

Thomas von Aquin

Religion – Opfer – Gebet – Gelübde



Thomas von Aquin

Religion – Opfer – Gebet – Gelübde

Lateinischer Text mit Übersetzung,
Anmerkungen und Kommentar

Herausgegeben von Arthur F. Utz

Übersetzung von
Josef Groner

Anmerkungen und Kommentar von
Arthur F. Utz

BONIFATIUS
Druck · Buch · Verlag
PADERBORN

Imprimatur. Paderbornae, d. 22. m. Januariis 1998
Nr. A 58-21.002/483. Vicarius Generalis i. V. Dr. Schmitz

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Thomas <de Aquino>

Religion – Opfer – Gebet – Gelübde : lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar / Thomas von Aquin. Hrsg. von Arthur F. Utz. Übers. von Josef Groner. Anm. und Kommentar von Arthur F. Utz. – Paderborn : Bonifatius, 1998

ISBN 3-89710-020-7

ISBN 3-89710-020-7

© 1998 by Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gesamtherstellung:
Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	11
Lateinischer Text	13
Deutscher Text	135

80. Frage

Die im Bereich der Gerechtigkeit tätigen Tugenden

Einziger Art. Sind die im Bereich der Gerechtigkeit tätigen Tugenden richtig angegeben?	136
--	-----

81. Frage

Die Religion

Art. 1. Besteht Religion ausschließlich in der Hinordnung auf Gott?	143
Art. 2. Ist Religion eine Tugend?	146
Art. 3. Ist Religion eine einzige Tugend?	147
Art. 4. Ist Religion eine besondere Tugend?	149
Art. 5. Ist Religion eine theologische Tugend?	150
Art. 6. Ist Religion allen anderen sittlichen Tugenden vorzuziehen?	152
Art. 7. Verbindet sich Religion mit äußeren Akten?	154
Art. 8. Ist Religion soviel wie Heiligkeit?	156

82. Frage

Die Ergebung

Art. 1. Ist die Ergebung ein besonderer Akt?	159
Art. 2. Ist die Ergebung ein Akt der Religion?	161
Art. 3. Ist Beschauung oder Meditation Ursache der Ergabung?	162
Art. 4. Ist Freude eine Wirkung der Ergebung?	165

83. Frage

Das Gebet

Art. 1. Ist das Gebet ein Akt des Strebevermögens?	167
--	-----

Art. 2. Ist es angemessen, zu beten?	170
Art. 3. Ist das Gebet ein Akt der Religion?	172
Art. 4. Muß man das Gebet einzig und allein an Gott richten?.....	173
Art. 5. Müssen wir im Gebet von Gott etwas ganz Bestimmtes erbitten?	175
Art. 6. Darf der Mensch durch Gebet Zeitliches von Gott verlangen?	177
Art. 7. Müssen wir für andere beten?	179
Art. 8. Müssen wir für unsere Feinde beten?	181
Art. 9. Stimmt die Zusammenstellung der sieben Bitten im Vaterunser?	183
Art. 10. Gehört das Beten zur Eigenart der geistbegabten Schöpfung?	188
Art. 11. Beten die Heiligen im Himmel für uns?	189
Art. 12. Muß das Gebet laut gesprochen werden?	191
Art. 13. Muß man beim Beten andächtig sein?	193
Art. 14. Muß man anhaltend beten?	196
Art. 15. Ist Beten verdienstlich?	198
Art. 16. Erhalten die Sünder durch Beten etwas von Gott? .	201
Art. 17. Ist die Einteilung des Gebetes in inständiges Bitten, Gebet, Erlehen und Danksagung ange- bracht?	203

84. Frage

Die äußeren Akte der Gottesverehrung

Art. 1. Ist die Anbetung ein Akt der Gottesverehrung oder der Religion?	207
Art. 2. Gehört zur Anbetung ein körperliches Tun?	209
Art. 3. Bedarf es für die Anbetung eines bestimmten Ortes?.....	210

85. Frage

Die Opfertgaben der Gläubigen

Art. 1. Verlangt das Naturgesetz, Gott Opfer darzubringen?	213
Art. 2. Darf man nur Gott allein Opfer darbringen?	215

- Art. 3. Ist die Darbringung eines Opfers Akt einer besonderen Tugend? 217
- Art. 4. Sind alle verpflichtet, Opfer darzubringen? 219

86. Frage

Die religiösen Spenden und Erstlingsgaben

- Art. 1. Sind die Menschen gesetzlich verpflichtet, religiöse Spenden zu entrichten? 221
- Art. 2. Dürfen nur Priester religiöse Spenden entgegennehmen? 223
- Art. 3. Kann der Mensch von allen Dingen, die ihm rechtmäßig gehören, etwas als Spenden abtreten? 225
- Art. 4. Sind die Menschen verpflichtet, Erstlingsgaben zu spenden? 227

87. Frage

Die Zehnten

- Art. 1. Sind die Menschen aufgrund einer Vorschrift verpflichtet, den Zehnten zu entrichten? 230
- Art. 2. Sind die Menschen verpflichtet, von ihrem ganzen Besitz den Zehnten abzugeben? 235
- Art. 3. Sind die Zehnten dem Klerus geschuldet? 238
- Art. 4. Müssen auch die Kleriker Zehnten entrichten? 240

88. Frage

Das Gelübde

- Art. 1. Besteht das Gelübde lediglich im Vorsatz des Willens? 243
- Art. 2. Muß man sich beim Gelübde immer für ein höheres Gut entscheiden? 245
- Art. 3. Verpflichtet jedes Gelübde zur Befolgung? 248
- Art. 4. Ist es nützlich, etwas zu geloben? 251
- Art. 5. Ist das Gelübde ein Akt der Gottesverehrung oder Religion? 253
- Art. 6. Ist es lobenswerter und verdienstlicher, etwas aufgrund eines Gelübdes als ohne ein Gelübde zu tun? 255

Art. 7. Wird ein Gelübde ‘feierlich’ durch den Eintritt in einen religiösen Orden und durch Profefß auf eine bestimmte Regel?	258
Art. 8. Dürfen jene, die einer fremden Macht unterstehen, keine Gelübde ablegen?	260
Art. 9. Können Kinder sich durch ein Gelübde verpflichten, in einen Orden einzutreten?	262
Art. 10. Kann von einem Gelübde dispensiert werden?	264
Art. 11. Kann vom feierlichen Gelübde der Keuschheit (Enthaltsamkeit) dispensiert werden?	267
Art. 12. Bedarf es zur Umwandlung oder Dispens des Gelübdes der Autorität kirchlicher Oberer?	272
Anmerkungen zum Text	275

Kommentar

Erstes Kapitel

Die im Bereich der Gerechtigkeit tätigen Tugenden (Frage 80)

Der strenge Begriff der Gerechtigkeit	285
Die Abschwächung des Begriffs der Gleichheit	286
Die Verminderung der Pflicht im Gerechtigkeitsverhältnis – die moralische Gerechtigkeitspflicht	287
Die unbedeutenden moralischen Gerechtigkeitspflichten	288

Zweites Kapitel

Die Tugend der Religion (Frage 81)

1. Die Wortbedeutung von Religion (Art. 1)	289
2. Die Religion als Tugend (Art. 2-8)	291

Drittes Kapitel

Die inneren Akte der Religion (Fragen 82 und 83)

1. Die Ergebung (Frage 82)	294
a) Die Definition der Ergebung (Art. 1 u. 2)	294

b) Die Meditation als Vorbereitung auf den Akt der Ergebung (Art. 3)	295
c) Die Ergebung als Ursache des inneren Glücks (Art. 4).	296
2. Das Gebet (Frage 83)	297
a) Das Bittgebet als Akt der praktischen Vernunft (Art. 1)	297
b) Der Nutzen, die Wirksamkeit des Bittgebetes (Art. 2)	300
c) Das Gebet als vornehmster Akt der Religion (Art. 3).	303
d) Adressat und Gegenstand des Gebetes (Art. 4-9)	304
e) Der Betende und sein Verhalten (Art. 10-17)	307

Viertes Kapitel

Die äußeren Akte der Gottesverehrung (Fragen 84-87)

1. Die körperlichen Gesten als Zeichen der Gottes- verehrung (Fr. 84)	310
2. Die Opfergaben als Zeichen der Gottesverehrung (Fr. 85)	311
3. Die religiösen Spenden, die Erstlingsgaben (Fr. 86) und die Zehnten (Fr. 87)	313

Fünftes Kapitel

Das Gelübde (Frage 88)

1. Die Psychologie des Gelübdes (Art. 1)	316
2. Die rechtlichen und moralischen Bedingungen des Gelübdes (Art. 2-9)	318
3. Die Dispens vom Gelübde (Art. 10-12)	325

Personenverzeichnis	331
-------------------------------	-----

Alphabetisches Sachverzeichnis	333
--	-----

VORWORT

Der Traktat des hl. Thomas von Aquin beschäftigte mich schon seit meiner Studienzeit in den dreißiger Jahren. Im Jahr 1940 veröffentlichte eine kleine Schrift im Verlag Herder, Freiburg im Br.: „Bittet und ihr werdet empfangen“. Ich erhielt damals von verschiedenen Lesern erschütternde Briefe, in denen man sich über die „schlechten und enttäuschenden“ Erfahrungen, die man mit dem Bittgebet gemacht hatte, beklagte. Ich nahm mir damals schon vor, einen längeren Traktat über die Zusammenhänge des Gebetes mit der Vorsehung und der Prädestination zu verfassen. Denn nur aus dieser Sicht ist die absolute Gewißheit des Bittgebets begreifbar.

Durch die äußeren, nämlich sozialen Umstände der Nachkriegszeit mußte ich mich von der Moralthologie, für die ich mich in erster Linie spezialisiert hatte, etwas trennen und mit wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Studien befassen. Jedoch blieb mein Interesse für die Lehre des hl. Thomas über das geistliche Leben bei der jahrzehntelangen Lesung von Thomastexten in mir wach. Als nun mein Mitbruder und Freund Prof. Groner die Übersetzung des Traktates über die Religion mir auf den Tisch legte mit der Bitte, dazu die Anmerkungen und den Kommentar zu schreiben, weil seine Augen für diese Arbeit versagten, machte ich mich mit innerer Begeisterung an dieses Werk.

Auch dieses Opus hätte nicht vollendet werden können, wenn nicht meine langjährige Assistentin, Dr. Brigitta Gräfin von Galen in dankenswerter Weise die völlige Überarbeitung der Übersetzung sowie der Anmerkungen und des Kommentars übernommen hätte.

Dieser vorliegende Band behandelt nur die Fragen 80-88. Die restlichen Fragen (89-100), die zur Religion gehören, folgen später.

Arthur F. Utz

LATEINISCHER TEXT

Quaestio LXXX
DE PARTIBUS POTENTIALIBUS IUSTITIAE

DEINDE considerandum est de partibus potentialibus iustitiae, idest de virtutibus ei annexis. Et circa hoc duo sunt consideranda primo quidem, quae virtutes iustitiae annectantur; secundo, considerandum est de singulis virtutibus iustitiae annexis.

Articulus unicus

Utrum convenienter assignentur virtutes iustitiae annexae

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter assignentur virtutes iustitiae annexae.

1. Tullius enim enumerat sex, scilicet religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. Vindictio autem videtur species esse commutativae iustitiae, secundum quam illatis iniuriis vindicta rependitur, ut ex supradictis patet. Non ergo debet poni inter virtutes iustitiae annexas.

2. PRAETEREA, Macrobius, Super Somnium Scipionis, ponit septem, scilicet innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem; quarum plures a Tullio praetermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes iustitiae adiunctas.

3. PRAETEREA, a quibusdam aliis ponuntur quinque partes iustitiae, scilicet obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, aequitas respectu aequalium, fides et veritas respectu omnium; de quibus a Tullio non ponitur nisi veritas. Ergo videtur insufficienter numerasse virtutes iustitiae annexas.

4. PRAETEREA, Andronicus Peripateticus ponit novem partes iustitiae annexas, scilicet liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynam, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam; ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi vindicativam. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

5. PRAETEREA, Aristoteles, in V Ethic., ponit epieikeiam 80,1 iustitiae adiunctam, de qua in nulla praemissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratae virtutes iustitiae annexae.

RESPONDEO DICENDUM quod in virtutibus quae adiunguntur alicui principali virtuti duo sunt considerata: primo quidem, quod virtutes illae in aliquo cum principali virtute convenient; secundo, quod in aliquo deficient a perfecta ratione ipsius. Quia vero iustitia ad alterum est, ut ex supradictis patet, omnes virtutes quae ad alterum sunt possunt ratione convenientiae iustitiae annecti. Ratio vero iustitiae consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem, ut ex supradictis patet. Dupliciter igitur aliqua virtus ad alterum existens a ratione iustitiae deficit: uno quidem modo, inquantum deficit a ratione aequalis; alio modo, inquantum deficit a ratione debiti.

Sunt enim quaedam virtutes quae debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere aequale. Et primo quidem, quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse aequale, ut scilicet tantum ei homo reddat quantum debet; secundum illud Psalmi CXV³: „Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?“ Et secundum hoc adiungitur iustitiae religio, quae, ut Tullius dicit, „superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque vel cultum affert“. - Secundo, parentibus non potest secundum aequalitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per philosophum, in VIII Ethic.. Et sic adiungitur iustitiae pietas, per quam, ut Tullius dicit, sanguine iunctis patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. - Tertio, non potest secundum aequale praemium recompensari ab homine virtuti, ut patet per Philosophum, in IV Ethic.. Et sic adiungitur iustitiae observantia, per quam, ut Tullius dicit, homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur.

A ratione vero debiti iustitiae defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale, unde et Philosophus, in VIII Ethic., secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidem legale est ad quod

80,1 reddendum aliquis lege adstringitur, et tale debitum proprie attendit iustitia quae est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit, et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis. Et sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et factis qualis est. Et ita adiungitur iustitiae veritas, per quam, ut Tullius dicit, „immutata ea quae sunt aut fuerunt aut futura sunt“, dicuntur. - Potest etiam attendi ex parte eius cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quae fecit. Quandoque quidem in bonis. Et sic adiungitur iustitiae gratia, in qua, ut Tullius dicit, amicitiarum et officiorum alterius memoria, remunerandi voluntas continetur alterius. Quandoque vero in malis. Et sic adiungitur iustitiae vindictio, per quam, ut Tullius dicit, vis aut iniuria, et omnino quidquid obscurum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur. - Aliud vero debitum est necessarium sicut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest. Quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas sive amicitia, et alia huiusmodi. Quae Tullius praetermittit in praedicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod vindicta quae fit auctoritate publicae potestatis secundum sententiam iudicis, pertinet ad iustitiam commutativam. Sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a iudice requirit, pertinet ad virtutem iustitiae adiunctam.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales iustitiae, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet innocentia; et facere bonum, ad quod pertinent sex alia. Quorum duo videntur pertinere ad aequales, scilicet amicitia in exteriori convictu, et concordia interius. Duo vero pertinent ad superiores, pietas ad parentes, et religio ad Deum. Duo vero ad inferiores, scilicet affectus, inquantum placent bona eorum; et humanitas, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod

„humanus dicitur aliquis quia habeat circa hominem amorem 80,1 et miserationis affectum, unde humanitas dicta est qua nos invicem tuemur“. Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea Philosophus tractat in IV Ethic.. Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a philosopho in VIII et in IX Ethic. Et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet benevolentia, quae hic dicitur affectus; et concordia; et beneficentia, quae hic vocatur humanitas. Haec autem Tullius praetermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est.

AD TERTIUM DICENDUM quod obedientia includitur in observantia, quam Tullius ponit, nam praecellentibus personis debetur et reverentia honoris et obedientia. ‘Fides autem, per quam fiunt dicta’, includitur in veritate, quantum ad observantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, ut infra patebit. Disciplina autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus, in quantum est inferior; potest tamen aliquis superior obligari ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. XXIV⁴⁵: „Fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam“. Et ideo a Tullio praetermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit; aequitas vero sub epieikeia, vel amicitia.

AD QUARTUM DICENDUM quod in illa enumeratione ponuntur quaedam pertinentia ad veram iustitiam. Ad particularem quidem, bona commutatio, de qua dicit quod est habitus in commutationibus aequalitatem custodiens. - Ad legalem autem iustitiam, quantum ad ea quae communiter sunt observanda, ponitur legispositiva, quae, ut ipse dicit, est „scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum“. Quantum vero ad ea quae quandoque particulariter agenda occurrunt praeter communes leges, ponitur eugnomosyna, quasi bona gnome, quae est in talibus directiva, ut supra habitum est in tractatu de prudentia. Et ideo dicit de ea quod est „voluntaria iustificatio“, quia scilicet ex proprio arbitrio id quod iustum est homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem haec duo prudentiae

80,1 secundum directionem, iustitiae vero secundum executionem. Eusebia vero dicitur quasi bonus cultus. Unde est idem quod religio. Ideo de ea dicit quod est „scientia Dei famulatus“; et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat „omnes virtutes esse scientias“. Et ad idem reducit sanctitas, ut postea dicitur. Eucharistia autem est idem quod „bona gratia“, quam Tullius ponit, sicut et „vindictivam“. Benignitas autem videtur esse idem cum affectu, quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit in libro Etymol., quod „benignus est vir sponte ad benefaciendum paratus, et dulcis ad eloquium“. Et ipse Andronicus dicit quod „benignitas est habitus voluntarie benefactivus“. Liberalitas autem videtur ad humanitatem pertinere.

AD QUINTUM DICENDUM quod epieikeia non adiungitur iustitiae particulari, sed legali. Et videtur esse idem cum ea quae dicta est eugnomosyna.

In octo articulos divisa

DEINDE considerandum est de singulis praedictarum virtutum, quantum ad praesentem intentionem pertinet. Et primo considerandum est de religione; secundo, de pietate; tertio, de observantia; quarto, de gratia; quinto, de vindicta; sexto, de veritate; septimo, de amicitia; octavo, de liberalitate; nono, de epieikeia. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est, partim in tractatu de caritate, scilicet de concordia et aliis huiusmodi; partim in hoc tractatu de iustitia, sicut de bona commutatione et innocentia; de legispositiva autem in tractatu de prudentia.

Circa religionem vero tria consideranda occurrunt, primo quidem, de ipsa religione secundum se; secundo, de actibus eius; tertio, de vitiis oppositis.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum.

Secundo: utrum religio sit virtus.

Tertio: utrum religio sit una virtus.

Quarto: utrum religio sit specialis virtus.

Quinto: utrum religio sit virtus theologica.

Sexto: utrum religio sit praeferenda aliis virtutibus moralibus.

Septimo: utrum religio habeat exteriores actus.

Octavo: utrum religio sit eadem sanctitati.

Articulus I

Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum.

1. Dicitur enim Iac. I²⁷: „Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo“. Sed visitare pupillos et viduas dicitur secundum ordinem ad proximum, quod autem dicit immaculatum se

81,1 custodire ab hoc saeculo, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in X de Civ. Dei: „Quod quia latina loquendi consuetudine, non imperitorum, verum etiam doctissimorum, cognationibus humanis atque affinitatibus et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio; non eo vocabulo vitatur ambiguum cum de cultu divinitatis vertitur quaestio, ut fidenter dicere valeamus religionem non esse nisi cultum Dei“. Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. PRAETEREA, ad religionem videtur latria pertinere. Latria autem interpretatur servitus, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei. Servire autem debemus non solum Deo, sed etiam proximis, secundum illud Gal. V¹³: „Per caritatem spiritus servite invicem“. Ergo religio importat etiam ordinem ad proximum.

4. PRAETEREA, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis: „Cole parentes“. Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solum ad Deum.

5. PRAETEREA, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subiecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis et observantiis et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subiectionis hominis ad Deum.

SED CONTRA EST quod Tullius dicit, II Rhet., quod „religio est quaedam tuitio naturae, quam divinam vocant, quae cultum vel caeremoniam affert“.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Isidorus dicit in libro Etymol., „religiosus, ut ait Cicero, a religione appellatus, qui retractat et tanquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent“. Et sic religio videtur dicta a religendo ea quae sunt divini cultus, quia huiusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. III⁶: „In omnibus viis tuis cogita illum“. Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta quod ‘Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligenter

tes', sicut Augustinus dicit, X De Civit. Dei. Vel potest intelli- 81,1
gi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit in libro De
Vera Relig.: „Religet nos religio uni omnipotenti Deo“. - Sive
autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata
electione eius quod negligenter amissum est, sive dicatur a
religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse
enim est cui principaliter alligari debemus, tanquam indefi-
cienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi
debet, sicut in ultimum finem; quem etiam negligenter pec-
cando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare
debemus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod religio habet
duplices actus. Quosdam quidem proprios et immediatos, quos
elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrifi-
care, adorare et alia huiusmodi. Alios autem actus habet quos
producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos
in divinam reverentiam, quia scilicet virtus ad quam pertinet
finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quae sunt ad
finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii
ponitur esse „visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum“,
quod est actus elicited a misericordia; „immaculatum autem
custodire se ab hoc saeculo“ imperative quidem est religionis,
elicitive autem temperantiae vel alicuius huiusmodi virtutis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod religio refertur ad ea
quae exhibentur cognitionibus humanis, extenso nomine reli-
gionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur.
Unde Augustinus; parum ante verba inducta, praemittit:
„Religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare
videtur“.

AD TERTIUM DICENDUM quod cum servus dicatur ad
dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio
dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum
est autem quod dominium convenit Deo secundum propriam et
singularem quandam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit,
et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum. Et
ideo specialis ratio servitutis ei debetur. Et talis servitus nomi-
ne latrae designatur apud Graecos. Et ideo ad religionem
proprie pertinet.

81,2 AD QUARTUM DICENDUM quod colere dicimus homines quos honorificatione, vel recordatione, vel praesentia frequentamus. Et etiam aliqua quae nobis subiecta sunt coli a nobis dicuntur, sicut agricolae dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolae dicuntur ex eo quod colunt loca quae inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo, tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quae graeco nomine vocatur „eusebia“ vel „theosebia“, ut patet per Augustinum, X De Civit. Dei.

AD QUINTUM DICENDUM quod quamvis religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes. Sicut etiam contemplativi dicuntur non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Huiusmodi autem non se subiiciunt homini propter hominem sed propter Deum, secundum illud Apostoli, Gal. IV¹⁴: „Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum.“

Articulus II

Utrum religio sit virtus

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio non sit virtus.

1. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supradictis patet. Ergo religio non est virtus, sed donum.

2. PRAETEREA, omnis virtus in libera voluntate consistit, unde dicitur „habitus electivus“, vel voluntarius. Sed sicut dictum est, ad religionem pertinet latria, quae servitutum quandam importat. Ergo religio non est virtus.

3. PRAETEREA, sicut dicitur in II Ethic., aptitudo virtutum inest nobis a natura, unde ea quae pertinent ad virtutes sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet caeremoniam divinae naturae afferre. Caeremonialia autem, ut supra dictum est, non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

SED CONTRA EST quia connumeratur aliis virtutibus, ut 81,3 ex praemissis patet.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra dictum est, virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem quod reddere debitum alicui habet rationem boni, quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, etiam constituitur in proportione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum; ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet, in libro De Natura Boni. Cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod revereri Deum est actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non sequitur quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius. Sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est.

AD SECUNDUM DICENDUM quod etiam servus potest voluntarie domino suo exhibere quod debet, et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens. Et similiter etiam exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntarie hoc facit.

AD TERTIUM DICENDUM quod de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam, sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani.

Articulus III

Utrum religio sit una virtus

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio non sit una virtus.

1. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est. In Deo autem est accipere tres Personas, et iterum multa attributa, quae saltem ratione differunt. Diversa autem ratio obiecti

81,3 sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supradictis patet.

Ergo religio non est una virtus.

2. PRAETEREA, unius virtutis unus videtur esse actus, habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa huiusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. PRAETEREA, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, et alia ipsi Deo. Cum ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

SED CONTRA EST quod dicitur Ephes. IV^{5,6}: „Unus Deus, una fides“. Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra habitum est, habitus distinguuntur secundum diversam rationem obiecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum, unde ipse dicit, Malach. I⁶: „Si ego Pater, ubi honor meus?“ Patris enim est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quod religio est una virtus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod tres Personae divinae sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis una religione servitur. Diversae autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suae. Et ideo religio est una virtus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum, nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subiectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendum reverentiam Deo. Et ad haec duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel iterum assumendo aliquid divinum.

AD TERTIUM DICENDUM quod imaginibus non exhibetur religionis cultus secundum quod in seipsis considerantur, quasi res quaedam, sed secundum quod sunt imagines ducen-

tes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem 81,4 prout est imago, non sistit in ipsa, sed tendit in id cuius est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriae, nec virtus religionis.

Articulus IV

Utrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta.

1. Dicit enim Augustinus, X De Civit. Dei: „Verum sacrificium est omne opus quod geritur ut sancta societate Deo iungamur“. Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet. Et sic non est specialis virtus.

2. PRAETEREA, Apostolus dicit, I ad Cor. X³¹: „Omnia in gloriam Dei facite“. Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est. Ergo religio non est specialis virtus.

3. PRAETEREA, caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur in VIII Ethic., „honorari propinquum est ei quod est amari“. Ergo religio, qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia vel dulia vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

SED CONTRA EST quod ponitur pars iustitiae ab aliis eius partibus distincta.

RESPONDEO DICENDUM quod cum virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio est exhibere Deo debitum honorem. 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, sicut in rebus humanis videmus quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis. Unde manifestum est quod religio est specialis virtus.

81,5 AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, sicut supra dictum est.

AD SECUNDUM DICENDUM quod omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem non quasi ad elicentem, sed quasi ad imperantem. Illa autem pertinent ad religionem elicentem quae secundum rationem suae speciei pertinent ad reverentiam Dei.

AD TERTIUM DICENDUM quod obiectum amoris est bonum, obiectum autem honoris vel reverentiae est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturae, non autem excellentia bonitatis eius. Et ideo caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus, religio autem, qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus.

Articulus V

Utrum religio sit virtus theologica

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio sit virtus theologica.

1. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., quod „Deus colitur fide, spe et caritate“, quae sunt virtutes theologicae. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

2. PRAETEREA, virtus theologica dicitur quae habet Deum pro obiecto. Religio autem habet Deum pro obiecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est. Ergo religio est virtus theologica.

3. PRAETEREA, omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supradictis patet. Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis, quia eius perfectio non attenditur secundum considerationem veri. Similiter etiam non est virtus moralis, cuius proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum, non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli. XLIII³³:

„Benedicentes Dominum, exaltate illum quantum potestis, 81,5 maior enim est omni laude“. Ergo relinquitur quod sit virtus theologica.

SED CONTRA EST quod ponitur pars iustitiae, quae est virtus moralis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra dictum est, religio est quae Deo debitum cultum affert. Duo igitur in religione considerantur. Unum quidem quod religio Deo affert, cultus scilicet, et hoc se habet per modum materiae et obiecti ad religionem. Aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus. Cui cultus exhibetur non quasi actus quibus Deus colitur ipsum Deum attingunt, sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus, propter quod supra dictum est, quod Deus est fidei obiectum non solum in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo: affertur autem Deo debitus cultus in quantum actus quidam, quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, puta sacrificiorum oblationes et alia huiusmodi. Unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel obiectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius esse est circa ea quae sunt ad finem.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod semper potentia vel virtus quae operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quae ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicae, scilicet fides, spes et caritas, habent actum circa Deum sicut circa proprium obiectum. Et ideo suo imperio causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quod „Deus colitur fide, spe et caritate“.

AD SECUNDUM DICENDUM quod religio ordinat hominem in Deum non sicut in obiectum, sed sicut in finem.

AD TERTIUM DICENDUM quod religio non est virtus theologica neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars iustitiae. Et medium in ipsa accipitur non quidem inter passiones, sed secundum quandam aequalitatem inter operationes quae sunt ad Deum. Dico autem aequalitatem non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi quantum ei debetur, sed

81.6 secundum considerationem humanae facultatis et divinae acceptationis. Superfluum autem in his quae ad divinum cultum pertinent esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias, puta quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias prout non debet.

Articulus VI

Utrum religio sit praeferenda aliis virtutibus moralibus

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio non sit praeferenda aliis virtutibus moralibus.

1. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quod attingit medium, ut patet in II Ethic. Sed religio deficit in attingendo medium iustitiae, quia non reddit Deo omnino aequale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

2. PRAETEREA, in his quae hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid esse laudabilius quanto magis indigenti exhibetur, unde dicitur Isaiae LVIII⁷: „Frange esurienti panem tuum“. Sed Deus non indiget aliquo quod ei a nobis exhibeatur, secundum illud Psalm. XV²: „Dixi, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges“. Ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

3. PRAETEREA, quanto aliquid fit ex maiori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud I ad Cor. IX¹⁶: „Si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas mihi incumbit“. Ubi autem est maius debitum, ibi est maior necessitas. Cum igitur Deo maxime sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

SED CONTRA EST quod Exod. XX ponuntur primo praecepta ad religionem pertinentia, tanquam praecipua. Ordo autem praeceptorum proportionatur ordini virtutum, quia praecepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est praecipua inter virtutes morales.

RESPONDEO DICENDUM quod ea quae sunt ad finem sortiuntur bonitatem ex ordine in finem, et ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales,

ut supra habitum est, sunt circa ea quae ordinantur in Deum 81,7 sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliae virtutes morales, inquantum operatur ea quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio praeeminet inter alias virtutes morales.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate. Et ideo deficere ab aequalitate, quae est medium iustitiae, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in his quae exhibentur alteri propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quae fit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter eius utilitatem, sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem.

AD TERTIUM DICENDUM quod ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis, non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

Articulus VII

Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod latria non habeat aliquem exteriorem actum.

1. Dicitur enim Ioan. IV²⁴: „Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet“. Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet exteriores actus, sed interiores.

2. PRAETEREA, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed videtur ad irreverentiam alicuius excellentis pertinere si ea sibi exhibeantur quae proprie ad inferiores pertinent. Cum igitur ea quae exhibet homo corporalibus actibus proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum; non videtur quod congrue possunt assumi in divinam reverentiam.

3. PRAETEREA, Augustinus, in VI De Civit. Dei, commendat Senecam de hoc quod vituperat quosdam qui idolis ea

81.7 exhibebant quae solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quae sunt mortalium. Sed haec multo minus conveniunt Deo vero, qui est excelsus super omnes deos. Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

SED CONTRA EST quod in Psalm. LXXXIII³ dicitur: „Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum“. Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

RESPONDEO DICENDUM quod Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter ipsum, qui in seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adiici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur, 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 aer per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilibus manuductione, quia invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, ut Apostolus dicit, Ad Rom. I²⁰. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

AD SECUNDUM DICENDUM quod huiusmodi exteriora non exhibentur Deo quasi his indigeat, secundum illud Psalm. XLIX¹³: „Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?“ Sed exhibentur Deo tanquam signa quaedam interiorum et spiritualium operum, quae per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit, in X De Civit. Dei: „Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est“.

AD TERTIUM DICENDUM quod idololatrae deridentur 81,8
ex hoc quod ea quae ad homines pertinent idolis exhibebant
non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed
tanquam per se eis accepta. Et praecipue quia erant vana et
turpia.

Articulus VIII
Utrum religio sit idem sanctitati

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio
non sit idem sanctitati.

1. Religio enim est quaedam specialis virtus, ut habitum
est. Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus, est enim
„faciens fideles et servantes ea quae ad Deum sunt iusta“, ut
Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

2. PRAETEREA, sanctitas munditiam importare videtur,
dicit enim Dionysius, XII cap. De Div. Nom., quod „sanctitas
est ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immacu-
lata munditia“. Munditia autem maxime videtur pertinere ad
temperantiam, quae turpitudines corporales excludit. Cum
igitur religio ad iustitiam pertineat, videtur quod sanctitas non
sit idem religioni.

3. PRAETEREA, ea quae dividuntur ex opposito non sunt
idem. Sed in quadam enumeratione partium iustitiae sanctitas
condividitur religioni, ut supra habitum est. Ergo sanctitas non
est idem quod religio.

SED CONTRA EST quod dicitur Luc. I⁷⁴: „Serviamus illi
in sanctitate et iustitia“. Sed servire Deo pertinet ad religio-
nem, ut supra habitum est. Ergo religio est idem sanctitati.

RESPONDEO DICENDUM quod nomen sanctitatis duo
videtur importare. Uno quidem modo, munditiam, et huic
significationi competit nomen graecum, dicitur enim agios
quasi sine terra. Alio modo importat firmitatem, unde apud
antiquos sancta dicebantur quae legibus erant munita ut violari
non deberent; unde et dicitur esse aliquid sancitum quia est
lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen
sanctus ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus quasi

81,8 sanguine tinctus, eo quod antiquitus illi qui purificari volebant sanguine hostiae tingebantur, ut Isidorus dicit, in libro Etymol.

Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuaturs his quae divino cultui applicantur, ita quod non solum homines, sed etiam templum et vasa et alia huiusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur. Quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus immergitur, sicut quaelibet res ex immixtione peioris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremae rei possit coniungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde Ad Hebr. ult.¹⁴ dicitur: „Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum“. - Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur. Applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio, huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse. Unde dicebat Apostolus, Rom. VIII³⁸: „Certus sum quod neque mors neque vita separabit me a caritate Dei“.

Sic igitur sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quae pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus et aliis huiusmodi, sanctitas autem dicitur secundum quod homo non solum haec, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona opera ad cultum divinum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sanctitas est quaedam specialis virtus secundum essentiam, et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quandam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum, sicut et iustitia legalis dicitur generalis virtus, inquantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

AD SECUNDUM DICENDUM quod temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate

dicit Augustinus, in libro De Virginitate, quod „non quia vir- 81,8
ginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur“.

AD TERTIUM DICENDUM quod sanctitas distincta est a
religione propter differentiam praedictam, non quia differat re,
sed ratione tantum, ut dictum est.

Quaestio LXXXII
DE DEVOTIONE

In quatuor articulos divisa

DEINDE considerandum est de actibus religionis. Et primo, de actibus interioribus, qui, secundum praedicta, sunt principaliores; secundo, de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. Primo ergo de devotione agendum est; secundo, de oratione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum devotio sit specialis actus.

Secundo, utrum sit actus religionis.

Tertio, de causa devotionis.

Quarto, de eius effectu.

Articulus I

Utrum devotio sit specialis actus

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod devotio non sit specialis actus.

1. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum, dicitur enim II Paral. XXIX³¹: „Obtulit universa multitudo hostias et laudes et holocausta mente devota“. Ergo devotio non est specialis actus.

2. PRAETEREA, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus et etiam in spiritualibus, dicitur enim aliquis et devote meditari et devote genu flectere. Ergo devotio non est specialis actus.

3. PRAETEREA, omnis actus specialis aut est appetitivae aut cognoscitivae virtutis. Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quae supra enumeratae sunt. Ergo devotio non est specialis actus.

SED CONTRA EST quod actibus meremur, ut supra 82,2 habitum est. Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est specialis actus.

RESPONDEO DICENDUM quod devotio dicitur a devovendo, unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant. Propter quod et olim apud gentiles devoti dicebantur qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus, sicut de duobus Deciiis Titus Livius narrat. Unde devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum. Unde Exod. XXXV²⁰ dicitur quod „multitudo filiorum Israel obtulit mente promptissima atque devota primitias Domino“. Manifestum est autem quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet est quidam specialis actus. Unde devotio est specialis actus voluntatis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animae ad suos actus, et voluntas secundum quod est finis, movet seipsam ad ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est. Et ideo, cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint ipsius voluntatis circa ea quae sunt ad finem, sive etiam sint aliarum potentiarum quae a voluntate moventur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod devotio invenitur in diversis generibus actuum non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

AD TERTIUM DICENDUM quod devotio est actus appetitivae partis animae, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est.

Articulus II

Utrum devotio sit actus religionis

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod devotio non sit actus religionis.

82,2 1. Devotio enim, ut dictum est, ad hoc pertinet quod aliquis Deo se tradat. Sed hoc maxime fit per caritatem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. De Div. Nom., „divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quae amant“. Ergo devotio magis est actus caritatis quam religionis.

2. PRAETEREA, caritas praecedit religionem. Devotio autem videtur praecedere caritatem, quia caritas in Scripturis significatur per ignem, devotio vero per pinguedinem, quae est ignis materia. Ergo devotio non est actus religionis.

3. PRAETEREA, per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est. Sed devotio etiam habetur ad homines, dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris; et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis, sicut Leo Papa dicit quod Iudaei, quasi „devoti Romanis legibus“, dixerunt: „Non habemus regem nisi Caesarem“. Ergo devotio non est actus religionis.

SED CONTRA EST quod devotio dicitur a devovendo, ut dictum est. Sed votum est actus religionis. Ergo et devotio.

RESPONDEO DICENDUM quod ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum, quia utriusque actus est idem obiectum. Propter quod Philosophus dicit, in V Ethic., „iustitia est qua volunt homines et operantur iusta. Manifestum est autem quod operari ea quae pertinent ad divinum cultum seu famulatum pertinet proprie ad religionem, ut ex praedictis patet. Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad huiusmodi exequenda, quod est esse devotum. Et sic patet quod devotio est actus religionis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ad caritatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo adhaerendo ei per quandam spiritus unionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quae est religionis principium.

AD SECUNDUM DICENDUM quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipsum naturalem calorem conservat quasi eius nutrimentum. Et similiter caritas et devotionem causat, inquantum ex amore

aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per 82,3 devotionem caritas nutritur, sicut et quaelibet amicitia conservatur et augetur per amicabilem operum exercitium et meditationem.

AD TERTIUM DICENDUM quod devotio quae habetur ad sanctos Dei, mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, in quantum scilicet in ministris Dei Deum veneramus. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales alterius est rationis, sicut et temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

Articulus III

Utrum contemplatio seu meditatio sit devotionis causa

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod contemplatio, seu meditatio, non sit devotionis causa.

1. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio, seu meditatio, non est devotionis causa.

2. PRAETEREA, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quod ea quae sunt altioris contemplationis magis devotionem excitarent. Huius autem contrarium apparet: frequenter enim maior devotio excitatur ex consideratione passionis Christi, et aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinae magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. PRAETEREA, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem essent etiam magis apti ad devotionem. Huius autem contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in femineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

SED CONTRA EST quod in Psalm. XXXVIII⁴ dicitur: „In meditatione mea exardescet ignis“. Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

RESPONDEO DICENDUM quod causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius, super

82,3 Luc., quod „Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit, et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset“. Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est obiectum voluntatis, unde et Agustinus dicit, in libro De Trin., quod voluntas oritur ex intelligentia. Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet per meditationem homo concipit quod se tradat divino obsequio.

Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Una quidem quae est ex parte divinae bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud Psalm. LXXII²⁸: „Mihi adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam“. Et haec consideratio excitat dilectionem, quae est proxima devotionis causa. - Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Psalmi CXX¹: „Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Auxilium meum a Domino, qui fecit caelum et terram“. Et haec consideratio excludit praesumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subiiciat, dum suae virtuti innititur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod consideratio eorum quae nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causant. Consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab his mentem distrahentium, impedit devotionem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ea quae sunt divinitatis sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanae est quod sicut indiget manuduci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. Inter quae praecipuum est humanitas Christi, secundum quod in Praefatione dicitur: „Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur“. Et ideo ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuductionis, maxime

devotionem excitant, cum tamen devotio principaliter circa ea 82,4 quae sunt divinitatis consistat.

AD TERTIUM DICENDUM quod scientia, et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso, et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod huiusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam, et quamcumque aliam perfectionem, homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

Articulus IV.

Utrum laetitia sit devotionis effectus

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod laetitia non sit devotionis effectus.

1. Quia, ut dictum est, passio Christi praecipue ad devotionem excitat. Sed ex eius consideratione consequitur in anima quaedam afflictio, secundum illud Thren. III¹⁹: „Recordare paupertatis meae, absinthii et fellis“, quod pertinet ad passionem; et subditur: „Memoria memor ero, et tabescet in me anima mea“. Ergo delectatio, sive gaudium, non est devotionis effectus.

2. PRAETEREA, devotio praecipue consistit in interiori sacrificio spiritus. Sed in Psalm. L¹⁹ dicitur: „Sacrificium Deo spiritus contribulatus“. Ergo afflictio magis est devotionis effectus quam iucunditas sive gaudium.

3. PRAETEREA, Gregorius Nyssenus dicit, in libro De Homine, quod sicut „risus procedit ex gaudio, ita lacrimae et gemitus sunt signa tristitiae“. Sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lacrimas. Ergo laetitia, vel gaudium, non est devotionis effectus.

SED CONTRA EST quod in collecta dicitur: „Quos ieiunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta laetificet“.

RESPONDEO DICENDUM quod devotio per se quidem et principaliter spiritualem laetitiam mentis causat, ex consequenti autem et per accidens causat tristitiam. Dictum est enim quod devotio ex duplici consideratione procedit.

82,4 Principaliter quidem ex consideratione divinae bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo. Et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psalmi LXXVI⁴: „Memor fui Dei, et delectatus sum“; sed per accidens haec consideratio tristitiam quandam causat in his qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud Psalmi XLI³: „Sitivit anima mea ad Deum vivum“, et postea sequitur: „Fuerunt mihi lacrimae meae“ etc.. - Secundario vero causatur devotio, ut dictum est, ex consideratione propriorum defectuum; nam haec consideratio pertinet ad terminum a quo homo per motum voluntatis devotae recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Haec autem consideratio e converso se habet ad primam. Nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus, per accidens autem laetitiam, scilicet propter spem divinae subventionis. - Et sic patet quod ad devotionem primo et per se consequitur delectatio, secundario autem et per accidens tristitia quae est secundum Deum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit; et est aliquid quod laetificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quae nobis de tali liberatione providit.

AD SECUNDUM DICENDUM quod spiritus qui ex una parte contribulatur propter praesentis vitae defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinae bonitatis et ex spe divini auxilii.

AD TERTIUM DICENDUM quod lacrimae prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine, praecipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicuius tristabilis; sicut solent homines lacrimari ex pietatis affectu cum recuperant filios vel caros amicos quos aestimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrimae ex devotione procedunt.

In decem et septem articulos divisa

DEINDE considerandum est de oratione. Et circa hoc quaeruntur decem et septem.

Primo: utrum oratio sit actus appetitivae virtutis vel cognitivae.

Secundo: utrum conveniens sit orare.

Tertio: utrum oratio sit actus religionis.

Quarto: utrum solus Deus sit orandus.

Quinto: utrum in oratione sit aliquid determinate petendum.

Sexto: utrum orando debeamus temporalia petere.

Septimo: utrum pro aliis orare debeamus.

Octavo: utrum debeamus orare pro inimicis.

Nono: de septem petitionibus Orationis Dominicae.

Decimo: utrum orare sit proprium rationalis creaturae.

Undecimo: utrum sancti in patria orent pro nobis.

Duodecimo: utrum oratio debeat esse vocalis.

Tertiodecimo: utrum attentio requiratur ad orationem.

Quartodecimo: utrum oratio debeat esse diuturna.

Quintodecimo: utrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur.

Sextodecimo: utrum sit meritoria.

Septimodecimo: de speciebus orationis.

Articulus I

Utrum oratio sit actus appetitivae virtutis

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oratio sit actus appetitivae virtutis.

1. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur a Deo, secundum illud Psalm. IX³⁸: „Desiderium pauperum exaudivit Dominus“. Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivae virtutis. Ergo et oratio.

2. PRAETEREA, Dionysius dicit in III cap. De Div. Nom.: „Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nos ipsos

83,1 tradentes et unientes“. Sed unio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. PRAETEREA, Philosophus in III De Anima ponit duas operationes intellectivae partis, quarum prima est indivisibilia intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse. Quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivae virtutis, sed appetitivae.

SED CONTRA EST quod Isidorus dicit in libro Etymol., quod orare idem est quod dicere. Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivae virtutis, sed intellectivae.

RESPONDEO DICENDUM quod secundum Cassiodorum oratio dicitur quasi oris ratio. Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae. Alio vero modo, imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur totaliter potestati causae. Sic ergo et ratio dupliciter est causa aliorum. Uno quidem modo, sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet imperare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subiectis, quod quidem fit imperando. Alio modo, sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiiciuntur, sive sint aequales sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet imperare et petere sive deprecari, ordinationem quandam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum. Unde pertinent ad rationem, cuius est ordinare, propter quod Philosophus dicit in I Ethic., quod „ad optima deprecatur ratio“. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit in libro De Verb.

Dom., quod oratio petitio quaedam est; et Damascenus dicit in 83,2 III libro, quod „oratio est petitio decentium a Deo“. Sic ergo patet quod oratio de qua nunc loquimur, est rationis actus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres. Vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundum illud Isaiae LXV²⁴: „Eritque, antequam clament, ego exaudiam eos“.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut supra dictum est, voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem caritatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum quasi a voluntate caritatis mota, dupliciter. Uno quidem modo, ex parte eius quod petitur, quia hoc praecipue est in oratione petendum, ut Deo uniamur; secundum illud Psalmi XXVI⁴: „Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae“. Alio modo, ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem; vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem quod, „quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi“. Et secundum hoc etiam Damascenus dicit quod „oratio est ascensus intellectus in Deum“.

AD TERTIUM DICENDUM quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam. Sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est.

Articulus II

Utrum sit conveniens orare

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit conveniens orare.

1. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intememus ei a quo petimus id quo indigemus. Sed, sicut dicitur

83,2 Matth. VI³², „scit Pater vester quia his indigetis“. Ergo non est conveniens Deum orare.

2. PRAETEREA, per orationem flectitur animus eius qui oratur ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud I Reg. XV²⁹: „Porro triumphator in Israel non parces, nec poenitudine flectetur“. Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

3. PRAETEREA, liberalius est dare aliquid non petenti quam dare petenti, quia, sicut Seneca dicit, „nulla res carius emitur quam quae precibus empta est“. Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

SED CONTRA EST quod dicitur Luc. XVIII¹: „Oportet orare, et non deficere“.

RESPONDEO DICENDUM quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quod res humanae non reguntur divina providentia. Ex quo sequitur quod vanum sit orare, et omnino Deum colere. Et de his dicitur Malach. III¹⁴: „Dixistis, vanus est qui servit Deo“. - Secunda fuit opinio ponentium omnia, etiam in rebus humanis, ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinae providentiae, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexionem causarum. Et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. - Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanae non proveniunt ex necessitate, sed dicebant similiter dispositionem divinae providentiae variabilem esse, et quod orationibus et aliis quae ad divinum cultum pertinent dispositio divinae providentiae immutatur. - Haec autem omnia in Primo Libro improbata sunt. Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem ut neque rebus humanis, divinae providentiae subiectis, necessitatem imponamus; neque etiam divinam dispositionem mutabilem aestimemus.

Ad huius ergo evidentiam, considerandum est quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causae actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos imple-

ant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et 83,3 idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum; ut scilicet homines postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare, ut Gregorius dicit, in libro Dialogorum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut dictum est, oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

AD TERTIUM DICENDUM quod Deus multa nobis praestat ex sua liberalitate etiam non petita. Sed quod aliqua vult praestare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quandam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit: „Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare quod velis, quod desideras postulare“.

Articulus III

Utrum oratio sit actus religionis

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oratio non sit actus religionis.

1. Religio enim, cum sit pars iustitiae, est in voluntate sicut in subiecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supradictis patet. Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

2. PRAETEREA, actus patriae cadit sub necessitate praecepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate praecepti, sed ex mera voluntate procedere, cum nihil aliud sit quam volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

83,3 PRAETEREA, ad religionem pertinere videtur ut quis divinae naturae cultum caeremoniamque afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalm. CXL²: „Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo“, ubi dicit Glossa quod in huius figuram, in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem Domino. Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra dictum est, ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere. Et ideo omnia illa per quae Deo reverentia exhibetur pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet se ei subiicit, et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod voluntas movet alias potentias animae in suum finem, sicut supra dictum est. Et ideo religio, quae est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animae, intellectus altior est et voluntati propinquior. Et ideo post devotionem, quae pertinet ad ipsam voluntatem, oratio, quae pertinet ad partem intellectivam, est praecipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non solum petere quae desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare sub praecepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub praecepto caritatis, petere autem sub praecepto religionis. Quod quidem praeceptum ponitur Matth. VII⁷, ubi dicitur: „Petite, et accipietis.“

AD TERTIUM DICENDUM quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subiicit et quodammodo praesentat, ut patet ex auctoritate Dionysii prius inducta. Et ideo sicut mens humana praeeminat exterioribus vel corporalibus membris, vel exterioribus rebus quae ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio praeeminat aliis actibus religionis.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod solus Deus debeat orari.

1. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

2. PRAETEREA, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere. Tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quam voce, secundum illud quod Apostolus dicit I ad Cor. XIV¹⁵: „Orabo spiritu, orabo et mente“. Tum etiam quia, ut Augustinus dicit in libro De cura pro Mortuis Agenda, nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

3. PRAETEREA, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi in quantum sunt Deo coniuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes, vel etiam in purgatorio existentes, sunt multum Deo coniuncti per gratiam. Ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in Paradiso debemus orationem porrigere.

SED CONTRA EST quod dicitur Iob V¹: „Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere“.

RESPONDEO DICENDUM quod oratio porrigitur alicui dupliciter, uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo, sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes orationes nostrae ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quae solus Deus dat, secundum illud Psalmi LXXXIII¹²: „Gratiam et gloriam dabit Dominus“. Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus, non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostrae sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apoc. VIII⁴ quod „ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum, de manu angeli coram Deo“. Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando. Nam a sancta Trinitate petimus ut

83,5 nostri misereatur; ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illi soli impendimus orando religionis cultum a quo quaerimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem, non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod mortui ea quae in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et praecipue interiores motus cordis. Sed beatis, ut Gregorius dicit, in XII Moral., in Verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quae circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maxime autem eorum excellentiam decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce vel corde. Et ideo petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestante, cognoscunt.

AD TERTIUM DICENDUM quod illi qui sunt in hoc mundo aut in purgatorio, nondum fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea quae nos cogitamus vel dicimus. Et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.

Articulus V

Utrum in oratione debeamus aliquid determinate a Deo petere

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus.

1. Quia, ut Damascenus dicit, „oratio est petitio decentium a Deo“. Unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Iac. IV³: „Petitis et non accipitis, eo quod male petatis“. Sed sicut dicitur Rom. VIII²⁶, „quid oremus sicut oportet, nescimus“. Ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

2. PRAETEREA, quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod Deus vult, ut dicit Glossa super illud Psalmi XXXII¹: „Exultate, iusti, in

Domino“. Ergo non debemus aliquid determinatum a Deo in 83,5 oratione petere.

3. PRAETEREA, mala a Deo petenda non sunt, ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

SED CONTRA EST quod Dominus, Matth. VI⁹ et Luc. XI², docuit discipulos determinate petere ea quae continentur in petitionibus Orationis Dominicae.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Maximus Valerius refert, „Socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur quam ut bona tribuerent, quia hi demum scirent quid unicuique esset utile; nos autem plerumque id votis expetere quod non impetrasse melius foret“. Quae quidem sententia aequaliter vera est, quantum ad illa quae possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti, sicut divitiae, quae, ut ibidem dicitur, multis exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus saepe miserabiles cernuntur; splendida coniugia, quae nonnunquam funditus domos evertunt. Sunt tamen quaedam bona quibus homo male uti non potest, quae scilicet malum eventum habere non possunt. Haec autem sunt quibus beatificamur et quibus beatitudinem meremur. Quae quidem sancti orando absolute petunt, secundum illud Psalmi LXXIX: „Ostende faciem tuam, et salvi erimus“; et iterum CXVIII: „Deduc me in semitam mandatorum tuorum“.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, „Spiritus“ tamen, ut ibidem dicitur, in hoc „adiuvat infirmitatem nostram“ quod, inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde Dominus dicit, Ioann. IV²³, quod „veros adoratores adorare oportet in spiritu et veritate“.

AD SECUNDUM DICENDUM quod cum orando petimus aliqua quae pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de quo dicitur, I ad Tim. II⁴, quod „vult omnes homines salvos fieri“.

83,6 AD TERTIUM DICENDUM quod sic ad bona Deus nos invitat quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

Articulus VI

Utrum homo debeat temporalia petere a Deo orando

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando.

1. Quae enim orando petimus, quaerimus. Sed temporalia non debemus quaerere, dicitur enim Matth. VI³³: „Primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adiicientur vobis“, scilicet temporalia; quae non quaerenda dicit, sed adiicienda quaesitis. Ergo temporalia non sunt in oratione a Deo petenda.

2. PRAETEREA, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundum quod dicitur Matth. VI²⁵: „Nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis“. Ergo temporalia petere orando non debemus.

3. PRAETEREA, per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia descendit ad ea quae infra se sunt, contra id quod Apostolus dicebat, II ad Cor. IV¹⁸: „Non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur, quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna“. Ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

4. PRAETEREA, homo non debet petere a Deo nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt a Deo in oratione petenda.

SED CONTRA EST quod dicitur Prov. XXX⁸: „Tribue tantum victui meo necessaria.“

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, Ad Probam, De Orando Deum, hoc licet orare quod licet desiderare. Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus; sed sicut quaedam adminicula quibus adiuvamur ad tendendum in beatitudinem, in-

quantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquan- 83,7
tum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam
Philosophus dicit, in I Ethic. Et ideo pro temporalibus licet
orare. Et hoc est quod Augustinus dicit, Ad Probam, quod
„sufficientiam vitae non indecenter vult quisquis eam vult et
non amplius. ... Quae quidem non appetitur propter seipsam,
sed propter salutem corporis et congruentem habitum personae
hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est.
... Ista ergo, cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut
habeantur, orandum est“.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod temporalia non
sunt quaerenda principaliter, sed secundo. Unde Augustinus
dicit, in libro De Serm. Dom. in Monte: „Cum dixit, Illud
primo quaerendum est“, scilicet regnum Dei, „significavit quia
hoc, scilicet temporale bonum, posterius quaerendum est, non
tempore, sed dignitate, illud tanquam bonum nostrum, hoc
tanquam necessarium nostrum“.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non quaelibet solli-
citus rerum temporalium est prohibita, sed superflua et inor-
dinata, ut supra habitum est.

AD TERTIUM DICENDUM quod quando mens nostra
intendit temporalibus rebus ut in eis quiescat, remanet in eis
depressa. Sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem
consequendam, non ab eis deprimatur, sed magis ea elevat
sursum.

AD QUARTUM DICENDUM quod ex quo non petimus
temporalia tanquam principaliter quaesita, sed in ordine ad
aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa ut nobis concedantur
secundum quod expediunt ad salutem.

Articulus VII

Utrum debeamus pro aliis orare

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non debe-
amus pro aliis orare.

1. In orando enim sequi debemus formam quam Dominus
tradidit. Sed in Oratione Dominica petitiones pro nobis faci-

83,7 mus, non pro aliis, dicentes: „Panem nostrum quotidianum da nobis hodie“, etc. Ergo non debemus pro aliis orare.

2. PRAETEREA, ad hoc oratio fit quod exaudiatur. Sed una de conditionibus quae requiruntur ad hoc quod oratio sit audibilis, est ut aliquis oret pro seipso, unde super illud Ioann. XVI²³: „Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis“, Augustinus dicit: „Exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus. Unde non utcumque dictum est ‘dabit’, sed ‘dabit vobis’“. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare, sed solum pro nobis.

PRAETEREA, pro aliis, si sunt mali, prohibemur orare, secundum illud Ierem. VII¹⁶: „Tu ergo noli orare pro populo hoc, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te“. Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro seipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

SED CONTRA EST quod dicitur Iac. V¹⁶: „Orate pro invicem, ut salvemini“.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est, illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis, hoc enim pertinet ad rationem dilectionis, quam proximis debemus impendere, ut ex supradictis patet. Et ideo caritas hoc requirit, ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus dicit, Super Matth.: „Pro se orare necessitas cogit, pro altero autem, caritas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam caritas fraternitatis commendat“.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Cyprianus dicit, in libro De Orat. Domin., ideo non dicimus ‘Pater meus’, sed ‘noster’; nec ‘da mihi’, sed ‘da nobis’, „quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur. ... Unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit“.

AD SECUNDUM DICENDUM quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiam si fiat pie et perseveranter et de pertinentibus ad salu-

tem, propter impedimentum quod est ex parte eius pro quo 83,8 oratur, secundum illud Ierem. XV¹: „Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum“. Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex caritate orat, secundum illud Psalmi XXXIV¹³: „Oratio mea in sinu meo convertetur“; Glossa: idest: Etsi non eis profuit, ego tamen „non sum frustratus mea mercede“.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur, et pro iustis, ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam, exaudiuntur enim pro praedestinatiis, non autem pro praescitis ad mortem. Sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in praedestinatiis, non in reprobatis, secundum illud Eccle. VII¹⁴: „Nemo potest corrigere quem Deus despexerit“. Et ideo dicitur I Ioann. V¹⁶: „Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti peccatum non ad mortem“. Sed sicut nulli, quando hic vivit, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus distinguere praedestinos a reprobatis, ut Augustinus dicit, in libro De Corrupt. et Gratia; ita etiam nulli est denegandum orationis suffragium. - Pro iustis etiam est orandum, triplici ratione. Primo quidem, quia multorum preces facilius exaudiuntur. Unde super illud, Rom. XV³⁰, „Aduvetis me in orationibus vestris“, dicit Glossa: Bene rogat Apostolus minores pro se orare; „multi enim minimi, dum congregantur unanimes, fiunt magni, et multorum preces impossibile est quod non impetrent“, illud scilicet quod est impetrabile. Secundo, ut ex multis gratia agatur Deo de beneficiis quae conferuntur iustis, quae etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per Apostolum, II ad Cor. I¹¹. Tertio, ut maiores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

Articulus VIII

Utrum debeamus pro inimicis orare

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare.

83,8 1. Quia, ut dicitur Rom. XV⁴, „quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt“. Sed in sacra scriptura inducuntur multae imprecationes contra inimicos, dicitur enim in Psalmo VI¹¹: „Erubescant et conturbentur omnes inimici mei, erubescant et conturbentur valde velociter“. Ergo et nos debemus orare contra inimicos, magis quam pro eis.

2. PRAETEREA, vindicari de inimicis in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apoc. VI¹⁰: „Usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra?“ Unde et de vindicta impiorum laetantur, secundum illud Psalmi LVII¹¹: „Laetabitur iustus cum viderit vindictam“. Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. PRAETEREA, operatio hominis et eius oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos, alioquin omnia bella essent illicita, quod est contra supradicta. Ergo non debemus orare pro inimicis.

SED CONTRA EST quod dicitur Matth. V⁴⁴: „Orate pro persequentibus et calumniantibus vos“.

RESPONDEO DICENDUM quod orare pro alio caritatis est, sicut dictum est. Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere supra habitum est, in tractatu de caritate, ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in praecepto, in speciali autem non est in praecepto nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum iuvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret; sed in speciali absolute inimicos diligere et eos iuvare perfectionis est. Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod imprecationes quae in Sacra Scriptura ponuntur quadrupliciter possunt intelligi. Uno modo, secundum quod „prophetiae solent figura imprecantis futura praedicere“, ut Augustinus dicit, in libro De Serm. Dom. in Monte. Secundo, prout quaedam temporalia

mala peccatoribus quandoque a Deo ad correctionem immit- 83.9
tuntur. Tertio, quia intelliguntur petere non contra ipsos ho-
mines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione ho-
minum peccata destruantur. Quarto, conformando voluntatem
suam divinae iustitiae circa damnationem perseverantium in
peccato.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut in eodem libro
Augustinus dicit, „vindicta martyrum est ut evertatur regnum
peccati, quo regnante tanta perpeSSI sunt“. Vel, sicut dicitur in
libro De Quaest. Vet. et Novi Test., „postulant se vindicari non
voce, sed ratione, sicut sanguis Abel clamavit de terra“. Lae-
tantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam
iustitiam.

AD TERTIUM DICENDUM quod licitum est impugnare
inimicos ut compescantur a peccatis, quod cedit in bonum
eorum et aliorum. Et sic etiam licet orando petere aliqua tem-
poralia mala inimicorum ut corrigantur. Et sic oratio et opera-
tio non erunt contraria.

Articulus IX

Utrum convenienter septem petitiones Orationis Dominicae assignentur

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenien-
ter septem petitiones Orationis Dominicae assignentur.

1. Vanum enim est petere illud quod semper est. Sed no-
men Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. I⁴⁹:
„Sanctum nomen eius“. Regnum etiam eius est sempiternum,
secundum illud Psalmi CXLIV¹³: „Regnum tuum, Domine,
regnum omnium saeculorum“. Voluntas etiam Dei semper
impletur, secundum illud Isaiae XLVI¹⁰: „Omnis voluntas mea
fiat“. Vanum ergo est petere quod „nomen Dei sanctificetur“,
quod „regnum eius adveniat“, et quod „voluntas eius fiat“.

2. PRAETEREA, prius est recedere a malo quam consequi
bonum. Inconvenienter igitur videntur praecordinari petitiones
quae pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quae
pertinent ad amotionem mali.

83,9 3. PRAETEREA, ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed praecipuum donum Dei est Spiritus Sanctus, et ea quae nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter proponi petitiones, cum non respondeant donis Spiritus Sancti.

4. PRAETEREA, secundum Lucam in Oratione Dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc. XI². Superfluum igitur fuit quod secundum Matth. VI⁹ septem petitiones ponuntur.

5. PRAETEREA, in vanum videtur captare benevolentiam eius qui benevolentia sua nos praevenit. Sed Deus nos sua benevolentia praevenit, quia „ipse prior dilexit nos“, ut dicitur I Ioann. IV¹⁰. Superflue ergo praemittitur petitionibus, „Pater noster, qui es in caelis“, quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

SED IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Christi Orationem instituentis.

RESPONDEO DICENDUM quod Oratio Dominica perfectissima est, quia, sicut Augustinus dicit Ad Probam, „si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus quam quod in ista Oratione Dominica positum est“. Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpret apud Deum, illa solum recte orando petimus quae recte desiderare valemus. In Oratione autem Dominica non solum petuntur omnia quae recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt, ut sic haec Oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus.

Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio finis; deinde ea quae sunt ad finem. Finis autem noster Deus est. In quem noster affectus tendit dupliciter, uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria eius. Quorum primum pertinet ad dilectionem Dei qua Deum in seipso diligimus, secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur: „Sanctificetur nomen tuum“, per quam petimus gloriam Dei. Secunda vero ponitur: „Adveniat regnum tuum“, per quam petimus ad gloriam regni eius pervenire.

Ad finem autem praedictum ordinat nos aliquid dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem,

bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in fi- 83,9
nem beatitudinis dupliciter. Uno modo, directe et principaliter,
secundum meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo.
Et quantum ad hoc ponitur: „Fiat voluntas tua, sicut in caelo,
et in terra“. - Alio modo, instrumentaliter, et quasi coadiuvans
nos ad merendum. Et ad hoc pertinet quod dicitur: „Panem
nostrum quotidianum da nobis hodie“, sive hoc intelligatur de
pane sacramentali, cuius quotidianus usus proficit homini, in
quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta; sive etiam
intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis
sufficiens victus, sicut dicit Augustinus, Ad Probam; quia et
Eucharistia est praecipuum sacramentum, et panis est praecipuus
cibus, unde et in Evangelio Matthaei scriptum est: „Supersubstantialem“,
id est „praecipuum“, ut Hieronymus exponit.

Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem
prohibentis. Tria autem sunt quae nos a beatitudine prohibent.
Primo quidem, peccatum, quod directe excludit a Regno, secundum
illud I ad Cor. VI^o: „Neque fornicarii, neque idolis servientes, etc.,
regnum Dei possidebunt“. Et ad hoc pertinet quod dicitur: „Dimitte
nobis debita nostra“. - Secundo, tentatio, quae nos impedit ab
observantia divinae voluntatis. Et ad hoc pertinet quod dicitur:
„Et ne nos inducas in tentationem“, per quod non petimus ut non
tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem
induci. - Tertio, poenalitas praesens, quae impedit sufficientiam vitae.
Et quantum ad hoc dicitur: „Libera nos a malo“.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, in libro
De Serm. Dom. in Monte, cum dicimus: „Sanctificetur nomen tuum“,
„non hoc petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum
ab hominibus habeatur“; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus
propagandam. Quod autem dicitur: „Adveniat regnum tuum“, „non
ita dictum est quasi Deus nunc non regnet“, sed, sicut Augustinus
dicit, Ad Probam, „desiderium nostrum ad illud regnum excitamus,
ut nobis veniat, atque in eo regnemus“. Quod autem dicitur:
„Fiat voluntas tua“, recte intelligitur: Ut obediatur praeceptis
tuis. „Sicut in caelo et in terra“, id est, sicut ab an-

83,9 gelis, ita ab hominibus. Unde hae tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura, aliae vero quatuor pertinent ad necessitatem vitae praesentis, sicut Augustinus dicit in Enchiridio.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, cum oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii sive intentionis, in quo prius est finis quam ea quae sunt ad finem, et consecutio boni quam remotio mali.

AD TERTIUM DICENDUM quod Augustinus, in libro De Serm. Dom. in Monte, adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens: „Si timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto ... Si pietas est qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum eius, ut mitescamus, nec ei resistamus ... Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas eius, quia sic non lugebimus ... Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis ... Si consilium est quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur ... Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis ... Si sapientia est qua beati sunt pacifici quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo, ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei“.

AD QUARTUM DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, in Enchirid., „Lucas in Oratione Dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est. ... Ostendens enim tertiam petitionem duarum praemissarum esse quodammodo repetitionem, praetermittendo eam facit intelligi“, quia scilicet ad hoc praecipue voluntas Dei tendit ut eius sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus. Quod etiam Matthaeus in ultimo posuit: „Libera nos a malo“, „Lucas non posuit, ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem“.

AD QUINTUM DICENDUM quod oratio non porrigitur Deo ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi. Quae quidem praecipue excitatur in nobis considerando eius caritatem ad nos, qua bonum nostrum vult,

et ideo dicimus: „Pater noster“; et eius excellentiam, qua po- 83,10
test, et ideo dicimus: „Qui es in caelis“.

Articulus X

Utrum orare sit proprium rationalis creaturae

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod orare non sit proprium rationalis creaturae.

1. Eiusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam Personis increatis, scilicet Filio et Spiritui Sancto. Ergo etiam eis convenit orare, nam et Filius dicit, Ioann. XIV¹⁶: „Ego rogabo Patrem meum“; et de Spiritu Sancto dicit Apostolus: „Spiritus postulat pro nobis“.

2. PRAETEREA, angeli sunt supra racionales creaturas, cum sint intellectuales substantiae. Sed ad angelos pertinet orare, unde in Psalmo XCVI⁷ dicitur: „Adorate eum, omnes angeli eius“. Ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

3. PRAETEREA, eiusdem est orare cuius est invocare Deum, quod praecipue fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum secundum illud Psalm. CXLVI⁹: „Qui dat iumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum“. Ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

SED CONTRA, oratio est actus rationis, ut supra habitum est. Sed rationalis creatura a ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturae.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex supradictis patet, oratio est actus rationis per quem aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare cui convenit rationem habere, et superiorem quem deprecari possit. Divinis autem Personis nihil est superius, bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis Personis neque brutis animalibus convenit orare, sed proprium est rationalis creaturae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod divinis Personis convenit accipere per naturam, orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem Filius rogare, vel orare, secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum di-

83,11 vinam. Spiritus autem Sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio et intellectus in nobis non sunt diversae potentiae, ut in Primo habitum est, differunt autem secundum perfectum et imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturae, quae sunt angeli, distinguuntur a rationalibus, quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur oratio esse proprium rationalis creaturae.

AD TERTIUM DICENDUM quod pulli corvorum dicuntur Deum invocare, propter naturale desiderium quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo a Deo moventur.

Articulus XI

Utrum sancti qui sunt in patria orent pro nobis

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sancti qui sunt in patria non orent pro nobis.

1. Actus enim alicuius magis est meritorius sibi quam aliis. Sed sancti qui sunt in patria non merentur sibi, nec pro se orant, quia iam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

2. PRAETEREA, sancti perfecte suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orant.

3. PRAETEREA, sicut sancti qui sunt in patria sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in purgatorio, quia iam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patria pro nobis orant.

4. PRAETEREA, si sancti qui sunt in patria pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

5. PRAETEREA, anima Petri non est Petrus. Si ergo anime sanctorum pro nobis orarent quandiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius. Cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant.

SED CONTRA EST quod dicitur II Machab. ult.¹⁴: „Hic est qui multum orat pro populo et universa sancta civitate, Jeremias, propheta Dei“.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Hieronymus dicit, Vigilantii error fuit quod, „dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio, praesertim cum martyres, ultionem sui sanguinis obsecrantes, impetrare nequeant“. Sed hoc est omnino falsum. Quia cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dictum est, quanto sancti qui sunt in patria sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus iuvare possunt, et quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc divinus ordo, ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Christo dicitur, Hebr. VII²⁵: „Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis“. Et propter hoc Hieronymus, Contra Vigilantium, dicit: „Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti; quanto magis post coronas, victorias et triumphos“.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio. Et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex praecedentibus eorum meritis, et ex divina acceptance.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum. Et hoc petunt quod aestimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

83,12 AD TERTIUM DICENDUM quod illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur. Et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

AD QUARTUM DICENDUM quod Deus vult inferiora per omnia superiora iuvari. Et ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare. Alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior est, vel quia devotius implorantur; vel quia Deus vult eorum sanctitatem declarare.

AD QUINTUM DICENDUM quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod. III⁶: „Ego sum Deus Abraham“, etc.

Articulus XII

Utrum oratio debeat esse vocalis

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis.

1. Oratio enim, sicut ex dictis patet, principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra igitur vocalis oratio adhibetur.

2. PRAETEREA, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est. Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in oratione non est vocibus utendum.

3. PRAETEREA, oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth. VI⁶: „Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum, et clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito“. Sed per vocem oratio publicatur. Ergo non debet oratio esse vocalis.

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalmo CXLI²: „Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum“.

RESPONDEO DICENDUM quod duplex est oratio, com- 83,12
munis, et singularis. Communis quidem oratio est quae per
ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offer-
tur. Et ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo, pro
quo profertur. Quod non posset fieri nisi esset vocalis. Et ideo
rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesiae huiusmodi
orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium
possit pervenire. Oratio vero singularis est quae offertur a
singulari persona cuiuscumque sive pro se sive pro aliis oran-
tis. Et de huiusmodi orationis necessitate non est quod sit
vocalis. Adiungitur tamen vox tali orationi triplici ratione.
Primo quidem, ad excitandum interiorem devotionem, qua
mens orantis elevetur in Deum. Quia per exteriora signa, sive
vocum sive etiam aliquorum factorum, movetur mens hominis
et secundum apprehensionem, et per consequens secundum
affectionem. Unde Augustinus dicit, Ad Probam, quod „verbis
et aliis signis ad augendum sanctum desiderium nosipsos
acrius excitamus“. Et ideo in singulari oratione tantum est
vocibus et huiusmodi signis utendum quantum proficit ad
excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distraha-
tur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum.
Quod praecipue contingit in illis quorum mens sine huiusmodi
signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista
XXVI⁶ dicebat: „Tibi dixit cor meum: Exquisivit te facies
mea“; et de Anna legitur, I Reg. I¹³, quod „loquebatur in corde
suo“. - Secundo, adiungitur vocalis oratio quasi ad redditi-
onem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum totum illud
quod ex Deo habet, idest non solum mente, sed etiam corpore.
Quod praecipue competit orationi secundum quod est satis-
factoria. Unde dicitur Osee ult.³: „Omnem aufer iniquitatem,
et accipe bonum, et reddemus vitulos labiorum nostrorum“. -
Tertio, adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab
anima in corpus ex vehementi affectione, secundum illud
Psalmi: „Laetatum est cor meum, et exultavit lingua mea“.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod vocalis oratio non
profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur, sed
ad hoc quod mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

83,13 AD SECUNDUM DICENDUM quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis. Sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens excitant mentes, praecipue minus devotas.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut Chrysostomus dicit, Super Matth., „eo proposito Dominus vetat in conventu orare ut a conventu videatur. Unde orans nihil novum facere debet quod aspiciant homines, vel clamando vel pectus percutiendo vel manus expandendo“. Nec tamen, ut Augustinus dicit, in libro De Serm. Dom. in Monte, „videri ab hominibus nefas est, sed ideo haec agere ut ab hominibus videaris“.

Articulus XIII

Utrum de necessitate orationis sit quod sit attentata

AD TERTIUMDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod de necessitate orationis sit quod sit attentata.

1. Dicitur enim Ioann. IV²⁴: „Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet“. Sed oratio non est in spiritu si non sit attentata. Ergo de necessitate orationis est quod sit attentata.

2. PRAETEREA, oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed quando oratio non est attentata, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quod sit attentata.

3. PRAETEREA, de necessitate orationis est quod careat omni peccato. Sed non est absque peccato quod aliquis orando evagationem mentis patiat, videtur eum deridere Deum, sicut et si alicui homini loqueretur et non attenderet ad ea quae ipse proferret. Unde Basilius dicit, quod „Divinum auxilium est implorandum non remisse, nec mente huc illuc evagante, eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed et magis Deum irritabit“. Ergo de necessitate orationis esse videtur quod sit attentata.

SED CONTRA EST quod etiam sancti viri quandoque orantes evagationem mentis patiuntur, secundum illud Psalmi XXXIX¹³: „Cor meum dereliquit me“.

RESPONDEO DICENDUM quod quaestio haec praecipue locum habet in oratione vocali. Circa quam sciendum est quod

necessarium dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per quod 83.13 melius pervenitur ad finem. Et sic attentio absolute orationi necessaria est.

Alio modo dicitur aliquid necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus caritate informatis, quod est mereri. Et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primae intentionis qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. - Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare. Et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est nec impetrativa, „illam“ enim „orationem Deus non audit cui ille qui orat non intendit“, ut Gregorius dicit. - Tertius autem effectus orationis est quem praesentialiter efficit, scilicet quaedam spiritualis refectio mentis. Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Unde dicitur I Cor. XIV¹⁴: „Si orem lingua, mens mea sine fructu est“.

Sciendum tamen quod est triplex attentio quae orationi vocali potest adhiberi. Una quidem qua attenditur ad verba, ne quis in eis erret. Secunda qua attenditur ad sensum verborum. Tertia qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur, quae quidem est maxime necessaria. Et hanc etiam possunt habere idiotae. Et quandoque intantum abundat haec intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de Sancto Victore.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in spiritu et veritate orat qui ex instinctu Spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod mens humana, propter infirmitatem naturae, diu in alto stare non potest, pondere enim infirmitatis humanae deprimitur anima ad inferiora. Et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

83,14 AD TERTIUM DICENDUM quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum. Et contra hoc Augustinus dicit, in Regula: „Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore“. Evagatio vero mentis quae fit praeter propositum, orationis fructum non tollit. Unde Basilius dicit: „Si vero, debilitatus a peccato, fixe nequis orare, quantumcumque potes teipsum cohibeas, et Deus ignoscit, eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo“.

Articulus XIV

Utrum oratio debeat esse diuturna

AD QUARTUMDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oratio non debeat esse diuturna.

1. Dicitur enim Matth. VI⁷: „Orantes nolite multum loqui“. Sed oportet multum loqui diu orantem, praesertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

2. PRAETEREA, oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tanto est sanctius quanto magis ad unum restringitur, secundum illud Psalmi: „Unam petii a Domino, hanc requiram“. Ergo et oratio tanto est Deo acceptior quanto est brevior.

3. PRAETEREA, illicitum videtur esse quod homo transgreditur terminos a Deo praefixos, praecipue in his quae pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. XIX²¹: „Contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo“. Sed a Deo praefixus est nobis terminus orandi per institutionem Orationis Dominicae, ut patet Matth. VI⁹. Ergo non licet ultra orationem protendere.

SED CONTRA, videtur quod continue sit orandum. Quia Dominus dicit, Luc. XVIII¹: „Oportet semper orare, et non deficere“. Et I ad Thess. V¹⁷: „Sine intermissione orate“.

RESPONDEO DICENDUM quod de oratione dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum seipsam; alio modo, secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium caritatis, ex quo procedere debet oratio. Quod quidem in nobis

debet esse continuum vel actu vel virtute, manet enim virtus 83,14 huius desiderii in omnibus quae ex caritate facimus; „omnia“ autem debemus „in gloriam Dei facere“, ut dicitur I ad Cor. X³¹. Et secundum hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit, Ad Probam: „In ipsa fide, spe et caritate continuato desiderio semper oramus“.

Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari. „Sed“, sicut Augustinus ibidem dicit, „ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nosipsos admoneamus; quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus; et ad hoc agendum nosipsos acrius excitemus“. Uniuscuiusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantum duret quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine taedio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. Unde Augustinus dicit, Ad Probam: „Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo iaculatas, ne illa vigilanter erecta, quae oranti plurimum necessaria est, per productiones moras evanescat atque hebetetur intentio. Ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc intentionem, sicut non esse obtundendam si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam“. Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparisonem ad intentionem orantis, ita etiam in oratione communi per comparisonem ad populi devotionem.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, Ad Probam, „non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus; aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso Domino scriptum est quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis praeberet exemplum“. Et postea subdit: „Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur“.

83,15 AD SECUNDUM DICENDUM quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

AD TERTIUM DICENDUM quod Dominus non instituit hanc Orationem ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad haec sola impetranda debet tendere nostrae orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

AD QUARTUM DICENDUM quod aliquis continue orat, vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est. Vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret. Vel propter effectum, sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus; sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando quiescit.

Articulus XV

Urum oratio sit meritoria

AD QUINTUMDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oratio non sit meritoria.

1. Omne enim meritum procedit a gratia. Sed oratio praecedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Luc. XI¹³: „Pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se“. Ergo oratio non est actus meritorius.

2. PRAETEREA, si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur, quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur; sicut Paulus non est exauditus petens removeri a se stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

3. PRAETEREA, oratio praecipue fidei innititur, secundum illud Iac. I⁶: „Postulet autem in fide, nihil haesitans“. Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

SED CONTRA EST quod super illud Psalmi XXXIV¹³, „Oratio mea in sinu meo convertetur“, dicit Glossa: Etsi eis non profuit, ego tamen „non sum frustratus“ mea mercede.

Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti. 83,15

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est, oratio, praeter effectum spiritualis consolationis quam praesentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi in quantum procedit ex radice caritatis, cuius proprium obiectum est bonum aeternum, cuius fruitionem meremur. Procedit tamen oratio a caritate mediante religione, cuius est actus oratio ut dictum est; concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quae ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre. Ad caritatem vero pertinet desiderium rei cuius complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus, ut scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria, sed haec ad religionem pertinet, cuius est primus actus, necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est.

Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit, in libro De Verb. Dom.: „Non nos hortaretur ut petere-mus, nisi dare vellet“. Et Chrysostomus dicit: „Nunquam oranti beneficia denegat qui ut orantes non deficiant sua pietate instigat“.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod oratio quae est sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quae impetrat gratiam gratum facientem procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit, in libro De Perseverantia.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quam ad id quod petitur, meritum enim praecipue ordinatur ad beatitudinem; sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet. Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso,

3,15 non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud, sed quandoque hoc petendo et desiderando meritum amittit, puta si petat a Deo complementum alicuius peccati, quod est non pie orare. - Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste saluti contrarium. Et tunc, licet orans possit orando mereri vitam aeternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Augustinus dicit, in libro Sententiarum Prosperi: „Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus huius vitae, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile magis novit medicus quam aegrotus“. Et propter hoc etiam Paulus non est exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. - Si vero id quod petitur sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad eius salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo. Et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere, „quaedam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur“, ut Augustinus dicit, Super Ioann. Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseveret. Et propter hoc dicit Basilius: „Ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti“. Quia vero homo non potest alii mereri vitam aeternam ex condigno, ut supra dictum est; ideo per consequens nec ea quae ad vitam aeternam pertinent potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est. - Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat quod petit, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

AD TERTIUM DICENDUM quod oratio innititur principaliter fidei non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter caritati, sed quantum ad efficaciam impetrandi. Quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinae et misericordiae, ex quibus oratio impetrat quod petit.

