

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,

ist im tiefsten das Alleingelassenwerden unter einer anonymen Versorgungsapparatur ohne die ersehnte persönliche Zuwendung und Begleitung (vgl. 22–26). Was darum nützt, ist die Lebenshilfe des Sterbebestandes (vgl. 27–39), der der menschlichen Freiheit, Sozialität und Verwiesenheit auf das Absolute Rechnung trägt (30) und, ohne den Lebenswillen zu brechen, für die persönliche Annahme des Todes bereit macht. Von daher ist auch das vielgenannte Problem der „Wahrheit am Krankenbett“ (37–39) zu sehen. Schließlich stellt sich unausweichlich die Frage nach Sinn und Wesen des Todes, der sowohl die Endlichkeit des Menschen besiegelt, als auch dem Glaubenden – im Blick auf Jesus, den Gekreuzigten und Auferweckten – die Hoffnung auf Endgültigkeit und Vollendung bewahrt (vgl. 41–54).

Die Bedeutung dieser Schrift liegt in einem Zweifachen: B. ruft ins Bewußtsein, daß die allenthalben erhobene Forderung der Menschenwürde auch „menschwürdig sterben und in Menschenwürde sterben lassen“ (30) einschließt, und entfaltet diese Konsequenz. Zugleich stellt er – alternativ zu einem „katastrophischen Todesverständnis“ (45) – den menschlichen Tod in das Licht des christlichen Auferstehungsglaubens. So empfiehlt sich diese kleine, aber gehaltvolle theol. „meditatio mortis“ keineswegs nur jenen, die von Berufs wegen oder umständehalber mit Sterbenden zu tun haben.

Linz

Alfons Riedl

KIRCHENRECHT

MÜLLER HUBERT, *Der Anteil der Laien an der Bischofswahl*. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. (KStuT, Bd. 29) (XLI u. 268.) Grüner, Amsterdam. Ln. Hfl 80.–.

Der Untertitel dieser Habilitationsschrift (Würzburg 1975) läßt auf eine rein rechtshistorische Studie schließen. Zwar ist der Hauptteil (25–202) der Frage nach der Beteiligung der Laien an der Bischofswahl in der Dekretistik und frühen Dekretalistik gewidmet, der anschließende Abschnitt (207–235) befaßt sich aber mit der Bischofswahl als solcher im *ius condendum*.

Der mit geradezu bestechender Gründlichkeit gearbeitete historische Teil untersucht in erster Linie, wie sich die frühe Kanonistik zur Frage der Bischofswahl verhält, wobei als besonderer Schwerpunkt der diesbezügliche Anteil der Laien herausgearbeitet wird. Zunächst hat sich M. mit dem schillernden Laienbegriff auseinanderzusetzen, was u. a. bei der Abgrenzung gegenüber den Religiösen und deren Anteil an der Bestellung eines Diözesanbischofs deutlich wird. Angesichts der auch von M. beklagten Unmöglichkeit, den Laienbegriff in einer juristisch brauchbaren Weise positiv einzugrenzen, muß von der gängigen Definition des Laien als von den Klerikern unterschiedenen Gliedern der Kirche ausgegangen werden.

Innerhalb des gezogenen zeitlichen Rahmens (von der Mitte des 12. bis zur Mitte des 13. Jh.) unternimmt M. den durchaus geglätteten Versuch, der gestellten Frage anhand des derzeitigen Standes dekretistischer Forschung nachzugehen. Hierbei werden nicht nur gedruckte, sondern auch zahlreiche, bisher nicht veröffentlichte Handschriften verschiedenster Provenienz mustergültig aufgearbeitet. Ausgehend von dem das Zusammenwirken des Gottesvolkes bei der Bestellung eines Bischofs markierenden Dictum Gratians „Nullus inuitus detur episcopus“ (c. 13 D 61) grenzt dann Gratian selber den je verschiedenen Beitrag der beiden „genera Christianorum“ mit den Worten ein „Electio clericorum est, consensus plebis“ (D 62 pr). Es werden im Verlauf der Untersuchung die verschiedenen Spielarten der Beteiligung von Laien am Vorgang der Bistumsbesetzung aufgezeigt, wobei zahlreiche Beispiele für ein über das bloße (nachträgliche) Konsensrecht hinausgehendes Mitwirken von Laien aufscheinen. Auch das Konsensrecht selbst weist zahlreiche Varianten mit sehr verschiedenartigem rechtlichen Inhalt auf; sie reichen von der Möglichkeit des Volkes, die Wahl eines bestimmten Bischofs zu erbitten, bis zur Aufhebung der Wahl bei begründetem Widerspruch der Konsensberechtigten.

Fast nebenher liefert die Studie aber einen, angesichts der heutigen Problemlage unüberhörbaren Nachweis: Als kanonisch wird (und dies nicht nur im fraglichen Untersuchungszeitraum, sondern längst vorher und nachher) die Wahl des Bischofs durch ein geistliches, also aus Klerikern bestehendes *Gremium* angesehen; ein päpstliches Reservatsrecht stellt einen Bruch in der Kontinuität der Entwicklungslinie dar.

Die durch das II. Vat. eingeleitete Neubesinnung auf die Selbständigkeit der Teilkirche (insbes. Lumen gentium Art. 23) wird zu einer Frage an das geltende Kirchenrecht, ob es die Autonomie der Teilkirche bei der Bestellung des Oberhirten entsprechend zum Ausdruck bringt. In der Tat hat weder das kodikarische Recht noch die nachkonziliare Rechtsentwicklung dem Anliegen einer wenn auch noch so vorsichtigen Lockerung des bestehenden päpstlichen Reservats Rechnung getragen. Das Dekret des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche vom 25. 3. 1972 (AAS 64/1972, 386ff) vermeidet es sogar ängstlich, auch nur den Eindruck einer kollegialen Beratung bei der Besetzung des Bischofsamtes entstehen zu lassen.

M. schließt seine Untersuchung mit einem als Diskussionsbeitrag deklarierten Vorschlag für die Gestaltung eines neuen Rechts ab. Er enthält 3 Punkte: 1. Die Kirche beansprucht völlige Freiheit bei der Ernennung von Bischöfen und gewährt außerkirchlichen Instanzen keinerlei Recht auf Einflußnahme. Dies schließt aber vorherige Fühlungen des Hl. Stuhles mit der Regierung eines Staates über die Person des in Aussicht genommenen Kandidaten nicht aus. 2. Die kanonische Regelung der „designatio personae“ muß die berechtigten Anliegen der Teil- wie auch der Gesamtkirche angemessen berücksich-