

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 29 (1982)

**Heft:** 1-2

**Rubrik:** Besprechungen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 22.01.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## BESPRECHUNGEN

**Krinetzki, Günter: Kommentar zum Hohenlied.** Bildsprache und theologische Botschaft. – Frankfurt a. M. – Bern: Verlag Peter D. Lang 1981. 310 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, 16.)

Der *Verf.*, Alttestamentler in Passau, ist schon mit mehreren Arbeiten zum Hohenlied (Hld) hervorgetreten: *L. (= G.) Krinetzki*, Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) (Düsseldorf 1964); *ders.*, Die erotische Psychologie des Hohenliedes, in: *Theol. Quartalschrift* 150 (1970) 404–416; *ders.*, «Retractationes» zu früheren Arbeiten über das Hohelied, in: *Biblica* 52 (1971) 176–189. Dies zeigt seine in langem Umgang erworbene Vertrautheit mit dem Werk und seine unverminderte Bereitschaft, hinzuzulernen und das Verständnis dieser Dichtung weiter zu vertiefen.

Das Werk *K.s* besticht zuerst durch seine klare Disposition und Brauchbarkeit für den Leser. Eine Einleitung bespricht knapp alle einschlägigen Fragen zu Namen, Struktur, Sprache, Stil, Gattungen, über den Verfasser, Entstehungszeit und -ort, ferner zur Kanonizität, Auslegungsgeschichte und Botschaft des Buches und schließlich zur Textqualität (S. 11–46). Daran ist eine reichhaltige Bibliographie angeschlossen mit einem Abkürzungsverzeichnis (S. 47–63). Der Hauptteil, der eigentliche Kommentar (S. 64–233), ist wiederum klar aufgebaut: Die Einheiten werden eine nach der andern erörtert; zuerst wird jeweils auf speziell zugehörige Lit. hingewiesen, textkritische Punkte werden diskutiert, dann folgen Erläuterungen zur Form und Erklärungen zu den Versen sowie eine kleine Untersuchung zur konkreten Entstehungssituation und zur Funktion der Einheit. Als Zusammenfassung gibt *K.* nach jeder so behandelten Einheit eine Interpretation im Kontext unserer aktuellen Bedingungen, indem er an den dichterischen Bildern und Empfindungen des Hld das Menschliche und Allgemeingültige von dessen Liebeserfahrung aufweist, das uns Heutige unmittelbar berührt und trifft. Ein reichhaltiger Apparat enthält v. a. philologische Anmerkungen (S. 234–296), während drei Register (hebr. Wörter, Sachregister, besprochene Bibelstellen) das Buch aufschlüsseln (S. 297–310).

*Verf.* möchte die Liebeslyrik des Hld nicht nur literaturwissenschaftlich, sondern besonders auch mit Hilfe der «(tiefenpsychologisch orientierten) Motivforschung» (S. 5) interpretieren, wobei er sich an *C. G. Jung* orientiert. Diese

Dimension bildet die Originalität dieses Werkes im Vergleich zu den andern, auch neueren Kommentaren des Hld. Was die literarische Seite der Dinge betrifft, so nimmt *K.* eine Vielzahl (nämlich 52) von Einzelliedern an, die nur in losem Zusammenhang miteinander verbunden sind. Die Zusammenhänge werden durch Refrains angedeutet. Die Gattungen der einzelnen Lieder werden z. T. neu bestimmt. Die allegorische Deutung des Hld lehnt *K.* mit Nachdruck ab. Für ihn handelt es sich um reine Liebeslyrik, also auch nicht um Hochzeitslieder im engen Sinn des Wortes.

Die Probleme der Hoheliedinterpretation sind und bleiben schwierig, und es ist kein geringes Verdienst dieses Buches, daß es sich trotz seiner Gedrängtheit den mannigfachen Fragen stellt, die die Einzel- und Gesamtdeutung des Hld in der Vergangenheit aufwarf und heute für die Exegese weiterhin stellt. Es ist verständlich, daß die Meinungen zu manchem Punkt von derjenigen des *Verf.* abweichen können, der jedenfalls den Mut hat, seine Standpunkte klar darzustellen und zu begründen. Auf ein paar solcher Unterschiede in der Beurteilung gewisser Probleme möchte ich am Schlusse noch zu sprechen kommen.

Was die Interpretation der *dichterischen Bilder* anlangt, so löst *K.* die Metaphern oft so auf, daß er sagt: Diese Metapher bedeutet diesen Sachverhalt. (Ein besonders deutliches, und für mein Gefühl auch ein an der unteren Grenze des Geschmackvollen liegendes Beispiel etwa zu Hld 7,10 auf S. 200f.) Solche Äquivalenzen zwischen dem lyrischen Ausdruck und der gemeinten Realität scheinen mir jedoch die poetische Substanz anzugreifen. Denn das Eigentümliche des Lyrischen ist die Schweben, in der der Dichter die Dinge hält. Ein bestimmter Sachverhalt ist gewiß Anlaß und Ausgangspunkt für die Bilder und Ausdrücke des Gedichtes, aber diese *transzendieren* diesen ihren Anlaß und werden offen für mehrere Deutungen und ineinander übergehende Schattierungen. Die Interpretation darf diese Offenheit nicht wieder *reduzieren*, indem sie feststellen will, was das Bild «meint». Sonst sind wir wieder bei einer allegorischen Deutung angelangt, für die es ja charakteristisch ist, daß sie jede Einzelheit eines Ganzen Zug um Zug mit einer bestimmten Realität eindeutig identifiziert und festnagelt. In diesem Sinn frage ich mich, ob die gegebenen Interpretationen der Dichtung des Hld stets gerecht werden.

Ferner stellte sich mir beim Abschnitt zur Botschaft und zu den Zusammenfassungen der Einzelexegesen die Frage, ob *Verf.* nicht gelegentlich eine *Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* macht, wenn er auf das *Ethos* der Liebe kommt, etwa daß die Liebenden des Hld den «ernsten Willen (hätten), dem erwählten Liebespartner in Ausschließlichkeit und für immer anzugehören» (S. 204, Z. 1–2). Ein Satz wie «Wer in seinem Sinne (sc. des *Verf.* od. Sammlers des Hld) liebt, der wird sich von selbst richtig verhalten, auch ohne daß man ihn förmlich dazu anhalten muß.» (S. 43, Z. 5 von unten) ist m. E. insofern irreführend, als es dem Hld in keiner Weise um das «richtige Verhalten» geht! Das Hld preist die Liebe, weiter nichts. Daraus ethische Konsequenzen abzuleiten (vgl. z. B. Begriffe wie «Ehrfurcht», «selbstlose Liebe», S. 42f, 200, Z. 14; «Hingabe ohne Verletzung der menschlichen Würde und der sozialen Ordnung», S. 199 unten, u. ö.) ist vielleicht möglich, aber es ist völlig außerhalb der Perspektive des Hld selbst. Das ist eine andere Welt als die der Liebeslyrik des Hld!

Damit fällt ein anderes Licht auch auf die Auslegungsgeschichte, die *K.*

vielleicht doch nicht mit ganz hinreichendem Einfühlungsvermögen zusammengefaßt hat. Denn indem er wie gesagt aus dem Preislied der Liebe zwischen Mann und Frau ein Ethos der Liebe herausliest und entwickelt, von dem die Lieder selber nichts sagen, so tut er das, was die alte Allegorese tat: wie diese empfindet er offenbar reine Liebeslyrik als ungenügend, wenn sie nicht in einen *weiteren Kontext* eingebettet wird. Dieser weitere Kontext ist bei K. eine Ethik der Liebe, bei der alten Allegorese die Mystik der Vereinigung Gottes mit seinem Volk oder der Seele. Hätte somit die Allegorese von einst einer Notwendigkeit gehorcht, der sich auch K. nicht entziehen konnte, allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz, und gäbe es zur Allegorese des Hld nicht Besseres zu sagen als das Zitat der verständnislosen Bemerkung von Loretz (S. 35)?