Utrum peccatores orando impetrent aliquid a Deo

AD SEXTUMDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatores orando non impetrent aliquid a Deo.

1. Dicitur enim Ioann. IX³¹: „Scimus quia peccatores Deus non audit“. Quod consonat ei quod dicitur Prov. XXVIII⁹: „Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis“, oratio autem execrabilis non impetrat aliquid a Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid a Deo.

2. PRAETEREA, iusti impetrant a Deo illud quod merentur, ut supra habitum est. Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, et etiam caritate, quae est „virtus pietatis“, ut dicit Glossa, II ad Tim. III⁵: super illud: „Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes“, et ita non pie orant, quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut supra dictum est. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. PRAETEREA, Chrysostomus dicit, Super Matth.: „Pater non libenter exaudit orationem quam Filius non dictavit“. Sed in oratione quam Christus dictavit dicitur: „Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris“, quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni, vel, si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi a Christo institutam non servant.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, Super Ioann.: „Si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset: Domine, propitius esto mihi peccatori“. Et Chrysostomus dicit, Super Matth.: „Omnis qui petit accipit, idest, sive iustus sit sive peccator“.

RESPONDEO DICENDUM quod in peccatore duo sunt consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus; et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit in quantum peccator, idest secundum desiderium peccati, hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata, „Deus enim quaedam negat propitius quae concedit iratus“, ut Augustinus dicit. - Orationem vero peccatoris ex bono

83,17 naturae desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia, observatis tamen quatuor praemissis conditionibus, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, Super Ioann., illud verbum est caeci „adhuc inuncti“, idest nondum perfecte illuminati. Et ideo non est ratum. Quamvis possit verificari si intelligatur de peccatore in quantum est peccator. Per quem etiam modum oratio eius dicitur execrabilis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod peccator non potest pie orare quasi eius oratio ex habitu virtutis informetur. Potest tamen eius oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens, sicut ille qui non habet habitum iustitiae, potest aliquid iustum velle, ut ex supradictis patet. Et quamvis eius oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur iustitiae, sed impetratio gratiae.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut dictum est, Oratio Dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiae. Et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo dicat Orationem Dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantum ad suam personam, est enim verum quantum ad personam Ecclesiae. Ex qua est meritum, et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis remittere. Et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccli. XXVIII²: „Relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur“.

Articulus XVII

Utrum conventienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones

AD SEPTIMUMDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones.

1. Obsecratio enim videtur esse quaedam adiuratio. Sed, sicut Origenes dicit, Super Matth.: „non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adiuret alium; ... si enim iurare

non licet, ... nec adiurare“. Ergo inconvenienter ponitur obsecratio orationis pars. 83,17

2. PRAETEREA, oratio, secundum Damascenum, est „petitio decentium a Deo“. Inconvenienter ergo orationes contra postulationes dividuntur.

3. PRAETEREA, gratiarum actiones pertinent ad praeterita, alia vero ad futura. Sed praeterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo gratiarum actiones post alia ponuntur.

IN CONTRARIUM EST auctoritas Apostoli, I ad Tim. II¹.

RESPONDEO DICENDUM quod ad orationem tria requiruntur. Quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat. Quod significatur nomine orationis, quia oratio est „ascensus intellectus in Deum“. Secundo, requiritur petitio, quae significatur nomine postulationis, sive petitio proponatur determinate, quod quidem nominant quidam proprie postulationem; sive indeterminate, ut cum quis petit iuari a Deo, quod nominant supplicationem; sive solum factum narretur, secundum illud Ioann. XI³: „Ecce, quem amas infirmatur“, quod vocant insinuationem. Tertio, requiritur ratio impetrandi quod petitur. Et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est eius sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Dan. IX¹⁷: „Propter te ipsum inclina, Deus meus, aurem tuam“. Et ad hoc pertinet obsecratio, quae est per sacra contestatio, sicut cum dicimus: „Per nativitatem tuam, libera nos, Domine“. - Ratio vero impetrandi ex parte petentis est „gratiarum actio“, quia „de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora“, ut in collecta dicitur.

Et ideo dicit Glossa, I ad Tim. II¹, quod „in missa obsecrationes sunt quae praecedunt consecrationem“, in quibus quaedam sacra commemorantur; „orationes sunt in ipsa consecratione“, in qua mens maxime debet elevari in Deum; „postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus; gratiarum actiones in fine“. - In pluribus etiam Ecclesiae collectis haec quatuor possunt attendi. Sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur: „Omnipotens, sempiterna Deus“, pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur: „qui dedisti famulis tuis“ etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur: „praesta,

83,17 quaesumus“ etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur: „per Dominum nostrum“ etc., pertinet ad obsecrationem.

In Collationibus autem Patrum dicitur quod „obsecratio est imploratio pro peccatis; oratio, cum aliquid Deo vovemus; postulatio, cum pro aliis petimus“. Sed primum melius est.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod obsecratio non est adiuratio ad compellendum, quae prohibetur, sed ad misericordiam implorandum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod oratio communiter sumpta includit omnia quae hic dicuntur. Sed secundum quod contra alia dividitur, importat proprie ascensum in Deum.

AD TERTIUM DICENDUM quod in diversis praeterita praecedunt futura, sed aliquid unum et idem prius est futurum quam sit praeteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis praecedit postulationem aliorum beneficiorum, sed idem beneficium prius postulatur, et ultimo, cum acceptum fuerit, de eo gratiae aguntur. Postulationem autem praecedit oratio, per quam acceditur ad Deum a quo petimus. Orationem autem praecedit obsecratio, quia ex consideratione divinae bonitatis ad eum audemus accedere.

In tres articulos divisa

POSTEA considerandum est de exterioribus actibus latriae. Et primo, de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo, de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio, de actibus quibus ea quae Dei sunt assumuntur.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum adoratio sit actus latriae.

Secundo, utrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem.

Tertio, utrum adoratio requirat determinationem loci.

Articulus I

Utrum adoratio sit actus latriae sive religionis

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod adoratio non sit actus latriae sive religionis.

1. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo, legitur enim Gen. XVIII² quod Abraham adoravit angelos; et III Reg. I²³ dicitur quod Nathan Propheta, ingressus ad regem David, „adoravit eum pronus in terram“. Ergo adoratio non est actus religionis.

2. PRAETEREA, religionis cultus debetur Deo prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum, in X De Civ. Dei. Sed adoratio debetur ei ratione maiestatis, quia super illud Psalmi XCV⁹: „Adorate Dominum in atrio sancto eius“, dicit Glossa: „De his atriis venit in atrium ubi maiestas adoratur“. Ergo adoratio non est actus latriae.

3. PRAETEREA, unius religionis cultus tribus Personis debetur. Non autem una adoratione adoramus tres Personas, sed ad invocationem trium Personarum singulariter genu flectimus. Ergo adoratio non est actus latriae.

SED CONTRA EST quod Matth. IV¹⁰ inducitur: „Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies“.

84,1 RESPONDEO DICENDUM quod adoratio ordinatur in reverentiam eius qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde adoratio qua Deus adoratur est religionis actus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Deo debetur reverentia propter eius excellentiam, quae aliquibus creaturis communicatur non secundum aequalitatem, sed secundum quandam participationem. Et ideo alia veneratione veneramus Deum, quod pertinet ad latriam, et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad dulia, de qua post dicitur. Et quia ea quae exterius aguntur signa sunt interioris reverentiae, quaedam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quae maximum est adoratio, sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit, in X De Civ. Dei: „Multa de cultu divino usurpata sunt quae honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimia sive adulatione pestifera, ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi; si autem multum eis additur, et adorandi. Quis vero sacrificandum censuit nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit?“ Secundum reverentiam igitur quae creaturae excellenti debetur, Nathan adoravit David. Secundum autem reverentiam quae Deo debetur, Mardocheus noluit adorare Aman, „timens ne honorem Dei transferret ad hominem“, ut dicitur Esther XIII¹⁴. - Et similiter secundum reverentiam debitam creaturae excellenti, Abraham adoravit angelos; et etiam Iosue, ut legitur Iosue V¹⁵. Quamvis possit intelligi quod adoraverint adoratione latriae Deum, qui in persona angeli apparebat et loquebatur. Secundum autem reverentiam quae debetur Deo, prohibitus est Ioannes angelum adorare, Apoc. ult.⁸. Tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut angelis aequetur, unde ibi subditur: „Conservus tuus sum et fratrum tuorum“. Tum etiam ad excludendum idololatriae occasionem, unde subditur: „Deum adora“.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sub maiestate divina intelligitur omnis Dei excellentia, ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

AD TERTIUM DICENDUM quod quia una est excellentia 84,2 trium Personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio. In cuius figuram, cum legitur de Abraham, Gen. XVIII², quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens: „Domine, si inveni gratiam“ etc.. Terna autem genuflexio signum est ternarii Personarum, non autem diversitatis adorationum.

Articulus II

Utrum adoratio importet actum corporalem

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem.

1. Dicitur enim Ioann. IV²³: „Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate“. Sed id quod fit in spiritu non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

2. PRAETEREA, nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud I ad Cor. XIV¹⁵: „Orabo spiritu, orabo et mente“. Ergo adoratio maxime importat spiritualem actum.

3. PRAETEREA, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

SED CONTRA EST quod super illud Exod. XX⁵: „Non adorabis ea, neque coles“, dicit Glossa: „Nec affectu colas, nec specie adores“.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, „quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus“, scilicet spiritualem, quae consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriae id quod est exterius refertur ad id quod est interius sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem, ut videlicet per signa humilitatis quae corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo; quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

84,3 AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, in quantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sicut oratio primordialiter quidem est in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est; ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis, sicut genu flectimus nostram infirmitatem significantes in comparatione ad Deum; prosternimus autem nos quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.

AD TERTIUM DICENDUM quod etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

Articulus III

Utrum adoratio requirat determinatum locum

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum.

1. Dicitur enim Ioann. IV²¹: „Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Ierosolymis adorabitis Patrem“. Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. PRAETEREA, adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. PRAETEREA, idem Deus est qui in novo et veteri Testamento adoratur. Sed in veteri Testamento fiebat adoratio ad occidentem, nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod. XXVI¹⁸. Ergo, eadem ratione, etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

SED CONTRA EST quod dicitur Isaiae LVI⁷, et inducitur Luc. XIX⁴⁶: „Domus mea domus orationis vocabitur“.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est, in adoratione principalior est interior devotio mentis, secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens

autem interius apprehendit Deum quasi non comprehensum 84,3 aliquo loco, sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quandam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Dominus per illa verba praenuntiat cessationem adorationis tam secundum ritum Iudaeorum adorantium in Ierusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate, secundum quam „in omni loco Deo sacrificatur“, ut dicitur Malach. I¹¹.

AD SECUNDUM DICENDUM quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum, qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, propter loci consecrationem, ex qua spiritualem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione Salomonis, III Reg. VIII. Secundo, propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa quae ibi continentur. Tertio, propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. XVIII²⁰: „Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum“.

AD TERTIUM DICENDUM quod secundum quandam decentiam adoramus versus orientem. Primo quidem, propter divinae maiestatis indicium quod nobis manifestatur in motu caeli, qui est ab oriente. Secundo, propter Paradisum in oriente constitutum, ut legitur Gen. II⁸, secundum litteram Septuaginta, quasi quaeramus ad Paradisum redire. Tertio, propter Christum, qui est „lux mundi“ et „Oriens“ nominatur, Zach. VI¹²; et „qui ascendit super caelum caeli ad orientem“; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. XXIV²⁷: „Sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus Filii hominis“.

Quaestio LXXXV
DE HIS QVAE A DEO FIDELIBUS DANTUR

In quatuor articulos divisa

POSTEA considerandum est de actibus quibus aliquae res exteriores Deo offeruntur. Circa quos occurrit duplex consideratio, primo quidem, de his quae Deo a fidelibus dantur; secundo, de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum, considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis.

Circa sacrificia quaeruntur quatuor.

Primo, utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturae.

Secundo, utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.

Tertio, utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis.

Quarto, utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

Articulus I

Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturae

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod offerre sacrificium Deo non sit de lege naturae.

1. Ea enim quae sunt iuris naturalis communia sunt apud omnes homines. Non autem hoc contingit circa sacrificia, nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur, Gen. XIV¹⁸; et quidam haec, quidam illa animalia. Ergo oblatio sacrificiorum non est de iure naturali.

2. PRAETEREA, ea quae sunt iuris naturalis omnes iusti servaverunt. Sed non legitur de Isaac quod sacrificium obtulerit, neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur, Sap. X², quod „sapientia eduxit eum a delicto suo“. Ergo oblatio sacrificii non est de iure naturali.

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, X De Civ. Dei, quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quae sunt praecipua inter signa, sicut idem dicit, in libro De Doct. Christi, „non significant naturaliter, sed ad placitum“,

secundum Philosophum. Ergo sacrificia non sunt de lege natu- 85,1
rali.

SED CONTRA EST quod in qualibet aetate, et apud quaslibet hominum nationes, semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificii est de iure naturali.

RESPONDEO DICENDUM quod naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem subiectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo, in signum debitae subiectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem domini. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut supra dictum est, aliqua in communi sunt de iure naturali quorum determinationes sunt de iure positivo, sicut quod malefactores puniantur habet lex naturalis, sed quod tali poena vel tali puniantur est ex institutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturae, et ideo in hoc omnes conveniunt. Sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina, et ideo in hoc differunt.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Adam et Isaac, sicut et alii iusti, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur pueris originale peccatum. Non tamen de omnibus iustorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis circa quae aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse, ne, quia in ipso notatur origo pec-

85,2cati, simul etiam in eo sanctificationis origo significaretur. Isaac vero significavit Christum inquantum ipse oblatus est in sacrificium. Unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens.

AD TERTIUM DICENDUM quod significare conceptus suos est homini naturale, sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

Articulus II

Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum.

1. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinae naturae consortes, ut dicitur II Petri I⁴; unde et de eis in Psalmo LXXXI⁶ dicitur: „Ego dixi: Dii estis“. Angeli etiam „filii Dei“ nominantur, ut patet Iob I⁶. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. PRAETEREA, quanto aliquis maior est, tanto ei maior honor debet exhiberi. Sed angeli et sancti sunt multo maiores quibuscumque terrenis principibus, quibus tamen eorum subditi multo maiorem honorem impendunt, se coram eis prostermentes et munera offerentes, quam sit oblatio alicuius animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

3. PRAETEREA, templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa et altaria instituuntur angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

SED CONTRA EST quod dicitur Exod. XXII²⁰: „Qui immolat diis, occidetur, praeter Domino soli“.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est, oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistae: „Sacrificium Deo spiritus contribulatus“, quia, sicut supra dictum est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur.

Anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suae 85,3 creationis et sicut fini suae beatificationis. Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in Primo habitum est. In solo etiam eo animae nostrae beatitudo consistit, ut supra dictum est. Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia, sicut etiam, „orantes atque laudantes, ad eum dirigimus significantes voces cui res ipsas in corde quas significamus, offerimus“, ut Augustinus dicit, X De Civ. Dei. Hoc etiam videmus in omni republica observari, quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen laesae maiestatis. Et ideo in lege divina statuitur poena mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod nomen divinitatis communicatur aliquibus non per aequalitatem, sed per participationem. Et ideo nec aequalis honor eis debetur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit, X De Civ. Dei, „daemones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent“.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, VIII De Civ. Dei, ‘non constituimus martyribus templa sacerdotalia, quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Unde sacerdos non dicit: Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule. Sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum adhortamur’.

Articulus III

Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis.

1. Dicit enim Augustinus, X De Civ. Dei: „Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaeremus Deo“. Sed omne opus bonum non est specialis actus

85,3 alicuius determinatae virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatae virtutis.

2. PRAETEREA, maceratio corporis quae fit per ieiunium, pertinet ad abstinentiam; quae autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem; quae autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem. Quae omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundum illud Rom. XII¹: „Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem“. Dicit etiam Apostolus, Ad Hebr. ult.¹⁶: „Beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus“; beneficentia autem et communitio pertinent ad caritatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatae virtutis.

3. PRAETEREA, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quae Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimae, primitiae, oblationes et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatae virtutis.

SED CONTRA EST quod in lege specialia praecepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Lev.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra habitum est, quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem eius, sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem, ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc iam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur. Sic igitur sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit. Propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. - Contingit autem etiam ea quae secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari, puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subiicit propter divinam reverentiam. Et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem nisi quia fiunt propter reverentiam divinam. Et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod hoc ipsum quod 85,4 Deo quadam spirituali societate volumus inhaerere, ad divinam reverentiam pertinet. Et ideo cuiuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios huiusmodi interiores actus. Et hoc est principale sacrificium. Secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, et abstinentiam seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo, directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

AD TERTIUM DICENDUM quod sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. - Oblatio autem directe dicitur cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat, sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. - Primitiae autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut. XXVI, non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. - Decimae autem, proprie loquendo, non sunt neque sacrificia neque oblationes, quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

Articulus IV

Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

1. Dicit enim Apostolus, Rom. III¹⁹: „Quaecumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur“. Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebraeorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenebantur.

85,4 2. PRAETEREA, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium huiusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

3. PRAETEREA, ex hoc sacerdotes dicuntur quod Deo sacrificium offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

SED CONTRA EST quod sacrificium offerre est de lege naturae, ut supra habitum est. Ad ea autem quae sunt legis naturae omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

RESPONDEO DICENDUM quod duplex est sacrificium, sicut dictum est. Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur, omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. - Aliud autem est sacrificium exterius. Quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinae subiectionis. Et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova vel veteri, aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundum legis praecepta. Illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum, secundum condecensiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinate ad haec vel ad illa. - Aliud vero est exterius sacrificium quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur. Quorum quidam cadunt sub praecepto, ad quos omnes tenentur, quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ad illa determinata sacrificia quae in lege erant praecepta, non omnes tenebantur, tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, ut dictum est.

AD SECUNDUM DICENDUM quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite, sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est.

AD TERTIUM DICENDUM quod sacerdotes offerunt sacrificia quae sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis. Quaedam vero sunt alia

sacrificia quae quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex 85,4
supradictis patet.

Quaestio LXXXVI
DE OBLATIONIBUS ET PRIMITIIS

In quatuor articulos divisa

POSTEA considerandum est de oblationibus et primitiis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum aliquae oblationes sint de necessitate praecepti.

Secundo, quibus oblationes debeantur.

Tertio, de quibus rebus fieri debeant.

Quarto, specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

Articulus I

Utrum omnes teneantur ad oblationes ex necessitate praecepti

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate praecepti.

1. Non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda caeremonialia praecepta veteris legis, ut supra habitum est. Sed oblationes offerre ponitur inter caeremonialia praecepta veteris legis, dicitur enim Exod. XXIII¹⁴: „Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis“, et postea subditur: „Non apparebis in conspectu meo vacuus“. Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate praecepti.

2. PRAETEREA, oblationes, antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit, Matth. V²³: „Si offers munus tuum ad altare“, quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur. Postquam autem oblationes sunt factae, non restat locus iterato eas offerendi. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate praecepti ad oblationes tenetur.

3. PRAETEREA, quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiae, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint ecclesiastica sacramenta denegare, secundum illud decretum Sextae Synodi quod habetur I, qu. 1: „Nullus qui sacram communionem dispensat, a percipiente gratiam

aliquid exigat, si vero exegerit, deponatur“. Ergo non tenentur 86,1 homines ex necessitate ad oblationes.

SED CONTRA EST quod Gregorius dicit: „Omnis Christianus procuret ad missarum solemniam aliquid Deo offerre“.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est, nomen oblationis commune est ad omnes res quae in cultum Dei exhibentur. Ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat consumendum, et oblatio est et sacrificium; unde dicitur Exod. XXIX¹⁸: „Offeres totum arietem in incensum super altare, oblatio est Domino, odor suavissimus victimae Dei“; et Levit. II¹ dicitur: „Anima cum obtulerit oblationem sacrificii Domino, simila erit eius oblatio“. Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat, divino cultui deputandum vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium.

Huiusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntarie offerantur, secundum illud Exod. XXV²: „Ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas“. Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione. Primo quidem, ex praecedenti conventionem, sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiae, ut certis temporibus certas oblationes faciat. Quod tamen habet rationem census. Secundo, propter praecedentem deputationem sive promissionem, sicut cum aliquis offert donationem inter vivos vel cum relinquit in testamento Ecclesiae aliquam rem, mobilem vel immobilem, in posterum solvendam. Tertio modo, propter ecclesiae necessitatem, puta si ministri Ecclesiae non haberent unde sustentarentur. Quarto modo, propter consuetudinem, tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem vel speciem rei oblatae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in nova lege homines non tenentur ad oblationem causa solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui et antequam fiant, sicut in primo et tertio et

86,2 quarto modo, et etiam postquam eas fecerint per deputationem sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiae per modum deputationis oblatum.

AD TERTIUM DICENDUM quod illi qui debitas oblationes non reddunt possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem cui sunt oblationes faciendae, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

Articulus II

Utrum solum sacerdotibus debeantur oblationes

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oblationes non solum sacerdotibus debeantur.

1. Inter oblationes enim praecipue videmus esse quae hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quae pauperibus dantur in Scripturis hostiae dicuntur, secundum illud Hebr. ult.¹⁶: „Beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus“. Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

2. PRAETEREA, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. „Alia autem est causa clericorum, alia monachorum“, ut Hieronymus dicit. Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

3. PRAETEREA, laici de voluntate Ecclesiae emunt oblationes, ut panes et huiusmodi. Sed non nisi ut haec in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

SED CONTRA EST quod dicit Canon Damasi Papae, et habetur X, qu. I: „Oblationes quae intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, licet comedere et bibere. Quia in veteri Testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israel, nisi tantummodo Aaron et filiis eius.

RESPONDEO DICENDUM quod sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur Deut. V⁵: Et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo, et iterum ea quae sunt

populi, puta preces et sacrificia et oblationes, per eum Domino 86,2 debent exhiberi; secundum illud Apostoli, Ad Hebr. V¹: „Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis“. Et ideo oblationes quae a populo Deo exhibentur ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo eas in his quae pertinent ad cultum divinum; partim vero in his quae pertinent ad proprium victum, quia „qui altari deserviunt cum altari participant“, ut dicitur I ad Cor. IX¹³; partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiae sustentandi; quia et Dominus in usum pauperum oculos habebat, ut Hieronymus dicit, Super Matth.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ea quae pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia inquantum eis dantur propter Deum, ita etiam secundum eandem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie, quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero proprie dictae in usum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod monachi sive alii religiosi possunt oblationes recipere tripliciter. Uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotis vel ordinationem Ecclesiae. Alio modo, si sint ministri altaris. Et tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas. Tertio, si parochiae sint eorum. Et tunc ex debito possunt accipere, tanquam Ecclesiae rectores.

AD TERTIUM DICENDUM quod oblationes, postquam fuerint consecratae, non possunt cedere in usum laicorum, sicut vasa et vestimenta sacra. Et hoc modo intelligitur dictum Damasi Papae. Illa vero quae non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis sive per modum venditionis.

*Utrum homo possit oblationes facere
de omnibus rebus licite possessis*

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis.

1. Quia secundum iura humana, „turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix, non tamen turpiter accipit“, et ita licite possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut. XXIII¹⁸: „Non offeres mercedem prostibuli in domo Domini Dei tui“. Ergo non licet facere oblationem de omnibus licite possessis.

2. PRAETEREA, ibidem prohibetur quod pretium canis non offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quod pretium canis iuste venditi iuste possidetur. Ergo non licet de omnibus iuste possessis oblationem facere.

3. PRAETEREA, Malach. I⁸ dicitur: „Si offeratur claudum et languidum, nonne malum est?“ Sed claudum et languidum est animal iuste possessum. Ergo videtur quod non de omni iuste possesso possit oblatio fieri.

SED CONTRA EST quod dicitur Prov. III⁹: „Honora Dominum de tua substantia“. Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid iuste possidet. Ergo de omnibus iuste possessis potest oblatio fieri.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, in libro De Verb. Dom., „si depraedareris aliquem invalidum ... et de spoliis eius dares alicui iudici si pro te iudicaret, ... tanta vis est iustitiae ut et tibi displiceret. ... Non est talis Deus tuus qualis non debes esse nec tu“. Et ideo dicitur Eccli. XXXIV²¹: „Immolantis ex iniquo oblatio est maculata“. Unde patet quod de iniuste acquisitis et possessis non potest oblatio fieri. - In veteri autem lege, in qua figurae serviebatur, quaedam propter significationem reputabantur immunda, quae offerre non licebat. Sed in nova lege omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur Ad Tit. I¹⁵. Et ideo, quantum est de se, de quolibet licite possesso potest oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quod de aliquo licite possesso oblatio fieri non potest, puta si vergat in detrimentum alterius, ut si filius ali-

quis offerat Deo id unde debet patrem nutrire, quod Dominus 86,4 improbat Matth. XV⁵, vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud huiusmodi.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam. In nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

AD SECUNDUM DICENDUM quod canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. ult.²⁷: „Si immundum animal est, redimet qui obtulerit“. Sed canis nec offerebatur nec redimebatur, tum quia idololatrae canibus utebantur in sacrificiis idolorum; tum etiam quia significant rapacitatem, de qua non potest fieri oblatio. Sed haec prohibitio cessat in nova lege.

AD TERTIUM DICENDUM quod oblatio animalis caeci vel claudi reddebatur illicita tripliciter. Uno modo, ratione eius ad quod offerebatur. Unde dicitur Malach. I⁸: „Si offeratis caecum ad immolandum, nonne malum est?“ Sacrificia autem oportebat esse immaculata. Secundo, ex contemptu. Unde ibidem subditur: „Vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis: Mensa Domini contaminata est, et quod superponitur contemptibile est“. Tertio modo, ex voto praecedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod voverat. Unde ibidem subditur: „Maledictus dolosus qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile Domino“. - Et hae causae manent in lege nova. Quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

Articulus IV

Utrum ad primitias solvendas homines teneantur

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad primitias solvendas homines non teneantur.

1. Quia Exod. XIII⁹, data lege primogenitorum, subditur: „Erit quasi signum in manu tua“, et ita videtur esse praeceptum caeremoniale. Sed praecepta caeremonialia non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiae sunt solvendae.

86.4 2. PRAETEREA, primitiae offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito, unde dicitur Deut. XXVI²: „Tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedesque ad sacerdotem qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum: Profiteor hodie coram Domino Deo tuo quod ingressus sum terram pro qua iuravit patribus nostris ut daret eam nobis“. Ergo aliae nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. PRAETEREA, illud ad quod aliquis tenetur debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in nova lege nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

SED CONTRA EST quod dicitur XVI, qu. 7: „Oportet decimas et primitias, quas iure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere“.

RESPONDEO DICENDUM quod primitiae ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deut. XXVI³. Unde et ibidem subditur: „Suscipiens sacerdos cartallum“, scilicet primitiarum, „de manu“ eius qui defert primitias, „ponat ante altare Domini Dei tui“; et postea mandatur ei quod dicat: „Idcirco nunc offero primitias frugum terrae, quas Dominus dedit mihi“. Offerebantur autem primitiae ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii, quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terrae percipere, et ideo se teneri ad aliquid de huiusmodi Deo exhibendum, secundum illud I Paral. ult.¹⁴: „Quae de manu tua accepimus, dedimus tibi“. Et quia Deo debemus exhibere id quod praecipuum est, ideo primitias, quasi praecipuum aliquid de fructibus terrae, praeceptum fuit Deo offerre. Et quia sacerdos constituitur populo in his quae sunt ad Deum, ideo primitiae a populo oblatae in usum sacerdotum cedebant, unde dicitur Num. XVIII⁸: „Locutus est Dominus ad Aaron: Ecce, dedi tibi custodiam primitiarum mearum“. - Pertinet autem ad ius naturale ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeat ad eius honorem. Sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege iure divino determinatum, in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiae, ex qua

homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriae et indigentiam ministrorum Ecclesiae. 86,4

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod caeremonialia proprie erant in signum futuri, et ideo ad praesentiam veritatis significatae cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum praeteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis. Et ideo in generali huiusmodi obligatio manet.

AD SECUNDUM DICENDUM quod primitiae offerebantur in veteri lege non solum propter beneficium terrae promissionis datae a Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terrae a Deo datorum. Unde dicitur Deut. XXVI¹⁰: „Offero primitias frugum terrae, quas Dominus Deus dedit mihi“. Et haec secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quod sicut speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus, ita generali beneficio toti humano generi contulit terrae dominium, secundum illud Psalmi CXIII¹⁶: „Terram dedit filiis hominum“.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut Hieronymus dicit, ex maiorum traditione introductum est quod qui plurimum, quadragessimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam. Unde videtur quod inter hos terminos sint primitiae offerendae, secundum consuetudinem patriae. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege, quia, sicut dictum est, primitiae dantur per modum oblationis, de cuius ratione est quod sint voluntariae.

In quatuor articulos divisa

POSTEA considerandum est de decimis. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate praecepti.

Secundo, de quibus rebus sint decimae dandae.

Tertio, quibus debeant dari.

Quarto, quibus competat eas dare.

Articulus I

*Utrum homines teneantur dare decimas
ex necessitate praecepti*

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homines non teneantur dare decimas ex necessitate praecepti.

1. Praeceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Levit. XXVII³⁰: „Omnes decimae terrae, sive de frugibus sive de pomis arborum, Domini sunt“; et infra: „Omnium decimarum ovis et bovis et caprae, quae sub pastoris virga transeunt, quicquid decimum venerit, sanctificabitur Domino“. Non autem potest computari hoc inter praecepta moralia, quia ratio naturalis non magis dictat quod decima pars debeat magis dari quam nona vel undecima. Ergo vel est praeceptum iudiciale, vel caeremoniale. Sed sicut supra habitum est, tempore gratiae non obligantur homines neque ad praecepta caeremonialia neque ad iudicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad solutionem decimarum.

2. PRAETEREA, illa sola homines observare tenentur tempore gratiae quae a Christo per Apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. ult.²⁰: „Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis“; et Paulus dicit, Act. XX²⁷: „Non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei“. Sed neque in doctrina Christi neque in doctrina Apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum, nam

quod Dominus de decimis dicit, Matth. XXIII²³: „Vae vobis, 87,1 qui decimatis mentam et rutam, etc., haec oportuit facere, ad tempus praeteritum legalis observantiae referendum videtur; ut dicit Hilarius, Super Matth.: „Decimatio illa olerum, quae in praefigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti“. Ergo homines tempore gratiae non tenentur ad decimarum solutionem.

3. PRAETEREA, homines tempore gratiae non magis tenentur ad observantiam legalium quam ante legem. Sed ante legem non dabantur decimae ex praecepto, sed solum ex voto, legitur enim Gen. XXVIII^{20ss} quod Iacob „vovit votum dicens: Si fuerit Deus mecum et custodierit me in via qua ambulo, etc., cunctorum quae dederis mihi decimas offeram tibi“. Ergo etiam neque tempore gratiae tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. PRAETEREA, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant Levitis, dicitur enim Num. XVIII²⁴: „Levitae decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi“. Erant quoque et aliae decimae, de quibus legitur Deut. XIV²²: „Decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis qui nascuntur in terra per annos singulos, et comedes in conspectu Domini Dei tui in loco quem elegerit Deus“. Erant quoque et aliae decimae, de quibus ibidem subditur: „Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quae nascuntur tibi eo tempore, et repones intra ianuas tuas, venietque Levita, qui aliam non habet partem neque possessionem tecum, et peregrinus ac pupillus et vidua qui intra portas tuas sunt, et comedent et saturabuntur“. Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiae. Ergo neque ad primas.

5. PRAETEREA, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiae obligarentur ex necessitate praecepti ad decimas solvendas, in terris in quibus decimae non solvuntur omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiae dissimulando, quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiae ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

87,1 SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, et habetur XVI, qu. I: "Decimae ex debito requiruntur, et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt".

RESPONDEO DICENDUM quod decimae in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei, unde dicitur Malach. III¹⁰: „Inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea“. Unde praeceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali rationi, partim autem erat iudiciale, ex divina institutione robur habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat, sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus et aliis huiusmodi, stipendia victus debentur a populo. Unde et Apostolus hoc probat, I ad Cor. IX⁷, per humanas consuetudines, dicens: „Quis militat suis stipendiis unquam? Aut quis plantat vineam et de fructibus eius non edit?“ Sed determinatio certae partis exhibendae ministris divini cultus non est de iure naturali, sed est introducta institutione divina secundum conditionem illius populi cui lex dabatur; qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet Levitica, quae tota erat divinis ministeriis mancipata, possessiones non habebat, unde convenienter institutum est ut reliquae undecim tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent, ut honorabilius viverent, et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantum ad determinationem decimae partis, erat iudiciale; sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad aequalitatem inter homines ad invicem conservandam secundum populi illius conditionem, quae iudicialia praecepta dicuntur; licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut et omnia eorum facta, secundum illud I ad Cor. X¹¹: „Omnia in figuram contingebant illis“; in quo conveniebant cum caeremonialibus praeceptis, quae principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et praeceptum de decimis persolvendis hic significat aliquid in futurum; qui enim decimam dat, quae est perfectionis signum, eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numerum non proce-

dunt, sed reiterantur ab uno, novem sibi partibus reservatis, 87,1 protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectiorem, perfectionem vero, quae erat futura per Christum, esse expectandam a Deo. Nec tamen propter hoc est caeremoniale praeceptum, sed iudiciale, ut dictum est.

Est autem haec differentia inter caeremonialia et iudicialia legis praecepta, ut supra diximus, quod caeremonialia illicitum est observare tempore legis novae, iudicialia vero, etsi non obligent tempore gratiae, tamen possunt observari absque peccato, et ad eorum observantiam aliqui obligantur si statuatur auctoritate eorum quorum est condere legem. Sicut praeceptum iudiciale veteris legis est quod „qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves“, ut legitur Exod. XXII¹; quod, si ab aliquo rege statuatur, tenentur eius subditi observare. Ita etiam determinatio decimae partis solvendae est auctoritate Ecclesiae tempore novae legis instituta secundum quandam humanitatem, ut scilicet non minus populus novae legis ministris novi Testamenti exhiberet quam populus veteris legis ministris veteris Testamenti exhibebat; cum tamen populus novae legis ad maiora obligetur, secundum illud Matth. V²⁰: „Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum“; et cum ministri novi Testamenti sint maioris dignitatis quam ministri veteris Testamenti, ut probat Apostolus, II ad Cor. III⁷.

Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex iure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiae, quae tamen, pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM DICENDUM quod praeceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio a Domino ubi dicit, Matth. X¹⁰: „Dignus est operarius mercede sua“; et etiam ab Apostolo, ut patet I ad Cor. IX⁴. Sed determinatio certae partis est reservata ordinationi Ecclesiae.

AD TERTIUM DICENDUM quod ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultus, sed dicitur

87,1 quod primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultus, sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur. Sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech, sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. XIV²⁰. Et similiter etiam Iacob decimas vovit se daturum, quamvis non videatur decimas vovisse quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit: „Decimas offeram tibi“.

AD QUARTUM DICENDUM quod secundae decimae, quae reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiae vero decimae, quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quod Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi, secundum illud Luc. XI⁴¹: „Quod superest, date eleemosynam“. Ipsae etiam decimae quae ministris Ecclesiae dantur, per eos debent in usus pauperum dispensari.

AD QUINTUM DICENDUM quod ministri Ecclesiae maiorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum quam temporalium colligendorum. Et ideo Apostolus noluit uti potestate sibi a Domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium praedicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant, alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiae decimas Ecclesiae non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent, propter dissuetudinem vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt, in locis illis in quibus Ecclesia non petit, nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi etiam si ab eis peterentur.

Utrum de omnibus teneantur homines decimas dare

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non de omnibus teneantur homines decimas dare.

1. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum praeceptum datur de personalibus decimis, quae scilicet solvuntur de his quae aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas solvere nullus tenetur.

2. PRAETEREA, de male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est. Sed oblationes, quae immediate Deo exhibentur, videntur magis pertinere ad divinum cultum quam decimae, quae exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimae de male acquisitis sunt solvendae.

3. PRAETEREA, Levit. ult.³⁰ non mandatur solvi decima nisi „de frugibus et pomis arborum, et animalibus quae trans-eunt sub virga pastoris“. Sed praeter haec sunt quaedam alia minuta quae homini proveniunt, sicut herbae quae nascuntur in horto, et alia huiusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. PRAETEREA, homo non potest solvere nisi id quod est in eius potestate. Sed non omnia quae proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium remanent in eius potestate, quia quaedam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam; quaedam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem; quaedam etiam aliis debentur, sicut principibus debentur tributa et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

SED CONTRA EST quod dicitur Gen. XXVIII²²: „Cunctorum quae dederis mihi decimas offeram tibi“. Sed omnia quae homo habet sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

RESPONDEO DICENDUM quod de unaquaque re praecipue est iudicandum secundum eius radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundum illud Apostoli, I ad Cor. IX¹¹: „Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia

87,2 vestra metamus?" Super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quaecumque homo possidet sub carnalibus continentur. Et ideo de omnibus possessis decimae sunt solvendae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum praeceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius, quia omnes aliae tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Iudaei. Sed populus novae legis est ubique per mundum diffusus, quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novae legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud II ad Tim. II⁴: „Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis“. Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriae et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit, et habetur XVI qu. I, cap. Decimae: „De militia, de negotio et de artificio redde decimas“.

AD SECUNDUM DICENDUM quod aliqua male acquiruntur dupliciter. Uno modo, quia ipsa acquisitio est iniusta, puta quae acquiruntur per rapinam aut usuram, quae homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare. Tamen si ager aliquis sit emptus de usura, de fructu eius tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. - Quaedam vero dicuntur male acquisita quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, de histrionatu, et aliis huiusmodi, quae non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quandiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare, sed postquam poenituerint, possunt ab eis de his recipi decimae.

AD TERTIUM DICENDUM quod ea quae ordinantur in finem sunt iudicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita non propter se, sed propter

ministros, quorum honestati non convenit ut etiam minima 87,3 exacta diligentia requirant, hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum, in IV Ethic. Et ideo lex vetus non determinavit ut de huiusmodi minutis rebus decimae dentur, sed relinquit hoc arbitrio dare volentium, quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisei, quasi perfectam legis iustitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant. Nec de hoc reprehenduntur a Domino, sed solum de hoc quod maiora, idest spiritualia praecepta, contemnebant. Magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit, dicens: „Haec oportuit facere“, scilicet tempore legis, ut Chrysostomus exponit. Quod etiam videtur magis in quandam decentiam sonare quam in obligationem. Unde et nunc de huiusmodi minutis non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriae.

AD QUARTUM DICENDUM quod de his quae furto vel rapina tolluntur ille a quo auferuntur decimas solvere non tenetur antequam recuperet, nisi forte propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit; quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. - Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere et ab emptore, quia habet rem Ecclesiae debitam; et a venditore, qui, quantum est de se, Ecclesiam defraudavit. Uno tamen solvente, alius non tenetur. - Debentur autem decimae de fructibus terrae in quantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimae non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiae mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa et pretium operariorum quam solvantur decimae, sed ante omnia debent decimae solvi ex integris fructibus.

Articulus III

Utrum decimae sint clericis dandae

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod decimae non sint clericis dandae.

1. Levitis enim in veteri Testamento decimae dabantur quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. XVIII²³. Sed clerici in novo Testamento habent

87,3 possessiones, et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas. Recipiunt insuper primitias, et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum igitur est quod eis decimae dentur.

2. PRAETEREA, contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiae, et alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia, in quibus et similibus casibus non videtur posse distingui quibus clericis sint decimae solvendae. Ergo non videtur quod aliquibus clericis determinate sint solvendae decimae.

3. PRAETEREA, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent. Religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quod solum clericis curam animarum habentibus decimae debentur.

SED CONTRA EST quod dicitur Num. XVIII²¹: „Filiis Levi dedi omnes decimas Israel in possessionem, pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo. Sed filiis Levi succedunt clerici in Novo Testamento. Ergo solis clericis decimae debentur.

RESPONDEO DICENDUM quod circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum ius accipiendi decimas; et ipsae res quae nomine decimae dantur. Ius autem accipiendi decimas spirituale est, consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia; quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum. Et ideo eis solum competit hoc ius habere. Res autem quae nomine decimarum dantur, corporales sunt. Unde possunt in usum quorumlibet cedere. Et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in veteri lege, sicut dictum est, speciales quaedam decimae deputabantur subventioni pauperum. Sed in nova lege decimae clericis dantur non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluum, sed ad hoc necessariae sunt et possessiones ecclesiasticae et oblationes et primitiae, simul cum decimis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod decimae personales 87,4 debentur ecclesiae in cuius parochia homo habitat. Decimae vero praediales rationabiliter magis videntur pertinere ad ecclesiam in cuius terminis praedia sita sunt. Tamen iura determinant quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta. Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique ecclesiae decimasolvere. Et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis ecclesiae in cuius territorio grex pascitur, quam illi in cuius territorio ovile locatur.

AD TERTIUM DICENDUM quod sicut res nomine decimae acceptas potest ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, iure accipiendi ministris Ecclesiae reservato, sive pro necessitate Ecclesiae, sicut quibusdam militibus decimae dicuntur in feudum per Ecclesiam concessae; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis vel non habentibus curam animarum aliquae decimae sunt concessae per modum eleemosynae. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

Articulus IV

Utrum etiam clerici teneantur decimas dare

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare.

1. Quia de iure communi ecclesia parochialis debet recipere decimas praediorum quae in territorio eius sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicuius parochialis ecclesiae aliqua praedia propria. Vel etiam aliqua alia ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quod clerici teneantur dare praediales decimas.

2. PRAETEREA, aliqui religiosi sunt clerici. Qui tamen tenentur dare decimas ecclesiis ratione praediorum quae etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes a solutione decimarum.

3. PRAETEREA, sicut Num. XVIII²¹ praecipitur quod Levitae a populo decimas accipiant, ita etiam praecipitur quod

87,4 ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo, qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas Summo Pontifici.

4. PRAETEREA, sicut decimae debent cedere in sustentationem clericorum, ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur a solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

SED CONTRA EST quod dicit decretalis Paschalis Papae: „Novum genus exactionis est ut clerici a clericis decimas exigant“.

RESPONDEO DICENDUM quod idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patiendi, contingit autem ex diversis causis, et respectu diversorum, eundem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem in quantum sunt ministri altaris spiritualia populo seminantes, decimae a fidelibus debentur. Unde tales clerici, in quantum clerici sunt, idest in quantum possessiones habent ecclesiasticas, decimas solvere non tenentur. - Ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio iure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque huiusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio AD PRIMUM. Quia clerici de propriis praediis tenentur solvere decimas parochiali ecclesiae sicut et alii, etiam si ipsi sint eiusdem ecclesiae clerici, quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Praedia vero ecclesiae non sunt ad decimas solvendas obligata, etiam si sint infra terminos alterius parochiae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosis, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio. Ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare, habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessionem eis a Sede Apostolica factas.

AD SECUNDUM DICENDUM quod religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum spiritualia populo dis-

pensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosis, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio. Ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare, habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessionem eis a Sede Apostolica factas. 87,4

AD TERTIUM DICENDUM quod in veteri lege primitiae debebantur sacerdotibus, decimae autem Levitis, et quia sub sacerdotibus Levitae erant, Dominus mandavit ut ipsi, loco primitiarum, solverent summo sacerdoti decimam decimae. Unde nunc, eadem ratione, tenentur clerici Summo Pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur unde possit exequi ea quae pertinent ad communem salutem.

AD QUARTUM DICENDUM quod decimae debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

Quaestio LXXXVIII
DE VOTO PER QUOD ALIQUID DEO PROMITTITUR

In duodecim articulos divisa

DEINDE considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur.

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo, quid sit votum.

Secundo, quid cadat sub voto.

Tertio, de obligatione voti.

Quarto, de utilitate votendi.

Quinto, cuius virtutis sit actus.

Sexto, utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto.

Septimo, de solemnitate voti.

Octavo, utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subiecti.

Nono, utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum.

Decimo, utrum votum sit dispensabile vel commutabile.

Undecimo, utrum in solemnibus votis continentiae possit dispensari.

Duodecimo, utrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas.

Articulus I

Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis.

1. Quia secundum quosdam, votum est „conceptio boni propositi, animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat“. Sed conceptio boni propositi, cum omnibus quae adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

2. PRAETEREA, ipsum nomen voti videtur a voluntate 88,1 assumptum, dicitur enim aliquis proprio voto facere quae voluntarie facit. Sed propositum est actus voluntatis, promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. PRAETEREA, Dominus dicit, Luc. IX⁶²: „Nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro aptus est regno Dei“. Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi mittit manum ad aratrum. Ergo, si aspiciat retro, desistens a bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo igitur bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta. Et ita videtur quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

SED CONTRA EST quod dicitur Eccle. V³: „Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim ei infidelis et stulta promissio. Ergo vovere est promittere, et votum est promissio.

RESPONDEO DICENDUM quod votum quandam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quae est rationis actus, ad quam pertinet ordinare, sicut enim homo imperando vel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quae ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quaecumque exteriora signa. Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem, quia ut dicitur I Reg. XVI⁷: „Homines vident ea quae parent, sed Deus intuetur cor“. Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est, vel ad alios contestandum, ut non solum desistat a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem praeexigit, cum sit actus voluntatis deliberatae. Sic ergo ad votum tria ex necessitate requiruntur: primo quidem deliberatio; secundo, propositum voluntatis; tertio. promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque et alia duo, ad quandam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris, secundum illud Psalmi LXV¹³: „Reddam tibi vota mea, quae distinxerunt labia mea“; et iterum testimonium aliorum. Unde

88,2 Magister dicit, XXXVIII dist. IV lib. Sent., quod votum est „testificatio quaedam promissionis spontaneae, quae Deo et de his quae sunt Dei fieri debet“; quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione nisi promissione deliberationem consequente.

AD SECUNDUM DICENDUM quod voluntas movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quae eius voluntati subduntur. Et pro tanto votum a voluntate accepit nomen quasi a primo movente.

AD TERTIUM DICENDUM quod ille qui mittit manum ad aratrum iam facit aliquid. Sed ille qui solum proponit nondum aliquid facit. Sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod promittit, sicut ille qui ponit manum ad aratrum nondum arat, iam tamen apponit manum ad arandum.

Articulus II

Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod votum non semper debeat fieri de meliori bono.

1. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quae sunt supererogationis, sed etiam de his quae pertinent ad salutem. Nam et in baptismo vovent homines abrenunciare diabolo et pompis eius, et fidem servare, ut dicit Glossa, super illud Psalmi LXXV¹²: „Vovete et reddite Domino Deo vestro“. Iacob etiam vovit quod „esset ei Dominus in Deum“, ut habetur Gen. XXVIII²¹; hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono.

2. PRAETEREA, Iephte in catalogo Sanctorum ponitur, ut patet Hebr. XI³². Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur Iudic. XI³⁹. Cum igitur occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. PRAETEREA, ea quae redundant in detrimentum personae, vel quae ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis et ieiuniis, quae vergunt in periculum personae. Quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

SED CONTRA EST quod dicitur Deut. XXIII²²: „Si nolueris polliceri, absque peccato eris“.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est, votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicuius quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio si aliquis alicui promitteret similiter vana esset promissio si aliquis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo, cum omne peccatum sit contra Deum; nec aliquod opus sit Deo acceptum nisi sit virtuosum, consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. - Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolute necessarium esse vel non esse nullo modo cadit sub voto, stultum enim esset si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto inquantum voluntarie fit, non autem inquantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium. Et ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse maius bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Et ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de bono meliori.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenunciare pompis diaboli et fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis. Et similiter potest dici de voto Iacob. Quamvis etiam possit intelligi quod Iacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur, sicut per decimarum oblationem, et alia huiusmodi quae ibi subduntur.

88,2 AD SECUNDUM DICENDUM quod quaedam sunt quae in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis et alia bona quae absolute possunt cadere sub voto. Quaedam vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea quae secundum se sunt peccata. Et haec nullo modo possunt sub voto cadere. Quaedam vero sunt quidem in se considerata bona, et secundum hoc possunt cadere sub voto, possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Iephte, qui ut dicitur Iudic. XI³⁰, „votum vovit Domino, dicens: Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domus meae mihi que occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino“. Hoc enim poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolativum, sicut asinus vel homo, quod et accidit. Unde, ut Hieronymus dicit: „In vovendo fuit stultus“, quia discretionem non adhibuit, „et in reddendo impius“. Praemititur tamen ibidem quod „factus est super eum Spiritus Domini“, quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a Spiritu Sancto. Propter quod ponitur in catalogo Sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit; et quia probabile est eum poenituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

AD TERTIUM DICENDUM quod maceratio proprii corporis, puta per vigiliis et ieiunia, non est Deo accepta nisi in quantum est opus virtutis, quod quidem est in quantum cum debita discretionem fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur et natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt huiusmodi sub voto cadere. Propter quod et Apostolus, Rom. XII¹, postquam dixerat: „Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem“, addidit: „rationabile obsequium vestrum“. - Sed quia in his quae ad seipsum pertinent de facili fallitur homo in iudicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda vel praetermittenda. Ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non debet homo tale votum servare. - Vota vero quae sunt de rebus vanis et inutilibus sunt magis deridenda quam servanda.

Utrum omne votum obliget ad sui observationem

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omne votum obliget ad sui observationem.

1. Homo enim magis indiget his quae per alium hominem fiunt quam Deus, qui bonorum nostrorum non eget. Sed promissio simplex homini facta non obligat ad servandum, secundum institutionem legis humanae, quod videtur esse institutum propter mutabilitatem humanae voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quae dicitur votum, obligat ad observandum.

2. PRAETEREA, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque illud quod quis vovit fit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare cuius monachi eum nolunt recipere; vel propter emergentem defectum, sicut mulier quae vovit virginitatem servare et postea corrumpitur, vel vir qui vovet pecuniam dare et postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

3. PRAETEREA, illud ad cuius solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, praecipue cum sub conditione futura vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

SED CONTRA EST quod dicitur Eccle. V³: „Quodcumque voveris, redde. Multoque melius est non vovere quam post votum promissa non reddere“.

RESPONDEO DICENDUM quod ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit, unde secundum Augustinum, „fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta“. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii; tum etiam ratione beneficii suscepti. Et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta, hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo, fractio autem voti est quaedam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda, quia displicet Deo infidelis promissio.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur, et haec

88,3 est obligatio iuris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quaedam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maxime obligamur. Et ita votum ei factum est maxime obligatorium.

AD SECUNDUM DICENDUM quod si illud quod quis vovit ex quacumque causa impossibile reddatur, debet homo facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare debet dare operam quam potest ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio sua fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti elegit hanc religionem vel hunc locum quasi sibi magis congruentem, tenetur, si non potest ibi recipi, aliam religionem intrare. Si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam huius religionis vel loci, non tenetur aliam religionem intrare si illi eum recipere nolunt. - Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa praeterita poenitentiam agere. Sicut mulier quae vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod admisit peccando poenitere.

AD TERTIUM DICENDUM quod obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur, unde dicitur Deut. XXIII²³: „Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies sicut promisisti Domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es“. Et ideo si in intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere. Si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non tenetur statim solvere. Sed nec debet tardare ultra quam intendit se obligare, dicitur enim ibidem: „Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requirit illud Dominus Deus tuus; et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non expediat aliquid vovere.

1. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quae homini Deus dedit, qua videtur privari per necessitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quod aliquid voveat.

2. PRAETEREA, nullus debet se periculis iniicere. Sed quicumque vovet se periculo iniicit, quia quod ante votum sine periculo poterat praeteriri, si non servetur post votum, periculosum est. Unde Augustinus dicit, in epistola Ad Armentarium et Paulinam: „Quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Non talis eris si non feceris quod vovisti, qualis mansisses si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non peior. Modo autem, tanto, quod absit, miserior si fidem Deo fregeris, quanto beatior si persolveris“. Ergo non expedit aliquid vovere.

3. PRAETEREA, Apostolus dicit, I ad Cor. IV¹⁶: „Imitatores mei estote, sicut et ego Christi“. Sed non legitur neque Christum aliquid vovisse, nec Apostolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid vovere.

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalmo LXXV¹²: „Vovete et reddite Domino Deo vestro“.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est, votum est promissio Deo facta. Alia autem ratione promittitur aliquid homini, et alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter eius utilitatem, cui utile est et quod ei aliquid exhibeamus, et quod eum de futura exhibitione prius certificemus. Sed promissionem Deo facimus non propter eius utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit, in praedicta epistola: „Benignus exactor est, non egenus, et qui non crescat ex redditus, sed in se crescere faciat redditores“. Et sicut id quod damus Deo non est ei utile, sed nobis, quia „quod ei redditur reddenti additur“, ut Augustinus ibidem dicit; ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in eius

88,4 utilitatem, qui a nobis certificari non indiget; sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatae voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatis. Et talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus in eadem epistola dicit quod „felix necessitas est quae in meliora compellit“.

AD SECUNDUM DICENDUM quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc illud factum non est expediens, puta quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium. Sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens, sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadenti de equo. Alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare quae per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccle. XI⁴: „Qui observat ventum non seminat, et qui considerat nubes nunquam metet. Periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola: „Non te vovisse poeniteat. Immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset“.

AD TERTIUM DICENDUM quod Christo secundum se non competebat vovere. Tum quia Deus erat. Tum etiam quia, inquantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens. Quamvis per quandam similitudinem ex persona eius dicatur in Psalmo XXI²⁶, secundum Glossam: Vota mea reddam in conspectu timentium eum; loquitur autem pro corpore suo, quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

Utrum votum sit actus latriae sive religionis

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod votum non sit actus latriae sive religionis.

1. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid et facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

2. PRAETEREA, secundum Tullium, ad religionem pertinet „cultum et caeremoniam Deo offerre“. Sed ille qui vovet nondum aliquid Deo offert, sed solum promittit. Ergo votum non est actus religionis.

3. PRAETEREA, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis et praelatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

SED CONTRA EST quod dicitur Isaiae XIX²¹: „Colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino et solvent“. Sed colere Deum est proprie religionis sive latriae. Ergo votum est actus latriae sive religionis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra dictum est, omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur, quod est proprius finis latriae. Ordinare autem alios actus in suum finem pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscumque virtutis in servitium Dei est proprius actus latriae. Manifestum est autem ex praedictis quod votum est quaedam promissio Deo facta, et quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quaedam eius quod promittitur in eum cui promittitur. Unde votum est ordinatio quaedam eorum quae quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriae seu religionis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illud quod cadit sub voto quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut ieiunare, continentiam servare; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen

88,6 promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione iam dicta. Unde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factae, quae est essentia voti, quandoque etiam ratione rei promissae, quae est voti materia.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ille qui promittit, inquantum se obligat ad dandum, iam quodammodo dat, sicut dicitur fieri aliquid cum fit causa eius, quia effectus virtute continetur in causa. Et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiae aguntur.

AD TERTIUM DICENDUM quod votum soli Deo fit, sed promissio potest etiam fieri homini, et ipsa promissio boni quae fit homini potest cadere sub voto, inquantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis vel praelatis, ut ipsa promissio facta sanctis vel praelatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo se impleturum quod sanctis vel praelatis promittit.

Articulus VI

*Utrum magis sit laudabile et meritorium facere
aliquid ex voto quam sine voto*

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto.

1. Dicit enim Prosper, in II De Vita Contempl.: „Sic abstinere vel ieiunare debemus ut non nos necessitati ieiunandi subdamus, ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus“. Sed ille qui vovet ieiunium subdit se necessitati ieiunandi. Ergo melius esset si ieiunaret sine voto.

2. PRAETEREA, Apostolus dicit, II Cor. IX⁷: „Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus“. Sed quidam ea quae vovent ex tristitia faciunt, et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur V Metaphys. Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

3. PRAETEREA, votum necessarium est ad hoc quod fir- 88,6
metur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum
est. Sed non magis potest firmari voluntas ad aliquid facien-
dum quam cum actu facit illud. Ergo non melius est facere
aliquid cum voto quam sine voto.

SED CONTRA EST quod super illud Psalmi LXXV¹²:
„Vovete et reddite“, dicit Glossa: „Vovere voluntati consuli-
tur“. Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius
est facere aliquod melius opus ex voto quam sine voto, quia
qui facit sine voto, implet tantum unum consilium, scilicet de
faciendo; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scili-
cet et vovendo et faciendo.

RESPONDEO DICENDUM quod triplici ratione facere
idem opus cum voto est melius et magis meritorium quam
facere sine voto. Primo quidem, quia vovere, sicut dictum est,
est actus patriae, quae est praecipua inter virtutes morales.
Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium.
Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex
hoc quod imperatur a superiori virtute, cuius actus fit per im-
perium, sicut actus fidei vel spei melior est si imperetur a
caritate. Et ideo actus aliarum virtutum moralium, puta ieiu-
nare, quod est actus abstinentiae, et continere, quod est actus
castitatis, sunt meliora et magis meritoria si fiant ex voto, quia
sic iam pertinent ad divinum cultum, quasi quaedam Dei
sacrificia. Unde Augustinus dicit, in libro De Virginitate, quod
„neque ipsa virginitas quia virginitas est, sed quia Deo dicata
est, honoratur ... quam fovet et conservat continentia pietatis“.

Secundo, quia ille qui vovet aliquid et facit, plus se Deo
subiicit quam ille qui solum facit. Subiicit enim se Deo non
solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem,
quia de cetero, non potest aliud facere, sicut plus daret homini
qui daret ei arborem cum fructibus quam qui daret ei fructus
tantum, ut dicit Anselmus, in libro De Similitud. Et inde est
quod etiam promittentibus gratiae aguntur, ut dictum est.

Tertio, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in
bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum
pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per Philosophum, in
II Ethic.; sicut etiam peccare mente obstinata aggravat pecca-

88,7 tum, et dicitur peccatum in Spiritum Sanctum, ut supra dictum est.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quae involuntarium causat et devotionem excludit. Unde signanter dicit: „Ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus“. Necessitas autem voti est per immutabilitatem voluntatis, unde et voluntatem confirmat et devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod necessitas coactionis, in quantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundum Philosophum. Necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, in quantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit, in epistola Ad Armentarium et Paulinam: „Non te vovisse poeniteat, immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset“. Si tamen ipsum opus, secundum se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium quam si fieret sine voto, quia impletio voti est actus religionis, quae est potior virtus quam abstinentia, cuius actus est ieiunare.

AD TERTIUM DICENDUM quod ille qui facit aliquid sine voto habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit, non autem manet voluntas eius omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum et antequam faceret illud singulare opus, et fortasse ad pluries faciendum.

Articulus VII

Utrum votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis et per professionem ad certam regulam

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam.

1. Votum enim, ut dictum est, promissio Deo facta est. Ea vero quae exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens

se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria 88,7 conditio voti.

2. PRAETEREA, illud quod pertinet ad conditionem alicuius rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quae non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam, sicut cum quis vovet peregrinationem, aut aliquid huiusmodi. Ergo solemnitas quae fit in susceptione sacri ordinis vel in promissione certae regulae, non pertinet ad conditionem voti.

3. PRAETEREA, votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis vel professione certae regulae, et huiusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solum huiusmodi vota sunt solemnita.

SED CONTRA EST quod solum huiusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum et dirimunt iam contractum; quod est effectus voti solemnis, ut infra dicitur in Tertia huius operis Parte.

RESPONDEO DICENDUM quod unicuique rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem, sicut alia est solemnitas novae militiae, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum et concursu militum; et alia solemnitas nuptiarum, quae consistit in apparatu sponsi et sponsae et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta. Unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale, quod ad Deum pertineat, idest secundum aliquam spiritualem benedictionem vel consecrationem, quae ex institutione Apostolorum adhibetur in professione certae regulae, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut Dionysius dicit, VI cap. Ecclesiast. Hier.. - Et huius ratio est quia solemnitates non consueverunt adhiberi nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei, non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque coniugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur; et in professione certae regulae, quando

88,8 per abrenuntiationem saeculi et propriae voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod huiusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, in quantum habet aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem, cuius Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Num. VI²⁷: „Invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis“. Et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum quam votum simplex; et gravius peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quod „votum simplex non minus obligat apud Deum quam solemne“, intelligendum est quantum ad hoc quod utriusque transgressor peccat mortaliter.

AD SECUNDUM DICENDUM quod particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi status, ut dictum est. Et ideo cum quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem vel aliquod speciale ieiunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solum voto quo aliquis totaliter se subiicit divino ministerio seu famulatu; in quo tamen voto, quasi universali, multa particularia opera comprehenduntur.

AD TERTIUM DICENDUM quod vota ex hoc quod fiunt in publico possunt habere quandam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota praemissa, etiam si coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne.

Articulus VIII

Utrum illi qui sunt alterius potestati subiecti impediuntur a vovendo

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod illi qui sunt alterius potestati subiecti non impediuntur a vovendo.

1. Minus enim vinculum superatur a maiori. Sed obligatio qua quis subiicitur homini est minus vinculum quam votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienae potestati subiecti non impediuntur a vovendo.

2. PRAETEREA, filii sunt in potestate patris. Sed filii 88,8 possunt profiteri in aliqua religione etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis a vovendo per hoc quod est subiectus potestati alterius.

3. PRAETEREA, maius est facere quam promittere. Sed religiosi qui sunt sub potestate praelatorum possunt aliqua facere sine licentia suorum praelatorum, puta dicere aliquos psalmos, vel facere aliquas abstinencias. Ergo videtur quod multo magis possunt huiusmodi vovendo Deo promittere.

4. PRAETEREA, quicumque facit quod de iure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam invenitur prohibitum. Ergo videtur quod de iure possunt vovere.

SED CONTRA EST quod Num. XXX⁴ mandatur quod, „si mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari aetate, aliquid voverit“, non tenetur rea voti nisi pater eius consenserit. Et idem dicit de muliere habente virum. Ergo, pari ratione, nec aliae personae alterius potestati subiectae possunt se voto obligare.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra dictum est, votum est promissio quaedam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subiectus alicui, quantum ad id in quo est subiectus, non est suae potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo non potest se per votum firmiter obligare, in his in quibus alteri subiicitur, sine consensu sui superioris.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est. Est autem contra virtutem ut id quod est alterius homo offerat Deo, ut supra dictum est. Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione si ille ad cuius potestatem pertinet non contradicat.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberae conditionis, est suae potestatis quantum ad ea quae pertinent ad suam personam, puta

88,9 quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat. Non autem est suae potestatis quantum ad dispensationem domesticam. Unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum, sine consensu patris. Servus autem, quia est in potestate domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

AD TERTIUM DICENDUM quod religiosus subditus est praelato quantum ad suas operationes secundum professionem regulae. Et ideo etiam si aliquis ad horam aliquid facere possit quando ad alia non occupatur a praelato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo praelatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum nisi sit de consensu praelati. Sicut nec votum puellae existentis in domo, nisi sit de consensu patris, nec uxoris, nisi de consensu viri.

AD QUARTUM DICENDUM quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subiecti non sit firmum sine consensu eorum quibus subiiciuntur, non tamen peccant vovendo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renitentur.

Articulus IX

Utrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum.

1. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere, ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

2. PRAETEREA, illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis a puero vel puella factum ante annos pubertatis potest a parentibus revocari, vel a tutore, ut habetur XX, qu. II, cap. Puella. Ergo videtur quod puer vel puella, ante quatuordecim annos, non possit rite vovere.

3. PRAETEREA, religionem inrantibus annus probationis 88,9 conceditur, secundum regulam beati Benedicti et secundum statutum Innocentii IV, ad hoc quod probatio obligationem voti praecedat. Ergo illicitum videtur esse quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

SED CONTRA, illud quod non est rite factum non est validum, etiam si a nullo revocetur. Sed votum puellae, etiam ante annos pubertatis emissum, validum est si infra annum a parentibus non revocetur, ut habetur XX, qu. II, cap. Puella. Ergo licite et rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex praedictis patet, duplex est votum, scilicet simplex, et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est, quae fit per ministerium Ecclesiae; ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiae cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere. Uno quidem modo, propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia. Alio modo, quia ille qui vovet est alterius potestati subjectus, ut supra dictum est. Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum ut in pluribus, et sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum, qui sunt eis loco parentum. Et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. - Contingit tamen propter naturae dispositionem, quae legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces. Nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur a cura parentum, quae subiacet legi humanae respicienti ad id quod frequentius accidit.

Est ergo dicendum quod si puer vel puella ante pubertatis annos, nondum habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare. Si vero ante pubertatis annos attingit usum rationis, potest quidem, quantum in ipso est, se obligare, sed votum eius potest irritari per parentes, quorum curae remanet adhuc subiectus. Quantumcumque tamen sit doli capax,

88,10 ante annos pubertatis non potest obligari voto solemnī religionis, propter Ecclesiae statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis, possunt iam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemnī, absque voluntate parentum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est.

AD SECUNDUM DICENDUM quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur a superiori, ex qua licita redduntur, et valida si conditio extat, ut dictum est.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa procedit de voto solemnī quod fit per professionem.

Articulus X

Utrum possit in voto dispensari

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in voto dispensari non possit.

1. Minus enim est commutari votum quam in eo dispensari. Sed votum non potest commutari, dicitur enim Levit. XXVII⁹: „Animal quod immolari potest Domino, si quis venerit, sanctum erit, et mutari non poterit, nec melius malo nec peius bono. Ergo multo minus potest dispensari in voto.

2. PRAETEREA, in his quae sunt de lege naturae et in praeceptis divinis non potest per hominem dispensari, et praecipue in praeceptis primae tabulae, quae ordinantur directe ad dilectionem Dei, quae est ultimus praeceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturae; et est etiam praeceptum legis divinae, ut ex supra dictis patet; et pertinet ad praecepta primae tabulae, cum sit actus laetiae. Ergo in voto dispensari non potest.

3. PRAETEREA, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est. Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

SED CONTRA, maioris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi voluntate quam quod procedit ex singulari

voluntate alicuius personae. Sed in lege, quae habet robur ex 88,10 communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

RESPONDEO DICENDUM quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quae fit in observantia alicuius legis. Quia, ut supra dictum est, lex ponitur respiciendo ad id quod est ut in pluribus bonum, sed quia contingit huiusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc proprie est dispensare in lege, nam dispensatio videtur importare commensuratam quandam distributionem vel applicationem communis alicuius ad ea quae sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiae.

Similiter autem ille qui vovet quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundum se et in pluribus bonum. Potest tamen contingere quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, quod est contra rationem eius quod cadit sub voto, ut ex praedictis patet. Et ideo necesse est quod determinetur in tali casu votum non esse servandum. Et si quidem absolute determinetur aliquod votum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti. Si autem pro hoc quod servandum erat aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minus est votum commutare quam in voto dispensare. Utrumque tamen in potestate Ecclesiae consistit.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum, et haec erat ratio quare non poterat commutari; sicut nec modo posset aliquis rem quam vovit, iam consecratam, puta calicem vel domum, commutare in melius vel in peius. Animal autem quod non poterat sanctificari quia non erat immolativum, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota si consecratio non interveniat.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sicut ex iure naturali et praecepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et ta-

88,11 men cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanae non obediatur, quod est contra legem naturae et mandatum divinum, sed fit ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, in quantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum praelatus Ecclesiae dispensat in voto, non dispensat in praecepto iuris naturalis vel divini, sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanae, quae non potuit omnia circumspicere.

AD TERTIUM DICENDUM quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod ad vovendum est malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio. Et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

Articulus XI

Utrum in voto solemnii continentiae possit fieri dispensatio

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in voto solemnii continentiae possit fieri dispensatio.

1. Una enim ratio dispensandi in voto est si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est. Sed votum continentiae, etiam si sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni, nam bonum commune est divinius quam bonum unius; potest autem per continentiam alicuius impediri bonum totius multitudinis, puta si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quae continentiam voverunt, posset pax patriae procurari. Ergo videtur quod in solemnii voto continentiae possit dispensari.

2. PRAETEREA, latria est nobilior virtus quam castitas. Sed si quis voveat aliquem actum latriae, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo multo magis potest dispensari in voto continentiae, quod est de actu castitatis.

3. PRAETEREA, sicut votum abstinentiae observatum potest vergere in periculum personae, ita etiam observatio voti continentiae. Sed in voto abstinentiae, si vergat in corporale

periculum voventis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam, pari 88,11 ratione, in voto continentiae potest dispensari.

4. PRAETEREA, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiae, ita etiam et votum paupertatis et obedientiae. Sed in voto paupertatis et obedientiae potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quod in solemnibus voto continentiae possit dispensari.

SED CONTRA EST quod dicitur Eccli. XXVI²⁰: „Omnis ponderatio non est digna animae continentis“.

2. PRAETEREA, Extra, De Statu Monach., in fine illius decretalis, Cum ad monasterium, dicitur: „Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo est annexa regulae monachali ut contra eam nec Summus Pontifex possit indulgere“.

RESPONDEO DICENDUM quod in solemnibus voto continentiae tria possunt considerari, primo quidem, materia voti, scilicet ipsa continentia; secundo, perpetuitas voti, cum scilicet aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentiae; tertio, ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam quod votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiae, quae non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inducta. Cuius rationem quidam assignant quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo, secundum puritatem animae et corporis. - Sed hoc non videtur efficaciter dici. Quia bona animae, utpote contemplatio et oratio, sunt multo meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant, et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiae, si respiciatur absolute ad ipsam continentiae dignitatem. Praesertim cum Apostolus, I ad Cor. VII³⁴, ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quod „mulier innupta cogitat quae Dei sunt“, finis autem potior est his quae sunt ad finem.

Et ideo alii rationem huius assignant ex perpetuitate et universalitate huius voti. Dicunt enim quod votum continentiae non potest praetermitti nisi per id quod est omnino contra-

88,11 rium, quod nunquam licet in aliquo voto. - Sed hoc est manifeste falsum. Quia sicut uti carnali copula est continentiae contrarium, ita comedere carnes vel bibere vinum est contrarium abstinentiae a talibus, et tamen in huiusmodi votis potest dispensari.

Et ideo aliis videtur quod in voto solemnii continentiae possit dispensari propter aliquam communem utilitatem seu necessitatem, ut patet in exemplo praemisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. - Sed quia decretalis inducta expresse dicit quod „nec Summus Pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare“, ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut supra dictum est, et habetur Levit. ult.^{9,28}, illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiae praelatus ut id quod est sanctificatum sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis, puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus hoc potest facere aliquis praelatus, ut homo Deo consecratus, quandiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione seu benedictione voventis, ut dictum est. Et ideo non potest fieri per aliquem praelatum Ecclesiae quod ille qui votum solemne emisit desistat ab eo ad quod est consecratus, puta quod ille qui est sacerdos non sit sacerdos, licet possit praelatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione, Papa non potest facere quod ille qui est professus religionem non sit religiosus, licet quidam iuristae ignoranter contrarium dicant.

Est ergo considerandum utrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur, quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiae; quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiae ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiae. Unde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiae solemnizato per susceptionem sacri ordinis. - Est autem debitum continentiae essentialiter statui religionis, per quem homo abrenuntiat saecu-

lo, totaliter Dei servitio mancipatus; quod non potest simul 88,11 stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandae uxoris et prolis et familiae, et rerum quae ad hoc requiruntur. Unde Apostolus dicit, I ad Cor. VII³³, quod „qui est cum uxore sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est“. Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem praedictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari, et rationem assignat decretalis, quia „castitas est annexa regulae monachali“.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinae convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo et vivunt Deo. Unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cuiuscumque eventus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in voto temporalis continentiae dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis vel temporalis abstinentiae. Sed quod in voto continentiae per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est in quantum est actus castitatis, sed in quantum incipit ad latrām pertinere per professionem religionis.

AD TERTIUM DICENDUM quod cibus directe ordinatur ad conservationem personae, et ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personae. Unde ex hac ratione recipit votum abstinentiae dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personae, sed ad conservationem speciei. Unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personae. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

AD QUARTUM DICENDUM quod religiosus qui fit episcopus, sicut non absolvitur a voto continentiae, ita nec a voto paupertatis, quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiae. Similiter etiam non absolvitur a voto obedientiae, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat, sicut et abbas monasterii, qui tamen non est a voto obedientiae absolutus.

88,12 Auctoritas vero Ecclesiastici quae in contrarium obiicitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum continentiae, quae inter bona animae computatur, ut Augustinus dicit, in libro De Sancta Virginitate. Unde signanter dicitur: „animae continentis“, non: „carnis continentis“.

Articulus XII

Utrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur praelati auctoritas

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur praelati auctoritas.

1. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicuius superioris praelati. Sed per introitum religionis absolvitur homo a votis in saeculo factis, etiam a voto Terrae Sanctae. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris praelati.

2. PRAETEREA, dispensatio voti in hoc consistere videtur quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si praelatus male determinet, non videtur esse vovens absolutus a voto, quia nullus praelatus potest dispensare contra praeceptum divinum de implendo voto, ut dictum est. Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri, quia votum non obligat in casu in quo habet peiorem eventum, ut dictum est. Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicuius praelati.

3. PRAETEREA, si dispensare in voto pertinet ad potestatem praelatorum, pari ratione pertineret ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem praelatorum dispensatio voti.

SED CONTRA, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in praecepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est. Ergo, pari ratione, etiam in dispensatione voti.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra dictum est, 88,12 votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex eius pendet arbitrio. Praelatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur praelati auctoritas, quae in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundum illud II ad Cor. II¹⁰: „Nam et ego propter vos donavi in persona Christi“. Et signanter dicit, propter vos, quia omnis dispensatio petita a praelato debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat; vel ad utilitatem Ecclesiae, quae est eius corpus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omnia alia vota sunt quorundam particularium operum, sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur. Et ideo Decretalis dicit quod „reus fracti voti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat“. Nec tamen in religionem ingrediens tenetur implere vota vel ieiuniorum vel orationum vel aliorum huiusmodi, quae existens in saeculo fecit, quia religionem ingrediens moritur priori vitae; et etiam singulares observantiae religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

AD SECUNDUM DICENDUM quod quidam dixerunt quod praelati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas praelati superioris, sicut supra dictum est quod in votis subditorum, puta servi vel filii, intelligitur conditio, si placuerit patri vel domino, vel, si non renitentur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiae posset votum praetermittere, quandocumque sibi a praelato diceretur. - Sed praedicta positio falso innitur. Quia cum potestas praelati spiritualis, qui non est dominus sed dispensator, sit „in aedificationem data, et non in destructionem“, ut patet II ad Cor. X⁸; sicut praelatus non potest imperare ea quae secundum se Deo displicent, scilicet peccata, ita non potest prohibere ea quae secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolute potest homo ea vovere. - Ad praelatum tamen pertinet diiudicare quid sit magis virtuosum et Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispen-

88,12 satio praelati non excusaret a culpa, puta si praelatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare iudicio praelati dispensantis vel commutantis. Non tamen iudicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu in quo id quod vovit esset manifeste illicitum, et non posset opportune ad superiorem recurrere.

AD TERTIUM DICENDUM quod quia Summus Pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus praelatis committitur dispensatio in votis quae communiter fiunt et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum et ieiuniorum et aliorum huiusmodi. Vota vero maiora, puta continentiae et peregrinationis Terrae Sanctae, reservantur Summo Pontifici.

DEUTSCHER TEXT

DIE IM BEREICH DER GERECHTIGKEIT
TÄTIGEN TUGENDEN

Nunmehr sind die Teiltugenden der Gerechtigkeit ins Auge zu fassen, d.h. die im Bereich der Gerechtigkeit tätigen Tugenden. Dabei ergeben sich zwei Themen zur Beachtung:

1. die Tugenden, die mit der Gerechtigkeit verwandt sind;

Fr. 80

2. die verwandten Tugenden der Gerechtigkeit im einzelnen (Fr. 81-100).

Einzigter Artikel

*Sind die im Bereich der Gerechtigkeit tätigen
Tugenden richtig angegeben?*

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Denn *Tullius* (*Cicero*) zählt sechs auf (Rhet.II,53; DD I,165), nämlich „Religion, Familiensinn, Dankbarkeit, Abwehr, Ehrerbietung, Wahrhaftigkeit“. Abwehr jedoch ist wohl eine Abart der ausgleichenden Gerechtigkeit, gemäß welcher zugefügtes Unrecht mit Gegenwehr vergolten wird, wie oben (Fr. 61,4) klargestellt. Sie darf also nicht unter den verwandten Tugenden der Gerechtigkeit aufgeführt werden.

2. *Macrobius* spricht in seinem Werk *Super Somn. Scipionis* (1,8; DD 33) von sieben: „Unschuld, Freundschaft, Eintracht, kindliche Liebe, Religion, Zuneigung, Menschlichkeit“; davon läßt *Tullius* manches aus. Also sind die verwandten Tugenden der Gerechtigkeit wohl unvollständig aufgezählt.

3. Andere¹ bringen fünf Teile von Gerechtigkeit, nämlich Gehorsam gegenüber Vorgesetzten, Unterweisung der Untergebenen, Gleichheit gegenüber Gleichen, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit gegenüber jedermann. Von alledem findet man bei *Tullius* nur Wahrhaftigkeit. Anscheinend also hat er die der Gerechtigkeit verwandten Tugenden auf ungenügende Weise aufgezählt.

4. *Andronicus Peripateticus*² (De Affect., De justitia; DD 80,1 577) stellt neun verwandte Teile der Gerechtigkeit zusammen: „Freigebigkeit, Güte, Abwehr, Wohlwollen, Kindesliebe, Dankbarkeit, Heiligkeit, korrektes Tauschgeschäft, Gesetzestreue“. Von all dem findet sich bei *Tullius* nur Abwehr. Also scheint seine Aufzählung ungenügend zu sein.

5. *Aristoteles* bringt im 5. Buch seiner Ethik (10,8; 1138 a 3) 'Epikie' als verwandt mit der Gerechtigkeit, wovon in den vorgenannten Aufzählungen keinerlei Erwähnung getan wird. Also sind die aufgezählten verwandten Tugenden der Gerechtigkeit unzulänglich zusammengestellt.

ANTWORT: Bei Tugenden, die einer Haupttugend angeschlossen werden, ist ein Zweifaches zu beachten: erstens, daß jene Tugenden in irgendeinem Punkt mit der Haupttugend gleichförmig sind; zweitens, daß sie im übrigen deren vollen Begriff nicht verwirklichen. Weil nun Gerechtigkeit, wie oben (Fr. 58,2) erklärt, auf den anderen hingeordnet ist, so können alle Tugenden, die auf einen anderen hin bezogen sind, mit gutem Grund der Gerechtigkeit angeschlossen werden. Das Wesen der Gerechtigkeit besteht nun darin, daß sie einem anderen genau das gibt, was ihm geschuldet wird (vgl. oben Fr. 58,11). Auf zweifache Weise also verfehlt eine Tugend, die auf den anderen hin geordnet ist, den vollen Begriff der Gerechtigkeit: einmal dadurch, daß sie nicht das Erfordernis der Gleichheit erfüllt, sodann dadurch, daß ihr Geschuldetsein geschwächt ist.

Es gibt nämlich gewisse Tugenden, die einem anderen etwas Geschuldetes erstatten, jedoch es nicht bis zur gleichen Gegenleistung vermögen. So ist zunächst einmal geschuldet, was der Mensch Gott wiedergibt, doch kann dies nicht Gleichheit schaffen in dem Sinn, daß der Mensch Ihm genau-soviel wiedergibt, wie er müßte. Man denke dabei an Ps 115,3 (116,12): „Wie soll ich dem Herrn all das vergelten, was er mit Gutes getan hat?“ Unter diesem Gesichtspunkt wird mit der Gerechtigkeit die Religion verbunden, die nach den Worten des *Tullius* (Rhet.II,53; DD Im 165) „einem Wesen höher stehender Natur, das man göttlich nennt, Aufmerksamkeit und heilige Verehrung entgegenbringt“. - Zweitens kann man auch

80,1 den Eltern das, was man ihnen schuldet, nicht im gleichen Grade vergelten, wie der Philosoph (*Aristoteles*) im 8. Buch seiner Ethik (c.14,4; 1163 b 17) klarstellt. Und somit schließt sich der Gerechtigkeit der Familiensinn³ als verwandte Tugend an, durch den nach den Worten des *Tullius* (Rhet. II,53; DD I,165) „den Blutsverwandten und den um das Vaterland verdienten Männern Ehrbezeugung und aufmerksame Hochachtung erwiesen wird“. - Drittens kann von niemandem eine herausragende Tüchtigkeit gleichwertig vergütet werden (vgl. *Aristoteles*, Ethik IV, 3,17; 1124 a 7), und so wird mit der Gerechtigkeit die Ehrerbietung als verwandte Tugend verbunden, durch die, wie *Tullius* schreibt (Rhet. II,53; DD I,165) „Menschen, die aufgrund irgendeines besonderen Ranges hervortreten, mit Verehrung und Anerkennung gewürdigt werden“.

