

(16–28), III. Einheit in der Vielfalt (29–38), IV. Das offenbarte Mysterium (39–61), V. Gelebtes Mysterium (62–82), VI. Ausblick: Synodale Gemeinschaft (83–87). 2 Anhangsteile: I. Die orthodoxen Kirchen. A. Autokephale Kirchen, B. Autonome Kirchen, C. Weitere Kirchen (89–91); II. Die orthodoxen Kirchen in der BRD und Westberlin (92) und endlich ein Verzeichnis ausgewählter Literatur schließen diesen 1. Bd. der von K. hg. Reihe ab.

Schon im 1. Kap. werden viele wichtige Informationen dargeboten und Einseitigkeiten bzw. Mißverständnisse geklärt. Z. B. Orthodoxie: „Dabei läßt man außer acht die Verbindung des Begriffs orthodox zum Verb δοξάω, das preisen heißt. Orthodoxie ist nicht abstrakte rechte Lehre, sondern rechte Lobpreisung Gottes . . .“ (10). „Ostkirche und Orthodoxie sind also keine synonymen Begriffe . . .“ (12) usw. Die Darstellung der historischen Entwicklung der orthodoxen Kirchen wird an ihre konkreten Motivationen und Ereignisse geknüpft, ohne die dabei vorhandenen geschichtlichen und zeitbedingten Erscheinungen zu verschweigen; etwa die Entfremdung zwischen Westen und Osten (20f), Proselytismus im 16. Jh. im Osten (24), das Auftreten des Nationalismus und des Phyletismus in manchen Bereichen der orthodoxen Kirche (26f) usw. Trotzdem beharrt die orthodoxe Ekklesiologie in ihrer pneumatologischen Dimension auf dem Prinzip der Einheit in der Vielfalt (29ff). Während die westliche Theologie deduktiv vorgeht „von der Betrachtung der Gesamtkirche auf die Sinndeutung der Ortskirche“, „geht die Osttheologie in ihrer Ekklesiologie induktiv vor, auf dem Weg der Betrachtung der Ortskirchen gelangt sie zu der Gesamtkirche, und zwar nicht als eine Additionsgröße, sondern als eine Kategorie der Relation; denn die Kirche ist nicht die Summe der einzelnen Ortskirchen, sondern in jeder Ortskirche in ihrer Fülle verwirklicht“ (29f), und zwar auf der Basis der eucharistischen Ekklesiologie. Die verschiedenartigen Betrachtungsweisen in der Trinitätslehre (z. B. auch in bezug auf das filioque) (31), in der christlichen Gnoeologie (41f), in der Liturgie (62ff). u. a. finden ebenfalls in einer klaren und zusammenfassenden Form ihren Niederschlag, wenn auch gelegentlich in einem harten Ton, der ein ehrliches Bedürfnis zur Klarstellung zeigt.

Dieser 1. Bd., gerichtet eher an Theologen, und die angekündigten weiteren Bd. dieser Reihe werden dem heutigen Ökumenischen Dialog sicherlich einen guten Dienst leisten.

Graz

Gregor Larentzakis

MORAL THEOLOGIE

BUJO BENEZET, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin*. Unter Einbeziehung der ntl. Kommentare. (Veröff. d. Grabmann-Inst., NF 29) (382). Schöningh, Paderborn 1979. Kart. DM 44.–

In dem Maße, wie sich heutige Moraltheologen

zur sittlichen Autonomie des Menschen – ohne dessen theonome Abhängigkeit leugnen zu wollen – bekennen, wächst das Interesse an der Frage, ob nicht schon Thomas v. A. (= Th.) als Vertreter einer solchen Sicht des Ethischen zu gelten hat, wie seit einigen Jahren von mehreren Autoren behauptet wird. Diese Würzburger Diss. schaltet sich in diese Erörterungen ein und versucht, ihnen ein besonderes Gepräge dadurch zu geben, daß sie ausführlicher auf die Schriftkommentare des Th. zurückgreift.

B. eröffnet seine Darlegungen mit einer umfangreichen Einleitung über die Chronologie der exegetischen Werke des Th. und deren Methode. Die hier gebotenen Informationen entsprechen dem gegenwärtigen Stand der Forschung. Im 1. T. befaßt sich B. mit den in der Vernünftigkeit des Menschen verankerten Grundlagen des sittlichen Handelns, wobei er sich über die Lehre des Th. von der Möglichkeit und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis verbreitet und sich dann dessen Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zuwendet. Der 2. T. hat die Lehre des Th. von den subjektiven und den objektiven Regeln des sittlichen Handelns (Gewissen und Gesetz) zum Gegenstand.

