

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.

Fragt 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 glückliche 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 könne, 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 Neuere vertretene absurde Ansicht, Th. erkenne auch den praecepta 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 Verbotens. 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.

Graz

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

ist es, angesichts der bedenklichen Mißverständnisse „den vollen Reichtum des Liebens dem gegenwärtigen Menschen wieder nahezu-bringen“ (5, vgl. 216), nämlich – mit Bezug auf die „Drei-Einheit des menschlichen Lebens“ (17, 24, 37f): Sinnhaftigkeit, Geistigkeit, Übernatürlichkeit (24–28) – die Liebe in ihrer dreifachen Gestalt und integrativen Einheit. Dabei „entspricht der unteren Stufe des natürlichen Lebens das sinnlich-triebhaftere Lieben, der höheren Stufe desselben Lebens aber das geistig-personale Lieben und dem übernatürlichen Leben schließlich das göttlich-gnadenhafte oder christliche Lieben“ (27). Zugleich „ist der Sexus in den . . . Eros einzubetten, ist der Eros in die Philia aufzunehmen . . . ist schließlich das natürlich-menschliche Lieben von der Agape . . . zu erlösen und zu vollenden“ (5f, vgl. 218–221). Der Philia kommt hier eine besondere Vermittlungsrolle zu (vgl. 6, 18–23, 27–29).

L. wendet sich gegen Verkürzungen und Verzerrungen der „Liebe“, wenn er deren dreifache Ausfaltung (Dreieckssymbol 220) aufzeigt und dabei die innere Zuordnung beleuchtet. Damit greift er ein Anliegen auf, das für das Christentum, das den Gott der Liebe verkündet und sich unter das Gebot der Liebe gestellt weiß, ebenso essentielle wie aktuelle Bedeutung hat. Die Aufgabe, die christliche Liebe in ihrer Proprietät darzustellen und gegenüber defizienten Phänomenen abzugrenzen, verlangt ja auch eine Klärung der Zusammenhänge zwischen der sinnhaft und der geistig orientierten Zuwendung, zwischen der Ichbezogenheit und der Öffnung zum Du hin, zwischen der Mitmenschlichkeit und der Gottesverehrung sowie zwischen der menschlich-natürlichen und der gottgeschenkten und gottbezogenen übernatürlichen Liebe. Hier ist nicht nur der Vorwurf Nietzsches vom vergifteten Eros richtigzustellen (64), es ist zudem eine Spiritualisierung, Altruisierung und Supranaturalisierung der christlichen Liebe ins Lot zu bringen, die in solcher Zuspitzung nicht selten als Überforderung empfunden wird oder sogar Ablehnung und Widerstand hervorruft. Wie das Postulat einer „Humanität ohne Gott“ provoziert das Christentum heute aber auch die reduktionistische Tendenz in den eigenen Reihen, die alles in die Nächstenliebe, in die „Horizontale“, verlegen möchte.

Hier bieten die von L. entwickelten Durchblicke und Überlegungen eine gute Hilfe zu klärender Besinnung. Diese läßt sich von zwei Seiten angehen, vom Eros und der Philia her, die beide noch einmal in die Agape einzubringen und durch sie zu vollenden sind, aber auch von der Agape her, die – „gratia supponit naturam“ – in den erstgenannten ihr menschliches Fundament hat (165, 214–219). Auf diesem Wege kommt es zunächst zu einer Art Rehabilitation des den Sexus implizierenden, aber mit diesem nicht koinzidierenden Eros (68–77), der ob seiner Ambivalenz (60–62) in der Philia zu verankern ist (77–90). Diese wiederum entfaltet sich grundsätzlich als Selbstliebe und als „Andernliebe“ (116–126; zur Terminologie: 119–121), ohne daß letztere, die

sich über den Mitmenschen hinaus Gott zuwendet (147–157) und sich wiederum als „selbstgebundene“ und mehr noch als „selbstfreie“ Liebe darstellt (120, 126–134), zur (geordneten) Selbstliebe in Konkurrenz träte (122–124, 152). Zur „selbstfreien“ – statt „selbstlosen“ (120f) – Liebe (127f, 135–147) rechnet L. zumal das „Wohlwollen“ gegenüber dem anderen als „das Wollen seines tiefsten Wohles“ und das „Sein-Lassen“ als „das Gewähren des Entfaltungsraumes“, womit natürlich nicht nur die (mental) gute Absicht bzw. nicht ein distanzisiertes Sich-selbst-Überlassen gemeint ist (136). Schließlich verbinden sich in der durch das NT vorgestellten Agape Gottes zuvorkommendes Heilshandeln und menschliche Antwort (167–175), freies menschliches Tun und gnadenhaft-göttliches Wirken (177f), Menschen- und Gottesliebe (194–196), Nächsten- und Selbstliebe, deren Maßgeblichkeit freilich das Beispiel Christi über sich hat (196f).

Alles in allem: Wenn es – gegen Rilkes Klage (7, 140) – darum geht, „die Liebe zu lernen“, und d. h. zunächst: ihr Wesen zu verstehen, bietet dieses angenehm lesbare Buch mit seiner Fülle wertvoller Gedanken gute Orientierung und persönliche Vertiefung.

Linz

Alfons Riedl

BOCKLE FRANZ, *Menschenwürdig sterben*. (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng 52) (54.) Benziger, Zürich 1979. Kart. sfr 7.80.

„Der Mensch weiß um seine Sterblichkeit“ (7). Ungezählte Male begegnet er ringsum dem Tod, ehe dieser eines unbekannten Tages auch ihn – ihn ganz persönlich – erfaßt. Damit und daraufhin gilt es zu leben. „Sterben ist ein Stück Leben“ (27), nicht erst dessen unweigerlicher Abbruch, weshalb es „als ein inneres Moment zum Leben des Menschen gehört und darum am Begriff der Menschenwürde Maß nehmen muß“ (28). Was dies in einer Zeit bedeutet, in der sich mit medizinisch-technischem Aufwand der Freiraum vor dem Tod schrittweise ausdehnen läßt, aber auch (und nicht ohne Zusammenhang damit) die Freiheit zum Tod postuliert wird, gibt B. in einer den Problemen aufgeschlossenen, auf Erfahrung gestützten und vom Thema her unmittelbar berührenden Schrift zu meditieren. Daß das Recht das Leben als fundamentales Gut unter seinen Schutz nimmt, erspart weder dem Kranken noch seinen Ärzten und Pflegern die „Frage nach dem Sinn der Lebenserhaltung“ (14), wenn und wo dieses Leben unüberwindlich vom Tod gezeichnet ist. Darf im Falle schwerer Schädigung und Hilflosigkeit der Betreffende selbst seinen Tod verlangen und darf der Arzt diesem Wunsch nachkommen? B. hinterfragt diese in den Augen vieler Zeitgenossen korrekte und sogar humane Lösung, die in Wirklichkeit auf Kosten des Menschlichen und der vertrauensvollen Bezüge zwischen dem Kranken und seiner Umgebung geht. Was bereits den Gesunden ängstigt und worunter der Todkranke leidet,