Vom Gesichtspunkt der in der Gerechtigkeit beschlossenen Pflicht aus läßt sich der Mangel an vollkommener Gerechtigkeit angesichts einer doppelten Verpflichtung verstehen: der moralischen und der gesetzlichen.⁴ Daher spricht auch der Philosoph (*Aristoteles*) im 8. Buch seiner Ethik (13,5; 1162 b 21) von einer zweifachen rechtmäßigen Verpflichtung. Gesetzlich verpflichtend ist jenes, wozu man durch das Gesetz angehalten ist. Eine derartige Verpflichtung ist im eigentlichen Sinn Sache der Gerechtigkeit als vorrangiger Tugend. Moralisch geschuldet ist das, was aus Schicklichkeit verpflichtet. Und weil Schuldigsein die Notwendigkeit, etwas Bestimmtes zu tun, nach sich zieht, hat ein solches Schuldigsein einen zweifachen Grad. Einmal ist dieses Tun so zwingend, daß ohne es die sittliche Ehrenhaftigkeit nicht gewahrt werden kann, und hier steht das Verpflichtetsein [als solches] im Vordergrund. Andererseits kann das Schuldigsein von seiten des Verpflichteten aus gesehen werden. Dementsprechend besteht die Pflicht zu einem wahrheitsgetreuen Verhalten dem andern gegenüber im Reden und im Tun. Und so wird als verwandte Tugend mit der Gerechtigkeit die Wahrhaftigkeit in Verbindung gebracht, durch die nach einem Wort des *Tullius* (Rhet. II,53; DD I,165) „gleich bleibt, was war und was sein wird“. - Es kann aber auch von seiten dessen, dem

gegenüber das Schuldigsein besteht, gesehen werden, insofern 80,1 man nämlich einem andern vergilt, entsprechend dem, was er getan hat, und zwar einmal an Gutem, und so schließt sich der Gerechtigkeit die Dankbarkeit an, die, wie *Tullius* sagt (Rhet. II,53; DD I, 165) „den Willen des einen, sich erkenntlich zu zeigen in Erinnerung an die freundschaftlichen Verbindungen und Liebesdienste des anderen, in sich schließt“. Bisweilen aber auch im Bösen, und so verbindet sich mit der Gerechtigkeit die Abwehr, durch die nach des *Tullius* Wort (Rhet. II,53; DD I, 165) „Gewalt und Unrecht wie überhaupt alle Niedertracht durch Verteidigung oder Ahndung abgewehrt wird“. - Das zweite [moralische] Schuldigsein bezieht sich auf die Notwendigkeit, etwas Bestimmtes zu tun, im Hinblick auf eine deutlichere Bezeugung der Ehrenhaftigkeit, wobei jedoch, würde sie nicht beachtet, die Ehrenhaftigkeit dennoch gewahrt wäre. Diese Verpflichtung richtet sich auf Freigebigkeit, Leutseligkeit oder Freundlichkeit oder anderes dergleichen. Dies alles erwähnt *Tullius* in seiner Aufzählung nicht im Hinblick auf den verminderten Pflichtcharakter.

Zu 1. Die Abwehr, die von der staatlichen Gewalt aufgrund richterlichen Urteils autoritativ ausgeübt wird, gehört zur Tauschgerechtigkeit. Die Abwehr jedoch, die jemand aus eigenem Antrieb, jedoch nicht gegen das Gesetz, vornimmt oder die jemand vom Richter verlangt, gehört als verwandte Tugend zur Gerechtigkeit.

Zu 2. *Macrobius* scheint die zwei Teilfunktionen der Gerechtigkeit im Auge zu haben: sich vom Schlechten abwenden - und dazu gehört die Unschuld - und sich dem Guten zuwenden, - dazu gehören die sechs anderen (Tugenden). Zwei davon spielen sich zwischen Gleichen ab: Freundschaft im äußeren Zusammenleben, Eintracht im inneren. Zwei sind auf Höherstehende ausgerichtet: Kindesliebe auf die Eltern, Religion auf Gott. Zwei wenden sich den Untergebenen zu: Zuneigung, insofern ihre Vorzüge Gefallen finden, menschliches Mitgefühl, mit dem man ihrer Unzulänglichkeit Hilfe gewährt. *Isidor*⁵ schreibt nämlich in seinem Buch *Etymologiae* (X, ad litt. H; PL 82,379): „menschlich nennt man jemanden, der dem Menschen das Gefühl der Liebe und des Mitleids

80,1 entgegenbringt; daher heißt es Menschlichkeit, weil wir uns damit gegenseitig Hilfe erweisen“. Und in diesem Sinn wird Freundschaft aufgefaßt, insofern sie das äußere Zusammenleben in Ordnung hält (vgl. *Aristoteles*: IV Ethik 6,3; 1126 b 17). - Freundschaft läßt sich jedoch auch im Hinblick auf die Gemütsverfassung verstehen, wie sie von *Aristoteles* im 8. und 9. Buch seiner Ethik (1155 a 3; 1163 b 32) gekennzeichnet wird. Und so gehören zur Freundschaft drei Dinge, nämlich Wohlwollen - hier Zuneigung genannt - , Eintracht und Güte - hier Menschlichkeit - genannt. Dies alles läßt *Tullius* unerwähnt, weil es, wie bereits (in der ANTWORT) bemerkt, zu wenig verpflichtenden Charakter hat.

Zu 3. Gehorsam ist in der von *Tullius* erwähnten Ehrerbietung eingeschlossen, denn überragenden Persönlichkeiten schuldet man ehrenvolle Hochachtung und Gehorsam. „Redlichkeit, durch die das Gesagte geschieht“ (*De re publ.* IV,7; DD IV,337), ist in der Wahrhaftigkeit bezüglich der Erfüllung des Versprochenen eingeschlossen. Die Wahrhaftigkeit aber bezieht sich auf vieles, wie weiter unten (Fr.109) dargelegt werden wird. Unterweisung ist man nicht schuldig aufgrund notwendiger Verpflichtung, denn dem Untergebenen gegenüber ist man, insofern er untergeben ist, nicht verpflichtet; dennoch kann ein Übergeordneter verpflichtet sein, für die Untergebenen zu sorgen gem. Mt 24,45: „Der treue und kluge Knecht, den der Herr über sein Gesinde gestellt hat“. Und deshalb wird sie von *Tullius* übergangen. Sie kann jedoch unter Menschlichkeit angeführt werden, wie *Macrobius* es tut, Billigkeit jedoch unter Epikie oder Freundschaft.

Zu 4. Von dem, was dort aufgezählt wird, gehört einiges zur partikularen und einiges zur legalen Gerechtigkeit. Zur partikularen gehört korrektes Tauschgeschäft, von dem es heißt, es bestünde in der habituellen Einstellung, beim Tauschgeschäft Rechtsgleichheit zu beachten. - Bei der Gesetzesgerechtigkeit kommt, bezüglich dessen, was von allen zu befolgen ist, die gesetzliche Verfaßtheit hinzu, die, wie er (*Andronicus* in: *De affect.*, *De iustitia*; DD 577) sich ausdrückt, nichts anderes ist als „das Bewußtsein um die auf die Gemeinschaft bezogenen gegenseitigen politischen Aktivitä-

ten“. Bezüglich dessen jedoch, was bisweilen außerhalb der 80,1 Gesetze in Einzelfällen zu tun ist, spricht er von 'Eugnomosyna', d.h. gleichsam von gründlicher Sinnsicht, die in derlei Fällen zur Geltung kommt, wie oben (Fr.57,6) in der Abhandlung über die Klugheit ausgeführt wurde.⁶ Daher sagt er (*Andronicus* in: *De affect.*, *De iustitia*; DD 577), sie sei „freie Rechtfertigung“, weil der Mensch das, was recht ist, nach eigenem Urteil ihr entsprechend befolgt und nicht nach einem schriftlich verfaßten Gesetz. Diese zwei Elemente⁷ werden der Klugheit bezüglich der Leitung, der Gerechtigkeit bezüglich der Ausführung zugemessen. Kindliche Liebe bedeutet in etwa edelgesinnte Gottesfurcht, ist also soviel wie Religion. Daher nennt er (*Andronicus* a.a.O.) sie „Wissenschaft vom Gottesdienst“, wobei er sich der Ausdrucksweise des *Sokrates* bedient, nach der „alle Tugenden Wissenschaften sind“ (vgl. *Aristoteles*. *Eth.* VI, 13,5; 1144 b 28). Das gleiche gilt von der Heiligkeit, wie weiter unten ausgeführt wird (Fr.81,8). Eucharistie ist soviel wie angemessene Dankbarkeit, die *Tullius* erwähnt (*Rhet.* II, 53; DD I,165), wie ebenso „Abwehr“. Güte scheint das gleiche zu sein wie Zuneigung, was sich bei *Macrobius* findet. Daher bemerkt *Isidor* in seiner Etymologie (*X ad litt.B*; PL 82,370): „Gütig ist der Mann, der aus innerem Antrieb zur Wohltätigkeit und zu freundlichen Reden bereit ist“. Und *Andronicus* sagt (*De affect.*, *De iustitia*; DD 577): „Güte erfließt aus dem habituellen Wollen, Gutes zu tun.“ Freigebigkeit gehört wohl zur Menschlichkeit.

Zu 5. 'Epikie' ist nicht unter die Partikulargerechtigkeit, sondern unter die Gesetzesgerechtigkeit einzuordnen. Sie scheint das gleiche zu sein wie 'Eugnomosyna' (vgl. Zu 4.)⁸.

81. Frage DIE RELIGION

Nunmehr sind die oben genannten Tugenden im einzelnen zu behandeln, soweit dies für die vorliegende Aufgabe von Bedeutung ist. Es stellen sich dabei folgende Themen:

1. Die Religion,
2. Der Familiensinn (Fr.101),
3. Ehrbezeugung (Fr. 102),
4. Dankbarkeit (Fr.106),
5. Abwehr (Fr.108),
6. Wahrhaftigkeit (Fr.109),
7. Freundschaftsbereitschaft (Fr.114),
8. Freigebigkeit (Fr.117),
9. Epikie (Fr.120).

Die anderen hier (Fr. 80,1 Einwand 2 u. 4) aufgezählten Tugenden wurden bereits früher besprochen, z.T. im Traktat über die Nächstenliebe, d.h. die Eintracht u.a.dgl. (Fr.29-31), z.T. im Traktat über die Gerechtigkeit, wie über das korrekte Tauschgeschäft (Fr.61 u. 62); Unschuld (I Fr. 92,1 Zu 2, Fr. 96,3 u. 4)⁹; Gesetzgebungskunst usw. im Traktat über die Klugheit (Fr.50,1).

Bezüglich der Religion sind drei Anliegen ins Auge zu fassen: 1. die Religion an sich; 2. ihre Akte (Äußerungen: Fr.82); 3. die ihr entgegengesetzten Laster (Fr.92).

Zum ersten Anliegen stellen sich acht Fragen:

1. Besagt Religion ausschließlich Hinordnung auf Gott?
2. Ist Religion eine Tugend?
3. Ist Religion eine einzige Tugend?
4. Ist Religion eine besondere Tugend?
5. Ist Religion eine theologische Tugend?
6. Ist Religion allen anderen sittlichen Tugenden vorzuziehen?
7. Verbindet sich Religion mit äußeren Akten?
8. Ist Religion soviel wie Heiligkeit?

Besteht Religion ausschließlich in der Hinordnung auf Gott?

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein. Bei Jak 1,27 heißt es nämlich: „Ein Gottesdienst rein und makellos vor Gott und dem Vater ist dies: die Waisen und Witwen in ihrer Trübsal besuchen und sich unbefleckt bewahren durch Abwendung von dieser Welt.“ Doch Witwen und Waisen besuchen bedeutet Hinordnung zum Nächsten. Wenn es heißt „sich unbefleckt von dieser Welt bewahren“, dann gehört dies zur Ordnung, durch die der Mensch in sich selber Ordnung schafft. Also bedeutet Religion nicht ausschließlich Hinordnung auf Gott.

2. *Augustinus* schreibt im Buch X seines Werkes 'Gottesstaat' (De Civ. Dei c.1; PL 41,278: C.J. Perl II, 102f.): „Der lateinische Sprachgebrauch verwendet, nicht nur unter Ungebildeten, sondern auch unter Hochgelehrten, das Wort 'Religio' im Sinne einer zu erweisenden frommen Rücksichtnahme gegenüber menschlichen Blutsverwandtschaften, Schwägerschaften und gewissen freundschaftlichen Verbindungen. Daher wird, sobald es um den Kult der Gottheit geht, dieses Wort seine Zweideutigkeit nie ganz verlieren, sodaß man nicht ohne weiteres sagen könnte, Religion sei nichts anderes als Gotteskult.“ Also heißt Religion nicht nur Hinordnung auf Gott, sondern auch Hinordnung auf den Nächsten.

3. Religion hat anscheinend auch mit Dienst etwas zu tun. Sagt doch *Augustinus* in seinem 'Gottesstaat' X,1 (PL 41,279): „Latria bedeutet Dienst.“ Dienen jedoch müssen wir nicht allein Gott, sondern auch unseren Nächsten gemäß jenem Wort an die Galater 5,13: „Dient einander in Liebe“. Also besagt Religion auch Hinordnung auf den Nächsten.

4. Religion äußert sich im Kult. Doch der Mensch hat nicht nur Gott zu verehren, sondern auch den Nächsten, wie *Cato* (Breves Sent., sent. 2, sent. 3, sent. 40) formuliert: „Ehre die Eltern.“ Also ordnet uns die Religion auch auf den Nächsten hin aus und nicht allein auf Gott.

5. Alle, die sich im Stand des Heils befinden, sind Gott unterworfen. Es heißen aber nicht alle, die sich im Stand des Heils befinden, 'Religiose' (Ordensleute), sondern nur jene, die

81,1 sich durch irgendwelche Gelübde und Regeln und durch Gehorsam an gewisse Menschen binden. Also bringt Religion anscheinend nicht Unterwerfung des Menschen gegenüber Gott mit sich.

DAGEGEN steht das Wort des *Tullius* (II Rhet., c.53; DD I, 165): „Die Religion ist eine gewisse Naturbetrachtung, die man göttlich nennt, sofern sie zu Kult oder Verehrung führt.“

ANTWORT. *Isidor* schreibt in seinem Buch *Etymologiae* (X, ad litt.R; PL 82, 392): „Religiös kommt, wie *Cicero* sagt (Rhet II, 28; DD IV, 124), von Religion her, und religiös ist einer, der das, was zum göttlichen Kult gehört, überdenkt und sich gleichsam von neuem vergegenwärtigt.“ Und so scheint die Religion vom 'Sichvergegenwärtigen' dessen zu kommen, was zum göttlichen Kult gehört, weil diese Dinge immer wieder neu zu beherzigen sind entsprechend Spr 3,6: „Denk' an ihn auf all deinen Wegen.“ Religion könnte allerdings auch daher kommen, daß wir nach *Augustinus* 'Gottesstaat' (X, 3; PL 41,280) „Gott von neuem wählen¹⁰ müssen, den wir aus Gleichgültigkeit verlassen hatten“. Man kann sich Religio auch von 'religando' (festbinden) abgeleitet vorstellen, wie *Augustinus* in seinem Buch 'De vera Religione' (c.55; P. 34,172) meint: „Die Religion möge uns am allmächtigen Gott festbinden.“ - Lasse man nun 'religio' von häufiger 'relectio' (Wiederlesen) oder von wiederholter 'electio' (Wiederwahl) dessen, was aus Gleichgültigkeit verlassen wurde, oder von 'religatio' (festbinden) abstammen, es drückt sich jeweils das Eigentliche aus: Religion heißt Hinordnung auf Gott. Er ist es nämlich, mit dem wir uns vor allem anderen 'verbinden' müssen als dem unwandelbaren Lebensprinzip; auf ihn muß sich unsere Wahl ohne Unterlaß ausrichten wie auf das letzte Ziel; Ihn, den wir gleichgültig durch die Sünde verlieren, müssen wir durch Glauben und Bezeugung unserer Treue wiedergewinnen.

Zu 1. Die Religion bringt Akte zweifacher Art hervor. Die einen sind ihre natureigenen, jene nämlich, durch die sich der Mensch Gott allein zuwendet und dergleichen. Die anderen Akte bringt sie hervor mit Hilfe von Tugenden, denen sie befiehlt und die sie auf die Verehrung Gottes hinordnet, denn

die Tugend, der auf das Ziel hinzuordnen eigen ist, befiehlt 81,1 den Tugenden, welche die Mittel bereitstellen, mit Hilfe derer man zum Ziel gelangt. In diesem Sinne ist der von der Religion befohlene Akt „Waisen und Witwen in ihrer Trübsal besuchen“ ein Akt, der unmittelbar von der Barmherzigkeit ausgelöst wird; „sich unbefleckt bewahren vor dieser Welt“ wird befohlen von der Religion, ist jedoch unmittelbar eine Leistung der Selbstbeherrschung oder einer anderen derartigen Tugend.

Zu 2. Wenn der Begriff der Religion auch auf die Verwandtschaftsverhältnisse angewandt wird, dann bedeutet dies eine Erweiterung von Religion, entspricht aber nicht dem eigentlichen Sinn von Religion. Daher schreibt *Augustinus* kurz vor dem oben erwähnten Zitat (*De Civ. Dei* X,1; PL 41,278): „Streng genommen bezeichnet Religion nicht irgendeinen beliebigen, sondern den Kult Gottes.“

Zu 3. Da 'Knecht' ohne Beziehung zu 'Herr' nicht denkbar ist, gibt es dort, wo es eine eigene und besondere Bedeutung von Herrschaft gibt, notwendigerweise auch einen besonderen und eigenen Begriff von Knechtschaft. Ganz offensichtlich kommt nun 'Herrschaft' in eigener und einzigartiger Bedeutung Gott zu, denn Er hat alles erschaffen und nimmt die Oberherrschaft über alle Dinge ein. Aus diesem Grund ist Ihm auch eine besondere Art und Weise von 'Knechtschaft' geschuldet. Diese Knechtschaft drücken die Griechen mit dem Wort 'Latria' aus. Daher gehört sie im eigentlichen Sinn zur Religion.

Zu 4. Sein Verhältnis zu den Mitmenschen kultivieren heißt, ihnen wiederholt Ehren- und Gedächtniszeichen erweisen. Man spricht auch von 'Kult', wenn wir uns materiellen Dingen zuwenden, wie z.B. die Bauern, die die Felder kultivieren, Landwirte¹¹ genannt werden, und diejenigen, die die Wohnungen pflegen ('kultivieren'), Hauswarte¹² heißen. Weil jedoch Gott als Oberstem von allem, was oben ist, eine besondere Ehrenbezeugung gebührt, ist ihm auch ein ganz besonderer Kult zu erweisen, der in griechischer Sprache 'eusebeia' oder 'theosébeia' genannt wird (vgl. *Augustinus*, *De Civ. Dei* X,1; PL 41,279).

81,2 Zu 5. Obwohl alle, die Gott ihren Kult erweisen, Religiöse genannt werden könnten, tragen dennoch nur jene, die ihr ganzes Leben der Verehrung Gottes weihen, indem sie auf weltliche Unternehmungen verzichten, in besonderer Weise die Bezeichnung 'Religiöse', wie auch 'Beschauliche' nicht jene genannt werden, die dann und wann sich der Beschauung hingeben, sondern die ihr ganzes Leben der Beschauung widmen. Diese Leute aber unterwerfen sich nicht einem Menschen wegen des Menschen, sondern Gottes wegen entsprechend dem Apostelwort Gal 4,14: „Ihr habt mich wie einen Engel Gottes aufgenommen, ja wie Christus Jesus.“

2. Artikel

Ist Religion eine Tugend?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Religion verlangt nämlich Ehrfurcht vor Gott. Ehrfurcht haben besteht jedoch, wie oben (Fr.19,9) erklärt, in einem Akt der Furcht, die eine Gabe des Heiligen Geistes ist. Also ist Religion nicht Tugend, sondern Gabe.

2. Jede Tugend beruht auf freiem Willen, weshalb sie auch (*Aristoteles*, Ethik II, b; 1106 b 36) 'Habitus der Entscheidung' oder des Willens ist. Wie jedoch erwähnt (I.Art. Zu 3.), gehört zur Religion Unterwürfigkeit, die eine gewisse Art von Knechtschaft bedeutet. Also ist Religion keine Tugend.

3. Wie es im II. Buch der Ethik (des *Aristoteles* I,3; 1103 a 25) heißt, besitzen wir die Fähigkeit zur Tugend von Natur aus; daher untersteht alles, was zur Tugend gehört, der Weisung der natürlichen Vernunft. Nun ist es aber Sache der Religion, der göttlichen Natur Verehrung entgegenzubringen. Verehrungsformen unterstehen jedoch, wie oben (I-II 99,3 Zu 2) erklärt wurde, nicht der Weisung der natürlichen Vernunft. Also ist Religion keine Tugend.

DAGEGEN steht, daß sie, wie aus der obigen Darlegung (Fr. 80) hervorgeht, den anderen Tugenden zugezählt wird.

ANTWORT. Wie oben (Fr. 58,3; I-II Fr. 55,3) gesagt, besteht Tugend darin, den, der sie besitzt, gut zu machen und ebenso auch das, was er tut. Deshalb kann man nicht umhin,

zu erklären, daß jedes gute Tun Ausdruck von Tugend ist. 81,3 Jemandem gegenüber seine Schuld begleichen, hat nun offensichtlich den Charakter des Guten, weil, wer einem anderen gegenüber seine Schuld begleicht, in das richtige Verhältnis zu diesem kommt, somit gleichsam zu ihm die richtige Ordnung einnimmt. Ordnung jedoch gehört zum Wesen des Guten wie auch Maß und Wohlgestalt, wie Augustinus in seinem Buch 'De natura boni' (c.3; PL 42,553) erklärt. Da es nun Sache der Religion ist, jemandem, nämlich Gott, die geschuldete Ehre zu erweisen, ist klar, daß Religion eine Tugend ist.

Zu 1. Gott mit Ehrfurcht begegnen, ist ein Akt der Geistesgabe der Furcht. Zur Religion gehört aber, etwas aus Gottesfurcht zu tun. Daraus folgt nun nicht, daß Religion das gleiche ist wie die Gabe der Furcht, sondern daß Religion auf sie ausgerichtet ist wie zu etwas Höherem.

Zu 2. Auch ein Diener kann seinem Herrn gegenüber in Freiheit tun, was er muß, und so leistet er notwendigerweise einen Tugendakt, indem er freiwillig seine Pflicht erfüllt. In gleicher Weise kann „Gott den schuldigen Dienst erweisen“ ein Akt der Tugend sein, wenn der Mensch dies freiwillig tut.

Zu 3. Gemäß Anordnung der natürlichen Vernunft muß der Mensch etwas zur Verehrung Gottes tun. Daß er jedoch genau dies oder jenes [zur Verehrung Gottes] tut, fällt nicht unter die Weisung der natürlichen Vernunft, sondern folgt der göttlichen oder der menschlichen Rechtsanordnung.¹³

3. Artikel

Ist Religion eine einzige Tugend?

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein. Die Religion richtet uns nämlich, wie betont (1.Art.), auf Gott aus. Gott aber ist als Dreipersönlicher zu verstehen, und darüber hinaus kommen viele Attribute hinzu, die sich wenigstens begrifflich voneinander unterscheiden. Eine verschiedene wesentliche Seite am Objekt genügt jedoch, um verschiedene Tugenden zu begründen, wie oben dargelegt wurde (Fr.47,5; 50,2 Zu 2). Also ist Religion nicht eine einzige Tugend.

81,3 2. Einer einzigen Tugend entspricht ein einziger Akt. Die Habitus unterscheiden sich nämlich voneinander je nach verschiedenen Akten. Die Religion aber äußert sich in zahlreichen Akten, wie z.B. verehren, dienen, geloben, beten, opfern und noch mehr dergleichen. Also ist die Religion nicht eine einzige Tugend.

3. Anbetung gehört zur Religion. Bilder verehrt man anders als Gott selbst. Da nun also ein verschiedener Gesichtspunkt verschiedene Tugenden kennzeichnet, ist Religion offenbar nicht eine einzige Tugend.

DAGEGEN steht das Wort des Epheserbriefes 4,5-6: „Ein einziger Gott, ... ein einziger Glaube“. Die wahre Religion nun bezeugt den Glauben an einen einzigen Gott. Also ist Religion auch eine einzige Tugend.

ANTWORT. Wie oben (I-II, 54,2 Zu 1) dargelegt, richtet sich die Unterscheidung der Habitus nach der Verschiedenartigkeit des Objekts. Religion verlangt nun Verehrung des Einen Gottes als dem ersten Prinzip der Schöpfung und des Weltplans. Daher sagt Er selbst (Mal 1,6): „Wenn Ich der Vater bin, wo bleibt dann die Ehrerbietung?“ Der Vater nämlich zeugt und regiert. So ist es offensichtlich, daß Religion eine einzige Tugend ist.

Zu 1. Die drei göttlichen Personen bilden ein einziges Prinzip der Schöpfung und Regierung der Dinge, und deshalb wird Ihnen auch nur mit einer Religion gedient. Die verschiedenen Attribute jedoch laufen im Wesen des ersten Prinzips zusammen, denn Gott bringt alles hervor und leitet es mit der Weisheit, dem Willen und der Macht seiner Güte. Und darum ist Religion nur eine Tugend.

Zu 2. In einem und demselben Akt dient der Mensch Gott und verehrt Ihn zugleich. Denn der Kult blickt auf Gottes Erhabenheit, der man Hochachtung schuldet; Dienst hingegen berücksichtigt die Unterworfenheit des Menschen, der, entsprechend dieses seines Standortes, verpflichtet ist, Gott Hochachtung zu erweisen. Zu diesen beiden gehören alle Akte, die der Religion zugesprochen werden, weil der Mensch durch alle die göttliche Erhabenheit und seine Unterworfen-

heit Gott gegenüber bezeugt, indem er Ihm etwas darbringt 81,4 beziehungsweise etwas Göttliches entgegennimmt.

Zu 3. Den Bildern, in sich als irgendwelche Sache betrachtet, wird kein religiöser Kult erwiesen; sondern nur, insofern sie auf den Fleisch gewordenen Gott hinweisen. Der Blick auf das Bild richtet sich nicht auf das Bild als solches, sondern auf das, was durch das Bild dargestellt ist. Wenn darum den Bildern Christi kultische Verehrung zuteil wird, entsteht somit kein anderer religiöser Kult, noch eine andere Tugend der Religion.

4. Artikel

Ist Religion eine besondere Tugend?

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein. *Augustinus* schreibt nämlich im Buch X des Gottesstaates (c.6; PL 4,283): „Ein wahres Opfer ist jedes Werk, das getan wird, damit wir uns in heiliger Gemeinschaft mit Gott verbinden.“ Opfer jedoch gehört zur Religion. Also gehört jedes Tugendwerk zur Religion. Und somit ist sie keine besondere Tugend.

2. Der Apostel schreibt im 1. Korintherbrief 10,31: „Tut alles zur Ehre Gottes.“ Doch zur Religion gehört es, wie oben (1.Art, Zu 1.) vermerkt, Verschiedenes zur Ehre Gottes zu tun. Also ist Religion keine besondere Tugend.

3. Die Caritas, mit der Gott geliebt wird, unterscheidet sich nicht von der Caritas, mit der wir den Nächsten lieben. Nun heißt es in der Ethik (des *Aristoteles*), VIII,1 (1159 a 16): „Den Nächsten ehren, heißt ihn lieben.“ Also ist Religion, mit der Gott geehrt wird, keine Tugend, die sich vom Gehorsam oder von der Dienstbereitschaft oder vom Familiensinn, mit denen der Nächste geehrt wird, unterscheidet. Also ist sie auch keine besondere Tugend.

DAGEGEN steht, daß sie als Teil der Gerechtigkeit betrachtet und von deren anderen Teilen unterschieden wird.

ANTWORT. Tugend ist auf das Gute ausgerichtet, folglich braucht es dort eine besondere Tugend, wo es ein besonderes Gutes zu bewirken gilt. Das Gute nun, mit dem es die Religion zu tun hat, besteht darin, Gott die schuldige Ehre zu erweisen.

81,5 Ehre jedoch gebührt dem, der den Vorzug besonderer Erhabenheit besitzt. Gott besitzt nun die Eigenschaft einzigartiger Erhabenheit, denn Er überragt in jeder Hinsicht unendlich alles. Aus diesem Grund sind wir Ihm eine besondere Ehrung schuldig, wie wir ja auch im menschlichen Bereich feststellen, daß den verschiedenen Personen entsprechend ihren je hervorragenden Eigenschaften verschiedene Grade von Ehrung zugeteilt werden, eine andere dem Vater, eine andere dem König usw. So ergibt sich klar, daß die Religion eine besonders geartete Tugend ist.

Zu 1. Jedes Werk einer Tugend läßt sich als Opfer kennzeichnen, sofern es sich auf die Verehrung Gottes ausrichtet. Daraus folgt jedoch nicht, daß Religion eine allgemeine Tugend ist, sondern daß sie, wie oben (1. Art., Zu 1.) betont, allen anderen Tugenden befiehlt.

Zu 2. Alles, was zur Ehre Gottes geschieht, gehört zur Religion, nicht zwar als unmittelbar von ihr ausgehend, sondern als gleichsam von ihr befohlen. Wesenseigene Leistung der Religion ist jedoch, was ihr spezifisch als Gottesverehrung obliegt.

Zu 3. Das Gute ist das Objekt der Liebe. Das Objekt der Ehre oder Verehrung ist etwas Hervorragendes. Die Schöpfung nun erhält Anteil an der Gutheit Gottes, nicht jedoch am überragenden Grad seiner Gutheit. Daher ist die Caritas, mit der Gott geliebt wird, keine von der Caritas der Nächstenliebe verschiedene Tugend. Die Religion jedoch, mit der Gott verehrt wird, unterscheidet sich von den Tugenden, die der Verehrung des Nächsten dienen.

5. Artikel

Ist Religion eine theologische Tugend?

1. Dies scheint der Fall zu sein. *Augustinus* schreibt nämlich in seinem *Enchiridion* (c.3, PL 49,232): „Gott wird kultisch verehrt durch Glaube, Hoffnung und Liebe“, und dies sind theologische Tugenden. Gott kultische Verehrung erweisen gehört jedoch zur Religion. Also ist die Religion eine theologische Tugend.

2. Das Objekt einer theologischen Tugend ist Gott. Das 81,5 Objekt der Religion ist jedoch ebenfalls Gott, wie betont wurde (1.Art.), denn Gott allein hat sie zum Ziel. Also ist Religion eine theologische Tugend.

3. Jede Tugend ist entweder eine theologische oder eine intellektuelle oder eine moralische (vgl. I-II, 57,3; 62,2). Die Religion ist nun offenbar keine intellektuelle Tugend, da sie ihre Vollkommenheit nicht in der Wahrheitserkenntnis findet. Sie ist jedoch auch Tugend, deren Eigenheit darin besteht, die rechte Mitte zwischen zuviel und zuwenig einzuhalten; Gott kann eben niemand zu viel verehren gem. Sir 43,33 [Vulgata]: „Preiset den Herrn, erhebt ihn, soviel ihr könnt, denn er ist erhaben über alles Lob.“ Also ergibt sich: sie ist theologische Tugend.

DAGEGEN steht, daß sie als Teil der Gerechtigkeit geführt wird, die eine sittliche Tugend ist.

ANTWORT. Wie oben (2.Art. 4) erklärt wurde, besteht Religion darin, Gott die schuldige Ehre zu erweisen. Zwei Gesichtspunkte werden also beim Thema Religion bedacht. Einmal das, was die Religion Gott darbringt, nämlich Kult-handlungen, und diese verhalten sich zu Religion wie Materie und Objekt. Bezüglich des andern wird bedacht, wer es ist, dem dies dargebracht wird, - nämlich Gott. Ihm wird Kult erwiesen, nicht als ob die Akte, mit denen Gott verherrlicht wird, Gott unmittelbar berührten wie wir, indem wir an Gott glauben, durch Glauben Gott nahe kommen, weshalb oben (2.Fr. 2) gesagt wurde: Gott ist das Objekt des Glaubens, nicht nur insofern wir an Gott glauben, sondern insofern wir Ihm, Gott, glauben; Gott wird jedoch der schuldige Kult erwiesen, insofern die Akte, mit denen er verehrt wird, wie Darbringung von Opfern und anderem dgl., zu Gottes Ehre geschehen. Es ist daher klar, daß Gott bezüglich der Tugend Religion sich nicht wie Materie oder Objekt verhält, sondern wie ihr Ziel. Deshalb ist Religion auch keine theologische Tugend, deren Objekt das letzte Ziel selbst ist, sondern eine moralische Tugend mit der wesenhaften Aufgabe, die Mittel zum Ziel bereitzustellen.

81,6 Zu 1. Ein Vermögen oder eine Tugend, die das Ziel zum Objekt hat, setzt befehlend stets jenes Vermögen oder jene Tugend in Bewegung, die das, was auf jenes Ziel ausgerichtet ist, bewirkt. Die theologischen Tugenden jedoch, also Glaube, Hoffnung und Liebe, richten sich auf Gott als ihr eigentümliches Objekt, und deshalb verursachen sie durch ihren Befehl den Akt der Religion, die etwas Gebührendes in Bezug auf Gott in die Wege leitet. So läßt sich des *Augustinus* Wort verstehen: „Gott wird durch Glaube, Hoffnung und Liebe kultisch verehrt“ (Enchir. 3; PL 40, 232).

Zu 2. Die Religion richtet den Menschen auf Gott aus, nicht wie auf ihr Objekt, sondern wie auf ihr Ziel.

Zu 3. Religion ist keine theologische und keine intellektuelle, sondern eine moralische Tugend, da sie als Teil zur Gerechtigkeit gehört. Dabei wird rechte Mitte nicht wie Gleichgewicht der Leidenschaften verstanden, sondern als gewisse Gleichheit zwischen den Tätigkeiten, die Gott zum Ziel haben. Es handelt sich dabei aber nicht um absolute Gleichheit, denn Gott gegenüber kann nicht genau geleistet werden, was man Ihm schuldet, sondern nur im Verhältnis dessen, was der Mensch vermag und womit Gott zufrieden ist. Ein Zuviel kann es von dem, was zum Kult Gottes gehört, bezüglich des quantitativen Umfanges zwar nicht geben, wohl bezüglich anderer Umstände, z.B. weil die Gott vorbehaltene Verehrung jemandem erwiesen wird, der dafür nicht in Frage kommen darf, oder zu einer Zeit, in der es nicht angebracht ist, oder in anderen Umständen, in denen es nicht sein soll.

6. Artikel

Ist Religion allen anderen sittlichen Tugenden vorzuziehen?

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein. Die Vollkommenheit einer sittlichen Tugend besteht nämlich darin, die rechte Mitte einzuhalten, wie aus des *Aristoteles* Ethik II,6,9 (1106 b 8) klar hervorgeht. Doch die Religion verfehlt die rechte Mitte der Gerechtigkeit, da sie Gott nicht genau Gleiches mit Gleichem vergilt. Also steht die Religion nicht über den anderen sittlichen Tugenden.

2. Caritative Tätigkeit scheint um so lobenswerter zu sein, 81,6 je bedürftiger der ist, dem sie zuteil wird. Daher heißt es bei Jesaja 58,7: „Brich dein Brot mit dem Hungrigen.“ Gott jedoch bedarf unserer Wohltaten nicht gemäß Psalm 15,2: „Ich sage zum Herrn: Mein Gott bist du, denn du bedarfst nicht meiner Güter.“ Also scheint Religion weniger lobenswert zu sein als andere Tugenden, durch die man Menschen zu Hilfe kommt.

3. Je mehr etwas aus Notwendigkeit geschieht, um so weniger lobenswert ist es gemäß 1 Kor 9,16: „Ich brauche mir nichts einzubilden auf die Verkündigung des Evangeliums, - es ist einfach meine Pflicht.“ Wo aber dringendere Pflicht, dort auch größere Notwendigkeit. Da es sich nun um eine höchste, vom Menschen Gott gegenüber zu erfüllende Pflicht handelt, scheint Religion weniger lobenswert zu sein als die anderen menschlichen Tugenden.

DAGEGEN steht in Exodus 20 (11-17), daß an erster Stelle die zur Religion gehörenden Gebote gleichsam als wichtigste aufgeführt werden. Die Rangfolge der Gebote entspricht aber dem Rang der Tugenden, denn die Gebote des Gesetzes werden im Hinblick auf die Betätigung der Tugenden erlassen. Also ist die Religion die wichtigste unter den moralischen Tugenden.

ANTWORT. Das Mittel zum Ziel bekommt seine Gutheit von der Ausrichtung auf das Ziel; je näher darum etwas dem Ziel steht, um so besser ist es. Die moralischen Tugenden nun sind, wie oben (5. Art.) betont, auf Gott als auf ihr Ziel hingebordnet. Die Religion aber tritt näher an Gott heran als die anderen sittlichen Tugenden, insofern sie das vollzieht, was direkt und unmittelbar der Ehre Gottes dient. Aus diesem Grund überragt die Religion die anderen sittlichen Tugenden.

Zu 1. Das Ansehen der Tugend kommt von dem, was man will, nicht von dem, wozu man keine Kraft hat. Daher vermindert die Unmöglichkeit wegen unzureichenden Könnens, die Gleichheit, in der die rechte Mitte der Gerechtigkeit besteht, zu bewirken, keineswegs das Ansehen der Tugend, es sei denn, es liege ein Versagen auf Seiten des Willens vor.

81,7 Zu 2. Was dem Nächsten zu dessen Nutzen getan wird, ist um so löblicher, je bedürftiger er ist, denn es ist dann von größerem Nutzen. Zum Nutzen Gottes aber tut man nichts, sondern zu seiner Ehre, zum Nutzen jedoch für uns selbst.

Zu 3. Wo Notwendigkeit besteht, gibt es keinen Anlaß für unsachgemäßes Selbstlob. Das Verdienst der Tugend wird aber nicht beeinträchtigt, falls der Wille vorhanden ist. Deshalb ist der Einwand nicht schlüssig.

7. Artikel

Verbindet sich Religion mit äußeren Akten?

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein, denn bei Joh 4,24 liest man: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn anbeten im Geist und in der Wahrheit.“ Doch äußere Akte gehören nicht zum Geist, sondern mehr zum Körper. Also sind der Religion, die auch Anbetung einschließt, keine äußeren Akte eigen, sondern nur innere.

2. Der Zweck der Religion besteht darin, Gott Hochachtung und Ehrerbietung zu erweisen. Nun wird ein Hochstehender wohl eher verunehrt, wenn man ihm mit Formen begegnet, wie sie für Niedrigstehende zugänglich sind. Wenn also der Mensch mit seinen körperlichen Gesten der Bedürftigkeit des Menschen entgegenkommt oder damit seine Achtung gegenüber niedrigeren Geschöpfen zum Ausdruck bringt, so kann dies nicht gut zum Bekenntnis von Hochachtung gegenüber Gott verwendet werden.

3. In seinem Gottesstaat VI,10 (PL 41,190) weist *Augustinus* auf *Seneca* hin, der gewisse Leute tadelt, die Göttern das erweisen, was man Menschen zu erweisen pflegt, denn auf die Unsterblichen sei nicht anwendbar, was für die Sterblichen recht sein mag. Dies ist noch viel unpassender gegenüber dem wahren Gott, der über allen Göttern steht. Es verdient daher Tadel, wer mit körperlichen Gesten Gott verehrt. Religion verträgt sich also nicht mit körperlichen Aktivitäten.

DAGEGEN spricht das Wort aus Psalm 83,3: „Mein Herz und mein Leib jubeln Ihm zu, dem lebendigen Gott.“ Doch wie die inneren Akte zum Herz gehören, so gehören die äußeren

ren zu den Gliedern des Leibes. Also ist Gott nicht nur mit 81,7 inneren, sondern auch mit äußeren Akten zu verehren.

ANTWORT. Wir bezeugen Gott Hochachtung und verehren Ihn nicht wegen Seiner selbst - er ist ja der Herrlichkeit voll, so daß Ihm kein Geschöpf noch etwas hinzufügen kann, sondern unseretwegen, denn dadurch, daß wir Gott hochachten und ehren, unterwirft sich Ihm unser Geist, und darin besteht dessen Vollendung. Jedes Ding nämlich findet seine Vollendung dadurch, daß es sich dem über ihm Stehenden unterwirft, wie z.B. der Leib dadurch, daß er durch die Seele belebt wird, und die Luft dadurch, daß sie durch die Sonne durchleuchtet wird. Des Menschen Geist aber bedarf, um sich mit Gott zu verbinden, der Führung durch das Sinnenhafte, denn „Gottes unsichtbares Wesen läßt sich an den Werken seiner Schöpfung mit der Vernunft wahrnehmen“, wie der Apostel in Röm 1,20 sagt. Daher muß man bei der kultischen Gottesverehrung Körperliches einsetzen, damit dadurch, gleichsam mit Hilfe gewisser Zeichen, das menschliche Innenleben zu geistigen Akten, die mit Gott verbinden, angeregt wird. Daher bringt die Religion innere Akte, welche die wichtigsten sind und an sich zur Religion gehören, hervor, die äußeren Akte jedoch sind zweiten Ranges und den inneren Akten untergeordnet.

Zu 1. Der Herr spricht dort von dem, was beim Kult Gottes den Vorrang hat und worauf es eigentlich und an sich ankommt.

Zu 2. Mit derlei Äußerlichkeiten wird Gott nicht bedacht, als ob er ihrer bedürfe; gemäß Psalm 49,13: „Soll ich denn das Fleisch der Stiere verzehren und das Blut der Böcke trinken?“ Vielmehr werden sie Gott als Zeichen der inneren und geistigen Regungen dargeboten, und auf diese kommt es Gott eigentlich an. Daher schreibt *Augustinus* in seinem Gottesstaat X,5 (PL 41,282): „Das sichtbare Opfer ist Sakrament, d.h. heiliges Zeichen des unsichtbaren Opfers.“

Zu 3. Die Götzendiener werden verspottet, weil sie das, was unter Menschen geziemend ist, ihren Götzen darbringen, und zwar nicht als Zeichen, die zur Erhebung des Geistes anregen sollten, sondern als Sachen, die von den Götzen an-

81,8 genommen werden; vor allem auch deswegen, weil es dabei eitel und schändlich zuring.

8. Artikel

Ist Religion soviel wie Heiligkeit?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Religion ist nämlich, wie oben (4. Art.) gezeigt, eine besondere Tugend. Heiligkeit jedoch gilt als allgemeine Tugend; nach den Worten des *An-dronicus* (De affect.; De iustitia; DD 577) „veranlaßt sie nämlich die Gläubigen, alles, was vor Gott recht ist, zu beobachten“. Also ist Heiligkeit nicht das gleiche wie Religion.

2. Heiligkeit bewirkt Reinheit; so sagt *Dionysius*¹⁴ in De Div. Nom. XII (§ 2; PG 3,369): „Heiligkeit ist ohne jedwede Unreinheit, sie ist vollkommen und durch und durch unbefleckte Reinheit.“ Reinheit scheint jedoch vorzugsweise zur Selbstbeherrschung zu gehören, die körperliche Unsittlichkeit abweist. Da nun Religion an der Gerechtigkeit teilhat, ist Heiligkeit nicht das gleiche wie Religion.

3. Was aufgrund von Gegensätzlichkeit eingeteilt wird, ist verschieden. Doch bei der Aufzählung der einzelnen Teile der Gerechtigkeit bleibt Heiligkeit ausgeschlossen. Also ist Heiligkeit nicht dasselbe wie Religion.

DAGEGEN heißt es bei Lukas 1,75: „Laßt uns Ihm dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit.“ Doch Gott dienen ist Religion, wie oben (1. Art. Zu 3; 3. Art. Zu 2) dargelegt. Also ist Religion das gleiche wie Heiligkeit.

ANTWORT. Das Wort Heiligkeit hat zwei Bedeutungen. Einmal wird damit Reinheit gesagt, was dem Ausdruck im Griechischen entspricht; dort heißt er nämlich *agios*, d.h. ohne Erde/unirdisch. Sodann bedeutet es Festigkeit. Daher verbanden die Alten mit dem Ausdruck Heiliges den Gedanken, es sei bekräftigt, weil durch Gesetz festgesetzt und daher nicht zu verletzen. Darum heißt es auch, etwas sei geheiligt, weil durch Gesetz abgesichert. Nach den Lateinern kann das Wort heilig mit Reinheit/Reinigung in Verbindung gebracht werden, wobei heilig soviel bedeutet wie mit Blut benetzt, denn in der Antike wurden jene, die gereinigt werden wollten, mit dem

Blut des Opfers benetzt, wie *Isidor* in seinen *Etymologiae* (X, 81,8 Litt. S; PL 82,393) schreibt.

Beide Erklärungen kommen darin überein, daß Heiligkeit sich mit dem verbindet, was mit dem Kult Gottes in Zusammenhang steht, so daß nicht allein Menschen, sondern auch Tempel, Gefäße und anderes dergleichen heilig genannt werden, weil sie dem Kult Gottes dienen. Reinheit ist nämlich notwendig, damit sich der Geist Gott nähern kann. Der Geist des Menschen wird dadurch beschmutzt, daß er sich mit unter ihm stehenden Dingen zusammentut, wie sich eben alles durch Vermischung mit etwas Schlechterem verunreinigt, wie z.B. Silber, das man mit Blei versetzt hat.

Der Geist nun muß sich von Niedrigem lösen, um mit dem Höchsten in Verbindung zu kommen. Daher vermag sich der Geist ohne Reinheit Gott nicht zu nähern. So lesen wir im Hebräerbrief 12,14: „Trachtet nach Frieden mit allen und nach Heiligung, ohne die niemand Gott schauen wird.“ - Auch Festigkeit ist vonnöten, damit sich der Geist auf Gott einstelle. Er wendet sich Ihm nämlich zu als dem letzten Ziel und dem ersten Prinzip. Diese jedoch müssen im höchsten Grade unerschütterlich sein. Daher schreibt der Apostel Röm 8,38: „Ich bin gewiß: weder Tod noch Leben werden mich von der Liebe Gottes trennen.“

Heiligkeit bedeutet also jene Kraft, die den Geist des Menschen und all sein Tun auf Gott ausrichtet. Daher unterscheidet sie sich sachlich nicht von Religion, sondern nur dem Gesichtspunkt nach. Denn von Religion spricht man, sofern sie nicht nur Gott den schuldigen Dienst in dem erweist, was insbesondere zum Kult gehört, wie Opfern, Opfergaben und anderes dergleichen, sondern auch anderer Tugenden Werke auf Gott hinordnet, insofern sich der Mensch, durch Handlungen, die zum Kult Gottes gehören, in die entsprechende Fassung versetzt.

Zu 1. Ihrem wesentlichen Bestand nach ist die Heiligkeit eine besondersartige Tugend, und insofern kann man sie etwa mit der Religion gleichsetzen. Sie ist aber irgendwie allgemein ausgerichtet, insofern sie alle Tugendakte durch Befehl auf das göttliche Gut hinordnet, - ähnlich wie die Gesetzesgerechtig-

81,8 keit allgemeine Tugend heißt, insofern sie die Akte aller Tugenden auf das Gemeinwohl ausrichtet.

Zu 2. Die Selbstbeherrschung bewirkt Reinheit, nicht jedoch so, daß sie dadurch zur Heiligkeit würde, es sei denn, sie richte sich auf Gott aus. Daher bemerkt *Augustinus* in seinem Buch über Die Jungfräulichkeit (c.8; PL 40.400) sogar zum Thema Jungfrauschaft: „Sie wird nicht deshalb geehrt, weil sie Jungfrauschaft ist, sondern weil sie Gott geweiht ist.“

Zu 3. Heiligkeit unterscheidet sich von Religion aufgrund des erwähnten Unterschiedes, nicht weil sie sachlich verschieden wären, sondern wegen des ungleichen Gesichtspunktes, wie erklärt.

Nunmehr ist die Rede von den einzelnen Akten der Religion. Und zwar zunächst von den inneren Akten, die, wie bereits erklärt (Fr. 81,7), die wichtigeren sind, sodann von den äußeren, den zweitrangigen. Die inneren Akte der Religion sind die Ergebung und das Gebet. Zuerst also wird die Ergebung behandelt, an zweiter Stelle das Gebet.

Das erste Thema umfaßt vier Punkte:

1. Ist die Ergebung ein besonderer Akt?
2. Ist sie ein Akt der Religion?
3. Die Ursache der Ergebung.
4. Die Wirkung der Ergebung.

1. Artikel

Ist die Ergebung ein besonderer Akt?

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein. Denn was zur Art und Weise verschiedener Akte gehört, ist kein besonderer Akt. Nun gehört Ergebung zur Art und Weise verschiedener Akte, wie man im 2. Buch der Chronik 29,31 liest: „Die ganze Gemeinde brachte Schlachtopfer, Lobopfer und Brandopfer in ergebener Gesinnung dar.“ Also ist Ergebung kein besonderer Akt.

2. Ein besonderer Akt kommt nie in verschiedenen Gattungen von Akten vor. Doch Ergebung findet man in verschiedenen Gattungen von Akten, nämlich in körperlichen Akten und auch in geistigen, man sagt nämlich z.B., es sinne jemand ergeben über etwas nach, er beuge ergeben sein Knie. Also ist Ergebung kein besonderer Akt.

3. Jeder besondere Akt entspringt entweder dem Strebe- oder dem Erkenntnisvermögen. Doch Ergebung wird keinem von beiden zugeeignet, wie der feststellt, der die einzelnen Arten von Akten beider Teile - wie oben (I Fr.78-83; I-II, 23,4) aufgezählt - durchgeht. Also ist Ergebung kein besonderer Akt.

82,1 DAGEGEN steht, daß wir durch unsere Akte Verdienste erwerben, wie oben (I-II 21,3 u.4) erklärt. Nun ist die Ergebung ein besonderer Grund für Verdienste. Also ist die Ergebung ein besonderer Akt.

ANTWORT. Das Wort Ergebung leitet sich ab von sich ergeben. Daher nennt man Gottergebene, die sich irgendwie Gott ergeben, sich ihm gänzlich unterwerfen. So hießen bei den Heiden Ergebene, die sich den Göttern zur Rettung ihres Heeres freiwillig bis zum Tode hingaben, wie *Titus Livius* von den beiden *Decius* berichtet (Hist. Rom. VIII,9; X,28; DD I,358,465).¹⁵ Ergebung ist also nichts anderes als der Wille, sich entschlossen dem hinzugeben, was zur Gottesverehrung gehört. In diesem Sinn lesen wir Ex 35,20: „Die ganze Gemeinde der Söhne Israels brachte willig und ergeben ihre Erstlinge dem Herrn dar.“ Es steht jedoch außer jedem Zweifel, daß der Wille, entschlossen zu tun, was zum Dienst für Gott gehört, ein besonderer Akt ist. Folglich ist Ergebung ein besonderer Akt des Willens.

Zu 1. Was bewegt, drückt seine Art und Weise der Bewegung dem Beweglichen auf. Der Wille nun bewegt die anderen Seelenkräfte, ihre Akte hervorzubringen. Und sofern der Wille das Ziel erstrebt, bewegt er sich selbst auch zu dem, was zum Ziel hinführt, wie oben (I-II 9,3) dargelegt wurde. Da nun die Ergebung ein Akt des menschlichen Willens ist, durch den sich der Mensch Gott, dem letzten Ziel, zum Dienst anbietet, um Ihm zu dienen, ergibt sich folgerichtig, daß die Ergebung ihre Richtung den menschlichen Akten aufdrückt, seien sie nun Akte des Willens in Bezug auf das, was dem Ziele dient, oder gehen sie von anderen Vermögen aus, die vom Willen bewegt werden.

Zu 2. Ergebung findet sich in verschiedenen Gattungen von Akten, jedoch nicht als spezifische Akte jener Gattungen¹⁶, sondern wie die Bewegung des Bewegenden in den Bewegungen des Beweglichen.

Zu 3. Ergebung ist ein Akt des Strebeteils der Seele und zwar eine Bewegung des Willens, wie oben erklärt.

Ist die Ergebung ein Akt der Religion?

1. Es scheint, als sei die Ergebung kein Akt der Religion. Die Ergebung hat nämlich, wie (im vorangegangenen Artikel) betont, den Sinn, daß jemand sich auf Gott ausrichten könne. Doch dies bewirkt vor allem die Caritas, denn „die göttliche Liebe bringt“, wie *Dionysius* im II. Kapitel *De Divinis Nom.* (§ 13; PG 3,712) erklärt, „Verzückung hervor, die nicht zuläßt, daß die Liebenden noch sich selbst hören, sondern denen, die sie lieben“. Also ist die Ergebung eher ein Akt der Caritas als der Religion.

2. Die Caritas steht vor der Religion, denn in der Schrift wird sie mit Feuer gekennzeichnet¹⁷, die Ergebung hingegen mit Fett¹⁸, dem Brennstoff des Feuers. Also ist die Ergebung kein Akt der Religion.

3. Durch Religion wird der Mensch einzig und allein auf Gott hin verwiesen, wie (Fr. 81,1) erklärt wurde. Doch die Ergebung bezieht sich auch auf die Menschen, man sagt ja, irgendwelche seien ergebene Verehrer von heiligen Männern, und auch von Untertanen heißt es, sie seien ihren Herren ergeben. So schreibt Papst *Leo* (*Sermones*, serm. LIX <VIII De Passione Dom>, c.2; PL 54,338), „die Juden seien den römischen Gesetzen gleichsam ergeben, was sie mit den Worten zum Ausdruck brachten: ‘... wir haben als König nur den Caesar ...’.“ Also ist Ergebung kein Akt der Religion.

DAGEGEN steht, daß Ergebung, wie (im vorigen Artikel) auseinandergelegt, von ‘sich ergeben’ [geloben] herkommt. Doch Geloben ist ein Akt der Religion. Also auch die Ergebung.

ANTWORT. Zur selben Tugend gehört es, etwas tun zu wollen und es auch mit Entschlossenheit zu tun, denn jeder dieser beiden Akte hat das gleiche Objekt. Daher schreibt der Philosoph (*Aristoteles*) im V. Buch seiner Ethik (13; 1129a8): „Die gleiche Gerechtigkeit ist es, aufgrund deren die Menschen das Gerechte wollen, und auch, aufgrund deren sie das Gerechte tun.“ Es steht jedoch fest, daß die Verwirklichung dessen, was zum göttlichen Kult oder Gottesdienst gehört, im

82,3 eigentlichen Sinn Sache der Religion ist, wie aus dem Vorangehenden (Fr. 81) deutlich hervorgeht. Daher gehört zu ihr auch die entschlossene Willensbereitschaft, dergleichen zur verwirklichen, und dies bedeutet 'ergeben sein'. Und so ergibt sich klar: Ergebung ist ein Akt der Religion.

Zu 1. Zur Caritas gehört es unmittelbar, daß sich der Mensch Gott übergibt, indem er Ihm in geistigem Einswerden anhängt. Übergibt sich jedoch der Mensch Gott, indem er bestimmte Kulthandlungen ausführt, dann gehört dies unmittelbar zur Religion, mittelbar freilich zur Caritas, dem Urquell der Religion.

Zu 2. Das Körperfett wird von der natürlichen Verdauungswärme erzeugt, und die natürliche Wärme selbst enthält Fett gleichsam als ihren Brennstoff. Auf ähnliche Weise erzeugt die Caritas Ergebung, insofern jemand sich aus Liebe bereitmacht, seinem Freunde Dienste zu leisten. Die Ergebung sorgt aber auch für die Erhaltung der Caritas, wie eben jede Freundschaft durch freundschaftliche Dienstleistungen und innere Gesinnung erhalten und gefördert wird.

Zu 3. Die ergebungsvolle Hinwendung zu den Heiligen Gottes, den Toten oder Lebenden beschränkt sich nicht auf diese, sondern geht weiter, auf Gott zu, insofern wir in den Dienern Gottes Gott selbst verehren. Die Ergebung, welche die Untertanen ihren weltlichen Herren gegenüber offenbar haben, ist anderer Art, wie auch ein Unterschied besteht zwischen dem Dienst zugunsten weltlicher Herren und dem Dienst für Gott.

3. Artikel

Ist Beschauung oder Meditation Ursache der Ergebung?

1. Es scheint, daß weder Beschauung noch Meditation Ursache der Ergebung sind. Denn keine Ursache verhindert ihre Wirkung. Doch intensives Nachsinnen über intellektuelle Objekte steht der Ergebung oftmals im Wege. Also ist Beschauung oder Nachsinnen nicht Ursache der Ergebung.

2. Wäre Beschauung eigentlich und an sich Ursache der 82,3
Ergebung, müßte die Betrachtung wertvollerer Dinge die Er-
gebung auch mehr anfeuern. Das Gegenteil davon ist jedoch
der Fall. Oftmals nämlich entsteht eine intensivere Ergebung
durch die Betrachtung des Leidens Christi und der anderen
Geheimnisse seiner Menschlichkeit als durch die Betrachtung
von Gottes Größe. Also ist die Beschauung nicht die eigentli-
che Ursache der Ergebung.

3. Wäre die Beschauung die eigentliche Ursache der Erge-
bung, dann müßten jene, die für die Beschauung mehr geeig-
net sind, auch für die Ergebung geeigneter sein. Wir stellen
aber das Gegenteil davon fest: Ergebung ist oft mehr bei
schlichten Männern und beim weiblichen Geschlecht vorhan-
den, während bei ihnen ein Mangel an Beschauung festzu-
stellen ist. Also ist Beschauung nicht eigentliche Ursache der
Ergebung.

DAGEGEN steht das Psalmwort 38,4: „Durch mein Nach-
sinnen entbrannte Feuer.“ Doch geistiges Feuer ist Ursache
von Ergebung. Also verursacht Meditation Ergebung.

ANTWORT. Die äußere und hauptsächliche Ursache der
Ergebung ist Gott. Vom ihm schreibt *Ambrosius* (Super Luc.
VII, super IX 53; PL 15,1783): „Gott ruft, die Er für würdig
hält, und wen Er will, macht Er ergeben; hätte Er gewollt,
hätte Er aus den unergebenen Samaritanern ergebene ge-
macht.“ Die innere Ursache von unserer Seite jedoch muß
Meditation oder Beschauung sein. Es wurde nämlich (im 1.
Art.) gesagt, die Ergebung sei ein Akt des Willens dahinge-
hend, daß sich der Mensch entschlossen dem Dienst Gottes
hingibt. Jeder Willensakt jedoch geht aus einer Überlegung
hervor, weil das erkannte Gut das Objekt des Willens ist. Da-
her auch schreibt *Augustinus* in seinem Buch 'De Trinitate'
(IX,12; PL 42,971 u. XV,23; PL 42,1090), der Wille nehme
seinen Ursprung aus der Einsicht. Deshalb muß die Medita-
tion Ursache der Ergebung sein, insofern der Mensch in der
Meditation erfaßt, daß er sich dem Dienst Gottes hinzugeben
hat.

Dazu führt eine zweifache Überlegung. Einmal im Blick
auf die Güte Gottes und seine Wohltaten gemäß Psalm 72,28:

82,3 „Für mich ist es gut, Gott anzuhängen und auf Gott, den Herrn, meine Hoffnung zu setzen.“ Und diese Überlegung weckt die Liebe, welche unmittelbare Ursache der Ergebung ist. - Die andere liegt auf der Seite des Menschen, der seine Fehlerhaftigkeit in Betracht zieht, deretwegen er sich an Gott anlehnen muß gemäß dem Psalmwort 120,1-2: „Ich hebe meine Augen zu den Bergen, von denen mir Hilfe kommt. Meine Hilfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde geschaffen hat.“ Diese Überlegung hält die Vermessenheit fern, die den Menschen im Vertrauen auf seine Tatkraft daran hindert, sich Gott zu unterwerfen.

Zu 1. Aus der Betrachtung dessen, was geeignet ist, die Gottesliebe zu entfachen, entspringt Ergebung. Die Betrachtung dessen jedoch, was nicht dazugehört, sondern den Geist davon losreißt, läßt Ergebung nicht aufkommen.

Zu 2. Was zu den göttlichen Dingen gehört, entfacht an sich am meisten die Liebe und folglich auch die Ergebung, denn Gott ist über alles zu lieben. Doch wie der menschliche Geist ob seiner Schwachheit zur Erkenntnis göttlicher Dinge der Führung bedarf, so bedarf er auch zur Liebe gewisser uns nahe liegender sinnenhafter Dinge. Darunter befindet sich an erster Stelle die Menschheit Christi, wie es in der Präfation (Donnerstag nach dem 4. Fastensonntag) heißt: „Während wir Gott in seiner Sichtbarkeit erkennen, werden wir durch Ihn zur Liebe des Unsichtbaren hingelenkt.“ Daher regt, was zu Christi Menschheit gehört, wie durch eine gewisse Handleitung am meisten zur Ergebung an. Ergebung richtet sich allerdings in erster Linie auf das, was zur Göttlichkeit gehört.

Zu 3. Wissenschaft und anderes, was Größe ausmacht, führt den Menschen dazu, sich auf sich selber zu verlassen und sich daher nicht gänzlich Gott zu übergeben. Daher kommt es, daß solches gelegentlich die Ergebung hindert und bei einfachen Leuten und Frauen die Ergebung überströmen läßt, die alle Überheblichkeit unterdrückt. Stellt der Mensch jedoch Wissenschaft und jede andere Vollkommenheit völlig unter Gott, dann wird dadurch die Ergebung gestärkt.

Ist Freude eine Wirkung der Ergebung?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Denn, wie erwähnt (Art. 3 Zu 2.), regt das Leiden Christi am meisten zur Ergebung an, doch seine Betrachtung bewirkt in der Seele Niedergeschlagenheit gemäß dem Wort der Klagelieder 3,19: „An meine Not denken ist Wermut und Gift“ - also Leiden, und der Text fährt fort: „Immer denkt meine Seele daran und ist betrübt in mir“. Somit ist Frohsinn oder Freude nicht Frucht der Ergebung.

2. Ergebung besteht vor allem im inneren Opfer des Geistes. Nun heißt es im Psalm 50,19: „Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist.“ Also ist die Wirkung der Ergebung eher Betrübnis als Frohsinn oder Freude.

3. *Gregor von Nyssa*¹⁹ erklärt in seinem Buch *De Hom.* (*Orat. Funebris de Placilla Imperatrice*; PG 46,380): „Wie die Freude zum Lachen führt, so sind Tränen und Seufzer Zeichen der Trauer.“ Nun kommt es vor, daß manche vor Ergebenheit in Tränen ausbrechen. Also ergeben sich aus der Ergebung nicht Freude oder Frohsinn.

DAGEGEN steht im Gebet vor der Präfation (im Dominikaner-Meßbuch, Donnerstag nach dem 4. Fastensonntag): „Wen das gelobte Fasten züchtigt, den erfülle die heilige Ergebung auch mit Freude.“

ANTWORT. Die Ergebung bringt an sich und in erster Linie geistige Freude hervor; in Abhängigkeit davon und beiläufig verursacht sie allerdings Trauer. Es wurde (oben im 3. Art.) erklärt, daß die Ergebung aus einer zweifachen Betrachtung hervorgeht, vor allen Dingen nämlich aus der Betrachtung der Güte Gottes, denn diese Betrachtung löst die Willensbewegung aus, die in der Hingabe an Gott ihr Ziel hat. Und aus dieser Betrachtung folgt an sich Freude entsprechend dem Psalmwort (76/77,4): „Ich denke an Gott und freue mich“, doch unter Umständen verursacht diese Betrachtung eine gewisse Trauer bei denen, die Gott noch nicht vollkommen genießen, wie es Psalm 41,3 ausspricht: „Meine Seele dürstet nach Gott, der Quelle des Lebens“, und danach heißt es

82,4 weiter: „Tränen flossen mir aus den Augen“ usw. - Sodann ergibt sich Ergebung, wie (im 3. Art.) erklärt wurde, aus der Betrachtung der persönlichen Mängel, denn diese Betrachtung befaßt sich mit dem, was der Mensch durch die ergebene Hingabe verhindert, daß er nämlich sich nicht auf sich verläßt, sondern sich Gott anheimgibt. Diese Betrachtung bedeutet die Umkehrung der ersteren. Denn an sich ergeben sich Tränen, wenn man die eigenen Unvollkommenheiten bedenkt; jedoch entsteht indirekt Freude, nämlich durch die Hoffnung auf die Hilfe Gottes. - So ist es klar, daß aus der Ergebung zuerst und an sich Freude hervorgeht, in zweiter Linie und indirekt und als Folge gottgewollte Trauer.

Zu 1. Aus der Betrachtung des Leidens Christi ergibt sich eine gewisse Trauer, nämlich über das Versagen des Menschen, dessentwegen Christus leiden mußte, es liegt aber etwas Erfreuliches darin, nämlich Gottes Güte gegen uns, die zu unseren Gunsten für die entsprechende Befreiung gesorgt hat.

Zu 2. Unser Geist, der einerseits wegen der Fehlerhaftigkeit des gegenwärtigen Lebens Ängste aussteht, erfüllt sich andererseits mit Freude aufgrund der Betrachtung der Güte Gottes und aufgrund der Hoffnung auf seine Hilfe.

Zu 3. Tränen vergießt man nicht nur aus Trauer, sondern auch aus gefühlsmäßiger Empfindsamkeit, besonders bei der Betrachtung von Erfreulichem, das mit etwas Traurigem vermischt ist. So pflegt gefühlvolle Liebe bei Menschen Tränen zu entlocken, wenn sie ihre Kinder oder liebe Freunde wiedersehen, die sie verloren zu haben meinten. Auf diese Weise ergießen sich Tränen aufgrund von innerer Verbundenheit.

Hierzu ergeben sich 17 Artikel.

1. Entspringt das Gebet dem Strebevermögen oder dem Verstand?
2. Ist es angemessen, zu beten?
3. Ist das Gebet ein Akt der Religion?
4. Muß man das Gebet einzig und allein an Gott richten?
5. Müssen wir im Gebet von Gott etwas Bestimmtes erbitten?
6. Darf der Mensch durch Gebet Zeitliches von Gott verlangen?
7. Müssen wir für andere beten?
8. Müssen wir für unsere Feinde beten?
9. Die sieben Vaterunserbitten.
10. Gehört das Beten zur Eigenart der geistbegabten Schöpfung?
11. Beten die Heiligen im Himmel für uns?
12. Muß das Gebet laut gesprochen werden?
13. Muß man beim Beten andächtig sein?
14. Muß man anhaltend beten?
15. Bewirkt das Gebet das, um was man bittet?
16. Ist es verdienstvoll?
17. Die verschiedenen Arten des Gebetes.

1. Artikel

Ist das Gebet ein Akt des Strebevermögens?

1. So scheint es zu sein. Der Wunsch will nämlich Erhöhung finden. Tatsächlich ist Gott dazu bereit, gemäß jenem Wort im Psalm 9,38 (10,17): „Das sehnsüchtige Verlangen der Armen erhört der Herr.“ Bitten ist darum soviel wie wünschen. Wünschen ist aber ein Akt des Strebevermögens. Also auch bitten.

2. *Dionysius* bemerkt im 3.Kap. (a.8, § 1) von *De Div. Nom.* (PG 3,680): „Vor allem ist es hilfreich, mit Gebet zu beginnen, durch das wir uns Gott übergeben und uns mit ihm vereinigen.“ Doch die Vereinigung mit Gott wird durch Liebe

83,1 bewirkt, die zum Strebevermögen gehört. Also gehört auch das Gebet zu dieser Seelenkraft.

3. *Aristoteles* spricht im III. Buch *De Anima* (VI,1-2; 1,430a 26-31) von zwei Funktionen der Erkenntniskraft. Die erste richtet sich auf das Erkennen der unteilbaren Wesen, wobei wir jedes einzelne Ding nach seiner Wesenheit erfassen: was es ist. Die zweite richtet sich auf die Verbindung oder Trennung [von Wesenheit und Existenz] von etwas: ob es existiert oder nicht. Als dritte kommt noch das Schlußfolgern hinzu: der Prozeß von Bekanntem zu Unbekanntem. Das Gebet hat jedoch mit all diesen Funktionen nichts zu tun. Also entspringt es nicht dem Verstand, sondern dem Strebevermögen.

DAGEGEN steht das Wort *Isidors* in seiner Etymologie, Buch 10 (PL 82, 388): „beten ist soviel wie sprechen“. Doch Sprechen kommt aus dem Verstand. Also entspringt das Gebet nicht dem Strebevermögen, sondern der intellektuellen Potenz.

ANTWORT. Nach *Kassiodor*²⁰ (Psalmenerklärung 38,13; PL 70,185) ist Gebet (*oratio*) sozusagen ‘*oris ratio*’ (der Mund der Vernunft). Die theoretische Vernunft nun unterscheidet sich von der praktischen dadurch, daß die theoretische die Dinge lediglich erkenntnismäßig erfaßt, während die praktische nicht nur erkennt, sondern darüber hinaus noch Wirkungen hervorbringt. Nun ist etwas einer anderen Ursache auf doppelte Weise: einmal vollkommen, indem es mit Zwang einwirkt, und dies ist der Fall, wenn eine Wirkung gänzlich von der verursachenden Macht abhängt. Ein andermal unvollkommen, indem es nur eine Anregung bewirkt, wenn nämlich die Wirkung nicht einer total verursachenden Macht untersteht. So ist also auch die Vernunft auf zweifache Weise Ursache von etwas: einmal indem sie sich zwangsmächtig Geltung verschafft, und auf diese Art befiehlt die Vernunft nicht nur den niedrigeren Potenzen und den Gliedern des Leibes, sondern auch untergebenen Menschen, was wiederum befehlsmäßig geschieht. Auf andere Weise ist die Vernunft Ursache, indem sie anleitet und irgendwie anregt. Auf solche Weise bittet die Vernunft, daß durch jene etwas geschieht, die ihr nicht unterstellt sind, seien sie gleichrangig oder übergeord-

net. Beides jedoch befehlen und erbitten oder erlehen, schließt 83,1 eine gewisse Anordnung ein, die darin besteht, daß der Mensch die Verfügung trifft, etwas sei von dem oder jenem zu tun. Dies alles untersteht also der Vernunft, deren Aufgabe es ist, Ordnung zu schaffen. Daher bemerkt *Aristoteles* im 1. Buch seiner Ethik (XIII,15; 1102 b 16): „Die Vernunft erbittet sich das Beste.“²¹ In diesem Sinn reden wir hier vom Gebet, insofern es ein gewisses Erlehen oder Erbitten bezeichnet, weshalb *Augustinus* in seinem Buch *De Verb. Dom.* (vgl. *Rabanus Maurus*, *De universo* VI; PL 111,136) schreibt: „Im Gebet drückt sich eine Bitte aus“, und *Johannes Damascenus*²² formuliert im 3. Buch (*De Fide Orth.* 24; PG 94,1089): „Beten heißt Geziemendes von Gott erbitten.“ Somit ist klar: das Gebet, von dem wir nunmehr reden, ist ein Akt der Vernunft.

Zu 1. Es heißt, der Herr erhört die Wünsche der Armen, entweder weil der Wunsch Ursache der Bitte ist, weil die Bitte den Wunsch gewissermaßen übersetzt, oder es wird damit auf die Raschheit der Erhörung hingewiesen, da Gott die Armen bereits erhört, bevor sie das, was sie wünschen, in der Bitte zum Ausdruck bringen, gemäß *Jesaja* (65,24): „Schon ehe sie rufen, erhöere ich sie.“

Zu 2. Wie oben (I 82,4) erwähnt, bewegt der Wille die Vernunft in Richtung auf sein Ziel. Unter dem Einfluß des Willens kann sich deshalb ein Akt der Vernunft selbstverständlich auf das Ziel der Caritas ausrichten, d.h. auf die Vereinigung mit Gott. Durch das von der Caritas inspirierte Gebet wird dies auf zweifache Weise bewirkt. Einmal vonseiten dessen, um was gebeten wird, weil im Gebet vor allem andern die Vereinigung mit Gott zu erlehen ist, entsprechend dem *Psalmwort* (27,4): „Nur eines erbitte ich vom Herrn, danach verlangt mich: im Hause des Herrn zu wohnen alle Tage meines Lebens.“ Auf andere Weise vonseiten des Bittenden, der zu dem hintreten muß, den er um etwas bitten möchte, sei es örtlich ausgerichtet, wenn er sich an einen Menschen wendet, sei es geistig, wenn der Adressat Gott ist. Daher sagt er (*Dionysius* in *De div. Nom.* 3, § 1; PG 3,680) ebendort: „Wenn wir beim Beten Gott anrufen, dann sind wir uns bewußt, bei Ihm zu sein.“ Dementsprechend bemerkt *Damasce-*

83,2 *nus* (De fide orth. 3,24; PG 94,1089): „Beten heißt, geistig zu Gott emporsteigen.“

Zu 3. Jene drei Akte gehören zur theoretischen Vernunft. Doch darüber hinaus ist es, wie betont, Sache der praktischen Vernunft, etwas durch Befehl oder Bitte ins Werk zu setzen.

2. Artikel

Ist es angemessen, zu beten?

Scheinbar ist es nicht angemessen zu beten.

1. Die Notwendigkeit des Gebetes ergibt sich scheinbar daraus, daß wir jenem, den wir um etwas bitten wollen, das nahelegen, wessen wir bedürfen. Bei Mt 6,32 steht jedoch: „Euer Vater weiß, daß ihr all dieses nötig habt.“ Also ist es nicht angemessen, Gott darum zu bitten.

2. Durch das Gebet wird der Geist des Angeflehten dazu bewogen, zu tun, um was man ihn bittet. Der Geist Gottes ist jedoch unveränderlich und unbeweglich entsprechend jenem Wort 1 Kön (= 1 Sam) 15,29: „Der Sieger in Israel wird nicht schonen, auch Reue kann ihn nicht umstimmen.“ Also ist es nicht angemessen zu Gott zu beten.

3. Es ist freigebiger, jemandem, der nicht bittet, etwas zu geben als einem Bittenden zu geben, denn so sagt *Seneca*²³ (De Benef., II,1; DD 148): „Nichts ist teurer als das mit Bitten Gekaufte.“ Gott jedoch ist der Freigebigste. Also geziemt es sich nicht, Gott um etwas zu bitten.

DAGEGEN steht das Lukas-Wort 18,1: „Man muß allzeit beten und darf nicht nachlassen.“

ANTWORT. Bezüglich des Gebetes haben die Alten auf dreifache Weise gerirt. Einige (z.B. Cicero: De Divi Nat., lib. II, c. 5) vertraten nämlich die Ansicht, in die menschlichen Angelegenheiten mische sich die göttliche Vorsehung nicht ein. Deshalb sei es zwecklos zu beten wie überhaupt, Gott zu verehren. Malachias (3,14) gibt die Ansicht dieser Leute mit den Worten wieder: „Ihr sagt: Es hat keinen Sinn, Gott zu dienen.“ - Einen weiteren Irrtum vertraten jene²⁴, die meinten, alles, auch der menschliche Bereich, unterliege unabänderlicher Notwendigkeit, sei es wegen der Unwandelbarkeit der

göttlichen Vorsehung, sei es wegen des zwingenden Einflusses 83,2 der Sterne, sei es aufgrund der Ursachenverquickung. Demgemäß sei das Gebet nutzlos. - Nach der dritten Meinung²⁵ unterstehen die menschlichen Angelegenheiten zwar der göttlichen Vorsehung und nicht einem naturhaftem Zwang, doch behaupteten sie, die Anordnung der göttlichen Vorsehung sei veränderlich und werde durch Gebete und anderes, was zum religiösen Kult gehört, geändert. - Dies alles wurde im I. Teil [dieser Summa theologica] zurückgewiesen. Und deshalb muß man vom Nutzen des Gebetes so reden, daß wir das der göttlichen Vorsehung unterliegende Menschliche weder für erzwungen halten, noch auch göttliche Anordnungen als veränderlich ausgeben.

Zum Verständnis dieser Aussage ist zu bedenken, daß die göttliche Vorsehung nicht nur bestimmt, welche Wirkungen erfolgen, sondern auch aus welchen Ursachen und in welcher Ordnung diese hervorgehen. Unter anderen Ursachen sind jedoch gewisser Dinge Ursachen auch menschliche Akte. Daher müssen Menschen dies oder jenes tun, nicht um durch ihre Tätigkeit die göttliche Anordnung zu verändern, sondern um dadurch bestimmte, nach göttlicher Anordnung vorgesehene Wirkungen in Erfüllung zu bringen. Das gleiche gilt für naturhafte Ursachen. Und ebenso verhält es sich in der Frage des Betens. Wir beten nämlich nicht, um in die Anordnungen Gottes einzugreifen, sondern um das zu erlangen, was Gott durch die Gebete der Heiligen zu erreichen angeordnet hat, damit die Menschen, wie Papst *Gregor* in einem seiner Dialoge (lib. I, c. 8; PL 77,188) schreibt, „betend das zu erhalten verdienen, was ihnen der allmächtige Gott vor allen Zeiten zu schenken beschlossen hatte.“

Zu 1. Es ist nicht nötig, Gott mit unseren Bitten nahe zu kommen, um Ihm unsere Bedürfnisse oder Wünsche mitzuteilen, sondern um uns klar zu werden, daß wir in diesen Dingen die göttliche Hilfe anrufen müssen.

Zu 2. Wie oben betont, richtet sich unser Gebet nicht darauf, die Anordnungen Gottes abzuändern, sondern mit unserem Beten das zu erlangen, was Gott angeordnet hat.

83,3 Zu 3. Gottes Freiherzigkeit gewährt uns vieles, auch worum wir nicht gebeten haben. Wenn Er uns jedoch etwas nur auf unser Gebet hin gewähren will, dann zu unserem Vorteil: damit wir uns vertrauensvoll Gott zuwenden und anerkennen, daß von Ihm alles Gute für uns kommt. Daher schreibt *Chrysostomus* (vgl. *Cat. Aurea*, In Lk XVIII § 1): „Bedenke, welch Glück dir beschieden, welche Herrlichkeit dir zuteil wurde: beim Beten kannst du mit Gott reden, mit Christus dich unterhalten, wünschen, was du willst, erbitten, was du haben möchtest.“

3. Artikel

Ist das Gebet ein Akt der Religion?

Dies scheint nicht der Fall zu sein, denn:

1. Als Teil der Gerechtigkeit hat die Religion ihren Sitz im Willen. Das Gebet jedoch gehört, wie oben klargelegt, dem Bereich des Verstandes an. Demnach scheint das Gebet kein Akt der Religion zu sein, sondern der Gabe des Verstandes²⁶, die den Geist zu Gott emporführt.

2. Gott zu verehren fällt unter strenges Gebot. Doch beten scheint einem solchen Gebot nicht zu unterliegen, hängt es doch ganz und gar vom Willen ab; es ist ja nichts anderes als die Bitte um Erhörung dessen, was man will. Also scheint das Gebet kein Akt der Religion zu sein.

3. Die Religion findet ihren Ausdruck darin, der göttlichen Natur Kult und religiöse Zeremonien darzubringen. Das Gebet jedoch bringt Gott nichts, sondern erwartet vielmehr, etwas von ihm zu erhalten. Also ist das Gebet kein Akt der Religion.

