzt der Mensch zum Zeichen seiner Niedrigkeit, Vergänglichkeit und seiner Todeswürdigkeit. Die hohen Berge sind ihm wie riesige Altäre, da nur das Höchste genug ist, die Erhabenheit des Schöpfers einigermaßen würdig anzudeuten. Für den Kult holt der Mensch von den Feldern das Getreide, von den Wiesen die Blumen, von den Rebhügeln den im sakramentalen Geschehen so bedeutsamen Wein.

Das *Wasser* muß die Reinigung verkünden, die die sündige Menschheit sucht. Es ist — nach biblischer Schilderung — der Urstoff und als solcher unbefleckt. Will nun der Mensch Erneuerung durch den Kult, so drängt sich das Abwaschen als geeignete sinnfällige Darstellung auf.

Die *Luft* wird zum Sinnbild des alles durchdringenden Schöpfers, und zwar seiner Güte im leisen Hauch, und seiner Strafgerichtsbarkeit im Brausen des Sturmes. Sie dient ihm auch beim Kulte selbst. Den Geist der Liebe zu mitteln, haucht der Priester den Täufling an. Die Jubellieder der Gläubigen wie die Weihrauchwolken trägt sie himmelan.

Das *Feuer* erinnert den Menschen an Gott, den Allreinen und Allheiligen, an den, der immer tätig ist, der nie rastet, der mit seinem Lichtwesen und der Glut seiner Liebe alles erfüllt. Des Feuers Aufleuchten wird ihm zum Bilde des Gnadenkommens — um Erleuchtung fleht das Menschengeschlecht —, die das Wachs der Kerze oder das Öl der Ampel verzehrende lichte Flamme wird zum Vorbild des heiligen Eifers, der ihn für seines Gottes Ehre verzehren soll.

Ein solcher Kult, in den alles einbezogen wird, kann nur dem *Herrn des Alls* erwiesen werden : ihm, von dem alles Ursprung, Bestand und Vollendung erhält : ihm, der uns so reich ausgestattet hat, nicht nur um des irdischen Lebens willen, sondern der durch die sichtbare Welt uns an sich ketten und in sich das wahre Leben geben will.

Der Kult des Schöpfers muß also, um der Idee der einzigartigen Verehrung Gottes zu genügen, von der Schöpfung selbst als seiner Grundlage ausgehen. Er hat die dort zu findenden Einzelwerte aufzusuchen, ihre Verwertbarkeit für den Dienst Gottes herauszustellen, sie zu ordnen und zu einem harmonischen Gefüge zu verbinden. Den ganzen Menschen nach Seele und Leib, nach seiner Individualität und Soziabilität, mit den Kräften der Natur und auch der Gnade, die ihm zu Diensten sind, muß er erfassen, um dem großen Gedanken des Allbelebens aus dem Kreis des Geschaffenen einen entsprechenden Ausdruck zu geben.

In der Verherrlichung Gottes als des Quells allen geschöpflichen Lebens ist der *specialis honor* nicht erschöpft. Er ist ja auch : *operationis auctor* (III C. G. 120) oder *gubernator, rector*, wie es an andern Stellen heißt. Auch diese so lebenswichtige Beziehung des Schöpfers zu seinem Werke muß im Kult ihre Ausprägung erfahren.

Wie wir sahen, entspricht der Kult unserer Natur, und darum ist

er für uns eine naturrechtliche Verpflichtung.¹ Die nähere Ausgestaltung der heiligen Handlungen ist nun durch menschliche und göttliche Anordnungen erfolgt.² Und zwar entspricht das gesetzgeberische Eingreifen Gottes seiner *singularis excellentia* als *gubernator mundi*.

Für das Paradies stellt der heilige Lehrer die Notwendigkeit einer besonderen äußeren göttlichen Leitung des Kultes in Abrede. Das folgt aus jenen Stellen, in denen dies von der vormosaischen Zeit behauptet wird. Wenn dort die Menschen bei der Determinierung ihres Kultes der inneren Führung überlassen werden konnten, dann erst recht im Stande der Unschuld. Zudem bedurften sie in diesem auch nicht Gnade mittelnder Kulthandlungen zu ihrer Heilung.³

Auch in der Zeit nach der Vertreibung aus dem Paradies war der innere Einfluß Gottes auf die Seelen stark genug, da der Glaube und das natürliche Empfinden noch nicht so getrübt waren, wie in späteren Zeiten.⁴

Mochte damals die nähere Bestimmung des äußeren Kultes auch der Findigkeit der Liebe des einzelnen überlassen sein, so war es doch unvermeidlich, daß gewisse Gott mehr erschlossene Führernaturen ihre eigenen Ansichten den andern gegenüber durchsetzten.⁵ Damals machte also die noch bereitwillig aufgenommene innere Führung eine äußere überflüssig. Als aber im Ablauf der Zeiten Gottes Einfluß auf die menschlichen Herzen infolge fortschreitender Verdunklung des Glaubens und der Vernunft nachließ und zudem auch die Zahl der