Überdies habe ich Mühe, an K.s Bestimmung der *ursprünglichen* Bedeutung des Hld zu glauben, wonach dieses gegen eine «manichäisch-legalistische Mentalität» (S. 30) in bezug auf erotische Liebe gerichtet sei. (*Mani* hat ein halbes Jahrtausend *nach* der von K. in persische Zeit angesetzten Entstehung des Hld gelebt.) Wendet sich das Hld überhaupt *gegen* jemand? Liebeslyrik hat doch ihren Zweck in sich selber, wie das Vorkommen dieser Dichtung in allen Sprachen zu zeigen scheint.

Auch einige Flüchtigkeiten sind mir aufgefallen, ohne daß ich sonderlich Stichproben gemacht hätte: *Luis de León* erscheint auf S. 34, Z. 20 als dem 17. J. zugehörig, auf S. 47, Z. 21f als dem 15. oder einem früheren Jahrhundert: er hat aber im 16. J. gelebt. *Honorius von Autun* wird verschieden bezeichnet (S. 33, Z. 7; 34, Z. 17); der für K. wichtige Aufsatz von F. Horst, Die Formen des Liebesliedes ... wird nicht in der zugänglichsten Form, nämlich im Sammelband F. Horst, Gottes Recht. Studien zum Recht im A. T. (Theol. Bücherei 12) (München 1961) zitiert. Druckfehler: S. 30, Z. 17; 201, Z. 1 (hebr.); 236, Anm. 15, Z. 1 (hebr.).

Wie man sieht: ein Kommentar des Hld von dieser gedrängten Fülle an Informationen und Stellungnahmen zu verschiedensten Fragen fordert die Diskussion heraus, und das ist nicht das geringste Kompliment, das einem Forschungsbeitrag gemacht werden kann, wie es dieser Kommentar zweifellos ist.

ADRIAN SCHENKER OP

**Espinel Marcos, José Luis: La Eucaristia del Nuevo Testamento.** – Salamanca: Editorial San Esteban 1980. 300 S. (Estudio teológico de San Esteban, Coll. Glosas, 7.)

Der *Verf.*, Professor für Neues Testament an der Universität und an der theologischen Fakultät San Esteban in Salamanca, legt hier eine Synthese neutestamentlicher Eucharistielehre vor. In drei sozusagen konzentrischen Kreisen bespricht er alle Stellen, die von der Eucharistie im N. T. handeln: Zuerst erörtert er die Einsetzungsberichte (S. 13–115), dann die Stellen im N. T., die von der Eucharistie ausdrücklich sprechen oder von ihr geprägt sind oder auch, ohne sie direkt zu nennen, sie voraussetzen (S. 117–192), und schließlich, in einem dritten Schritt, sammelt er die Hinweise und Angaben zu der Art und

Weise, wie die Urgemeinde Eucharistie feierte, und welches Verständnis sich aus dieser Liturgie der urchristlichen Eucharistie erheben läßt (S. 193–283). Eine Zusammenfassung des ganzen Werkes (S. 285–292); sowie ein Autorenverzeichnis und ein detailliertes Inhaltsverzeichnis (S. 293–300) schließen das Ganze ab.

Das Buch entfaltet einen großen Reichtum an Fragestellungen und Informationen. Bewundernswert ist die Vielfalt der verarbeiteten Literatur. Besonders die neuere deutsche Exegese ist in breitem Maße herangezogen, aber auch die angelsächsische Forschung ist gut vertreten. Die Arbeiten von *H. Schürmann* haben *E.s* eigenes Werk spürbar geprägt; der Einfluß *Joach. Jeremias'* und in geringerem Maß *R. Pesch's* ist ebenfalls unverkennbar. Daß der *Verf.* gerade diesen Autoren in manchem folgt, ist nicht nur verständlich, sondern bei der Bedeutung ihrer Arbeiten auch berechtigt. *Schürmanns* Konzeptionen drücken insbesondere dem ersten Teil ihren Stempel auf, wo *E.* die Einsetzungsberichte als Verdichtung und Zusammenfassung des ganzen Lebens und der ganzen Verkündigung Jesu darstellt, wobei er die Abendmahlshandlungen als prophetische Zeichenhandlungen hervorhebt.

Das Buch besticht mich nicht so sehr dadurch, daß es neue, noch ganz unbegangene Wege eröffnen würde, als vielmehr durch seine vollständige Darstellung der exegetischen und theologischen Fragen, die sich an das Abendmahl Jesu und an sein Fortwirken in der neutestamentlichen Gemeinde knüpfen. Alle historischen, redaktionsgeschichtlichen und exegetischen Probleme, die die Forschung der letzten Jahrzehnte aufgeworfen hat, werden knapp und klar genannt, besprochen und einer Lösung zugeführt, die auch begründet wird, z. B. das Problem Urform der Einsetzungsworte, das Verhältnis der vier Abendmahlsberichte zueinander, die Interpretation der Einsetzungsworte und -gesten, die Exegese des eschatologischen Ausblicks und sein Verhältnis zu den Einsetzungsworten, die Frage des Paschamahls, die Todesdeutung, die in den Abendmahlsworten enthalten ist, und ihr Verhältnis zu Jes 53 sowie ihre geschichtliche Wahrscheinlichkeit im Rahmen der Verkündigung Jesu, die johanneische Abendmahlsüberlieferung und ihre Beziehung zur synoptisch-paulinischen Tradition, Jesu Tischdienst und das Lösegeld-Logion (Mk 10,45) und ihr Bezug zum Abendmahl, usw. Das Buch empfängt von dieser Vollständigkeit der Problemstellung, gepaart mit der Gedrängtheit der Einzeldiskussion, den Charakter eines Kompendiums, eines Handbuches im guten Sinne des Wortes. Der warme, persönlich beteiligte Stil des *Verf.s* nimmt aber dem Werk das Trockene und Dürre, das sonst oft solchen Werken anhaftet.

Die Abschnitte zur Deutung von Jesu Sterben und insbesondere der Opfercharakter seines Todes einerseits und des Abendmahls andererseits erwecken für mein Dafürhalten den Eindruck eines unentschiedenen Lavierens zwischen Skylla und Charibdis. Der *Verf.* notiert die starken Bedenken, die heute gegen die Opfer als Schlüssel zum Verständnis von Jesu Passion vorgebracht werden (merkwürdigerweise fehlen die so starkes Aufsehen erregenden Arbeiten von *René Girard* in diesem Zusammenhange ganz!), wagt es aber nicht, wie ein von ihm mehrfach zitierter Aufsatz von *Gonzalez Ruiz* von der Eucharistie als von der «muerte de todos los sacrificios» zu sprechen (S. 167 mit Anm. 97), da die Opferterminologie im Zusammenhang mit Jesu Leiden und mit der Euchari-

stie zu tief im N. T. verwurzelt sei. An dieser Stelle hätte ich mir ein viel tieferes Eindringen in den Sinn der Opfer in religionsgeschichtlicher und alttestamentlicher Hinsicht gewünscht, als es bei *E.* geschieht (S. 155–177). Denn nur von einer solchen vertieften Einsicht in diesen Teil des altisraelitischen Kultes können wir uns einen neuen und sinnvolleren Zugang zu den neutestamentlichen Aussagen gewinnen, die in der Begrifflichkeit der Opferliturgie gefaßt sind. Dieser Weg der Vertiefung unserer Einsicht in das Opferverständnis des alten Israel ist sicher fruchtbarer als die heute verbreitete Ablehnung der Opferliturgie als Zugang zu Jesu Tod und Abendmahl. Eine Studie wie die vorliegende hätte diesen Weg vielleicht entschlossener betreten sollen, als sie es tatsächlich getan hat, um diese Seite der Deutung von Jesu Leben und Tod heller zu beleuchten.

Das Buch enthält auch eine gewisse Anzahl von Druckfehlern, bes. in den griech. Wörtern (Akzente!), z. B. S. 34, Anm. 28, Z. 2; S. 38, Z. 9; S. 40, Z. 14; S. 52, Anm. 67, Z. 2, Anm. 70, Z. 1; usw.