DAGEGEN steht das Wort in Psalm 141,2: „Wie ein Rauchopfer steige mein Gebet vor Dir auf.“ Dazu schreibt *Petrus Lombardus*²⁷ in seiner Glosse (PL 191,1235), das Gebet sei im Alten Testament auf bildliche Weise Weihrauch genannt worden, der dem Herrn wie wohlriechender Duft dargebracht werde. Dies gehört aber zur Gottesverehrung. Also ist das Gebet ein Akt der Religion.

ANTWORT. Wie oben betont, gehört es wesentlich zur Religion, Gott Verehrung und Ehrbezeugung zu erweisen.

Daher gehört all das zur Religion, womit Gott gegenüber Ver- 83,4
ehrung zum Ausdruck kommt. Dies ist der Fall beim Gebet,
insofern sich der Mensch dabei Gott unterwirft und durch sein
Beten bekennt, daß er Ihn braucht, Ihn, von dem alles Gute
kommt. So zeigt sich ganz deutlich, daß das Gebet ein we-
sensgemäßer Akt der Religion ist.

Zu 1. Wie erwähnt (82,1 Zu 1.), bewegt der Wille die an-
deren Seelenvermögen auf ihr jeweiliges Ziel hin. Deshalb
richtet die Religion, die ihren Sitz im Willen hat, die Akte der
anderen Vermögen auf die Verehrung Gottes aus. Der Ver-
stand überragt die anderen Seelenvermögen und steht dem
Willen am nächsten; daher steht das Gebet, das zum intellek-
tuellen Bereich gehört, nach der Ergebung, die vom Willen
geprägt wird, an erster Stelle unter den Akten der Religion;
durch das Gebet richtet die Religion den menschlichen Ver-
stand auf Gott aus.

Zu 2. Unter das Gebot fällt nicht nur erbitten, was wir
wünschen, sondern auch in rechter Weise wünschen. Doch
Wünschen fällt unter das Gebot der Liebe, Erbitten hingegen
unter das Gebot der Religion. Bei Matthäus 7,7 wird dieses
Gebot mit den Worten ausgedrückt: „Bittet, und ihr werdet
empfangen.“

Zu 3. Beim Beten übergibt der Mensch Gott seinen Geist,
den er Ihm durch seine Ehrfurcht unterwirft und gleichsam
darreicht, wie es *Dionysius* an der obengenannten Stelle (*De*
Div. Nom., c. 3, § 1, PG 3,680) veranschaulicht. Wie daher
der menschliche Geist über den äußeren und körperlichen
Gliedern oder den materiellen Dingen steht, die für den Got-
tesdienst gebraucht werden, so überragt auch das Gebet alle
anderen Akte der Religion.

4. Artikel

Muß man das Gebet einzig und allein an Gott richten?

Es scheint, daß das Gebet einzig und allein an Gott ge-
richtet werden darf.

83,4 1. Das Gebet ist ein Akt der Religion, wie oben gesagt wurde. Doch nur Gott allein darf religiös verehrt werden, also darf auch nur zu Gott allein gebetet werden.

2. Vergeblich betet man zu dem, der das Gebet nicht wahrnimmt. Doch nur Gott allein vermag das Gebet zu hören. Und zwar einmal, weil das Gebet zumeist mehr innerlich ausgedrückt wird, was nur Gott allein versteht, als mit lauter Stimme, entsprechend dem, was der Apostel im 1. Brief an die Korinther (14,15) schreibt: „Ich werde im Geiste beten, aber ich werde auch mit dem Verstande beten.“ Sodann auch, weil, wie *Augustinus* in seinem Buch *De cura pro mortuis gerenda* (c.13; PL 40,605) lehrt, „die Toten und selbst die Heiligen nicht wissen, was die Lebenden tun, nicht einmal ihre Söhne.“ Also ist das Gebet einzig und allein an Gott zu richten.

3. Wenn wir zu irgendwelchen Heiligen beten, dann nur deshalb, weil sie mit Gott verbunden sind. Doch gibt es hier auf dieser Erde oder auch im Fegfeuer Lebende, die Gott durch die Gnade innig verbunden sind. Doch zu denen wird nicht gebetet. Also dürfen wir auch an die Heiligen, die sich im Himmel befinden, kein Gebet richten.

DAGEGEN steht bei Job 5,1: „Ruf doch! Ist einer, der dir Antwort gibt? An einen von den Heiligen wende dich!“

ANTWORT. Das Gebet richtet sich an jemanden auf zweifache Weise: einmal, daß es durch ihn selbst erfüllt werde; sodann in der Weise, daß es durch seine Vermittlung Erhörung finde. Auf die erste Weise richten wir das Gebet nur an Gott, denn alle unsere Gebete müssen auf die Erlangung von Gnade und ewiger Glückseligkeit hingeordnet sein, was nur Gott allein schenkt, entsprechend dem Psalmwort 84,12: „Gnade und Herrlichkeit verleiht dir der Herr.“ Auf die zweite Weise beten wir zu den heiligen Engeln und heiligen Menschen, nicht um durch sie Gott über unsere Anliegen aufzuklären, sondern daß durch ihre Bitten und Verdienste unsere Gebete Erfüllung finden. Darum heißt es in der Offenbarung 8,4: „Aus der Hand des Engels steigt der Weihrauch mit den Gebeten der Heiligen zu Gott empor.“ Dies wird auch deutlich aus der Art, wie sie die Kirche beim Beten einsetzt. Denn von der heiligsten Dreifaltigkeit erwarten wir, sie möge sich unser

erbarmen, von anderen, irgendwelchen Heiligen jedoch wünschen wir, sie mögen für uns bitten. 83,5

Zu 1. Wir wenden uns betend in einem Akt der Gottesverehrung nur an jenen, von dem wir die Erfüllung unseres Gebetes erwarten, denn damit bezeugen wir Ihn als Urheber alles Guten, nicht aber an jene, die wir gleichsam als unsere Vermittler bei Gott beauftragen.

Zu 2. Die Verstorbenen wissen entsprechend ihrem naturgegebenen Zustand nicht, was hier auf Erden geschieht, sie kennen vor allem nicht unsere inneren Gedanken und Gefühle. Doch wird den Verstorbenen nach einer Andeutung *Gregors* (*Moralia* XII,19; PL 75,968) in Gott das geoffenbart, was sie über unsere Verhältnisse, auch unsere inneren Gedanken und Gefühle, wissen sollen. Am meisten jedoch geziemt es sich für ihre erhabene Stellung, unsere mit Mund oder Herz an sie gerichteten Bitten zu kennen. Daher wissen sie tatsächlich im Lichte göttlicher Erleuchtung um unsere Bitten, die wir ihnen vortragen.

Zu 3. Jene, die sich hier auf Erden oder im Fegfeuer befinden, genießen noch nicht die Erleuchtung durch Gott, sodaß sie nicht wissen können, was wir denken oder reden. Deshalb rufen wir sie beim Gebet auch nicht um ihre Fürsprache an, dagegen tragen wir den Lebenden unsere Bitten direkt vor.

5. Artikel

Müssen wir im Gebet von Gott etwas ganz Bestimmtes erbitten?

1. Dies scheint nicht nötig zu sein, denn „Beten heißt“, wie *Johannes Damascenus* schreibt, „Geziemendes von Gott erbitten“ (*De fide orth.* III,24; PG 94,1089). Daher bringt das Gebet keinen Erfolg, wenn dabei etwas verlangt wird, was nicht zuträglich ist, gemäss dem Wort im Jakobusbrief 4,3: „Ihr betet um etwas und erhaltet es nicht, weil ihr schlecht betet.“ Doch andererseits wissen wir nicht, wie es im Römerbrief 8,26 heißt, „worum wir richtig beten sollen“. Also dürfen wir beim Beten nicht um etwas Bestimmtes bitten.

83,5 2. Wer von einem anderen etwas Bestimmtes erbittet, geht darauf aus, dessen Willen dahin zu bringen, daß er tut, was man selber will. Wir dürfen uns aber nicht darauf versteifen, Gottes Willen unserem Willen gefügig zu machen, sondern wir sollen wollen, was Er will gemäß der Auslegung des Psalmwortes 32,1 in der Glossa (ordinaria III 130A): „Jubelt ihr Gerechten im Herrn.“ Also dürfen wir beim Beten nicht etwas ganz Bestimmtes von Gott erbitten.

3. Schlechtes darf man von Gott nicht verlangen. Gutes zu wünschen, dazu läßt Er uns ein. Es ist jedoch zwecklos, jemanden um etwas zu bitten, der uns einlädt, eben dies anzunehmen. Also darf man von Gott etwas Bestimmtes im Gebet nicht verlangen.

DAGEGEN steht, daß der Herr bei Mt 6,9 und Lk 11,2 seine Jünger lehrt, im einzelnen das zu verlangen, was in den Bitten des Vaterunsers enthalten ist.

ANTWORT. Nach *Maximus Valerius*²⁸ (Factorum et dictorum memorabilium VII, c.2) „glaubte Sokrates nichts anderes von den unsterblichen Göttern fordern zu dürfen, als uns Gutes zuzuteilen; denn sie wüßten schließlich, was für einen jeden nützlich sei; wir selbst aber fordern meist in unseren Wünschen, was wir am besten nicht verlangt hätten.“ Diese Meinung ist in etwa richtig, nämlich bezüglich der Dinge, die zu einem schlechten Ergebnis führen könnten, da der Mensch sie wohl im schlechten und im guten Sinn gebrauchen kann. So dienten Reichtümer, wie an jener Stelle [bei *Maximus Valerius*] bemerkt wird, vielen zum Untergang. Auch Ehrungen haben manchen zugrunde gerichtet: Herrschaft kann sich als verhängnisvoll erweisen; glanzvolle Ehen können nicht selten die Familien völlig durcheinanderbringen. Es gibt andererseits gewisse Güter, die der Mensch nicht mißbrauchen kann, d.h. die nicht zu einem schlechten Ausgang führen können. Das sind jene, durch die wir glücklich werden und durch die wir Glückseligkeit verdienen. Danach streben die Heiligen absolut durch ihre Gebete entsprechend dem Psalmwort 80,4: „Laß Dein Antlitz leuchten, dann sind wir gerettet“; und ebenso in Psalm 119,35: „Führe mich auf den Pfad Deiner Gebote!“

Zu 1. Wenngleich der Mensch aus sich selber nicht wissen 83,6 kann, um was er beten soll, so „hilft - wie es im Römerbrief 8,26 heißt - der Geist unserer Schwäche“, indem Er uns heilige Wünsche eingibt und uns dadurch richtig zu beten lehrt. Deshalb sagt der Herr im Johannesevangelium 4,23: „Die wahren Beter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit.“

Zu 2. Wenn wir beim Beten um etwas bitten, was uns zum ewigen Heile führt, stimmen wir mit dem Willen Gottes überein, der, wie es im 1. Timotheusbrief 2,4 heißt, „will, daß alle Menschen selig werden.“

Zu 3. Gott läßt uns zum Guten auf eine Weise ein, daß wir ihm, um es zu erlangen, nicht mit körperlichen Schritten, sondern mit frommen Wünschen und demütigem Beten näherkommen.

6. Artikel

Darf der Mensch durch Gebet Zeitliches von Gott verlangen?

1. Der Mensch darf, wie es scheint, im Gebet nichts Zeitliches von Gott verlangen. Was wir nämlich beim Beten erbiten, verlangen wir zu besitzen. Doch Zeitliches dürfen wir nicht verlangen, heißt es doch bei Mt 6,33: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und dies alles wird euch hinzugegeben werden“, nämlich das Zeitliche; man soll es nicht verlangen, sagt er, sondern als Beigabe erwarten. Also ist im Gebet von Gott nichts Zeitliches zu verlangen.

2. Man verlangt nur, worüber man besorgt ist. Doch über Zeitliches können wir keine Besorgnis haben, entsprechend dem Wort bei Mt 6,25: „Sorgt euch nicht um euer Leben, um eure Ernährung“. Also dürfen wir beim Beten nichts Zeitliches verlangen.

3. Durch das Gebet muß unser Geist sich zu Gott erheben. Doch beim Gebet um Zeitliches sinkt er auf ein niedrigeres Niveau hinab im Widerspruch zum Wort des Apostels im 2. Korintherbrief 4,18: „... uns, die wir nicht auf das Sichtbare starren, sondern nach dem Unsichtbaren ausblicken, denn das

83,6 Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ist ewig.“ Also darf der Mensch im Gebet nichts Zeitliches von Gott erbitten.

4. Der Mensch darf von Gott nur Gutes und Nützlichliches erbitten. Doch bisweilen schlägt irdischer Besitz zum Schaden aus, nicht nur geistlich, sondern auch zeitlich. Also darf man solches im Gebet nicht erbitten.

DAGEGEN liest man Spr 30,8: „Gib mir zum Leben nur das Nötige.“

ANTWORT. Wie *Augustinus* an *Proba*, *De Orando Deum* (Epist. 130, cap.12; PL 33,502), schreibt, „darf man um das beten, was man wünschen darf.“ Zeitliches jedoch darf man wünschen, zwar nicht in erster Linie, als Lebensziel, sondern als gewisse Hilfsmittel, mit denen wir nach der Glückseligkeit streben, insofern sie das körperliche Leben unterstützen und uns bei Tugendakten werkzeuglich dienen, wie auch *Aristoteles* in seiner Ethik (Buch I, VIII,15; 1099 a 31) bemerkt. Deshalb ist es auch erlaubt, um Zeitliches zu beten. Dem stimmt auch *Augustinus* in seinem Brief an *Proba* (Epist. 130, c. 6; PL 33,498) zu, indem er bemerkt: „Wer immer das zum Leben Ausreichende und nichts darüber hinaus will, will in würdiger Weise ... Dies wird eben nicht um seiner selbst willen erstrebt, sondern um der körperlichen Gesundheit und eines entsprechenden Wohlbefindens der gesamten Person willen, sodaß man denen, mit welchen man zusammenleben muß, nicht lästig fällt ... Hat man dies, so muß man beten, daß es hält, hat man es nicht, so ist zu beten, daß man es bekommt.“

Zu 1. Zeitliches ist nicht als Wichtigstes zu verlangen, sondern nur als Zweitrangiges. Daher schreibt *Augustinus* in seinem Buch über die Bergpredigt (II 16; PL 34,1292): „Wenn Er gesagt hat: Jenes ist zuerst zu suchen“, nämlich das Reich Gottes, „dann sagt er damit, daß dieses, nämlich das zeitliche Gut, erst nachher zur suchen ist, nicht zeitlich gesehen, sondern dem Rang nach, jenes als unser Gut, dieses als unser Nötiges.“

Zu 2. Nicht jede Sorge um zeitliche Dinge ist verwehrt, sondern nur überflüssige und ungeordnete, wie oben (Fr. 55,6) erklärt.

Zu 3. Wenn unser Geist zeitliche Dinge sucht, um darin zu 83,7 ruhen, bleibt er in sie verstrickt. Sucht er sie jedoch um der Erlangung der Glückseligkeit willen, dann wird er von ihnen nicht niedergedrückt, sondern vielmehr emporgehoben.

Zu 4. Wenn wir Zeitliches nicht als Hauptsache erstreben, sondern in Hinordnung auf etwas anderes, bitten wir Gott zugleich, es uns zu gewähren, in dem Maße, in dem es unserem Heile dient.

7. Artikel

Müssen wir für andere beten?

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein. Denn im Gebet des Herrn bitten wir für uns und nicht für andere, indem wir sagen: „Unser tägliches Brot gib uns heute“ usw. Also müssen wir nicht für andere beten.

2. Man betet, um erhört zu werden. Eine der Bedingungen, die nötig sind, damit das Gebet Erhörung finde, ist die, daß man für sich selber bete. Zu jener Stelle des Johannesevangeliums 16,23 (PL 35,1896): „Bittet ihr den Vater um etwas in meinem Namen, so wird er es euch geben“ bemerkt daher *Augustinus*: „Alle werden für sich selbst erhört, nicht aber für andere. Daher heißt es nicht einfach: ‘Er wird geben’, sondern: ‘Er wird euch geben’“. Es scheint demnach, man brauche nicht für andere zu beten, sondern nur für sich selbst.

3. Für andere dürfen wir nicht beten, falls sie schlecht sind, gemäß dem Jeremiaswort 7,16: „Du aber bete nicht für dieses Volk und dränge mich nicht, denn ich erhöhe dich nicht.“ Für die Guten braucht es jedoch keine Fürsprache, denn, falls sie für sich selber beten, werden sie erhört. Also brauchen wir, wie es scheint, für andere nicht zu beten.

DAGEGEN steht, was im Jakobusbrief 5,16 zu lesen ist: „Betet füreinander, damit ihr das Heil erlangt.“

ANTWORT. Wie betont, müssen wir im Gebet um das bitten, was wir uns wünschen müssen. Gutes müssen wir aber nicht nur uns selbst, sondern auch anderen wünschen. Dies gehört eben zum Wesen der Liebe, die wir für die Nächsten aufzubringen haben, wie oben dargelegt (Fr. 25,1 u.12; Fr.

83,7 27,2;Fr. 31,1). Somit verlangt die christliche Liebe, für andere zu beten. Daher bemerkt *Chrysostomus* in seinem Matthäuskommentar (Hom. XIV, 6,12; PG 56,711): „Für sich selbst zu beten, zwingt Notwendigkeit, für einen anderen jedoch treibt die brüderliche Liebe an. Angenehmer vor Gott jedoch ist jenes Gebet, das nicht durch eine Notwendigkeit angeregt, sondern durch brüderliche Liebe empfohlen ist.“

Zu 1. Wie *Cyprian* in seinem Werk 'Über das Vaterunser' schreibt (PL 4,540), sagen wir nicht 'Vater mein', sondern 'unser', und auch nicht 'Gib mir', sondern 'Gib uns', „denn der Herr der Einheit wollte kein reines Privatgebet, daß man nur für sich allein zu beten hätte ... Er wollte vielmehr, einer solle für alle beten, denn er selbst hat uns alle zusammen in sich eingeschlossen.“

Zu 2. 'Für sich' beten wird als Bedingung des Gebetes erklärt, nicht zwar als notwendig im Hinblick auf das Verdienst der Erhörung, sondern notwendig im Hinblick auf die untrügliche Sicherheit der Erhörung. Es kommt nämlich bisweilen vor, daß ein Gebet für einen anderen keinen Erfolg hat, auch wenn es voll Andacht und Ausdauer verrichtet wird und es dabei um Heilsgüter geht, und zwar wegen eines Hindernisses bei dem, für den gebetet wird, gemäß dem Jeremiaswort (15,1): „Selbst wenn Moses und Samuel vor mein Angesicht träten, würde sich mein Herz diesem Volk nicht mehr zuneigen“. Nichtsdestoweniger wird ein solches Gebet für den aus Nächstenliebe Betenden verdienstlich sein gemäß Psalm 35,13: „Mein Gebet kehre in meine Brust zurück“; dazu die Glosse (Gl. interl. III, 134r; vgl. Haimo, PL 116,313): „Auch wenn es [das Gebet] ihnen keinen Nutzen bringt, so bin ich meines Lohnes 'nicht verlustig gegangen'.“

Zu 3. Auch für die Sünder muß man beten, damit sie sich bekehren, ebenso für die Gerechten, damit sie ausharren und Fortschritte machen. Die Gebete 'für alle Sünder' finden jedoch nicht zugunsten aller Sünder Erhörung, sondern nur zugunsten einer gewissen Anzahl. Sie werden nämlich nur bei den Vorausbestimmten tatsächlichen Erfolg haben, nicht jedoch bei denen, die im Vorauswissen Gottes dem Tod anheimfallen. Es ist das gleiche wie bei der brüderlichen Zu-

rechtweisung: sie hat Erfolg bei den Vorausbestimmten, nicht 83,8 jedoch bei den Verworfenen gemäß dem Wort des Predigers (Koh) 7,14: „Niemand vermag den zu bessern, den Gott verworfen hat.“ Darum heißt es im 1. Johannesbrief 5,16: „Wer sieht, daß sein Bruder eine Sünde begeht, die nicht zum Tode führt, soll für ihn beten, und es wird ihm Leben gegeben, wie allen, deren Sünde nicht zum Tode führt.“ Weil jedoch keinem, solange er auf Erden lebt, die Wohltat der Zurechtweisung zu verweigern ist, da wir die Auserwählten von den Verworfenen nicht unterscheiden können, wie *Augustinus* in seinem Buch *De Corrupt. et gratia* (c. 15; PL 44,944) schreibt, ist auch niemandem die Hilfe des Gebetes zu verweigern. - Auch für die Gerechten muß man beten, und zwar aus dreifachem Grund. Erstens, weil die Gebete vieler leichter erhört werden. Daher bemerkt die Glosse (Gl. ord. VI 31E; Gl. Lomb.; PL 191,1526) zum Satz im Römerbrief (15,30): „Helft mir mit eueren Gebeten“: Aus gutem Grund bittet der Apostel die kleinen Leute für ihn zu beten, „denn viele Kleine werden groß, wenn sie einträchtig zusammenstehen, und unmöglich ist es, daß die Bitten von vielen keinen Erfolg haben“, nämlich das nicht erlangen, was des Erlangens würdig ist. Zweitens, damit viele Gott danken für die Auszeichnungen, die den Gerechten zuteil werden und die auch dem Nutzen vieler dienen, gemäß dem Apostel im zweiten Brief an die Korinther 7,11. Drittens, damit die Großmächtigen nicht übermütig werden, wenn sie feststellen, daß sie auf die Hilfe von Kleinen angewiesen sind.

8. Artikel

Müssen wir für unsere Feinde beten?

1. Wir brauchen anscheinend für unsere Feinde nicht zu beten. Denn so heißt es im Römerbrief 15,4: „Alles, was geschrieben wurde, ist zu unserer Belehrung niedergeschrieben.“ Nun findet man in der Heiligen Schrift zahlreiche Verfluchungen von Feinden, z.B. heißt es im Psalm 6,11: „Es sollen beschämt und bestürzt werden alle meine Feinde, voll Schande sollen sie möglichst schnell von dannen ziehen.“

83,8 Also müssen auch wir uns im Gebet mehr gegen unsere Feinde aussprechen als zu ihren Gunsten.

2. Sich an seinen Feinden rächen schlägt zu deren Schaden aus. Doch die Heiligen fordern Rache an den Feinden gemäß Offb 6,10: „Wie lange rächst du nicht unser Blut an den Erdenbewohnern?“ Daher freuen sie sich über die Rache an den Gottlosen gemäß Psalm 58,11: „Es freut sich der Gerechte, wenn er die Vergeltung sieht.“ Also soll man nicht zugunsten seiner Feinde beten, sondern vielmehr zu ihrem Nachteil.

3. Tun und Gebet des Menschen dürfen sich nicht widersprechen. Doch bisweilen kämpfen die Menschen erlaubterweise gegen ihre Feinde, sonst wären ja alle Kriege unerlaubt, was den obigen Darlegungen (Fr. 40,1) widerspricht. Also brauchen wir für unsere Feinde nicht zu beten.

DAGEGEN steht bei Mt 5,44: „Betet für euere Verfolger und Verleumder!“

ANTWORT. Für einen anderen zu beten, ist Sache der Nächstenliebe, wie im vorigen Artikel betont wurde. In gleicher Weise, wie wir gehalten sind, unsere Feinde zu lieben, so sind wir auch gehalten, für sie zu beten. Auf welche Weise jedoch wir die Feinde zu lieben haben, ist oben (Fr. 25,8 u. 9) in der Abhandlung über die Caritas behandelt worden, das heißt, sie in ihrer Natur [als Menschen] zu lieben, nicht in ihrer Schuld; die Feinde im allgemeinen [als Menschen] zu lieben,²⁹ ist Gebot, sie im einzelnen zu lieben, ist nicht geboten, es sei denn im Sinn einer inneren Bereitschaft, daß man bereit ist, auch im einzelnen seinen Feind zu lieben und ihm in einem Notfall beizustehen, oder wenn er um Verzeihung bitten würde; seine Feinde jedoch im einzelnen bedingungslos zu lieben und ihnen beizustehen, ist Sache der Vollkommenheit. Entsprechend diesen Grundsätzen dürfen wir in unseren Gemeinschaften bei den Gebeten, die wir für andere verrichten, unsere Feinde nicht ausschließen. Für sie im einzelnen zu beten, ist Sache der Vollkommenheit, nicht der Notwendigkeit, es sei denn in irgendeinem besonderen Fall.

Zu 1. Verfluchungen, wie sie in der Hl.Schrift zu finden sind, lassen sich auf vierfache Weise verstehen: 1. „pflegen die Propheten Zukünftiges in Form von Verfluchung zu verkün-

den“ wie *Augustinus* im Buch über die Bergpredigt (I c. 21; 83,9 PL 34,1265) bemerkt, 2. überläßt Gott die Sünder gewissen zeitlichen Übeln zu ihrer Besserung, 3. verfluchen sie, richtig verstanden, nicht die Menschen, sondern das Reich der Sünde, damit durch die Besserung der Menschen die Sünden vernichtet werden, 4. bringen sie damit ihren Willen in Einklang mit der Gerechtigkeit Gottes, der die in der Sünde Verharrenden verdammt.

Zu 2. Man muß *Augustinus* zustimmen, der im obenerwähnten Buch über die Bergpredigt (I 22; PL 34,1268) erklärt: „Die Racherufe der Märtyrer bezwecken die Ausrottung der Sündenherrschaft, unter der sie so sehr gelitten haben.“ Oder, wie es im Buch ‘Fragen des Alten und Neuen Testaments’ (vgl. *Ambrosiaster*, P. I, ex Nov.Test., q.68; PL 35,2262) heißt: „Sie rufen nach Rache nicht mit der Stimme, sondern mit dem Verstand, sowie das Blut des Abel von der Erde zum Himmel schrie.“ Sie freuen sich über die Rache jedoch nicht der Rache wegen, sondern wegen der göttlichen Gerechtigkeit.

Zu 3. Es ist erlaubt, die Feinde zu bekämpfen, damit sie von ihren Sünden lassen, was ihnen selbst und auch anderen zugute kommt. Desgleichen darf man im Gebet irgendwelche zeitliche Übel für seine Feinde verlangen, damit sie sich bessern. Es besteht daher kein Widerspruch zwischen unserem Beten und Handeln.

9. Artikel

Stimmt die Zusammenstellung der sieben Bitten im Vaterunser?

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein. Es hat doch keinen Sinn, Heiligung für etwas zu fordern, was von jeher und immer heilig ist. Gottes Name jedoch ist immerdar heilig entsprechend dem Lukaswort (1,49): „Sein Name ist heilig.“ Auch ist sein Reich immerwährend und ewig gemäß dem Psalmwort 145,13: „Dein Königtum, o Herr, ist ein Königtum für ewige Zeiten.“ Auch Gottes Wille findet immer Erfüllung nach dem Jesajawort 46,10: „Alles, was ich will, geschieht.“

83,9 Es ist also sinnlos zu bitten: 'Geheiligt werde dein Name', 'dein Reich komme', und 'dein Wille geschehe'.

2. Um sich dem Guten zuzuwenden, muß man zuerst das Böse verlassen. Es ist daher nicht richtig, die Bitten, die der Erlangung des Guten dienen, denen, die zur Beseitigung des Bösen gehören, voranzustellen.

3. Man bittet um etwas, damit man es als Gabe erhalte. Die vorzüglichste Gabe Gottes nun ist der Heilige Geist und das, was wir durch ihn wiederum als Gaben erhalten. Es ist also wohl nicht richtig, Bitten aufzustellen, die den Gaben des Heiligen Geistes nicht entsprechen.

4. Lukas zählt in seinem Vaterunser nur fünf Bitten auf (vgl. Lk 11,2). Es war also überflüssig, nach Mt 6,9 sieben Bitten anzuführen.

5. Es scheint eitel zu sein, das Wohlwollen dessen zu erlangen suchen, der uns mit seinem Wohlwollen zuvorkommt. Doch Gott kommt uns mit seinem Wohlwollen zuvor, denn „er hat uns zuerst geliebt“, wie es im 1. Johannesbrief 4,10 heißt. Überflüssig ist es also, den Bitten „Vater unser, der du bist im Himmel“ voranzusetzen, denn damit soll offenbar sein Wohlwollen erlangt werden.

DAGEGEN genügt der Hinweis auf die Autorität Christi, der die Gebetsordnung bestimmt hat.

ANTWORT. Das Gebet des Herrn ist das vollkommenste, denn, so schreibt *Augustinus* in seinem Brief an *Proba* (Epist. CXXX, c. 12; PL 33,502): „wenn wir richtig und angemessen beten, können wir nichts anderes zum Ausdruck bringen als das, was im Vaterunser enthalten ist“. Das Gebet wirkt ja sozusagen als Vermittler unseres Wunsches bei Gott, den wir bei richtigem Beten nur um das bitten, was wir rechtmäßigerweise verlangen können. Im Gebet des Herrn wird jedoch nicht nur all das erbeten, was wir mit gutem Recht wünschen können, sondern auch in der Ordnung, die dabei einzuhalten ist. Somit lehrt uns dieses Gebet nicht nur, was wir erbitten dürfen, sondern gibt uns zugleich Aufschluß über unser gesamtes Frömmigkeitsleben.

Ganz eindeutig aber ist, daß unsere Sehnsucht vom Ziel unseres Lebens geprägt wird und von dem, was zu diesem

Ziele führt. Unser Ziel aber ist Gott. Auf ihn richtet sich unse- 83.9
re Zuneigung in doppelter Weise: einmal, insofern wir seine
Ehre suchen, dann insofern wir uns an seiner Herrlichkeit
erfreuen wollen. Das erste gehört zur Liebe Gottes, mit der wir
Gott um seiner selbst lieben, das zweite gehört zur Liebe, mit
der wir uns in Gott lieben. Daher lautet die erste Bitte:
„Geheiligt werde dein Name“, womit wir Gottes Ehre erbitten.
Die zweite lautet: „Dein Reich komme“, womit wir den
Wunsch ausdrücken, in die Herrlichkeit Gottes und seines
Reiches zu gelangen.

Auf das oben genannte 'Ziel' ordnet uns etwas auf dop-
pelte Weise hin: einmal 'an sich', sodann 'indirekt'. 'An sich'
ordnet uns auf das Ziel das Gute, das zur Erreichung des Zie-
les geeignet ist. Und geeignet für das Ziel der Glückseligkeit
ist etwas wiederum auf doppelte Weise: einmal direkt und in
erster Linie entsprechend dem Verdienst, durch das wir im
Gehorsam gegen Gott die Glückseligkeit verdienen. Und in
diesem Sinne heißt es: 'Dein Wille geschehe wie im Himmel,
so auf Erden.' - Sodann wie ein Werkzeug und gewissermaßen
als ein Hilfsmittel zu unserem Verdienst. Und in diesem Sinne
heißt es: 'Unser tägliches Brot gib uns heute', sei dies nun zu
verstehen als sakramentales Brot, dessen täglicher Empfang
den Menschen stärkt und in dem alle anderen Sakramente
mitgemeint sind, oder sei darunter auch das materielle Brot
verstanden, sodaß, wie *Augustinus* an *Proba* schreibt (Epist.
CXXX, c. 11; PL 33,502), mit 'Brot' alles zum Leben Not-
wendige zu verstehen ist, denn die Eucharistie ist das wichtig-
ste Sakrament und das Brot ist die wichtigste Speise. Darum
heißt es auch [im Kommentar] zum Matthäusevangelium
(6,11): „das Überwesentliche“, d.h. „das Wichtigste“, wie
Hieronymus es deutet (Zu Mt I, c. 6,11; PL 26,44).

Indirekt ordnen wir uns auf die Glückseligkeit hin durch
Beseitigung von Hindernissen. Es sind deren drei, die uns am
Erreichen der Glückseligkeit hindern: erstens die Sünde, die
direkt aus dem Gottesreich ausschließt entsprechend dem 1.
Korintherbrief 6,9: „Weder Unzüchtige noch Götzendiener
usw. werden das Reich Gottes erben.“ Und dies kommt zum
Ausdruck in der Bitte: 'Vergib uns unsere Schuld.' - Zweitens:

83,9 die Versuchung, die uns an der Beobachtung des göttlichen Willens hindert. Darauf weist der Satz hin: 'Und führe uns nicht in Versuchung.' Damit bitten wir nicht um völlige Bewahrung vor Versuchungen, sondern um Standhaftigkeit in der Versuchung, was mit der Wortverbindung 'in Versuchung führen' angedeutet wird. - Drittens: die Mühseligkeit dieses Lebens, worauf die Worte anspielen: 'Erlöse uns von dem Übel.'

Zu 1. Wie *Augustinus* in seinem Buch 'Die Bergpredigt des Herrn' (II c. 5; PL 34,1277 f.) schreibt, bedeutet die Bitte 'geheiligt werde dein Name' nicht, daß der Name Gottes nicht heilig sei, sondern daß er von den Menschen als heilig anerkannt werde, im Sinn der Verherrlichung Gottes in den Menschen. Mit 'dein Reich komme' „soll nicht gemeint sein, Gott regiere noch gar nicht“, sondern, wie *Augustinus* an *Proba* schreibt (Epist. CXXX, c. 11; PL 33,502): „wir entfachen in uns den Wunsch, jenes Reich möge zu uns kommen und wir mögen in ihm Herrschaft übernehmen“. Die Bitte 'dein Wille geschehe' versteht sich richtig so: Es werde deinen Geboten Gehorsam geleistet; und zwar 'wie im Himmel so auf Erden', das heißt, wie von den Engeln so auch von den Menschen“ (*Augustinus*, 'Bergpredigt' II 6; PL 34,1278). Diese drei Bitten werden in der kommenden Welt vollkommen erfüllt werden; die restlichen vier jedoch gehören zu den Bedürfnissen des irdischen Lebens, wie *Augustinus* bemerkt (Enchiridion, cap. 115; PL 40,285).

Zu 2. Weil man im Gebet einen Wunsch kundtut, entspricht die Ordnung der Bitten nicht der Ordnung der Erfüllung, sondern der Ordnung der Wünsche oder der Absicht, wobei das Ziel den Mitteln zum Ziel vorangeht, und die Erlangung des Guten der Beseitigung des Bösen.

Zu 3. In seinem Buch 'Die Bergpredigt des Herrn' (II c. 11; PL 34,1285) stellt *Augustinus* die sieben Bitten in Parallele zu den Gaben des Hl. Geistes und den Glückseligkeiten, indem er sagt: „Wenn die Furcht des Herrn es ist, wodurch die Armen im Geiste glücklich werden, dann laßt uns beten, der Name des Herrn werde bei den Menschen geheiligt in keuscher Furcht ... Wenn es die Frömmigkeit ist, durch welche

die Sanftmütigen glücklich werden, laßt uns beten, sein Reich 83,9 komme, damit wir sanftmütig werden und ihm nicht Widerstand leisten ... Ist es das Wissen, welches die Trauernden selig macht, dann laßt uns beten, daß sein Wille geschehe, und wir werden nicht mehr trauern ... Wenn es der Starkmut ist, durch den die Hungernden glücklich werden, laßt uns beten, daß unser tägliches Brot uns gegeben werde ... Ist es der Rat, durch den die Barmherzigen glücklich werden, so laßt uns Schuldennachlaß gewähren, damit auch wir Schuldennachlaß erhalten ... Wenn es die Erkenntnis ist, durch welche 'die reinen Herzens sind' glücklich werden, so laßt uns beten, auf daß wir nicht ein doppeltes Herz haben, in dem wir zeitlichen Gütern nachjagen, die uns in vielfache Versuchung führen ... Wenn es die Weisheit ist, durch welche die Friedfertigen glücklich sind, weil sie Kinder Gottes heißen werden, so laßt uns beten, um vom Bösen befreit zu werden, denn diese Befreiung wird uns zu freien Kindern Gottes machen.“

Zu 4. Wie *Augustinus* in seinem 'Enchiridion' (c. 116; PL 40,286) anmerkt, „hat Lukas im Vaterunser nicht sieben, sondern nur fünf Bitten angeführt Er weist darauf hin, daß die dritte Bitte gewissermaßen eine Wiederholung der beiden vorangehenden ist; er unterdrückt sie zum besseren Verständnis, denn der Wille Gottes richtet sich vor allem darauf, daß wir seine Heiligkeit erkennen und mit ihm zusammen regieren. Das von Matthäus (6,13) zuletzt Genannte 'rette uns vor dem Bösen' bringt Lukas nicht, damit ein jeder wisse, daß er vom Bösen dadurch befreit wird, daß er sich nicht in Versuchung führen läßt.“

Zu 5. Wir beten nicht zu Gott, um ihn umzustimmen, sondern um in uns das Vertrauen zu wecken, das im Gebet liegt. Vor allem wird es erweckt durch die Betrachtung seiner Liebe zu uns, mit der Er unser Wohl will, - darum reden wir Ihn auch an mit 'Vater unser' - und durch die Betrachtung Seiner Erhabenheit, mit der Er es auch verwirklichen kann - darum fahren wir fort: 'der du bist im Himmel'.

Gehört das Beten zur Eigenart der geistbegabten Schöpfung?

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein. Denn ein- und derselben Person steht es zu, zu bitten und zu empfangen. Doch empfangen steht auch unerschaffenen Personen zu, nämlich Gottes Sohn sowie dem Heiligen Geist. Also ist es ihnen keineswegs fremd, zu beten, sagt Gottes Sohn doch (Joh 14,16): „Ich will meinen Vater bitten“, und vom Heiligen Geist sagt der Apostel (Röm 8,26): „Der Geist bittet für uns.“

2. Die Engel stehen über den vernunftbegabten Geschöpfen, sie sind rein intellektive Substanzen. Doch den Engeln ist es eigen, zu beten, weshalb es im Psalm 97,7 heißt: „Betet ihn an, alle seine Engel.“ Also ist Beten keine Eigenheit der vernunftbegabten Kreatur.

3. Das Gleiche ist beten und Gott anrufen, und dies geschieht vor allem beim Gebet. Doch die Tiere rufen Gott auch an gemäß Psalm 136,9: „Er teilt den Tieren ihr Futter zu und den jungen Raben, die ihn anrufen.“ Also ist das Beten nicht eine Eigenheit der vernunftbegabten Kreatur.

DAGEGEN wurde oben (1. Art.) dargelegt, daß Beten ein Akt der Vernunft ist. Doch vernunftbegabt heißt die Kreatur im Hinblick auf die Vernunft. Also ist Beten eine Eigenheit der verstandbegabten Kreatur.

ANTWORT. Gemäß der obigen Erläuterung (1. Art.) ist Beten ein Akt der Vernunft, womit jemand seinen Vorgesetzten um etwas bittet, wie der Befehl ein Akt der Vernunft ist, womit ein Untergebener zu etwas angeordnet wird. Beten kommt also eigentümlich dem zu, der Vernunft besitzt und einen Vorgesetzten über sich hat, den er um etwas bitten kann. Über den göttlichen Personen steht jedoch nichts Höheres und die Tiere haben keine Vernunft. Also kommt das Beten weder für die göttlichen Personen, noch für die Tiere in Betracht, sondern ist vielmehr eine Eigenheit vernunftbegabten Kreatur.

Zu 1. Die göttlichen Personen empfangen [ihr Wesen] von Natur aus, beten hingegen kann nur, wer aus Gnade empfängt. Von Gott Sohn aber sagt man, Er bitte oder bete aufgrund der von Ihm angenommenen, nämlich der menschlichen, Natur,

nicht aufgrund der göttlichen Natur. Dem Hl. Geist wiederum 83,11 wird Bitten zugeschrieben, insofern Er uns zu bitten veranlaßt.

Zu 2. Das geistige Einsichtsvermögen und die Vernunft sind bei uns, wie im I. Teil, Fr.79,8 dargelegt wurde, nicht zwei verschiedene Vermögen; sie unterscheiden sich jedoch voneinander wie vollkommen und unvollkommen. Deshalb werden bisweilen mit rein geistiger Einsicht begabte Kreaturen, wie die Engel, von den vernunftbegabten unterschieden, bisweilen jedoch rechnet man sie unter die vernunftbegabten. Und so läßt sich auch sagen, das Beten sei eine Eigenheit der vernunftbegabten Kreatur.

Zu 3. 'Die jungen Raben rufen zu Gott' will besagen, daß sie wie alle Wesen auf ihre je eigene Art die Güte Gottes auf natürliche Weise anstreben. So heißt es auch, die vernunftlosen Tiere 'gehörchen' Gott wegen ihres natürlichen von Gott gelenkten Instinkts.

11. Artikel

Beten die Heiligen im Himmel für uns?

1. Dem scheint nicht so zu sein, denn das Tun für sich selber ist verdienstlicher als das Tun zugunsten anderer. Die Heiligen im Himmel jedoch verdienen für sich selber nicht mehr, beten auch nicht mehr für sich, denn sie befinden sich am Ziel. Also beten sie auch nicht für uns.

2. Die Heiligen bringen sich mit dem Willen Gottes vollkommen in Übereinstimmung, sodaß sie nichts anderes wollen, als was Gott will. Was er jedoch will, findet stets seine Erfüllung. Also würden die Heiligen vergeblich für uns beten.

3. Wie die Heiligen im Himmel über uns stehen, so auch die 'armen Seelen' im Fegfeuer, da sie nicht mehr sündigen können. Die 'armen Seelen' im Fegfeuer beten aber nicht für uns, vielmehr beten wir für sie. Also beten auch die Heiligen im Himmel nicht für uns.

4. Würden die Heiligen im Himmel für uns beten, dann wäre ein Gebet höherstehender Heiliger erfolgreicher. Man sollte darum die Gebetshilfe der tiefer stehenden Heiligen

83,11 nicht in Anspruch nehmen, sondern nur das der höher stehenden.

5. Die Seele des [Apostels] Petrus ist nicht Petrus. Wenn also die Seelen der Heiligen, solange sie von ihrem Körper getrennt sind, für uns beteten, dann dürften wir nicht den heiligen Petrus, sondern seine Seele anrufen mit der Bitte, für uns zu beten. Die Kirche jedoch handelt dem entgegen. Die Heiligen beten also, wenigstens vor ihrer Auferstehung, nicht für uns.

DAGEGEN liest man im letzten Kapitel des 2. Makkabäerbuches, Vers 14: „Das ist Jeremias, Gottes Prophet, der Freund der Brüder, der so viel betet für das Volk und die heilige Stadt.“

ANTWORT. Nach *Hieronymus* (*Contra Vigilantium*; PL 23,359) irrte *Vigilantius*³⁰, wenn er meint, „solange wir leben, können wir füreinander beten, nach dem Tode jedoch ist dies nicht mehr möglich; sogar die Märtyrer, die für ihren blutigen Tod um Vergeltung flehen, haben damit keinen Erfolg.“ Dies ist jedoch völlig falsch. Denn weil das Gebet für andere der christlichen Nächstenliebe entspringt (vgl. Art. 7 u. 8), so beten die Heiligen im Himmel, je vollkommener ihre Liebe ist, umso mehr für uns auf Erden, denen sie mit ihren Gebeten helfen können, und je näher sie Gott stehen, umso erfolgreicher sind ihre Gebete. Es entspricht nämlich der göttlichen Ordnung, daß sich Übertreffendes nach unten ausbreitet wie der helle Glanz der Sonne die unter ihr liegende Luft erleuchtet. So heißt es auch von Christus im Hebräerbrief 7,25: „Er tritt vor Gott hin, um für uns einzutreten.“ Und deshalb schreibt *Hieronymus* in ‘*Contra Vigilantium*’ (PL 23,359): „Wenn die Apostel und die Märtyrer während ihres irdischen Lebens, wo sie doch für sich selbst besorgt sein müssen, für andere beten, um wieviel mehr tun sie dies, nachdem sie die Krone der Glückseligkeit, ihre Siege und ewige Triumphe errungen haben.“

Zu 1. Den Glückseligen im Himmel fehlt nichts außer der Verherrlichung ihres Leibes, dafür beten sie. Sie beten andererseits für uns, denen die vollkommene Glückseligkeit noch

fehlt. Und ihrem Beten ist Erfüllung beschieden kraft ihrer 83,12 ehemaligen Verdienste und dank der Annahme durch Gott.

Zu 2. Die Heiligen erlangen, was Gott durch ihre Gebete geschehen lassen will. Und sie bitten um das, was ihrer Meinung nach gemäß dem Willen Gottes durch ihre Gebete erfüllt werden soll.

Zu 3. Obwohl diejenigen, die sich im Fegfeuer befinden, wegen ihrer Unfähigkeit zu sündigen, uns überlegen sind, stehen sie im Hinblick auf die Strafen, die sie erleiden, doch unter uns. Und aus diesem Grund sind sie nicht in der Lage, zu beten, vielmehr ergibt sich daraus, daß für sie gebetet werden muß.

Zu 4. Gott will, daß alle niedriger stehenden Wesen durch höher stehende Hilfe erhalten. Daher soll man nicht nur die hochrangigen, sondern auch die niedrigeren Heiligen anrufen. Sonst dürfte man sich nur an die Barmherzigkeit Gottes wenden. Es kommt sogar vor, daß die Anrufung eines einfachen Heiligen mehr Erfolg hat, und zwar entweder weil man ihn mit größerer Andacht anfleht, oder weil Gott seine Heiligkeit kundtun will.

Zu 5. Weil es die Heiligen durch ihr irdisches Leben verdient haben, für uns zu beten, rufen wir sie auch mit dem Namen an, den sie auf der Welt gehabt haben, und unter dem sie uns auch bekannt sind. Zugleich wird uns damit der Glaube an die Auferstehung nahegebracht, wie im Buche Exodus 3,6 zu lesen ist: „Ich bin der Gott Abrahams usw.“

12. Artikel

Muß das Gebet laut gesprochen werden?

1. Das Gebet braucht, wie es scheint, nicht mit lauter Stimme gesprochen zu werden. Wie nämlich aus dem oben Gesagten (Art. 4) ersichtlich ist, wird es hauptsächlich Gott dargebracht. Gott aber kennt die Sprache unseres Herzens. Überflüssig also, die Stimme beim Gebet zu gebrauchen.

2. Beim Beten muß das Denken des Menschen zu Gott emporsteigen (vgl. 1.Art., Zu 2). Laut reden jedoch lenkt die Menschen vom betrachtenden Emporsteigen zu Gott ab, genau

83,12 wie auch anderes, was mit den Sinnen zu tun hat. Also soll man beim Beten die Stimme ruhen lassen.

3. Wie Matthäus (6,6) schreibt, soll man sein Gebet Gott im Verborgenen darbringen: „Wenn du beten willst, geh’ in dein Kämmerlein, schließ’ die Tür und bete zu deinem Vater im Verborgenen.“ Doch die Stimme trägt das Gebet in die Öffentlichkeit. Also darf es auf keinen Fall laut gesprochen werden.

DAGEGEN heißt es im Psalm 142,2: „Mit meiner Stimme rufe ich zum Herrn, mit meiner Stimme flehe ich zum Herrn.“

ANTWORT. Es gibt zwei Arten von Gebet: gemeinschaftliches und ganz persönliches. Das gemeinschaftliche ist jenes, das durch Kirchendiener im Namen des ganzen gläubigen Volkes an Gott gerichtet wird. Deshalb muß dem ganzen Volk bekannt gemacht werden, wofür es dargebracht wird. Dies wäre nicht möglich, wenn es nicht hörbar ausgesprochen würde. Daher gibt es die vernünftige Vorschrift, daß die Kirchendiener derartige Gebete mit lauter Stimme vortragen, sodaß alle Kenntnis davon erhalten können. Das persönliche Gebet hingegen ist jenes, das von einer einzelnen Person, sei es für sich selbst, sei es für andere, verrichtet wird. Ein solches Gebet braucht natürlich nicht laut ausgesprochen zu werden. Dennoch ist es aus drei Gründen angebracht, es ebenfalls hörbar um Ausdruck zu bringen. Erstens nämlich, um dadurch die innere Andacht zu entfachen, wodurch das Herz des Betenden zu Gott emporgehoben wird. Denn durch äußere Zeichen, sei es die Stimme oder sonst ein äußeres Tun, wird der Geist des Menschen sinnhaft angeregt und infolgedessen auch zur Liebe bewegt. Daher schreibt *Augustinus* an *Proba* (Epist. 130, c.9; PL 33,501), daß „wir uns durch Worte und anderer der Mehrung heiliger Sehnsucht dienender Zeichen glühender begeistern.“ Deshalb sollen beim Privatgebet insoweit die Stimme und derartige Zeichen eingesetzt werden, als es der inneren seelischen Erhebung dient. Wird der Geist dadurch jedoch zerstreut oder irgendwie gehemmt, dann soll man solches unterlassen. Das gilt vor allem für jene, deren Geist ohne derartige Zeichen ausreichend für innerliches Beten bereit ist. In diesem Sinne heißt es im Psalm 27,8: „Es ruft

mein Herz zu Dir; es sucht Dich mein Angesicht“, und von 83,13 Anna liest man im 1. Buch der Könige (= 1 Sam) 1,13: „Sie sprach in ihrem Herzen.“ - Zweitens ist das laute Gebet angebracht gleichsam als Erfüllung einer Pflicht, insofern der Mensch Gott mit allem, was er von Gott hat, dient, das heißt nicht nur mit dem Geist, sondern auch mit dem Körper. Dies gilt besonders vom Gebet, das Genugtuung leisten soll. Daher heißt es im letzten Kapitel bei Hosea (14,3): „Nimm alle Schuld von uns, nimm das Gute an, so wollen wir die Frucht unserer Lippen darbringen.“ - Drittens fügt sich die Stimme zum Gebet, wenn die hochgestimmte Innerlichkeit von der Seele auf den Körper überströmt, entsprechend dem Psalmwort 15,9: „Es freut sich mein Herz und es frohlockt meine Zunge.“

Zu 1. Das Gebet wird nicht laut gesprochen, um Gott etwas Unbekanntes klarzumachen, sondern um das Gemüt des Betenden oder anderer kraftvoller auf Gott hin auszurichten.

Zu 2. Worte, die nicht zum Gebet passen, lenken den Geist des Betenden ab und hemmen seine Andacht. Worte jedoch, die religiöse Gedanken zum Ausdruck bringen, fördern die fromme Gesinnung, vor allem der etwas weniger Frommen.

Zu 3. Im Matthäuskommentar des *Chrysostomus* (zu Mt 6,5; PG 56,709) heißt es: „In dem betreffenden Text verbietet der Herr, in der Öffentlichkeit zu beten in der Absicht, von den Leuten gesehen zu werden. Daher darf der Betende nichts Auffallendes tun, was die Blicke der Leute anzieht, laute Töne von sich geben, sich auf die Brust klopfen oder die Arme ausbreiten.“ Doch erklärt *Augustinus* in dem Buch Die Bergpredigt des Herrn (II,3; PL 34,1274), „es ist nichts Sündhaftes, von den Menschen gesehen zu werden, sondern nur, wenn man sich so aufführt, um von den Menschen gesehen zu werden.“

13. Artikel

Muß man beim Beten andächtig sein?

1. Wie es scheint, ist dies unbedingt notwendig. Bei Johannes 4,24 steht nämlich: „Gott ist Geist, und die ihn anbe-

83,13 ten, müssen ihn anbeten im Geist und in der Wahrheit.“ Doch ist es kein Gebet im Geist, wenn es nicht andächtig ist. Also muß das Beten unbedingt mit innerer Aufmerksamkeit verbunden sein.

2. Gebet heißt: „Aufstieg des Geistes zu Gott“ (*Damasce-nus*, *De Fide orthodoxa* III c. 24; PG 94,1089). Wenn beim Beten jedoch die Andacht fehlt, steigt der Geist nicht zu Gott auf. Also gehört Aufmerksamkeit notwendigerweise zum Beten.

3. Gebet muß ohne Sünde sein. Doch dies ist nicht der Fall, wenn jemand beim Beten gedankliche Abschweifung erleidet, denn er scheint damit Gott zu verspotten, geradeso wie wenn er sich mit einem Menschen unterhält, dabei jedoch nicht darauf achtet, was er sagt. Daher schreibt *Basilius* (*Const. Monast.* c. ; PG 31,1333): „Gottes Hilfe darf man nicht lässig erbitten, auch nicht mit dahin und dorthin herum-schweifenden Gedanken, nicht nur weil man so nicht erlangt, um was man bittet, sondern weil man dadurch Gott vielmehr erzürnt.“ Also muß das Gebet mit Andacht verrichtet werden.

DAGEGEN steht die Tatsache, daß sogar Heilige von Zerstreung des Geistes beim Gebet geplagt werden, wie es im Psalm 40,13 heißt: „Mein Herz hat mich im Stich gelassen.“

ANTWORT. Diese Frage stellt sich vor allem für das gesprochene Gebet. Dabei ist zu beachten, daß ‘notwendig’ in zweifacher Bedeutung gebraucht wird: einmal im Sinn von ‘notwendig’, um besser zu erreichen, was man will, und so ist Andacht für das Gebet unbedingt notwendig.

Sodann ist etwas ‘notwendig’, ohne dessen Einsatz die beabsichtigte Wirkung sich keineswegs erreichen läßt. Die Wirkung des Gebetes nun ist eine dreifache. Die erste ist das Verdienst, wie es jedem Tun aus Gottesliebe zukommt. Um diese Wirkung zu erreichen, ist Andacht nicht unbedingt während der ganzen Zeit des Betens nötig; die fromme Absicht, mit der man zu beten beginnt, wirkt kraftvoll weiter bis zum Ende und macht so das ganze Gebet verdienstlich, wie dies ja auch bei anderen verdienstlichen Akten der Fall ist. - Die zweite Wirkung des Gebetes kommt ihm als Eigentümlichkeit allein zu, nämlich daß es erhört wird. Und auch für diese

Wirkung genügt zu Beginn die gefaßte Absicht, die Gott vor 83,13 allen Dingen beachtet. Fehlt dagegen diese erste Absicht, dann ist einem solchen Gebet weder Verdienst noch Erhöhung beschieden. „Ein Gebet, von einem, der beim Beten nicht weiß, was er tut, hört Gott überhaupt nicht“, wie *Gregor* erklärt (vgl. *Hugo von St. Viktor* in Reg. S. Augustini, c. 3; PL 176,892). - Die dritte Wirkung des Gebetes tritt unmittelbar ein; sie besteht nämlich in einer geistlichen Erquickung der Seele. Dazu ist Andacht allerdings unbedingt notwendig. Darum heißt es im 1. Korintherbrief 14,14: „Bloß mit der Zunge beten ist für meine Seele wertlos.“

Dreifach ist nun die Aufmerksamkeit, die sich mit dem gesprochenen Gebet verbinden läßt. Die eine gibt acht auf die Wörter, damit nichts Falsches gesprochen wird. Die zweite achtet auf den Sinn der Worte. Die dritte beachtet Ziel und Zweck des Gebetes, nämlich Gott und das Anliegen, für das man betet; diese ist die wichtigste, und dazu sind auch die einfachsten Leute befähigt. Bisweilen ist diese Absicht, durch die der Geist zu Gott hin bewegt wird, so mächtig, daß alle anderen Arten der Aufmerksamkeit bedeutungslos werden, wie *Hugo von St. Viktor* (*De modo orandi* c. 2; PL 176,979) bemerkt.

Zu 1. 'Im Geist und in der Wahrheit' betet, wer vom Hl. Geist angeregt, zu beten beginnt, wenngleich er nachher mit seinen Gedanken abschweift.

Zu 2. Wegen der Schwäche der Natur vermag sich der Geist des Menschen nicht lange auf der Höhe zu halten; das Gewicht der menschlichen Schwäche drückt die Seele nach unten. Daher kommt es, daß der Betende, wenn er einmal betrachtend zu Gott emporsteigt, auf einmal, schwach geworden, umherschweift.

Zu 3. Wenn jemand seinen Geist beim Beten bewußt abschweifen läßt, dann ist dies Sünde, und sein Gebet bringt keine Frucht. *Augustinus* schreibt zu diesem Thema (Epist. 211; PL 33,960): „Wenn ihr zu Gott mit Psalmen und Hymnen betet, dann sei das im Herzen lebendig, was der Mund ausspricht.“ Ungewollte geistige Zerstreung vereitelt die Frucht des Gebetes nicht. Daher bemerkt *Basilius* (Const.

83,14 Monast. c. 1; PG 31,1333): „Falls du, durch Sünde geschwächt, nicht lange genug konzentriert zu beten vermagst, dann sammle dich, so gut du kannst und Gott wird dir verzeihen, eben weil du nicht aus Gleichgültigkeit, sondern aus Schwäche nicht in geziemender Weise vor ihm stehen kannst.

14. Artikel

Muß man anhaltend beten?

1. Wohl nicht! Denn bei *Matthäus 6,7* heißt es: „Wenn ihr betet, macht nicht viele Worte!“ Doch viele Worte muß machen, wer lange betet, vor allem beim gesprochenen Gebet. Also darf das Gebet nicht lange dauern.

2. Beim Beten bringt man seine Anliegen zum Ausdruck. Die Anliegen sind jedoch umso ansprechender, je mehr sie auf einen Punkt konzentriert wird, entsprechend *Psalm 97,4*: „Eines nur erbitte ich vom Herrn, nach dem nur verlangt mich.“ Also spricht das Gebet Gott umso mehr an, je kürzer es ist.

3. Es ist dem Menschen wohl nicht erlaubt, die von Gott festgesetzten Begrenzungen zu überschreiten, vor allem bezüglich dessen, was zum religiösen Kult gehört, wie schon *Exodus 19,21* erklärt: „Steige hinab und warne das Volk, daß es nicht etwa, um den Herrn zu sehen, die Grenzen überschreite und eine große Zahl von ihm umkomme.“ Doch Gott hat uns die Grenzen für das Beten festgelegt durch seine Anweisung zum Vaterunser, wie aus *Matthäus 6,9* hervorgeht. Also ist es nicht erlaubt, das Beten lange hinzuziehen.

DAGEGEN steht, daß man andauernd beten soll. Der Herr sagt nämlich bei *Lukas 18,1*: „Man soll allezeit beten und darin nicht nachlassen.“ Und im 1. Thessalonicherbrief *5,17* wird gesagt: „Betet ohne Unterlaß.“

ANTWORT. Über das Gebet können wir unter zwei Gesichtspunkten reden. Einmal betrachten wir es in sich selbst, sodann im Blick auf seine Ursache. Verursacht wird das Gebet von der in der Gottesliebe gegründeten Sehnsucht, aus der das Gebet hervorgehen muß. Diese Sehnsucht muß in uns unablässig vorhanden sein, entweder in einer aktuell hier und jetzt

vollzogenen Handlung oder als stille Wirkkraft. Die Wirkkraft 83,14 dieser Sehnsucht ist nun in allem beschlossen, was wir aus Liebe zu Gott tun; „alles“ aber müssen wir „zur Ehre Gottes tun“, wie es im 1. Korintherbrief 10,31 heißt. In diesem Sinn müssen wir anhaltend beten. Daher schreibt *Augustinus* an *Proba* (Epist. 130, c.10; PL 33,501): „Indem wir glauben und Gott lieben, beten wir in unablässiger Sehnsucht ohne Unterbrechung.“

Das Gebet in sich betrachtet kann jedoch nicht ununterbrochen andauern, da man sich ja auch mit anderen Dingen beschäftigen muß. „Eben deswegen“, schreibt *Augustinus* an der oben erwähnten Stelle, „beten wir zu Gott immer wieder zu bestimmten Stunden und Zeiten auch mit lauten Worten, um durch solche sinnhaften Zeichen uns selbst zu mahnen, um uns klar zu werden, wieweit wir in unserer Sehnsucht Fortschritte gemacht haben, und um uns in diesem Sinn stets energischer zu bemühen.“ Das Ausmaß einer jeden Sache muß jedoch dem Zweck, dem sie dienen soll, angepaßt sein, wie die Menge dessen, was man trinkt, der Gesundheit. Daher soll das Gebet nur so lange andauern, als es der Steigerung der inneren Sehnsucht dienlich ist. Dauert es zu lange, sodaß es ohne Überdruß nicht weitergeführt werden kann, soll man mit dem Beten aufhören. Daher schreibt *Augustinus* an *Proba* (Epist. 130, c.10; PL 33,501): „Die ägyptischen Väter sollen häufig, aber jeweils ganz kurz, sozusagen hastig, gebetet haben, damit ihr eifrig wachgehaltenes Anliegen, das für den Betenden das Allernotwendigste ist, wegen allzu langer Dauer nicht erlahme und seine Kraft verliere. Damit zeigen sie uns auch, daß man das Gebetsanliegen ebensowenig unterdrücken darf, wenn es nicht anzudauern vermag, wie man es auch nicht plötzlich abbrechen soll, so lange es noch andauert.“ Und wie beim Gebet eines einzelnen auf die innere Verfassung des Betenden zu achten ist, so ist auch beim Gemeinschaftsgebet die Andacht des Volkes in Betracht zu ziehen.

Zu 1. *Augustinus* schreibt an *Proba* (Epist. 130, c.10; PL 33,501): „Betet man längere Zeit, so bedeutet dies nicht Geschwätzigkeit. Etwas anderes ist langes Reden und etwas anderes die lang andauernde Liebe. Denn vom Herrn selbst heißt

83,15 es, er habe betend die ganze Nacht verbracht (Lk 6,12) und habe 'noch länger' gebetet (Lk 22,44), um uns ein Beispiel zu geben.“ Dann fügt er noch hinzu (An Proba, Epist. 130, c.10; PL 33,502): „Fern sei vom Gebet vieles Reden, aber es fehle nicht an vielen Bitten, wenn das Gebetsanliegen anhält. Denn 'viel reden' heißt, beim Beten das Nötige mit überflüssigen Worten vorzubringen. Meistens wird diese Angelegenheit mehr mit Seufzern und Tränen als mit langen Reden besorgt.“

Zu 2. Ein Zuviel beim Beten besteht nicht darin, daß man Bitten in großer Zahl vorbringt, sondern darin, daß die Aufmerksamkeit bis zum Ende bei der Bitte um eine einzige Sache verbleibt.

Zu 3. Der Herr hat dieses Gebet nicht geschenkt, damit wir beim Beten einzig und allein nur diese Worte gebrauchen, sondern weil sich unser Gebetsanliegen ausschließlich auf diese Bitten richten soll, gleichgültig, mit welchen Worten oder Gedankenverbindungen wir sie vorbringen.

Zu 4 (= DAGEGEN). Jemand betet ohne Unterbrechung entweder wegen seines weiterhin bestehenden Anliegens (vgl. ANTWORT), oder weil er über die festgesetzte Zeit hinaus beten will, oder wegen der Früchte des Gebets, handle es sich um solche im Betenden selbst, der auch nach Beendigung des Gebetes noch in tiefer Andacht verbleiben möchte, oder um solche in einem anderen, wie z.B. jemand einen anderen durch Wohltaten dazu veranlaßt, für ihn zu beten, wenn er selbst mit seinem eigenen Beten aufhört und sich ausruht.

15. Artikel

Ist Beten verdienstlich?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Jedes Verdienst nämlich geht aus Gnade hervor, doch das Gebet geht der Gnade voraus, denn die Gnade selbst wird durch Gebet erlebt, gemäß dem Wort bei Lukas 11,13: „Der himmlische Vater wird den Heiligen Geist denen geben, die ihn darum bitten.“ Also ist das Gebet keine verdienstliche Handlung.

2. Wäre das Gebet verdienstlich, dann müßte wohl vor allem in Erfüllung gehen, worum man bittet. Doch dies ist

nicht immer der Fall, denn oftmals werden auch die Gebete 83,15 von Heiligen nicht erhört, wie z.B. Paulus nicht erhört wurde, der um die Beseitigung des Stachels in seinem Fleisch bat. Also ist das Gebet keine verdienstliche Handlung.

3. Das Gebet stützt sich vor allem auf den Glauben entsprechend Jakobus 1,6 „Man bitte mit gläubigem Vertrauen und ohne jeden Zweifel.“ Der Glaube jedoch genügt nicht, um Erhörung zu finden, wie es bei denen der Fall ist, die den Glauben ohne Liebe haben. Also ist das Gebet keine verdienstliche Handlung.

DAGEGEN steht, was die Glossa (interl. III 134r) zu Psalm 35,13 „Nun kehre mein Gebet in mein Herz zurück“ erklärt: Wenn es ihnen auch keinen Nutzen brachte, „so bin ich doch nicht meiner Belohnung verlustig gegangen“. Belohnung jedoch verdankt sich nur dem Verdienst. Also führt das Gebet zum Verdienst.

ANTWORT. Wie im 13. Artikel erklärt wurde, bewirkt das Gebet außer dem gleichzeitig spürbaren geistlichen Trost Kraft für die Zukunft in zweifacher Hinsicht, nämlich die Kraft zu verdienen und die Kraft der Erhörung. Wie jedem anderen Tugendakt eignet dem Gebet als Wirkung das Verdienst, wenn es aus dem Wurzelgrund der Liebe entspringt, deren ureigenes Objekt das Ewige Gut ist, dessen Genuß wir verdienen. Aus der Liebe entspringt das Gebet jedoch nur vermittels der Religion, deren Akt das Gebet ist (vgl. 3. Art.). Zum guten Beten sind allerdings noch einige anderen Tugenden erforderlich, nämlich die Demut und der Glaube. Aufgabe der Religion ist es nämlich, das Gebet Gott darzubringen, zur Liebe gehört die Sehnsucht nach dem, um dessen Erfüllung das Gebet bittet. Der Glaube wird im Hinblick auf Gott gefordert, zu dem wir beten, der Glaube nämlich, daß wir von Ihm das erlangen können, um was wir ihn bitten. Die Demut ist nötig im Hinblick auf den Bittenden, der seine Bedürftigkeit anerkennt. Auch Ergebung braucht es, doch diese gehört zur Religion, deren grundlegender Akt sie ist und erforderlich für alle folgenden Akte, wie oben erklärt wurde (3. Art., Zu 1.; 82 Fr., 1. Art.).

83,15 Erhörung als Erfolg des Gebetes kommt von der Gnade Gottes, zu dem wir beten und der uns auch zu beten anleitet. Daher schreibt *Augustinus* in seinem Buch *De Verbo Domini*, (Sermo 105, c. 1; PL 38,619): „Er würde uns nicht auffordern zu bitten, wenn er keine Erfüllung gewähren wollte.“ Und *Chrysostomus* bemerkt (vgl. *Thomas*, *Cat. Aurea in Luc.* c.18,1, sup.vers.1): „Niemals verweigert er einem Bittenden seine Wohltat, er, der uns mitleidsvoll auffordert, mit unserem Bitten nicht nachzulassen.“

Zu 1. Gebet ohne heiligmachende Gnade ist, wie jeder andere Tugendakt bei solchem Mangel, ohne Verdienst. Dennoch geht auch das Gebet, durch welches man die heiligmachende Gnade erlangt, aus irgendeiner Gnade hervor, gleichsam aus einem unverdienten Geschenk, denn wie *Augustinus* in seinem Buch *De Persev.* (c. 23; PL 45,1032) schreibt, ist Beten ein „Geschenk Gottes“.

Zu 2. Bisweilen bezieht sich das Verdienst des Gebetes in erster Linie auf etwas anderes als das, um was man bittet; das Verdienst nämlich ist in erster Linie auf die Seligkeit hingebunden, die im Gebet ausgedrückte Bitte richtet sich bisweilen auf etwas anderes, wie aus dem oben Gesagten (3. Art.) hervorgeht. Wenn nun dieses andere, das jemand für sich erbittet, für seine Seligkeit nichts nützt, verdient er es auch nicht. Unter Umständen kann er mit einer solchen Bitte und einem solchen Wunsch, sogar seines Verdienstes verlustig gehen, z.B. wenn er Gott um Hilfe bei einer Sünde bittet, das heißt ohne Gottesfurcht betet. - Bisweilen ist das Erbetene weder notwendig für das ewige Heil, noch widerspricht es ihm offensichtlich. In diesem Fall kann der Betende mit seinem Gebet das ewige Leben verdienen, jedoch nicht das, was er gerade zu erhalten wünscht. Daher schreibt *Augustinus* in seinem Buch *Sententiae Prosperi* (Sent. 213; PL 51,457): „Wer von Gott ehrfürchtig etwas für das irdische Leben Notwendiges erbittet, wird sowohl barmherzig erhört als auch barmherzig nicht erhört. Was nämlich einem Kranken nottut, weiß der Arzt besser als der Kranke.“ Aus diesem Grund wurde *Paulus* nicht erhört, der um die Beseitigung des Stachels in seinem Fleisch bat, weil es ihm eben nicht förderlich war. - Ist jedoch, was

man erbittet, für die Glückseligkeit des Menschen von Nutzen, 81,16 gleichsam als gehöre es zu seinem Heil, dann verdient er es nicht nur durch Beten, sondern auch durch andere gute Werke. Und so wird seine Bitte unzweifelhaft erfüllt, freilich erst dann, wenn es dazu an der Zeit ist. „Gewisse Dinge werden zwar nicht verweigert, sondern auf die geeignete Zeit verschoben“, wie *Augustinus* in seinem Johanneskommentar (Tract. 102, zu 16,23; PL 35,1896) bemerkt. Sie können jedoch völlig ausbleiben, wenn man beim Bitten nicht durchhält. Darum bemerkt *Basilius* (Constit. Monast. c. 1; PG 31,1335): „Bisweilen bittest du und erhältst nichts, weil du um Unangemessenes oder ohne Vertrauen oder leichtsinnig oder um etwas für dich Unzukömmliches oder ohne Ausdauer gebetet hast.“ Weil jedoch der Mensch für einen anderen das Ewige Leben nicht im strengen Sinn (vgl. I-II 114,6) zu verdienen vermag, kann er auch das, was in Beziehung zum Ewigen Leben steht, nicht im strengen Sinn für einen anderen verdienen. Deshalb wird jener nicht immer erhört, der für einen anderen betet (vgl. Art 7, Zu 2 u. 3). - Vier Bedingungen müssen somit zusammentreffen, damit jemand immer erhält, worum er bittet, nämlich, daß er für sich persönlich bittet, daß er um das zum Heil Notwendige, mit frommer Gesinnung und mit Ausdauer bittet.

Zu 3. Das Gebet stützt sich hauptsächlich auf den Glauben, nicht zwar in Bezug auf die Wirksamkeit des Verdienens - so nämlich stützt es sich hauptsächlich auf die Gottesliebe, - sondern bezüglich der Wirksamkeit des Bittens. Denn durch den Glauben gewinnt der Mensch Kenntnis von der Allmacht und der Barmherzigkeit Gottes, die dem Gebet zuteil werden lassen, was es erbittet.

16. Artikel

Erhalten die Sünder durch Beten etwas von Gott?

1. Dies muß man verneinen. Es steht nämlich im Johannevangelium 9,31: „Wir wissen: Gott erhört die Sünder nicht.“ Das entspricht Spr 28,9: „Wer sein Ohr abwendet, um das Gesetz nicht zu hören, dessen Gebet ist ein Greuel.“ Ein

83,16 greuliches Gebet aber erlangt nichts von Gott. Also erlangen die Sünder nichts von Gott.

2. Die Gerechten erlangen von Gott, was sie verdienen, wie oben (15.Art; Zu 2.) erklärt wurde. Doch Sünder können nichts verdienen, weil sie der Gnade entbehren und auch der Gottesliebe, aus der „die Frömmigkeit kraftvoll fließt“, wie es in der Glossa (Lomb.) zu 2 Tim 3,5 (PL 192,375) „sie geben sich wohl den Schein der Frömmigkeit, lassen aber deren Kraft vermissen“, geschrieben steht. Und darum beten sie nicht mit frommem Sinn, wie es erforderlich ist, damit das Gebet, wie im obigen Artikel Zu 2. bemerkt, Erhörung findet. Also erreichen die Sünder nichts mit ihrem Beten.

3. *Chrysostomus* bemerkt in seinem Matthäuskommentar (Hom.14, zu 6,12; PG 56,711): „Der Vater erhört nicht gern ein Gebet, das der Sohn nicht angeordnet hat.“ Doch in dem von Christus angeordneten Gebet (Mt 6,12) heißt es: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir unseren Schuldnern vergeben“, was die Sünder nicht tun. Also lügen sie entweder, wenn sie es sagen, und so sind sie der Erhörung nicht würdig, oder, wenn sie es nicht sagen, werden sie nicht erhört, weil sie die von Christus vorgeschriebene Gebetsform nicht beachten.

DAGEGEN heißt es im Johanneskommentar des *Augustinus* (Trakt.44, zu 9,30; PL 35,1781): „Erhörte Gott die Sünder nicht, hätte der Zöllner [bei Lk 18,13] vergeblich gesagt: „O Herr, sei mir Sünder gnädig.“ Und *Chrysostomus* bemerkt in seinem Matthäuskommentar (Hom. 18, zu 7,8; PG 56,732): „Wer bittet, erhält, sei er Gerechter oder Sünder.“

ANTWORT. Beim Sünder ist ein Zweifaches zu beachten: seine Natur, die Gott liebt, und seine Sünde, die Er haßt. Bittet der Sünder bei seinem Beten also um etwas als Sünder, d.h. um etwas seiner Sünde Entsprechendes, wird er von Gott aus Barmherzigkeit in diesem Punkt nicht erhört, bisweilen jedoch wird er zur Strafe erhört, indem Gott zuläßt, daß der Sünder noch tiefer in seine Sünden versinkt, denn „Gott lehnt gnädig etwas ab, was er voll Zorn gewährt“, wie *Augustinus* sich ausdrückt (Johanneskomm. tract. 73, zu 14,13; PL 35,1824). - Das Gebet des Sünders jedoch, das aus dem ehrlichen Bedürfnis der Natur hervorgeht, erhört Gott, zwar nicht etwa aus

Gerechtigkeit - denn der Sünder ist deren nicht würdig -, sondern 83,17 aus reiner Barmherzigkeit, unter Beachtung freilich der vier oben (vgl. 15. Art., Zu 2.) genannten Bedingungen: daß er für sich persönlich, um das Notwendige zum Heil, mit frommer Gesinnung und mit Ausdauer bittet.

Zu 1. Wie *Augustinus* in seinem Johanneskommentar (Tract. 44, zu 9,31; PL 35,1718) bemerkt, gilt jenes Wort von einem 'soeben Gesalbten', d.h. von einem noch nicht vollkommen erleuchteten Blinden. Aus diesem Grund ist es noch nicht endgültig. Es könnte allerdings gerechtfertigt werden, wenn es von einem Sünder als Sünder verstanden würde. In diesem Sinn wird sein Gebet dann auch 'greulich' genannt.

Zu 2. Der Sünder vermag nicht 'fromm' zu beten, in dem Sinn, wie das Gebet vom Tugendhabitus geformt ist. Sein Gebet kann jedoch fromm sein, insofern er etwas Frommes erbittet, wie jener, dem der Habitus der Gerechtigkeit fehlt, etwas Gerechtes wollen kann (vgl. oben 59,2). Und obwohl sein Gebet nicht verdienstlich ist, kann es dennoch Erfolg haben, denn Verdienst stützt sich auf Gerechtigkeit, Erfolg auf Gnade.

Zu 3. Wie erwähnt (7.Art., Zu 1.) wird das Gebet des Herrn von der ganzen Kirche als juristischer Person gesprochen. Wenn daher jemand seines Nächsten Schuld nicht vergeben will, lügt er beim Aufsagen des Vaterunsers nicht, obwohl seine Aussage für seine Person nicht stimmt. Sie stimmt jedoch für die 'Person Kirche'. Nur in Verbindung mit ihr gibt es Verdienst, deshalb ist sein Gebet ohne Frucht. Bisweilen sind Sünder jedoch bereit, ihren Schuldnern zu vergeben. Deshalb wird ihr Gebet erhört, gemäß Koh 28,2: „Vergib deinem Nächsten das Unrecht, dann werden auch dir, wenn du betest, deine Sünden vergeben.“

17. Artikel

Ist die Einteilung des Gebetes in inständiges Bitten, Gebet, Erflehen und Danksagung angebracht?''

1. Diese Einteilung ist wohl unangemessen. Das inständige Bitten nämlich scheint eine Art von Beschwörung zu sein.

83,17 Doch wie *Origenes* in seinem Matthäuskommentar (*Commentariorum series n. 110*, zu 26,63; PG 13,1757) bemerkt, „ist es nicht angebracht, daß einer, der nach dem Evangelium leben möchte, einen anderen beschwört; wenn es nämlich nicht erlaubt ist zu schwören, dann auch nicht zu beschwören.“ Also wird ‘Beschwörung’ unpassenderweise als Teil des Gebetes aufgeführt.

2. Nach *Damascenus* (*De Fide Orth. III 24*; PG 94,1089) ist das Gebet „Bitte an Gott um etwas Geziemendes“. Es ist daher nicht richtig, ‘Gebet’ gegen ‘Erflehen’ zu unterscheiden.

3. Danksagung blickt in die Vergangenheit, alles andere betrifft die Zukunft. Das Vergangene nun kommt vor dem Zukünftigen, also ist es nicht richtig, ‘Danksagung’ ans Ende der Reihe zu setzen.

DAGEGEN steht die Autorität des Apostels im 1. Timotheusbrief 2,1.

ANTWORT. Zum Gebet gehört ein Dreifaches: *erstens*, daß der Betende zu Gott, den er anruft, hintritt. Dies wird mit dem Wort ‘Gebet’ gekennzeichnet, denn Gebet bedeutet ‘Erhebung des Herzens zu Gott’ (*Damascenus, De Fide Orth. III 24*; PG 94,1089). *Zweitens* Bitten, das durch das Wort ‘Erflehen’ gekennzeichnet wird, beziehe sich nun dieses auf etwas Bestimmtes, was einige (*Hugo v. St.Viktor, De modo Orandi, c. 2*; PL 176,679) mit Erflehen, im strengen Sinn verstanden, bezeichnen, sei es auf etwas Unbestimmtes, wie wenn jemand Gott [allgemein] um Hilfe bittet, was von ihnen dann ‘Anflehen’ genannt wird, sei es, daß nur auf eine Tatsache hingewiesen wird, gemäß dem Johannesevangelium 11,3: „Sieh’, der, den du liebst, ist krank“, - dies nennen sie Anempfehlen. *Drittens* braucht es eine Begründung der erwarteten Erhörung, und dies sowohl von Seiten Gottes als auch von Seiten des Bittenden. Auf Seiten Gottes ist es Seine Heiligkeit, von der wir bittend die Erhörung erwarten, entsprechend dem Wort bei Daniel 9,17: „Um deiner selbst willen, mein Gott, neige zu mir dein Ohr.“ Dazu gehört die Beschwörung, die sich in der Berufung auf heilige Dinge äußert, zum Beispiel, wenn wir sprechen: „Durch Deine Geburt, befreie uns, o

Herr.“ - Auf Seiten des Bittenden besteht die Begründung der 83,17 erwarteten Erhörung in der ‘Danksagung’, denn wer sich für empfangene Wohltaten bedankt, verdient noch mehr zu erhalten, wie es im Meßgebet heißt (Schlußgebet der Freitagsmesse im Quatemberfasten des Septembers nach dem Missale der Dominikaner).

Daher schreibt die Glosse (Gl. ordin. VI 118 A) zum 1. Timotheusbrief 2,1: „In der Messe geht Beschwören der Konsekration voran“; darin wird gewisser heiliger Dinge Erwähnung getan; das „Gebet ist in der Konsekration mitenthalten“, in der sich der Geist vollends zu Gott erheben muß; „Erlehen findet man in den nachfolgenden Gebeten; Danksagung am Ende“. - In den meisten Meßgebeten der Kirche lassen sich diese vier feststellen, wie z.B. im Meßgebet von Dreifaltigkeit die Anrede „Allmächtiger, ewiger Gott“ den Aufstieg des Gebetes zu Gott bezeichnet und die Worte „der du Deinen Dienern gegeben hast ...“ zur Danksagung und die Worte „Wir bitten Dich, gewähre“ zum Erlehen und der Schluß „Durch unseren Herrn ...“ zur Beschwörung gehören.

In den Collationes der Väter (Cassian coll.IX, c.11-13; PL 49,783 u.785)³² liest man zwar: „Beschwören bedeutet soviel wie Anflehen angesichts der Sünden; als Gebet gilt, wenn wir Gott etwas geloben; Erlehen, wenn wir für andere etwas erbitten.“ Doch die erste Erklärung ist besser.

Zu 1. Beschwören hat nicht den Sinn von belästigend bitten - so etwas ist unzulässig -, sondern Barmherzigkeit erlehen.