B. sieht in Th. einen Herold der menschlichen Autonomie. Zwar räumt er ein, daß Th. den Anteil Gottes an der Sittlichkeit des Menschen nicht schmälere: er bestehe „auf der göttlichen Belehrung, weil die Vernunft allein weder die letzte noch die einzige Grammatik des Menschseins konstituiert“ (163). Aber nichtsdestoweniger ist die Rede davon, daß Th. der Natur ihre volle Autonomie verleihe (264); durch die Vernunft nehme der Mensch am göttlichen Erkennen teil, „wodurch er über sein eigenes Erkennen ganz autonom verfügt“ (367); als *Imago Dei* werde er in die volle Autonomie entlassen (ebd.). Was soll man sich unter dieser Autonomie vorstellen? B. tendiert dahin, den Gehalt dieses Begriffs ziemlich weit zu spannen: es gehe um die Selbstgestaltung des sittlichen Lebens (49; 190); die Daseinsgestaltung sei dem Menschen selbst überantwortet (50; 172); der Mensch trage Verantwortung für sich selbst und für die anderen (55; 124); auch mit der menschlichen Freiheit wird die Autonomie identifiziert (271). Diese sich auf die Subjekthaftigkeit des Menschen, seine Selbstbestimmungsfähigkeit und Eigenständigkeit beziehenden Momente sind auch in der Vergangenheit als Lehre des Th. nie bezweifelt worden; nur sprach man in diesem Zusammenhang nicht von Autonomie. Allerdings würde man Th. nicht die Ansicht zugeschrieben haben, daß durch die Gottebenbildlichkeit der Mensch in die Lage versetzt werde, „die Dinge in der Hand zu haben, wie der Schöpfer Gott selbst“ (50).

Soll die Verwendung des Wortes Autonomie einen Sinn haben, so kommt man nicht daran vorbei, Autonomie als Selbstgesetzlichkeit zu fassen. Bisweilen gebraucht auch B. diesen Ausdruck, ohne daß jedoch genügend klar wird, was gemeint sein soll. Richtig stellt B. fest, daß nach Th. das Sich-selbst-Gesetz-Sein darin besteht, „daß der Gerechte das Gesetz nicht als Last emp-

findet, weil er schon durch das innere Gehaben (habitus) zu dem neigt, was das Gesetz vorschreibt" (251). Das ist aber Wirkung des dem begnadeten Menschen innewohnenden hl. Geistes. Es handelt sich also nicht um eine Eigenschaft des Menschen als solchen, sondern darum, daß der vom göttlichen Pneuma Erfüllte das ihm auferlegte Sittengesetz zu seinem eigenen macht und es ohne Zwang beobachtet. Das ist die sittliche Autonomie, wie sie Th. versteht, an die man aber heute wohl kaum denkt, wenn man dieses Wort gebraucht.

Frage man, von wem bei Th. die sittliche Ordnung stamme, von Gott oder vom Menschen, so müßte die Antwort lauten, daß sie sich aus der Vernunft ergebe, wobei Th. in erster Linie an die Vernunft Gottes denkt (lex aeterna). Per intellectum divini praecepti (S. Th. I II 93,5) vermag der Mensch an diesem übergeordneten Gesetz (in abgeschwächtem Maße) Anteil zu erhalten. Was ihm im Gewissen zum Bewußtsein kommt, ist dementsprechend nicht ein selbstgegebenes Gesetz, sondern das Gebot Gottes (Ver. 16, 2–5 passim). Von einer Autonomie im eigentlichen Sinne kann keine Rede sein: homo non facit sibi legem (Ver. 17,3 ad 1). Das Sich-selbst-Gesetz- Sein ist die Prärogative Gottes (S. Th. I 21,1 ad 2). Was die durch das Wirken des hl. Geistes sich ergebende „Autonomie“ betrifft, so tendiert B. zu stark dahin, diese zu verallgemeinern und sie bereits im Bereich des Schöpfungsmäßigen anzusiedeln, wie es auch auffällt, daß B. häufig vom Schöpfergott spricht, wo man eine andere Bezeichnung erwarten würde. Für Th. besteht ja das Endziel des Menschen nicht einfach in der Rückkehr zum Schöpfer als Ursprung und Ziel alles natürlich Guten, sondern in der übernatürlichen Vereinigung mit Gott als dem obiectum beatitudinis (vgl. S. th. III 109,3 ad 1 u. ö.). Wenn B. allerdings in der Schöpfung selbst schon Gnade sieht (250), muß er sich schwer tun, mit den Aussagen des Th. zurechtzukommen, in denen dieser die Schöpfungs- und Gnadenordnung deutlich auseinanderhält.