ADRIAN SCHENKER OP

**Ambros Odermatt OSB, Ein Rituale in beneventanischer Schrift.**

Roma, Biblioteca Vallicelliana, Cod. 32, Ende des 11. Jahrhunderts. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1980. 376 S. (Spicilegium Friburgense. 26.)

Seit den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts erfuhr die Ritualienforschung durch Texteditionen und Einzelstudien zusehends Aufschwung und Beachtung. Angeregt durch die Arbeiten von Adolph Franz (*Rituale von St. Florian*, 12. Jh., 1904) u. a., entwickelte sich die Erforschung der Ritualien zu einem eigenen Teilgebiet der Liturgiewissenschaft. Die Ritualien gehören inzwischen zu den wichtigsten und interessantesten Quellen im liturgie- und kulturgeschichtlichen Bereich. Ein Rituale, d. h. «das Buch, das Texte und Anweisungen für die vom Priester zu spendenden Sakramente und Sakramentalien, ferner für Prozessionen und Exorzismen enthält», ist mehr als andere liturgische Rollenbücher vom gottesdienstlichen Eigenleben einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Ortskirche geprägt. Sodann ist es ein sehr häufig gebrauchtes liturgisches Buch, das in direktem Bezug zu den Gläubigen steht und trotz seiner jeweiligen individuellen Prägung in einen größeren Zusammenhang gestellt ist. Das Rituale, das zunächst mit anderen liturgischen Büchern verquickt war und verschiedene Namen trug, wird im 12. Jh. in der Umgebung der Klöster und im 13. Jh. im Diözesanklerus als solches greifbar. Mit der Erfindung der Buchdruckerkunst erlangen die Diözesanritualien ihre eigentliche Bedeutung. Die Studien der letzten Jahre beschäftigten sich vorwiegend mit diesen gedruckten Agenden.

Bereits auf diesem Hintergrund steht der Veröffentlichung des Codex C 32 der Biblioteca Vallicelliana von Rom, eines Rituals in beneventanischer Schrift vom Ende des 11. Jhs., durch P. Ambros Odermatt OSB, Mariastein bei Basel, berechtigtes Interesse zu. Es handelt sich dabei um die stark gekürzte Dissertation, welche der Verfasser im Wintersemester 1972/73 unter Leitung von A.

Nocent OSB (Koreferenten: B. Neunheuser OSB und J. Pinell OSB) am Päpstlichen Liturgischen Institut von S. Anselmo, Rom, einreichte und die als 26. Band der international anerkannten Studienreihe «Spicilegium Friburgense» erschien. Zum erstenmal wird hier der Codex C 32 genannter Bibliothek ediert, der bereits in früheren Studien Beachtung gefunden hatte.

Der Raum von Benevent wurde seit Jahrhundertbeginn in verschiedener Hinsicht ein Interessenobjekt. Die beneventanischen Handschriften zogen in paläographischer Hinsicht (E. A. Lowe), aber auch in liturgischer (R. Andoyer, A. Dold) und musikologischer (Paléographie Musicale XIV/XV; cf. die berühmten liturgischen Rotuli, bes. Exsultetrollen) die Aufmerksamkeit der Fachleute auf sich. K. Gamber, S. Rehle u. a. widmeten sich eingehend der Erforschung liturgischer Besonderheiten von Benevent. Bis ins 9. Jh., teilweise noch darüber hinaus, besaß Benevent nämlich eine liturgische Sondertradition, die dann von der römischen Liturgie immer mehr verdrängt wurde. Die beneventanische Lokalliturgie läßt sich durch die vielfältigen Beziehungen erklären, welche Benevent mit Montecassino (die Abtei gehörte zu Benevent und Paulus Diaconus, der an der Liturgiereform im Frankenreich aktiv beteiligt war, hielt sich vor seinem Eintritt in Montecassino am Hof von Benevent auf), mit dem byzantinischen Kaiserreich und mit Mailand verband. Leider sind uns handschriftliche Zeugen erst aus später Zeit (10./11. Jh.) überliefert.

A. Odermatt ist einer der ersten Liturgiewissenschaftler, der sich der Ritualienforschung des Raumes von Benevent zuwandte. Der von ihm herausgegebene und beschriebene Codex ist ein sog. Sakramentar-Rituale oder Rituale-Missale, d. h. ein Rituale, dem Meßformulare (und Kanon) beigegeben sind. Segnungen (Benediktionen) fehlen in dieser Art von Rituale fast ganz. Einige Antiphonen und Responsorien der Tauf- und Beerdigungsliturgie, sowie einige Stellen im Ordo Missae sind mit Neumen versehen (interessante Zeugen für das «Lumen Christi» und «Exsultet» der Osternacht). Das in der sog. Beneventana geschriebene Rituale stammt aus einem Kloster im Einflußbereich von Montecassino («Terra sancti Benedicti») und kann auf das ausgehende 11. Jh. datiert werden. Die Texte weisen eindeutig darauf hin, daß der Codex für die Seelsorge in der Umgebung des Klosters verwendet wurde. Seit Mitte des 11. Jhs. verfügten nämlich die Klöster Italiens über gewisse Seelsorgsrechte (z. B. Privileg Leo IX.). Somit ist dieses Rituale auch ein Beispiel pastoraler Bemühungen der italienischen Klöster.

Der Inhalt der Handschrift läßt sich leicht in fünf Teile gliedern: 1. Taufliturgie (Nrn. 1–109) 2. Bußliturgie (Nrn. 110–179) 3. Krankenliturgie (Nrn. 180–211) 4. Sterbe- und Totenliturgie (Nrn. 212–349) 5. Ordo Missae (Nrn. 351–400). Das entspricht also dem Inhalt eines (Priester-) Rituals, wobei der «Ordo matrimonii» (der Verfasser sagt nichts darüber!) und der ganze Komplex der Segnungen hier fehlen.

Die Arbeit von A. Odermatt umfaßt zwei große Teile: 1. Teil: Einleitung (31–236) und 2. Teil: Edition des Textes (237–354). Vorangehen das Inhaltsverzeichnis (7–10) und ein sorgfältiges, zwanzigseitiges Quellen- und Literaturverzeichnis (11–30).

Im ersten Kapitel der allgemeinen Fragen gibt der Verfasser einen prägnanten Überblick über die Entwicklung des Rituals zu einem eigenen Buch und

referiert über die Arbeiten und Ergebnisse der Ritualienforschung. In einem zweiten Abschnitt beschäftigt er sich mit der Geschichte des Herzogtums Benevent, besonders unter liturgischem Gesichtspunkt, und zeigt die Beziehungen von Benevent zu Montecassino, Byzanz und Mailand auf. Im zweiten Kapitel stellt der Autor den Codex vor und klärt die Fragen der Lokalisierung, Datierung, Benennung, Eigenart und Bedeutung. Den Hauptteil der Einleitung bildet das dritte Kapitel, eine Analyse der fünf Ordines des Rituals. Dementsprechend liegt hier das Hauptgewicht der Arbeit von A. Odermatt. In diesem analytischen Teil geht er methodisch so vor, daß er zunächst ein ausgezeichnetes Resümee der geschichtlichen und oft vielgestaltigen Genese des jeweiligen Ordo gibt, um dann den Codex C 32 im Ganzen der Geschichte situieren und die Eigenarten besser hervorheben zu können. Dabei stützt er sich zu Vergleichszwecken auf edierte und unedite Zeugen der liturgischen Überlieferung, besonders des beneventanisch-kassinesischen Raumes. Auf diese Weise kann er Quellen und Vorlagen ausfindig machen (das geschieht detailliert im Apparat der Edition).