¹ II-II 85, 1. *Oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale.*

² *Ibid.* ad 1. *Oblatio sacrificii in communi est de lege naturali, et ideo in hoc omnes conveniunt, sed determinatio sacrificiorum est de institutione humana vel divina, et ideo in hoc differunt.*

³ III 61, 2. *In statu innocentiae homo non indigebat sacramentis, non solum in quantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam in quantum ipsa ordinantur ad animae perfectionem.*

⁴ III 70, 2 ad 1. *Immediatè post peccatum primi parentis propter doctrinam ipsius Adae, qui plene instructus fuerat de divinis, adhuc fides et ratio naturalis intantum vigeat in homine, quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis, sed unusquisque pro suo libito fidem suam aliquibus signis protestabatur.*

IV D. 1, 2, 6, 3. *Illa sacra legis naturae non erant ex praecepto divino obligantia, sed ex voto celebrabantur, secundum quod unicuique dictabat sua mens, ut fidem suam aliis exteriori signo profiteretur ad honorem Dei, secundum quod habitus charitatis inclinabat ad exteriores actus.*

⁵ I-II 103, 1. *Quia etiam ante legem fuerunt quidam viri praecipui prophetico spiritu pollentes, credendum est, quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum qui et conveniens esset interiori cultui. . . .*

Gottesverehrer sich mehrte, wurde ein äußeres gesetzliches Eingreifen des Schöpfers immer nötiger.¹

Ferner sollte der Glaube weitere Fortschritte machen und die Sehnsucht nach dem Kommen des Erlösers gesteigert werden. Dazu waren aber neue Riten notwendig, die geeignet waren, durch ihre ortschauliche Symbolik die Menschen in diesem Sinne zu beeinflussen.² Der Aquinate hat über die Notwendigkeit der alt-testamentlichen *Sakramente* einen besondern Artikel geschrieben.³ Sind aber solche Heilmittel erforderlich, so ist damit auch die Notwendigkeit des Eingreifens von oben gegeben. Dieses mußte auch erfolgen, um den Gefahren für die Reinheit des Kultes vorzubeugen, nämlich dem Götzen-dienst, der Wahrsagerei und den abergläubischen Gebräuchen.⁴ Nicht der Kreatur, sondern Gott allein kommen die kultischen Ehren-bezeugungen zu. Einzig Gott darf der Mensch als seinen Führer anerkennen, und nicht ist es ihm erlaubt, mit Dämonen Bündnisse einzugehen und von ihnen sich Fragen beantworten zu lassen. Ferner muß der wahre Gott auch in rechter, geziemender Weise verehrt werden, ohne Beimischung abergläubischer Gebräuche. Und schließlich besteht bei uns Menschen die Gefahr der Veräußerlichung, so daß wir über der Gabe deren Symbolik vergessen, und so sehen wir, wie die Heiden, trotz besten Willens, da sie letzte Hingabe an Gott erstrebten, zu einem Gottes nicht würdigen Kult in Menschenopfern und unzüchtigen Riten kamen.⁵

Demnach ist die Menschheit stets auch in ihrer Gottesverehrung auf die Leitung durch die ewige Weisheit angewiesen. In der vorchristlichen Zeit wurde die äußere Regelung des Kultes um so dringender, je weiter die innere Verbindung nachließ. Aber auch in der Fülle der Zeiten können wir trotz des Lichtes der vollen Offenbarung die

¹ III 60, 5 ad 3. *Necesse fuit etiam, exterius legem dari tum propter obscurationem legis naturae ex peccatis hominum, tum etiam ad expressiorem significationem gratiae Christi, per quam humanum genus sanctificatur.*

IV D. 1, 1, 2, 4. *Et quia tempore Moysi iam fides ad tantam quantitatem devenerat, ut non solum in uno homine refulgeret vel in familia, sed in una sola gente, populo Dei multiplicato, ideo oportuit et legem dari, quae non nisi populo ferri potest, et sacramenta in speciali determinari et multiplicari.*

² IV D. 1, 1, 2, 4. *Fides autem quantum ad articulorum explicationem semper magis et magis crevit secundum propinquitatem temporis gratiae, et secundum hoc oportuit sacramenta magis ac magis determinari.*

³ III 61, 3.

⁴ II-II 92, 2.

⁵ I-II 102, 5 ad 4. *Gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine et semine.*

Bestimmung und Ordnung unseres Kultes durch Gott nicht entbehren. Da die Verderbnis der Herzen blieb, ist die Gefahr eines Abgleitens auch jetzt noch vorhanden, zumal der Kult geistiger¹ sein soll als in der Vorzeit. Die Geschichte der christlichen Frömmigkeit dürfte Beispiele ausreichend zur Verfügung stellen. So hält es z. B. der Aquinate für nötig, die Rolle der heiligsten Menschheit des Herrn im Frömmigkeitsleben klar herauszustellen.²

Es ist also der Mensch in seinem Kultleben von der Führung des Allerhöchsten stets abhängig. Wie der Wille Gottes in der natürlichen und übernatürlichen Ausstattung bejaht werden muß, so auch seine väterliche Führung. Das gehört zum *specialis honor*. Andernfalls würde man der göttlichen *singularis excellentia* bezüglich der *gubernationum*³ nicht entsprechen.