Auch sonst ließen sich kritische Bemerkungen anbringen, wenn sich auch manche weniger glückte Formulierungen dadurch erklären, daß B., dem afrikanischen Kontinent entstammend, sich in einer ihm fremden Sprache auszudrücken hatte. Auf folgendes sei noch hingewiesen: B. spricht des öfteren davon, daß Th. den Menschen als Partner Gottes betrachte, der mit diesem einen Dialog führe. Diese moderne Ausdrucksweise sollte man nicht in das Denken des Th. hineinragen. – Hinsichtlich der Befugnisse, die der Mensch gegenüber der Natur hat, geht B. über Th. weit hinaus, wenn er meint, der Mensch habe die Natur zu entwerfen (56); sie werde durch den sittlich Handelnden definiert; natürlich und widernatürlich würden durch den Menschen bestimmt (242); er habe die Natur autonom zu interpretieren (274). Th. hingegen betont mehr als einmal, daß der Mensch nicht der institutor naturae sei; durch Kunst und Vernunft geleitetes Handeln müsse der Natur gleichförmig sein, wie sie von der göttlichen Vernunft einge-

richtet wurde (S. th. II II 50,4). Doch gibt B. an einer Stelle zu, daß die in der Schöpfung vorgegebene Natur auch die Vernunft bestimme und ihr die Grenzen des sittlich Machbaren zeige (242). – Auf der Synode zu Mâcon lautete die angeblich brutale Behauptung eines Bischofs nicht, „man könne die Frau doch nicht als Menschen bezeichnen“ (170). Zum wahren Sachverhalt vgl. LThK² VI, 1261. – Inwiefern ein Irrtum nach der Meinung des Th. als Gnade angerechnet werden könnte, ist nicht ersichtlich (230). – Die religiones, von denen Th. im Opusculum von den beiden Geboten n. 1158 spricht, sind nicht die nichtchristlichen Religionen (255), sondern die christlichen Ordensgemeinschaften. – Leider übernimmt B. (274f) die von einigen Neueren vertretene absurdre Ansicht, Th. erkenne auch den praeccepta negativa des Naturgesetzes nur eine Geltung ut in pluribus zu. Th. lehrt das Gegenteil. Um nur eine Stelle zu nennen (in Rom. c. 13, lect. 2): Nullo enim tempore est furandum et adulterandum. (Voraussetzung ist natürlich eine präzise Formulierung des Verbotes. Darum ist das 5. Gebot keine Gegeninstanz.) – Was die naturgesetzliche Begründung der Einehe und ihrer Unauflöslichkeit betrifft, stützt sich B. allein auf die (abschwächende) Lehre des Sentenzenkommentars (292 ff). Wie die ScG III 123 u. 124 zeigt, nimmt Th. später einen anderen Standpunkt ein: unter Berufung auf den instinctus naturalis sieht er den naturgesetzlichen Charakter der genannten Eigenschaften der Ehe als voll gegeben an. Kann man sich auch B. nicht als einem in der Hinsicht zuverlässigen Führer in die Gedankenwelt des Th. anvertrauen, so ist doch lobend anzuerkennen, daß er sich seinem Thema mit großem Fleiß gewidmet hat, wovon auch seine ausgedehnte Literaturkenntnis und sein des öfteren zutage tretender kritischer Sinn Zeugnis gibt. In formaler Hinsicht präsentiert sich die Studie in bemerkenswerter Korrektheit.

Richard Bruch

LOTZ JOHANNES B., *Die Drei-Einheit der Liebe*. Eros – Philia – Agape. (288.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kln. DM 29.80.

Der Titel des Buches beschreibt seinen wesentlichen Inhalt: „Der Eros als das vorpersonale Streben/Lieben“ (3. Teil, 53–90), „Die Philia als das personale Lieben/Streben“ (4. Teil, 91–162) und „Die Agape als das göttlich-personale Lieben“ (5. Teil, 163–221). Zuvor wirft L. einen Blick auf das Streben/Lieben im anorganischen, organisch-pflanzlichen und im tierischen Bereich (2. Teil, 39–51) und schließt mit einer Konkretisierung des Themas im Schrifttum „großer Gestalten“: Platon, Aristoteles und Augustinus (6. Teil, 223–282), so daß der geschichtliche Aspekt, obgleich er nicht thematisiert wird (17), neben wiederholten Rückgriffen insbesondere auf Thomas (26f, 32f, 66, 108, 112, 115 u. ö.) dennoch nicht ausgeklammert bleibt. Zu Beginn erörtert L. die Fragestellung nach der Liebe in ihrer Drei-Einheit (1. Teil, 17–38). Ziel des Ganzen