Der Taufordo (105–147) des Rituals widerspiegelt mit seinen ziemlich komplizierten Etappen und Stufen die allgemeine Entwicklung der Taufliturgie und trägt noch deutlich die Spuren des alten 7-Skrutiniens (vgl. OR XI und Gelasianum) an sich. Damit erweist er sich als ein für das 11. Jh. konservativer Ritus, wie überhaupt der beneventanische Raum durch eine traditionelle Haltung charakterisiert ist. Als Tauftermin ist Ostern vorausgesetzt. Durch den Einschub des Krankentaufritus (Klinikertaufe, Nrn. 32–54) zwischen Katechumenensakten und Skrutinium vor den Riten des Karsamstags entsteht ein zweiteiliger Ordo. Leider sind die Rubriken nicht klar genug, um sich ein klares Bild über die zeitliche Aufgliederung der Tauffeier machen zu können. Im Taufritus der Ostervigil finden wir einen Hinweis auf die Wiederholung der präbaptismalen Salbung (137). Der Taufakt ist durch zwei Merkmale geprägt: trinitarische Taufformel und dreimalige Tauchung (138). Als Besonderheit darf die Übergabe einer brennenden Kerze betrachtet werden, da dieser Brauch in den Ritualien erst viel später erscheint (140). Taufkommunion und Firmung (da Priesterrituale!) fehlen. Der Ordo zeugt auch von der Unsicherheit, die im 11. Jh. bezüglich des theologischen Sinnes der Firmung und ihres Zusammenhanges mit der Taufe bestand (vgl. Oration Nr. 109).

Der Beichtordo (147–167) des Codex C 32 liegt in seiner Grundstruktur auf der gallikanischen Traditionslinie. Für uns wirkt diese Bußliturgie mit ihren vielen Orationen, Antiphonen, Psalmen und der Litanei, aber auch durch die verschiedenen Absolutionsformeln kompliziert und langatmig. Der Ordo enthält auch das Formular einer Büssermesse, gefolgt von Segensgebeten und der Krankenbuße. Die Aussöhnung geschieht in einem Akt (Verbindung von Beicht und Rekonkiliation). Der Vollzug der Beichtliturgie ist nicht mehr an eine bestimmte Zeit gebunden und darum beliebig wiederholbar. Gewisse Formeln, etwa die Absolutionen, setzen erstaunlicherweise eine Mehrzahl von Pönitenten voraus. Als Eigenarten dieses Rituals können die zwei Admonitiones (Nrn. 128–129) der Zulassungsriten genannt werden, in denen ein pastorales Anliegen zum Ausdruck kommt.

Der Krankenordo (167–181) fällt im Vergleich zu anderen Ordines der



Krankenliturgie durch seine relative Kürze und den klaren Aufbau auf. Er beruht auf dem karolingischen Grundritus. Der «Ordo ad visitandum infirmum» (kann wiederholt werden) ist deutlich vom «Ordo ad unguendum infirmum» getrennt. Die Reihenfolge der liturgischen Akte ist: Buße mit Lossprechung, Salbung, Viaticum. Nach den Rubriken zu schließen, scheinen hier vor allem klösterliche Verhältnisse vorzuliegen – die Krankenliturgie erfuhr ja gerade in den Klöstern ihre reiche Ausgestaltung –, doch konnte der Ordo auch ohne große Schwierigkeiten und Adaptionen außerhalb eines Klosters verwendet werden. Als Eigenheiten des Rituals können die Orationen angesehen werden, die nach jeder einzelnen Salbung der fünf Sinne gebetet werden (Nrn. 197–206) und die Oration mit Handauflegung vor der Salbung (Nr. 196). Die Texte der Krankenliturgie zeigen bereits, wie bei der «Unctio infirmorum» immer mehr die geistig-geistliche Wirkung in den Vordergrund tritt.

Der Ordo der Sterbe- und Totenliturgie (181–220) – er nimmt im Rituale den größten Platz ein – läßt sich ebenfalls auf das karolingische Schema zurückführen, wobei das bekannte Gebetsgut sehr frei gestaltet wurde. Er ist noch geprägt von der Kontinuität der drei Etappen: Commendatio animae – Sorge um den Leichnam – Bestattung. Eingebaut in den Verlauf der Totenliturgie ist ferner das Totenoffizium in seiner voll ausgebildeten Gestalt (Nrn. 226 bis 252): Vigilien mit neun Lesungen aus dem Buche Job, Laudes, Vesper (auf dem Rückweg vom Grab zur Kirche: Nrn. 270–272). Als Anhang figurieren das Formular einer Begräbnismesse, eine Vielzahl von Orationen für Verstorbene (interessanterweise wird neben dem 3., 7. und 30. auch der 100. Todestag erwähnt), vier Lesungen und Evangelien für Totenmessen und abschließend eine Totenpräfatation. Als Sondergut des Rituals kann man aufzählen: das Gebet beim Nahen des Todes «Commendamus te omnipotenti Deo» (Nr. 213, im Plural), das erstmals in einem Brief des hl. Petrus Damiani († 1072) erwähnt wird und erst spät in den Ritualien Aufnahme gefunden hat (187). Dann die dreimalige Anrufung des hl. Michael beim Eintritt des Todes – in der Gegend von Benevent wurde der Erzengel sehr verehrt – und viele Textvarianten. Die Totentoilette hat im Rituale bereits nicht mehr liturgischen Charakter, eine Entwicklung, die im 11. Jh. einsetzt. Eine interessante Bewandnis hat es mit der Absolutionsformel am Schluß der Bestattung (Nr. 267), die einem Brauch gemäß, auf einem Kreuz eingraviert, dem Toten mit ins Grab gegeben wurde (210/11).

Der Meßordo schließlich (221–236) ist ein Vertreter des sog. «Rheinischen Meßordos», der sich aus den liturgischen Formen des karolingischen Raumes um die Jahrtausendwende herausgebildet hat und rasch große Verbreitung fand. Im 11./12. Jh. machte sich der Einfluß der nordischen Meßbücher in Italien geltend, wobei vor allem die Klöster Träger dieser Austauschbeziehungen waren, wie gerade dieser Meßordo bezeugt. Die Rubriken des «Ordo Missae» beschränken sich auf das Wesentliche, was nochmals darauf hinweist, daß wir es mit keinem eigentlichen Klostersrituale zu tun haben.

Auf den zweiten Teil, die Textedition (237–354), folgen gute Register: Verzeichnis der liturgischen Initien (355–363), Handschriftenverzeichnis (364 bis 365) und Register der Namen und Sachen (366–376).

Wie die Untersuchungen A. Odermatt's zeigen, läßt sich in allen Ordines

eine Beziehung zum Raum Benevent/Montecassino feststellen. Obschon die direkte Vorlage des Rituals nicht gefunden werden konnte, hat doch der Verfasser alle Texte in ihren Beziehungen zu den liturgischen Hauptquellen (Sakramentare, Ordines Romani usw.) und zu liturgischen Dokumenten der gleichen Zeit und des gleichen Gebietes situieren können. Der Schreiber des Rituals hat im allgemeinen bekanntes Gebetsgut verwendet, es aber frei gehandhabt. Der Codex entspricht ganz der herrschenden liturgischen Praxis des späten 11. Jhs. Er steht liturgiegeschichtlich sowohl am Wendepunkt von der «karolingischen» zur noch reicheren Ausfaltung der hoch- und spätmittelalterlichen Liturgie als auch in einer Zeit, in der sich liturgische Einheitsbestrebungen spürbar machen.

A. Odermatt hat mit dieser Veröffentlichung und Edition eine hervorragende und präzise, sorgfältige wissenschaftliche Arbeit geleistet.

Neben kleineren Mängeln formeller Art wird man bedauern, daß der Autor, etwa in einer größeren Zusammenfassung, den Codex nicht besser im großen Rahmen der Liturgiegeschichte lokalisiert hat. Man kann sich fragen, ob man nicht auch im Deutschen, analog zum französischen Begriff, anstatt von «Sakramentar-Rituale» von «Rituale-Sakramentar» («rituel-sacramentaire»): vgl. 40–41, Anm. 7 und 101–102) sprechen könnte.

Der Publikation der Doktoratsthese von A. Odermatt kommt vor allem liturgiegeschichtlich hohe Bedeutung zu: einerseits ist der veröffentlichte Codex einer der ersten Zeugen eines eigentlichen, selbstständigen Rituals und andererseits ist er eines der ganz wenigen liturgischen Bücher dieses Typs, die uns aus einem so interessanten Raum wie Benevent/Montecassino erhalten geblieben sind.