Auch der letzten Beziehung Gottes zu seinem Werke als *finis ultimus* hat unser Kult gerecht zu werden. Soll Gott hier seine Ehre finden, dann muß das heilige Tun zur *Vereinigung* mit ihm, zur *Anteilnahme an seinem vollkommenen Sein* und *seligen Leben* führen bzw. dafür disponieren — natürlich in dem Maße, als wir in unserer Geschöpflichkeit dazu fähig sind.

Die Gebundenheit des Kultes an übernatürliche Führung und Weisung ist von vornherein ein Unterpfand dafür, daß ihm diese notwendige Wirkkraft nicht abgeht. Ist er doch so als Ausdruck des göttlichen Heilswillens bezeugt. Und dieser ist immer wirkend und wirksam.

Also nicht um Menschenerfindung handelt es sich letzten Endes bei unserer Gottesverehrung, sondern um Gottes Liebesoffenbarung.

Somit wird der Kult nach seinem ganzen Wesen *Heilmittel* und empfängt ein sakramentales Gepräge — natürlich das Wort sakramental in weiterem Sinne genommen.

Das Setzen eines Kultaktes wird also zur *invocatio nominis divini*. Dem göttlichen Heilswillen wird gleichsam Betätigungsmöglichkeit geschaffen, da die von uns zu erfüllenden Vorbedingungen verwirklicht

¹ I-II 101, 2 ad 4. Per Christum homines plenius ad spirituales Dei cultum sunt introducti.

² II-II 82, 3 ad 2. Ea, quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuductionis maxime devotionem excitant, cum tamen devotio principaliter circa ea, quae sunt Divinitatis, consistat.

³ II-II 81, 3.

werden. Gott will sein Heil nicht ohne uns realisieren. Was er von uns fordert, ist eine gewisse moralische und kultische Haltung.

Je mehr bei einer Kulthandlung die Wirksamkeit Gottes aufgerufen wird, um so vollkommener ist sie und um so zentraler steht sie im Gefüge all der Riten, die zur Verwirklichung der wahren Gottesverehrung nötig sind. Darum bilden die Sakramente, wo die menschliche Mitwirkung sogar soweit zurücktritt, daß die moralische Disposition des Spenders bezüglich ihrer Gültigkeit nicht in Betracht kommt, das Kernstück der Verehrung des Herrn des Lebens. Hier wird er als der eigentlich allein Wirkende anerkannt.

Somit muß auch der höchste Kultakt — das sacrificium — eine besonders wirksame invocatio nominis divini sein. In ihm muß die letzte Hingabe des Menschen an den göttlichen Liebeswillen beschlossen sein, und dieser muß seinerseits am tiefsten und umfassendsten in die Schöpfung eingreifen, um sie für die vorausbestimmte Gnadengemeinschaft zu disponieren. Dort ist ja die höchste Verherrlichung des lebendigen Gottes, wo seine Geschöpfe nur für ihn und seinen Lebenswillen da sind, und er sein belebendes Wirken, ohne die geringste Hemmung zu erfahren, entfalten kann.

Dieses heiligende Moment darf dem Kult nicht abgehen, wenn er der Idee einer entsprechenden Verehrung des Allbelebenden genügen soll. Er soll uns ja in die rechte Ordnung zu ihm bringen. Diese besteht aber dem höchsten Gute gegenüber darin, daß wir fähig und bereit werden, den von ihm ausgehenden Lebensstrom in uns aufzunehmen und in uns wirken zu lassen.

So gilt es, die Hindernisse zu beseitigen, die dem Einstrahlen des wesenhaft Lebenden in uns, den Inhabern nur mitgeteilten Lebens, entgegenstehen. Dazu reicht aber die Kraft rein menschlicher Handlungen nicht aus. Gewiß wird durch die Gottesverehrung die Ehrfurcht vor dem Höchsten geweckt und vertieft. Ferner kann das Kultleben dazu führen, diese Ehrfurcht zu einer ständigen Gesinnung zu machen, der Seele die Bereitschaft für den heiligen Dienst tief einzuprägen. Auch die Auswirkung auf den Leib, dessen Lebensform doch die Seele ist, wird nicht ausbleiben und so der ganze Mensch auf das stete Zufließen neuen Lebens in gewissem Grade eingestellt werden — aber das alles genügt noch nicht, die Hindernisse, die in Natur und Sünde liegen, zu entfernen und den vollen Lebenskontakt zu ermöglichen.