Zu 2. Gebet, wie man es gemeinhin versteht, schließt alles ein, was hier gesagt wird. Wird es jedoch im Unterschied dazu verstanden, dann bedeutet es, streng genommen, flehende Erhebung zu Gott.

Zu 3. Handelt es sich um verschiedene Dinge, dann steht das Vergangene vor dem Zukünftigen. Doch ein- und dasselbe ist zuerst Zukünftiges, und erst dann Vergangenes. Daher geht die Danksagung für bisher empfangene Wohltaten der Bitte um neue voraus, doch ein- und dieselbe Wohltat wird zuerst erbeten und erst danach, wenn sie empfangen wurde, dankt man dafür. Dem Erlehen geht das Gebet, durch das wir uns

83,17 zu Gott erheben, von dem wir etwas erbitten, voraus. Erleben steht insofern vor dem Gebet, als wir erst aufgrund der Erwägung der göttlichen Güte wagen, vor Gott hinzutreten.

DIE ÄUSSEREN AKTE DER GOTTESVEREHRUNG

Nunmehr ist von den äußeren Akten der Gottesverehrung zu handeln, und zwar 1. von der Anbetung, bei der man seinen Körper zur Gottesverehrung einsetzt; 2. von den Akten, durch die Gott eine äußerliche Sache dargebracht wird; 3. von Akten, durch die etwas Göttliches übernommen wird.

1. Artikel

*Ist die Anbetung ein Akt der Gottesverehrung
oder der Religion?*

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein. Der religiöse Kult gebührt nämlich Gott allein. Doch Anbetung gebührt nicht Gott allein, heißt es doch in Gen 18,2, *Abraham* habe Engel 'angebetet', und im 3. Buch der Könige 1,23 liest man, der Prophet Nathan habe sich bei seiner Begegnung mit David vor dem König 'anbetend bis zur Erde niedergeworfen'. Also ist Anbetung kein Akt der Religion.

2. Gott gebührt religiöser Kult, insofern wir, wie *Augustinus* im 10. Buch über den Gottesstaat (c. 3; PL 41,280) schreibt, in Ihm unsere Glückseligkeit finden. Doch Anbetung gebührt Ihm wegen Seiner Majestät, denn zum Psalmvers 96,9 „Betet den Herrn an in Seinem heiligen Vorhof“ bemerkt die Glosse (Gl. ord. III 231 A; Gl. Lomb.; PL 191,882): „Von diesen Vorhöfen aus, gelangt man ins Heiligtum, wo seine Majestät angebetet wird.“ Also ist Anbetung kein Akt der Gottesverehrung.

3. Der gleiche religiöse Kult gebührt allen drei [göttlichen] Personen. Wir verehren aber die drei Personen nicht mit einer einzigen Anbetung, sondern beugen bei Anrufung der drei Personen jeweils für jede einzelne das Knie. Also ist Anbetung nicht gleichbedeutend mit Gottesverehrung.

DAGEGEN wird bei Mt 4,10 nahegelegt: „Du sollst den Herrn, Deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen.“

ANTWORT. In der Anbetung soll der verehrt werden, der angebetet wird. Aus dem oben (in 81,2 u. 4) Erwähnten ist

84,1 jedoch klar, daß es zum Wesen der Religion gehört, Gott Ehrfurcht entgegenzubringen. Daher ist Anbetung, mit der Gott angebetet wird, Akt der Religion.

Zu 1. Gott gebührt Verehrung wegen Seiner Erhabenheit, die auch bestimmten Geschöpfen zuteil wird, freilich nicht in gleicher Weise, sondern gemäß einer gewissen Teilhabe. Daher verehren wir Gott mit der Art der Verehrung, die *Latria* heißt. In einer weiteren Art der Verehrung verehren wir gewisse überragende Geschöpfe, die *Dulia* heißt (vgl. Fr. 103). Weil jene Handlungen, die äußerlich vollzogen werden, Zeichen innerer Verehrung sind, wird eine Anzahl von Handlungen, die äußere Ehrenbezeugung ausdrücken, bedeutenden Geschöpfen zugeeignet - davon ist die höchste die Anbetung³³ -; eine Art kommt jedoch allein Gott zu, nämlich das Opfer. Daher liest man in *Augustins Gottesstaat* (X c. 4: PL 41,281): „Mag auch vielerlei vom göttlichen Kult zu Unrecht für menschliche Ehrungen beansprucht worden sein, aus allzu tiefer Demut oder unheilvoller Kriecherei, wobei man sich immerhin bewußt blieb, daß es doch bloß Menschen waren, die man solcher Huldigung und Verehrung sogar bis zur Anbetung für würdig hielt: es ging doch das allgemeine Urteil stets dahin, daß Opfern nur einem Gott gelten durfte, den man als Gott erkannte, dafür hielt oder dazu machte.“ Mit der Verehrung, die sich für eine hervorragende Kreatur geziemt, hat *Nathan David* ‘angebetet’. Mit der Verehrung jedoch, die Gott gebührt, wollte *Mardocheus Aman* nicht anbeten „aus Furcht, die Form der Gottesverehrung auf einen Menschen zu übertragen“, wie es im Buch Esther 13,14 berichtet wird. - Und in gleicher Weise mit der Verehrung, die einem überragenden Geschöpf zusteht, ‘betete’ *Abraham Engel* ‘an’, ebenso *Josue*, wie man im Buch Josua 5,15 liest. Man könnte dies allerdings auch so verstehen, daß sie mit latreutischem Kult Gott anbeteten, Ihn, der in Engelperson erschien und sprach. Nach Offb 22,8 wurde Johannes jedoch verboten, den Engel anzubeten. Damit sollte einerseits die engelgleiche Würde des Menschen aufgezeigt werden, die ihm durch Christus zuteil geworden war, wie es in der oben genannten Bibelstelle (Vers 9) heißt: „Ich bin nur ein Knecht wie du und deine Brüder“,

als auch andererseits die sich bietende Gefahr des Götzendienstes ferngehalten werden, weshalb hinzugefügt wird: „Gott bete an.“

Zu 2. Unter 'göttliche Majestät' versteht man die ganze Fülle der göttlichen Erhabenheit, die auch die Tatsache einschließt, daß wir in Ihm, dem höchsten Gut, unsere Glückseligkeit finden.

Zu 3. Da den drei göttlichen Personen die eine und gleiche Erhabenheit zukommt, gebührt ihnen auch eine einzige und gleiche Ehre und Verehrung, und folglich eine einzige Anbetung. Darauf wird bezogen, wenn von *Abraham* im Buch Genesis 18,2 berichtet wird, drei Männer seien ihm erschienen, Einen jedoch nur betete er an mit den Worten: „Herr, wenn ich Gnade gefunden habe usw.“ Seine dreifache Kniebeuge jedoch ist Zeichen für die Dreifachheit der Personen, nicht aber für eine Verschiedenheit von Anbetungen.

2. Artikel

Gehört zur Anbetung ein körperliches Tun?

1. Dies scheint für die Anbetung nicht nötig zu sein. Im Johannesevangelium 4,23 heißt es nämlich: „Die wahren Beten werden den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ Doch was im Geist geschieht, gehört nicht zum körperlichen Tun. Also benötigt Anbetung kein körperliches Tun.

2. Das Wort Anbetung leitet sich von Beten ab. Doch Beten besteht vor allem in einem inneren Akt gemäß dem Wort im 1. Korintherbrief 14,15: „Ich will im Geist und mit Verstand beten.“ Also bedeutet Anbetung vor allem geistiges Tun.

3. Körperliche Tätigkeiten sind an sinnenhafte Erkenntnis gebunden. Gott aber fassen wir nicht mit körperlichem Sinn, sondern mit geistigem. Also hat Anbetung nichts mit leibgebundener Tätigkeit gemein.

DAGEGEN steht, was die Glosse (Gl. ord. I 163 G - Origenes, In Exod., hom. VIII; PG 12,354) zu jener Exodusstelle 20,5: „Du sollst sie [andere Götter] nicht anbeten, noch verehren“, bemerkt: weder sollst du sie mit Gefühl verehren, noch auch nur mit äußerem Anschein anbeten.

84,3 ANTWORT. Wie Damascenus IV. Buch (De Fide Orth., c. 12; PG 94,1133) schreibt, „bringen wir Gott, da wir aus einer doppelten Natur zusammengesetzt sind, nämlich aus geistiger und sinnenhafter, eine zweifache Anbetung entgegen“, eine geistige, die in innerlicher Hingabe des Denkens besteht, und eine körperliche, die in der äußeren Erniedrigung des Körpers zum Ausdruck kommt. Und weil in allen Akten der Gottesverehrung das Äußerliche auf das Innerliche, das Wichtigere, ausgerichtet ist, deswegen wird die äußerliche Anbetung wegen der innerlichen ins Werk gesetzt, damit nämlich mit Hilfe der Demutsgesten, die wir mit dem Körper gestalten, unser Gemüt angespornt werde, sich Gott zu unterwerfen, weil es unserer Natur entspricht, durch das Sinnliche zum Übersinnlichen voranzuschreiten.

Zu 1. Auch die körperliche Anbetung geschieht im Geist, insofern sie aus der geistigen Hingabe hervorgeht und auf sie hingebordnet ist.

Zu 2. Wie das Gebet ursprunghaft im Inneren besteht, sodann jedoch ins gesprochene Wort übergeht, wie oben (83,12) erklärt wurde, so fängt auch die Anbetung ursprunghaft mit der inneren Verehrung Gottes an, drückt sich aber sodann in bestimmten körperlichen Demutsgesten aus: wir beugen das Knie, um unsere Schwachheit vor Gott anzudeuten; wir werfen uns zu Boden, um gleichsam zu bekennen, daß wir aus eigenem Vermögen soviel wie nichts sind.

Zu 3. Obwohl wir Gott mit den Sinnen nicht erreichen können, wird unser Geist durch sinnenhafte Zeichen dennoch angeregt, sich auf Gott auszurichten.

3. Artikel

Bedarf es für die Anbetung eines bestimmten Ortes?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein, heißt es doch bei Johannes 4,21: „Es kommt die Stunde, da ihr weder auf dem Berge dort, noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet.“ Das gleiche gilt offenbar auch von anderen Orten. Also bedarf es für Anbetung keines bestimmten Ortes.

2. Die äußere Anbetung ist auf die innere hingeordnet. 84,3
Doch mit innerer wird Gott verehrt, der allgegenwärtig ist.
Also verlangt die äußere Anbetung keinen bestimmten Platz.

3. Es ist der gleiche Gott, der im Neuen wie auch im Alten
Testament angebetet wird. Im Alten Testament nun wurde mit
Ausrichtung nach Westen gebetet, denn nach Ex 26,18
schaute das Tor in das Heiligtum nach Osten. Aus dem gleichen
Grund müssen (müßten) wir auch heute noch in Richtung
Westen Gott anbeten, wenn irgendein bestimmter Standpunkt
zur Anbetung nötig wäre.

DAGEGEN steht das Wort bei Jesajas 56,7, das von Lukas
19,46 angeführt wird: „Mein Haus soll ein Haus des Gebetes
sein.“

ANTWORT. Wie (im vorangehenden Art.) erklärt wurde,
ist das Wichtigste beim Gebet die innere Andacht des Geistes,
von zweiter Ordnung ist, was äußerlich zu den körperlichen
Gebärden gehört. Der Geist aber erfaßt innerlich Gott als nicht
irgendwie ortsgebunden; körperliche Gebärden hingegen müssen
an einem Ort oder in einer bestimmten Lage stattfinden.
Aus diesem Grund ist eine Ortsbestimmung für das Beten
nicht vordringlich notwendig, als ob es einer solchen unbedingt
bedürfe, gegebenenfalls ist sie jedoch angemessen, wie dies
auch bei anderen körperhaften Bekundungen der Fall ist.

Zu 1. Der Herr sagt mit jenen Worten die Beendigung der
Anbetung sowohl nach dem Ritus der in Jerusalem anbetenden
Juden, als auch nach dem Ritus der auf dem Berg Garizim
anbetenden Samariter voraus. Beide Riten haben mit der geistigen
Wahrheit des Evangeliums, nach welcher „an jedem Ort Gott
geopfert wird“ (Malachias 1,11), ihr Ende gefunden.

Zu 2. Ein bestimmter Ort wird zur Anbetung nicht wegen
eines gleichsam örtlich umschlossenen Gottes ausgewählt,
sondern wegen uns, seinen Anbetern. Und zwar aus dreifachem
Grund. Erstens wegen der Weihe des Ortes, der, innere
Andacht erweckend, auf die Betenden einwirkt, womit sie eher
Erhörung finden, wie es sich beim Gebet des Salomo gezeigt
hat (3. Buch der Könige, Kap.8). Zweitens wegen der heiligen
Geheimnisse und anderer Sinnbilder der Heiligkeit, die sich
im Raum befinden. Drittens wegen der Ansammlung vieler

84,3 Beter, wodurch das Gebet leichter Erhörung findet gemäß dem Wort bei Matthäus 18,20: „Wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, bin ich mitten unter ihnen.“

Zu 3. Es ist in gewisser Hinsicht angemessen, mit dem Blick nach Osten zu beten. Erstens nämlich wegen eines Zeichens der Majestät Gottes, das uns in der im Osten beginnenden Himmelsumdrehung aufleuchtet. Zweitens, - im Hinblick auf den Septuagintatext von Gen. 2,8 - wegen des im Osten liegenden Paradieses, was uns gleichsam anregt, dorthin zurückzukehren. Drittens wegen Christus, der „das Licht der Welt“ (Joh 8,12) ist und „Aufgang“ (Zach 6,12) genannt wird und der (nach Ps 67,34; Vulgata) „über dem höchsten Himmel dem Orient zu hinauffährt“, und dessen Wiederkunft auch vom Osten her einmal erwartet wird gemäß Matthäus 24,27: „Wie der Blitz bis zum Westen hin leuchtet, wenn er im Osten aufflammt, so wird es bei der Ankunft des Menschensohnes sein.“

DIE OPFERGABEN DER GLÄUBIGEN

Nunmehr sind die Akte ins Auge zu fassen, mit denen Gott gewisse äußere Dinge dargebracht werden. Dabei wendet sich die Aufmerksamkeit zwei Themen zu: erstens geht es um das, was Gott von den Gläubigen dargebracht wird, sodann um die Gelübde, durch die Ihm etwas versprochen wird. Beim ersten Thema handelt es sich um Opfer (Fr.85), Spenden (Fr.86,1-3), Erstlingsgaben (Fr.86,4), den Zehnten (Fr.87).

Bezüglich der Opfergaben ergeben sich vier Fragen:

1. Verlangt das Naturgesetz, Gott Opfer darzubringen?
2. Ist nur Gott allein ein Opfer darzubringen?
3. Ist die Darbringung von Opfern ein besonderer Tugendakt?
4. Sind alle verpflichtet, Opfer darzubringen?

1. Artikel

Verlangt das Naturgesetz, Gott Opfer darzubringen?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Was nämlich dem Naturgesetz untersteht, findet sich in gleicher Weise bei allen Menschen. Dies ist jedoch bei Opferhandlungen nicht der Fall. Denn manche haben, wie man liest, als Opfer Wein und Brot dargebracht, wie es von Melchisedech heißt (Gen 14,18), manche dieses, manche jenes, wie etwa Tiere. Also hat die Darbringung von Opfern mit dem Naturgesetz nichts zu tun.

2. Naturrechtliche Anordnungen haben alle Gerechten befolgt. Man liest jedoch von *Isaak* nicht, daß er ein Opfer dargebracht habe, auch nicht von *Adam*, von dem es heißt (Weis 10,2): „Die Weisheit rettete ihn aus seiner Sünde.“ Also hat die Darbringung eines Opfers nichts mit dem Naturrecht zu tun.

3. *Augustinus* schreibt im 10. Buch des Gottesstaates (c. 5; PL 41,282; c.19; PL 41,297), daß Opfer eine bestimmte Gesinnung zum Ausdruck bringen. Worte jedoch, welche die ausdruckskräftigsten Zeichen sind, haben, wie ebenso *Augustinus* in seiner Schrift *De doctrina christiana* (II 3; PL 34,37) schreibt, ihre bestimmte Bedeutung nicht von Natur aus, son-

85,1 dem gewinnen sie gemäß *Aristoteles* (Perih. I 2,3; 16a27) nach Übereinkunft. Also sind Opfer naturgesetzlich nicht erfordert.

DAGEGEN steht, daß zu allen Zeiten und bei den Menschen jeglicher Nation irgendeine Darbringung von Opfern stattgefunden hat. Was jedoch bei allen anzutreffen ist, scheint von Natur aus so zu sein. Also ist die Darbringung von Opfern vom Naturrecht bestimmt.

ANTWORT. Die natürliche Vernunft sagt dem Menschen, daß er einer Obrigkeit untersteht, wegen der Mängel, die er in sich verspürt, weshalb ihm ein Oberer beistehen und Wegweisung erteilen muß. Und was auch immer diese Instanz sein mag, sie heißt bei allen Gott. Wie aber bei den natürlichen Dingen von Natur aus die Niedrigen den Höheren unterstellt sind, so legt es auch die natürliche Vernunft dem Menschen seiner natürlichen Neigung gemäß nahe, dem, was über ihm steht, Unterwürfigkeit und Ehre entsprechend seiner Art zu bezeugen. Es entspricht aber der Art des Menschen, sinnhafte Zeichen zu gebrauchen, um etwas zum Ausdruck zu bringen, weil er aus dem Sinnhaften geistige Erkenntnis schöpft. Und so entspringt es der natürlichen Vernunft des Menschen, gewisse sinnhafte Dinge Gott darzubringen als Zeichen der gebührenden Unterwerfung und Ehrerbietung, ähnlich dem Verhalten jener, die ihren Herren etwas darbringen als Anerkennung ihrer Herrschaft. Das aber ist der Grund des Opfers. Daher gehört die Darbringung des Opfers zum Naturrecht.

Zu 1. Wie oben (I-II 95,2) dargelegt, ist manches allgemein als naturrechtlich anzusehen, dessen nähere Bestimmung jedoch unter das positive Recht fällt; z.B. verlangt das Naturgesetz die Bestrafung von Übeltätern, daß ihnen jedoch diese oder jene Strafe auferlegt wird, hängt von positiver göttlicher oder menschlicher Gesetzgebung ab. Desgleichen ist auch die Darbringung des Opfers im allgemeinen naturgesetzlich erfordert, weshalb darin alle übereinkommen. Doch die nähere Bestimmung der Opfergaben hängt von menschlicher oder göttlicher Anordnung ab, und deshalb gibt es diesbezüglich Unterschiede.

Zu 2. *Adam* und *Isaak* und andere Gerechte haben Gott 85,2 nach der Sitte ihrer Zeit Opfer dargebracht, wie *Gregor* berichtet, der schreibt (Moral. IV 3; PL 75,635), bei den Alten sei den Kindern durch Darbringung von Opfern die Erbsünde nachgelassen worden. Die Hl. Schrift erwähnt jedoch nicht die Opfer aller Gerechten, sondern nur jene, bei denen etwas Besonderes vorlag. Warum jedoch bezüglich *Adam* nichts von Opferhandlung berichtet wird, liegt wohl darin, daß bei ihm, dem Ursprung der Sünde, nicht zugleich auch der Ursprung der Heiligung hervorzuheben war. *Isaak* hingegen stellte selbst Christus dar, insofern er selbst als Opfer dargebracht wurde. So war es nicht nötig, ihn als Opfernden vorzustellen.

Zu 3. Sein Denken in äußeren Zeichen auszudrücken, liegt in der Natur des Menschen, im einzelnen jedoch die Zeichen zu bestimmen, ist Sache der menschlichen Entscheidung.

2. Artikel

Darf man nur Gott allein Opfer darbringen?

Man soll, wie es scheint, nicht nur dem höchsten Gott Opfer darbringen. Da nämlich Gott zu opfern ist, muß man wohl allen Opfer darbringen, die an der göttlichen Würde teilhaben. Dazu gehören auch heilige Menschen, „die der göttlichen Natur teilhaftig werden“, wie es im 2. Petrusbrief 1,4 heißt. In diesem Sinne heißt es von ihnen auch im Psalm 81,6: „Ich sagte: ihr seid Götter.“ Auch die Engel werden „Söhne Gottes“ genannt (Job 1,6). Also müssen all diesen Opfer dargebracht werden.

2. Je höher jemand steht, eine umso größere Ehre muß ihm zuteil werden. Nun stehen Engel und Heilige bedeutend höher als irgendwelche irdischen Fürsten, für die ihre Untertanen jedoch eine viel höhere Ehrerbietung aufwenden, indem sie sich vor ihnen niederwerfen und ihnen Geschenke überreichen, als ob es das Opfer eines dargebrachten Tieres oder einer anderen Sache wäre. Also können Engeln und Heiligen noch viel mehr Opfer dargebracht werden.

3. Tempel und Altäre werden errichtet zur Darbringung von Opfern. Doch Tempel und Altäre werden auch zu Ehren

85,2 von Engeln und Heiligen errichtet. Also können ihnen auch Opfer dargebracht werden.

DAGEGEN steht das Wort bei Ex 22,20: "Wer den Göttern opfert, und nicht dem Herrn allein, soll getötet werden."

ANTWORT. Wie gesagt (Art.1), hat die Darbringung eines Opfers eine bestimmte Bedeutung. Das äußerlich dargebrachte Opfer ist Zeichen eines innerlichen, geistigen Opfers, durch das sich die Seele Gott darbringt entsprechend jenem Psalmwort (50,19): „Ein Opfer für Gott ist ein zerknirschter Geist“, weil, wie oben (81,7; 84,2) erklärt, die äußeren Akte der Religion den inneren zugeordnet sind. Die Seele aber bringt sich Gott als dem Ursprung ihrer Schöpfung und als dem Endziel ihrer Glückseligkeit als Opfer dar. Nach dem wahren Glauben ist Gott jedoch allein der Schöpfer unserer Seelen, wie im Teil I (118,2) dargelegt wurde. Ebenso finden unsere Seelen in Ihm allein ihre Glückseligkeit (vgl. oben I-II 1,8). Und so wie wir nur dem höchsten Gott allein das geistige Opfer darbringen dürfen, so auch nur Ihm allein äußere Opfer, wie wir nach *Augustinus* (Gottesstaat, Buch 10, c.19; PL 41,297) „im Gebet und Lobpreis Worte an Ihn richten, mit denen wir das, was uns innerlich bewegt, zum Ausdruck bringen.“ - Wir stellen das gleiche auch in jedem Staatswesen fest, daß nämlich der an der Spitze stehende Lenker mit einem nur ihm zukommenden Ehrenzeichen ausgezeichnet wird. Würde dieses irgendeinem anderen dargeboten, wäre dies eine Majestätsbeleidigung. Aus diesem Grund ist im göttlichen Gesetz [des Alten Testaments] für solche, die anderen göttliche Ehre erweisen, die Todesstrafe angeordnet.

Zu 1. Gewisse Menschen werden mit dem Namen 'göttlich' in Verbindung gebracht, nicht im Sinne von Wesensgleichheit, sondern von Teilhabe. Deshalb ist auch keine Rede von Zuweisung gleicher Ehre.

Zu 2. Bei der Darbringung eines Opfers kommt es nicht auf den Preis des geschlachteten Tieres an, sondern auf den Sinn der Handlung, wodurch die Ehre des Lenkers aller Dinge verdeutlicht wird. Daher „ergötzen sich“, wie *Augustinus* schreibt (Gottesstaat, Buch 10,19; PL 41,198), „die Dämonen

nicht am Gestank der Tierleichen, sondern an göttlichen Ehren.“

Zu 3. „Wir errichten“, wie *Augustinus* schreibt (Gottesstaat, Buch 8,27; PL 41,255), „den Glaubenszeugen keineswegs Tempel mit Priesterschaften, weil nicht sie, sondern ihr Gott auch unser Gott ist. Daher sagt der Priester nicht: Ich bringe dir, Petrus oder Paulus, dieses Opfer dar, sondern wir danken Gott für ihre Siege und ermahnen uns, es ihnen gleich zu tun.“

3. Artikel

Ist die Darbringung eines Opfers Akt einer besonderen Tugend?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. *Augustinus* erklärt nämlich im 10. Buch des Gottesstaates (c. 6; PL 41,283): „Wahres Opfer ist jedes Werk, das getan wird, damit wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen.“ Doch nicht jedwedes gute Werk ist ein besonderer Akt einer bestimmten Tugend. Also ist auch die Darbringung eines Opfers kein spezieller Akt einer bestimmten Tugend.

2. Die Abtötung des Leibes durch Fasten ist Sache der Enthaltbarkeit, und was Maßhaltung bewirkt, fällt unter die Keuschheit, eine Frucht der Tapferkeit schließlich ist das Martyrium. Dies alles wird im Römerbrief 12,1 zusammengefaßt unter dem Stichwort „Darbringung eines Opfers“: „Bringt euren Leib (...) als lebendiges Opfer dar.“ An die Hebräer schreibt der Apostel im letzten Kapitel, 16: „Wohltun und mitzuteilen, vergeßt nicht, denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen.“ Wohltun und Mitteilbarkeit sind jedoch Früchte von Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Freigebigkeit. Also ist Opfern kein besonderer Akt einer bestimmten Tugend.

3. Opfer ist etwas, das man Gott darbringt. Doch noch vieles wird Gott dargebracht, wie Andacht, Gebet, Zehnter, Erstlingsgaben, Opfergaben und Sühnopfer. Also scheint Opfern nicht ein besonderer Akt einer bestimmten Tugend zu sein.

85,3 DAGEGEN steht, daß es im Gesetz [des Alten Testaments] besondere Vorschriften bezüglich der Opfer gibt, wie am Anfang des Buches Leviticus steht.

ANTWORT. Aus den Darlegungen im vorangehenden Artikel ergab sich, daß der Akt einer Tugend, wenn er auf das Ziel einer anderen Tugend hingeeordnet ist, in bestimmter Weise an deren Wesensart teilnimmt; wenn einer z.B. stiehlt, um Unzucht zu treiben, nimmt der Diebstahl gewissermaßen die Mißgestalt der Unzucht an, sodaß, wenn auch sonst von Sünde nicht die Rede sein könnte, dennoch wegen der Hingeeordnung auf die Unzucht eine Sünde vorläge. So ist auch Opfern ein besonderer Akt, der deshalb lobenswert ist, weil er zur Ehre Gottes geschieht. Deswegen ist er auch einer bestimmten Tugend zuzurechnen, nämlich der Religion. - Doch ist es möglich, daß Akte auch anderer Tugenden auf die Ehre Gottes hingeeordnet werden, z.B. wenn jemand aus seinem eigenen Besitz um Gottes willen Almosen gibt, oder wenn sich jemand körperliche Züchtigung zur Ehre Gottes auferlegt. Dementsprechend können auch Akte anderer Tugenden Opfer genannt werden. Es gibt jedoch gewisse Akte, die ihre besondere sittliche Qualität nicht von anderswoher haben, sondern einzig zur Ehre Gottes vollbracht werden; derlei Akte heißen im eigentlichen Sinn Opfer und gehören zur Tugend der Religion.

Zu 1. Wenn wir uns mit Gott zu einer geistigen Einheit verbinden wollen, geschieht dies zur Ehre Gottes. Dem Akt jeglicher Tugend wird demnach dadurch der Charakter des Opfers eingepreßt, daß wir uns dadurch in heiliger Gemeinschaft mit Gott verbinden wollen.

Zu 2. Das Gut des Menschen ist ein dreifaches. Das erste ist das Gut der Seele, das Gott dargebracht wird als inneres Opfer durch Ergebung, Gebet und anderen dergleichen inneren Akten. Und dies ist das vornehmste Opfer. Das zweite ist das Gut des Leibes, das Gott in gewisser Weise durch Martyrium, Enthaltbarkeit und Selbstbeherrschung dargebracht wird. Das dritte ist das Gut der materiellen Dinge, das wir Gott als Opfer darbringen, und zwar direkt, wenn wir unser Eigentum

unmittelbar Gott darbringen, mittelbar, wenn wir es aus Liebe 85,4 zu Gott für die Nächsten verwenden.

Zu 3. Von Opfer spricht man im eigentlichen Sinn, wenn an den Gott dargebrachten Dingen etwas geschieht, wie z.B. durch Tötung und Verbrennung von Tieren, durch Zerbrechen, Genießen und Segnen von Brot. Der Name deutet selbst schon darauf hin, denn „heiliges Opfer“³⁴ heißt es deshalb, weil der Mensch etwas Heiliges daraus macht. - Von Spende spricht man, wenn Gott etwas dargeboten wird, auch wenn man es nicht umgestaltet, wie man z.B. sagt, daß Denare oder Brote auf dem Altar dargebracht werden, ohne daß damit etwas geschieht. So ist also jedes Opfer eine Spende, aber nicht umgekehrt. - Die Erstlingsgaben sind Gott dargebrachte Spenden entsprechend Dtn, Kapitel 26; sie sind jedoch keine Opfer, weil mit ihnen nichts Heiliges geschah. - Die Zehnten sind, streng gesprochen, weder Opfer noch Spenden, weil sie nicht unmittelbar Gott, sondern den Dienern des göttlichen Kultes zugutekommen.

4. Artikel

Sind alle verpflichtet, Opfer darzubringen?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Der Apostel schreibt nämlich im Römerbrief 3,19: „Was das Gesetz sagt, gilt nur denen, die unter dem Gesetz stehen.“ Doch das Opfergesetz wurde nicht allen gegeben, sondern nur dem Volk der Hebräer. Also wurden nicht alle zum Opfern verpflichtet.

2. Opfer werden Gott dargebracht, um damit zeichenhaft etwas zum Ausdruck zu bringen. Doch sind nicht alle in der Lage, derartige Zeichen zu verstehen. Also sind nicht alle verpflichtet, Opfer darzubringen.

3. Priester³⁵ werden deshalb so genannt, weil sie Gott Opfer darbringen. Doch sind nicht alle Menschen Priester. Also sind auch nicht alle gehalten, Gott Opfer darzubringen.

DAGEGEN steht, daß das Naturgesetz zur Darbringung von Opfern naturrechtlich verpflichtet (vgl. 1. Art.). Was jedoch naturgesetzlich vorgeschrieben ist, verpflichtet alle. Also sind alle gehalten, Gott Opfer darzubringen.

85,4 ANTWORT. Wie (im 2. Art.) betont, gibt es ein zweifaches Opfer. Das erste und wichtigste ist das innerliche, und dazu sind alle verpflichtet; alle haben nämlich die Pflicht, Gott ein ergebenes Herz darzubieten. - Das zweite ist das äußerlich sichtbare Opfer. Davon gibt es zwei. Das eine ist dadurch ausgezeichnet, daß Gott etwas Äußeres dargebracht wird, um die Unterwerfung unter seine Göttlichkeit auszudrücken. Und dazu sind diejenigen, die unter dem Neuen oder Alten Gesetz unterstehen, anders verpflichtet als jene, die nicht dem [geoffenbarten] Gesetz unterliegen. Denn die dem Gesetz Verbundenen sind zur Darbringung von bestimmten vom Gesetz vorgeschriebenen Opfern verpflichtet. Die außerhalb des Gesetzes Stehenden, waren zu irgendwelchen äußeren Handlungen zur Ehre Gottes verpflichtet entsprechend dem, was sich innerhalb ihres Kulturkreises geziemte, nicht jedoch genau zu diesem oder jenem. - Das andere sichtbare Opfer besteht darin, daß äußere Akte anderer Tugenden zur Verehrung Gottes eingesetzt werden. Davon sind einige gesetzlich vorgeschrieben, und diese verpflichten alle, andere jedoch sind jenseits der strengen Verpflichtung, die zu tun nicht alle gehalten sind.

Zu 1. Jene bestimmten Opfer, die im Alten Testament vorgeschrieben waren, verpflichteten nicht alle Menschen, ihnen oblagen jedoch, wie ausgeführt, gewisse innerliche oder äußerlich sichtbare Opfer.

Zu 2. Obwohl sich nicht alle ausdrücklich der Kraft des Opfers bewußt sind, so wissen sie dennoch einschlußweise davon, wie sie auch einschlußweise den Glauben besitzen (vgl. 2. Fr., 6.-8).³⁶

Zu 3. Die Priester bringen in besonderer Weise für die Gottesverehrung bestimmte Opfer nicht nur für sich selber, sondern auch für andere dar. Es gibt jedoch gewisse andere Opfer, die jedermann für sich persönlich Gott darbringen kann, wie aus der obigen Erklärung hervorgeht.

DIE RELIGIÖSEN SPENDEN UND ERSTLINGSGABEN

Nunmehr sind religiöse Spenden und Erstlingsgaben zu behandeln. Dabei fallen vier Anliegen ins Gewicht:

1. Sind irgendwelche Spenden gesetzlich vorgeschrieben?
2. Wem sind religiöse Spenden zu entrichten?
3. Worin sollen sie bestehen?
4. Bezüglich der Erstlingsgaben: Sind die Menschen streng verpflichtet, sie zu entrichten?

1. Artikel

Sind die Menschen gesetzlich verpflichtet, religiöse Spenden zu entrichten?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Denn, wie oben (I-II 3,3) dargelegt, sind die Menschen der dem Evangelium zugehörigen Epoche nicht verpflichtet, sich an die Zeremonialvorschriften des Alten Testaments zu halten. Zu diesen alttestamentlichen Zeremonialvorschriften gehört nun aber die Entrichtung von religiösen Spenden, wie es in Ex 23,14 heißt: „Dreimal im Jahr sollst du mir ein Fest feiern“, und dann der Zusatz: „Man darf nicht mit leeren Händen vor meinem Angesicht erscheinen.“ Also sind die Menschen heute nicht gesetzlich verpflichtet, religiöse Spenden zu entrichten.

2. Die religiösen Spenden befinden sich, bevor sie entrichtet werden, in der freien Verfügungsmacht des Menschen, wie unser Herr es mit seinen Worten bei Mt 5,23 andeutet „Falls du deine Gabe zum Altar bringst“, womit die Entrichtung dem Gutachten der Spender überlassen bleibt. Sind die Spenden jedoch einmal übergeben, dann kann man sie nicht nochmals darbringen. Also ist auf keine Weise jemand gesetzlich zu Spenden verpflichtet.

3. Wer verpflichtet ist, der Kirche eine Schuld zurückzahlen, es jedoch unterläßt, kann durch Verweigerung der kirchlichen Sakramente dazu gezwungen werden. Doch scheint es unerlaubt zu sein, denen, die zu spenden sich weigern, kirchliche Sakramente zu versagen entsprechend jenem

86,1 Dekret des Konzils in Trullos (= Konstantinopel 692) can. 23 (MA XI 954) I q. 1: „Wer die hl. Kommunion austellt, darf vom Empfänger nichts verlangen, und wenn er etwas verlangt, werde er abgesetzt.“ Also sind die Menschen um ihres Heiles willen nicht verpflichtet, religiöse Spenden zu machen.

DAGEGEN steht das Wort *Gregors VII.* (Conc. Rom. V, anno 1078, can.12; MA XX,510): „Jeder Christ sei besorgt, Gott zur Abhaltung von feierlichen Messen etwas zu spenden.“

ANTWORT. Wie bereits (85,3 Zu 3) erklärt, bezeichnet man mit *Spende* alle Dinge, die für den Gottesdienst eingesetzt werden. So heißt das für den Gottesdienst zur Verwendung und zur Vernichtung in einer heiligen Handlung Abgebene sowohl *Spende* als auch *Opfer*. Daher heißt es in Ex 29,18: „Laß den ganzen Widder auf dem Altar in Rauch aufgehen; es ist ein Opfer für den Herrn, ein wohlgefälliger Opfergeruch für Gott“; und Lev 2,1 steht geschrieben: „Will jemand dem Herrn ein Speiseopfer darbringen, so soll er dafür das Feinmehl spenden.“ Wenn jedoch die Gabe in unverändertem Zustand für den Gottesdienst verwendet oder zum Gebrauch der Religionsdiener bestimmt sein soll, dann ist sie *Spende* und kein *Opfer*.

Zur Natur solcher Spenden gehört es also, daß sie freiwillig dargeboten werden gemäß dem Wort in Ex 25,2: „Von dem, der sie freiwillig gibt, sollt ihr sie annehmen.“ Es kann jedoch jemand zu Spenden verpflichtet sein, aus vierfachem Grund: 1. aufgrund vorheriger Vereinbarung, z.B. wenn jemandem ein kirchliches Grundstück zugesprochen wird, damit er zu bestimmten Terminen gewisse Spenden davon bereitstellt; die *Spende* hat aber damit den Charakter einer *Rente*. 2. aus einem Vermächtnis oder Versprechen, z.B. wenn jemand zu Lebzeiten eine *Spende* zugunsten der Kirche macht oder ihr testamentarisch Mobilien oder Immobilien als *Spende* für die Zeit nach seinem Tod vermacht. 3. für den Fall notwendiger Hilfe für die Kirche, z.B. wenn die Kirchendiener nicht die Existenzmittel hätten. 4. aus Gründen guter Sitte; die Gläubigen sind nämlich dazu gehalten, bei bestimmten Festlichkeiten ortsübliche Spenden zu machen. In den beiden

letzten Fällen bleibt die Spende jedoch bezüglich des Wieviel 86,2 oder Was dem Belieben überlassen.

Zu 1. Im Neuen Testament sind die Menschen nicht verpflichtet, aus Anlaß von gesetzlichen Feierlichkeiten, wie es nach Ex der Fall war, Spenden auszurichten, sondern, wie oben angeführt, aus anderen Gründen.

Zu 2. Man kann zu Spenden verpflichtet sein, bevor sie getätigt werden, wie im erwähnten ersten, dritten und vierten Fall, jedoch auch nachdem man sie in der Form von Verfügung oder Versprechen gemacht hat; man muß nämlich tatsächlich ausführen, was man der Kirche durch Verfügung versprochen hat.

Zu 3. Wer Spenden, zu denen er verpflichtet ist, nicht zuteilt, kann durch Verweigerung von Sakramenten bestraft werden, jedoch nicht durch den Priester, dem die Spenden zu übergeben sind, damit nicht der Anschein entsteht, als ob er für die Sakramentenspendung etwas verlange, sondern durch irgendeine übergeordnete Autorität.

2. Artikel

Dürfen nur Priester religiöse Spenden entgegennehmen?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Unter Spenden versteht man vor allem das, was für Opferhandlungen bestimmt ist. Doch was den Armen gegeben wird, nennt die Schrift Opfer gemäß Hebr 12,16: „Vergeßt nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen, denn an solchen Opfern hat Gott gefallen.“ Also sind Spenden viel mehr den Armen auszuteilen.

2. In vielen Pfarreien erhalten die Mönche einen Teil von den Spenden. „Etwas jedoch ist die Aufgabe der Kleriker, etwas anderes die der Mönche“, wie *Hieronymus* erklärt (Epist. 14 ad Heliod. Mon.; PL 22,352). Also stehen Spenden nicht allein Priestern zu.

3. Nach dem Willen der Kirche kaufen die Laien gespendete Dinge, wie Brot und dergleichen. Doch nur, um sie für ihre eigenen Bedürfnisse zu verwenden. Also kann man Spenden auch an Laien geben.

86,2 DAGEGEN steht der Kanon des Papstes *Damasus I.* (decr. III; MA III 446; Decr. Mag. Gratiani P. II, causa X, q.1, nota 170; RF 1,615): „Von den Spenden, die in der heiligen Kirche angeboten werden ..., dürfen nur die Priester, die Gott Tag für Tag dienen, essen und trinken. Denn im Alten Testament hat der Herr den Söhnen Israels, ausgenommen allein Aaron und seinen Söhnen, verboten, geheiligte Brote zu essen.“

ANTWORT. Der Priester ist sozusagen der Sachwalter und Vermittler zwischen dem Volk und Gott, wie es von Moses in Dtn 5,5 heißt. Daher steht es ihm zu, dem Volk die göttlichen Lehren und Sakramente darzubieten, und hinwiederum muß er, was vom Volk geleistet wird, wie Gebete, Opfer und Spenden, vor den Herrn tragen entsprechend dem Wort des Apostels Hebr 5,1: „Jeder Hohepriester wird aus den Menschen ausgewählt und für die Menschen eingesetzt zum Dienst vor Gott, um Gaben und Opfer für die Sünden darzubringen.“ Aus diesem Grund stehen die Spenden, die Gott vom Volk dargebracht werden, den Priestern zu, nicht nur, damit sie sie für ihre Bedürfnisse verwenden, sondern auch, damit sie sie ehrlich und aufrichtig verteilen, teils dem, was zum religiösen Kult gehört, teils ihrem eigenen Lebensunterhalt, denn „die dem Altare dienen, sollen von ihm auch ihren Anteil erhalten“ (1 Kor 9,13), teils den Armen, die, soweit möglich, mit kirchlicher Hilfe zu unterstützen sind, denn auch unser Herr führte zugunsten der Armen eine Kasse, wie *Hieronymus* sagt (Super Matth. III, sup. 17,26: PL 26,132).

Zu 1. Ist das, was den Armen gegeben wird, auch nicht eigentlich ein Opfer, so nennt man es dennoch Opfer, insofern es um Gottes Willen gespendet wird. Aus gleichem Grund kann es auch Spende genannt werden, jedoch nicht streng genommen, denn es wird nicht unmittelbar Gott dargeboten. Spenden im eigentlichen Sinn fallen dem Gebrauch der Armen zu, und zwar nicht durch Verfügung der Stifter, sondern durch Verfügung der Priester.

Zu 2. Mönche oder andere Ordensleute können Spenden auf dreifache Weise erhalten. Einmal wie die Armen durch Verfügung der Priester oder Anordnung der Kirche. Auf andere Weise, wenn sie Priester sind. Dann können sie die frei

angebotenen Spenden übernehmen. Drittens, wenn sie eigene 86,3 Pfarreien haben; dann können sie rechtmäßig wie Kirchenrektoren Spenden annehmen.

Zu 3. Sind Spenden einmal [für den Gottesdienst] geweiht worden, können sie nicht mehr Laien zum Gebrauch überlassen werden, wie etwa heilige Gefäße und Gewänder. So ist die Aussage des Papstes *Damasus I.* (Richter-Friedberg I 616) zu verstehen. Was jedoch nicht geweiht ist, kann Laien entsprechend dem Bescheid der Priester zur Verfügung gestellt werden, sei es als Geschenk, sei es durch Verkauf.

3. Artikel

Kann der Mensch von allen Dingen, die ihm rechtmäßig gehören, etwas als Spenden abtreten?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Denn nach dem menschlichen Recht (Dig. XII, tit. V, leg. Idem si; KR I 201a) „handelt die Dirne als solche zwar schändlich, dennoch macht sie keinen schändlichen Gewinn“, und deshalb kommt sie zu erlaubtem Eigentum. Spenden darf sie damit jedoch nicht machen gemäß Dtn 23,18: „Du darfst keinen Hurenlohn im Haus des Herrn, deines Gottes, darbringen.“ Also ist es nicht erlaubt, von allem, was man rechtmäßig besitzt, Spenden abzutreten.

2. An jener Stelle wird auch verboten, Geld aus dem Verkauf eines Hundes als Gabe im Hause des Herrn darzubringen. Doch ist es klar, daß die Summe Geldes für einen rechtmäßig verkauften Hund rechtmäßiges Eigentum wird. Also darf man nicht von allem, was man rechtmäßig besitzt, Spenden abzweigen.

3. Mal 1,8 heißt es: „Wenn ihr ein lahmes oder krankes Tier darbringt, ist das nicht schlimm?“ Doch ein lahmes oder krankes Tier ist rechtmäßiger Besitz. Also darf wohl nicht von allem rechtmäßigen Eigentum etwas zu Spenden verwendet werden.

DAGEGEN heißt es in Spr 3,9: „Ehre den Herrn, Deinen Gott, mit deinem Vermögen.“ Zum Vermögen des Menschen gehört jedoch alles, was er rechtmäßig besitzt. Also läßt sich

86,3 vom ganzen rechtmäßigen Besitz etwas zu Spenden gebrauchen.

ANTWORT. *Augustinus* sagt in seinem Buch *De Verb. Dom.* (Serm. ad popul., serm. CXIII, c. 2; PL 38,649): „Wenn du einen Wehrlosen ausrauben und von der Beute etwas einem Richter übergeben würdest, falls er zu deinen Gunsten sich ausspräche ..., so mächtig ist der Sinn für Gerechtigkeit, daß es sogar dir mißfallen würde ... Was deinem Gott nicht ansteht, das dürfte auch dir nicht anstehen.“ Daher heißt es Sir 34,21: „Ein Brandopfer von unrechtem Gut ist eine befleckte Gabe.“ Daraus geht klar hervor, daß von unrechtem Erwerb und Besitz keine Spenden gemacht werden können. - Im Alten Testament, wo Bildhaftigkeit eine große Rolle spielte, wurde manches wegen seines Aussehens für unrein gehalten, was man darum nicht als Spende verwenden durfte. Im Neuen Testament jedoch wird Gottes ganze Schöpfung für rein gehalten, wie es im Brief an Titus 1,15 geschrieben steht.³⁷ Deshalb kann an sich von jeglichem Besitz eine Spende entnommen werden. Es kommt jedoch vor, daß von rechtmäßigem Besitz u.U. keine Spende zugeteilt werden darf, wenn sie zum Schaden eines anderen ausschlagen würde, z.B. wenn der Sohn für Gott etwas als Spende gibt, womit er seinen Vater ernähren muß - was der Herr bei Mt 15,5 mißbilligt - oder wegen eines Ärgernisses oder aus Verachtung oder etwas dergleichen.

Zu 1. Im Alten Testament war eine Spende aus Hurenlohn wegen Unreinheit nicht gestattet. Im Neuen Bund jedoch wegen des Ärgernisses, um nicht den Eindruck zu erwecken, die Kirche fördere die Sünde, wenn sie vom Sündenlohn Spenden annimmt.

Zu 2. Der Hund galt nach dem Gesetz als unreines Tier. Andere unreine Tiere jedoch wurden [nach dem Schätzwert] ausgelöst und ihr Preis konnte als Spende angeboten werden gemäß Lev 27,27: „Handelt es sich um ein unreines Tier, so soll es der Spendende auslösen.“ Doch der Hund wurde weder als Spende genommen, noch ausgelöst, sowohl weil die Götzendiener Hunde bei ihren Götzenopfern gebrauchten, als auch weil sie als Muster von Raubsucht galten, wovon

keine Spende gemacht werden kann. Doch dieses Verbot gilt 86,4 nicht im Neuen Testament.

Zu 3. Die Spende eines blinden oder hinkenden Tieres war aus drei Gründen unerlaubt. Einmal wegen des Zweckes, wofür es gespendet wurde. Daher steht bei Mal 1,8: „Ist es nicht sündhaft, wenn ihr ein blindes Tier als Opfer darbringt?“, Opfer mußten nämlich ohne Makel sein. Zweitens, wegen der damit verbundenen Verachtung. Daher liest man sogleich weiter (Mal 1,12): „Ihr entweiht meinen Namen, indem ihr sagt: der Tisch des Herrn ist verunreinigt, und was darauf gelegt wird, ist verächtlich.“ Drittens aufgrund eines zuvor abgelegten Gelübdes, wodurch der Mensch verpflichtet ist, genau alles, was er gelobt hat, herauszugeben. Daher heißt es dort (Mal 1,14) weiter: „Verflucht ist der Betrüger, der dem Herrn ein kräftiges Tier von seiner Herde gelobt, dann aber ein schwaches schlachtet.“ - Diese Gründe haben auch im Neuen Testament ihre Gültigkeit, entfallen sie jedoch, dann ist von Unerlaubtheit nicht mehr die Rede.

4. Artikel

Sind die Menschen verpflichtet, Erstlingsgaben zu spenden?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Denn Ex 13,9 folgt nach der Gesetzesvorschrift über die Erstgeborenen die Anmerkung: „Es sei dir ein Zeichen an der Hand“, und so scheint es sich nur um eine Zeremonialvorschrift zu handeln. Zeremonialvorschriften brauchen im Neuen Testament jedoch nicht beachtet zu werden. Also braucht man auch Erstlingsgaben nicht abzuliefern.

2. Erstlingsgaben wurden dem Herrn für eine besondere, jenem Volk gewährte Wohltat gespendet, weshalb es Dtn 26,2 heißt: „Nimm einen Teil von den Erstlingen aller Feldfrüchte (...) und gehe zum Priester, der in jener Zeit den Dienst verrichtet, und sage ihm: Ich danke heute dem Herrn, deinem Gott, daß ich in das Land gelangt bin, das der Herr uns zu geben unseren Vätern zugeschworen hat.“ Also sind andere Völker nicht verpflichtet Erstlinge abzugeben.

86,4 3. Das, wozu jemand verpflichtet ist, muß genau bestimmt sein. Doch weder im Alten noch im Neuen Testament steht etwas von einer bestimmten Menge von Erstlingen. Also sind die Menschen nicht unbedingt gehalten, sie abzuliefern.

DAGEGEN steht bei *Gratian* (Decr. P. II, causa XVI, q.7, can.1 *Décimas*; Richter-Friedberg I 800) geschrieben: „Die Zehnten und Erstlinge, die nach unserer gesetzlichen Bestimmung den Priestern zustehen, müssen diese vom ganzen Volk entgegennehmen.“

ANTWORT. Die Erstlingsgaben sind eine Art von Spenden, weil sie Gott mit einer in Dtn 26,3 angeführten Erklärung dargebracht werden. Daher heißt es dort im Text weiter: „Der Priester nimmt den Korb mit den Erstlingen von der Hand dessen, der die Erstlinge anbietet, und legt sie vor dem Altar des Herrn, deines Gottes, nieder“, und dann hat er zu erklären (26,10): „Ich bringe nun die Erstlinge von den Früchten der Erde, die der Herr mir gegeben hat.“ Die Darbringung der Erstlinge hatte einen besonderen Grund: die Anerkennung der Wohltat Gottes, so als ob einer sagen wollte, von Gott erhalte er als Geschenk die Früchte der Erde und deshalb sehe er sich dazu gedrängt, davon etwas Gott darzubieten gemäß jenem Wort in Paralip. [1 Chr] 29,14: „Was wir dir gegeben haben, stammt aus deiner Hand.“ Und weil wir Gott das Beste geben müssen und die Erstlinge das Beste der Früchte dieser Erde sind, wurde vorgeschrieben, sie Gott darzubringen. Und weil der Priester beauftragt ist, sich für das Volk in dessen Anliegen bei Gott zu verwenden, deshalb gehen die vom Volk Gott dargebrachten Erstlingsgaben zum Gebrauch an die Priester über. In diesem Sinn heißt es Num 18,8: „Der Herr sprach zu Aaron: Ich übergebe dir die Verwaltung der mir entrichteten Erstlingsgaben.“ - Es entspricht dem Naturrecht, daß der Mensch von dem, was er von Gott erhalten hat, etwas zu dessen Ehre abgibt. Daß es jedoch bestimmte Personen erhalten sollen oder von den ersten Früchten oder in dieser oder jener Menge, all dies wurde im Alten Testament durch göttlichen Rechtsspruch festgelegt, im Neuen Testament aber bestimmt dies rechtlich die Kirche, wonach die Menschen verpflichtet

werden, Erstlingsfrüchte zu entrichten entsprechend der Sitte 86,4 ihres Heimatlandes und dem Bedürfnis der Kirchendiener.

Zu 1. Die Zeremonialien waren eigentlich Zeichen, die in die Zukunft wiesen. Traf die bezeichnete Wahrheit dann ein, so wurden sie hinfällig. Die Darbringung von Erstlingen deutete jedoch auf eine Wohltat in der Vergangenheit hin, woraus sich vernünftigerweise die natürliche Pflicht der Anerkennung ergab. Und deshalb bleibt eine derartige Verpflichtung in ihrer allgemeinen Sinnhaftigkeit weiterbestehen.

Zu 2. Die Erstlingsgaben wurden im Alten Testament Gott nicht nur wegen der Wohltat des versprochenen Landes dargebracht, sondern auch wegen des von Gott geschenkten Früchtesegens der Erde. Daher liest man Dtn 26,10: „Nun bringe ich die Erstlinge von den Früchten des Landes dar, die der Herr mir gegeben hat“. Dieser zweite Beweggrund gilt überall bei jedermann. Es läßt sich auch sagen, Gott habe den Juden als besondere Wohltat das gelobte Land zugeteilt, so wie er als allgemeine Wohltat dem gesamten Menschengeschlecht die Herrschaft über die Erde verliehen hat gemäß Ps 113,16: „Die Erde gab er den Menschen.“

Zu 3. Wie *Hieronymus* bemerkt (In Ezech. XIII, super XLV 13; PL 25,471), geht es auf die Tradition der Vorfahren zurück, daß diejenigen, die den Priestern am meisten gaben, den 40. Teil von den Erstlingen abtraten, die am wenigsten gaben, den 60. Teil. Daraus ist ersichtlich, daß von Erstlingen je nach Landessitte etwas zwischen diesen Größenordnungen abzutreten ist. Vernünftigerweise jedoch war das Quantum der Erstlingsabgaben gesetzlich nicht festgelegt worden, weil, wie oben betont, die Erstlinge als Spende übergeben wurden, weshalb sie wesentlich freiwillig sein mußten.

87. Frage DIE ZEHNTEN

Nunmehr ist von den Zehnten zu handeln. Dabei stellen sich vier Fragen:

1. Sind die Menschen aufgrund einer Vorschrift verpflichtet, den Zehnten zu entrichten?
2. Was fällt unter die Abgabe des Zehnten?
3. Wem muß der Zehnte gegeben werden?
4. Wer ist dazu verpflichtet?

1. Artikel

*Sind die Menschen aufgrund einer Vorschrift verpflichtet,
den Zehnten zu entrichten?*

1. Eine solche Pflicht scheint nicht zu bestehen. Eine Vorschrift über die Abgabe der Zehnten wird im Alten Testament erlassen, wie aus Lev 27,30 hervorgeht: „Alle Zehnten vom Boden, sowohl von der Feldfrucht, wie von den Früchten der Bäume, gehören dem Herrn.“ Und weiter unten (V. 32): „Alle Zehnten von Rindern und Schafen und Ziegen, von allem, was unter dem Stab des Hirten hindurchgeht, jeweils das zehnte Stück, soll dem Herrn geweiht werden.“ Dies kann man jedoch nicht unter die moralischen Vorschriften rechnen, denn es gibt keinen vernünftigen Grund, wonach der zehnte Teil eher abgegeben werden muß als der neunte oder der elfte. Also handelt es sich entweder um eine gerichtliche oder eine zereemoniale Vorschrift. Wie jedoch oben (I-II 103,3) dargelegt wurde, sind die Menschen der Gnadenzeit weder zur Einhaltung von Zereemonial-, noch von gerichtlichen Vorschriften des Alten Bundes verpflichtet. Also brauchen die Menschen von heute keine Zehnten mehr abzugeben.

2. In der Gnadenzeit brauchen die Menschen sich nur an das zu halten, was Christus durch die Apostel befohlen hat, entsprechend Mt 28,20: „Lehrt sie alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.“ Und Paulus erklärt Apg 20,27: „Ich habe mich der Pflicht nicht entzogen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkünden.“ Doch weder in der Lehre Christi, noch

in der seiner Apostel steht etwas von der Abgabe des Zehnten; 87,1 denn was der Herr bei Mt 23,23 von den Zehnten sagt „Weh euch, die ihr den Zehnten von Minze, Dill usw. gebt; dies hättet ihr tun sollen“, scheint man auf die vergangene Zeit der gesetzlichen Observanz beziehen zu müssen. *Hilarius* schreibt nämlich zu Mt (super XXIV; PL 9,1050): „Der Zehnte von den Ölfrüchten, der zur Andeutung der Zukunft nützlich war, durfte nicht unterlassen werden.“ Also sind die Menschen der Gnadenzeit nicht verpflichtet, Zehnten zu entrichten.

3. Die Menschen der Gnadenzeit sind nicht strenger zur Beobachtung von Gesetzesvorschriften verpflichtet als jene vor der Zeit des Gesetzes. Vor dieser Zeit gab es keine vorgeschriebenen Zehnten, man konnte sie vielmehr frei bestimmen. So liest man in Gen 28,20 ff.: Jakob „machte ein Gelübde und sprach: Wenn Gott mit mir ist und mich behütet auf dem Wege, den ich jetzt gehe ..., von allem, was du mir gibst, will ich dir den Zehnten darbringen.“ Also sind die Menschen auch in der Gnadenzeit nicht zur Abgabe von Zehnten verpflichtet.

4. Im Alten Bund mußten die Menschen drei Arten von Zehnten abgeben. Davon fiel ein gewisser Teil den Leviten zu; es heißt nämlich Num 18,24: „Die Leviten sollen mit dem Zehnten zufrieden sein, den ich zu ihrem Gebrauch und Nutzen eigens bestimmt habe.“ Von den anderen Zehnten heißt es Dtn 14,22: „Sondere den zehnten Teil von allen deinen Früchten ab, die auf dem Felde Jahr für Jahr wachsen und verzehre sie vor dem Herrn, deinem Gott, an dem Ort, den Gott erwählt hat.“ Es gab noch weitere Zehnten, von denen dort (Dtn 14,28) die Rede ist: „Im dritten Jahr sollst du einen anderen Zehnten von allem, was dir zu jener Zeit wächst, absondern und innerhalb deiner Tore niederlegen. Dann mögen der Levit, der keinen anderen Anteil, noch Erbbesitz mit dir hat, der Fremdling, die Waise und die Witwe, die innerhalb deiner Tore sind, kommen und sich satt essen.“ Doch zur zweiten und dritten Art von Zehnten sind die Menschen der Gnadenzeit nicht verpflichtet, also auch nicht zur ersten.

5. Was ohne Zeitangabe verpflichtet, muß sogleich erledigt werden, sonst versündigt man sich. Wenn also Menschen der

87,1 Gnadenzzeit gesetzlich zu Zehnten verpflichtet wären, stünden alle in Ländern, wo die Zehnten nicht entrichtet werden, unter schwerer Sünde, und folglich auch die Kirchendiener, die das dulden; das scheint aber nicht angebracht zu sein. Also brauchen die Menschen in der Gnadenzzeit keine Zehnten abzutragen.

DAGEGEN erklärt *Augustinus* (Serm. 277; PL 39,2268): „Die Zehnten werden verlangt aufgrund von Schuld, und wer sie nicht leisten will, behält eine fremde Sache in seinem Besitz.“

ANTWORT. Im Alten Bund wurden die Zehnten für den Unterhalt der Diener Gottes gegeben, daher heißt es bei Mal 3,10: „Bringt den ganzen Zehnten ins Vorratshaus, damit in meinem Haus Nahrung vorhanden ist.“ Somit war die Vorschrift von der Abgabe des Zehnten zum Teil moralisch - eingegeben von der natürlichen Vernunft - , zum Teil aber rechtlich - kraft göttlicher Anordnung. Daß nämlich das Volk denen, die sich dem Gottesdienst zum Wohl des ganzen Volkes hingaben, das Lebensnotwendige reichten, fordert die natürliche Vernunft, wie das Volk auch denen, die sich für das allgemeine Wohl einsetzen, z.B. den Fürsten und Soldaten und anderen dergleichen, den nötigen Lebensunterhalt besorgen muß. Daher beweist dies auch der Apostel im Blick auf die menschlichen Sitten, wenn er in 1 Kor 9,7 schreibt: „Wer leistet je Kriegsdienst auf eigene Kosten? Wer pflanzt einen Weinberg, ohne von dessen Frucht zu genießen?“ Doch ein genaues Abgabequantum für die Religionsdiener ist naturrechtlich nicht bestimmt, sondern wurde durch göttliche Anordnung gemäß den Lebensbedingungen jenes Volkes, dem die Vorschrift auferlegt wurde, eingeführt. Von den zwölf Stämmen, aus denen es besteht, hatte der zwölfte, nämlich der Levitenstamm, der sich gänzlich dem Gottesdienst widmete, keinen Landbesitz. Daher wurde zu recht angeordnet, daß die übrigen elf Stämme den zehnten Teil ihrer Einkünfte den Leviten abgeben sollten, damit sie ehrenhafter leben könnten, und auch weil man damit rechnen mußte, daß Spätere aus Nachlässigkeit ihrer Pflicht nicht nachkommen würden. Somit war die quantitative Bestimmung des zehnten Teils eine

rechtliche Angelegenheit, wie auch viele andere, die speziell 87,1 bei diesem Volk eingeführt wurden, um entsprechend den Lebensbedingungen des Volkes die Gleichheit der Menschen untereinander sicherzustellen, rechtliche Vorschriften waren. Freilich sollten sie darüberhinaus etwas für die Zukunft aussagen, wie eben alle Ereignisse in diesem Volk gemäß dem Wort 1 Kor 10,11: „Bei ihnen wurde alles zum Zeichen für etwas.“ Darin stimmten sie überein mit den Zeremonialvorschriften, die vor allem zur Kennzeichnung von etwas Zukünftigem eingeführt worden waren. Und so bezeichnet auch die Vorschrift von den Zehnten etwas Zukünftiges: wer nämlich den Zehnten abliefert, der das Symbol der Vollkommenheit ist, - Zehn ist sozusagen die vollkommene Zahl, gleichsam die erste Zahlengrenze, jenseits derer man mit den Zahlen nicht mehr fortfahren kann, sondern wieder mit eins anfangen muß³⁸ und neun Teile in Reserve behält, - bekennt damit zeichenhaft seine Unvollkommenheit, während er seine zukünftige Vollkommenheit, die durch Christus bewirkt werden wird, von Gott erwartet. Doch deswegen handelt es sich nicht um eine Zeremonialvorschrift, sondern, wie gesagt, um eine rechtliche.

Der Unterschied zwischen Zeremonial- und Judizialvorschriften des Gesetzes besteht, wie bereits oben (I-II 104,3) dargelegt, darin, daß nun in der Zeit des Neuen Bundes Zeremonialien nicht mehr beobachtet werden dürfen, die Judizialien jedoch, obwohl sie in der Gnadenzeit nicht verpflichtend sind, ohne Sünde befolgt werden können; zu ihrer Beobachtung sind diejenigen sogar verpflichtet, die von der zuständigen gesetzgeberischen Autorität dazu angehalten werden. So war die Vorschrift des Alten Bundes, die verlangte, daß „wer ein Schaf gestohlen hat, vier Schafe als Ersatz leisten muß“ (vgl. Ex 22,1), rechtlicher Art, die, wenn von einem König verfügt, die Untertanen verpflichtet. GleichermäÙen ist auch die Bestimmung, den Zehnten zu entrichten, im Hinblick auf die zwischenmenschliche Ordnung von der kirchlichen Autorität in der Zeit des Neuen Bundes erlassen worden. Das Volk des Neuen Bundes sollte nämlich für die Diener des Neuen Bundes nicht weniger ausgeben, als das Volk des Alten Bundes ausgegeben hatte, zumal das Volk des Neuen Bundes zu Höhe-

87,1 rem verpflichtet ist laut Mt 5,20: „Wenn euere Gerechtigkeit nicht vollkommener ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen“, und die Diener des Neuen Bundes größere Würde besitzen als die Diener des Alten Bundes, wie der Apostel in 2 Kor 3,7 beweist.

So ist es also klar, daß die Menschen zur Einlösung des Zehnten verpflichtet sind, teils aufgrund des Naturrechts, teils auch durch Anordnung der Kirche, die allerdings im Hinblick auf besondere Verhältnisse der Zeit und der Personen auch einen anderen Prozentsatz für die Abgabe festlegen könnte.

Zu 1. Und damit ergibt sich die Antwort auf den ersten Einwand.

Zu 2. Die moralische Seite der Vorschrift über die Ablieferung des Zehnten wurde vom Herrn im Evangelium bei Mt 10,10 mit den Worten klargestellt: „Der Arbeiter ist seines Unterhaltes wert.“ Und auch der Apostel drückt sich in 1 Kor 9,4 ähnlich aus. Doch das genaue Quantum zu bestimmen, ist Sache der Kirche.

Zu 3. Vor der Zeit des alttestamentlichen Gesetzes gab es keine bestimmten Diener für den religiösen Kult, es hieß einfach, die Erstgeborenen seien Priester, die den doppelten Anteil erhielten. So war auch kein genaues Quantum für die Diener des Gottesdienstes festgesetzt, sondern jeder gab einem solchen, den er gerade antraf, freiwillig, was ihm gut zu sein schien. So übergab Abraham in prophetischer Inspiration dem Priester des höchsten Gottes, Melchisedech, den Zehnten [‘von allem’], wie Gen 14,20 berichtet. Ähnlich gelobte Jakob, den Zehnten zu spenden, wenngleich er anscheinend nicht gelobt hatte, bestimmten Religionsdienern seinen Zehnten abzutreten, sondern für den Kult Gottes, d.h. für die Darbringung von Opfern; daher erklärt er deutlich: „Ich will dir meine Zehnten darbringen“ (vgl. Gen 28,22).

Zu 4. Die zweiten Zehnten, die für die Darbringung der Opfer Verwendung fanden, haben im Neuen Bund, wo es keine gesetzlichen Opfer gibt, keine Geltung mehr. Die dritten Zehnten jedoch, die man mit den Armen zu verzehren hatte, weisen im Neuen Bund eine Steigerung auf, denn der Herr

gebietet, den Armen nicht nur den Zehnten, sondern alles 87,2 Überflüssige zu geben; so Lk 11,41: „Von dem, was übrig ist, gebt Almosen.“ Auch die Zehnten, die man den Kirchendienern spendet, müssen von diesen zum Gebrauch der Armen weiterverteilt werden.

Zu 5. Die Kirchendiener müssen mehr die Förderung des geistlichen Wohls ihrer Anvertrauten im Auge haben als die Vermehrung der irdischen Güter. Daher wollte der Apostel seine vom Herrn verliehene Vollmacht, Lebensmittel von denen entgegenzunehmen, denen er das Evangelium verkündete, nicht anwenden, um Verquickungen mit der Botschaft Christi zu vermeiden. Jene, die ihn nicht unterstützten, sündigten jedoch nicht, sonst hätte es der Apostel nicht unterlassen, sie zurechtzuweisen. Ähnlich verlangen auch die Diener der Kirche löblicherweise keine Zehnten, wo sie nicht ohne Ärgernis wegen mangelnder Gewöhnung oder wegen eines anderen Grundes verlangt werden könnten. Dennoch sind die Leute in den Gegenden, wo die Kirche keine Forderungen aufstellt, nicht verworfen, es sei denn, daß sie aus Starrsinn auch dann nichts geben wollten, wenn sie darum gebeten würden.

2. Artikel

Sind die Menschen verpflichtet, von ihrem ganzen Besitz den Zehnten abzugeben?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Die Abgabe des Zehnten scheint nämlich aus dem Alten Testament zu stammen, jedoch ist dort keine Rede von persönlichen Zehnten, die vom Gewinn persönlich geleisteter Arbeit zu spenden wären, wie etwa aus Handelsgeschäften oder Militärdienst. Also ist zu derlei Zehnten niemand verpflichtet.

2. Fragwürdig Erworbenes darf nicht für Spenden vergeben werden (vgl. oben 86,3). Doch Spenden, die unmittelbar für Gott bestimmt sind, gehören, wie es scheint, mehr zum Kult Gottes als Zehnten, die den Religionsdienern zugeteilt werden. Also soll fragwürdig Erworbenes auch nicht zu Zehntem verwendet werden.

87,2 3. Nach Lev 27,30 wird der Zehnte nur „von der Feldfrucht und den Früchten der Bäume und von den Tieren, die unter dem Stab des Hirten hindurchgehen“, entnommen. Doch der Mensch erntet auch noch andere Kleinigkeiten, z.B. Garten- gewächse und anderes dergleichen. Also war er auch nicht verpflichtet, von jenen die Zehnten abzugeben.

4. Der Mensch kann nur davon etwas hergeben, was in seiner Macht steht. Doch verbleibt nicht die Gesamtheit von Feldfrüchten oder Tieren in seiner Gewalt, denn bisweilen verliert er manches durch Diebstahl oder Raub, manches geht durch Verkauf an andere über, manches ist er auch anderen schuldig wie etwa den Fürsten Steuern und den Arbeitern Löhne. Also von all dem braucht er keine Zehnten abzugeben.

DAGEGEN heißt es Gen 28,22: „Alles, was du mir gibst, will ich getreulich verzehren.“ Doch alles, was der Mensch besitzt, hat er von Gott erhalten. Also muß er von allem den Zehnten abgeben.

ANTWORT. Will man etwas beurteilen, so muß man vor allem nach seinem Existenzgrund fragen. Der Existenzgrund der Zehntenabgabe nun liegt darin, daß denen, die Geistiges säen, materielles Entgelt gebührt gemäß 1 Kor 9,11: „Wenn wir für euch die Geistesgaben gesät haben, ist es dann zu viel, wenn wir von euch materielle Gaben ernten?“ Auf diese Pflicht gründete die Kirche die Bestimmung der Zehntenabgaben. Alles jedoch, was der Mensch besitzt, ist materieller Art. Und deshalb sind von allen Besitztümern Zehnten zu erstatten.

Zu 1. Der Grund für die Tatsache, daß im Alten Bund keine persönlichen Zehnten vorgeschrieben waren, liegt in den sozialen Verhältnissen jenes Volkes, denn alle anderen Stämme hatten genug Besitz, mit dem sie die besitzlosen Leviten ausreichend unterstützen konnten. Diesen war es jedoch nicht verboten, sich von sonstigen ehrenhaften Tätigkeiten Gewinn zu verschaffen, wie es die anderen Juden auch taten. Doch das neutestamentliche Volk ist über die ganze Erde hin verbreitet, und die meisten von ihnen haben keinen Besitz, sondern leben von irgendwelchen geschäftlichen Tätigkeiten und könnten als Hilfe für die Diener Gottes nichts abgeben, wenn sie den Zehnten nicht aus ihren geschäftlichen Einkünften bestritten.

Auch ist es den Dienern des Neuen Bundes eindeutig unter- 87,2 sagt, sich auf gewinnträchtige Unternehmungen einzulassen entsprechend 2 Tim 2,4: „Keiner, der in den Krieg zieht, läßt sich in weltliche Geschäfte verwickeln.“ Und darum sind die Menschen des Neuen Bundes verpflichtet, als Einzelpersonen Zehnten zu entrichten entsprechend den Sitten ihrer Länder und den Bedürfnissen der Kirchendiener. So schreibt *Augustinus*: „Gib den Zehnten von dem, was dir Militärdienst, Geschäft und Handwerk einbringen.“ (Serm. 277, XVI, q.1, cap. Decimae; PL 39,2267)

Zu 2. Fragwürdig erwerben kann man etwas auf zweifache Weise. Einmal so, daß die Erwerbung als solche ungerecht ist, z.B. Erwerb durch Raub oder Diebstahl oder Wucher; dies muß der Mensch zurückerstatten, Zehnten davon sind jedoch nicht abzuzweigen. Hat jemand jedoch ein Landstück wucherisch erworben, dann muß der Wucherer den Zehnten abgeben, denn die geernteten Früchte stammen nicht aus dem Wucher, sondern sind ein Geschenk Gottes. - Anderes heißt fragwürdig erworben, weil es aus schändlicher Ursache gewonnen wurde, z.B. durch Hurerei, durch Schauspielerlei und anderes dergleichen, was keine Rückerstattung erfordert. Jedoch ist davon der Zehnte zu entrichten, wie dies allgemein für den persönlichen Zehnten gilt. Die Kirche darf ihn jedoch nicht einkassieren, solange das sündenhafte Tun jener weiterbesteht, um nicht den Anschein zu erwecken, als ob sie mit den Sünden jener Leute gemeinsamen Profit mache. Wenn diese jedoch Buße getan haben, kann sie den Zehnten von ihnen entgegennehmen.

Zu 3. Was auf ein Ziel hingeordnet wird, ist nach seiner Zielverträglichkeit zu beurteilen. Die Leistung des Zehnten ist nicht aus sich selbst begründet, sondern geschieht um der Kirchendiener willen, deren Ansehen es widerspricht, sich um geringe Kleinigkeiten zu bemühen. So etwas wird als fehlerhaft angesehen, wie *Aristoteles* bemerkt (IV Eth. II 8; 1122b8). Aus diesem Grund hat das alttestamentliche Gesetz nicht verlangt, von derlei unbedeutenden Einkünften Zehnten abzuliefern, sondern hat dies dem Urteil der Spendewilligen überlassen, denn Geringfügiges gilt so viel wie nichts. Daher

87,3 lieferten die Pharisäer, die sich die vollkommenste Gesetzestreue zuschrieben, selbst von diesen Kleinigkeiten ihren Zehnten ab. Dennoch werden sie eigentlich nicht deswegen vom Herrn getadelt, sondern einzig deshalb, weil sie die größeren, nämlich die geistigen Gebote mißachteten. Darin sollten sie sich als nachahmenswert erweisen, wie er ihnen erklärt: „Diese waren zu beachten“, nämlich zur Zeit des Gesetzes, wie es *Chrysostomus* auslegt (in Matth. Hom. 44, zu 23,24: PG 56,883). Auch das klingt mehr nach Angemessenheit als nach strenger Verpflichtung.³⁹ So ist man also auch heute nicht verpflichtet, von derartigen Kleinigkeiten Zehnten abzuziehen, es sei denn, daß es die Landessitte verlangt.

Zu 4. Von dem, was jemandem durch Diebstahl und Raub abhanden gekommen ist, braucht der Geschädigte, bevor er seine Sache wieder zurückerhält, keine Zehnten zu entrichten, es sei denn, er habe sich seinen Schaden aus eigener Schuld oder Nachlässigkeit zugezogen. Liegt der Fall so, dann darf die Kirche wegen dieses Verlustes keinen Nachteil erleiden. - Verkauft jemand nicht-verzehntetes Getreide, dann kann die Kirche sowohl vom Käufer den Zehnten verlangen, weil er der Kirche gehörendes Gut behält, als auch vom Verkäufer, weil er die Kirche, soweit es an ihm liegt, betrogen hat. Zahlt jedoch der eine von den zweien, dann ist der andere entlastet. - Zehnten sind jedoch fällig von den Früchten der Erde, die ja ein Geschenk Gottes sind. Daher fallen die Zehnten nicht unter die Steuergesetze und sind auch nicht den Lohnzahlungen für die Arbeiter unterworfen. Zuerst müssen also die Zehnten abgerechnet werden, bevor Steuern und Arbeitslöhne beglichen werden; vor allen anderen Aufwendungen muß von sämtlichen landwirtschaftlichen Erträgen der Zehnte entrichtet werden.

3. Artikel

Sind die Zehnten dem Klerus geschuldet?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Den Leviten des Alten Testaments wurden nämlich die Zehnten gegeben, weil sie an den Besitztümern des Volkes keinen Anteil hatten, wie

in Num 18,23 geschrieben steht. Doch im Neuen Testament 87,3 haben die Kleriker Besitztümer und bisweilen Erb- und Kirchengüter. Überdies erhalten sie Erstlingsgaben und Opfergaben zugunsten Lebender und Verstorbener. Es ist also überflüssig, ihnen auch noch Zehnten auszuhändigen.

2. Es kommt bisweilen vor, daß einer seinen Wohnsitz in der einen Pfarrei hat und seine Landwirtschaft in einer anderen betreibt; oder ein Hirt führt seine Herde während des einen Teils des Jahres innerhalb der einen Pfarrei umher und während des anderen Teils des Jahres im Gebiet einer anderen; oder er hat die Schafhürde in der einen Pfarrei und weidet seine Tiere in einer anderen; in diesen und anderen Fällen der gleichen Art, kann man unmöglich wissen, welchen Klerikern die Zehnten zu bezahlen sind. Also lassen sich wohl kaum ganz bestimmte Zehnten irgendwelchen Geistlichen aushändigen.

3. In gewissen Ländern besteht die allgemeine Sitte, den Soldaten vonseiten der Kirche die Zehnten als Lehen zu übergeben. Auch gewisse Ordensleute erhalten den Zehnten. Den Seelsorgsgeistlichen stehen die Zehnten also offenbar nicht als einzigen allein zu.

DAGEGEN heißt es Num 18,21: „Den Leviten überweise ich hiermit alle Zehnten in Israel zum Erbesitz als Entgelt für den Dienst, den sie im Offenbarungszelt zu verrichten haben.“ Doch sind im Neuen Testament die Kleriker die Nachfolger der Leviten. Also sind allein ihnen die Zehnten abzuliefern.

ANTWORT. Bezüglich der Zehnten sind zwei Dinge zu beachten, einmal das Recht auf die Zehnten, und sodann die Dinge, die als Zehnten gegeben werden. Das Recht, Zehnten anzunehmen, ist etwas Geistiges; es beruht auf der Pflicht, den Dienern des Altars die Kosten für ihren Dienst zu entgelten gemäß dem Grundsatz, wer Geistliches aussät, verdient materielle Gegenleistung, - und diese gebührt nur den Klerikern, denen die Seelsorge obliegt. Daher steht nur ihnen allein dieses Recht zu. Dinge aber, die als Zehnten gegeben werden, sind materieller Natur. Sie können also jedwedem zum Ge-

87,4brauch abgetreten werden. Und so können sie auch in die Hände von Laien kommen.

Zu 1. Im Alten Bund wurden, wie erwähnt (Art.1 ad 4), besondere Zehnten zur Unterstützung der Armen bestimmt. Doch im Neuen Bund erhalten Kleriker Zehnten nicht nur für ihr eigenes Auskommen, sondern auch, damit sie damit die Armen unterstützen. Folglich bleibt für sie nicht übermäßig viel übrig; so müssen ihre Einkünfte noch mit kirchlichen Besitztümern, Spenden und Erstlingsgaben angereichert werden.

Zu 2. Die persönlichen Zehnten sind für die Pfarrei bestimmt, in der man wohnt. Die Grundstückszehnten scheinen vernünftigerweise mehr der Kirche zu gebühren, in deren Bereich die Felder liegen. Dennoch bestimmt das Recht (vgl. Decretal. Gregor. IX., lib. III, tit XXX, cap.18; Richter-Friedb. II 562), daß man sich dabei an die alte Gepflogenheit halten muß. Der Hirt jedoch, der zu verschiedener Zeit seine Herde in zwei Pfarreien weiden läßt, muß je entsprechend an beide Pfarreien Zehnten entrichten. Und weil sich aus dem Weideland für die Herde bestimmte Erträge ergeben, gebührt der Herden-Zehnte mehr der Pfarrei, auf deren Grund und Boden die Herde weidet, als jener, in der die Schafhürde steht.

Zu 3. Wie die Kirche, die als Zehnten übernommenen Dinge einem Laien weitergeben kann, so kann sie ihm auch gleich die fälligen Zehnten zusprechen, freilich unter Wahrung des Empfangsrechts der Kleriker, ebenso für die Bedürfnisse der Kirche, wie für den Fall, daß sie Soldaten den Zehnten als Lehen überläßt, wie auch zur Unterstützung von Armen, wie etwa Ordensleuten im Laienstand oder solchen, die keine Seelsorge betreiben, denen man einige Zehnten im Sinn von Almosen zugesteht. Es gibt jedoch Ordensleute, denen Zehnten zustehen, weil sie Seelsorge ausüben.

4. Artikel

Müssen auch die Kleriker Zehnten entrichten?

1. Dies scheint der Fall zu sein. Denn nach dem allgemeinen Recht (Decretal. Gregor. IX., Lib. III, Lit. XXX, c.7 Cum

homines; RF II 558) muß die Pfarrkirche Zehnten von den 87,4 Grundstücken erhalten, die in ihrem Rechtsbereich liegen. Es kommt jedoch bisweilen vor, daß Kleriker auf dem Gebiet einer Pfarrkirche eigene Grundstücke besitzen. Oder eine andere Kirche hat dort kirchlichen Besitz. Die Kleriker sind daher verpflichtet, den Grundstückszehnten abzuführen.

2. Klerikale Ordensleute sind verpflichtet, von den Landgütern, die sie mit eigener Hand bewirtschaften, den Kirchen den Zehnten zu überweisen. Die Kleriker sind also anscheinend von der Abgabe der Zehnten nicht befreit (RF II 565).

3. Num 18,21 verfügt, daß die Leviten vom Volk den Zehnten erhalten, andererseits wird auch angeordnet, daß sie selber den Zehnten dem Oberpriester abliefern. Wie also die Laien den Klerikern den Zehnten schulden, so müssen aus gleichem Grund die Kleriker den Zehnten dem obersten Priester entrichten.