ALBERICH ALTERMATT

**William J. Courtenay: Adam Wodeham, An introduction to his life and writings.** Leiden: E. J. Brill 1978, 241 p. (Studies in Medieval and Reformation Thought. 21.)

Plusieurs études ont montré, récemment, l'influence prépondérante des théologiens du XIV<sup>ème</sup> siècle sur la formation et l'évolution de la pensée moderne. Mais il manque encore à l'historien de la philosophie les connaissances suffisantes du milieu intellectuel du XIV<sup>ème</sup> siècle pour prétendre à autre chose qu'à mettre en évidence des similitudes de structure entre la pensée de cette époque et celle des siècles suivants.

Le travail très sérieux et très détaillé que nous propose W. J. Courtenay montre d'une part le progrès qui s'est accompli dans l'étude de cette période depuis les recherches de Michalski, et d'autre part les limites et difficultés devant lesquelles se trouve l'historien, qui ne connaît encore que quelques noms de ceux qui ont été les artisans d'un immense foisonnement intellectuel en Europe, surtout à Oxford et Paris.

Adam Wodeham est l'une des figures les plus importantes de l'époque

d'Occam, et l'étude de sa pensée apparaît aujourd'hui indispensable, à la fois parce qu'il a été un familier influent d'Occam – peut-être son secrétaire –, et qu'il est l'un des premiers penseurs à assurer le succès de l'occamisme.

Connaître la pensée de Wodeham – Courtenay n'en parle guère dans son étude – suppose d'abord qu'on soit au clair avec la datation de la carrière académique de l'auteur, avec les manuscrits qui sont aujourd'hui à notre disposition, l'évolution de l'œuvre, la relation des écrits entre eux, et la place de Wodeham dans son milieu universitaire, dans son ordre, ou dans le XIV<sup>ème</sup> siècle en général.

L'historien est en face de difficultés énormes qui l'empêchent de donner aisément des informations. Afin de démêler l'écheveau, il n'a que trois moyens à sa disposition:

1. (pp. 7–38) Considérer les écrits mêmes de Wodeham, et étudier les renvois de l'un à l'autre, les dates y incluses, les mentions d'événements contemporains ou de personnages en vie, etc.
2. (pp. 39–112) Considérer les sources de Wodeham, et surtout les sources contemporaines. L'historien trouve un appui de ce côté, car Wodeham mentionne ou cite bon nombre de ses contemporains, maîtres ou collègues, de Henri de Harclay, Guillaume d'Occam, Gauthier de Chatton, à Robert Holcot ou Guillaume Skelton, alors que la plupart des auteurs du XIV<sup>ème</sup> siècle taisent les noms de ceux qui les entourent.
3. (pp. 113–159) Enfin, on pourra chercher dans les œuvres connues du XIV<sup>ème</sup> et du XVI<sup>ème</sup> siècles les mentions que l'on fait de Wodeham. L'historien est heureux dans sa quête, car la pensée de Wodeham a eu un grand retentissement en Europe – alors que, étrangement, peu de manuscrits sont à notre disposition – et que beaucoup d'auteurs connaissent ses œuvres directement. Par exemple, de 1342 à 1345 à Paris, où l'on cite davantage les sources qu'à Oxford, presque tous les penseurs citent ou mentionnent Wodeham; Grégoire de Rimini en est le plus important.

On sait en outre que Henri Totting de Oyta admirait Wodeham, et qu'il proposa un abrégé du Commentaire des Sentences, abrégé édité par Jean Mair en 1512, qui voyait en Wodeham l'un des penseurs de premier plan, en compagnie d'Occam.

Une fois achevées ces minutieuses analyses des manuscrits, Courtenay propose quelques conclusions plus ou moins certaines sur la vie de Wodeham et sa carrière (pp. 160–182):

- env. 1298 Naissance près de Southampton. Entrée dans l'ordre franciscain.
- env. 1317–21 Etudes en philosophie.
- 1321 Commence à étudier sous Chatton. Etudie aussi avec Occam à Londres, et soutient avec enthousiasme cette pensée.
- 1326–29 Etudes à Oxford.
- 1328–29
- ou 1329–30 Lecture des Sentences à Norwich.
- entre 1328–32 Lecture des Sentences à Londres.
- 1330–31 Début de la Lecture des Sentences à Oxford (jusqu'en 1333).  
Difficultés à dater ces deux dernières Lectures.  
Début de la rédaction de l'Ordinatio.

- 1339    Départ pour Bâle. A cette époque, Wodeham est déjà Maître en théologie.  
 ?        Retour en Angleterre.  
 1358    Mort en Angleterre.

En appendice enfin (pp. 183–234), Courtenay transcrit les listes des questions traitées par Wodeham, dans ses divers cours et rédactions. Le lecteur peut s'y retrouver aisément et saisir les préoccupations du théologien dans la première moitié du XIV<sup>ème</sup> siècle.

La minutie et la rigueur du travail de Courtenay forcent l'admiration. Un lecteur qui s'intéresse à la pensée de cette époque trouvera en outre dans ce livre une présentation ou une mention des grands théologiens de ce temps, accompagnée à chaque fois d'une bibliographie récente. Il trouvera enfin des considérations intéressantes sur les législations universitaires et, par conséquent, sur la structure et le style des écrits des auteurs.

On aurait aimé pénétrer dans la pensée même de ce grand théologien et philosophe, encore méconnu, qu'était Adam Wodeham, et dont on ne peut encore mesurer l'influence.

F.X. PUTALLAZ

**Konrad Hilpert: Ethik und Rationalität.** Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik. – Düsseldorf: Patmos-Verlag 1980. (Moraltheologische Studien, Syst. Abt. 6.)

Die Untersuchungen von Konrad Hilpert zum Autonomieproblem gehen von der allgemeinen geteilten Annahme aus, daß «Kants Moralphilosophie der erste große und vollständig durchgeführte Versuch einer autonomen Ethik» ist (23). Diese Voraussetzung hat nach verbreitetem, gleichfalls von Hilpert aufgenommenem Verständnis die Konsequenz, daß sich Autonomie und ein Zusammenhang von (christlichem) Glauben und Ethos ausschließen, daß eine Bestimmung durch Gott Heteronomie ist. Ziel der Untersuchungen Hilperts ist es, gegen die Dominanz dieses Autonomiekonzepts für eine theonome Ethik zu plädieren.

Hierfür gliedert Hilpert seine Untersuchungen in drei Teile: In eine Ortsbestimmung des Autonomie-Problems, die Darstellung historischer Modelle autonomer Ethiken und schließlich die kritische Prüfung des Gegensatzes von Autonomie und Theonomie.

Im ersten Teil wird von fünf möglichen Richtungen her die verschärfte Infragestellung «theonome Ethik» behandelt. Zunächst stellt Hilpert, ausgehend von D. Bonhoeffers Säkularisierungsthese, die Infragestellung seitens der Theologie dar, wie sie sich u. a. bei J. A. T. Robinson und den Vertretern einer Gott-ist-tot-Theologie, vornehmlich bei D. Sölle, findet; diese Infragestellung basiert nicht eigentlich auf einer Lösung des Zusammenhangs von Glaube und Ethos, sondern auf ihrer «nicht-theistischen Theologie». Es folgt die mögliche Infragestellung theonomer Ethik von seiten der Verhaltensforschung bes. nach

K. Lorenz, insofern diese ethisches Verhalten des Menschen fundamental von seinen biologischen Voraussetzungen herzuleiten und so den theonomen Charakter der Ethik als «unwissenschaftliche Verbrämung» erscheinen lassen könne (46 f). Anschließend wendet sich Hilpert der Infragestellung einer theonomen Ethik durch die positivistische Soziologie nach A. Comte zu, in deren Gefolge u. a. auch T. Geiger mit der Position eines Wertnihilismus sowie P. Berger und F. X. Kaufmann mit ihren wissenssoziologischen Ansätzen zur Sprache kommen. Erörtert wird sodann die kritische Position der Frankfurter Schule, für die eine Dialektik der Geschichte gegeben ist, die als Widerspruch gegen eine theonome Ethik erscheint. Schließlich gilt die Aufmerksamkeit der wissenschaftstheoretischen Kritik im Gefolge L. Wittgensteins, von der her ethische Sätze (wie ästhetische und religiöse) unsinnig sein dürften (90).