Die Sünde ist vor allem das Hindernis für unsere Gemeinschaft mit dem Allheiligen. Sie kann der Mensch aus eigener Kraft ebensowenig

beheben, wie er seine Natur in den Stand der Übernatur zu erhöhen vermag. Und dieses ist doch unbedingt nötig für ihre Gemeinschaft mit Gott wie auch für ihr ewiges Leben. Von der Zustimmung zur Gnade hängt ja bei Engeln und Menschen die Verklärung ihrer Naturen ab.

Der Kult bedarf also zur Lösung seiner Aufgaben übernatürliche Kräfte. Da diese aber nicht im Machtbereich der Menschen sind, sondern nur Gott zukommen, der allein Sünde verzeihen und Gnade gewähren kann, so darf der Kult nicht bloß Menschenwerk sein. Er muß vielmehr gottverordnetes und -gewirktes Heilmittel sein. Seine Ausübung seitens der Menschen ist die praktische Anerkennung der ewigen Gutheit, ist gleichsam das Ergreifen der entgegengestreckten Rechten Gottes.

Auch durch die Vermittlung der Gnade überschreitet der Kult nicht die Grenze der Religion, nämlich die Menschen auf die heilige Gemeinschaft hinzuordnen und vorzubereiten. Die eigentliche Vereinigung geschieht erst in der aktuellen Liebe.¹ Erst wenn Gott in uns ist sicut amatum in amante², soweit also der habitus charitatis in den Akt überführt wird, ist das wahre Gemeinschaftsleben gegeben.

Der Kult löst also seine Aufgabe, uns zur Gemeinschaft mit Gott zu führen, vollständig, wenn er die bestehenden Hindernisse beseitigt und uns in das ordnungsgemäße Verhältnis zum Quell allen Lebens bringt.

Ist dies geschehen und in dem Maße, in dem es geschieht, wird der Mensch dann sofort des göttlichen Lebens teilhaft. Wo das Geschöpf kein Hindernis setzt, ist Gott, die ewige Gutheit, bereit, sich ihm mitzuteilen.³

So wird die ganze Schöpfung Abbild seiner Gutheit. Wo das Geschöpf sich dieser öffnet, dringt sie vor und durchleuchtet und erhebt alles gemäß dem Grade der Aufnahmefähigkeit der einzelnen Wesen.

Der Kult erreicht also, wenn auch nur mittelbar, unsere Vereinigung mit Gott und seinem Leben. Deshalb kennzeichnet der Aquinate, dem hl. Augustinus folgend, die Religion als das Streben

¹ IV D. 12, 3, 2, 3 (ad 1). Charitas, quae Deo directe nos coniungit. — II-II 23, 6. Charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat. — Ad Reginald., cp. 214 ... per charitatem, quae quodammodo facit per affectionem hominem unum cum Deo ... facit etiam hominem esse in Deo.

² I 43, 3.

³ Bonum est diffusivum sui. III D. 19, 5, 1 ad 2. Deus dicitur diligere creaturas, quando iam sunt, in quantum eis actu suam bonitatem communicat, quas, antequam essent, dilexit secundum propositum communicandi eis suam bonitatem.

nach Vereinigung mit Gott¹, nach der heiligen Gemeinschaft, und schreibt dem Opfer, dem wirksamsten Akte dieser Tugend, die Annäherung des Menschen an Gott zu durch Nachlaß der Sünden, Bewahrung und Entwicklung des Gnadenstandes bis zur vollkommenen Vereinigung des Geistes mit seinem Schöpfer.²

Die geistige Gemeinschaft mit Gott bewirkt naturgemäß zugleich auch die *Vervollkommnung des anbetenden Geschöpfes*, da es zu dem zurückkehrt, von dem es seinen Ausgang einst genommen hat.³

Unsere Vollendung im Kult ist zugleich auch gewährleistet, da wir durch ihn nicht nur mit dem finis ultimus in geziemende Verbindung treten, sondern auch mit unseren Mitgeschöpfen.⁴ Wie oben ausgeführt wurde, verlangt die Ehrung des Schöpfers die Gemeinschaft aller seiner Werke.

Die andern *moralischen* Tugenden, durch die die Harmonie in der Schöpfung selbst zustandekommen soll, sind einerseits Voraussetzung für die Tugend der Religion, die ohne jene nicht zur vollen Entfaltung gelangen kann; andererseits werden auch sie durch aufrichtiges religiöses Streben Förderung erfahren. Sie erhalten ein höheres Motiv und werden von der Religion informiert, ähnlich wie von der Caritas. Darum ist die Religion auch eine *virtus generalis*.⁵

Sahen wir, wie der Kult die heilige Gemeinschaft mit Gott nur vorbereitet, wie sich seine Aufgabe darin erschöpft, uns für das göttliche Leben geeignet zu machen, so können wir darin keinen Mangel erblicken, sondern müssen gestehen, daß gerade in dieser seiner Eigenart der *singularis excellentia* Rechnung getragen wird. Der Mensch denkt nicht niedrig vom Unendlichen. Er weiß, daß er Gott zum Gnadenkommen nicht erst nötigen oder zwingen muß (Zauberei-Magie).