4. Wie die Zehnten für den Unterhalt der Kleriker abzuführen sind, so müssen sie auch für die Unterstützung der Armen abgetreten werden. Sind also die Kleriker von der Abgabe der Zehnten befreit, so sind es aus demselben Grund auch die Armen. Dies aber ist falsch, darum auch das Voranstehende auch.

DAGEGEN steht, was die Dekretale von Papst Paschalis II. erklärt (RF II,556): „Es ist eine neue Gattung von Geldeintreibung, daß Kleriker von Klerikern Zehnten verlangen.“

ANTWORT. Ein und dasselbe kann nicht Ursache von Geben und Empfangen sein, so wenig wie von Handeln und Erleiden. Es ist jedoch aufgrund von verschiedenen Ursachen und in Bezug auf Verschiedenes möglich, daß dasselbe Subjekt Gebender und Empfänger, wie auch Handelnder und Erleidender ist. Den Klerikern jedoch gebühren, insofern sie als Diener des Altars für das Volk geistliche Güter aussäen, Zehnten vonseiten der Gläubigen. Daher sind solche Kleriker als Kleriker, d.h. insofern sie kirchliches Eigentum besitzen, nicht verpflichtet zu Zehnten. - Aus anderem Grund jedoch, nämlich unter Voraussetzung, daß sie aus eigenem Recht Besitztum haben oder als Erbe der Eltern oder durch Kauf

87,4 oder aus ähnlichem Grund, sind sie verpflichtet Zehnten zu entrichten.

Zu 1. So ergibt sich klar die Antwort zum ersten Einwand, weil die Kleriker vom eigenen Grund und Boden der Pfarrkirche Zehnten bezahlen müssen wie andere, auch wenn sie selbst Geistliche derselben Kirche sind, denn etwas anderes ist es, etwas für sich und etwas anderes es als kirchliches Gemeinschaftsgut besitzen. Die kirchlichen Grundstücke jedoch sind nicht dem Zehnten unterworfen, selbst wenn sie sich auf dem Boden einer anderen Pfarrei befinden.

Zu 2. Ordensleute, die Geistliche sind und Seelsorge ausüben, indem sie das Volk geistlich betreuen, sind zu Zehnten nicht verpflichtet, sondern können solche annehmen. Für andere Ordensleute jedoch, auch wenn sie Kleriker sind, das Volk aber nicht geistlich betreuen, liegt der Fall anders. Sie sind nämlich aufgrund des allgemeinen Rechtes gehalten, Zehnten zu entrichten, erfreuen sich jedoch einer gewissen Abgabefreiheit entsprechend verschiedener Zugeständnisse, die ihnen der Apostolische Stuhl gewährt hat (vgl. RF II 556).

Zu 3. Im Alten Bund waren die Erstlingsgaben für die Priester bestimmt, die Zehnten hingegen für die Leviten, und da den Priestern die Leviten unterstanden, hat der Herr angeordnet, daß diese anstatt von Erstlingsgaben dem Oberpriester den Zehnten des Zehnten abzuliefern hatten. Aus gleichem Grund werden die Kleriker nur verpflichtet, dem Papst den Zehnten auszuhändigen, falls er es wünschte. Die natürliche Vernunft verlangt nämlich, daß diejenigen, die sich der Seelsorge widmen, aus dem Gemeingut mit all dem versorgt werden, was zum gemeinsamen Wohl notwendig ist.

Zu 4. Die Zehnten müssen zur Unterstützung der Armen durch Verfügung der Kleriker ausgegeben werden. Daher haben die Armen keinen Grund, Zehnten zu erhalten, sondern sie sind verpflichtet, sie zu entrichten.

Nunmehr ist das Gelübde zu behandeln - durch das Gott etwas gelobt (versprochen) wird. Zwölf Einzelfragen ergeben sich dabei:

1. Was ist das Gelübde?
2. Was fällt alles unter das Gelübde?
3. Die Verpflichtung des Gelübdes.
4. Der Nutzen des Gelübdes.
5. Welcher Tugendakt ist es?
6. Ist es verdienstlicher, etwas aufgrund eines Gelübdes zu tun als ohne Gelübde?
7. Die Feierlichkeit des Gelübdes.
8. Können solche, die der Vollmacht eines anderen unterstehen Gelübde ablegen?
9. Können Jugendliche durch Gelübde zum Ordenseintritt verpflichtet werden?
10. Kann man vom Gelübde dispensieren oder es umwandeln?
11. Kann vom Feierlichen Gelübde der Keuschheit dispensiert werden?
12. Ist für die Dispens obrigkeitliche Autorität erforderlich?

1. Artikel

Besteht das Gelübde lediglich im Vorsatz des Willens?

1. Dies scheint der Fall zu sein. Denn nach gewissen Autoren [z.B. *Wilhelm von Auxerre*, *Summa aurea*, III, tr. 22, c. 1, q. 1] „besteht das Gelübde in der wohlüberlegten geistigen Einstellung auf ein Gut, das man sich vorgenommen hat, wodurch man sich Gott gegenüber verpflichtet, etwas zu tun oder zu unterlassen“. Doch die Vorstellung von etwas Gutem mit all dem, was damit zusammenhängt, kann nur in einer Willensentscheidung begründet sein. Also besteht das Gelübde einzig und allein im Vorsatz des Willens.

2. Das Wort Gelübde⁴⁰ scheint mit dem Willen zusammenzuhängen. Man sagt nämlich, jemand tue etwas aus eigenem Vorsatz, was er freiwillig tut. Doch Vorsatz ist ein Akt des

88,1 Willens, Versprechen jedoch ist Sache des Verstandes. Also besteht das Gelübde einzig und allein in einem Akt des Willens.

3. Der Herr sagt (Lk 9,62): „Wer die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist unbrauchbar für das Reich Gottes.“ Doch wer sich vornimmt, etwas Gutes zu tun, legt seine Hand an den Pflug. Blickt er also zurück, indem er das vorgenommene Gute aufgibt, ist er für das Reich Gottes nicht brauchbar. Allein schon aufgrund des guten Vorsatzes verpflichtet sich jemand bei Gott, auch wenn er kein Versprechen abgelegt hat. Es scheint also, als ob das Gelübde einzig und allein im Vorsatz des Willens besteht.

DAGEGEN liest man in Sir 5,3: „Hast du Gott etwas gelobt, so säume nicht, es zu erfüllen, denn ein treuloses und törichtes Versprechen mißfällt ihm.“ Also ist geloben soviel wie versprechen, und das Gelübde ist ein Versprechen.

ANTWORT. Das Gelübde besagt die Übernahme einer Verpflichtung, etwas zu tun oder zu unterlassen. Der Mensch verpflichtet sich jedoch einem Menschen gegenüber zu etwas, indem er es verspricht. Dies ist ein Akt der Vernunft, der es zukommt, eine Anordnung zu treffen. Wie der Mensch durch Befehl oder Bitte anordnet, was andere für ihn zu tun haben, ebenso ordnet er, indem er etwas verspricht, an, was er selbst für einen anderen tun soll. Doch ein Versprechen, das von einem Menschen einem andern gegenüber abgegeben wird, kann nur mit Worten oder durch irgendwelche äußere Zeichen ausgedrückt werden. Gott gegenüber jedoch kann ein Versprechen schon durch einen inneren bewußten Akt zum Ausdruck kommen, denn die Menschen sehen nur, was äußerlich in die Augen fällt, Gott jedoch schaut ins Herz (1 Kön 16,7). Dennoch werden bisweilen vernehmbare Worte ausgesprochen, sei es zur Anregung des Gelobenden selbst, wie oben im Traktat über das Gebet (Fr. 83,12) angemerkt wurde, sei es auch, um andere als Zeugen zu haben, daß man nicht nur aus Furcht vor Gott den Bruch des Gelübdes unterlasse, sondern auch aus Achtung vor den Menschen. Das Versprechen jedoch geht aus dem Vorsatz, etwas zu tun, hervor. Der Vorsatz hinwiederum verlangt vorausgehende Überlegung, da er ja ein Akt des

überlegten Willens ist. Deshalb müssen für ein Gelübde not- 88,2
wendigerweise drei Dinge zusammenkommen: 1. die Überle-
gung, 2. der Vorsatz des Willens, 3. das Versprechen, in dem
das Wesen des Gelübdes zur Vollendung gelangt. Bisweilen
werden noch zwei weitere Punkte sozusagen zur Sicherung
des Gelübdes hinzugefügt, nämlich seine mündliche Formulie-
rung gemäß Ps 65,13.14: „Ich will dir mein Gelübde erfüllen,
zu dem meine Lippen sich aufgetan“, und dazu wiederum das
Zeugnis anderer. Daher schreibt der Sentenzenmeister
(XXXVIII dist. IV, c.1; QR II,967; cf. Hugo von St. Viktor,
De Sacram. lib. II, P. XII, c.3; PL 176,521), das Gelübde sei
„die Kundgebung eines freiwilligen Versprechens gegenüber
Gott über Dinge, die Gottes sind“; diese Kundgebung kann
aber im eigentlichen Sinn auch von der inneren Kundgebung
verstanden werden.

Zu 1. Die geistige Einstellung auf etwas Gutes, das zu tun
man sich vorgenommen hat, wird durch die Überlegung nicht
gesichert, es sei denn es komme zur Überlegung das Verspre-
chen hinzu.

Zu 2. Der Wille bringt den Verstand dazu, etwas zu ver-
sprechen, das dem Willen untersteht. Und insofern übernimmt
'Gelübde' von 'geloben' den Namen, gleichsam als von sei-
nem 'Erstbeweger'.

Zu 3. Wer die Hand an den Pflug legt, tut schon etwas,
doch wer nur etwas vornimmt, tut noch nichts. Verspricht er
jedoch, so macht er sich schon daran, etwas zu tun, wenn-
gleich er sein Versprechen noch nicht ausführt. Er gleicht
dem, der seine Hand an den Pflug legt, doch noch nicht ak-
kert, dennoch legt er seine Hand an, um es zu tun.

2. Artikel

*Muß man sich beim Gelübde immer für ein höheres Gut
entscheiden?*

1. Dies scheint nicht nötig zu sein. Ein höheres Gut gehört
nämlich zum Überpflichtigen. Doch Gelübde werden nicht nur
für Überpflichtiges abgelegt, sondern auch für das, was ein-
fach zum Heilsleben gehört. Denn auch bei der Taufe geloben

82,2 die Menschen, dem Teufel und seiner Pracht zu widersagen und dem Glauben treu zu bleiben, wie sich die Glosse (Gl. ord. III 194 F; Gl. Lomb., PL 191,708) zu Ps 75,12 ausdrückt: „Macht Gelübde, und bringt sie dar dem Herrn, eurem Gott.“ Auch Jakob gelobt, daß „der Herr sein Gott sein soll“ (vgl. Gen 28,21). Dies aber ist für das Heil das Allernotwendigste. Also wird ein Gelübde nicht allein hinsichtlich eines höheren Gutes abgelegt.

2. Im Hebräerbrieff 11,32 findet man Jiftach in einer Aufzählung von Heiligen. Nun hat er nach Ri 11,39 wegen eines Gelübdes seine unschuldige Tochter mit eigener Hand getötet. Da nun die Tötung eines Unschuldigen kein höheres Gut, sondern in sich unerlaubt ist, darf man anscheinend beim Gelübde nicht nur ein höheres Gut, sondern auch etwas Unerlaubtes im Auge haben.

3. Was zum Schaden von jemand ausfällt oder was überhaupt keinen Nutzen hat, kann nicht als höheres Gut bezeichnet werden. Manche geloben bisweilen auch Nachtwachen und Fastenaktionen ohne Maß, die sich zum persönlichen Schaden auswirken. Bisweilen werden auch Gelübde sinn- und wertlosen Inhaltes abgelegt. Also bezieht sich ein Gelübde nicht immer auf ein höheres Gut.

DAGEGEN steht Dtn 23,22 [Vulg.]: „Wenn du nichts geloben willst, hast du keine Sünde.“

ANTWORT. Wie oben gesagt, versteht man unter Gelübde ein Gott gemachtes Versprechen. Das Versprechen jedoch bezieht sich auf etwas, das man zugunsten von jemandem freiwillig tut. Keine Rede wäre nämlich von Versprechen, sondern von Drohung, wenn einer erklärte, er werde feindselig gegen jemanden vorgehen. Desgleichen wäre es ein eitles Versprechen, jemandem etwas zuzusichern, was von diesem nicht angenommen würde. Da sich nun jede Sünde gegen Gott richtet, kann nur etwas Gottes Zustimmung finden, was tugendhaft ist; folglich darf ein Gelübde sich keinesfalls auf etwas Unerlaubtes, noch auf etwas Gleichgültiges beziehen, sondern es muß als Akt einer Tugend vollbracht werden. - Weil nun das Gelübde sich auf ein freiwilliges Versprechen bezieht, Notwendigkeit jedoch mit dem Willen nichts zu tun

hat, fällt, was absolut notwendigerweise ist oder nicht ist, 88,2 nicht unter das Gelübde. Es wäre doch töricht, wollte jemand geloben, er werde sterben oder nicht fliegen. Was jedoch nicht absolut notwendig ist, sondern nur in Bezug auf sein Ziel, weil man z.B. ohne es nicht zum ewigen Heil gelangen kann, fällt unter das Gelübde, insoweit es freiwillig verwirklicht wird, nicht jedoch soweit es der Notwendigkeit unterliegt. Was jedoch weder absoluter Notwendigkeit unterliegt, noch unter die Notwendigkeit des Zieles fällt, ist durch und durch freiwillig. Darum bildet dies im eigentlichen Sinn das Objekt des Gelübdes. Dieses nun wird, im Vergleich zu einem Gut, das allgemein für das Heil notwendig ist, als höheres Gut gekennzeichnet. Genau gesprochen bezieht sich das Gelübde also auf ein höheres Gut.

Zu 1. Auf diese Weise fällt unter das Gelöbniß der Täuflinge, der Pracht des Teufels zu widersagen und dem christlichen Glauben treu zu bleiben, weil dies vom freien Willen abhängt, wenngleich es im Hinblick auf das ewige Heil notwendig ist. Ähnlich läßt sich vom Gelübde Jakobs reden. Man kann es freilich auch so verstehen, daß Jakob erklärte, er anerkenne den Herrn als Gott durch einen besonderen Kult, zu dem er nicht verpflichtet war, wie etwa zur Darbringung von Zehnten und zum übrigen, was damit zusammenhängt.

Zu 2. Es gibt Dinge, die stets und immer gut sind, wie z.B. die Tugendakte und anderes, was schlechthin Objekt des Gelübdes sein kann. Anderes hingegen ist stets und immer schlecht, wie z.B. was an sich Sünde ist. Und so etwas kann auf keinen Fall für ein Gelübde in Frage kommen. Manches jedoch ist, für sich betrachtet, etwas Gutes, und insofern kann es Objekt für ein Gelübde sein; es kann sich jedoch gegebenenfalls ins Böse wenden, und darum darf es [für ein Gelübde] nicht in Betracht kommen. Genau dies traf beim Gelübde des Jiftach zu, wie in Ri 11,30 berichtet wird: „Er machte dem Herrn ein Gelübde und sprach: Wenn du die Söhne Ammons meiner Hand überlieferst, so will ich dasjenige, das zuerst aus der Tür meines Hauses austritt und mir, wenn ich in Frieden zurückkehre, entgegenkommt, dem Herrn als Brandopfer darbringen.“ Dies konnte sich jedoch zum Schlimmen wen-

88,3 den, falls ihm ein zum Opfer ungeeignetes Tier, z.B. ein Esel, oder ein Mensch entgegenkommen würde. Dies traf tatsächlich auch zu. Daher schreibt *Hieronymus* (vgl. Petrus Comestor: Hist. Schol., Hist. Judic. c.12; PL 198,1284): „Sein Gelübde war töricht“, denn er verstand nicht zu unterscheiden, „und die Ausführung war Sünde.“ Es wird jedoch dort vorausgeschickt: „Der Geist des Herrn war über ihn gekommen“, denn sein Glaube und seine fromme Hingabe, die ihn zum Gelübdemachen bewogen, kamen vom Heiligen Geist. Aus diesem Grund und wegen des Sieges, den er errang, wurde er ins Verzeichnis der Heiligen aufgenommen, auch weil er wahrscheinlich seine üble Tat bereute, die immerhin noch etwas Gutes in sich hatte.

Zu 3. Kasteiung des eigenen Körpers, z.B. durch Nachtwachen und Fasten, ist Gott nur als Tugendübung wohlgefällig, d.h. wenn es mit der gebührenden Bedachtsamkeit geschieht, in der Weise, daß dadurch die sinnliche Begierlichkeit gezügelt und das natürliche Befinden nicht zu sehr belastet wird. Unter dieser Voraussetzung kann das Erwähnte als Objekt für ein Gelübde genommen werden. Deshalb fügt der Apostel Röm 12,1, nachdem er geschrieben hatte: „Bringt euren Leib Gott als lebendiges, heiliges, wohlgefälliges Opfer dar“, als Schlußwort hinzu: „als vernünftigen Gottesdienst“. - Weil jedoch der Mensch im Urteil über seine persönlichen Anliegen leicht der Täuschung unterliegt, sind derlei Gelübde besser gemäß dem Urteil des Vorgesetzten zu erfüllen oder zu unterlassen. Würde jedoch einer durch die Beobachtung eines derartigen Gelübdes eine schwere und eindeutige Belastung verspüren und bestünde keine Möglichkeit, den Vorgesetzten zu erreichen, so braucht er das Gelübde nicht einzuhalten. - Unsinnige oder nutzlose Gelübde sind mehr zu verlachen als zu machen.

3. Artikel

Verpflichtet jedes Gelübde zur Befolgung?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Der Mensch braucht nämlich den Beistand eines anderen mehr als Gott, der unsere

Güter nicht nötig hat. Das einfache, einem Menschen gegenüber gemachte Versprechen verpflichtet nicht nach menschlichem Recht, das offenbar wegen der Veränderlichkeit des menschlichen Willens erlassen wurde. Also verpflichtet ein Gott gegenüber gemachtes einfaches Versprechen, das wir Gelübde nennen, noch viel weniger zur Beobachtung. 88,3

2. Niemand ist zu Unmöglichem verpflichtet. Doch bisweilen wird es unmöglich, ein Gelübde einzuhalten, weil es vom Urteil anderer abhängt, z.B. wenn einer das Gelübde ablegt, in ein bestimmtes Kloster einzutreten, dessen Mönche ihn jedoch nicht aufnehmen wollen; oder wegen eines auftretenden Mangels, wie etwa bei einer Frau, die Jungfräulichkeit gelobt hatte, sie aber nachher verliert, oder der Mann, der Geld zu spenden gelobt hatte, dies ihm aber später abhanden kommt. Also verpflichtet ein Gelübde nicht immer.

3. Was jemand pflichtmäßig zu erledigen hat, muß er sogleich tun. Doch was jemand gelobt hat, braucht er nicht sogleich zu tun, vor allem, wenn er es unter einer in der Zukunft liegenden Bedingung gelobt hatte. Also verpflichtet das Gelübde nicht immer.

DAGEGEN heißt es Sir 5,3.4: „Was du gelobt hast, erfülle! Viel besser ist es, kein Gelöbniß zu machen als nach gemachtem Gelöbniß das Versprochene nicht zu halten.“

ANTWORT. Es ist Sache der Treue, daß ein Mensch das erfüllt, was er versprochen hat. Deshalb steht nach *Augustinus* (*De mendac.* c. 20; PL 40,515) „Treue ... im Zusammenhang mit dem, was als Gesagtes wirklich geschieht“. ⁴¹ Am meisten aber schuldet der Mensch Treue gegenüber Gott, sowohl wegen seiner Herrschaft als auch wegen der von ihm erhaltenen Gnade. Daher ist der Mensch aufs strengste verpflichtet, die Gott gemachten Gelübde zu erfüllen; dies gehört nämlich zur Treue, die der Mensch Gott schuldet. Bruch des Gelübdes ist eine besondere Art von Untreue. Daher führt *Salomon* als Grund dafür, daß Gelübde einzuhalten sind, an: weil Gott ein treuloses Versprechen verabscheut.

Zu 1. Jedes Versprechen verpflichtet den einen gegenüber dem anderen Menschen, dies ist einfach Ehrensache und im übrigen eine naturrechtliche Verpflichtung. Doch damit je-

88,3 mand aufgrund eines Versprechens nach bürgerlichem Recht verpflichtet sei, wird noch einiges andere als Voraussetzung verlangt (Dig. lib. L, XII, leg.1: Si pollicitus; KR I,905b). Obwohl nun Gott unsere Güter nicht nötig hat, sind wir ihm dennoch aufs höchste verpflichtet. Und darum ist auch ein ihm gemachtes Gelübde im höchsten Maße verpflichtend.

Zu 2. Wird, was jemand gelobt hat, aus irgendeinem anderen Grund unerfüllbar, so muß er eben das tun, was er vermag, d.h. wenigstens den entschlossenen Willen haben zu tun, was ihm möglich ist. So muß jener, der das Gelübde abgelegt hat, in ein Kloster einzutreten, nach Kräften dafür sorgen, daß er dort aufgenommen wird. War es grundsätzlich seine Absicht, in ein Kloster einzutreten und hatte er dann einen bestimmten Orden oder einen bestimmten Ort als ihm am meisten zusage gewählt, so muß er, wenn er dort nicht aufgenommen werden kann, eben in einen anderen Orden eintreten. Wollte er sich jedoch grundsätzlich für den Eintritt in einen bestimmten Orden oder an einem bestimmten Ort verpflichten, weil ihm dieser bestimmte Orden oder Ort besonders gefiel, ist er, wenn man ihn dort nicht annehmen will, nicht gehalten, in einen anderen Orden einzutreten. - Wird es ihm jedoch aus persönlicher Schuld unmöglich, seinem Gelübde nachzukommen, ist er überdies verpflichtet, für seine persönliche Schuld von damals Buße zu tun. Falls eine Frau gelobt hat, ihre Jungfräulichkeit zu bewahren und sie später verliert, muß sie nicht nur einhalten, was sie kann, nämlich dauernde Keuschheit, sondern auch für das, was sie sündhaft zugelassen hat, Buße tun.

Zu 3. Die Verpflichtung des Gelübdes ergibt sich aus dem eigenen Willen und Wollen. Daher heißt es Dtn 23,23: „Was einmal deinen Lippen entsprungen, sollst du einhalten, denn freiwillig hast du dem Herrn, deinem Gott, gelobt, was du mit deinem Mund ausgesprochen hast.“ Wenn darum der Gelobende die Absicht und den Willen miteinschließt, das Gelobte sogleich zu erfüllen, ist er verpflichtet, es auch sogleich zu tun. Hat er sich jedoch auf eine gewisse spätere Zeit oder unter Voraussetzung einer bestimmten Bedingung verpflichtet, dann braucht er das Versprochene nicht sogleich auszuführen. Doch

darf er nicht über den beabsichtigten Zeitpunkt hinaus abwar- 88,4
ten; es heißt an der obigen Stelle (Dtn 23,21) nämlich: „Wenn
du dem Herrn, deinem Gott, ein Gelübde machst, so säume
nicht, es zu erfüllen, denn der Herr, dein Gott wird es for-
dern; und wenn du säumst, wird es dir zur Sünde angerechnet
werden.“

4. Artikel

Ist es nützlich, etwas zu geloben?

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein. Es ist nämlich
nicht angebracht, etwas preiszugeben, was Gott dem Men-
schen als Geschenk gegeben hat. Die Freiheit ist aber eines
der höchsten Güter, die Gott dem Menschen gegeben hat, und
die scheint er nun durch die Notwendigkeit, die das Gelübde
auferlegt, zu verlieren. Also scheint es für den Menschen nicht
angebracht zu sein, etwas zu geloben.

2. Niemand darf sich in Gefahren stürzen. Doch wer ein
Gelübde ablegt, stürzt sich in eine Gefahr, weil das, was vor
der Gelübdeablegung ohne Gefahr unbeachtet bleiben konnte,
nach dem Gelübde bei Nichtbeachtung gefährlich ist. Daher
schreibt *Augustinus* in seinem Brief an *Armentarius* und seine
Gattin *Paulina* (Brief 127; PL 33,487): „Weil du das Gelübde
schon abgelegt hast, hast du dich bereits gebunden und darfst
nicht mehr anders handeln Tust du nicht, was du gelobt
hast, so wirst du nicht mehr der gleiche sein, der du geblieben
wärest, wenn du so ein Gelübde nicht abgelegt hättest. Du
wärest nämlich dann nur minder gut, nicht schlechter. Jetzt
aber würdest du, wenn du - was ferne bleibe - Gott die Treue
brächest, umso elender sein, je glücklicher du sein wirst, wenn
du sie hältst.“⁴² Also ist es nicht angebracht, etwas zu geloben.

3. In 1 Kor 4,16 schreibt der Apostel: „Nehmt mich zum
Vorbild, wie ich Christus zum Vorbild nehme“. Doch wird
nichts davon berichtet, Christus habe Gelübde abgelegt, und
das gleiche gilt für Paulus. Es scheint also nicht angebracht,
etwas zu geloben.

DAGEGEN steht das Psalmwort 75,12: „Legt Gelübde ab
und erfüllt sie dem Herrn, eurem Gott!“

88,4 ANTWORT. Wie oben (1.u.2. Art.) gesagt, besteht das Gelübde in einem Gott gemachten Versprechen. Aus einem bestimmten Grund nun verspricht man etwas einem Menschen und aus einem anderen Grund Gott. Dem Menschen nämlich versprechen wir etwas zu seinem Nutzens, denn von Nutzen ist es ihm, daß wir ihm etwas geben und daß wir ihn über eine zukünftige Spende zuvor versichern. Doch Gott versprechen wir etwas nicht wegen seines Nutzens, sondern zu unserem Nutzen. Daher schreibt *Augustinus* im vorgenannten Brief [Einwand 2]: „Der es fordert, ist gütig und reich; er hat keinen Vorteil von der Gabe, aber er bereichert die Geber.“⁴³ Und wie das, was wir Gott geben, ihm keinen Nutzen bringt, sondern uns, weil, wie *Augustinus* ebendort bemerkt: „was ihm gegeben wird, dem Gebenden zurückgegeben wird“, ebenso fällt das Versprechen, mit dem wir Gott etwas geloben, nicht zum Nutzen für ihn aus, da er es nicht nötig hat, von uns versichert zu werden, sondern zu unserem Nutzen, insofern wir durch das Gelübde unseren Willen unabänderlich festigen auf das hin, was zu tun ist. Und deshalb ist es nutzbringend zu geloben.

Zu 1. Wie die Unmöglichkeit zu sündigen die Freiheit nicht einschränkt, so schränkt auch der Zwang des gefestigten Willens zum Guten die Freiheit nicht ein, wie dies bei Gott und den Heiligen offenbar ist. Und derart ist der Zwang des Gelübdes, der dem unabänderlichen Zustand der Glückseligen in etwa ähnlich ist. Daher schreibt *Augustinus* im gleichen Brief: „Ein Glück ist der Zwang, der uns zum Besseren antreibt.“

Zu 2. Ergibt sich eine Gefahr aus der Sache selbst, dann ist diese Sache nicht von Vorteil, z.B. wenn jemand einen Fluß auf einer baufälligen Brücke überquert. Droht jedoch Gefahr dadurch, daß der Mensch einer Sache nicht gewachsen ist, so bleibt sie deswegen dennoch von Nutzen, wie es z.B. nützlich ist, ein Pferd zu besteigen, obwohl die Gefahr besteht, vom Pferd zu fallen. Sonst nämlich dürfte man mit allen jenen guten Dingen, die aus irgendeinem Grund aus reinem Zufall gefährlich sein könnten, nichts zu tun haben. Darum heißt es in Sir 11,4: „Wer ständig nach dem Wind schaut, kommt

nicht zum Säen, und wer ständig die Wolken beobachtet, 88,5 kommt nicht zum Ernten.“ Dem Gelobenden droht jedoch aus dem Gelübde selbst keine Gefahr, sondern aus seiner Schuld, indem er bei der Übertretung des Gelübdes seine Willensrichtung ändert. Deshalb bemerkt *Augustinus* im gleichen Brief: „Dein Gelübde soll dich nicht reuen. Freue dich vielmehr darüber, daß dir nicht mehr freisteht, was dir nur zu deinem Schaden hätte freistehen können.“

Zu 3. Christus stand es an sich nicht an, Gelübde abzulegen, und zwar sowohl weil er Gott war, als auch weil er als Mensch als gleichsam schon Seliger einen im Guten gefestigten Willen hatte. Dennoch sagt der Psalmist gewissermaßen stellvertretend für ihn (Ps 21,26) gemäß der Glosse: „Ich erfülle meine Gelübde im Anblick derer, die Gott fürchten.“ Er redet dabei aber von seinem Leib, nämlich der Kirche. Von den Aposteln hinwieder wird angenommen, daß sie ein Gelübde der Vollkommenheit abgelegt haben, als sie Christus nachfolgten, nachdem sie alles verlassen hatten.

5. Artikel

Ist das Gelübde ein Akt der Gottesverehrung oder Religion?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Jeder Tugendakt fällt nämlich unter das Gelübde. Doch zu ein- und derselben Tugend gehört wohl, etwas zu versprechen und es zu tun. Also läßt sich das Gelübde mit jeglicher Tugend verbinden und nicht einzig und allein mit der Religion.

2. Nach *Tullius* (Rhet., Lib. II, c. 53; DD I,165) gehört zur Religion, „Gott Kult und Verehrung zu erweisen“. Doch wer gelobt, bietet Gott noch nichts an, sondern verspricht es nur. Also ist das Gelübde kein Akt der Religion.

3. Mit religiösem Kult darf nur Gott verehrt werden. Doch gelobt man nicht nur Gott, sondern auch Heiligen und kirchlichen Vorgesetzten, denen die Ordensleute bei der Profeß⁴⁴ Gehorsam geloben. Also ist das Gelübde kein Akt der Religion.

DAGEGEN heißt es bei Jes 19,21: „Sie werden ihn durch Schlachtopfer und Speiseopfer ehren, sie werden dem Herrn

88,5 Gelübde ablegen und sie auch erfüllen.“ Doch Gott mit Kulthandlungen verehren, ist ein kennzeichnender Ausdruck von Religion oder Gottesverehrung. Also ist das Gelübde ein Akt der Gottesverehrung oder Religion.

ANTWORT. Wie oben (Fr.81, Art. 1, Zu 1; Art. 4 , Zu 1 u. 2) erklärt, gehört jeder Tugendakt zur Religion oder Gottesverehrung, sofern er durch ‘Befehl’ auf die Verehrung Gottes ausgerichtet ist, die das eigentliche Ziel der Religion ist. Nun ist es Sache der ‘befehlenden’ Tugend, nicht der Tugend, die befohlen wird, andere Akte auf das eigene Ziel hinzuordnen. Daher ist die Hinordnung von Akten gleichwelcher Tugend auf den Gottesdienst ein eigentümlicher Akt der Gottesverehrung. Aus dem Vorgehenden (1. Art.) geht klar hervor, daß das Gelübde ein Gott gegenüber gemachtes Versprechen ist, und ein Versprechen nichts anderes ist, als die Hinordnung des Versprochenen auf den, dem versprochen wird. Daher bedeutet Gelübde Hinordnung dessen, was jemand gelobt, auf Gottesverehrung oder Gottesdienst. Und so wird klar, daß geloben im eigentlichen Sinn ein Akt der Gottesverehrung oder Religion ist.⁴⁵

Zu 1. Was unter das Gelübde fällt, ist bisweilen Akt einer anderen Tugend, wie z.B. fasten, enthaltsam leben; bisweilen jedoch ist es ein Akt der Religion, wie ein Opfer darbringen oder beten. Beide Arten Gott gemachter Versprechen gehören jedoch aus dem bereits erwähnten Grund (vgl. ANTW.) zur Religion. So ist es klar, daß etwas in den Gelübden aufgrund des reinen, Gott gemachten Versprechens - was das Wesen des Gelübdes ausmacht - zur Religion gehört, bisweilen auch aufgrund der versprochenen Sache, der Materie des Gelübdes.

Zu 2. Wer etwas zu geben verspricht, verpflichtet sich zum Geben und gibt damit in gewissem Sinne bereits. So sagt man ja auch, es geschehe etwas, während erst die Ursache dafür gesetzt wird, denn die Wirkung ist in der Ursache der Anlage nach enthalten. Und deshalb wird nicht nur dem Gebenden, sondern auch dem Versprechenden Dank abgestattet.

Zu 3. Ein Gelübde wird nur Gott allein gemacht, ein Versprechen jedoch kann sich auch an einen Menschen wenden, und das Versprechen von etwas Gutem einem Mitmenschen

gegenüber kann als tugendhaftes Werk zu einem Gelübde 88,6 gemacht werden. So ist ein Gelübde zu verstehen, womit jemand Heiligen oder Vorgesetzten etwas gelobt, sodaß das den Heiligen oder Prälaten gemachte Versprechen der Sache nach unter Gelübde fällt, insofern ein Mensch Gott gelobt, er werde erfüllen, was er den Heiligen oder kirchlichen Oberen verspricht.

6. Artikel

Ist es lobenswerter und verdienstlicher, etwas aufgrund eines Gelübdes als ohne ein Gelübde zu tun?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. *Prosper* erklärt nämlich im Buch II seiner *Vita Contempl.* (vgl. *Julianus Pomerius, De Vita Contempl.* II 24: PL 59,470): „Wir müssen Abstinenz üben und fasten auf eine Weise, daß wir uns nicht dem Zwang des Fastens unterwerfen und somit eine freie Sache nicht mehr gerne, sondern widerwillig tun.“ Doch wer das Fasten gelobt, unterwirft sich der Notwendigkeit zu fasten. Also wäre es besser, ohne Gelübde zu fasten.

2. Der Apostel erklärt 2 Kor 9,7: „Jeder gebe, wie er es sich in seinem Herzen vorgenommen hat, nicht verdrossen und nicht aus Zwang; denn Gott liebt einen fröhlichen Geber.“ Doch manche tun, was sie geloben, mit Trauer; und dies scheint von dem Zwang herzukommen, den das Gelübde auferlegt, denn „Zwang macht traurig“, wie im V. Buch der *Metaphysik* (*Aristoteles* IV 5,2; 1015a28) steht. Also macht man besser etwas ohne als mit Gelübde.

3. Das Gelübde ist notwendig, um den Willen des Menschen für die Sache, die er gelobt, zu festigen, wie oben (4. Art.) betont wurde. Doch der Wille, etwas zu tun, kann durch nichts besser gefestigt werden, als dadurch, daß er es wirklich tut. Also ist es nicht besser, etwas mit als ohne Gelübde zu machen.

DAGEGEN steht Ps 75,12: „Legt Gelübde ab und erfüllt sie“, wozu die Glosse (Gl. Lombardi, PL 191,709) bemerkt: „Dem Willen wird der Rat erteilt zu geloben“. Doch einen Ratschlag gibt man nur für ein besseres Gut. Also ist es besser,

88,6 ein hochwertiges Werk aufgrund eines Gelübdes als ohne eines zu tun, denn wer ohne Gelübde handelt, erfüllt nur einen Rat, nämlich den, zu tun; wer aber mit Gelübde handelt, erfüllt zwei Ratschläge, nämlich sowohl zu geloben als auch zu tun.

ANTWORT. Aus dreifachem Grund ist es besser und verdienstlicher, dasselbe mit Gelübde als ohne Gelübde zu machen. Erstens, weil geloben, wie betont wurde (5. Art.), ein Akt der Gottesverehrung, der vorzüglichsten unter den sittlichen Tugenden, ist. Was jedoch aus einer vornehmeren Tugend hervorgeht, ist auch ein besseres und verdienstvolleres Tun. Deshalb wird der Akt einer niedriger stehenden Tugend dadurch besser und verdienstlicher, daß er von einer höheren Tugend befohlen wird, deren Akt er durch den Befehl wird; so wie der Akt des Glaubens oder der Hoffnung besser wird, wenn ihn die übernatürliche Liebe (Caritas) befiehlt. Und so werden die Akte anderer sittlicher Tugenden, z.B. fasten, das ein Akt der Enthaltung ist, und sich sexuell beherrschen, was ein Akt der Keuschheit ist, besser und verdienstvoller, wenn sie aufgrund eines Gelübdes ausgeführt werden; denn auf diese Weise gehören sie bereits zur Gottesverehrung gleichsam als Gott dargebrachtes Opfer. Daher schreibt *Augustinus* in seinem Buch 'De virginitate' (c. 8; PL 40,400): „Die Jungfräulichkeit als solche verdient nicht Ehre, weil sie Jungfräulichkeit ist, sondern weil sie Gott geweiht ist ..., durch fromme Enthaltbarkeit unterstützt und bewahrt.“

Zweitens, weil, wer etwas gelobt und auch tut, sich mehr Gott unterwirft als jener, der nur tut. Er unterwirft sich nämlich Gott nicht nur in Bezug auf den Akt, sondern auch in Bezug auf sein Vermögen, weil er hinfort nicht mehr anders handeln kann; es ist so, wie einer einem Mitmenschen mehr gibt, der ihm den Baum samt den Früchten gibt, als einer, der nur die Früchte allein gibt, wie *Anselm* in seinem Buch 'De similitudine' (c. 84; PL 159,655) sagt. Daher kommt es, daß man schon für das Versprechen Dank sagt, worauf bereits hingewiesen wurde (5. Art., Zu 2).

Drittens, weil der Wille kraft des Gelübdes unveränderlich auf das Gute festgelegt wird. Etwas tun mit einem auf das

Gute hin gefestigten Willen ist Ausdruck vollkommener Tugend, wie der Philosoph im II. Buch seiner Ethik (4,3; 1105a32) klarstellt; so verschärft umgekehrt auch der Starrsinn im Sündigen die Sünde, und sie heißt dann, wie oben (Fr. 14, Art. 2) gesagt, „Sünde wider den Heiligen Geist.“

Zu 1. Die Äußerung jener Autorität meint eine Notwendigkeit, die aufgezwungen wurde, die dadurch Unfreiheit verursacht und Hingebung ausschließt. Daher wird treffend bemerkt: so daß wir nicht mehr hingebungsvoll, sondern unwillig eine freiwillige Sache erledigen. Die Nötigung, die das Gelübde mit sich bringt, besteht in der Unverrückbarkeit des Willens. Daher festigt das Gelübde den Willen und steigert zugleich die Hingabe. Die angeführte Überlegung ist also nicht schlüssig.

Zu 2. Zwanghafte Nötigung, soweit sie sich dem Willen entgegenstellt, verursacht nach *Aristoteles* (Metaph. IV, 5,2; 1015a32) Trauer. Die Nötigung durch das Gelübde jedoch verursacht bei den Gutwilligen, weil sie den Willen festigt, keine Trauer, sondern Freude. Daher schreibt *Augustinus* in seinem Brief an *Armentarius* und *Paulina* (Brief 127; PL 33,487): „Dein Gelübde soll dich nicht reuen. Freue dich vielmehr darüber, daß dir nicht mehr freisteht, was dir nur zu deinem Schaden hätte freistehen können.“ Wenn jedoch die Handlung, in sich betrachtet, nach abgelegtem Gelübde traurig machte und unfreiwillig würde, wobei jedoch der Wille, das Gelübde zu erfüllen, weiter bestehen bliebe, dann ist sie immer noch verdienstlicher, als wenn es ohne Gelübde geschähe; denn die Erfüllung des Gelübdes ist ein Akt der Religion, einer Tugend also, die der Abstinenz überlegen ist, deren Akt das Fasten ist.

Zu 3. Wer etwas ohne Gelübde tut, hat einen unbeweglichen Willen in Bezug auf jene einzelne Handlung, die er gerade vollzieht. Nicht aber unbedingt gesichert bleibt sein Wille für die Zukunft, wie der eines Gelobenden, der sich willentlich verpflichtet, etwas zu tun, sowohl bevor er dieses einzelne Werk tut, als auch bevor er es vielleicht wiederholt tut.

Wird ein Gelübde 'feierlich' durch den Eintritt in einen religiösen Orden und durch Profeseß auf eine bestimmte Regel?

1. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Das Gelübde ist nämlich, wie gesagt wurde (1. Art.), ein Gott gemachtes Versprechen. Was jedoch äußerlich, zur Feierlichkeit gehörig, getan wird, scheint nicht auf Gott hingeordnet zu sein, sondern auf den Menschen. Diese Dinge haben nur zufällig mit Gelübde etwas zu tun. Eine derartige Feierlichkeit ist also keine eigentliche Bedingung für das Gelübde.

2. Was zur Existenzbedingung einer Sache gehört, tritt wohl überall dort auf, wo sich diese Sache vorfindet. Doch vieles kann unter Gelübde fallen, was weder zu einer heiligen Weihe, noch zu einer bestimmten Regel gehört, wie z.B. wenn jemand eine Wallfahrt oder etwas dergleichen gelobt. Also gehört die Feierlichkeit bei der Übernahme einer heiligen Weihe oder bei der Profeseß auf eine besondere Regel nicht zur Bedingung eines Gelübdes.

3. Ein feierliches Gelübde ist wohl dasselbe wie ein öffentliches Gelübde. Doch viele Gelübde können in der Öffentlichkeit abgelegt werden, die anders sind als das bei der Übernahme einer heiligen Weihe oder der Profeseß zugunsten einer bestimmten Regel, und solche Gelübde können auch im Geheimen abgelegt werden. Also sind nicht nur derartige Gelübde feierlich.

DAGEGEN steht, daß nur derartige Gelübde Hindernis für eine Eheschließung sind und eine abgeschlossene Ehe auflösen. Dies ist die Wirkung des feierlichen Gelübdes, wie unten im III. Teil dieses Werkes (Suppl. 53,2) erklärt werden wird.

ANTWORT. Jeder Sache wird Feierlichkeit entsprechend ihrer Eigenheit verliehen. So ist die Feierlichkeit beim Einrücken einer neuen Militäreinheit eine andere, ein prunkvoller Aufwand von Pferden und Waffen, ein Aufmarsch von Soldaten, und eine andere die Feierlichkeit einer Eheschließung, bestehend in der Prachtentfaltung von Bräutigam und Braut und der Zusammenkunft von Verwandten und Bekannten. Das Gelübde jedoch ist ein Gott gemachtes Versprechen. Daher

richtet sich die Feierlichkeit des Gelübdes nach etwas Geistlichem, das Gott zugehört, m.a.W. sie richtet sich auf irgendeine geistliche Segnung oder Weihe, die nach Anweisung der Apostel bei der Profeß einer bestimmten Regel ihre Anwendung findet, im zweiten Grad sodann nach dem Empfang einer heiligen Weihe, wie *Dionysius* (*Ecclesiast. Hier. P. I, c. 6. § 3; PG 3,533*) erklärt. - Der Grund hierfür liegt darin, daß Feierlichkeiten nur aufgewendet zu werden pflegten, wenn sich jemand gänzlich einer Sache hingab; so wird hochzeitliche Feierlichkeit nur bei der Eheschließung aufgewendet, wenn Braut und Bräutigam die Verfügung über ihren Körper einander übertragen. Ähnlich kommt ein feierliches Gelübde in Frage, wenn sich jemand durch Annahme eines geistlichen Standes dem Dienst Gottes verpflichtet, und bei der Profeß auf eine bestimmte Regel, wenn jemand durch Verzicht auf alles Weltliche und den eigenen Willen den 'Stand der Vollkommenheit' übernimmt.

Zu 1. Eine solche Feierlichkeit steht nicht nur in Beziehung zum Menschen, sondern auch zu Gott, insofern es sich um eine geistliche Weihe oder Segnung handelt, deren Autor Gott ist, auch wenn der Mensch dabei als Diener handelt; vgl. Num 6,27: „Sie rufen meinen Namen über die Söhne Israels, und ich will sie segnen.“ Und darum hat das feierliche Gelübde vor Gott eine stärkere Verpflichtung als das einfache Gelübde, und schwerer sündigt, wer jenes übertritt. Wenn nun gesagt wird (*Decretal. Gregors IX, lib. IV, tit. VI, cap. 6 Rursus; RF II, 686*), daß „das einfache Gelübde vor Gott nicht weniger verpflichtet als das feierliche“, so ist dies in dem Sinn zu verstehen, daß die Übertretung von beiden eine schwere Sünde ist.

Zu 2. Einzelhandlungen werden nicht mit Feierlichkeit bedacht, sondern nur die Übernahme eines neuen Lebensstandes (vgl. ANTW.). Gelobt daher jemand eine einzelne Tätigkeit, wie eine Wallfahrt oder ein besonderes Fasten, so kommt für ein derartiges Gelübde die Feierlichkeit nicht in Frage, sondern nur für ein Gelübde, mit dem sich jemand gänzlich dem Dienst für Gott zur Verfügung stellt. Ein derartiges,

88,8 gleichsam allumfassendes Gelübde schließt jedoch zahlreiche Einzelhandlungen ein.

Zu 3. Werden Gelübde in der Öffentlichkeit ausgesprochen, so können sie eine gewisse menschliche Feierlichkeit annehmen, jedoch keine geistliche und religiöse, wie es bei den vorgenannten Gelübden der Fall ist, und dies, auch wenn sie nur vor wenigen abgelegt werden. Es besteht also ein Unterschied zwischen einem öffentlichen und einem feierlichen Gelübde.

8. Artikel

*Dürfen jene, die einer fremden Macht unterstehen,
keine Gelübde ablegen?*

1. Es scheint dies nicht der Fall zu sein. Eine stärkere Bindung gewinnt nämlich die Oberhand über eine schwächere. Nun ist die Verpflichtung, die jemanden einem Menschen unterwirft, eine schwächere Bindung als ein Gelübde, durch das sich jemand Gott gegenüber verpflichtet. Also ist denen, die unter der Oberhoheit eines anderen stehen, nicht verwehrt, Gelübde abzulegen.

2. Die Kinder stehen unter der Autorität des Vaters. Dennoch können sie ohne Zustimmung der Eltern in irgendeiner Ordensgemeinschaft Profesß ablegen. Also ist jemand dadurch, daß er eines anderen Vollmacht untersteht, nicht daran gehindert, Gelübde abzulegen.

3. Tun bedeutet mehr als versprechen. Nun können Ordensleute, die ihren Vorgesetzten untergeben sind, ohne deren Erlaubnis etwas tun, z.B. psalmodieren oder sich von dem und jenem enthalten. Also können sie wohl noch viel mehr als das, nämlich: es durch ein Gelübde Gott versprechen.

4. Wer etwas tut, was er von Rechts wegen nicht tun kann, sündigt. Doch die Untergebenen sündigen nicht, wenn sie Gelübde ablegen, denn man findet nirgendwo ein diesbezügliches Verbot. Also können sie, wie es scheint, von Rechts wegen Gelübde ablegen.

DAGEGEN steht Num 30,4 die Anweisung: „Wenn eine Frau dem Herrn ein Gelübde ablegt ..., während sie noch ledig

im Haus ihres Vaters lebt“, entsteht für sie keinerlei Ver- 88,8
pflichtung, es sei denn, ihr Vater erteile sein Einverständnis.
Und das gleiche gilt für die Ehefrau. Also können aus glei-
chem Grund auch sonstige Personen, die jemand anderem
unterstehen, sich nicht durch ein Gelübde verpflichten.

ANTWORT. Wie oben (Art. 1) gesagt wurde, ist das Ge-
lübde ein Gott gegenüber gemachtes Versprechen. Niemand
jedoch kann sich durch ein Versprechen fest zu etwas ver-
pflichten, was der Vollmacht eines anderen untersteht, son-
dern nur zu dem, über das er gänzlich selber verfügt. Wer
jedoch einem anderen verpflichtet ist, ist bezüglich dessen,
wozu er jenem verpflichtet ist, nicht bevollmächtigt, zu tun,
was er will, sondern er hängt vom Willen eines anderen ab.
Daher kann er sich nicht durch ein Gelübde fest verpflichten
in dem, worin er dem anderen untergeben ist, ohne die Zu-
stimmung seines Vorgesetzten.

Zu 1. Unter ein Gott gemachtes Versprechen fällt nur et-
was Tugendhaftes, wie oben (Art. 2) betont. Es widerspricht
jedoch der Tugend, daß der Mensch die Sache eines anderen
Gott anbietet (vgl. 86,3). Daher widerspricht es gänzlich dem
Begriff des Gelübdes, wenn jemand, der in Abhängigkeit unter
einem anderen steht, das gelobt, worüber der andere verfügt,
es sei denn unter der Bedingung, daß jener, zu dessen Befug-
nis es gehört, nicht widerspricht.

Zu 2. Ist der Mensch erwachsen geworden, kann er unter
der Bedingung, daß er frei ist, über das verfügen, was seine
Person betrifft, z.B. sich durch Gelübde einem Orden ver-
pflichten oder eine Ehe schließen. Zu seiner Verfügung stehen
jedoch nicht die häuslichen Angelegenheiten seiner Familie;
diesbezüglich kann er gültig nichts ohne Zugeständnis des
Vaters geloben. Der Sklave⁴⁶ jedoch, der auch bezüglich seiner
persönlichen Angelegenheiten unter der Verfügungsgewalt
seines Herrn steht, kann sich nicht durch ein Gelübde einem
Orden verpflichten, wodurch er dem Dienst seines Herrn ent-
zogen würde.

Zu 3. Der Ordensmann ist in seinem Tun dem Oberen
unterstellt gemäß der Regel, zu der er sich bekennt. Wenn nun
einer auch zu einer Zeit etwas tun könnte, in der er von sei-

88,9 nem Vorgesetzten nicht für etwas anderes in Anspruch genommen wird, so ist dennoch, weil es keine Zeitspanne gibt, in der der Obere ihn nicht mit etwas anderem beschäftigen könnte, kein Gelübde eines Ordensmannes gültig, es sei denn mit des Oberen Einverständnis. Das Gleiche gilt für ein Gelübde der im Vaterhaus lebenden Tochter, es sei denn der Vater stimme zu, das Gleiche gilt für die Ehefrau, es sei denn der Ehemann erkläre sein Einverständnis.

Zu 4. Ist das Gelübde derer, die unter fremder Obrigkeit stehen auch nicht rechtsgültig ohne die Zustimmung derer, denen sie unterstehen, so sündigen sie doch keineswegs, wenn sie ein Gelübde ablegen, denn ihr Gelübde versteht sich unter der pflichtgemäßen Bedingung, daß es den Obern gefällt oder von ihnen nicht abgelehnt wird.

9. Artikel

Können Kinder sich durch ein Gelübde verpflichten, in einen Orden einzutreten?

1. Dies scheint nicht möglich zu sein. Um ein Gelübde zu machen, bedarf es nämlich der Überlegung, es kommt also nur für solche, die im Stand des Vernunftgebrauches sind, in Frage. Doch Vernunftgebrauch fehlt den Kindern, sie haben ihn so wenig wie Denkfähige oder Geistesgestörte. Sowenig wie Denkfähige oder Geistesgestörte sich durch Gelübde an etwas binden können, so können sich auch Kinder, wie es scheint, nicht durch ein Gelübde für einen Orden verpflichten.

2. Was jemand ordnungsgemäß tun kann, kann von einem anderen nicht widerrufen werden. Doch ein von einem Knaben oder einem Mädchen vor der Pubertät gemachtes Ordensgelübde kann von den Eltern oder vom Vormund widerrufen werden (vgl. *Gratian*, Decretum II, causa XX, q.2, can. 2 Puella; RF I, 847). Also scheint es, daß ein Knabe oder ein Mädchen vor dem 14. Lebensjahr nicht gültig ein Gelübde ablegen kann.

3. Denen, die in einen Orden eintreten, wird nach der Regel des hl. *Benedikt* und nach der Verordnung *Innozenz IV.* (diplom. 74 v. 17.Juni 1244) ein Probejahr gewährt, damit der

Verpflichtung durch das Gelübde eine Prüfung vorangehen 88,9 kann. Es scheint also unerlaubt zu sein, Knaben vor dem Probejahr sich durch ein Gelübde binden zu lassen.

DAGEGEN ist zu sagen: was nicht rechtmäßig getan wurde, ist ungültig, auch wenn es von niemandem widerrufen wird. Doch ist das Gelübde, das ein Mädchen vor der Pubertät ablegt, gültig, falls es innerhalb eines Jahres von seinen Eltern nicht widerrufen wird (vgl. *Gratian* Decr. II, causa XX, q.2, can. Puella; RF I 847). Also können sich Kinder auch vor der Pubertät auf einen Orden verpflichten.

ANTWORT. Wie aus dem oben Gesagten (Art. 7) hervorgeht, ist das Gelübde zweifacher Art, nämlich einfach und feierlich. Und weil die Feierlichkeit in einem geistlichen Segen und in einer geistlichen Weihe besteht (vgl. Art. 7), die durch den Dienst der Kirche gespendet werden, fällt die Feierlichkeit eines Gelübdes in die Zuständigkeit der Kirche. Das einfache Gelübde hingegen erhält seine Wirkung aus der freien Entscheidung des Einzelnen, durch die sich jemand verpflichten will. Daß jedoch eine derartige Verpflichtung keine volle Kraft besitzt, kann zwei Gründe haben. Einmal wegen des Ausfalls der Vernunft, wie dies bei Tobsüchtigen und Geistesgestörten der Fall ist, die sich durch ein Gelübde zu nichts verpflichten können, solange sie sich in ihrem pathologischen Zustand befinden. Sodann auf andere Weise, weil der Gelobende der Befugnis eines anderen untersteht, wie oben (Art. 8) betont wurde. Und diese beiden Gesichtspunkte treffen bei Kindern vor ihrer Pubertät zusammen: es fehlt ihnen, wenigstens meistens, der nötige Verstand und sie stehen natürlicherweise unter der Obsorge ihrer Eltern oder ihrer Vormünder, die ihre Eltern vertreten. Deshalb fehlt ihren Gelübden aus einem doppelten Grund die ausreichende Kraft. - Dennoch kommt es aus einer natürlichen Verfassung, die sich den menschlichen Gesetzen entzieht, bei manchen, wenn auch wenigen, vor, daß sich der Gebrauch der Vernunft beschleunigt, man betrachtet sie daher fähig zu Betrug. Trotzdem sind sie in keinem Punkt der elterlichen Sorge entzogen, die dem menschlichen Gesetz untersteht, das sich seinerseits an das hält, was für gewöhnlich vorkommt.

88,10 Man muß also sagen: ist ein Knabe oder ein Mädchen vor der Pubertät noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangt, so können sie sich in keiner Weise durch Gelübde zu etwas verpflichten. Gelangen sie jedoch vor den Jahren der Pubertät zum Gebrauch der Vernunft, können sie sich, soweit es an ihnen liegt, verpflichten, doch ihr Gelübde kann durch ihre Eltern, deren Obhut sie immer noch unterstehen, aufgelöst werden. Wer immer schon vor der Pubertät 'betrugsfähig' sein sollte, kann sich dennoch durch ein feierliches Ordensgelübde nicht verpflichten, dies wegen der kirchlichen Satzung (vgl. Lib. Sextum Decretal. Bonifacii VIII, lib. III, tit. XIV, c. 1; RF I,847), die sich nach dem richtet, was am meisten vorkommt. Nach den Jahren der Pubertät jedoch können sie sich ohne Einwilligung der Eltern durch ein Ordensgelübde verpflichten, sei es ein 'einfaches' oder ein 'feierliches'.

Zu 1. Jene Überlegung geht von Kindern aus, die noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind, und deren Gelübde, wie gesagt (ANTW.), keine Gültigkeit besitzen.

Zu 2. Die Gelübde derer, die unter der Autorität anderer stehen, schließen die Bedingung mit ein, daß sie von ihrem Vorgesetzten nicht widerrufen werden. Trifft diese Bedingung zu, dann sind sie erlaubt und, sofern die Bedingung hierzu wirklich erfüllt ist, auch gültig, wie dargelegt wurde (ANTW.).⁴⁷

Zu 3. Jene Überlegung geht vom feierlichen Gelübde aus, das bei der Ordensprofess abgelegt wird.

10. Artikel

Kann von einem Gelübde dispensiert werden?

1. Es scheint, daß dies nicht möglich ist. Etwas geringeres ist es, ein Gelübde umzuwandeln als von ihm zu befreien. Doch ein Gelübde kann nicht umgewandelt werden, heißt es doch Lev 27,9: „Ein Tier, das man dem Herrn als Opfergabe darbringen kann, wird, wenn man es dem Herrn gelobt hat, etwas Heiliges. Man darf es nicht auswechseln, nicht ein gutes gegen ein schlechtes oder ein schlechtes gegen ein gutes.“

Also kann man noch viel weniger von einem Gelübde befreit 88,10 werden.

2. Von Dingen, die dem Naturgesetz oder den Geboten Gottes unterstehen, kann der Mensch nicht dispensieren und vor allem nicht von den Geboten der ersten Tafel, die sich direkt auf die Liebe zu Gott beziehen, dem letzten Zweck der Gebote überhaupt. Die Erfüllung des Gelübdes gehört nun zum Naturgesetz und ist überdies ein Gebot des göttlichen Gesetzes, wie aus dem oben Gesagten (3. Art.) hervorgeht, und gehört überdies zu den Geboten der Ersten Tafel, da es sich um einen Akt der Gottesverehrung handelt. Also kann von einem Gelübde nicht befreit werden.

3. Die Verpflichtung des Gelübdes beruht auf der Treue, zu der der Mensch Gott gegenüber verpflichtet ist (vgl. 3. Art.). Doch davon kann niemand dispensieren. Also auch nicht vom Gelübde.

DAGEGEN: Eine stärkere Festigkeit scheint zu besitzen, was aus dem Willen einer Gemeinschaft hervorgeht, als was dem Willen einer einzigen Person entstammt. Doch vom Gesetz, das seine Kraft vom Willen der Gemeinschaft hat, kann durch einen Menschen dispensiert werden. Also kann ein Mensch wohl auch vom Gelübde entbinden.

ANTWORT. Die Befreiung vom Gelübde versteht sich nach Art der Dispensierung von der Befolgung eines Gesetzes. Denn, wie oben (I-II 96,6; 97,4) erklärt wurde, wird ein Gesetz erlassen im Hinblick auf das, was in den meisten Fälle gut ist. Weil es jedoch vorkommt, daß es in irgendeinem Fall nicht zum Guten ausschlägt, muß von irgendwem erklärt werden, daß in diesem besonderen Fall das Gesetz nicht zu beobachten sei. Und dies nennt man genau: vom Gesetz dispensieren. Die Dispens bedeutet nämlich offensichtlich eine wohlausgewogene Verteilung oder Anwendung von etwas Allgemeingültigem auf das je einzelne, das darin enthalten ist. Auf ähnliche Weise spricht man von 'gleichmäßiger Verteilung' der Speisen in der Familie.

Ähnlich legt der Gelobende sich ein Gesetz auf mit der Verpflichtung zu etwas, das an sich und in den meisten Fällen gut ist. Es kann jedoch vorkommen, daß es sich in einem

88,10 Einzelfall als absolut schlecht oder unnütz herausstellt oder etwas Besseres verhindert. Das aber würde dem wesentlich widersprechen, was Materie eines Gelübdes sein kann (vgl. Art. 2). Infolgedessen muß erklärt werden, daß in einem solchen Fall das Gelübde nicht einzuhalten ist. Wenn nun eindeutig erklärt wird, ein Gelübde sei nicht zu beobachten, dann nennt man dies 'Dispens vom Gelübde'. Wird aber anstelle dessen, was zu befolgen war, etwas anderes auferlegt, dann spricht man von 'Umwandlung' des Gelübdes. Ein Gelübde umwandeln ist also von geringerer Tragweite als von ihm gänzlich befreien. Beide Möglichkeiten jedoch unterliegen der Zuständigkeit der Kirche.

Zu 1. Ein Tier, das geopfert werden konnte, wurde allein schon dadurch, daß es mittels eines Gelübdes versprochen wurde, als heilig betrachtet, als gleichsam dem göttlichen Kult geweiht. Und aus diesem Grund konnte es nicht umgetauscht werden, sowenig wie jemand eine bereits geweihte, weil in einem Gelübde versprochene Sache, z.B. einen Kelch oder ein Haus, in etwas Besseres oder minder Gutes umtauschen kann. Ein Tier aber, das nicht geweiht werden konnte, weil es nicht aufopferungsfähig war, konnte und mußte zurückgekauft werden, wie das Gesetz ebendort (Lev 26,11) sagt. Und auch so können jetzt Gelübde umgewandelt werden, wenn keine Weihe vorliegt.

Zu 2. Wie der Mensch laut Naturrecht und göttlichem Gesetz das Gelübde erfüllen muß, so muß er aus demselben Grund dem Gesetz oder der Anordnung der Vorgesetzten gehorchen. Wenn er nun von irgendeinem menschlichen Gesetz befreit wird, so wird er dadurch dennoch nicht vom Gehorsam gegenüber dem Gesetz entbunden, was dem Naturgesetz und dem Gebot Gottes widerspräche, sondern es wird dadurch einfach das, was bisher Gesetz war, in diesem Fall kein Gesetz mehr sein. So wird auch durch die Autorität des dispensierenden Vorgesetzten bewirkt, daß das, was unter das Gelübde fiel, nun von ihm ausgenommen ist, insofern in diesem Fall bestimmt wird, dies oder das sei keine geeignete Materie mehr für ein Gelübde. Wenn daher ein Kirchenoberer von einem Gelübde dispensiert, dann dispensiert er nicht von

einem Naturgesetz oder einem göttlichen Gebot; er bestimmt 88,11 lediglich, was nach menschlicher Überlegung, die nicht alles einbeziehen konnte, eigentlich unter die Verpflichtung fiel.

Zu 3. In der Gott geschuldeten Treue ist die Erwartung nicht beschlossen, daß der Mensch das tue, was zu geloben schlecht oder nutzlos ist oder ein Hindernis für ein höheres Gut bedeutet, auf solcherlei zielt die Dispens vom Gelübde. Daher steht Dispens vom Gelübde nicht im Gegensatz zur Gott geschuldeten Treue.

11. Artikel

Kann vom feierlichen Gelübde der Keuschheit (Enthaltsamkeit)⁴⁸ dispensiert werden?

1. Dies scheint möglich zu sein. Ein Grund, vom Gelübde zu entbinden, ist gegeben, wenn es, wie erklärt (Art. 10), einem höheren Gut im Wege steht. Doch das Gelübde der Keuschheit kann, auch wenn es 'feierlich' ist, ein höheres Gut behindern, denn das Wohl der Gemeinschaft ist göttlicher als das Wohl eines einzelnen, durch die sexuelle Enthaltsamkeit eines einzigen kann aber das Wohl einer ganzen Gemeinschaft untergraben werden, z.B. wenn durch den Ehevertrag von zwei Personen, die Keuschheit gelobt hatten, der Friede des Vaterlandes gesichert werden könnte. Also kann wohl auch vom feierlichen Gelübde der Keuschheit dispensiert werden.

2. Der gottesdienstliche Kult ist eine edlere Tugend als die Keuschheit. Wer jedoch einen Akt der Gottesverehrung gelobt hat, z.B. Gott ein Opfer darzubringen, kann von einem solchen Gelübde entbunden werden. Also kann viel mehr noch vom Gelübde der Enthaltsamkeit, bei dem es um den Akt der Keuschheit geht, befreit werden.

3. Wie das Gelübde der Abstinenz zu einer Gefahr für die Person, die sich daran hält, ausschlagen kann, so auch die Beobachtung des Enthaltsamkeitsgelübdes.⁴⁹ Doch vom Gelübde der Abstinenz kann, falls es zur Gefahr für den Körper des Gelobenden wird, dispensiert werden. Also kann aus gleichem Grund auch vom Gelübde der Enthaltsamkeit dispensiert werden.

88,11 4. Die Ordensprofes, wodurch dem Gelübde 'Feierlichkeit' zuteil wird, umschließt nicht nur das Gelübde der Keuschheit, sondern ebenso auch das Gelübde der Armut und des Gehorsams. Doch vom Gelübde der Armut und des Gehorsams kann dispensiert werden, wie man bei jenen feststellt, die nach der Profes zum Bischofsamt berufen werden. Also kann vom feierlichen Gelübde der Keuschheit wohl auch dispensiert werden.

DAGEGEN steht 1. das Wort Sir 26,20: „Kein Preis wiegt eine enthaltsame Seele auf.“ 2. Im *Extra De statu Monachorum* heißt es am Ende jenes Dekrets (Cum ad Monasterium): „Der Verzicht auf Eigentum, wie auch die Beachtung der Keuschheit, ist so sehr mit der Mönchsregel verknüpft, daß auch der Papst keine Zugeständnisse machen kann“ (Decretal. Gregor IX., Lib. III, tit. XXXV c.6 Cum ad monasterium; RF II,600).

ANTWORT. Beim feierlichen Gelübde der Keuschheit lassen sich drei Dinge ins Auge fassen: 1. die Materie des Gelübdes, nämlich die Enthaltbarkeit selbst; 2. die Dauer des Gelübdes, d.h. die durch das Gelübde übernommene, fortdauernde Beobachtung der Keuschheit; 3. die 'Feierlichkeit' des Gelübdes. Manche behaupten nun, das feierliche Gelübde sei nicht dispensierbar wegen der Keuschheit, für die es keinen würdigen Ausgleich gibt (vgl. die o. angeführte Autorität: Decretal. Gregor. IX). Zur Begründung führen manche an: durch die Enthaltbarkeit triumphiert der Mensch über den häuslichen Feind [Guilelmus Antissiodorensis, Hugo von S. Cher], oder: durch die Keuschheit wird der Mensch Christus bezüglich der Reinheit von Seele und Leib vollkommen gleichgestaltet (Guilelmus Antissiodorensis). - Doch diese Aussagen treffen die Sache nicht genau, denn die seelischen Güter, wie Beschauung und Gebet, sind den Gütern des Körpers hoch überlegen und machen uns Gott viel mehr ähnlich. Und dennoch kann vom Gelübde des Gebetes oder der Betrachtung dispensiert werden. Man sieht daher keinen Grund, weshalb vom Gelübde der Keuschheit nicht befreit werden könnte, wenn man absolut und allein auf die Würde der Enthaltbarkeit schaut, zumal der Apostel in 1 Kor 7,34 zur Ent-

haltsamkeit wegen der Beschauung einlädt mit den Worten: 88,11 „Die unvermählte Frau denkt an das, was Gottes ist“; das Ziel ist jedoch wichtiger als die Mittel zum Ziel.

Andere (Albertus Magnus, in Sent IV, d. 8, art.16; BO XXX,417; Hugo a.a.O.) betonen als Begründung die Fortdauer und Allgemeinheit dieses Gelübdes. Sie sagen nämlich, das Gelübde der Enthaltamkeit könne nur durch einen Akt umgangen werden, der ihm gänzlich widerspricht, was bei keinem Gelübde erlaubt ist. - Doch dies ist offenkundig falsch. Denn wie der Geschlechtsverkehr der Enthaltamkeit widerspricht, so widersprechen Fleischessen und Weintrinken der Abstinenz von diesen Dingen, und dennoch kann von solchen Gelübden dispensiert werden.

Darum meinen andere, vom feierlichen Gelübde der Keuschheit könne entbunden werden wegen allgemeiner Nützlichkeit oder Notwendigkeit, wie aus dem oben erwähnten Beispiel (1. Einwand), Befriedung von Ländern durch eine Eheschließung, hervorgeht. - Doch weil die oben erwähnte Dekretale (*Gregors IX.*) ausdrücklich erklärt, daß „nicht einmal der Papst einem Mönch Befreiung von der Einhaltung der Keuschheit gewähren kann“, scheint es, wie oben (Art. 10, Zu 1.) gesagt wurde, mit Hinweis auf Lev 27,9.10.28, daß das, was dem Herrn einmal geweiht worden ist, nicht zu anderem Gebrauch umgetauscht werden kann. Kein Kirchenoberer kann jedoch bewirken, daß das, was geheiligt ist, seine Heiligkeit verliert, was sogar für seelenlose Dinge gilt, z.B. daß ein geweihter Kelch aufhört geweiht zu sein, solange er unverseht bleibt. Daher kann ein kirchlicher Oberer noch viel weniger bewirken, daß ein Gott geweihter Mensch, solange er lebt, aufhört, geweiht zu sein. Die Feierlichkeit des Gelübdes aber besteht in einer gewissen Weihe oder Segnung des Gelobenden, wie oben (Art. 7) dargelegt worden ist. Daher kann ein kirchlicher Oberer einen, der ein feierliches Gelübde abgelegt hat, nicht dazu bringen, daß er das aufgibt, wozu er geweiht wurde, z.B. daß, wer Priester ist, nicht mehr Priester ist, wengleich der Obere aus irgendeinem Grund die Ausübung des Priesteramtes unterbinden kann. Aus gleichem Grund kann auch ein Papst nicht bewirken, daß ein Ordens-

88,11 mann kein Ordensmann mehr sei, - mögen auch gewisse Juristen (*Vicentius Hispanus, Joannes Teutonicus* u.a.) in ihrer Unwissenheit das Gegenteil behaupten.

Es ist also zu überlegen, ob die Keuschheit wesentlich zu dem gehört, wofür das Gelübde 'feierlich' geworden ist, denn, ist es damit nicht wesenhaft verbunden, kann die Qualität der Feierlichkeit weiterbestehen ohne die Pflicht der Keuschheit. Dies ist aber unmöglich, falls sie wesentlich zu dem gehört, weswegen das Gelübde feierlich wurde. Mit der Priesterweihe ist jedoch die pflichtmäßige Keuschheit nicht wesentlich verknüpft, sondern aufgrund des kirchlichen Gesetzes. Daher scheint es, daß die Kirche von dem Gelübde der Enthaltbarkeit, das durch den Empfang der Priesterweihe zum feierlichen geworden ist, dispensieren kann. - Die Pflicht zur Enthaltbarkeit ist jedoch mit dem Ordensstand wesentlich verbunden, womit der Mensch dieser Welt entsagt und sich gänzlich dem Dienst für Gott hingibt. Dies läßt sich nicht verwirklichen, wenn man zugleich verheiratet ist, denn die Ehe verlangt die Sorge für Frau und Kinder und die Familie und alle Dinge, die dafür nötig sind. Daher schreibt der Apostel in 1 Kor 7,33: „Der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt, er will seiner Frau gefallen, und so ist er geteilt.“ Daher leitet sich die Bezeichnung 'Mönch' vom 'Einssein'⁵⁰ ab, im Gegensatz zum eben genannten 'Geteiltsein'. Und infolgedessen kann die Kirche von dem durch die Ordensprofessur bewirkten 'feierlich' gewordenen Gelübde nicht entbinden. Die erwähnte *Decretale (Gregors IX.)* bezeichnet dafür als Grund, daß „die Keuschheit mit der Mönchsregel untrennbar verbunden ist“.

Zu 1. Menschlichen Gefahren muß man mit menschlichen Mitteln begegnen, nicht jedoch dadurch, daß göttliche Dinge zum menschlichen Gebrauch in Dienst genommen werden. Nun sind Ordensleute tot für die Welt, sie leben für Gott. Man darf sie also nicht ins menschliche Leben zurückrufen, was auch immer vorkommen mag.

Zu 2. Vom auf Zeit abgelegten Gelübde der Enthaltbarkeit kann dispensiert werden, genauso wie vom zeitlich begrenzten Gelübde des Gebets oder der zeitlich begrenzten Abstinenz.

Doch daß es vom feierlich abgelegten Gelübde der Keuschheit 88,11 keine Dispens geben kann, liegt nicht im Akt der Enthaltbarkeit begründet, sondern darin, daß man durch die Ordensprofeß dem latreutischen Kult anzugehören beginnt.

Zu 3. Die Ernährung richtet sich unmittelbar auf die Erhaltung der Person. Daher kann die Abstinenz von Speise auch direkt zum Schaden der Person ausschlagen. Aus diesem Grund wird vom Gelübde der Abstinenz Befreiung gewährt. Doch der Geschlechtsverkehr richtet sich nicht direkt auf die Erhaltung der Person, sondern auf die Erhaltung der Art. Daher bringt der Verzicht auf Geschlechtsverkehr durch Enthaltbarkeit direkt auch keine Gefahr für die Person mit sich. Wenn daraus unvorhergesehenerweise jedoch irgendeine persönliche Gefahr entstehen sollte, kann da auf andere Weise geholfen werden, z.B. durch Abstinenz oder andere physische Mittel.

Zu 4. Der Bischof gewordene Ordensmann wird, ebenso wenig wie vom Gelübde der Keuschheit vom Gelübde der Armut dispensiert, weil er nichts als Privateigentum besitzen darf, sondern nur Verwalter dessen ist, was der Kirche gehört. Desgleichen wird er auch vom Gelübde des Gehorsams nicht entbunden, er braucht nur, falls er niemanden über sich hat, zufälligerweise nicht zu gehorchen, wie auch der Abt eines Klosters vom Gelübde des Gehorsams keineswegs befreit ist.

Das Wort aus dem Buch Ecclesiasticus (Sir 26,20), das im DAGEGEN vorgebracht wird, ist so zu verstehen, daß weder die Fruchtbarkeit des Fleisches, noch irgendein anderes körperliches Gut sich mit dem Gut der Keuschheit vergleichen läßt, die nach *Augustinus* in seinem Buch 'De Sancta Virginitate' (c. 8; PL 40,400) unter die seelischen Güter gezählt wird. Daher sagt er [Ecclesiasticus] zutreffend: "enthaltbare Seele" und nicht: "enthaltbares Fleisch".

*Bedarf es zur Umwandlung oder Dispens des Gelübdes der
Autorität kirchlicher Oberer?*

1. Dies scheint nicht nötig zu sein. Es kann nämlich jemand in einen Orden ohne die Autorität eines höheren Vorgesetzten eintreten. Doch durch seinen Eintritt in einen Orden wird der Mensch von den in der Welt gemachten Gelübden befreit, sogar von einer Wallfahrt ins Heilige Land (Decretal. Gregor. IX; RF II,590). Also kann die Umwandlung oder Dispens eines Gelübdes ohne Autorität eines höheren Vorgesetzten erfolgen.

2. Die Dispens des Gelübdes scheint darin zu bestehen, daß bestimmt wird, in welchem Fall das Gelübde nicht beachtet zu werden braucht. Wenn jedoch der Vorgesetzte eine falsche Entscheidung trifft, scheint der Gelobende nicht von seinem Gelübde befreit zu sein, weil kein Vorgesetzter entgegen dem göttlichen Gebot, das Gelübde zu erfüllen, dispensieren kann, wie oben (Art. 10, Zu 2; Art. 11) erklärt wurde. Ähnliches gilt auch in dem Fall, in dem jemand in eigener Autorität richtig entscheidet, daß das Gelübde nicht zu erfüllen ist. Dann scheint er nicht an das Gelübde gebunden zu sein, weil ein Gelübde für den Fall, daß dabei etwas Schlechteres herauskommt, nicht verpflichtet (vgl. 2. Art., Zu 2). Also verlangt die Dispens vom Gelübde nicht die Autorität eines Vorgesetzten.

3. Fällt die Dispens vom Gelübde in die Zuständigkeit der Prälaten, dann fällt sie aus dem gleichen Grund allen zu. Doch alle können nicht von jedwedem Gelübde dispensieren. Also fällt die Befreiung vom Gelübde nicht unter die Kompetenz der Vorgesetzten.

DAGEGEN. Wie das Gesetz dazu verpflichtet, etwas zu tun, so auch das Gelübde. Doch die Dispens von der Gesetzesvorschrift verlangt die Autorität, wie oben (I-II 96,6; 97,4) erklärt wurde. Also aus gleichem Grunde auch die Dispens vom Gelübde.

ANTWORT. Wie oben (2. Art.) erklärt, ist das Gelübde ein Gott gemachtes Versprechen von etwas, das Gott will-

kommen ist. Was jedoch jemandem in einem Versprechen 88,12 willkommen ist, hängt von dessen Urteil ab. Der Oberhirte nun vertritt in der Kirche die Stelle Gottes. Deshalb ist für eine Umwandlung oder Dispens von Gelübden die Autorität eines Vorgesetzten nötig, der im Namen Gottes erklärt, was Gott willkommen ist, gemäß 2 Kor 2,10: „Denn auch ich habe, wenn hier etwas zu verzeihen war, im Angesicht Christi um euretwillen verziehen.“ Und deutlich sagt er „um euretwillen“, denn jede von einem Oberen erbetene Dispens muß zu Christi Ehren erteilt werden, in dessen Person er dispensiert, oder zum Nutzen der Kirche, die sein Leib ist.

Zu 1. Alle anderen Gelübde beziehen sich auf irgendwelche Einzelwerke, durch den Eintritt in einen Orden jedoch weiht der Mensch sein gesamtes Leben der Gefolgschaft Gottes. Das einzelne jedoch wird im Allgemeinen eingeschlossen. Und deshalb heißt es im Dekretal (*Gregor IX.*, lib.III, tit.XXXIV, cap.4 Scripturae; RF II,590): „Von einem Gelübdebrecher ist nicht die Rede, wenn jemand eine zeitlich begrenzte Gefolgschaft in einen unbegrenzten Ordensgehorsam verwandelt.“ Wer in einen Orden eintritt, ist nicht verpflichtet, sich an die Gelübde, sei es zu fasten oder Gebete zu verrichten oder anderes dergleichen, zu halten, die er vor dem Ordenseintritt gemacht hat, denn mit dem Ordenseintritt stirbt er seinem früheren Leben ab und manche Praktiken passen für das Ordensleben nicht; das Ordensleben ist nämlich für den Menschen schwer genug, so daß man es nicht noch mit anderem zu belasten braucht.

Zu 2. Manche [z.B. *Bonaventura*] behaupten, die Vorgesetzten könnten von Gelübden nach Belieben dispensieren, weil in jedem Gelübde der Wille des Vorgesetzten als Bedingung miteingeschlossen sei, so wie oben (8. Art. Zu 1. u. 4.) erklärt wurde, in den Gelübden der Untergebenen, z.B. des Dieners oder des Sohnes, sei die Bedingung mitzuverstehen: falls es dem Vater oder dem Herrn gefällt, oder wenn sie nichts dagegen haben. Und so könne ein Untergebener ohne jeden Gewissensbiß ein Gelübde übergehen, wenn es ihm vom Vorgesetzten nahegelegt werde. - Doch diese Meinung steht auf falschem Boden. Denn die Vollmacht eines geistlichen

88,12 Vorgesetzten, der nicht 'Herr' ist, sondern 'Verwalter', „wurde ihm zum Aufbauen verliehen, nicht zum Niederreißen“ (2 Kor 10,8). Wie ein Vorgesetzter nichts befehlen kann, was an sich Gott mißfällt, nämlich Sünden, so kann er nichts verhindern, was an sich Gott gefällt, nämlich Tugendwerke. Und so kann der Mensch sie uneingeschränkt geloben. - Es ist jedoch Sache des Vorgesetzten, zu beurteilen, was tugendhafter und Gott wohlgefälliger ist. Und deshalb würde in offenkundigen Fällen eine Dispens des Vorgesetzten von Sünde nicht entschuldigen, z.B. wenn ein Vorgesetzter ohne jeden stichhaltigen Grund jemanden vom Gelübde, in einen Orden einzutreten, dispensieren würde. Wenn aber ein Grund vorhanden wäre, der wenigstens einen Zweifel [an der Berufung des Eintrittswilligen] aufkommen ließe, könnte man sich an das Urteil des dispensierenden oder das Gelübde umwandelnden Vorgesetzten halten. Nicht jedoch an das eigene Urteil, denn man handelt selbst nicht an Gottes Stelle, es sei denn im Falle, wo das Gelobte eindeutig unerlaubt ist und man sich nicht leicht an den Oberen wenden kann.

Zu 3. Der Papst hat die umfassende Stellvertretung Christi in der Kirche inne, weshalb ihm auch die Fülle der Vollmacht zu eigen ist, alle dispensierbaren Gelübde aufzulösen. Untergeordneten Vorgesetzten jedoch ist nur die Dispensvollmacht für Gelübde überlassen, die allgemein abgelegt werden und häufigere Dispens erforderlich machen, damit die Leute sich leichter an jemanden wenden können. Zu solchen Gelübden gehören Wallfahrtsgelübde (vgl. Decretal. *Gregor. IX* etc.; RF II, 594), Fastengelübde u. dgl. mehr. Die bedeutsameren Gelübde jedoch, wie die der Enthaltensamkeit und der Wallfahrt ins Heilige Land (vgl. Decretal. *Gregor. IX*, a.a.O.; RF II,594) sind dem Papst vorbehalten.