Im zweiten Teil der Ortsbestimmung geht Hilpert der Begriffsgeschichte von Autonomie nach und konstatiert, daß Autonomie eindeutig ein politischer Begriff – nämlich zur Bezeichnung der inneren Selbstbestimmung einer Gruppe, z. B. einer konfessionellen Minderheit, im Rahmen der Oberherrschaft des Staates bzw. der Selbstbestimmung eines Staates unter der Oberhoheit eines anderen – gewesen ist, bis Kant eine philosophische Umprägung vornahm. Anschließend stellt Hilpert die Bemühungen von Descartes dar, die der Verlegung der Gewißheit in das Subjekt galten. Er ergänzt sie durch die Behandlung anderer neuzeitlicher Versuche zur Begründung einer Ethik angesichts konfessioneller Zerrissenheit, die über die Ablehnung eines Autoritätsarguments zunächst zu einer ethisch relativierten Religionskritik und schließlich zu einer atheistischen Ablehnung einer Theonomie der Ethik führten (148).

Der folgende zweite Teil über historische Modelle stellt das Kernstück der Abhandlung dar. Hilpert beginnt mit der Darstellung der Ethik Kants, deren Charakteristikum das Autonomie-Prinzip ist, das im kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt (161). Autonomie, mit Freiheit identisch (166), besteht nach Hilpert für Kant auch im Zusammenhang mit dem dritten Postulat der reinen praktischen Vernunft, nämlich der Annahme des Daseins Gottes (174 ff); sie ist somit auch für die Religion anzunehmen (vgl. 178 ff). Es folgt die Erörterung der Ethik Fichtes, für die nach Hilpert entsprechend der Aussage Fichtes von der «absolute(n) Autonomie der Vernunft» (198) die Autonomie zentral ist. Aufgezeigt wird die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit, für das Notwendigkeit und Freiheit als unverzichtbar erscheinen, sowie die Bedeutung der Religion für die Sittlichkeit. Darauf erörtert Hilpert Feuerbachs ethische Konzeption, die entsprechend der Auffassung von Religion als Entfremdung und der hierzu konsequenten Verderbnis der Moralität durch Religion eine neue Moral entwerfen will, nämlich eine gegen die christliche Moral gerichtete Versöhnung des Menschen mit sich und mit dem anderen Menschen. Diese Ethik charakterisiert Hilpert als eudämonistisch. Als vorletztes Beispiel wird die Ethik Schopenhauers vorgestellt. Für ihn ist Kants Ethik durch eine latente Theonomie gekennzeichnet und somit Autonomie nicht erreicht. Sein Versuch einer echten Ethik ist nach Hilpert bestimmt durch das Mitleiden als Prinzip der Ethik; Religion wird bei Schopenhauer zwar kritisiert, doch findet sich bei ihm selbst eine Art negativer Theologie. Abschließend wendet Hilpert sich Nietzsche zu, dessen radikale Kritik an christlichem Glauben und Ethos vornehmlich

mit dessen Auffassung von freiem Willen, Gewissen, Schuld und Strafe, von Askese und Mitleid als Folie für eine Neubegründung der Moral dient, nämlich der Moral des Übermenschen.

Im dritten Teil versucht Hilpert zunächst eine zusammenfassende Auswertung, in der er wesentliche Aspekte neuzeitlich autonomer Philosophie bzw. Ethik herausstellt wie deren Unabhängigkeit von Autorität und Bewahrheitung durch Vernunft und Praxis; negativ zielen die neuzeitlichen Bemühungen auf eine Eliminierung physischer Strukturen und die Befreiung von jeglicher Bestimmung durch Glauben und Theologie, wobei eine dezidiert atheistische Position erst spät auftrat.

Das Schlußkapitel, dem das Interesse der gesamten Untersuchungen Hilperts gilt, geht auf die gegenwärtige Diskussion um Autonomie und/oder Theonomie in der katholischen Moraltheologie ein, wie sie sich um das Plädoyer für eine autonome Moral vor allem von A. Auer und F. Böckle entzündet hat. Themen dieser autonomen Moral sind nach Hilpert die *natura humana*, ihre Sozialität (W. Korff) und transzendente Selbsterschlossenheit (K. Demmer), das *Proprium* christlicher Ethik und die Kompetenz des kirchlichen Lehramts. Kritisch wendet Hilpert gegen diese theologische Konzeption einer autonomen Moral mangelnde hermeneutische Reflexion ein, die zur Konsequenz eine Reontologisierung und die Separierung von Welt- und Heilsethos sowie die Reduzierung des *Propriums* christlicher Ethik auf eine Letztbegründung und Motivation hat (566). Kritik findet auch die historische Legitimation dieser Konzeption, nämlich der Rückgriff vor allem auf Thomas von Aquin und S. Mutschelle. Gestützt wird diese Kritik von Hilpert durch Hinweise auf kirchliche Zurückweisung von Positionen im Zusammenhang mit Auseinandersetzungen bzw. Aufnahmen des Autonomie-Theorems von Kant.

Als Fazit der Arbeit ist eine Infragestellung derzeitiger theologischer Konzeptionen von Autonomie anzusehen. Ein Alternativkonzept wollte Hilpert nicht entwickeln, wohl aber ein Prolegomenon dafür liefern (585).

Angesichts der hier eben nur skizzierbaren umfangreichen und umfassend belegten Untersuchungen Hilperts lassen sich zunächst im Rahmen der Arbeit Fragen stellen. Sie beziehen sich weniger auf die Auswahl der Positionen, die eine theonome Ethik bestreiten (1. Teil; fragen könnte man, ob nicht die Tiefenpsychologie eher als die Verhaltensforschung hätte Berücksichtigung finden sollen), oder gar nicht auf die Auswahl der Autoren (2. Teil); denn Vollständigkeit zu verlangen wäre ohnehin absurd. Sie beziehen sich vielmehr auf die Durchführung, in der eine vielleicht zu generelle Antithetik zum Vorschein kommen dürfte. So kann Bonhoeffer gerade nicht trotz seiner Anerkennung der neuzeitlichen Entwicklung zur mündig gewordenen Welt als Befürworter einer Trennung von Glauben und ethischem Handeln angesehen werden, so daß Berufungen auf ihn etwa durch die Gott-ist-tot-Theologie unberechtigt sind (vgl. bes. 34 Anm. 36). Auch die Wissenssoziologie (etwa bei Berger oder Kaufmann, bes. 68) oder die Wissenschaftstheorie (vor allem bei Wittgenstein, bes. 90, vgl. auch bezüglich R. Hare, 98) lassen sich nicht einfach einer der beiden Parteien zurechnen, können sie doch unverzichtbare Impulse zur Überprüfung der Standpunkte beider Seiten vermitteln. So fragt sich verschiedentlich, ob nicht in den einleitenden Infragestellungen des ersten Teils