Vielmehr verrät sich in dieser zarten und keuschen Zurückhaltung die höchste Achtung und Anerkennung der unendlichen Gutheit und

¹ II-II 85, 3 ad 1. Quod Deo quadam spirituali societate volumus inhaerere, ad divinam reverentiam pertinet. — III C. G. 119 ... ad cultum Dei pertinent, inquantum per huiusmodi actus mens nostra elevatur in Deum. — Ibid. ... per huiusmodi actus proficimus in Deum.

² III 22, 2.

³ IV D. 8, 1, 1, 1 (ad 1). Ultimum cuiuslibet rei extra seipsam est principium, a quo habet esse: quia per coniunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficient, ... et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis.

⁴ I D. 47, 4. Bonum in rebus surgit ex duplici ordine: quorum primus ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui est Deus, secundus ordo est unius rei ad aliam rem.

⁵ II-II 81, 4 ad 1.

Güte des Schöpfers. Denn nur wo diese absolut feststeht, brauchen wir nichts weiter zu tun, als uns selbst in das rechte, geordnete Verhältnis zum Höheren zu bringen.

So fügt die Berücksichtigung Gottes als *ultimus finis* die letzten Elemente zum *specialis honor*. Die unendliche Lebensfülle, kraft deren alles geheilt und erhoben wird, in die alles letzten Endes zur eigenen Vervollkommnung und Vollendung einmündet, wird anerkannt — nicht nur theoretisch, sondern durch praktische Fühlungnahme mit ihr. Der Kult verlangt in dieser Beziehung von uns restloses Heraustreten aus selbstherrlicher Abgeschlossenheit und Selbstbestimmung, und fordert stete Bereitschaft, aus Gott und für Gott zu leben.

Rückschauend können wir feststellen, daß unsere *christkatholische* Gottesverehrung ihrer Aufgabe entspricht. Sie erfüllt alle Anforderungen, die der Kult des Schöpfergottes an sie stellt. Sie berücksichtigt alle Beziehungen der *singularis excellentia* und bringt uns wirklich in das entsprechende Verhältnis zur ewigen Gutheit.

4. Gottes Ehre — unser Heil.

Das starke Hervortreten der Heiligung des Menschen im Kult könnte leicht die Ansicht entstehen lassen, das Hauptziel desselben, die Verehrung Gottes, sei in Frage gestellt.

Bei der Gottesverehrung handelt es sich um die *gloria externa* Dei. Die innere Herrlichkeit ist unendlich und unvermehrbar. Die äußere dagegen hängt nicht nur von unserer Anerkennung ab, sondern vor allem davon, wie weit seine überfließende Gutheit in der Schöpfung Auswirkung findet.¹

Hier hat sich eben Gott in gewissen Bezirken an geschöpfliches Mitwirken gebunden. Unser Dienst kann also nur darin bestehen, soweit es auf uns ankommt, die göttliche Herrlichkeit sich auswirken und somit uns heiligen zu lassen. Dazu ist eben der Kult gegeben, durch den wir aus unserer selbstischen Isolierung herausgerissen und für die einströmende Gnade empfangsfähig und -bereit werden.

Er ist aber wirklich *servitus-famulatus*. Das Wort *Gottesdienst* besteht zu vollem Recht. Es muß in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden.²

¹ IV D. 12, 3, 2, 3 (ad 2). In hoc maxime est gloria Dei et bonitas quod se creaturis pro captu earum communicat.

² II-II 81, 3 ad 2. Eodem actu homo servit Deo, et colit ipsum, nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit

Der Kult muß *Dienst* sein, weil seine Seele, die *devotio*, nichts anders als Dienstwille ist.¹

Zudem ist der Gottesfürchtige gebunden an Zeiten und Orte, Riten und Symbole, an seinen Nächsten und das amtliche Priestertum, das die geistige *Vaterschaft* vertritt, an Gottes Anordnungen und Bestimmungen. Alles verlangt von ihm Selbstverleugnung und Dienstbereitschaft.

Daß nun mit dem Dienst zugleich das Erlangen des eigenen Glückes verbunden ist, ändert nichts an der Tatsache, daß es Dienen ist. Zum Allbeleber kann man eben kein totes, mechanisches Verhältnis haben. Es liegt in der Eigenart dieses Dienstes, daß er segenspendend ist, wie schließlich auch menschlicher Dienst seine Vorteile mit sich bringt.