ANMERKUNGEN ZUM TEXT

1. Die Ottawa-Ausgabe, aus der der lateinische Text, der hier verwendet wird, genommen ist, verweist bei „andere“ auf einen *Guilelmus Parisiensis* (De virtutibus, c. 12, 157b). Dieser ist identisch mit Wilhelm von Auvergne, († 1249), der vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl Professor der Theologie an der Universität Paris war. Er ist einer der großen Denker des Mittelalters, der die großartigste Leistung vor den Summen des Alexander von Hales und des Thomas von Aquin aufweist. Hervorragender Kenner der arabischen Philosophie („Magisterium“ oder „Philosophia theologica“).

2. *Andronicus* (griechisch: *Andrónikos*) ist Anhänger des philosophischen Systems des *Aristoteles*, der seine Schüler in seinem Athenischen „Perípatos“ (Wendelgang) unterrichtet hatte. Daher „Peripatetiker“, peripatetische Schule. *Andrónikos* stammte von Rhodos, lebte um 70 vor Chr. und war und ist bis heute anerkannt als bahnbrechender Interpret des Aristotelismus.

3. Der lateinische Ausdruck heißt hier „pietas“. Pietas drückt ganz allgemein pflichtgetreue Gesinnung aus. Den Göttern bzw. Gott gegenüber besagt pietas soviel wie Gottesfurcht, Frömmigkeit, gegenüber der staatlichen Gemeinschaft Patriotismus, Vaterlandsliebe, gegenüber den Eltern, Freunden, Wohltätern usw. liebevolle Anhänglichkeit und Treue. Allgemein kann man sagen, daß pietas begründet ist durch eine engere gemeinschaftliche Verbundenheit, eben in der umfassenden Bedeutung von Familiensinn. In der thomasischen Systematik ist die Pietas zunächst durch die Blutsverwandtschaft des Kindes mit den Eltern begründet. Sie erweitert sich dann durch die Beziehungen zu den übrigen Blutsverwandten bis zur nationalen Gemeinschaft.

4. Die gesetzliche Verpflichtung schließt selbstverständlich auch die moralische ein. Die moralische ergibt sich aber hier aufgrund der gesetzlichen Forderung. Vgl. Kommentar.

5. *Isidor*, Heiliger, Erzbischof von Sevilla, † 636, Verfasser zahlreicher Schriften (PL 81-84). Als Hauptwerk gelten zwar seine *Sententiarum libri tres* (Dogmatik und Moral), weltwei-

Anm. ten Ruhm erlangte er jedoch durch die hier angeführten Etymologiae (auch „Origines“ tituliert), 20 Bücher (PL 82). Darin stellt *Isidor* unter etwa 500 Stichwörtern in zitatenhafter Kürze das gesamte Wissen der Antike und Spätantike dar, wie er es aus der ihm zugänglichen Literatur gewinnen konnte. Sein Leseeifer begnügte sich dabei nicht nur mit den großen Themen von Religion und Natur, sondern greift auch nach etwas abgelegenen Dingen aus, wie etwa Pferdegeschirr, Haus-, Stall- und Gartengeräte, Schiffsbau, Kriegswesen, Kopfschmuck der Frauen usw. Mit dieser Methode leitete *Isidor* den breiten Strom der antiken Kultur ins Mittelalter hinüber.

6. Im Traktat über die Klugheit (51,4) behandelte *Thomas* die mit der Klugheit verbundenen Tugenden, die Überlegungskraft (*eubolia*), den Hausverstand (*synesis*) und die Sinnsicht (*gnome*). Diese drei fallen direkt in den Bereich der Klugheit als sittlicher Tugend. Der Klugheit voraus liegt ein weiter Bereich spekulativer Erkenntnis. Dazu gehören z.B. die Gutachten. In der praktischen Erkenntnis handelt es sich um eine bewertende Erkenntnis im Sinn des zu treffenden Befehls, der direkt zur Entscheidung führt. Die Überlegungskraft soll alle möglichen affektiven Beeinflussungen abtasten, der Hausverstand und die Sinnsicht dringen bereits in die Wertung vor, der Hausverstand gemäß den allgemein üblichen Parametern, die Sinnsicht der eigenen, im Sinn des Lebenszieles zu übernehmenden Verantwortung.

7. Der Begriff freie Rechtfertigung enthält zwei Elemente, ein rationales und ein willentliches. Das Rationale liegt im Begriff der Rechtfertigung, das Willentliche in deren Freiheit. Die rationale Rechtfertigung ist ein Akt der Klugheit, die in der Vernunft ihren Sitz hat. Die Gerechtigkeit, das Prinzip der Ausführung, hat ihren Sitz im Willen.

8. Die Epikie ist eine persönliche Stellungnahme im Hinblick auf ein vorliegendes Gesetz. Sie beurteilt eine gegebene Situation, inwieweit sie einem bestehenden Gesetz unterstellt werden, d.h. inwieweit man auf ein Ausnahmerecht pochen kann. Die *Gnome*, d.h. die Sinnsicht, ist, wie in der vorhergehenden Fußnote erklärt wurde, die eigentlich persönliche Stellung-

nahme in der sittlichen Bewertung des praktischen Objekts. Anm. Sie kommt darin in diesem Fall mit der Epikie überein.

9. An den betreffenden Stellen des ersten Teiles der Theologischen Summe behandelte *Thomas* die Frage nach der Gleichheit und Verschiedenheit der Menschen im Paradies, d.h. im Stand der Unschuld.

10. Das Wortspiel läßt sich auf deutsch nicht wiedergeben. *Religio* wird mit dem Wort *religere* (wieder lesen) und mit *reeligere* (erneut wählen) in Zusammenhang gebracht.

11. Um die Parallele zum Lateinischen zu bewahren, müßte man hier statt Landwirte 'Landkultivatoren' sagen.

12. Das entsprechende lateinische Wort 'incolae' verwertet das Verb 'colere' (kultivieren).

13. Hier ist von den Zeremonialgesetzen die Rede, die nicht von der natürlichen Vernunft, sondern von Gott selbst oder der Kirche erlassen werden.

14. *Dionysius 'Areopagita'*. Dieser morgenländische Schriftsteller aus der Zeit um 500, der jedoch bald mit dem in der Apg 17,34 erwähnten Paulusschüler („Mitglied des Areopags“) verwechselt wurde und deshalb unter dem Namen *Dionysius Areopagita* zu höchstem Ansehen gelangte, ging erst in der Reformationszeit und noch viel später seines biblischen Abglanzes verlustig. Für die Großen des Mittelalters (*Albertus Magnus*, *Thomas von Aq.*, *Bonaventura*, *Eckehart* usw.) bildete *Dionysius* jedoch in der von *Scotus Eriugena* besorgten lateinischen Übersetzung eine Hauptquelle theologisch-mystischer Erkenntnis. Dabei spielt seine oft zitierte Abhandlung „*De divinis nominibus*“ (PG 3,568 ff.) eine besondere Rolle, außer den drei andern, noch erhaltenen Schriften „*De mystica theologia*“ (PG 3,997 ff.), „*De caelesti hierarchia*“ (PG 3,119 ff.), „*De ecclesiastica hierarchia*“ (PG 3,369 ff.). Dazu kommen noch elf Briefe (PG 3,1065 ff.).

15. Der römische Geschichtsschreiber *Titus Livius* berichtet im VIII. Buch seines Opus „*Ab urbe condita*“ (Römische Geschichte) tatsächlich von der „*devotio*“, der freiwilligen Hingabe bis zum Opfertod von drei (!) vornehmen Römern, alle mit Namen *Decius* (Großvater, Vater und Sohn), die ihr Leben aufopfert, um von den Göttern in Kriegshandlungen den

Anm. Sieg zu erwirken. Historisch glaubwürdig ist jedoch nur die „devotio“ des Zweiten, eines Sohnes von Publius Decius Mus, der als Konsul durch seinen Opfertod den Sieg bei Gentinum (Umbrien) 295 v. Chr. erwirkt haben soll (Pauly-Wissowa: Realencycl. d. class. Altertumswissensch. VIII, Stuttgart 1901/1950, Sp. 2279 ff.).

16. Das heißt jener im 2. Einwand genannten Gattungen.

17. Hld 8,6: „Stark wie der Tod ist die Liebe. Loderndes Feuer ist ihre Glut ...“

18. Ps 63,6: „Mit Fett ist gesättigt mein Herz; dich preist mein Mund mit Lippen voll Jubel.“

19. *Gregor von Nyssa* (Stadt in Kappadokien, Ostkleinasien), jüngerer Bruder des *Basilus des Großen*, Kirchenvater, hervorragender spekulativer Theologe, zählt zu den Vätern der christlichen Mystik, †394. Wahrscheinlich verheiratet (vgl. seine Abhandlung „De virginitate“ und Brief 197 des Kirchenlehrers Gregor von Nazianz d. J.). Ins Bischofsamt von Nyssa gezwungen, doch für ein solches Amt nicht geschaffen, nach fünf Jahren abgesetzt. Trotzdem 380 zum Metropoliten von Sebaste ernannt, trat er nach wenigen Monaten zurück. Auf dem 1. Konzil von Konstantinopel (381) ein Hauptverteidiger der Orthodoxie. - Außer seinen zahlreichen dogmatischen Schriften ist auch eine Reihe von Reden überliefert, darunter die hier erwähnte Leichenrede für die Kaiserin Pracilla.

20. *Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus*, *Südtaliener*, † um 580, Senator. Nach seiner Bekehrung zum Christentum verfaßte er zahlreiche theologische Schriften, darunter eine im Mittelalter weit verbreitete Psalmenerklärung (*Expositio in Psalterium*).

21. Dem griechischen Text entsprechend heißt es an der Stelle: „Denn sie ermahnt mit Recht und zum Besten.“

22. *Johannes Damascenus* († 749), Kirchenvater, stammte aus einer angesehenen christlichen Familie zu Damaskus, in der ein hohes sarazenisches Staatsamt erblich war. Nach seinem Ausscheiden aus dem Amt (um 730) zog er sich in das Sabaskloster bei Jerusalem zu beschaulicher Muße zurück. Bald als theologische Autorität anerkannt. Unter seinen zahlreichen

Werken aus dem ganzen Bereich der Theologie befindet sich Anm. auch die hier erwähnte Schrift „Darlegung des rechtmäßigen Glaubens (De fide orthodoxa).

23. *Lucius Annaeus Seneca*, römischer Philosoph und Politiker, von *Nero* zum Selbstmord gezwungen. Stoiker, der u.a. zahlreiche Schriften zur Ethik verfaßte, wie *Dialogi*, *Consolationes*, *De clementia* und die hier zitierte Abhandlung *De beneficiis*.

24. Die Stoiker, z.B. *Nemesius*, *De Nat. Hom.*, c. 37, PG 40,752, auch *Avicenna*, der arabische Mediziner und Philosoph (980-1037), *Suffic.*, lib. I, c. 13 (231ra), *Metaph.*, tr. I, c. 7 (73ra).

25. Vgl. I 23,8: „Dies soll die Ansicht der Aegypter gewesen sein“

26. Gemeint ist die Gabe des Heiligen Geistes, d.h. die Gabe der Einsicht. Vgl. I-II 68,4. Dazu meinen Kommentar in Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe, Salzburg 1940, 646 ff.

27. Von *Petrus Lombardus*, geb. etwa 1100 in einem Dörfchen der Lombardei, gest. 1160 als Theologieprofessor und Bischof von Paris und dort begraben, kennt man keine eigentlichen Personalien, weshalb er einfach als „Sentenzenmeister“, „Lombardus“, „Magister“ oder „Episcopus“ zitiert wird. Berühmt durch sein Hauptwerk, die *Sentenzen* (1150 abgeschlossen). Das Werk umfaßt die gesamte Theologie, und zwar in einer Weise, daß es zum theologischen Handbuch des Mittelalters geworden ist. Es wirkte fort, bis es schließlich im 16. Jahrhundert von der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin verdrängt wurde.

28. *Maximus Valerius*, römischer Schriftsteller, widmete ca 31 n. Chr. dem Kaiser *Tiberius* eine Sammlung von Beispielen und Anekdoten aus der römischen und griechischen Geschichte für rhetorische Zwecke. Seine Quellen sind vor allem *Livius*, *Cicero* und *Varro*: „*Factorum et dictorum memorabilium libri IX*“.

29. Der Begriff „im allgemeinen“ deckt sich mit dem im vorhergehenden Satz stehenden „in ihrer Natur“, wie aus Fr. 25, 8 deutlich hervorgeht.

Anm. 30. *Vigilantius*, spanischer Kirchenschriftsteller (um 400), kam wegen seiner scharfen Verurteilung fragwürdiger religiöser Sitten mit *Hieronymus* in schweren Konflikt. Dieser schlug in seiner Streitschrift „*Contra Vigilantium*“ heftig zurück.

31. Die lateinischen Ausdrücke müssen sinngemäß übersetzt werden. Für die erste Bezeichnung (*obsecratio*) stehen die deutschen Ausdrücke ‘inständiges Bitten’ und ‘Beschwören’ als spezifizierter Begriff, für das lateinische *oratio* nur Gebet, für das lateinische *postulatio* entsprechend dem jeweiligen Kontext: Erflehen, Anflehen und Anempfehlen, für das lateinische *gratiarum actio* nur das deutsche ‘Danksagung’.

32. *Johannes Cassianus*, Kirchenschriftsteller, um 360-430/35. Unter seinen literarischen Werken (PL 40-50) errangen vor allem seine geistlichen Themen hohes Ansehen, hier unter seinen *Collationes* die *Collatio IX: De oratione*.

33. Das Wort *adoratio* kann im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung an sich nicht mit ‘Anbetung’ übersetzt werden. Es ist jedoch zu berücksichtigen, daß dasselbe lateinische Wort *adoratio* von *Thomas* entsprechend dem damaligen Sprachgebrauch sowohl für die Verehrung Gottes wie der Heiligen benutzt wird. Auch im Französischen hat das Wort ‘*adorer*’ diesen erweiterten Sinn. Es kann jemand, der z.B. seinen Hund liebt, sagen: „*il est adorable*“ oder „*je l’adore*“.

34. „Heiliges Opfer“ ist die wörtliche Übersetzung von „*sacrificium*“, das im Deutschen sonst nur mit „Opfer“ übersetzt wird.

35. Das lateinische Wort für Priester heißt „*sacerdos*“. Darin ist der Begriff „*sacrificium*“ (Opfer) enthalten. Vom Lateinischen aus ist es darum unmittelbar einsichtig, daß der Priester etwas mit dem Opfer zu tun hat.

36. Der deutsche Ausdruck „einschlußweise“ entspricht dem lateinischen „*implicite*“. In den Fragen über den Glauben wurde vom einschlußweisen und vom ausdrücklichen Glauben gesprochen. Unter ausdrücklichem Glauben versteht man eine Erkenntnis des gesamten oder fast gesamten Glaubensinhaltes. Diesen haben höchstens einige Theologen. Die meisten Gläubigen begnügen sich mit der Erkenntnis, daß die Kirche die von Christus eingesetzte Hüterin der Offenbarung ist, so daß

sie im Glauben an die Kirche alle einzelnen Glaubensinhalte Anm. miteinschließen. Sie haben darum nur den „einschlußweisen“ Glauben der verschiedenen Offenbarungsinhalte.

37. „Den Reinen ist alles rein“.

38. Man muß sich hier die lateinische Ausdrucksweise vor Augen halten: zehn = *decim*, elf = *un-decim*.

39. In dem ganzen Kontext geht es um den Gedanken, daß Geringfügiges nicht zur Zehntenabgabe herangezogen werden soll. Die Pharisäer brüsteten sich mit ihrer übertrieben peinlichen Treue gegenüber dem Gesetz. Christus wollte, wie *Thomas* erklärt, nicht sagen, die Pharisäer sollten sich mit der gleichen Kleinlichkeit für die geistigen Werte einsetzen. Dies würde den Eindruck erwecken, als ob Christus die Kleinkrämerei in der Zehntenleistung als Vorbild für die geistige Sorge hinstellen wollte. Damit hätte er die Kleinlichkeit in der Zehntenleistung zu einem Gebot aufgewertet. Die Rüge betrifft darum nur die völlige Vernachlässigung der geistigen Werte. Zehntenleistung aus geringfügigem Einkommen kann darum auch nach dem Wort Christi höchstens empfohlen, keineswegs aber geboten sein. Das ist die Schlußfolgerung, die *Thomas* zieht.

40. Das lateinische '*votum*' wird von *Thomas* mit '*voluntas*' in Verbindung gebracht. Im Deutschen läßt sich diese eigenartige Etymologie nicht nachvollziehen.

41. Freie Übersetzung des Lateinischen. Im Lateinischen heißt Treue '*fides*'. Dieses steht, wie *Thomas* in allerdings freier etymologischer Erklärung meint, in Verbindung mit '*fieri*' (geschehen).

42. Vgl. BKV 30: Briefe Augustins, Übers.v. A. Hoffmann, Verlag Kösel u. Pustet, München o.J.

43. BKV 10, Augustinus, S.6.

44. Das Gelübde, das nach der Regel eines religiösen Ordens abgelegt wird, heißt allgemein Profeß. Die Profeß ist ein öffentliches Gelübde. Es wird unterschieden in einfache und feierliche Profeß, wie in Art. 7 ausgeführt wird.

45. Zum Verständnis des Unterschiedes von befehlender und befohlener Tugend siehe Kommentar.

Anm. 46. Unter Sklave ist hier nicht an die klassische Sklaverei gedacht. Sklave entspricht hier dem, was man mit Leibeigenschaft bezeichnet.

47. Für Minderjährige ist die Erlaubnis der Eltern in allen Fällen notwendig. Es gibt jedoch Fälle, in denen ein Frühreifer vollgültig rechtsfähig ist (was *Thomas* mit dem Ausdruck 'betrugsfähig' kennzeichnet), in denen ein Gelübde sachlich gültig ist, jedoch auch hier nur unter der Bedingung, daß die Eltern damit einverstanden sind. Bei denen, die nicht zu den Frühreifen gehören, sind die Gelübde in jedem Fall ungültig, selbst wenn die Eltern damit einverstanden wären. Man muß also mit *Thomas* unterscheiden zwischen Erlaubtheit und Gültigkeit eines Gelübdes.

48. Zunächst achte man auf den Unterschied von Abstinenz und Enthaltbarkeit. Die Abstinenz bezieht sich allgemein auf sinnliche Lust des alltäglichen Lebens, wie z.B. auf die Enthaltung von Alkohol und ähnlichem. Dagegen besagt die Enthaltbarkeit Verzicht auf sexuelle Lust. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch spricht man auch von Keuschheit, vor allem in der Verbindung 'Gelübde der Keuschheit'. Im Lateinischen steht für 'Abstinenz' das Wort *abstinentia*, für die Keuschheit *continentia* oder *castitas*. *Thomas* gebraucht die beiden letzten Begriffe je nach Zusammenhang. Wenn z.B. von den Schäden, die aus der Einhaltung des Gelübdes der 'Abstinenz' entstehen könnten, die Rede ist, kann im Vergleich dazu nicht von den eventuellen Schäden des Gelübdes der 'Keuschheit' gesprochen werden, weil im Begriff 'Keuschheit' die körperliche Anstrengung nicht zum Ausdruck kommt. Deshalb benützt *Thomas* hier den Begriff *continentia*, der entsprechend mit 'Enthaltbarkeit' wiedergegeben wird. In der Übersetzung bedienen wir uns je nach Zusammenhang des einen oder anderen Begriffs. Der Begriff der Enthaltbarkeit greift besser, wo es um den Akt geht, durch den die Keuschheit bewahrt werden muß, während Keuschheit mehr auf den Zustand hinweist.

49. Siehe Fußnote 48.

50. Im Wort 'monachus' (Mönch) ist das Wort *mónos* = allein oder einzig enthalten.

KOMMENTAR

Erstes Kapitel

Die im Bereich der Gerechtigkeit tätigen Tugenden

(Frage 80)

Auf dem Gebiet der Moral gibt es eine nicht zu bestimmende Zahl von Namen für Verhaltensweisen und Tugenden, so daß es für einen Systematiker wie *Thomas von Aquin* geradezu unmöglich ist, alle in ein System zu bringen. Die Namen stammen aus der Lebenspraxis und werden gewählt oder erfunden je nach konkreter Situation. Wer systematisch vorgeht, ist gezwungen, neue Namen für die einzelnen Gruppen zu erfinden. Im ersten Teil seiner Moral (I-II 68) versuchte *Thomas*, mit den einzelnen Namen der Geistesgaben, wie sie in der Bibel stehen, fertigzuwerden. Es ist ihm nicht gelungen.¹ Die Namen paßten nicht auf die Systematik. In Anbetracht dieses Sachverhaltes, der auch hier wieder vorliegt, ist es logischer, sich zunächst den sachlichen Einteilungsgrund vor Augen zu halten und im Anschluß daran den geeigneten Namen zu suchen. Dieser wird in jeder Sprache anders aussehen, ohne daß man von einer bestimmten Sprache aus mit Hilfe eines Lexikons den entsprechenden Namen in einer andern Sprache finden könnte. Man muß also zunächst den ursprünglichen Sachverhalt begreifen und jeweils in einer bestimmten Sprache nach der besten Bezeichnung suchen. Das wird oft so schwierig sein, daß man ohne Namenkombination oder ohne eine zusätzliche Namenerklärung nicht auskommt.

Thomas unterscheidet drei Arten von Teilen innerhalb einer Tugend oder eines Tugendbereiches: subjektive Teile, integrierende und potentielle Teile.² Definiert man allgemein die Gerechtigkeit als jene Tugend, die jedem das Seine läßt oder gibt, dann könnte man diese Definition als Genus des Gerechtigkeitsbegriffes bezeichnen, wozu die subjektiven Teile die verschiedenen Species sind.

¹ Vgl. hierzu meinen Kommentar in Band 11 der Deutschen Thomasausgabe, Salzburg 1940, 620 ff.

² Vgl. den erwähnten 11. Band der Deutschen Thomasausgabe, 519.

80,1 Mit dem Begriff „subjektiv“ wird die Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Träger der Gerechtigkeitspflicht, man könnte auch sagen, auf die verschiedenen Rechtsordnungen, gerichtet. An oberster Stelle steht die umfassende Gesellschaft, näherhin der Staat. Die von diesem Gebilde zu verwirklichende Gerechtigkeit wird von *Thomas* mit dem Namen Legalgerechtigkeit belegt. Sie heißt Legalgerechtigkeit, weil sie in der Form von Gesetzen ausgedrückt wird. In moderner Formulierung sagen wir dafür Gemeinwohlgerechtigkeit.

Die Legal- oder Gemeinwohlgerechtigkeit verlangt natürlich eine Instanz, welche konkret die Platzverteilung anweisen, beziehungsweise die Güter der Gemeinschaft korrekt verteilen muß. Diese Gerechtigkeit wird „distributive“ Gerechtigkeit genannt.

Nun hat jeder einzelne Mensch auch Beziehungen zu seinem Mitmenschen. Dieses zwischenmenschliche Verhältnis wird, wenn es dem Gerechtigkeitsprinzip entspricht, „Tauschgerechtigkeit“ (*justitia commutativa*) genannt, weil diese Beziehung der Gerechtigkeit sich im Tausch vollzieht.

„Integrierende“ Teile einer Tugend bezeichnen die allgemeinen Prinzipien, die zu der betreffenden Tugend gehören. Im Bereich der Tugend der Gerechtigkeit heißt der integrierende Teil: Jedem das Seine sowohl zu geben als auch zu lassen.

„Potentielle“ Teile sind eigene Tugenden, die zwar nicht alle Bedingungen der Ober- oder Haupttugend erfüllen, aber ihr doch zuzuordnen sind. Die potentiellen Teile sind jeweils als verwandte Tugenden der Haupttugend zu bezeichnen. Im Bereich der Gerechtigkeit ist dies bei der Religion, der Pietät usw. der Fall. Davon wird gleich noch die Rede sein.

Um die potentiellen Teile der Gerechtigkeit, also um die mit der Gerechtigkeit verwandten Tugenden geht es in diesem Traktat. Wir werden uns allerdings zunächst nur mit der Religion befassen und die andern Teiltugenden einem nächsten Band überlassen.

Da zum Begriff der Gerechtigkeit im Unterschied zu dem der Liebe die klare Trennung der Subjekte gehört, erfüllt sich in der Tauschgerechtigkeit am schärfsten die Bedingung gerechter Beziehung. Es wäre aber falsch, wollte man die Tauschgerechtigkeit als die sachlich oberste Gerechtigkeit bezeichnen. Denn das gerechte Handeln in Beziehung zum Mitmenschen kann nur im Rahmen einer umfassenden Rechtsordnung bestehen. *Thomas von Aquin* ist der erste Autor, der die sachlich logische Reihenfolge klar herausgestellt hat. Er unterscheidet genau zwischen der „begrifflich“ und der „sachlich“ ersten Gerechtigkeit. Begrifflich stößt man zwar zunächst auf die Tauschgerechtigkeit. Sachlich ist sie dagegen die letzte Gerechtigkeit. Hätte man diese Unterscheidung beachtet, dann hätte sich die Wirtschaftswissenschaft anders entwickelt, als es im Zug des Liberalismus der Fall war, der aus der Tauschgerechtigkeit als vermeintlich erster und oberster Gerechtigkeit die vollkommene Konkurrenz zum Modell der gesamten Wirtschaftspolitik machte.

Zur Gerechtigkeit im strengen Sinn gehört begrifflich, wie gesagt, grundsätzlich die Verpflichtung eines Menschen zu einem von ihm getrennten Menschen. Das heißt, im Vordergrund stehen immer zwei oder mehrere Rechtsträger. Zur vollgültigen Erfüllung der Gerechtigkeit zwischen zwei Rechtsträgern gehört 1. die Gleichheit im Austausch, 2. die strenge Pflicht der Einhaltung dieser Gleichheit, wobei es sich nicht nur um eine moralische Verpflichtung, d.h. eine Verpflichtung, die aus der sittlichen Ehrenhaftigkeit dessen folgt, der verpflichtet ist, sondern zusätzlich um eine vom andern Rechtsträger einzufordernde Leistung handelt. Die strenge Form der Gerechtigkeit gibt es nur im Austausch, in der *justitia commutativa*.

Von dieser Position aus, ist nun zu fragen, 1. in welcher Weise die Gleichheit im gegenseitigen Verhältnis vermindert sein kann und 2. in welchen gegenseitigen Verhältnissen die Pflicht der Gegenleistung eine gewisse Lockerung erfährt.

Bezüglich der ersten Fragestellung (Verminderung der Gleichheit in der Leistung) erwähnt *Thomas* drei Möglichkeiten: 1. im Verhältnis des Menschen zu Gott, 2. im Verhältnis zu seinen Eltern und Verwandten, 3. im Verhältnis zu ehrbaren Personen in Gesellschaft und Staat.

1. Bei der ersten Möglichkeit ist zu beachten ist, daß *Thomas* hier nicht die gesamten Beziehungen, die zwischen dem Menschen und Gott bestehen, bespricht, sondern nur jene, die unter den Begriff der Gerechtigkeit fallen. Hierbei ist auch nicht an die sogenannte Rechtfertigung zu denken, wie sie in der Gnadenlehre diskutiert wird. Durch die Gnade entsteht ein Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch. Im Liebesverhältnis wird die Einheit unterstrichen. Das Du wird zum Ich und das Ich zum Du, entsprechend der *Augustinischen* Definition der Freundschaft: *Amicus amico amicus*. Was der eine hat, gehört dem andern. Dieses Freundschaftsverhältnis vermag aber die Tatsache der Schöpfung nicht aufzuheben. Und um dieses geht es hier im Traktat der Gerechtigkeit. Alles, was der Mensch von Gott empfangen hat, sei es die Natur, sei es die Übernatur, die Gnade, ist Geschenk Gottes. Diesem vermag der Mensch, auch der Begnadete, keine gleiche Leistung anzubieten. Er bleibt ewig Schuldner.

Dieses Schuldverhältnis wird mit dem Namen Religion abgedeckt. Religion umfaßt also alle Verhaltensweisen des Menschen, die seine Abhängigkeit von Gott zum Ausdruck bringen.

2. Analoges gilt vom Verhältnis des Kindes zu seinen Eltern. Das Kind wird nie in der Lage sein, den Eltern das Geschenk des Lebens und die Leistung der Pflege und der Erziehung zu vergelten, dies auch dann nicht, wenn es sich später bemüht, die Eltern bis in ihr hohes Alter zu pflegen. Der Name für dieses Verhältnis des Kindes zu den Eltern im Sinn eines als gerecht zu bezeichnenden Verhältnisses wäre daher die „kindliche Ehrfurcht“. *Thomas* nimmt hierfür den allgemeinen Begriff der *pietas* in Anspruch. Eine Erweiterung erfährt dieses Verhältnis durch die Ausdehnung auf alle eth-

nisch Gleichen. Der Name „Familiensinn“ für pietas wäre^{80,1} hierfür nicht mehr geeignet, weil im Familiensinn die Liebe zu den Verwandten im Vordergrund steht. Besser wäre ein Begriff wie „Bewußtsein der ethnischen Bindung“. Im Hinblick auf die nationalstaatliche Gemeinschaft würde man anstelle von Vaterlandsliebe Vaterlandstreue sagen, um dem Begriff der Gerechtigkeit näher zu stehen.

3. Die Hochachtung, die wir den um die Gemeinschaft verdienten Mitmenschen entgegenzubringen verpflichtet sind, kann man mit „Ehrerbietung“ bezeichnen. *Thomas* gebraucht hierfür den lateinischen Namen *observantia*, der natürlich noch für vieles andere verwendbar ist, was mit Ehrerbietung gegenüber Mitmenschen höheren Ranges nichts zu tun hat.

Die Verminderung der Pflicht im Gerechtigkeitsverhältnis - die moralische Gerechtigkeitspflicht

Der nun folgende Abschnitt der ANTW. ist nicht so einfach zu interpretieren. *Thomas* spricht hier von den zwischenmenschlichen Verhältnissen, in denen die Gerechtigkeitspflicht gemindert ist. Die Gerechtigkeitspflicht, so sagt er, ist doppelt: gesetzlich und moralisch. Der Begriff moralisch hat hier einen besonderen Sinn. *Thomas* vertritt keineswegs die seit *Kant* übliche Trennung von Recht und Moral. Auch das rechtlich vorgeschriebene Verhalten muß moralisch motiviert sein. Der Ausdruck „moralisch“ ist bei *Thomas* fast durchweg gleich „naturrechtlich“. Der Unterschied liegt lediglich im Zwang, der in der gesetzlichen Vorschrift mit enthalten ist, während er in der rein moralischen Norm zwar nicht fehlt, aber unter Umständen erst durch die Entwicklung spürbar wird. Es ist nämlich mit jeder naturrechtlichen Pflicht ein gewisser Zwang verbunden. Darum erklärt *Thomas* allgemein, daß „Schuldigsein eine Notwendigkeit einschließt“. Die rein moralische Norm ist mindestens auf lange Sicht mit einer gewissen Zwangsgewalt ausgerüstet. Ein moralisch schlechtes Verhalten gegenüber dem Mitmenschen rächt sich irgendwann durch die Enttäuschung, die im Mitmenschen entsteht, der auf eine Untreue schließlich mit Reserve und Mißtrauen

80,1 reagiert. Die moralische Pflicht hat darum verschleiert auch einen rechtlichen, eben naturrechtlichen Charakter.

Die moralische Gerechtigkeitspflicht enthält zwei Möglichkeiten von Zwangsgewalt: Die *erste* nötigt zu gerechtem Verhalten in einem so starken Maß, daß ihre Mißachtung den Menschen als moralisch völlig ungehemmt und unzuverlässig erscheinen läßt. Wir würden sagen, der Mensch verliere dabei das moralische Gesicht. Die *zweite* Mißachtung zieht nur eine gewisse Minderung des moralischen Ansehens nach sich.

1. Verbleiben wir zunächst bei der erst genannten Nötigung. Diese ist wiederum zweifach, insofern man a) das verpflichtete Subjekt ins Auge faßt, b) jenen, dem gegenüber man verpflichtet ist.

a) Vom verpflichteten Subjekt aus ergibt sich die Pflicht, daß man sich so gibt, wie man in Wirklichkeit ist oder denkt. Sonst wird die Kommunikation unmöglich. Daraus ergibt sich die Gerechtigkeitsforderung der Tugend der Wahrhaftigkeit.

b) Von demjenigen aus gesehen, der Objekt unserer Pflicht ist, ist zu unterscheiden, ob er ein wohlwollendes und dankenswürdiges oder ein böses Wesen ist. Im ersten Fall ergibt sich die Tugend des Dankes, in zweiten Fall die gerechte Abwehr.

Wahrhaftigkeit, Dank und Abwehr gehören gemäß *Thomas* zu den Tugenden, ohne welche die gesamte moralische Verfassung des Menschen in Mitleidenschaft gezogen würde. Sie werden darum von *Thomas* zu den für die Gesellschaft notwendigen Tugenden gezählt.

Die unbedeutenden moralischen Gerechtigkeitspflichten

Geringeren Pflichtcharakter mit der Folge eines geringeren Zwanges im sozialen Gefüge haben Freigebigkeit, Gesprächsbereitschaft oder Bereitschaft zu freundschaftlichen Beziehungen. Dies besagt aber nicht, daß diese Tugenden für das gesellschaftliche Leben in globo unbedeutend wären. Die Bezeichnung „unbedeutend“ bezieht sich lediglich auf die mit einem gewissen sozialen Zwang ausgerüstete Gerechtigkeitsforderung. Die Liebe ist z.B. ein wesentliches Element im

gesellschaftlichen Zusammensein. Sie gehört, philosophisch^{81,1} betrachtet, zur Gemeinwohlgerechtigkeit³ und insofern ist sie auch gesetzlich formulierbar, z.B. für den Fall, daß unser Nachbar sich in einer Lebensnot befindet, wir aber von seiner Situation keinerlei Notiz nehmen. Streng gerechtem Zwang ist ein solches Verhalten erst dann unterstellt, wenn es gesetzlich erfaßt ist. Das, was man philosophisch Liebespflicht nennt, ist im Grunde nichts anderes als ein naturrechtlich begründetes Gebot. Dies wird besonders in der Frage nach der Umverteilung der Vermögen und Einkommen deutlich. So lang auf dem Gebiet der Vermögens- und Einkommensverteilung keine gesetzliche Vorschrift besteht, kann der reiche Landbesitzer den landlosen Mitbürgern gegenüber sich hinter der reinen Liebespflicht verbergen, obwohl dieser Zustand der ungerechten Verteilung gegen das Naturrecht verstößt. Die ungerechte Landverteilung, wie sie z.B. in Brasilien herrscht, provoziert zu Recht den Protest der Bevölkerung und kann sich schließlich in einem allgemeinen Aufstand äußern. In der Systematik, die *Thomas* hier vorträgt, befindet sich die Gemeinwohlgerechtigkeit in der obersten Kategorie der natürlichen Tugenden. Die Liebe und die Freundschaftsbereitschaft usw., die hier *Thomas* im Rahmen der letzten Kategorie von Gerechtigkeitsverpflichtungen anspricht, sind allerdings gewissermaßen als Zieraten im gesellschaftlichen Zusammensein verstanden.

Zweites Kapitel Die Tugend der Religion (Frage 81)

1. Die Wortbedeutung von Religion (Art. 1)

Der erste Artikel hat nur geschichtliche Bedeutung, da sich *Thomas* hier lediglich mit den in der Literatur vorliegenden etymologischen Definitionen von Religion befaßt. Davon ausgehend, daß das Wort *religio* in jedem Fall mit dem göttlichen Kult etwas zu tun hat, sind es hauptsächlich drei Versionen,

³ Vgl. hierzu *A.F. Utz*, Sozialethik, I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg 1964, 226 ff.: Zur Geschichte der sozialen Liebe.

81,1 die Aufmerksamkeit verdienen: die Ableitung des lateinischen Wortes religio von relegere (das Göttliche wiederholt lesen bzw. überdenken) oder von reeligere (das Göttliche erneut wählen, nachdem man es vernachlässigt hat) oder von religare (sich ans Göttliche binden). In jedem Fall handelt es sich um eine enge Hinordnung auf das Göttliche als dem ersten Prinzip jeglichen Seins.

Religiös werden darum jene Akte genannt, die sich direkt auf Gott als dem Herrn aller Dinge beziehen. Da aber die Hinordnung auf Gott den ganzen Menschen erfassen muß, diktiert die Religion allen seelischen Kräften, diese Ordnung einzuhalten. Obwohl die Religion als Kult Gottes nicht unmittelbar auch Beherrschung der Leidenschaften bedeutet, so geht doch von ihr der Befehl an die sinnlichen Strebekräfte aus, sich entsprechend dem Schöpfungsplan zu verhalten. Unter diesem Gesichtspunkt nehmen die übrigen seelischen Akte religiösen Charakter an. Im gleichen Sinn ist die um Gottes Willen geübte Nächstenliebe als ein religiöser Akt zu bezeichnen, wengleich nicht unmittelbar, so doch mittelbar aufgrund ihrer Motivationsbasis, der Religion (Zu 1).

Die imperative Kraft der Religion im gesamten moralischen Leben sollte die staatliche Obrigkeit dazu bewegen, der Religion im Erziehungswesen einen besonderen Platz einzuräumen. Nun erfährt die Religion entsprechend den Konfessionen verschiedene Ausprägungen. Entscheidend für eine Kulturpolitik zugunsten der Religion ist die Übereinkunft aller Bekenntnisse in der Verehrung des einen Schöpfergottes und das Verständnis der einzelnen Bekenntnisse für die Toleranz. Die Rücksichtnahme auf die verschiedenen Konfessionen ist eine unbedingte Notwendigkeit, da sonst die Religion nicht ihre moralische Kraft zur Wirkung bringen könnte. Finanziell mag im Hinblick auf die Vielfalt der Konfessionen eine religiös neutrale Bildung billiger sein, doch nur auf kurze Sicht, denn eine religiös neutrale Bildung vermag nicht, die Gesellschaftsglieder moralisch zu stabilisieren. Der Staat bedarf aber gerade der stabilen Gesellschaftsmoral, nicht zuletzt um die massiven Aufwendungen für die Verbrechensbekämpfung zu sparen. Moralischen Gehorsam gegenüber der staatlichen

Gewalt gibt es im Grunde nur auf religiöser Basis, die immer^{81,2f} konfessionell geprägt ist. Jede andere Form der Unterordnung unter die staatliche Gewalt hängt von der Wirkkraft der staatlichen Kontrolle ab.

2. Die Religion als Tugend (Art. 2-8)

Jede Tugend ist eine Vervollkommnung einer natürlichen Potenz. Der antike Begriff von Tugend wird auch auf die nicht moralischen Potenzen angewandt im allgemeinen Sinn eines Habitus der Potenz. In diesem Sinn wird auch die Vervollkommnung der Vernunft (Wissenschaft) als Tugend bezeichnet, während man im Deutschen den allgemeineren Begriff von Tüchtigkeit oder Bildung verwendet.⁴

Es liegt in der Natur der Tugend, daß sie den Menschen gut macht. Im Hinblick auf die Religion ergibt sich die Frage, ob die Ehrbezeugung gegenüber einem anderen Wesen, und wäre es das höchste, eine Vervollkommnung des eigenen Wesens bedeuten kann, da sie im Grunde nichts anderes als eine Dienstleistung für einen andern ist. *Thomas* antwortet darauf, daß jedes Wesen seine Vervollkommnung nur im Rahmen seiner natürlichen Dispositionen suchen kann. Der Mensch ist nun einmal nicht sein eigener Schöpfer. Er kann darum seine Vervollkommnung nur in der Unterordnung unter den Schöpfer suchen. Seine Vollkommenheit drückt sich gerade in der Unterwerfung unter Gott und damit in der Anerkennung der höchsten Autorität Gottes aus. Und dies geschieht durch die Religion. Also ist die Religion eine Tugend, und zwar ist sie jene Tugend, die den Menschen disponiert, Gott als dem höchsten Herrn aller Dinge die entsprechende Ergebenheit zu bezeugen.

Die Frage des dritten Artikels, ob die Religion eine einzige Tugend sei, ist nicht etwa eine scholastische Begriffsspalterei, sie ist vielmehr die unbedingte Vorfrage, die gestellt werden muß, um zum Verständnis der Religion, wie sie in der Tugendlehre besprochen wird, zu führen. In der modernen Dis-

⁴ Vgl. hierzu meinen Kommentar in Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe: Grundlagen der menschlichen Handlung, Salzburg 1940.

81,2fkussion über die Religion denkt man an das gesamte Verhältnis des Menschen zu Gott: die Überzeugung, daß es einen Gott gibt, daß Gott mit dem Menschen in Kontakt treten kann, daß der Mensch sein Leben auf Gott als seinen Ursprung hin ausrichtet, daß er ihn liebt usw. Das alles mag zur Umwelt dessen gehören, was *Thomas* hier unter Religion versteht. Es ist aber nicht spezifisch die Tugend der Religion, um die es hier geht. *Thomas* erklärt ausdrücklich, daß vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist keine Rede ist, somit auch nicht von der Vereinigung mit Gott durch die Gnade, sondern einzig und allein von Ihm als dem Schöpfer, dem wir unser Leben verdanken, und dazu noch unter der Fragestellung, inwieweit wir ihm das Geschenk der Schöpfung vergelten können.

Daraus wird deutlich, daß der Traktat über die Religion, wie er hier steht, nichts zu tun hat mit der Fundamentaltheologie, wie sie an den theologischen Fakultäten heute doziert wird. Er ist vielmehr ein typischer Traktat der Moraltheologie.

Die Religion hat ihr eigenes Objekt, das sich vom Objekt aller anderen Tugenden unterscheidet (Art. 4). Dieses Objekt ist nicht Gott als solcher, sondern die Ehrbezeugung, die das Geschöpf ihm als seinem Schöpfer schuldet (Art. 4).

Darum ist die Religion keine theologische Tugend wie Glaube, Hoffnung und Liebe es sind (Art. 5). Für die Religion ist Gott nicht Objekt, sondern Ziel. Das unmittelbare Objekt ist die Ehrbezeugung, die kultische Handlung. *Thomas* legt Wert auf diese klare Unterscheidung, indem er (Art. 5, Zu 1) ausdrücklich darauf hinweist, daß die Religion zum Traktat der Gerechtigkeit gehört, der ein Traktat der moralischen Tugenden ist.

Im Traktat über die Tugenden ist von grundsätzlicher Bedeutung die Unterscheidung eines doppelten Objektes: das Objekt, auf das sich die Tugend direkt bezieht, der objektive Inhalt, den wir wahrnehmen oder anstreben, und das „wodurch“ das Objekt erfaßt wird. Die Scholastik spricht deshalb von einem „objectum quod“ und einem „objectum quo“. Die Existenz des Schöpfergottes ist z.B. objectum quod der Erkenntnis. Sie kann aber auf zweifache Weise erkannt werden: durch Vernunftschluß, dann handelt es sich um eine

evidente Erkenntnis, und durch Offenbarung, dann handelt es sich um eine Glaubenserkenntnis. Es ist nun wichtig, daß das „quo“ nicht nur und nicht in erster Linie von der subjektiven Seite (des Erkennenden oder Strebenden) aus gesehen werden darf, sondern etwas Objektives ist. Die Erkennbarkeit muß im Objekt selbst liegen. Die Tatsache beispielsweise, daß die Existenz Gottes eine doppelte Erkennbarkeit hat, sowohl eine rationale wie eine glaubensmäßige, beruht auf dem Unterschied des *objectum quo*, während die Existenz Gottes als *quod* bei beiden das gleiche Objekt ist. Die glaubensmäßige Erkenntnis erfaßt dazu noch einen weiteren Bereich: das innergöttliche Leben.

Der Unterschied gilt auch für die Strebeordnung. Wenn einer hofft, nach dem Tod in einen glücklichen Zustand versetzt zu werden, dann kann er diese Hoffnung in irgendeinem vagen Kalkül begründen oder in der Allmacht Gottes selbst, die ihm in der Offenbarung zugesichert ist. Das erste Mal handelt es sich um eine Hoffnung, von der das gilt, was *Plato* mit der Büchse der *Pandora* zum Ausdruck bringen wollte: wenn alle guten Dinge aus der Büchse verschwunden sind, bleibt einzig die 'eitle', weil völlig unsichere Hoffnung. Im zweiten Fall stellt Gott selbst seine Allmacht dem Menschen zur Verfügung, das heißt, das Objekt (das ewige Heil) wird in der Gnade der Hoffnung als absolut sicheres Strebeobjekt angeboten. Es handelt sich aufgrund des „wodurch“ um eine absolute Gewißheit, die durch die theologische Tugend bereitgestellt wird. Daß diese Gewißheit keine intellektuelle ist, braucht nicht eigens erklärt zu werden.⁵ Worauf es hier ankam, ist die Erkenntnis, daß in den theologischen Tugenden nicht nur das *objectum quod* sondern auch das *objectum quo* göttlich ist. Dies trifft aber für die Religion nicht zu, die keine theologische, sondern nur eine (allerdings auch gnadenhafte) moralische Tugend ist.

⁵ Vgl. hierzu meinen Kommentar zum thomasischen Traktat der Hoffnung: Thomas von Aquin, *Die Hoffnung*, Übersetzung von Josef F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz, unter Mitarbeit von Brigitta Gräfin von Galen, Freiburg i.B. 1988, 144 ff.

82,1 Alle moralischen Tugenden befassen sich mit den Mitteln im Hinblick auf die Erreichung des letzten Zieles. Im Bereich der moralischen Tugenden ist die Religion die vornehmste Tugend, weil ihr Objekt das Mittel ist, das am nächsten zum letzten und höchsten Ziel steht (Art. 6).

Im 7. Artikel steht der fundamentale Satz: Ein jegliches Ding kann sich nur dadurch vervollkommen, daß es sich dem höheren unterwirft. Die Unterwerfung des Menschen unter den Schöpfer wird durch die Religion verwirklicht. Sie ist darum zuerst ein innerer Akt des Willens, sie erhält aber ihren Ausdruck durch ein äußeres Zeichen, den Akt kultischer Verehrung.

Der 8. Artikel, in dem es um die Frage geht, ob Religion gleich Heiligkeit ist, beschäftigt sich mehr mit einer sprachlichen Nuance. Sofern man Heiligkeit im Sinn von sich unterwerfender Hingabe des Menschen an Gott versteht, kann man sie mit der Religion gleichsetzen.

Drittes Kapitel

Die inneren Akte der Religion (Fragen 82 und 83)

1. Die Ergebung (Frage 82)

a) Die Definition der Ergebung (Art. 1 u. 2)

Die Ergebung ist nichts anderes als die Sammlung aller Seelenkräfte auf den Akt der Unterwerfung unter Gottes Willen. Psychologisch betrachtet kommt sie mit dem allgemeinen Willen überein, die Ausgeglichenheit in einer mißlichen Situation zu bewahren, im Sinn von „sich mit der nicht zu ändernden Gegebenheit abzufinden“. Doch setzt diese psychologische Haltung den einen speziellen Konzentrationswillen voraus, nämlich den, das eigene Sein und Geschick der Vorkehrung Gottes zu überlassen. *Thomas* betont darum im 2. Artikel, daß die Ergebung nur als Akt der Tugend der Reli-

gion verstanden werden kann. Wie unerläßlich dieser Akt ist, 82,3 wird im Traktat über das Gebet deutlich werden. Die Ergebung erfordert eine eigene Vorbereitung durch eine besondere Meditation.

*b) Die Meditation als Vorbereitung
auf den Akt der Ergebung (Art. 3)*

Der 3. Artikel beschreibt den entscheidenden Unterschied der christlichen Meditation oder Kontemplation von allen anderen mit gleichem Namen, wie sie heute in den verschiedensten Kursen zum Teil in Anlehnung an östliche Religionen gelehrt werden. Um die Meditation, die den Akt der Ergebung vorbereiten soll, bestimmen zu können und vor allem, um zu wissen, wo sie ihren Standort hat, muß man die Ursachen der Ergebung analysieren. *Thomas* unterscheidet dabei zwei Ursachen: die äußere und die innere. Die äußere, nämlich die gnadenhafte Führung Gottes, nennt er die „hauptsächliche“ Ursache. Diese manifestiert sich naturgemäß in der Seele des Menschen selbst. Sie wird aber deswegen als äußerliche Ursache bezeichnet, weil der Handelnde der transzendente Gott ist, der im Menschen wirkt. Aus dem gleichen Grund reihte *Thomas* bereits früher (I-II 49, Einleitung) die Gnade neben dem Gesetz den äußeren Prinzipien der menschlichen Handlung ein.⁶

Das Gewicht, das *Thomas* der gnadenhaften Führung zuschreibt, entspricht seiner Gnadenlehre, die auf dem Wort Christi aufgebaut ist: „Ohne mich könnt ihr nichts tun“ (Joh 15,5). Um die religiöse Ergebung zu erwerben, muß der Mensch seine Seele zunächst dem Heiligen Geist öffnen. Die „hauptsächliche“ Ursache wirkt direkt auf den Willen, damit er sich der Gnade öffne.

Anders die innere Ursache, d.h. die eigene Tätigkeit, mit der wir die Ergebung vorbereiten. Da der Mensch bei allem eigenen Tun zuerst die entsprechende Erkenntnisbasis schaffen muß, muß er meditieren. Im Hinblick auf den Akt der

⁶ Vgl. meine Ausführungen in Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe: Grundlagen der menschlichen Handlung, Salzburg 1940, 449 f.

82,4 Unterwerfung unter den Willen Gottes sind zwei Überlegungen angezeigt, die eine als Erinnerung an die alles Begreifen übersteigende Güte Gottes, die zweite als Bewußtwerden der eigenen Schwäche, die ohne Hilfe Gottes nichts vermag. *Thomas* fügt hier einen, im Traktat über das Gebet grundlegenden Satz hinzu: „Diese Überlegung hält die Vermessenheit fern, die den Menschen im Vertrauen auf seine Tatkraft daran hindert, sich Gott zu unterwerfen“.

Besondere Beachtung verdient die Bemerkung (Zu 1), daß der Mensch zu jeder intellektuellen Tätigkeit sinnhafter Vorstellungen bedarf, daß darum die Meditation, wenn sie tiefgreifend und wirksam sein soll, solche bildhaften Anregungen suchen muß. *Thomas* empfiehlt daher, wohl entsprechend seiner eigenen religiösen Erfahrung, die Meditation auf das Bild des menschengewordenen Erlösers einzustellen. Aber er betont zum Schluß ausdrücklich, daß die Ergebung sich in erster Linie auf das göttliche Wesen bezieht, weil nur durch die göttliche Allmacht die Wirksamkeit des Gebetes gesichert ist. Die Meditation zielt darum wesentlich auf die Loslösung vom eigenen Können hin zur Wirkkraft der göttlichen Allmacht.

c) Die Ergebung als Ursache des inneren Glücks (Art. 4)

Die Verbindung des moralisch guten Lebens mit dem glücklichen Leben gehört zur Substanz der aristotelisch-thomistischen, wie überhaupt der christlichen Ethik. Im Hinblick darauf, daß die Ergebung in den Willen Gottes ein gewisses, unter Umständen sogar ein schweres Opfer bedeutet und daß diese Ergebung zusätzlich als unabweislicher Zwang empfunden werden kann, Hilfe zu suchen, weil man mit sich selbst nicht fertig wird, stellt sich die Frage, ob ein solcher Akt dem Menschen Glück verleiht. *Thomas* befaßt sich darum im 4. Artikel mit der Frage, wie die Meditation beschaffen sein muß, daß sie den Weg zu einer glücklich machenden Gottergebenheit bereitet.

Zunächst ist in dieser Frage zu beachten, daß gemäß *Thomas* die Ergebung in den Willen Gottes grundsätzlich ein Akt

der Vervollkommnung des Menschen und damit ein beglück-83,1 kender Akt ist, weil gemäß dem in Frage 81, Art. 7 erwähnten Grundsatz jedes Wesen sich nur vervollkommnet, wenn es sich dem höheren unterwirft. Außerdem weiß der gläubige Mensch um die unendliche Güte Gottes, so daß er sich nichts vergibt, wenn er sich Gott ergibt, im Gegenteil in Ihm sein Glück findet. Die eigene Fehlerhaftigkeit, die zu Trauer Anlaß gibt, wird über das Maß aufgewogen durch die verzeihende Güte Gottes.

Diese Schlußfolgerung vom Glück des Menschen in der Ergebung in den Willen Gottes, ist nicht nur eine theologische Spekulation, sie ist durch vielfältige Erfahrung erhärtet. Die Ergebung in den Willen Gottes umgreift die gesamte praktische Problematik der menschlichen Seele. Sie bietet im Grunde die Lösung aller Fragen, die sonst ein Psychiater nur an der Oberfläche zu fassen vermag.

2. Das Gebet (Frage 83)

a) Das Bittgebet als Akt der praktischen Vernunft (Art. 1)

In der religiösen Literatur besagt Beten jeglichen Kontakt des Menschen mit Gott. Im Gebet sprechen wir mit Gott, wir bewundern Ihn in der Meditation, wir preisen Ihn, wir lieben Ihn, wir tragen ihm unsere Wünsche vor und bitten Ihn. Von all diesen Gebetsarten spricht *Thomas* an der Stelle, wo diese Akte ihren moraltheologischen Standort haben. Dabei kommt es in erster Linie darauf an, welchem Zweck das einzelne Gebet dient. Von der Meditation, die der Unterwerfung unter den Schöpfer dient, wurde bereits gesprochen. Das Gebet, das in der rückhaltlosen Liebe zum Vater im Himmel seinen Ausdruck findet, gehört zum Traktat der übernatürlichen Liebe (*Caritas*). Die Meditation oder Beschauung, die in sich selbst ruht und einen Lebensstand charakterisiert, wird im Traktat über das aktive und kontemplative Leben besprochen (II-II Fr. 179-189).

83,1 Hier geht es dagegen um das Gebet, das zur Tugend der Religion gehört, d.h. seinem Wesen gemäß Ausdruck der Unterwerfung unter den Schöpfer ist, im Unterschied z.B. zur Meditation, die den Akt der Unterwerfung vorbereiten soll. Es ist also hier einzig vom Bittgebet als einem Akt der Religion die Rede. Im Leben des gottesfürchtigen Menschen nimmt dieses Gebet wohl die zentrale Stellung ein. *Thomas* widmet ihm 17 Artikel.

Um das Wesen des Gebetes als eines Aktes der Religion zu verstehen, muß man wissen, daß in diesem Akt die menschliche Vorsehung und Vorsorge dem Schöpfer unterworfen, d.h. als Opfer angeboten wird. Diese Aussage überrascht deswegen, weil wir im Bittgebet in erster Linie an die Erfüllung unserer Wünsche denken, nicht aber an eine Unterwerfung.

Der 1. Artikel, in dem *Thomas* die Frage stellt, ob das Gebet wie das Wünschen dem Strebevermögen zufällt, knüpft an die *aristotelische* Psychologie an. Danach sind Erkenntnis- und Strebevermögen unterschieden, beide jeweils in sinnliche und geistige. Im Bereich der Vernunft ist die theoretische von der praktischen Vernunft unterschieden. Die theoretische Vernunft ist gekennzeichnet durch die Wesenserkenntnis, die praktische durch ihre Ausrichtung auf das Tun. Die praktische Vernunft, deren Objekt das Gute ist, ist nicht rein erkennend. Sie begutachtet ein vom Verstand vorgestelltes Objekt und befiehlt schließlich, welches Objekt angestrebt werden muß. Die praktische Vernunft steht darum in engem Zusammenhang mit der jeweiligen Disposition des Willens. Irrtumsfrei ist die praktische Vernunft nur in ihrem obersten Prinzip „Das Gute ist zu tun, was Böse zu meiden“. Auf dieser Ebene wirkt der Wille gemäß seiner Wesensstruktur, auf das Gute ausgerichtet zu sein. Je mehr man sich dem Konkreten nähert, desto entscheidender wird die individuelle Disposition des Willens. Aus diesem Grund erklärte *Thomas*, daß das letzte praktische Urteil und mit ihm der Befehl, um wahr und seinsgerecht zu sein, alle Tugenden der Strebevermögen voraussetzt. Deswe-

gen sei die Klugheit als Tugend der praktischen Vernunft das 83,1 verknüpfende Element aller Strebetugenden.⁷

Da die theoretische Vernunft naturgemäß auf die Wahrheit ausgerichtet ist, kann sie aus sich nicht auslösender Faktor der Ergebung sein. Der Mensch kann sie willentlich nur insofern beeinflussen, als er entsprechend seinem Interesse die Beschäftigung einem bestimmten Objekt zuwendet, oder indem er sein theoretisches (z.B. wissenschaftliches) Bemühen der Ehre Gottes widmet, in dem Sinn, wie wir sagen, es komme bei allem Tun auf den „guten“ Willen an. Das Wissen selbst kann sich als reines Erkennen nämlich nicht widmen.

Anders verhält es sich in der praktischen Vernunft. Sie ist die ordnende Instanz. Sie gibt an, was zu tun und zu lassen ist. In ihrem obersten Prinzip: Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden, erfüllt sie nichts anderes, als was im Sein grundgelegt ist, denn das Gute, von dem sie in diesem Prinzip spricht, ist das seinshaft Gute. Es kann nichts anderes sein, denn der Wille, mit dessen Hilfe das allgemeine Prinzip von der praktischen Vernunft ausgesprochen wird, ist naturhaft auf das Sein ausgerichtet. Ein und dasselbe Sein ist als Gegenstand der spekulativen Erkenntnis das Wahre und als Gegenstand des Willens das Gute. Daß dieses Sein, wenn es intellektuell konkretisiert wird, oft nicht mehr dasselbe ist, d.h. nicht mehr wahr, sondern irrtümlich dargestellt wird, hängt mit der Hinfälligkeit unserer spekulativen Vernunft zusammen. Daß es in seiner Konkretisierung als Gutes nicht mehr seinshaft gut, also objektiv schlecht ist, kommt von der Fehlerhaftigkeit unseres Willens. Die praktische Vernunft kann also, sobald sie aus dem Bereich des allgemeinsten Prinzip heraustritt und sich dem Konkreten nähert, sowohl gut wie schlecht sein. Der Begriff schlecht ist hier im moralischen Sinn zu verstehen, dies im Hinblick auf den dem Sein entfremdeten Willen. Hier, in der praktischen Vernunft, ist zur Aufrechterhaltung der von der Natur gebotenen Ordnung eine Tugend erforderlich. Man nennt sie Klugheit, die ihrerseits der Unterstützung sämtlicher

⁷ Vgl. A. F. Utz, *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam St. Thomae Aquinatis*, Vechta 1937; Kommentar in Band 11 der Deutschen Thomasausgabe, Grundlagen der menschlichen Handlung, Salzburg 1940, 609 ff.

83,2 moralischen Tugenden bedarf. Die Klugheit hat die praktische Vernunft in ihrer natürlichen Ausrichtung auf das sachlich Gute zu festigen.

Es fragt sich jetzt nur noch, welche Tätigkeiten die konkrete praktische Vernunft ausübt. Dann wissen wir auch, wie das Gebet auszusehen hat, um gut zu sein, weil das Gebet den Tätigkeiten der praktischen Vernunft zugehört. Diese intellektuelle Struktur des Gebetes sollte den betenden Menschen veranlassen, zuerst um Erleuchtung des Heiligen Geistes zu beten.

Thomas erklärt in diesem ersten Artikel, daß die praktische Vernunft befiehlt, wo sie sich an untergeordnete Kräfte richtet, seien diese die eigenen niederen Potenzen des Menschen, seien sie andere Subjekte, die uns jeweils unterstellt sind. Höheren Subjekten kann sie nicht befehlen, sie kann sie nur um Hilfe angehen. Und das heißt bitten. Das Gebet, verstanden als Bittgebet, ist also ein Akt der Vernunft. Das ist die grundlegende Schlußfolgerung des ersten Artikels. Dabei darf nicht vergessen werden, daß dieser Akt ohne die Ergebung, die dem Willen entspringt, nicht möglich wäre. Von der Ergebung erhält der Akt der praktischen Vernunft seine moralische Qualität. Dennoch besteht *Thomas* auf der Feststellung, daß es sich um einen Vernunftsakt, nämlich um die praktische Weisheit handelt.

b) Der Nutzen, die Wirksamkeit des Bittgebetes (Art. 2)

In der Beziehung zu Gott, dem Schöpfer aller Dinge, auch des Menschen, befindet sich der Mensch der Allmacht gegenüber, die von Ewigkeit her alles im voraus geplant hat. Wozu also sollen wir beten, wenn alles bereits geplant worden ist?

Man könnte sich leicht aus dieser Problematik retten, wenn man ähnlich der Ansicht der Stoiker und Avicennas annähme, daß der natürliche Lauf der Welt nicht irgendwelchen Naturgesetzen unterworfen wäre, sondern gesetzlos verlief. Die göttliche Vorsehung wäre damit beweglich, nicht zuletzt auch durch das Gebet (vgl. Art. 2). In der Tat scheinen die vielen Ermunterungen Christi, wir sollten nur tüchtig beten und den

himmlischen Vater bestürmen, dann gelänge uns alles, selbst 83,2 spielerische Unternehmen wie zum Beispiel das Versetzen von Bergen. Dennoch blieb Christus, als er vor dem schwersten Gang seines Lebens stand, kein anderes Gebet übrig als „nicht mein, sondern Dein Wille geschehe“. Es war nicht die Hin- nahme eines Schicksals, die ihn zu diesem Gebet veranlaßte, sondern das Wissen um den ewigen Willen des Vaters. Es war also doch etwas, das vorausbestimmt und darum unabänder- lich war. Wozu also noch beten im Sinn von bitten?

Die Antwort auf diese Frage steht in dem Satz: „Wir beten nämlich nicht, um in die Anordnungen Gottes einzugreifen, sondern um das zu erlangen, was Gott durch die Gebete der Heiligen zu erreichen angeordnet hat“. Christus selbst fordert uns auf, zu beten. Es gibt also ein Gebot, zu bitten. Da wir aber nicht wissen, was in der Vorsehung beschlossen ist, so bleibt uns nur die treue Erfüllung dieses Gebotes, das heißt, zu beten und sogar stürmisch zu beten, stets wiederholend: „aber Dein, nicht mein Wille geschehe“. Der unmittelbare Nutzen des Bittgebetes ist demnach nicht die faktische Erfüllung unse- res Wunsches, sondern die Heiligung unserer Seele, d.h. die Einheit mit dem Willen Gottes. Darum sagt *Thomas*: „Unser Gebet bezweckt nicht die Veränderung der göttlichen Anord- nung, sondern das zu erlangen, was Gott angeordnet hat“ (Zu 2).

Motiviert diese Lösung nun wirklich den leidenden Men- schen zum Gebet, da es im vorhinein feststeht, welche menschlichen Wünsche erfüllt werden und welche nicht, so daß wohl in den meisten Fällen, keine große Aussicht auf Erhörung besteht? Diese Frage, die man in der Pastoral öfters zu hören bekommt, läßt die Grundeinstellung des religiösen Verhaltens vermissen. Der gottgläubige Mensch weiß aus der Offenbarung Christi, daß er persönlich von Gott geliebt ist, so daß er zu allererst um das Reich Gottes, d.h. den Heiligen Geist bittet, in der Gewißheit, daß ihm alles andere, worum er bittet, dazugegeben wird. Wir sind von Christus aufgefordert worden, stürmisch und unablässig zu bitten. Dadurch soll zugleich unsere Bereitschaft, den Heiligen Geist, das Reich Gottes, in uns aufzunehmen, gestärkt werden, um alles andere

83,2 als Geschenk dazu zu erhalten. Auch das ist in der Vorsehung miteingeschlossen. In diesem Sinn gilt das Wort des Herrn: „Bittet und ihr werdet empfangen“. Vor jeder Bitte in irgendeinem irdischen Anliegen steht die Bitte um das Reich Gottes, außerhalb dessen es unklug und abwegig wäre, um etwas zu bitten, wie *Thomas* im 5. Artikel näher ausführt. „Wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir erkennen, was uns von Gott geschenkt wurde“ (1 Kor 2,13). Diesem Geist, der alles Begreifen übersteigt, müssen wir uns ergeben. Das Gebet ist immer erhört, weil wir alles erhalten, was wirklich zu unserem Heil dient. Der Kern der Probleme, die sich uns im Gebet stellen, ist, wie man sieht, die Ergebung.

Die Enttäuschung vieler Betenden liegt darin, daß der Betende die Grundvoraussetzung nicht erfüllt hat: die Einordnung des eigenen Lebensplanes in die unendlich gütige Vorsehung Gottes. Natürlich läge es in der absoluten Gewalt Gottes, seinen Weltplan nach unseren Vorstellungen einzurichten. Und es möchte vielleicht so aussehen, als ob Christus diese Ansicht vertreten hätte, als er uns aufforderte, um was immer zu bitten, da es erfüllt würde, selbst Berge zu versetzen, Bäume ins Meer zu schicken (Mt 21,21). Solche geradezu „unsinnige“ Macht ist dem Gebet von Christus selbst zugeschrieben worden. Das macht doch den Eindruck, daß wir die von Gott selbst geordneten Naturgesetze mit unserem Bitten umdrehen könnten, daß wir die ursprünglichen Absichten Gottes abändern und bei seiner absoluten Macht neu ansetzen könnten. Wie ist dieses Rätsel zu lösen?

*Otto Karrer*⁸ hat gemeint, daß es unvernünftig sei, von Gott einen Eingriff in den Verlauf der natürlichen Ursachen zu erwarten, daß vielmehr unser Gebet nichts anderes bewirken könne als die Gnade, uns mit dem Unvermeidlichen abzufinden.

Karrers Erklärung der Wirksamkeit des Gebetes hat etwas erfaßt, nämlich die Tatsache, daß wir hinter die ewigen freien

⁸ Otto Karrer: Gebet, Vorsehung, Wunder, Luzern 1941. Vgl. hierzu meine Rezension: Glaube, Vorsehung, Wunder, Zeitschrift für Ascese und Mystik, 18. Jg. 1943, 111-115.

Dispositionen Gottes nicht zurückgehen können. Er hat aber^{83,3} den Umfang dieser Dispositionen falsch eingeschätzt. Gott hat nämlich von Ewigkeit her bestimmt, was er durch das Gebet des Menschen auch gegen die Naturgesetze bewirken will. Wann dies nun der Fall ist, wissen wir nicht. Das weiß Gott allein, der uns jeweils die Gnade zum richtigen Beten gibt. Gott weiß es also aufgrund der Tatsache, daß Er erste Ursache dessen ist, was geschieht und geschehen wird. Wir müssen uns also in diesen Plan einfügen. Wir beten aber niemals umsonst, weil uns Gott auf jedes Gebet hin seine Liebe zuwendet. Es bleibt darum für uns nur der Rat, immer und überall gottergeben zu beten. Wir werden dabei sicher gut fahren, nämlich glücklich werden in der Überzeugung, daß Gott für uns das beste ausgewählt hat. Die Grundbedingung des wirksamen Gebetes ist im Evangelium ausgedrückt durch „in meinem Namen“: „wenn ihr den Vater um etwas bittet, so wird er es euch geben, in meinem Namen.“ (Joh 16,23⁹). „In meinem Namen“ heißt: „mit mir verbunden“: „Wenn ihr in mir bleibt, und wenn meine Worte in euch bleiben, dann bittet, um was ihr wollt; es wird euch zuteil werden“ (Joh 15,7). Da wir, abgesehen von der Bitte um den Heiligen Geist, nie wissen, ob wir um das bitten, was uns auf unser Beten hin geschenkt werden wird, bleibt uns in dieser unsicheren Situation nichts anderes übrig, als an erster Stelle um den Heiligen Geist, d.h. um das Verständnis für die Fügung Gottes zu bitten. Unter diesem Gesichtspunkt hat *Otto Karrer* recht.

c) Das Gebet als vornehmster Akt der Religion (Art. 3)

Es braucht keine weitere Untersuchung, welcher Tugend das Gebet zugehört. Da der Mensch im Gebet Gott Ehrerbietung erweist, indem er ihn als den Urheber seines Glücks anerkennt, ist das Gebet ein Akt der Religion (Art. 3), ja es ist

⁹ Der zitierte Satz fußt auf dem griechischen Text. Die Vulgata zieht „in meinem Namen“ zu „bitten“, der griechische Text zu „geben“. Der Wechsel im Ausdruck innerhalb desselben Satzes ist zwar unbedeutend, doch nicht zufällig. Er ist ein Zeichen dafür, daß die Urgemeinde nicht nur „Namen Jesu“, sondern auch direkt zum Vater gebetet hat, von dem sie, natürlich durch die Verdienste Christi, den Heiligen Geist erwartete.

83,4fdurch seine hohe geistige Qualität sogar ihr vornehmster Akt (Art. 3 Zu 3).

d) Adressat und Gegenstand des Gebetes (Art. 4-9)

Als Akt der Gottesverehrung kann sich das Gebet nur an Gott selbst richten. Das Gebet zu den Heiligen soll lediglich eine Unterstützung unserer Bitte durch die zusätzliche Bitte der Heiligen bewirken (Art. 4).

Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß die Wünsche des Menschen oft nicht das sind, was ihm eigentlich gut tut. Wenn wir daher um etwas Zeitliches bitten, dann müssen wir uns der Möglichkeit bewußt sein, daß wir uns irren. Es gibt, wie *Thomas* in Artikel 5 darlegt, nur eine Bitte, die frei von Irrtum ist. Das ist die Bitte um das, was uns zur Glückseligkeit führt, an erster Stelle die Sendung des Heiligen Geistes in unsere Seele. Eines ist nämlich ganz sicher, daß Gott will, daß alle Menschen selig werden (Zu 2). Darum sollten wir, wenn wir uns wegen eines bestimmten zeitlichen Wunsches an Gott wenden, stets die Bedingung einfügen, 'sofern das Gewünschte unserem ewigen, von Gott gewollten Ziel dient'. Von diesem Gesichtspunkt aus ist jedes Beten um ein zeitliches Gut lobenswert, denn es festigt uns im Streben nach dem Ewigen (vgl. Art. 6 Zu 3) und im Vertrauen auf Gottes undurchschaubare Güte. Und zugleich ist es das Gebet, das am sichersten zum Erfolg führt. Der Erfolg kann nur im Rahmen des ewigen Heiles verstanden werden. Hier spricht nicht nur ein Theologe, sondern ein Heiliger, der im eigenen Leben die Frucht des Gebetes erfahren hat.

Daß wir auch für andere zu beten verpflichtet sind, ist durch die Liebe zu Gott geboten (Art. 7). Beherzigenswert ist der Hinweis des *Johannes Chrystomos*, den *Thomas* zitiert, es sei vor Gott verdienstvoller, für den Mitmenschen als für eigene Anliegen zu beten, weil das Gebet für die eigene Sache dem Druck der Notwendigkeit folge, während das Gebet für den Mitmenschen von der brüderlichen Liebe inspiriert sei. Dieser Unterscheidung steht andererseits der Unterschied in Bezug auf den Erfolg des Gebetes gegenüber. Wer für die eigenen

Anliegen betet, kann, wenn er richtig, d.h. Gottes Vorsehung^{83,4f} entsprechend, betet, des Erfolges absolut sicher sein. Dagegen fehlt diese Gewißheit beim Gebet für einen andern, weil unter Umständen die persönliche Disposition dessen, für den man betet, sich gegen die Gnade Gottes sträubt (Zu 2). Beachtenswert ist Zu 3, wo *Thomas* erneut die enge Bindung unserer Bitten mit der ewigen Bestimmung der Vorsehung erwähnt.

Allgemein um die Bekehrung der Sünder zu beten, ist zwar lobenswert, doch befinden sich unter den Sündern Menschen, die für die Ewigkeit nicht prädestiniert sind, oder, wie *Thomas* sich ganz im Sinn der *Augustinischen* Theologie ausdrückt: „die im Vorauswissen Gottes dem Tod anheimfallen“ (Zu 3).

Die heikle Frage, ob man für seine Feinde beten müsse, hat *Thomas* aufgrund rationaler Überlegung meisterhaft gelöst. Die Frage des Gebetes für die Feinde steht in engem Kontakt mit der Frage der Feindesliebe, die in Frage 25, Art. 8 besprochen wurde. Dort ist wie hier die Rede von der Liebe zum Feind im allgemeinen und im einzelnen. Die Liebe zum Feind im allgemeinen ist soviel wie die Hochachtung gegenüber seiner Menschenwürde oder, wie *Thomas* formuliert, die „Liebe zur Natur, nicht zur Schuld des Feindes“. Die Liebe zum Feind im einzelnen, also im konkreten Fall, ist die Liebe zu seiner Schuld, die er durch seine Bosheit gegen den Beleidigten auf sich geladen hat. Der Beleidigte wünscht ihm also das ganze menschliche und göttliche Glück, ohne von ihm eine Wiedergutmachung zu erwarten. Das heißt, der Beleidigte nimmt die Beleidigung liebevoll entgegen und wünscht seinem Beleidiger das Glück, das er verdient hätte, wenn er nicht beleidigt hätte.

Was ist nun in der Feindesliebe ‘im allgemeinen’ enthalten? Darin ist eingeschlossen die Achtung seiner Personwürde mit der Folge, daß der Beleidigte bereit ist, seinem Beleidiger, sofern er sich in einem Notzustand befinden würde, Beistand zu leisten. Während die ‘Feindesliebe im allgemeinen’ als Gebot zu betrachten ist, ist die Feindesliebe ‘im einzelnen’, d.h. im Hinblick auf einen konkreten Fall, der individuellen Entscheidung überlassen.

83,4f Was für die Liebe gilt, gilt ebenso für das Gebet. Da der Mensch sich durch sein Gebet für den Mitmenschen innerlich für tätige Liebe vorbereitet, ist es nicht unbedeutend, zu wissen, daß wir immer und überall verpflichtet sind, diejenigen, die wir als unsere Feinde betrachten, 'allgemein' in das Gebet einzuschließen, durch welches wir allen Menschen das volle menschliche und göttliche Glück zu erleben hoffen. Speziell für einen einzelnen Feind, der uns schwerstes Unheil zugefügt hat, unter liebevoller Hinnahme seiner Beleidigung für seine Verzeihung bei Gott zu beten, wie es die heiligen Märtyrer getan haben, ist nicht geboten, aber doch geraten im Sinn der vollkommenen Nachfolge Christi, der am Kreuz noch für seine Schergen gebetet hat.

An dieser Stelle tut sich spürbar der Unterschied auf zwischen Vernunft und Glaube, worauf *Thomas* im Traktat über die moralischen Tugenden hingewiesen hat, indem er erklärte, daß die rational überlegende Vernunft für die Ernährung als Norm die Gesundheit des Leibes angebe, daß aber die Vernunft, die dem göttlichen Gesetz folge, entsprechend 1 Kor 9,27 verlange, seinen Leib zu züchtigen und in Botmäßigkeit zu bringen (I-II 63,4). Das hat mit Ruinierung der Gesundheit nichts zu tun, wohl aber mit der rational nicht mehr faßbaren Entscheidung, dem gekreuzigten Christus nachzufolgen.¹⁰

Thomas, der im Gefolge des *Aristoteles* den Begriff der Tugendmitte zum Zentrum der praktischen Moral gemacht hat, kann moralische Höchstleistungen wie das Gebet für einen persönlichen Feind, gegenüber dem man auf Wiedergutmachung verzichtet, nicht zum allgemeinen Gebot erklären, sondern überläßt diese Entscheidung dem nach Vollkommenheit strebenden Christen.

Der neunte Artikel beschäftigt sich mit dem systematischen Aufbau der im Vaterunser enthaltenen Bitten. Beachtenswert für die Erkenntnis des Zweckes des Gebetes ist die Bemerkung in Zu 5, wo wiederum erklärt wird, welchen Stellenwert das Gebet im religiösen Leben einnimmt. Das Gebet bezweckt, wie schon dargestellt, nicht die Umstimmung des

¹⁰ Näheres in meinem Kommentar, Band 11 der Deutschen Thomasausgabe, 560, 599 ff.

Willens Gottes. Vielmehr soll es in uns das Gottvertrauen^{83,10} stärken. Diese Empfehlung des Gebetes wegen seiner Rückwirkung auf den Betenden ist kein psychologischer Trick, denn im gottergebenen Gebet beten wir nicht allein, vielmehr betet der in uns wohnende Heilige Geist mit uns: „Ebenso kommt aber auch der Geist unserer Schwachheit zu Hilfe. Denn um was wir beten sollen, wie es sich gehört, wissen wir nicht, aber der Geist selbst legt Fürsprache für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern“ (Röm 8,26).

Das Mißtrauen gegenüber dem Gebet hat meistens seinen Grund in der Neugierde, zu wissen, ob und wann das Gebet erhört werden wird. Dieses Wissen ist uns benommen, mit Ausnahme, wie schon gesagt, vom Gebet um den Heiligen Geist. Dieses Gebet wird mit Sicherheit erfüllt (Luk 11,13). Alles andere müssen wir dem Wissen Gottes überlassen. Wir können nur, wie es Christus uns angeraten hat, unablässig weiter beten und den Himmel bestürmen. Es kommt bestimmt zu unserem besten heraus.

e) Der Betende und sein Verhalten (Art. 10-17)

Wenn bisher das Gebet als ein Akt der Vernunft bezeichnet worden ist, so will *Thomas* im 10. Artikel erklären, daß man den Begriff der Vernunft nicht auf Kreaturen mit diskursivem Denken einschränken dürfe, sondern ihn ausweiten müsse im Sinne geistiger Erkenntnis im allgemeinen. Die Erkenntnis der Engel ist nämlich nicht diskursiv wie die menschliche, sondern rein geistig intellektiv, wie im ersten Teil Fr. 79,8 dargestellt. Wenn von Tieren gesagt wird, sie rufen Gott an, dann ist das eine reine Metapher.

Die Artikel 11-16 gehen auf die geistige Umwelt ein, in der sich der Betende befindet. Sie enthalten reichhaltige pastorale Anweisungen, in denen *Thomas* den Kirchenvätern, besonders *Augustinus*, folgt. In diesen Artikeln beweist *Thomas* erneut sein Genie, mit seinem unübertrefflichen Unterscheidungsvermögen die vielfältigen Äußerungen der Kirchenväter in ein geschlossenes System zu bringen, so daß jede Meinungsäußerung ihren systematischen Platz findet.

83,11 Der Betende hat die Heiligen als Genossen zur Seite (Art. 11). Artikel 12 zeigt den Wert des mündlichen Gebetes (Art. 12). Artikel 13 spricht von der Notwendigkeit der Andacht beim Beten. Den frommen Betern, die sich über die Zerstreung beim Beten Sorge machen, wird dieser Artikel ein Trost sein (vgl. auch besonders Zu 3). *Thomas* kommt hier gewissermaßen beiläufig auf die dreifache Wirkung des Gebetes zu sprechen: 1. das Verdienst für das ewige Leben, 2. die Erhöhung, 3. die innere geistige Beglückung. Die beiden ersten werden von *Thomas* im 15. Artikel eingehender behandelt.

Im 14. Artikel ist von der Dauer des Gebetes die Rede. Auch hier beweist *Thomas* wie im 13. Artikel sein pastorales Verständnis für die Schwächen des Menschen. Wenn er den Rosenkranz schon gekannt hätte, hätte er als Dominikaner wohl auf dieses Gebet hingewiesen, das für jene, die selbständig ihr Gebet nicht leicht formulieren können, eine willkommene Hilfe ist, alles, was sie innerlich bewegt, in einfache Worte zu fassen. Der Rosenkranz ist das einfachste Mittel, in rechter Weise zu beten, weil er den Betenden anleitet, seine Anliegen in Verbindung mit dem Lebensgeheimnis Christi, mit Ergebung, vorzutragen. Gemeinschaftlich gebetet führt er den Betenden bei irgendwelchen Zerstreungen leichter zurück zum Wesentlichen des Gebets, zur Ergebung in die göttliche Vorsehung.