Autoren der gegnerischen Position zugerechnet erscheinen, die konstruktiv zur eigenen einen Beitrag leisten bzw. leisten könnten oder müßten; manchmal wird nicht recht deutlich, ob Hilpert nicht selbst dieser Meinung ist (z. B. 82ff). Wie differenziert Positionen und Entwicklungen sind, zeigt Hilpert zu Recht im zweiten Abschnitt des ersten Teils, in dem die vornehmlich durch Descartes in Gang gesetzte Problem-Entstehung ansatzhaft rekonstruiert wird, auf die Hilpert unter Berücksichtigung der im zweiten Teil vorgelegten historischen Modelle zu Beginn des dritten Teils noch einmal zurückkommt. Die in diesem dritten Teil genannten Thesen fassen Charakteristika unserer Situation zusammen, die schwerlich zu bestreiten sind, vielleicht ohne ihren Kontext hinlänglich deutlich zu machen. War es das Interesse etwa von H. Grotius, Gott an den Rand treten zu lassen (470), oder nicht vielmehr, die konfessionellen Bürgerkriege zu überwinden? Daß die Entwicklung zu einem anderen Ergebnis führte, das theologisch zu grundlegenden Bedenken Anlaß gibt, wird mit Hilpert angenommen werden können. Die Frage ist, was angesichts einer Positivierung und Verwissenschaftlichung mit gleichzeitiger Problematisierung der Erkenntnis (der Wahrheit) zu tun ist, nachdem Totalität verloren und (mindestens implizit) wieder gesucht wird. Bemühungen um eine autonome Moral von Seiten der Theologie wären auf diesem Hintergrund positiv zu würdigen, ehe man sie darauf befragte, ob ihre Konzepte hinlänglich zur Problemlösung beitragen. Denn zu Recht läßt sich nach der Möglichkeit und den Grenzen einer Unterscheidung bzw. Trennung von Welt- und Heilsethos fragen. Ob und in welchem Sinn jedoch die Bemühungen eines transzendentaltheologischen Ansatzes der Moraltheologie (Demmer) überhaupt unter das Stichwort «Autonomie» gehören, mag hier unerörtert bleiben. Unverzichtbar scheint eine Anfrage an die Überlegungen Hilperts über die Zuständigkeit des Lehramts. Dabei geht es nicht um die grundsätzliche Frage nach der Unfehlbarkeit des Lehramts bezüglich der Sitten (wozu die nach Hilperts Dissertation erschienene Arbeit von A. Riedl einen wichtigen Beitrag geleistet hat), sondern darum, welchen Stellenwert kirchliche Sanktionen bzw. Maßregelungen unterhalb dieser Schwelle haben (vgl. 574f, 578f). Man kann sehr wohl eine Kompetenz (das Wort «Kompetenzanspruch» dürfte problematisch sein) des Lehramts (unter Berücksichtigung der These von Riedl) annehmen und zugleich – nicht-unfehlbare – Urteile und Sanktionen für zu undifferenziert, problematisch oder ggfs. auch unrichtig halten (gegen 578), da man diese Möglichkeit nicht etwa auf Entscheidungen der Bibelkommission zu Beginn dieses Jahrhunderts beschränkt sein lassen kann, die übrigens trotz ihrer Unrichtigkeit eine berechtigte Intention haben können, weswegen geschichtlich sich ergebende Differenzierungen anzunehmen sind.

Alle diese Fragen, die sich auf Details oder den Tenor der Untersuchungen Hilperts beziehen, wären falsch verstanden, würden sie als grundsätzliche Infragestellung nur der Position einer «theonomen» Ethik angesehen, wie sie von einer – wohl eher mißverstandenen – autonomen Moral her gegeben zu sein scheint. Es mag hier offen bleiben, ob dem tatsächlich so ist. Die zentrale Frage bezieht sich vielmehr nicht auf einzelne Untersuchungen oder deren gesamte Durchführung, sondern auf eine fundamentale, von Vertretern wie Gegnern einer autonomen Moral geteilten Voraussetzung, nämlich auf das Verständnis

von Autonomie in der Konzeption Kants. Denn nicht bestritten werden soll und kann, daß Kant die neuzeitliche philosophische bzw. ethische Bedeutung von Autonomie fundamental geprägt, wenn nicht überhaupt begründet hat. Die These lautet, daß für Kant nicht zutrifft, daß seine Moralphilosophie mit dem Begriff «Autonomie» als Oberbegriff charakterisiert werden kann. Ob und inwieweit diese Charakterisierung für spätere Autoren zutrifft, die dann Kant freilich mißverstanden haben müßten, bedürfte genauer Nachprüfung. Ein Beleg dafür, daß dies so selbstverständlich nicht ist, zeigt sich vielleicht darin, daß bei Nietzsche der Begriff «Autonomie» fast nicht zu finden ist (445). Nicht weniger fundamental ist die Frage, ob und in welchem Sinne überhaupt der Terminus «Theonomie», dessen Geschichte bislang noch völlig im Dunkeln liegt, gebraucht werden soll und in welcher Relation zum Begriff «Autonomie» er folglich steht.

Die für diese Fragen grundsätzliche, in Kürze an anderer Stelle ausführlich darzulegende These lautet, daß sich bei Kant keine Konzeption einer generellen Autonomie der Vernunft, des Menschen, der Gesellschaft oder der Welt findet, daß Autonomie bei ihm vielmehr durchgängig wie im vorausgegangenen politischen Gebrauch – auf den Hilpert daher sehr zu Recht abgehoben hat im Gegensatz zu den meisten anderen Autoren – eine innere Selbständigkeit bzw. Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft (die Urteilskraft mag hier unberücksichtigt bleiben) von äußerer, sinnlicher Erfahrung bedeutet, ohne daß davon die allgemeine und unbedingte Verpflichtung des Sittengesetzes betroffen wäre. Von Autonomie ist bei Kant in Zusammenhang mit der Vernunftreligion konsequent nicht die Rede; Autonomie widerspricht nicht dem dritten Postulat der reinen praktischen Vernunft, der Annahme Gottes, der bei Kant verschiedentlich und nachdrücklich als «Gesetzgeber» bezeichnet wird.

Entsprechend kann bei Kant von «absoluter Autonomie» ebenso wenig die Rede sein wie von «Theonomie». Wenn schon Hegel von «absoluter Autonomie» spricht, drückt sich bereits hier ein Mißverständnis Kants aus, ohne daß man daraus den Schluß ziehen kann, für sie wäre «Autonomie» ein zentraler Begriff. Überdies ist Vorsicht geboten, Autonomie und Freiheit zu identifizieren.

Trifft diese These zu, ist die gesamte Diskussion auch um die autonome Moral neu aufzurollen. Jedenfalls ergäbe sich eine Relativierung der gegenwärtigen Gegensätze. Die auf Kant folgenden Ethiken müßten auf ihr Strukturprinzip neu befragt werden. Erst dann ließe sich beurteilen, ob und inwieweit Hilperts Charakterisierung der historischen Modelle zuzustimmen wäre. So muß diese Besprechung nicht mit der Konstatierung eines Ergebnisses, sondern des status quaestionis schließen. – Daß Arbeiten dieser Art ohne jedes Register erscheinen, muß als gravierender Mangel vermerkt werden.

ERNST FEIL



**Willy Obrist: Die Mutation des Bewußtseins. Vom archaischen zum heutigen Selbst- und Weltverständnis.** – Bern, Frankfurt, Las Vegas: P. Lang 1980. 321 S.

Dr. W. Obrist, lange Jahre als Internist tätig, hat sich seit 15 Jahren der Tiefenpsychologie verschrieben und ist seit 1970 Dozent am C. G. Jung-Institut in Zürich. Aus dieser Tätigkeit ist auch sein Buch «Die Mutation des Bewußtseins» entstanden, in dem er versucht, die Kulturgeschichte der Menschheit so zu deuten, daß die heutige, d. h. eine besondere Form der heutigen Selbst- und Weltinterpretation, wie ein qualitativer Sprung in der Bewußtseinsform erscheint. Der Begriff Mutation wird hier verwendet um zu zeigen, daß nach Meinung des Autors ein entscheidender Fort-Schritt in der Bewußtseinsentwicklung vom dualistischen zum monistischen (oder unistischen) Weltbild stattgefunden hat. Im interkulturellen Vergleich und unter Beizug reichen ethnologischen und geistesgeschichtlichen Materials bietet sich ihm ein Trend dar, der auf eine scheinbar unaufhaltsame Herausbildung einer neuen Art hindeutet, wie die Menschen sich in ihrem Verhältnis zu ihrer Umwelt, zu sich selbst und zu ihrer Überwelt betrachten. Neu erscheint ihm dabei, daß das, was früher als exteriorisiertes Gegenüber (Gott, fremde Mächte, Ideenhimmel, prä- oder postexistente Seelen) erfahren wurde, im Zuge der Entwicklung der (jungianischen) Tiefenpsychologie auf arttypische Strukturen des Unbewußten zurückgeführt wird, auf Leistungen des «Selbst», welches als Führungs- und Ganzheitszentrum des «Ich» mittels bildschöpferischer Arbeit an sich unanschauliche Sachverhalte auf der Subjektstufe veranschaulicht, damit das Ich sie assimilieren kann (Beispiel: das Bild des Teufels als anschauliches Wahrnehmungsmuster für desintegrierende Tendenzen in der menschlichen Ganzwerdung; oder die Marienverehrung als Hinweis darauf, die «weibliche», existentiell-fühlende Einstellung gegenüber dem «männlichen» Logos [Trinität] nicht zu vernachlässigen).