Wer in ein geordnetes Verhältnis zu einem Bessern tritt, wird eben an dessen Gutheit in gewissem Umfange teilnehmen.² Je inniger die Lebensgemeinschaft mit einem starken und edlen Wesen ist, umso mehr wird dessen Vollkommenheit auf das andere Glied überstrahlen.³ Gibt schon jedes gute Werk der Seele eine höhere Würde⁴, dann erst recht die dienstbereite Hingabe an Gott im Kult. So zielt dieser ab auf Gottes Verherrlichung *in* unserm Wachsen und Reifen.⁵

subiectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo.

Et ad haec duo pertinent omnes actus, qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum.

¹ II-II 82, 1. Voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum. — Ibid. ad 1. . . . actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum.

² II-II 81, 7. Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc, quod Deum veneramus et honoramus, mens nostra ei subicitur et in hoc eius perfectio consistit. Quaelibet enim res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc, quod vivificatur ab anima et aër per hoc, quod illuminatur a sole.

³ III D. 34, 1, 2 ad 7. Quanto creatura magis creatori subicitur, tanto altior est; sicut materia, quanto magis subicitur formae, tanto perfectior est.

⁴ Verit. 29, 7. Opus humanum valet ad vitam aeternam consequendam, in quantum per ipsum quaedam dignitas et idoneitas in homine consequitur ad consecutionem gloriae. Sicut enim actus peccati redit in quandam animae deformitatem, ita et actus meritorius in quemdam animae decorem et dignitatem.

⁵ II-II 81, 6 ad 2. Deo non exhibetur aliquid propter eius utilitatem sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem.

II-II 30, 4 ad 1. Non indiget sacrificiis nostris, sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem.

III C. G. 120. Cultum Deo exhibemus, non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo.

III 79, 1 ad 1. H. . . homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum.

So ist also von der Ehre des Schöpfers das Glück seiner Werke nicht trennbar.

Darf nun der Mensch beim Kult seine eigene Heiligung und Verklärung *erstreben*? Ist dies möglich, ohne der gloria externa Gottes Abbruch zu tun? An und für sich ist seine Heiligung unmittelbar im Kultgeschehen enthalten.

Unrecht wäre es nur, aus egoistischer Gesinnung die Ordnung zu verkehren, die Verehrung Gottes zum Mittel und die Förderung des eigenen Ich zum Ziel zu machen. Dann wäre aber nicht mehr die singularis excellentia Creatoris das befruchtende Motiv. Ein Akt der virtus religionis läge nicht mehr vor.

Sucht man dagegen Gottes Werk zu fördern, zu helfen, daß die Herrlichkeit des Herrn die ganze Welt erfüllt, so kann man die eigene Person nicht ausnehmen. Gerade dieses Bewußtsein, daß im Dienste Gottes unser eigenes Wohl am besten gesichert ist — kommen wir doch in ihm unmittelbar zur Quelle des lautereren Lebens —, wird es uns ermöglichen, *mit voller Bereitwilligkeit und heiliger Freude*, ungestört durch andere notwendige Rücksichten, alles dem heiligen Dienste unterzuordnen. Auf den gottgegebenen Selbsterhaltungs- oder Glückstrieb können wir nicht verzichten. Er ist ja der Beruf zur Gottähnlichkeit. Im Dienste Gottes, im heiligen Kult, da wird ihm genügt, so daß wir umsoweniger an uns zu denken brauchen und umsomehr alle unsere Kräfte in den heiligen Dienst stellen können. In dieser hingebenden Freude zeigen wir dann, daß wir wirklich Gott als den Urheber, Erhalter und Vollender aller Geschöpflichkeit erfaßt und die ihm gebührende Ehrfurcht und Unterwerfung bereits als Frucht bisherigen liturgischen Lebens geerntet haben.

Diese Freude gibt dem Kult ein eigenes Gepräge. Da sind die Hymnen und Psalmen, der Gesang und der Jubilus, da sind vor allem die eucharistischen Hochgebete. Nach der einleitenden Aufforderung: Sursum corda — steigt dann die gratiarum actio oder Eucharistia himmelwärts, und das gerade bei den wichtigsten Gnadenhandlungen, weil dort, wo das Größte geleistet wird im Kult, das herablassende Eingreifen Gottes um so tiefer empfunden wird. Mag die äußere Form noch so unscheinbar sein, der Gläubige verspürt umsomehr die Wellen übernatürlicher Kraft. Er ist sich bewußt, Organ des göttlichen Wirkens selbst zu sein.

5. Religion und Gnadenleben.

Zum Abschluß wäre noch die Rolle der Religion im Gnadenleben zu berühren. Da dieses immer wieder von neuem uns einströmen muß, kann die vorbereitende Hinordnung nicht aufhören. Soll die Gnade in uns wachsen, so muß der Geist der Ehrfurcht in uns zuvor entwickelt und gesteigert werden, bis schließlich die Hinordnung auf Gott für die Ewigkeit unwiderruflich festgelegt ist.