Der 15. Artikel verdient im Hinblick auf die Wirkkraft des Gebetes besondere Aufmerksamkeit, hier aber unter einem anderen Gesichtspunkt als in Art. 13. Es geht hier um die Wirkkraft, insofern sie ein Verdienst ist. Der Artikel fragt zunächst einfach nach der Beziehung von Gebet und Verdienst im Hinblick auf das ewige Heil. Jedes Gebet, sofern es seine tiefste Wurzel in der Liebe Gottes hat, ist verdienstvoll. Insofern kommt das Verdienst des Gebetes mit jedem sittlichen Akt, der von der Gottesliebe motiviert ist, überein. Davon wurde bereits in Artikel 13 gesprochen. Nun erweitert sich aber der Begriff des Verdienstes im Hinblick auf die Erhöhung: Wann „verdient“ das Gebet Erhöhung? Unter Verdienst ist dabei ein gewisser moralischer Anspruch auf Erhöhung gemeint. Die Antwort im allgemeinen ist einfach: wenn

das, um was wir bitten, unserem Heil dient. Im einzelnen ist 83,16 die Antwort aber nicht so einfach. *Thomas* bespricht eingehend diese Einzelfälle im Zu 2. Gott allein weiß, wann die Erhörung unserer Bitte wirklich unserem Heil dient. Zusammenfassend sagt er, daß unser Gebet unter vier Bedingungen die Erhörung verdient: 1. wenn wir für uns selbst beten, 2. um Notwendiges im Hinblick auf das ewige Heil, 3. in frommer Gesinnung, 4. mit Ausdauer. Das Gebet für andere hat nicht die Kraft des Verdienstes im eigentlichen Sinn, selbst wenn es dabei um die Dinge geht, die der ewigen Seligkeit dienen. Hier spielt die religiöse Haltung dessen, für den gebetet wird, eine entscheidende Rolle.

Der 16. Artikel behandelt die Frage, wie es sich mit dem Gebet der Sünder verhalte. Daß ein Sünder Gott einen sündhaften Wunsch vorträgt, ist kaum anzunehmen. *Thomas* setzt diesen Fall wohl mehr aus theoretisch-theologischem Grund. Der Theologie als Lehre von Gott sucht, so weit es geht, die göttlichen Absichten zu ergründen, in diesem Fall die Schnittstelle zu ermitteln, wo die Barmherzigkeit aufhört und der Gerechtigkeit Platz macht. Dem erwähnten diabolischen Gebet gegenüber kennt Gott nur die Gerechtigkeit als Antwort, das heißt, er verweigert nicht nur die Erhörung, sondern läßt diesen Menschen gnadenlos in seinen Sünden versinken, wie es analog für die Sünde gegen den Heiligen Geist zutrifft, von der es bei Mtth 12,32 heißt: „Wer wider den Heiligen Geist redet, dem wird es weder in dieser noch in der kommenden Zeit vergeben.“ Das ist der Extremfall. Wenn dagegen ein Sünder sich in einem persönlichen Anliegen an Gott wendet, das an sich der Natur, d.h. dem natürlichen Streben entspricht, findet er bei Gott Gehör, nicht aus Gerechtigkeit oder, was dasselbe wäre, aus Verdienst, sondern aufgrund der Barmherzigkeit Gottes. Allerdings müssen hierbei die vier, bereits in Art. 15, Zu 2 genannten Bedingungen erfüllt sein, d.h. daß der Sünder für sich selbst bete, daß das Anliegen dem ewigen Heil diene, daß er in frommer Gesinnung und standhaft bete (vgl. auch Art. 16 Zu 2).

Der 17. Artikel versucht, die vier Arten des Betens, wie sie in 1 Tim 2 nach der Vulgata angeführt sind, systematisch zu

84 ordnen. Dies Bemühen ist zwar lobenswert, bleibt aber fraglich, da *Paulus* an dieser Stelle bestimmt nicht an eine Systematik des Gebetes dachte. Wenn man der gewöhnlichen deutschen Übersetzung, die sich an den griechischen Text hält, folgt, ist jedes Bemühen um eine Systematik aussichtslos: „Zu allererst ermahne ich nun, Bitten, Gebete, Fürbitten und Danksagungen zu verrichten für alle Menschen usw.“

Viertes Kapitel

Die äußeren Akte der Gottesverehrung (Fragen 84-87)

1. Die körperlichen Gesten als Zeichen der Gottesverehrung (Fr. 84)

Im 1. Artikel wird nochmals auf die Bedeutungsweite des Wortes Anbetung (*adoratio*) hingewiesen, das im Deutschen allerdings nur für die Verehrung Gottes gebraucht wird. Daß wir auch durch körperliche Gesten unsere Verehrung beweisen müssen, wird im 2. Artikel behandelt. Der 3. Artikel, der sich hauptsächlich auf das Alte Testament bezieht, versucht die Richtung des Betenden nach dem Osten zu rechtfertigen.

Der 2. Artikel verdient Beachtung, weil darin, modern ausgedrückt, die Bedeutung der Liturgie zur Sprache kommt. Der Mensch bedarf in der Anbetung äußerer Zeichen, um sein ganzes Wesen zum Ausdruck zu bringen. Die „*prostratio*“, d.h. das sich Hinwerfen auf die Erde soll seine völlige Unterwerfung unter Gottes Majestät unterstreichen. Nicht daß dadurch Gott einen Vorteil hätte, sondern als sichtbares Zeichen unseres Bewußtseins, „daß wir aus uns nichts haben“ (Art. 2, Zu 2). Die Körperbewegung im Akt der Religion verlangt eine dem Dienst Gottes angemessene Liturgie. Sie ist der geistigen Verfassung der jeweiligen Kirche entsprechend zu gestalten. Man nennt dies Inkulturation. Diese kann natürlich nicht in der Kopie weltlicher Folklore bestehen. Weltliche Tänze, die teilweise sexuelle Regungen symbolisieren, gehören nicht in die Liturgie trotz der Nähe der Liturgie zu manchen folkloristischen Bewegungen. Es ist immer die Mahnung zu beachten,

die *Thomas* im Zu 3 zum Ausdruck bringt, daß nämlich die⁸⁵ äußeren Zeichen stets die innere Religiosität unterstützen sollen. Das Motto lautet darum nicht einfach „die Welt in der Liturgie“, sondern „die Welt aufgenommen in den Dienst Gottes, sofern sie geeignet ist, den Menschen innerlich zu Gott zu erheben“.

2. Die Opfergaben als Zeichen der Gottesverehrung (Fr. 85)

Opfer darzubringen, gehört, wie *Thomas* (Art. 1) sagt, allgemein zur Natur des Menschen. Nachdem nämlich nachgewiesen worden ist, daß der Mensch als Geschöpf seinem Schöpfer die Ihm gebührende Verehrung beweisen muß, bedurfte es nur noch der Überlegung, warum der Mensch diese Verehrung auch sinnlich sichtbar machen muß. Es gehört nun zur Natur des Menschen als geistig-leiblichen Wesens, seine Unterwerfung unter Gott auch in einem sinnlich wahrnehmbaren Zeichen kundzutun. Dies geschieht in der Darbringung von Opfern. Wenn *Thomas* die Notwendigkeit von Opferhandlungen in der Natur des Menschen begründet, dann ist entsprechend der universalen menschlichen Natur im eigentlichen Sinn die gesamte Menschheit angesprochen. Die Opferhandlung ist darum keine individuelle Angelegenheit, sondern zuerst Aufgabe des gesamten menschlichen Geschlechts. Diese kollektive Pflicht drückt sich darin aus, daß die menschliche Gesellschaft einen in ihrem Namen opfernden Priester bestimmt, der ihre Sühne und Verehrung an Gott weiterleitet. Im Neuen Testament ist dieser Priester aufgrund einer göttlich eingesetzten Weihe der Mittler zwischen Menschen und Gott, entsprechend dem von Gott geschenkten Hohepriester Christus. *Thomas* kommt in diesem Traktat auf das Priestertum Christi nicht zu sprechen, weil dieses zur Sakramentenlehre gehört. Im Traktat über die Religion ist das Augenmerk auf die moralische Seite der Opferhandlung konzentriert. Vom Menschen aus gesehen, ist das Opfer ein Zeichen der inneren Anerkennung der göttlichen Hoheit und Autorität über den Menschen und überhaupt die ganze Schöpfung. Nur von die-

85 sem Blickpunkt aus sind die Fragen 85 und 86 richtig einzuordnen.

Die Weihe von Kirchen und die Darbringung von Opfern zu Ehren der Heiligen gilt in erster Linie der Ehre Gottes, den Heiligen nur als Zeugen seiner Herrlichkeit (Art. 2).

Da der Begriff Opfer in der Moral für die verschiedensten Akte, die besondere Anstrengung verlangen, wie z.B. Beherrschung, Enthaltbarkeit usw., gebraucht wird, stellt sich die Frage, ob das Opfer einer besonderen Tugend zuzuschreiben oder nur eine allgemeine Eigenschaft von verschiedenen Tugendakten sei (Art. 3). *Thomas* wiederholt hier die Lehre vom direkten und indirekten Objekt einer Tugend. Die Nächstenliebe hat z.B. als direktes Objekt das Wohl des Mitmenschen. Sie kann aber zugleich auch Akte „befehlen“, deren unmittelbares Objekt nicht die Liebe zum Nächsten ist, so z.B. wenn einer sein Leben für den Mitmenschen einsetzt. Dieser handelt unter dem Motiv der Nächstenliebe, der Einsatz des Leben, d.h. das Martyrium, dagegen braucht eine besondere, unmittelbare Kraft, nämlich die Tugend der Tapferkeit. Angewandt auf das kultische Opfer, heißt dies: die eigentlich kultische Opferhandlung gehört zur Religion. In Abhängigkeit von ihr kommen auch andere Akte wie die verschiedenen Leistungen im Hinblick auf die Opferhandlung als „befohlene“ in Frage, die dann auch den Namen ‘Opfer’ erhalten können.

Der 4. Artikel behandelt die Pflicht, Opfer darzubringen. Grundsätzlich sind alle Menschen zur Leistung des inneren Opfers, d.h. zur Unterwerfung unter Gottes Willen verpflichtet. Bezüglich des äußerlich sichtbaren Opfers macht nun *Thomas* einige Unterscheidungen: 1. die Opfer derer, die unter einem Gesetz stehen, sei dies nun das Alte Testament, sei es das Neue, 2. das Opfer derer, die als Heiden keinem der beiden Gesetze unterliegen. *Thomas* führt die einzelnen Opferhandlungen, die durch das Gesetz, sei es das Alte, sei es das Neue, geboten sind, nicht auf. Für die Heiden gilt das Naturgesetz, wonach der Mensch allgemein verpflichtet ist, dem Schöpfergott zu opfern. Im einzelnen richtet sich die Art und Weise dieses äußeren Opfers nach den Sitten des Landes. Zum Schluß weitert *Thomas* den Begriff des äußerlich sichtbaren

Opfers moraltheologisch auf alle Tugendakte aus, die auf die 86 Ehre Gottes hingeordnet werden, d.h. auf die mittelbar religiösen Akte. Diese können durch kirchliches Gesetz aufgetragen sein, wie z.B. das frühere Verbot des Fleischgenusses an Freitagen, sie können aber auch der individuellen Opfergesinnung überlassen sein.

3. Die religiösen Spenden, die Erstlingsgaben (Fr. 86) und die Zehnten (Fr. 87)

Das Opfer ist, wie dargestellt, eine Kulthandlung, die von einem Priester im Namen der menschlichen Gemeinschaft ausgeführt wird. Es gehört darum zur Pflicht aller Glieder, diesen Kult zu finanzieren (Art. 1). In erster Linie ist dabei der Zweck, die Existenzgrundlage des Priesters zu sichern (Art. 2), zugleich aber auch alle Aufgaben der Kultgemeinschaft mitzutragen, das heißt, mittels des Priesters die Armen der Kultgemeinschaft zu unterstützen (Art. 2 Zu 1). Den typisch religiösen Sinn dieser Armenpflege, das heißt ihren Bezug zur Kultgemeinschaft bringt *Thomas* mit den Worten zum Ausdruck, daß nicht die Geber der Spende bestimmen, was der Armenpflege zu dienen hat, sondern der Priester (*ibid.*), wir würden heute sagen: die kirchliche Behörde, welcher der Priester vorsteht. Auch die Armenpflege gehört also zu den typisch religiösen, also Kultpflichten, d.h. zur Tugend der Religion.

Etwas anderes ist die allgemeine Pflicht dem Armen gegenüber, die sich aus dem Naturrecht ergibt. Diese richtet sich nicht an die Kultgemeinschaft, sondern allgemein an alle Menschen. Gemäß dem Naturrecht haben die Güter der Welt allen Menschen zu dienen, wie *Thomas* in II-II 66,1 hervorhebt. Selbst auch dann, nachdem der Mensch um der besseren Verwaltung der Dinge willen die private Eigentumsordnung eingeführt hat, bleibt diese wesentliche Disposition, die der Schöpfer in der Natur der materiellen Welt verankert hat, in Kraft. Darum ist der Überfluß den Armen *geschuldet*: „Das, was einige im Überfluß besitzen, ist aufgrund des Naturrechts

87 den Armen zu ihrem Lebensunterhalt geschuldet“ (II-II 66,7). Im Grund sind alle naturrechtlichen Verpflichtungen zugleich auch religiöser Natur aufgrund der Tatsache, daß die in der Natur der Dinge bestehende Zweckordnung Gottes Werk ist. Darum sagt *Thomas*: „Nach der von der göttlichen Vorsehung eingerichteten Naturordnung sind die niedrigen Dinge dazu bestimmt, der menschlichen Bedürftigkeit zu dienen“ (II-II 66,7). Der Text zeigt deutlich, daß das Naturrecht nicht voluntaristisch (wie z.B. bei *Scotus*) begründet ist, sondern im Sachverhalt selbst liegt, allerdings in letzter Hinsicht eben ein Werk der Schöpfung Gottes ist.

Um dem Gedanken von *Duns Scotus* näherzukommen, könnte man die Frage aufwerfen, ob der Schöpfer auch eine andere Ordnung hätte schaffen können, so daß man in letzter Analyse doch wieder auf eine voluntaristische Lösung hinaus käme. Doch ergäbe sich damit wieder ein Naturrecht, das in der Dingwelt als solcher verkörpert ist.

Der 3. Artikel bespricht reine Zeremonialvorschriften des Alten Testaments, die zwischen reinen und unreinen Opfergaben unterschieden. Gleiches gilt vom 4. Artikel, wo von den Erstlingsgaben die Rede ist. Aus diesem Artikel ist der Hinweis von universeller Bedeutung, daß der Mensch vom Naturgesetz aus sich verpflichtet fühlen müsse, die Früchte der Natur als ein Geschenk des Schöpfers zu betrachten und sie darum auch zur Ehre Gottes zu verwenden. Der Gedanke kommt nahe an das heran, was wir heute mit der Pflicht zum Umweltschutz bezeichnen.

Die Abgabe des Zehnten, wovon in Frage 87 die Rede ist, ist von rein historischem Interesse. Das theologische Argument beruht auf dem schon in der hl. Schrift erwähnten Gedanken, daß der Seelsorger einen Anspruch auf Zuwendungen aus der kirchlichen Gemeinde hat sowohl für seinen eigenen Lebensunterhalt wie auch für die Erfüllung der Pflichten, die in seinem Dienst begründet sind, wozu auch und besonders die Fürsorge für die Armen gehört. Die Kirche hat immer auf diesem Recht beharrt. Dem Zehnten entspricht heute die Kirchensteuer. Diese gehört wesentlich zur gesellschaftlichen

Organisation der Kirche. Die Höhe dieser Steuer ist natur-87 rechtlich durch die Leistungsfähigkeit des einzelnen bestimmt.

Der Zwangscharakter der kirchlichen Steuerpflicht offenbarte sich in früheren Jahrhunderten, besonders im Mittelalter, in der Androhung des Ausschlusses aus der Kirche bei offensichtlicher Verweigerung der gerechten Steuer. Dieses Verfahren war Ursache von viel Unzufriedenheit und Zwist. Heute verzichtet die Kirche praktisch völlig auf die Ausübung ihrer Zwangsgewalt.

In Staaten, in denen keine völlige Trennung von Kirche und Staat besteht, wird die Kirchensteuer meist durch die staatliche Steuerbehörde eingezogen und der Kirche weitergereicht. Die rechtliche Zwangsgewalt wird damit eigentlich dem Staat überlassen. Bei Weigerung der Zahlung der Kirchensteuer verzichtet aber die Kirchengemeinde praktisch durchwegs auf eine zwangsweise Einholung der Steuer durch den Staat.

Im Zusammenhang mit der Kirchensteuer wird in neuester Zeit von den Kanonisten über den Unterschied von Kirche und kirchlicher Steuergesellschaft gestritten, besonders im Hinblick auf die Frage, ob man, wie z.B. bei Steuerverweigerung, von einem Austritt aus der Steuergesellschaft sprechen könne, ohne die Zugehörigkeit zur Kirche zu verlieren.¹¹

In dem hier zu kommentierenden Traktat wird nichts über die Pflicht zur Abgabe zum Lebensunterhalt der Ordensleute gesagt. Auch sie sind ein unentbehrliches Element in der kirchlichen Gemeinschaft. *Thomas* kommt aber aus dem Grund nicht auf die Ordensleute zu sprechen, weil diese nicht zur pfarrei-rechtlich organisierten Kultgemeinschaft gehören. Man muß sich im ganzen Traktat vor Augen halten, daß *Thomas* von der Religion als einer zur Gerechtigkeit gehörenden Tugend spricht. Die Ordensleute gehören zwar zur allgemein verstandenen christlichen Kultgemeinschaft. Sie haben aber

¹¹ Das Problem ist zu weitschichtig, daß es hier besprochen werden könnte. Es sei auf das von einem hervorragenden Kanonisten herausgegebene Sammelwerk hingewiesen: *Louis Carlen, Austritt aus der Kirche - Sortir de l'Église*. Fribourg/Schweiz 1982. Ebenso: *Martin Grichting, Kirche oder Kirchenwesen?*, Freiburg/Schweiz 1997.

88,1 als solche keinen rechtlichen Anspruch gegenüber der Kultgemeinschaft im engeren Sinn, verstanden als bestimmte Pfarrgemeinde. Die alten Klöster lebten zum größten Teil von ihrem Landbesitz oder von Pfründen. Die Bettelorden haben sich bewußt von dieser Art der Existenzsicherung entfernt. *Thomas* hat auch für das Existenzrecht der Ordensleute gekämpft, und zwar in dem Sinn, daß er gegen den damaligen Weltklerus das Recht der Ordensleute auf das Almosen der Gläubigen unterstrich. Er hat dabei den Gesichtspunkt von der Gerechtigkeit auf die Nächstenliebe hinübergelenkt. Und hier hat er mit persönlichem Engagement die fadenscheinigen Argumente, die der Weltklerus gegen die Bettelorden vorbrachte, auseinandergenommen. Das entsprechende, 195 Seiten umfassende Opusculum „*Contra impugnantes dei cultum et religionem*“ (Gegen diejenigen, die den Dienst für Gott und das Ordensleben bekämpfen) ist lesenswert, nicht nur wegen des Inhaltes, sondern auch, um das kämpferische Temperament des sonst so milden Heiligen kennenzulernen.

Fünftes Kapitel
Das Gelübde
(Frage 88)

1. Die Psychologie des Gelübdes (Art. 1)

Bei der Behandlung der Tugenden fragt *Thomas* jeweils nach der seelischen Potenz, die den betreffenden Akt ausführt. Das ist für einen modernen Moralisten nicht leicht nachvollziehbar, weil er es für selbstverständlich ansieht, daß ein moralischer Akt aus dem Willen entspringt. Auch *Thomas* ist der Ansicht, daß ohne freien Willen von Moral nicht die Rede sein kann. Doch kann auch ein Akt der Vernunft moralische Qualität haben, wenn er unter dem Einfluß des Willens steht. Umgekehrt gilt aber auch, daß Moralität ohne Vernunft nicht möglich ist. Die beiden stehen in einem wesentlichen Zusammenhang.

Um nun einen moralischen Akt eindeutig zu lokalisieren, 88,1 muß man die Potenz kennen, die den Akt ausführt. Eine Ethik, die den Akt der Klugheit in den Willen verlagert, sieht grundsätzlich anders aus als jene Ethik, welche die Klugheit der Vernunft zuteilt. Obwohl z.B. die Selbstbeherrschung ein Akt des Willens ist, wird die Anweisung zu einem solchen Akt von der praktischen Vernunft, d.h. von der Klugheit als imperativer Vernunfttugend getätigt. Der Entschluß zu einem ehelosen, sexuell beherrschten Leben hat ohne Zweifel hohen moralischen Wert. Er könnte aber eine Überbelastung sein. Daß diese unberücksichtigt wurde, ist dem Mangel an klugem Abwägen zuzuschreiben, nicht dem Willen zur Selbstbeherrschung.

Wie bereits besprochen, ist das Gebet nicht ein Akt der Ausführung oder Verwirklichung, sondern der Anordnung, d.h. der vorsehenden Planung. Darum hat *Thomas* im Traktat über das Gebet auf die Feststellung Wert gelegt, daß das Gebet ein Akt der praktischen Vernunft ist. Erst dadurch ist die Einsicht möglich, daß das Gebet in den großen Zusammenhang mit der Vorsehung Gottes gehört. Es kann darum nicht nur ein Aufschrei aus der Not sein, es ist vielmehr eine untertänige Anweisung an Gott, zu helfen. Der Betende muß darum immer die Bedingung einschließen, daß er im vorhinein die ewigen göttlichen Verfügungen annimmt, wie es im Gebet Christi am Ölberg deutlich wurde: „Doch nicht mein, sondern Dein Wille geschehe“.

So verhält es sich auch hier beim Gelübde. Es ist, wie im ersten Artikel ausgeführt wird, als Akt der Anordnung wesentlich ein Akt der Vernunft, wenngleich das, was durch das Gebet erwirkt werden soll, vom Willen bestimmt worden ist. Im Gelübde trifft der Mensch vor dem Angesicht Gottes die Anordnung an sich selbst, dies oder jenes auszuführen oder zu verwirklichen, so daß er sich vor Gott selbst verpflichtet und damit seine Pflicht zum Auftrag Gottes macht. Das alles gehört typisch in das Gebiet der Ordnung oder Verordnung, die in ihrem Wesen nicht eine reine Bewegung ist, sondern eben die Eingliederung einer Bewegung oder eines Faktums in einen umfassenden Zusammenhang. Später wird man auf

88,2f diesen Wesenszug des Gelübdes wieder zurückkommen, wo davon die Rede ist, daß ein Gelübde, das in der Heilsordnung Gottes Geltung haben soll, nur möglich ist, sofern es von der Kirche angenommen wird, d.h. im kirchlichen Raum lokalisiert ist. Somit dürfte offenbar sein, daß das Gelübde in sich rationale Bewandtnis hat, darum nur von der Vernunft ausgelöst werden kann. Auch im menschlichen Bereich ist ein Versprechen rechtlich nur gültig, wenn es der gesellschaftlichen Rechtsordnung entspricht.

2. Die rechtlichen und moralischen Bedingungen des Gelübdes (Art. 2-9)

Daß Gegenstand des Gelübdes weder etwas Schlechtes sein kann noch ein Gut, zu dem der Mensch bereits aufgrund seiner Natur verpflichtet ist, noch etwas, was moralisch vollständig indifferent ist, dürfte einsichtig sein. Das Objekt des Gelübdes muß ein Gut sein, das dem freien Willen untersteht (Art. 2). Alles, was unabdingbar zur Erreichung der ewigen Seligkeit notwendig ist, kann darum so wenig Gegenstand des Gelübdes sein wie die Erreichung des ewigen Lebens, d.h. des Zieles irdischer Pilgerschaft selbst. Der Gegenstand des Gelübdes gehört darum immer zu den Mitteln, die zur Erreichung der ewigen Seligkeit führen und auch da nur zu jenen, durch die der Mensch die Hoffnung hegen kann, sicherer zum letzten Ziel zu gelangen. *Thomas* nennt dieses Objekt „ein höheres Gut“, nämlich höher als das, was absolut notwendig wäre (Art. 2).

Wie die Einhaltung eines jeden Versprechens durch die Treue zu dem gefordert wird, dem man das Wort gegeben hat, so erst recht auch das Gott gemachte Versprechen, das Gelübde heißt (Art. 3). Im Mittelalter wurde dieser Sachverhalt besonders im Hinblick auf das Gelübde, in einen religiösen Orden eintreten zu wollen, besprochen. *Thomas* spricht davon eingehend im Zu 2. Auch das Zu 3 hat diesen Zusammenhang im Auge. Wer ohne Zeitbestimmung gelobt, in einen religiö-

sen Orden einzutreten, muß das Gelübde in die Tat umsetzen, 88,2f sobald er kann.

Während das Versprechen im menschlichen Bereich dem nützen soll, dem etwas versprochen wird, ist das Gott gemachte Versprechen, das Gelübde, einzig dem Gelobenden von Nutzen (Art. 4). Der Nutzen besteht in der Stärkung des Willens im Hinblick auf das Gute. Und zwar ist diese Absicherung des Willens gegen jeden Wankelmut nicht rein psychologisch verstanden, sondern in erster Linie theologisch, begründet durch die Gnadenhilfe Gottes. Christus brauchte diese Hilfe nicht, weil seine menschliche Natur sich bereits auf dem höchsten Stand der Vollkommenheit befand (Zu 3). Die Antwort Zu 1 verdient in unserer Zeit, in der die Freiheit aufs höchste gepriesen wird, besondere Beachtung. Die Freiheit, etwas Schlechtes oder weniger Gutes zu tun, wird von *Thomas* als schadhafter Zustand des Willensvermögens bezeichnet. Die Seligen im Himmel haben dadurch einen Zuwachs an Vollkommenheit erfahren, daß sie nicht mehr etwas Schlechtes oder weniger Gutes wollen können. Unrationelles Handeln ist nun einmal keine Vollkommenheit der Freiheit.

Thomas bemüht sich im 5. Artikel um den Nachweis, daß geloben ein Akt der Gottesverehrung, also der Religion ist. Es wurde bereits früher darauf hingewiesen, daß jeder Tugendakt zu der ihm eigenen Motivation, die aus seinem Objekt stammt, eine zusätzliche Motivation durch eine andere Tugend erhalten kann, so das Motiv der Selbstbeherrschung durch die Gottesliebe zusätzlich angereichert oder, wie die Scholastik sagte, „überformt“ wird. Die Selbstbeherrschung wird dann zugleich ‘durch Befehl’ der Gottesliebe zur Gottesliebe selbst, ohne natürlich ihre erste Form zu verlieren.

An sich ist allgemein ein Versprechen kein religiöses Phänomen. Es ist, wenn es sich um ein gutes Objekt handelt, ein moralisch guter Akt. Es wird aber ein religiöser Akt, wenn es Gott gegenüber gemacht wird, weil es dann eine Ehrbezeugung gegenüber Gott bedeutet. Seine moralische Qualität wird durch die religiöse Motivation erhöht, weil es, wie *Thomas* sich hier ausdrückt, von der Tugend der Religion ‘befohlen’ ist.

88,2f An sich könnte man meinen, dieser ganze Gedankengang sei nutzlos, da es nicht darauf ankomme, ob das Gelübde nun ein Akt der Gottesliebe oder der Religion sei, die Hauptsache sei, daß der Mensch sein Versprechen auf dem Weg über Gott absichere. Doch liegt *Thomas* viel daran, die eigentliche Tugend zu bestimmen, der ein Gott gemachtes Versprechen zuzuordnen ist. In der Frage nach der Dispens von Gelübden (Art. 10-12) spielt dies eine entscheidende Rolle. Denn die gesamte Ordnung des Gottesdienstes und somit auch des Gelübdes ist eine Angelegenheit der kirchlichen Kompetenz.

Das Gelübde kann als Akt der Religion weiterhin von der Caritas, der übernatürlichen Gottesliebe, überformt werden, wie ja überhaupt die Liebe im Gesamt der Tugendlehre „Form der Tugenden“ (*forma virtutum*) genannt wird. Doch die erste Wesensbestimmung des Gelübdes bleibt die der Religion.

Im 6. Artikel geht es um die Frage, ob das Gelübde einen Akt der moralischen Tugenden auf eine höhere Wertbasis stelle, so daß es lobenswerter und verdienstlicher ist, den Akt einer moralischen Tugend wie z.B. das Fasten aufgrund eines vorherigen Gelübdes zu vollbringen als ohne Gelübde. Es sei, um Mißverständnisse zu vermeiden, angemerkt, daß es sich nicht um Akte der göttlichen Tugenden handelt, die entsprechend einem Gelübde erfolgen würden. Die Akte der göttlichen Tugenden gehen direkt auf Gott zu. Sie bedürfen keiner Überformung durch die Religion. Im übrigen ist eine solche Vorstellung völlig widersinnig. Darum spricht *Thomas* davon auch gar nicht, sondern macht den Vergleich nur mit den Akten der moralischen Tugenden.¹² Und auf dieser Ebene ist die Religion die vornehmste. Darum erhöht das Gelübde den Wert aller moralischen Tugendakte.

Als zweiten Grund dieses Wertzuwachses, der den Akten der moralischen Tugenden zuteil wird, wenn sie aufgrund eines Gelübdes gesetzt werden, nennt *Thomas* den Umstand, daß der Mensch mittels des Gelübdes sich schon vor dem Augenblick, in dem er z.B. fastet, aus dem Motiv der Gottesverehrung mit einem Gelübde dazu verpflichtet. Das ist eine

¹² Zur Unterscheidung von moralischen und göttlichen Tugenden s. meinen Kommentar in Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe.

ganz eigene moralische Leistung. *Thomas* weist hierbei auf 88,2f eine menschliche Erfahrung hin, daß wir nämlich im täglichen Leben uns bereits für das Versprechen bedanken, das uns ein Mitmensch macht.

Als dritten Grund des Wertzuwachsens, den ein Akt der moralischen Tugend durch das Gelübde erfährt, nennt *Thomas* die moralische, nicht nur psychologische Stärkung des Willens. Zu einem Tugendakt gehört nicht nur, daß ein guter Akt vollbracht werde, sondern daß er gern und mit seelischem Elan erfolge. Und gerade diese Qualität wird durch das zusätzliche Gelübde verstärkt. In diesem Argument trifft *Thomas* die heutige gegensätzliche Einschätzung und Bewertung. Der moderne Moralist, der den moralischen Akt von der Freiheit aus beurteilt und in der Pädagogik für eine autoritätslose Methode plädiert, würde erklären, daß der durch das Gelübde selbst produzierte Zwang, die Freiheit des Aktes mindere und eine seelische Komplikation verursache.

Man kennt dieses Problem ausreichend aus der Diskussion um den priesterlichen Zölibat. Man weist auf die verhältnismäßig vielen Rückfälle hin, die den Menschen für den weiteren Dienst an der Kirche unfähig gemacht und damit nicht nur dem einzelnen persönlich, sondern auch der Kirche geschadet hätten. *Thomas* ist ganz anderer Ansicht, die er nicht nur theologisch rechtfertigen kann, sondern auch durch seine persönliche Erfahrung bestätigt findet. Jede wohl überlegte Entscheidung für ein hohes moralisches Gut verlangt, wenn man ganz ehrlich gegen sich sein will, eine zusätzliche Absicherung. Diese geschieht eben durch das Gott gemachte Versprechen. Der sich seiner hingefälligen Natur bewußte Mensch weiß, daß er in einem schweren Augenblick versucht sein kann, alle seine sorgfältig gemachten Überlegungen über Bord zu werfen. Davon zeugt auch die 50%ige Ziffer derer, welche die einmal vor Gott ihrem Ehepartner bis zum Tod versprochene Treue aufkündigen. *Thomas* baut unerschütterlich auf die Gnadenhilfe Gottes. Im letzten Artikel seiner Moral (II-II 189,10) fragt er, ob derjenige, der in einen religiösen Orden eintreten will, erst nach langwieriger Befragung vieler anderer und nach langer Überlegung seine Entscheidung ausführen

88,2f solle. Seine für sein Gnadenverständnis typische Antwort lautet: „Jene, die in einen religiösen Orden eintreten, vertrauen nicht auf ihre eigenen Kräfte, sondern auf die göttliche Hilfe“. Dieser Satz markiert deutlich den Unterschied einer echt theologischen von einer nur human-psychologischen Lebensauffassung. In seiner gesamten Lehre über das geistliche Leben dominiert bei *Thomas* als Grundhaltung das Vertrauen in die barmherzige Allmacht Gottes. Besonders auffällig ist dies im Traktat über die Sicherheit der Hoffnung. *Thomas* konnte aufgrund seiner Interpretation der Prädestination und im Zusammenhang damit seiner Erklärung von Gnade und Freiheit zu keiner anderen Orientierung des geistlichen Lebens kommen.

Im 7. Artikel wird der Unterschied behandelt, der zwischen den einzelnen nach der Regel eines religiösen Ordens abgelegten Gelübden von Bedeutung ist. Diese Gelübde tragen den gemeinsamen Namen „Profeß“ und unterscheiden sich (zur Zeit des *Thomas von Aquin*) in einfache und feierliche Gelübde. Beide gehören zu den öffentlich abgelegten Gelübden. In beiden verpflichtet sich der Gelobende, sein Leben entsprechend der Ordensregel Gott zu weihen. Die erste Prüfung des Ordenskandidaten vollzieht sich im Noviziat, dem dann zunächst ein auf etwa drei Jahre, eventuell mehrmals wiederholtes, befristetes Gelübde folgt, das immer ein einfaches Gelübde ist. Wenn dann das Gelübde die ganze Lebenszeit bis zum Tod einschließt, unterscheidet man (stets zur Zeit des *Thomas von Aquin*) zwischen einfach ewigem und feierlichem Gelübde, wobei letzteres schon aus sich und wesentlich ein ewiges ist. Die Eigenheit des feierlichen Gelübdes besteht nun darin, daß der Gelobende sich aller Rechte begibt, um entsprechend der Ordensregel sich ganz der christlichen Vollkommenheit zu weihen. Im feierlichen Gelübde verpflichtet sich der Gelobende nicht nur zu einer bestimmten Verhaltensweise und zu bestimmten Tätigkeiten, sondern begibt sich völlig der eigenen Vollmachten und Dispositionsrechte, so daß Entscheidungen, die mit der Ordensregel nicht übereinstimmen, nicht nur unerlaubt, sondern auch ungültig sind. Das heißt, er verschenkt seine Rechtsfähigkeit seinem Orden zum

Zeichen, daß er sich in seiner Totalität dem Dienst Gottes 88,2f weiht.

Wenngleich das neue kanonische Recht nicht mehr von Solemnisierung des Gelübdes spricht, so hat es den Sachverhalt doch festgehalten: „Ein Professe, der entsprechend der Natur der Institution vollständig auf alle Güter verzichtet, verliert die Fähigkeit, etwas zu erwerben oder zu besitzen, so daß die dem Gelübde der Armut widersprechenden Akte ungültig sind“ (Can. 668 § 5). Das Kirchenrecht verlangt von denjenigen, die ein solches Gelübde ablegen, die entsprechende Regelung auch vor dem zivilen Forum. Das Kirchenrecht bedient sich dabei nicht mehr der Bezeichnung ‘feierliches Gelübde’, dies vor allem im Hinblick auf die enorme Verschiedenheit von Verfassungen der religiösen Orden. Es spricht einfach von Gelübden in religiösen Orden, in denen der Professe sich völlig und vorbehaltlos für immer dem Dienst Gottes weiht. In diesen Orden herrscht allgemein die Regelung, die zur Zeit des *Thomas von Aquin* dem ‘feierlich’ genannten Gelübde entsprach, mit Ausnahme des Details, das mit der Dispensierbarkeit zusammenhängt (vgl. Kommentar zu Art. 11).

Um im Gedankengang der Artikel zu verbleiben, müssen wir zunächst von der alten Unterscheidung vom einfachen ewigen und dem feierlichen Gelübde ausgehen. Vor allem die im Mittelalter und noch in der Neuzeit diskutierte Frage von Artikel 11, ob von einem feierlichen Gelübde dispensiert werden könne, kann nur auf der Basis der ehemaligen Unterscheidung von einfachem ewigen und feierlichem Gelübde verstanden werden.

Von besonderer Bedeutung ist die Natur des feierlichen Gelübdes hinsichtlich der Eheschließung. Der Gelobende erklärt sich moralisch und rechtlich für ‘unfähig’, eine Ehe zu schließen, so daß beim Versuch, eine Ehe einzugehen, diese nicht nur unerlaubt (wie beim einfachen Gelübde), sondern auch ungültig ist. Der Dominkanerkardinal *Thomas de Vio Cajetanus* († 1534) legt in seinem Kommentar Wert darauf, daß das Spezifische des feierlichen Gelübdes der Keuschheit die Ungültigkeit des Versuches einer Eheschließung nach sich

88,2f zieht. Auf dem Gebiet der Armut heißt dies, daß der Gelobende nicht nur auf Eigentum verzichtet, sondern auch jede Disposition über Besitz für rechtlich nichtig erklärt. Über alle eventuell anfallenden Erbschaften mußte er vor der feierlichen Profess entscheiden, sonst fiel die Erbschaft direkt dem Orden zu. Auch bei einfachem ewigen Gelübde kann der Ordensmann das Erbe natürlich nicht für sich selbst beanspruchen. Doch waren eigenmächtige Entscheidungen nicht wie im feierlichen Gelübde ungültig. Dies alles gilt nur im Rahmen der erwähnten Unterscheidung von einfachem ewigen und feierlichem Gelübde.

Daß ein Gelübde nur im Rahmen der freien Disposition abgelegt werden kann, ist ohne weiteres einsichtig (Art. 8). Die Anwendung dieses Grundsatzes hängt aber von vielen, vor allem auch zeitlich bestimmten Bedingungen ab. Und hier spricht nun *Thomas* ganz im Sinn der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung. Daß Kinder, die unter der Obhut der Eltern stehen, kein Gelübde ablegen können, das ihre Einordnung in die häusliche Disziplin verhindert, dürfte für alle Zeiten gelten. Dagegen trifft die im Zu 1 gemachte Bemerkung, daß der 'Sklave' nur im Rahmen seiner Botmäßigkeitspflicht ein Gelübde machen dürfe, ganz die Verhältnisse des Mittelalters. Der Begriff des 'Sklaven' hat jedoch nichts zu tun mit dem altrömischen Sklavenrecht, gemäß dem der Besitzer über Leben und Tod seines Sklaven entscheiden konnte. Gemeint ist vielmehr der Leibeigene, der ganz im Dienst seines Herrn steht. Im Mittelalter war diese Leibeigenschaft keine Besonderheit. Es gab viele, die sich selbst nicht helfen konnten, sei es aus Armut oder aus Mangel an der nötigen Bildung. Der Dienstherr hatte durchweg die Verantwortung für das Wohlergehen dieser Leibeigenen übernommen. Daß solche Leute kein Gelübde machen konnten, das ihrem Dienst zuwiderlief, dürfte nicht befremden.

Die in Artikel 9 besprochene Frage, ob Minderjährige sich für den Eintritt in einen religiösen Orden durch ein Gelübde verpflichten können, war für einen mittelalterlichen Theologen, der von der Effizienz der göttlichen Gnade tief überzeugt war, ein Anliegen, das mit seiner Spiritualität eng verknüpft

war. *Thomas* bestimmt die Minderjährigkeit als die Zeit vor 88,10 der Pubertät. Bis zu dieser Zeit untersteht er seinen Eltern oder seinem Vormund. Er kann darum aus zwei Gründen kein Gelübde ablegen, einmal, weil er noch nicht den vollen Gebrauch der Vernunft erlangt hat, und zweitens, weil seine Eltern oder sein Vormund jedes Gelübde für ungültig erklären können. Jedoch nimmt *Thomas* den Fall an, daß ein junger Mensch bereits vor der Pubertät zum vollen Gebrauch der Vernunft gelangt sein könnte. Und unter dieser Bedingung kann der junge Mensch ein Gelübde, in einen religiösen Orden einzutreten ablegen, jedoch mit dem Vorbehalt, daß die Eltern oder der Vormund es nicht für ungültig erklären. Allerdings war gemäß kirchlicher Vorschrift¹³ in jedem Fall die feierliche Ordensprofeß ausgeschlossen. Nach der Pubertät aber kann sich, wie *Thomas* am Schluß des Artikels sagt, der junge Mensch, unterschiedslos auch gegen den Willen seiner Eltern, für einen Ordenseintritt durch Gelübde verpflichten, handle es sich nun um ein einfaches oder ein feierliches Gelübde.

3. Die Dispens vom Gelübde (Art. 10-12)

In Artikel 10, wo im allgemeinen von der Dispens von einem Gelübde oder von der Umwandlung eines Gelübdes die Rede ist, wird auf ein wesentliches Element, das in jedem, auch dem privaten, Gelübde enthalten ist, hingewiesen, nämlich auf die Tatsache, daß jedes Gelübde als Kultakt der Jurisdiktion der Kirche untersteht, so daß jede totale oder teilweise Dispens der kirchlichen Gewalt, d.h. der zuständigen Obrigkeit, sei es die des Ordensoberen oder, bei einem privaten Gelübde, des Beichtvaters, vorbehalten ist. Im Zu 1 gibt *Thomas* dazu die nähere Erklärung. Es handelt sich nämlich bei der Dispens nicht um die Lösung von der Pflicht gegenüber dem natürlichen oder göttlichen Gesetz, sondern lediglich um eine offizielle Erklärung, daß der konkrete Fall nicht Gegenstand des Gelübdes sein konnte. Da in jedem Fall die kirchliche Obrigkeit bestimmt, was Materie des Gelübdes werden

¹³ Lib. Sextum Decretal. Bonifacii VIII, Lib. III, tit. XIV, can. 1, Is qui (RF II,1050); Gratian, Decretum, P. II, causa XX, qu. 2, can. 2 Puella (RF I,847).

88,10 kann, kann sie auch nachträglich, wenn sich herausstellt, daß ein bestimmtes Gelübde die Kräfte des Gelobenden weit überfordert, erklären, daß sie ein solches Gelübde nie angenommen hätte, wenn man diesen Umstand vorausgesehen hätte. Diesen Gedankengang muß man festhalten, um die scheinbar im Zickzack verlaufende Dispensgewohnheit der kirchlichen Autorität zu verstehen.

Das eigentliche Problem, ob von einem Gelübde dispensiert werden kann, entsteht dort, wo es sich um das feierliche Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut handelt. Vom Begriff des feierlichen Gelübdes war bereits die Rede. Unter dem feierlichen Gelübde wurde, wie gesagt, die totale Hingabe an Christus verstanden, in einer Weise, wie sie der Ordensprofeß in bestimmten Orden eigen war. Früher, zur Zeit des hl. *Thomas*, wurde die sogenannte feierliche Profeß nur in bestimmten Ordensgemeinschaften abgelegt wie z.B. in den alten Mönchsorden und in den Bettelorden. In anderen religiösen Gemeinschaften kannte man nur die einfachen ewigen Gelübde. Auch sie waren an sich eine totale Weihe des Lebens für Christus. Doch hatten sie den Effekt des feierlichen Gelübdes nicht. Um also die Ausführungen des Aquinaten zu verstehen, muß man stets die frühere Definition vor Augen haben.

Thomas führt nun die verschiedensten Ansichten bezüglich der Unmöglichkeit an, vom feierlichen Gelübde zu dispensieren. Interessant ist, daß er auch die Begründung seines Meisters und Freundes *Albertus Magnus* ziemlich scharf kritisiert: „und das ist offensichtlich falsch“. Das feierliche Gelübde ist der Schaffung einer neuen Kreatur vergleichbar. Der Mensch verschenkt sich mit allen seinen moralischen Kräften der Person Christi. Er löscht zugleich die Möglichkeit eines Rückkommensantrages aus. *Thomas* gebraucht das lateinische Wort „*mancipatus*“, d.h. wie im römischen Recht „verkauft“, Sklave im Eigentum Gottes. Ein solches Gelübde ist darum wesentlich undispensierbar. Selbst der Papst kann daran nichts ändern, wie *Thomas* sagt: „Er kann nicht bewirken, daß der Religiöse kein Religiöse mehr sei“. Es geht also hier um das Wesen des Religiösen: ein Mensch, der von der Welt Abschied

genommen und sich Gott total und unwiderruflich hingegeben 88,10 hat. Die Dispens von den feierlichen Gelübden bedeutete darum einen Widerspruch in sich.

Man muß sich aber fragen, ob die Enthaltensamkeit, d.h. die totale Enthaltung von sexueller Lust wesentlich in die Kategorie der feierlichen Gelübde fällt, so daß jeder, der dieses Gelübde ablegt, sich notwendigerweise ganz Gott verschenkt, indem er auch in allen andern Dingen, z.B. im Hinblick auf den Besitz, von der Welt Abschied nimmt. Wenn das der Fall wäre, dann wäre das Gelübde der vollkommenen Keuschheit wesentlich ein feierliches Gelübde im Sinn des Mönchsgelübdes. Es könnte also vom Gelübde des Gehorsams und der Armut nicht gelöst werden. Das heißt zugleich, das Gelübde der Keuschheit wäre ebenso undispensierbar wie das Mönchsgelübde.

Thomas weist nun auf das feierliche Gelübde der Keuschheit hin, das gemäß kirchlichem Dekret mit der Subdiakonats-, Diakonats- oder Priesterweihe verbunden ist. Es hat in diesem Fall seine Weihe nicht aufgrund der mit vollem Verzicht auf alles Weltliche verbundenen Hingabe an Christus, sondern aufgrund einer kirchenrechtlichen Regelung. Darum kann die Kirche von *diesem* feierlichen Gelübde entbinden.

Im Mönchsgelübde ist die sexuelle Enthaltensamkeit wesentlich enthalten. Dieser Teil ist darum in gleichem Maße undispensierbar wie das Mönchsgelübde als solches, wie es im Dekretale Gregors IX. heißt: „Auch der Papst kann nicht einem Mönch eine Ausnahme von der vollkommenen Keuschheit gewähren“.¹⁴

Man muß bei der Lesung dieses Passus, in dem der ungeheure Ernst des klösterlichen Gelübdes dargestellt wird, an den Mann denken, der diese Lehre vorträgt. *Thomas*, einer alten Adelsfamilie entstammend und von seinen Eltern schon als Kind zum fürstlichen Abt bestimmt, wußte, was es heißt, auf diese Welt zu verzichten. Seine Ordensberufung war zugleich eine totale Absage an alles, was die Welt damals bieten konnte. Dieser Mann hatte frühzeitig den Ruf zum vollkom-

¹⁴ Decretal. Gregor. IX, Lib. III, tit. XXXV, cap. 6 Cum ad monasterium (RF II,600).

88,10 menen Leben erfahren und gegen seine Umwelt durchgehalten. Wenn er sagt, daß der Knabe nach Erreichung der Pubertät auch gegen seine Eltern das Gelübde, in einen Orden einzutreten, ablegen könne, dann hat er aus seiner eigenen Erfahrung geschöpft. Der Eintritt in einen Bettelorden war eine revolutionäre Glanzleistung eines hochbegabten und reich begnadeten jungen Menschen. Sein Kampf für die Unwideruflichkeit einer solchen Berufung war nicht nur eine wissenschaftliche Auseinandersetzung, sondern war zugleich motiviert durch seine persönliche Lebenseinstellung.

Im Hinblick auf die wesentliche Verbindung zwischen dem feierlichen Gelübde und der Unmöglichkeit der Dispens hat die Theologie allerdings später ihre Erklärung der Entwicklung des kanonischen Rechts anpassen müssen. In der kirchlichen Praxis wurde nämlich auch das feierliche Gelübde dispensiert. Die Tatsache der Dispens beweist, daß die Kirche als oberste Autorität stillschweigend die Bedingung des feierlichen Gelübdes neu definiert und so die Qualität der Feierlichkeit gemildert und das feierliche Gelübde dem einfachen ewigen Ordensgelübde gleichgeschaltet hat.

Wie bereits erwähnt, versteht das heutige kanonische Recht unter einem in einem religiösen Orden abgelegten Gelübde dasselbe wie das, was früher das feierliche Gelübde war, abgesehen natürlich von der Undispensierbarkeit. Der Versuch, eine Ehe einzugehen, ist also, ebenso wie früher beim feierlichen Gelübde, nicht nur unerlaubt, sondern auch ungültig. Früher war mit der Übernahme der Weihe zum Diakonat, bzw. Subdiakonat, auch das Gelübde der Keuschheit, also die Pflicht zum Zölibat verbunden, so daß der Versuch einer Eheschließung ungültig wurde. Heute ist der Diakonat auch verheirateten Männern gestattet. Das Kirchenrecht verlangt aber von einem Anwärter bei der Übernahme des ständigen Diakonates, mit dem die Absicht verbunden ist, zum Priestertum aufzusteigen, zugleich die Übernahme des Zölibats oder das ewige Gelübde in einem religiösen Orden (can. 1037). Die Partikel 'oder' gibt an, daß die Übernahme des Zölibates dem Wesen des früher genannten 'feierlichen' Gelübdes entspricht,

mit der Ausnahme, daß die Kirche sich das Recht der Dispens 88,12 vorbehält.

Der 12. Artikel geht näher auf die Art und Weise ein, wie von Gelübden dispensiert wird. Es wird unterstrichen, daß jedes Gelübde als Akt der Religion sich im Rahmen der Kirche als Kultgemeinschaft zu halten hat, so daß es, obwohl aus freiem Willen entstanden, nicht nach Belieben geändert werden kann, sondern der entsprechenden kirchlichen Obrigkeit untersteht, die entscheidet, ob vom Gelübde dispensiert oder ob das Gelübde abgeändert werden kann. Interessant ist, daß die Dispens vom Gelübde einer Wallfahrt ins heilige Land dem Papst vorbehalten war (Zu 3).

PERSONENVERZEICHNIS

- Albertus Magnus 269 277 326
 Alexander von Hales 275
 Ambrosius 163 183
 Andronicus Peripateticus 137
 140 141 156 275
 Anselm von Canterbury 256
 Aristoteles 137 138 140 141
 146 149 152 161 168 169
 178 214 237 255 257 275
 298 306
 Armentarius 251 257
 Augustinus 143 144 145 147
 149 150 152 154 155 158
 163 169 174 178 179 181
 183 184 185 186 187 192
 193 195 197 200 201 202
 203 207 208 213 216 217
 226 232 237 249 251 252
 253 256 257 271 281 286
 305 307
 Avicenna 278 300
 Basilius 194 195 201 278
 Benedikt 262
 Bonaventura 273 277
 Bonifacius VIII. 264 325
 Cajetanus, Thomas de Vio
 323
 Carlen, Louis 315
 Cassian 205 280
 Cato 143
 Chrysostomus 172 180 193
 200 202 238 304
 Cicero s. Tullius
 Cyprian 180
 Damasus I. 224 225
 Decius 160 277 278
 Dionysius Areopagita 156 161
 167 169 173 259 277
 Eckehart 277
 Gratian 228 262 263 325
 Gregor I. 171 175 195 215
 Gregor VII. 222
 Gregor IX. 240 259 268 269
 270 272 273 274 327
 Gregor von Nazianz d.J. 278
 Gregor von Nyssa 165 278
 Grichting, Martin 315
 Groner, J.F. 5 293
 Guilelmus Antissiodorensis s.
 Wilhelm von Auxerre
 Guilelmus Parisiensis s. Wil-
 helm von Auvergne
 Hieronymus 190 223 224 229
 248 280
 Hilarius 231
 Hoffmann, A. 281
 Hugo von St. Cher 268 269
 Hugo von St. Viktor 195 204
 245
 Innozenz IV. 262
 Isidor 139 141 144 157 168
 275 276
 Johannes Damascenus 169
 175 194 204 210 278
 Johannes Duns Scotus 314
 Johannes Scotus Eriugena
 277
 Johannes Teutonicus 270
 Kant 287
 Karrer, Otto 302 303
 Kassiodor (Cassiodorus) 168
 278

Leo, Papst 161
 Macrobius 136 139 140 141
 Maximus Valerius 176 279
 Nemesius 278
 Nero 278
 Origenes 204
 Paschalis II. 241
 Paulina 251 257
 Petrus Lombardus (Sentenzenmeister) 172 202 245 246 255 279
 Plato 293
 Proba 178 184 185 186 192 197
 Prosper 255
 Rabanus Maurus 169
 Seneca 154 170 279
 Sokrates 141
 Thomas 200 275-327
 Tiberius 279
 Titus Livius 160 277 279
 Tullius (Cicero) 136 137 138 139 140 141 144 170 253 279
 Utz, A.F. 289 291 293 295 299 302 306 320
 Varro 279
 Vigilantius 190 280
 Vincentius Hispanus 270
 Wilhelm von Auvergne 275
 Wilhelm von Auxerre 243 268

ALPHABETISCHES SACHVERZEICHNIS

- Abhängigkeit 260-262
Absicht, fromme - b Gebet
194 195
abstinentia 282
Abstinenz 257 271 282
Abwehr 136 137 139 141
288
adoratio 280 310
Akte
- menschl - als Ursache
171
- d Religion s d
- verdienstl 194
Allmacht Gottes 296 322
Almosen 316
Anbetung 148 154 207-
212 280 310
- Ort d 210-212
Anregung 168
Arbeitslöhne u Zehnter
238
Ärgernis 226
Arme 224 234 235 240
- u Naturrecht 313 314
- u Überfluß 313
arme Seelen 189
Armenpflege 313
- als Kultpflicht 313
- als Pflicht d kirchl Ge-
meinde 314
Armut, Gelübde d - 271
323 324
Autorität 257
- Gottes 291
- kirchl 272-274
Barmherzigkeit 145
- Gottes 201 203 309 322
Befehl 244 298
- d Tugend 250 254
- d Vernunft 168
Beschauung 162-164
- s a Meditation
Beschwörung 204 205 280
Besitz
- u Abgabe d Zehnten
235-238
- rechtmäßiger 225-227
- unrechtmäßig erworbe-
ner 237
Beten
- i d rechten Weise 173
- um zu erlangen, was
Gott angeordnet hat 171
- s a Gebet
Betender, Verhalten d
307-309
Betrachtung s Meditation
Betrugsfähigkeit 263 264
282
Bettelorden 316
Bewegung 160
Bewertung, sittl 277
Bilder, kultische Verehrg
149
Bildhaftigkeit i AT 226
Bildung 291
Billigkeit 140
Bitte 244

- Bitten, inständiges 280
 Bittgebet 298-310
 - Akt d prakt Vernunft 297-300
 - als Akt der Religion 298
 - Erfolg d 304
 - Erhörung d 301
 - für andere 304
 - f d Feinde 305-306
 - u Naturgesetz 302 303
 - Nutzen d 300-303
 - u Unterwerfung 298
 - Wirksamkeit d 300-303
 - u zeitl Gut 304
 - s a Gebet
 Brot 185
 Bund, Alter 230 231 232
 233 236 240 242
 Bund, Neuer 233 234 237
 240
 Bund, Neuer u Alter 234

 Caritas 149 150 153 161
 162 169 256 297 320
 castitas 282
 continentia 282

 Dank 288
 Dankbarkeit 136 137 139
 141
 Danksagung 203-206 280
 Demut
 - u Gebet 199
 devotio 277
 Diebstahl 237 238
 Dirne 225
 Dispens
 - Definition 265
 - v Gelübde 264-267
 - u kirchl Autorität 272-
 274 326
 - u Profess, feierl 326
 dulia 308

 Ehe 176 258 261 270
 Ehrbezeugung als Objekt d
 Religion 292
 Ehre Gottes 149 150 151
 153 185 197 218 220
 313
 Ehrenhaftigkeit 139 285
 - sittl 138
 Ehrensache 249
 Ehrerbietung 136 138 140
 154 287 303
 Ehrfurcht 146 147
 - kindl 286
 Ehrung 150 176
 Eigentum, Verzicht auf -
 268
 Eigentumsordnung, priv
 313
 Einkommen 289
 Einsicht, Gabe d - 279
 Eintracht 136 139 140
 Eltern 138 139 143 262
 263 264 275 282 286
 324 325
 Engel 188 189 208 215
 307
 - Gebet zu d - 174
 Enthaltbarkeit 218 267-
 271 282
 Entschlossenheit 161 162
 Epikie 137 140 141 276
 Erbsünde 215

- Erde**
 - Herrschaft ü d 229
Erleben 203-206
Ergebung 159-166 218
 294-297 300 302 308
 - als bes Akt 159-160
 - als Akt d Religion 161-162
 - als Akt d Willens 160 163
 - u Beschauung 162 163
 - Definition 294-295
 - u Freude 165-166
 - u Gebet 199
 - u Glück 296-297
 - Ursachen d - 162-164 295-296
Erhabenheit Gottes 208 209
Erhörung 199 200 204 205
 - 4 Bedingungen 201 309
 - moral Anspruch auf 308
 - Sicherheit d 180
 - verdient durch d Gebet 308
Erkenntnis
 - prakt 276
Erkenntniskraft
 - 2 Funktionen 168
Erstgeborene 227 234
Erstlingsgaben 219 221-229 242 314
Erworbenes, fragwürdig - 237
eubolia 270
eugnomosyna 141
eusébaia 145
Existenz Gottes 293
Familie 261
Familiensinn 136 138 275 287
Fasten 257
Fegfeuer 175 189 191
Feierlichkeit 258 259
 - d Gelübdes 258-260 263 268 269 322-324 326 327 328
Feinde
 - Gebet f d 181-183 305-306
 - Liebe z d - im einzelnen u im allgemeinen 182 305-306
fides 281
Folklore 310
Freigebigkeit 137 139 141 288
Freiheit 251 319
 - u Gnade 322
 - ggü e Herrn 147
 - u Rechtfertigg 276
 - als schadhafter Zustand d Willensvermögens 319
 - u Tugend 146 321
 - u Unmöglichkeit zu sündigen 252
 - Vollkommenheit d 319
 - u Zwang d gefestigten Willens 252
Freude
 - u Ergebung 165-166 296-297
 - geistige 165
Freundlichkeit 139
Freundschaft 136 139 140 288

- Frühreife 282
- Fügung Gottes 303
- Furcht 147
- Fürsorge f d Armen,
Pflicht d kirchl Gemein-
de 314
- Gaben d Hl Geistes 186-
187
- Gebet 167-206 268 280
297-310
- Adressat d 173-175 304-
307
 - als Akt d Anordnung
317
 - als Akt d prakt Vernunft
297-300 317
 - als Akt der Religion
172-173 303-304
 - als Akt d Vernunft 169
188
 - andächtiges 180 193-
196 308
 - Angemessenheit d 170-
172 300-303
 - anhaltendes 196-198
308
 - Aufmerksamkeit b 195
 - Ausdauer im 180
 - Bedingung d 180
 - um etwas Bestimmtes
175-177 304
 - als Bitte 169
 - Dauer d 308
 - u Demut 199
 - dreifache Wirkung d
194 308
 - als Eigenart d vernunft-
begabten Schöpfung
188-189 307
 - Einteilung d 203-206
309-310
 - Erfolg d 203
 - Erhöhung s d
 - für andere 179-181 304
 - für d Feinde 181-183
305-306
 - für d Gerechten 180 181
 - für d Sünder 180 181
 - Gegenstand d 304-307
 - gemeinschaftl u persönl
192
 - u Glaube 199
 - d Heiligen 189-191
 - intellektuelle Struktur
300
 - moraltheol Standort 297
 - mündl, laut gesproche-
nes 191-193 308
 - u praktische Vernunft
300
 - u Sünder 201-203 309
 - u Tugend d Religion 298
 - Ursache d 196
 - u Verdienst 198-210
308-309
 - u Vernunft 188-189
 - Verursachung durch d
171
 - u Vorsehung Gottes 317
 - Wirkkraft d 308
 - um Zeitliches 177-179
304
 - s a Bittgebet

- Gebote, Rangfolge d** 153
Gefahr 251 252 253
Gegenleistung
 - gleiche 137
 - Pflicht d 285 286
Gehorsam 136 140 266
 - Gelübde d 271 326
 - gg Gott 185 186
gelobtes Land 229
Gelübde 243-274 316-329
 - Abhängiger 260-262 324
 - als Akt d Anordnung 317
 - als Akt d Gottesverehr-
 - ung 253-255 319-320
 - als Akt d Religion 253-
 - 255 319-320 329
 - als Akt einer Tugend
 246
 - als Akt d Vernunft 317
 - als Akt d Willens 243-
 - 245 316-318
 - Befolgung d 248-251
 318-319
 - Definition 243 245
 - Dispens 264-274 325-
 329
 - Erlaubtheit u Gültigkeit
 282
 - ewiges 326 328
 - feierliches 258-260 263
 268 269 322-324 326
 327 328
 - u freier Wille 318
 - Gegenstand d 245-248
 318
 - d Gehorsams 271 326
 - Gültigkeit 282
 - d Keuschheit 267-271
 323
 - d Kinder 262-264 324-
 325
 - u Kirche 263 266 272-
 274 318 320 325 326
 329
 - als Kultakt 325
 - Nutzen d 319
 - Nützlichkeit d 251-253
 319
 - Objekt d 247 248
 - Öffentlichkeit d 258 260
 - Psychologie d 316-318
 - rechtl u moral Bedin-
 - gungen 318-325
 - als Stärkung des Willens
 319
 - Umwandlung d 266
 272-274 325 329
 - Verdienst d 255-257
 320-322
 - als Verpflichtung 244
 250
Gemeinwohl 158
Gemeinwohlgerechtigkeit
 284 289
das Gerechte wollen und
tun 161
Gerechtigkeit 315 316
 - Definition 283
 - commutative 135 284
 285
 - distributive 284
 - Gesetzes- 157
 - u Gleichheit 285 286
 - Gottes 309
 - Legal- 284

- partikulare u legale 140
- Sitz im Willen 276
- u Staat 284
- strenge Form d 285
- Subjekte d 285
- Tausch- 139 284 285
- verwandte Tugenden d 136-274 283-284
- Wesen d 137
- Gerechtigkeitspflicht
 - gesetzlich u moralisch 287
 - moralische 287 288
 - Träger d 284
 - Verminderung d 287-288
- Gerechtigkeitspflichten, unbedeutende moralische 288-289
- Geschäft 236 237
- Geschuldetsein 137
- Gesetz 138 153 265 284 312
 - u Zwang 287
- Gesetzestreue 137
- Gewalt 139
 - staatl 139
- Glaube
 - einschlußweiser u ausdrücklicher 280
 - u Gebet 199
 - u Vernunft 306
- Glaubenserkenntnis 293
- Gleichheit 136 137 152 153 233 277
 - u Gerechtigkeit 285 286
- Rechts- 140
- Glück 303 306
 - u Ergebung 296-297
 - u moralisch gutes Leben 296
- Glückseligkeit 176 178 179 185 201 216 252
- Gnade 286 321
 - u Freiheit 322
 - heiligmachende 200
 - d Hoffnung 293
- Gnadenzeit 230 231
- gnome 276
- Gottergebene 160
- Gottesdienst u kirchl Kompetenz 320
- Gottesfurcht 141 147 275
- Gottesliebe 164 304 308
- Gottesverehrung 147 150 160 253-255 256
 - äußere Akte d - 207-212 310-316
 - körperl Gesten 154 155 209-210 310-311
 - kultische 155
 - u Opfertgaben 311-313
 - Ort d 210-212
 - s a Religion
- Götzen 155
- Götzendiener 155
- gratiarum actio 280
- Gut
 - höheres - als Gegenstand d Gelübdes 245-248
 - d Menschen, ein dreifaches 218
 - unrechtes 226
 - zeitl 304
- das Gute 147 149 150 299

Güte 137 140 141
- Gottes 163 165 166 296
304

Habitus 148 291

Handelsgeschäfte 235

Handwerk 237

Hausverstand (synesis)
276

Heilige 215 312

- Gebet d 189-191

- Gebet zu d 174 175

- Opfer zu Ehren d 312

Heiligenverehrung 280

Heiligkeit 137 141 156-
158 294

Herren, weltl 162

Herrschaft 176

Hilfe, gegenseitige 140

Hingebung 257

Hoffnung 293

- Sicherheit d 322

Hund 226

Hurerei 237

incolae 277

Inkulturation 310

Irrtum 299

Juden 229

Judizialvorschriften 233

Jungfräulichkeit 158

justitia

- commutativa 284 285

- distributiva 284

Keuschheit 282

- Gelübde d 267-271 323

Kinder 286 324

- Gelübde d 262-264

Kindesliebe 136 137 139
140

Kirche 263 277

- u Gelübde 272-274 318
320 325 326 329

- u Gottesdienst 320

- Hüterin der Offen-
barung 280

- u Staat 315

- u Zehntenabgabe 234
236 238

Kirchendiener 192 222
229 232 235 237

Kirchensteuer 314 315

Kleinkrämerei 281

Kleriker u Zehnter 240-
242

Klerus u Zehnter 238-240

Klöster 316

Klugheit 141 276 300

- als imperative Ver-
nunfftugend 317

- Sitz i d Vernunft 270

- u Strebetugenden 299

- u Wille 317

Konfessionen 290

König 233

Kontemplation 295

- s a Meditation

Körperbewegung i d Li-
turgie 310

Körperliche(s)

- bei d kultischen Gottes-
verehrung 155

- Gesten u Gottesvereh-
rung 154

- Tun bei d Anbetung
209-210 310-311
- Krieg 182
- Kult 254
 - Gott geschuldeter 151
 - Gottes 145 157
 - d Gottheit 143
 - göttl 144
 - latreutischer 208 271
 - u Opfer 313
 - relig 253
- Kulturpolitik 290

- Landessitte 229 237 238
239
- Landverteilung 289
- Landwirt 277
- latria 143 145 208
- Leben, aktives u kontem-
platives 297
- Lebensplan 302
- Lebensunterhalt 232
- Lebensziel 178
- Leibeigener 324
- Leibeigenschaft 282
- Leutseligkeit 139
- Leviten 231 236 238 241
242
- Liberalismus 285
- Liebe 288 297
 - brüderl 304
 - christl 180
 - zu Gott 164 304 308
- Liebespflicht, naturrechtl
begründet 289
- Liturgie 310

- Majestät Gottes 209
- Meditation 162-164 268
295-297
- Menschenwürde 305
- Menschlichkeit 136 140
141
- Militärdienst 235 237
- Minderjährige 282 324
325
- Mitgefühl 139
- Mönch, monachus 270
282
- Mönchsgelübde 327
- Moral u freier Wille 316
- Moralität u Vernunft 316
- Mühseligkeit des Lebens
186

- Nächstenliebe 179 290
312 316
 - u Gebet 182 190
 - Gebet aus 180
- Naturgesetz 213
 - u Opfer 213-215 219
311
- Naturrecht 213 214
 - nicht voluntaristisch 314
 - Opfer als - 228
 - Zehnten als - 234
- Norm, rein moralische - u
Zwang 287
- Nötigung 257
- Notwendigkeit 153 154
247 251 255 304
 - u Gebet 170
 - u Schuldigsein 287
- Nutzen u Gefahr 252

- objectum quod u quo 292
293
- Objekt, prakt 277
- Obrigkeit 214
- obsecratio 280
- observantia 287
- Offenbarung, Kirche als
Hüterin 280
- Opfer 149 150 151 165
222
 - äußerliches u innerliches
216
 - Definition b Augustinus
149
 - z Ehren d Heiligen 312
 - i eigentl Sinn 219
 - u Gesetz 312
 - f Gott allein 215-217
312
 - d Heiden 312
 - heiliges 280
 - innerliches und äußerli-
ches 220
 - u Kult 313
 - materielle Dinge als 218
 - als Naturgesetz 213-215
219 311
 - als Naturrecht 228
 - Pflicht 312
 - sichtbares u unsichtbares
155
 - u Tugend d Religion 218
 - als Tugendakt 217-219
312
 - Tugendwerk als - 149
150
 - verpflichtend f alle 219-
220 312-313
- Opfergaben 311
 - d Gläubigen 213-220
311-313
 - reine und unreine 314
- Opfertod 160 277 278
- oratio 280
- Ordensgelübde 258-260
261 262 322-324
 - einfache u feierliche 322
 - feierliches 258-260 264
326-328
- Ordensleute 270 315
 - Existenzsicherung d 316
 - u Zehnter 240 242 315
316
- Ordensregel 258-260 322-
324
- Ordnung durch d Vernunft
169 299
- Pädagogik, autoritätslose
321
- Papst, Fülle der Vollmacht
274
- Paradies 277
- Patriotismus 275
- Personwürde 305
- Pfarrei u Zehnter 240 314
315
- Pfarrgemeinde 316
- Pflicht 153
 - u Freiheit 147
 - moralische - naturrechtl
Charakter d 288
 - naturrechtl - u Zwang
287
 - Opfer darzubringen 219-
220 312

- u Zehnten 230-235
- s a Gerechtigkeitspflicht
- Pfründe 316
- pietas 275 286 287
- Pietät 284
- postulatio 280
- Potenz 291
- Prädestination 305 322
- Priester 219 220 223 224
225 228 229 234 269
280 311 313
- Profess 258-260 281 322
326
- prostratio 310
- Pubertät u Gelübde 262
263 264 325
- Raub 237 238
- Recht
 - u Moral 287
 - positives 214
- Rechtfertigung 286
 - freie 141 276
 - rationale 276
- Rechtsgleichheit 140
- Rechtsordnung 284 285
- Redlichkeit 136 140
- Reich Gottes 185 186 301
302
- Reichtum 176
- Reinheit 156 158
- religio 277
 - Definition b Augustinus
143
- Religion 136 137 139 141
253-255 257 284 289-
329
- u andere sittl Tugenden
152-154 292-294
- äußere Akte d 154-156
310-316
- Definition b Tullius,
Isidor, Augustinus 144
145
- als Ehrbezeugung 292
- u Ehre Gottes 149 150
- Ergebung als Akt d 161-
162 294
- Gebet als Akt d 172-173
303-304
- u Gottesverehrung 172
173
- u Heiligkeit 156-158
294
- als Hinordnung auf Gott
143-146 289-291
- imperative Kraft d 290
- innere Akte d 154 155
159-206 294-297
- Objekt d 292
- als Schuldverhältnis 286
- u Staat 290
- als Tugend 144 145
146-154 291-294
- als besondere Tugend
149-150 292
- als einzige Tugend 147-
149 291 292
- eine moralische Tugend
151-152 292
- keine theol Tugend 150-
152 292
- u Vervollkommnung
294
- Wortbedeutung 289-291

- Zweck d 154
- s a Gottesverehrung
- Religionsdiener 222 232
- Religiöse 143 146
- s a Ordensleute, Mönche
- Rosenkranz 308

- sacerdos 280
- sacrificium 280
- Schauspielerei 237
- Schicklichkeit 138
- Schuldigsein
- u Notwendigkeit 287
- zweifacher Grad d 138 139
- Seelenkräfte u Wille 160
- Seelsorger, Anspruch auf
Zuwendungen 314
- Selbstbeherrschung 145
156 158 218 317 319
- Seligkeit 200
- Sinnsicht (gnome) 276
- Sklave 261 282 324
- Spende 219
- u Besitz 225-227
- f Mönche u Ordensleute
224
- f Priester 223-225 313
- relig 221-229 313
- Verpflichtung z 221-223
313
- Staat
- u Gerechtigkeit 284
- u Kirche 315
- u Religion 290
- Steuergesellschaft, kirchl
- Austritt aus d 315
- u Kirche 315

- Steuern und Zehnter 238
- Strafe 214
- Strebeordnung 293
- Strebetugenden 299
- Strebevermögen 167 168
- u letztes prakt Urteil 298
- Sünde 247
- Sünder
- u Gebet 201-203
- Gebet d 309

- Tänze 310
- Tapferkeit 312
- Tauschgeschäft, korrektes
137 140
- theosébeia 145
- Tiere 188 189
- Toleranz 290
- Tränen 165 166
- Treue 249 267 275 281
318 321
- Tugend
- Ansehen d 153
- befehlende 144 145 152
254 256 312 319
- Definition 146 147 291
- direktes u indirektes
Objekt d 312
- u freier Wille 146 321
- Gelübde als Akt einer -
246
- als Habitus d Potenz 291
- integrierende Teile d
283 284
- Namen d 283
- u natürl Potenz 291
- u natürl Vernunft 146
147 291

- potentielle Teile d 283
284
- als rechte Mitte 152
- u Religion 144 145 146-
154 291-294
- subjektive Teile d 283
284
- 3 Teile d 283
- Überformung d 319 320
- Verdienst d 154
- u Wille 153
- Ziel d 218
- Tugenden
 - d Gerechtigkeit ver-
wandte 136-274 283-284
 - moral 153 294
 - Rang d 152-154
 - theol 150 151 152 292
- Tugendakt 157 247 253
254 319-322
 - u Freiheit 146 321
 - als Opfer 220 313
 - Wertzuwachs durch
Gelübde, 3 Gründe 255-
257 320-321
- Tugendmitte 306
- Tugendübung 248
- Tugendwerke 274
 - als Opfer 149 150
- Überfluß, d Armen ge-
schuldet 313
- Überheblichkeit 164
- Überlegung
 - u Versprechen 244 245
 - u Wille 163
- Überlegungskraft (eubolia)
276
- Umverteilung 289
- Umweltschutz 314
- Unfreiheit 257
- Unschuld 136 139
 - Stand d 277
- Untergebener 188 273
- Untertanen 162 233
- Unterweisung 136 140
- Unterwerfung 294 296 298
310 312
- Untreue 287
- Ursache
 - doppelte Weise d 168
 - naturhafte 171
- Urteil, prakt 298
- Vater 262 273
- Vaterland 138
- Vaterlandsliebe 275 287
- Vaterunser 180 183-187
203 306
- Verdienst 185
 - d Gebetes 180 194 198-
201 308-309
 - d Gelübdes 255-257
320-322
 - u Gnade 198 200
 - d Tugend 154
- Verehrung 137 208-209
311
 - kultische 311
 - s a Gottesverehrung
- Vereinigung m Gott 167
- Verfluchungen 181 182
183
- Vermessenheit 164 296
- Vermögen 225 289
 - s a Besitz

- Vermögen, Erkenntnis- u
Strebe- 298
- Vernunft
- Anordnung d Vernunft
169 299
 - u Glaube, Unterschied
306
 - Hinfälligkeit d 299
 - u Moralität 316
 - u Ordnung 169 299
 - Vervollkommnung d
291
 - u Wille 169 298
 - auf zweifache Weise
Ursache (Befehl u Anre-
gung) 168 300
- Vernunft, prakt 317
- Befehl d 168
 - u Gebet 300
 - Irrtumsfreiheit d 298
 - u Klugheit 270 317
 - als ordnende Instanz
169 299
 - u theor 168 298
 - u Wille 298
- Vernunft, theor
- u prakt - 168 298
 - u Wahrheit 299
- Vernunftgebrauch 262 263
264 325
- Verpflichtung 244
- d Gelübdes 250
 - gesetzl u moral 138 275
- Versprechen 244 245 246
249 252 254 258 261
272 273 318
- u bürgerl Recht 250
 - moral Qualität d 319
- Verstorbene 175
- Versuchung 186
- Verteidigung 139
- Vertrauen 304
- Vervollkommnung 291
294 297
- Volk, gläubiges 192
- Vorauswissen Gottes 305
- Vorgesetzter 188 248 261
266 272 273 274
- Vormund 262 325
- Vorsatz, guter 243 244
245
- Vorsehung Gottes 170 171
294 300 301 305 317
- u Lebensplan 302
- Vorsorge, menschl 298
- votum 281
- Wahrhaftigkeit 136 138
140 288
- Wallfahrt 258 259 272
274 329
- Weisheit, prakt 300
- Wiedergutmachung 305
306
- Wille 153 154 160 161
163 173
- Ergebung als Akt d 160
163 294
 - u Freiheit 319
 - gefestigter 252 255 257
319
 - Gelübde als Akt d 243-
245 316-318
 - Gelübde als Stärkung d
319
 - Gottes 185 186 301 312

- u Klugheit 317
- u moral Akt 316
- u prakt Vernunft 298
- Seelenkräfte u - 160
- u Tugend 153
- u Überlegung 163
- u Vernunft 169 298

Wissenschaft

- u Überheblichkeit 164
- u Vernunft 291

Wirtschaftswissenschaft 285

Wohltaten Gottes 163

Wohlwollen 137 140

Wucher 237

Zehntenabgabe 281

- Existenzgrund d 236
314

Zehnter 219 230-242 313-
316

- u Besitz 235-238
- f d Armen 234 235
- f d Kirchendiener 235
- d Klerus geschuldet 238-
240

- u Lohnzahlungen 238

- Pflicht 230-235

- Recht auf d 239

- u Steuergesetze 238

- u unrechtmäßig Erwor-
benes 237

Zeitliches

- Gebet um 177-179 304

- als Hilfsmittel 178

- nicht als Lebensziel 178

Zeremonialien 229 233

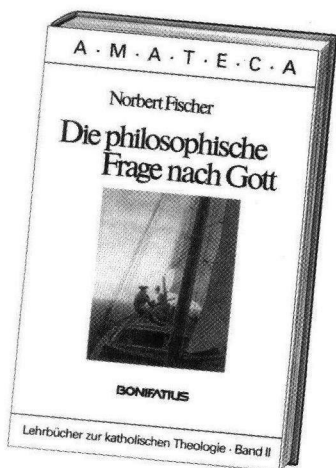
Zeremonialgesetze 147
277

**AMATECA –
Lehrbücher zur
katholischen
Theologie**

Band II:

Norbert Fischer
**Die philosophische Frage
nach Gott**
Ein Gang durch ihre Stationen

496 Seiten. Gebunden
ISBN 3-87088-872-5



Zu allen Zeiten wird die Frage nach dem letzten, alles bestimmenden Sinn unserer Existenz den Menschen unweigerlich auch zu der Frage treiben, ob es hinter der empirischen und zugleich bedingten Dimension von Zeitlichkeit und Räumlichkeit eine andere, dieser absolut überlegene Dimension geben könnte. Mit anderen Worten: Ist menschliches Dasein überhaupt zielgerichtet vorstellbar ohne ein Göttliches oder einen Gott? Der Autor untersucht die Gottesfrage von der Antike bis zur Gegenwart und vermag es, die tiefe „Problematik“ dieser Fragestellung anschaulich und ... verständlich aufzuzeigen.
Erbe und Auftrag, Beuron

Das Buch von Fischer ist ... ein Lern-Lehrbuch im besten Sinne des Wortes. ... Solide gearbeitet, klar formuliert, über Fachgrenzen hinausblickend, mit Gespür für relevante Fragestellungen, im Bewußtsein kreatürlicher Existenz geschrieben.

Theologischer Literaturdienst, Würzburg

Im Buchhandel erhältlich

BONIFATIUS

Druck · Buch · Verlag

AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie

Band IV:

Wendelin Knoch
**Gott sucht den Menschen:
Offenbarung, Schrift, Tradition**

318 Seiten. Gebunden
ISBN 3-87088-911-X



Dieses Lehrbuch setzt das Christentum als eine Religion voraus, die sich spezifischer göttlicher Offenbarung verdankt weiß. Die Offenbarung Gottes, im Spiegel der Hl. Schrift ausgelotet, führt zur Einsicht, daß Gott nicht nur der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde ist, der alles aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat. Dem Offenbarungsgeschehen korrespondiert nämlich die Erfahrung eines „personalen“ Anrufs an konkrete Menschen, eine Erwählung zum Zeugendienst für diesen Gott, dessen bleibende Nähe zugleich Schutz und Nähe bedeutet. Das Nachdenken über Offenbarung bleibt an die Bibel rückgebunden. Als das „Wort Gottes“ ist sie inspiriert, d. h.; sie verdankt sich dem Wirken des Heiligen Geistes. Zugleich ist sie als Heilige Schrift in das lebendige Glaubenszeugnis der Gemeinde eingebunden. Deshalb ist sie auch Quelle und Mitte von Tradition. Diese nämlich umgreift alles, was die Kirche Jesu Christi – von ihrem Haupte her geleitet vom Heiligen Geist – als göttliche Wahrheit bewahrt.

Im Buchhandel erhältlich

BONIFATIUS

Druck · Buch · Verlag