Das Gnadenleben selbst fließt aus der heiligmachenden Gnade, der Gnade der Tugenden und Gaben.¹ Sie ist das Prinzip unseres übernatürlichen Lebens² und wirkt besonders durch die göttliche Tugend der Liebe³, in der die sittlichen Tugenden, wie auch Glaube und Hoffnung erst wahre Tugenden werden.⁴ So ist auch die sittliche Tugend der Religion von der Liebe abhängig⁵ und findet durch die mit dem Grade der Liebe sich steigernde Belehrbarkeit gegen den Heiligen Geist ihre Vollendung in den Gaben der Furcht und der Frömmigkeit. Das Ziel ist dabei ein dem Einfluß des Liebesgeistes willig gehorchendes Wesen.⁶ In der Gabe der Frömmigkeit erhält der Kult des Schöpfers den Charakter kindlicher dem Vater im Himmel erwiesener Hingabe.⁷

Die Religion steht auch in einer besonders fruchtbaren Wechselbeziehung⁸ zur Charitas. Beide Tugenden zielen ja unmittelbar auf Gott, die eine sucht die Vereinigung, die andere das recht geordnete Zusammensein.⁹

¹ III 62, 2 ad 1.

² I-II 110, 4 ad 2. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis.

³ I-II 65, 3. Charitas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet, ut cum charitate simul infundantur omnes virtutes *morales*, quibus homo perficit singula genera bonorum operum.

⁴ I-II 65, 4. ... sine charitate, proprie loquendo, virtutes non sunt. — Ibid. 5 ad 2 Charitas ... radix fidei et spei, in quantum dat perfectionem virtutis.

⁵ II-II 82 2 ad 1 ... ad charitatem, quae est religionis principium.

⁶ II-II 19, 9. Subiectum non repugnans. ... Hoc autem facit *timor* filialis, vel castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere.

⁷ II-II 121, 1 ad 2. Exhibere cultum Deo ut *patri* est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori et domino.

⁸ II-II 82, 2 ad 2. Charitas et devotionem causat in quantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem charitas nutritur.

⁹ II-II 82, 2 ad 1. Ad charitatem pertinet immediate, quod homo tradat seipsum Deo adhaerendo ei per quamdam spiritus unionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad charitatem.

Die Gnade mit ihrer neuen Lebenskraft, der Liebe, kann uns nicht genug sein. Gott, die letzte Wirkursache alles Lebens, ist vielmehr das Ziel, für das wir erschaffen und begnadet wurden.

Zu ihm drängt und zieht uns die Liebe selbst. Kommt sie doch von ihm. Göttliche Lebenskraft ist sie.¹ Gott will das Geschöpf sich ganz und gar einen, damit es nach seiner unendlichen Gutheit gestaltet, in ihm sein Glück finde.² Die Charitas ist also eine Kraft, die von Gott ausgeht, ist göttliches Leben selbst, in dessen Bannkreis wir gezogen werden.

Die Religion dagegen ist unsere naturgemäße Lebensäußerung auf das Nahen des Allerhöchsten. Auch sie erstrebt die Gemeinschaft, aber unter Berücksichtigung der Unzulänglichkeit des Geschöpfes. Ist dieses doch für Gott kein gleichwertiger, sondern nur ein untergeordneter Partner. Ein Aufgehen in der Gottheit in pantheistischem Sinn ist unmöglich. Was Geschöpf ist, bleibt Geschöpf, auch in der gnadenvollen Erhebung und Vereinigung mit dem Ewigen. Um über der Größe der Herablassung Gottes auf das eigene Ungenügen nicht zu vergessen und keine ungeziemende Vertraulichkeit oder gar Hochmut aufkommen zu lassen, bedarf der Mensch der Übung der Religion. Durch stetig neue Kulthandlungen hat er den Geist der Ehrfurcht zu pflegen und sich in rechter, unterwürfiger Stellung zu Gott zu halten. Wie das Wachs weich sein muß, um den Abdruck des Siegels genau und scharf in sich aufzunehmen, so muß auch der Mensch seine Aufnahmefähigkeit gegenüber der Gnade bewahren und nach Möglichkeit steigern. Und dazu bedarf er des religiösen Geistes.

Die Ehrfurcht vor der Majestät Gottes ist auch geeignet, dem ganzen sittlichen Streben des Menschen eine positive Note zu geben und somit auch den Eifer anzuspornen.

Ist nämlich der Mensch gewöhnt, die ohnehin geschuldete Selbstverleugnung auf seine kultische Aufgabe zu beziehen, so wird er in der Abtötung nicht etwas Negatives sehen, wird nicht so das Verzichten empfinden. Vielmehr wird er die notwendigen Einschränkungen als Mittel zur Bewahrung und Entfaltung seines wahren Lebens beurteilen.

¹ II-II 24, 7. Ipsa charitas ... est participatio quaedam infinitae charitatis, quae est Spiritus Sanctus.

² I-II 62, 3 ... quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo *transformatur* in illum finem, quod fit per charitatem.

I-II 65, 5 ad 1. Charitas non est qualiscunque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis obiectum.

Um Gott näher zu kommen, um sein Verhältnis zum Lebensquell zu bereinigen, wird er die geforderten Opfer bringen.

Charitas und Religion drängen also beide nach der Vereinigung mit Gott, die Liebe berücksichtigt Gottes Gutheit, die Ehrfurcht seine unendliche Erhabenheit.¹

Zur Veranschaulichung für das Wirken der Kräfte im Gemeinschaftsleben der Gnade diene uns das vertraute Verhältnis von Sonne und Erde, zumal gerade bei diesem Beispiele auch der eine Teil, der stets und alles gebende ist, während der andere der alles und ständig empfangende.

Diese Verbundenheit von Sonne und Erde ist aber nur deshalb lebenweckend und -fördernd, weil zwei Kräfte die richtige Art der gegenseitigen Zuordnung bewirken.

Die Anziehungskraft hält die Erde in gewisser Nähe zur Sonne. Sie erstrebt Vereinigung. Die Erde muß ja auch der Sonne zugeordnet bleiben, wenn die Wellen von Licht und Wärme das Leben auf ihr beeinflussen sollen.

Andererseits wäre für sie zu große Nähe verderblich. Wäre die Erde nur von der Anziehungskraft geleitet, so würde sie schließlich in die Sonne hineinstürzen. Alles Leben fände dann in deren Gluten ein jähes Ende. Darum ist sie unter die Einwirkung der Abstoßungskraft gestellt, die sie von der Sonne fernhält.

Vereint bewirken beide Kräfte den wunderbaren Kreislauf der Erde um die Sonne Jahr für Jahr, und bedingen demgemäß das für die Erde so reiches Leben wirkende Verhältnis. So können die Strahlen der Sonne die Erde und ihre Fülle erfassen und ihre Wunderkraft an ihnen aufzeigen. Diese hingegen haben so Möglichkeit, das in ihnen geborgene Lebensgut zur Entwicklung und Reife zu bringen.

Die Anwendung dieses Gleichnisses auf unser Verhältnis zu Gott bedarf nicht weiterer Ausführungen. Gott ist uns in Christus gleichsam die lebenspendende Sonne, wir sind das Licht und Wärme benötigende Erdreich. Die Liebe ist wie die Anziehungskraft, die uns Gott entgegenführt. Die Religion sorgt dafür, daß das Verlangen nach göttlichem Sein und Leben uns nicht verderblich wird.

Gott sollen wir lieben, aber als Geschöpfe sollen wir es tun, nicht als ob wir seinesgleichen wären.

¹ II-II 81, 4 ad 3. Obiectum amoris est bonum, obiectum autem honoris vel reverentiae est aliquid excellens.

Selbst in der *Seligkeit des Himmels verschwindet dieser Gegensatz nicht*. Wo selbst Glauben und Hoffen aufhören, bleibt mit der Liebe in gewissem Sinn die Devotio bestehen. Zwar brauchen wir keine symbolischen Kulthandlungen mehr, um in uns den Geist der Ehrfurcht zu erhalten und unsere Natur für die Gnade zu disponieren. Die Zeit der Entwicklung ist vorbei. Aber den Geist der Ehrfurcht können wir auch dort nicht missen.¹

Das Bewußtsein, Geschöpf zu sein, wird bei aller Seligkeit des Himmels nicht aufgehoben. Vielmehr besteht ja diese auch in der Erkenntnis der herablassenden göttlichen Liebe und Barmherzigkeit.²

Die Religion ist also jene Tugend, durch die der Mensch mit Gott in das entsprechende Verhältnis gebracht wird. Durch die Kultakte wird der Wille zur geziemenden Unterwürfigkeit gegen das höchste Prinzip alles geschöpflichen Lebens befähigt. Ferner wird durch sie der Mensch nach seinem ganzen Sein und Leben auf das Einströmen göttlicher Gutheit hingeeordnet.

Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn alle Lebensbeziehungen des Ewigen gegen sein Werk erkannt und ausgenützt werden. Dann wird das Geschöpf durch den Kult für die heilige Gemeinschaft wirksam bereitet. Je größer die Gnadenempfänglichkeit wird, umso intensiver kann die Gnade in die Herzen einströmen. Die Übung der Tugend der Religion ist also von höchster Bedeutung für das Gnadenleben, zumal durch sie das Ziel des Lebens nicht im Glück und Heil des Menschen gesehen wird, sondern vor allem und in erster Linie in der Verherrlichung Gottes.

¹ II-II 19, 11 ad 3. Timor importat defectum naturalem creaturae, secundum quod in infinitum distat a Deo; quod etiam in patria manebit.

² II-II 19, 11. Augustinus: Timor ille castus permanens in saeculum saeculi, si erit in futuro saeculo, non erit timor exterrens a malo, quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest. . . . Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in saeculum saeculi dictus est permanens, quia id permanebit, quo timor ipse perducit.