Die Konsequenzen einer solchen angestrebten oder angenommenen «Bewußtseinsrevolution» sind in der Tat weitreichend. Diese erlaubt dem Autor nämlich, alles Glaubensgut der «primitiven» oder Hochreligionen, alle Schöpfungsmythen, Kosmologien, Theodizeen etc. nicht nur auf die gleiche Stufe mit Legenden, Märchen, Sagen zu stellen, sondern zudem noch dazu als Produkt der inneren Wahrnehmung (in je kulturspezifischer kollektiver Überformung) zu qualifizieren bzw. die reale Existenz jenseitiger Gewalten als pure «Projektion», eine Verlagerung des Innen nach Außen, und damit als typisch «archaische» Fehlwahrnehmung einer eigentlich innerlichen Wirklichkeit zu deuten.

Es hat in der Sichtweite von O. erst einer jahrtausendelangen Evolution des Bewußtseins bedurft, bis sich an die Stelle der «archaischen Phase» – und dazu gehört alle Theologie und Metaphysik als die Zentralwissenschaften für das Auseinanderrücken zwischen Diesseits und Jenseits – das unistische Weltbild der Naturwissenschaften setzen konnte. Erst durch das Aperzeptionsschema des Positivismus hat sich das Interesse der Menschen ganz auf das Diesseits gewendet und damit sowohl Natur als auch Geschichte entmythologisiert. Erst im Gefolge des spätmittelalterlichen Nominalismus (S. 196 ff) sei man von der Gewohnheit abgerückt, sich vorwiegend für die Erst- oder Finalursachen («die

jenseitigen Mächte») zu interessieren und habe sich primär dem Diesseits, der Wirkursächlichkeit *in* den Dingen, der Zerlegung der Natur in ihre Bestandteile etc. zugewendet. Der Autor macht aber gleichzeitig deutlich, daß er auch diesen Wissenschaftstyp für beschränkt – wenngleich nicht für *archaisch*-beschränkt – hält. Es werde nämlich eine bestimmte Form von Kausalität verabsolutiert, während der finale Aspekt ganz unter den Tisch falle. Zudem werde die Notwendigkeit des Ganzheitsdenkens verkannt, die erst im Gefolge der strukturalistischen Betrachtungsweise wieder aufscheine. Dennoch hält Obrist die positivistische Überbetonung der Ratio evolutionsgeschichtlich für «richtig», da es nur durch sie möglich wurde, sich gründlich von der archaischen Denkweise zu befreien (S. 208 f). Auch der aufklärerische Radikalismus hat also durchaus seine Funktion «im Dienste der Bewußtseins-Evolution» (S. 211), aber nur dann, wenn die so entstandenen Gegensatzspannungen auf höherer Ebene transzendiert würden (S. 181).

Der höhere Standpunkt ist für Obrist der des tiefenpsychologischen Strukturverständnisses. Es leitet den zweiten (endgültigen?) Schritt in der Bewußtseinsmutation ein: «Die metaphysische Welt, von der der archaische Mensch durch göttliche Offenbarung Kunde zu haben glaubte, (wird) ins Innere des Menschen hineingeklappert. Dabei ist aus dem zweistöckigen Weltbild der spätarchaischen Phase ein einstöckiges geworden: Übernatur wurde zur Natur» (261). Dieses Theorem geht über den Positivismus hinaus, weil es sich mit Hilfe der kybernetischen Prinzipien der Selbstregulation wieder auf die Ganzheit konzentriert, – scheinbar ohne Anleihen bei der Metaphysik machen zu müssen. Die Mächte des Jenseits könnten nun ruhig als «Unsinn» abgetan werden, weil sie sich dem Autor als «Gestaltungen des Unbewußten» (S. 252) erschlossen: Alles Glaubensgut sei in der Sprache der Träume abgefaßt; vergleicht man die Gehalte interkulturell, so kommen dabei nur vielfältige Variationen weniger archetypischer Grundmuster (Schöpfungsmythen, Heldenmythen, Mythen der Gotteskindschaft, Mythen von Leiden, Tod und Auferstehung, Erlösungsmythen usw.) zum Vorschein. Diese tief gemeinsamen Motive der Menschen sind nur in Bildsprache übersetzte innerpsychische Dynamismen zwischen dem Führungszentrum und dem Ich, Ausdruck des Sogs des Unbewußten auf das Ich, Wirkungen der Verdrängung auf das Ich o. ä. (S. 253). (Beispiel: Das Symbol des wesensgleichen göttlichen Sohnes dient nur dazu, «ein Auseinanderfallen jener verschiedenen Inhalte [zu verhindern], die auf der damaligen Entwicklungsstufe des Bewußtseins noch unter einem Gottesbegriff subsumiert werden mußten» (S. 264).

Obrist gibt zu, daß die Annahme, der Gott der Offenbarung habe seinen Sitz in der Seele, und zwar als Sein, das nicht mehr zur Übernatur, sondern zur Natur gehört, ein schwer verdaulicher Brocken sei (S. 266), denn er füge den bisherigen wissenschaftlichen Demütigungen des Menschen durch Heliozentrismus, Darwinismus und Freudianismus noch eine vierte, und zwar die gravierendste hinzu. Doch da die Entwicklung *irreversibel* sei, müsse man sich damit abfinden, was umso leichter gelänge, wenn man wieder über das «in der Natur wirkende Geistige» staunen lerne (S. 266).

Als «Archaiker» befriedigt mich diese Lösung nicht. Mein Problem liegt nicht nur da, wo der Autor in oft polemischer Weise mit dem Christentum ins

Gericht geht (die indianischen Schöpfungsmythen sind ihm da schon lieber). Besonders die katholische Kirche, «diese vom Mythos lebende und den Mythos pflegende archaische geistige Gemeinschaft» (S. 219), mit ihrer «willkürlichen» Christus-Erzählung (S. 149) und ihrer «plump konkretistischen» Transsubstantiationslehre (S. 161) ist ihm ein Dorn im Auge. Sich hiermit auseinanderzusetzen ist jedoch Sache der Theologie.

Nun betont der Autor aber, die Fronten würden keineswegs zwischen Religion und Areligiosität verlaufen, sondern zwischen zwei Arten von Religionsauffassung: der klassischen, ganz vom Glaubensinhalt dominierten (*fides quae creditur*), und der neuen, tiefenpsychologischen, welche vom Inhalt völlig absieht und sich allein auf die weiterhin als «menschlich» erkannte Glaubenshaltung (*fides qua*) beschränkt: «Was wir Heutigen von den archaischen *homines religiosi* lernen können, ist deren beispielhafte existentielle Haltung, deren Bemühen, ihr Denken und Tun nach dem «Willen Gottes» auszurichten». Lernen können wir von ihnen das «Know-how der Religiosität» (S. 306), nur müssen wir «an die Stelle von «Gott» (in der Bedeutung «sich offenbarender Gott») den Ausdruck «Selbst» setzen und an die Stelle von «Mensch» bzw. «Seele» den Ausdruck «Ich»» (S. 305). Wenn der Autor also *das* als die Lösung schlechthin betrachtet, dann ist auch der Nicht-Theologe angesprochen. Hier wird das kollektive Unbewußte zum höchsten Sittengesetz erklärt, das sich gleichzeitig in sich selbst begründet. Als Korrekturinstanz für Fehleinstellungen des Menschen soll es bei «religiös-andächtigem» In-Sich-Hineinhören «Offenbarung ad hoc» liefern (S. 309). Zugleich würde das zu Verhaltensweisen führen, die den sittlichen Normen des Christentums konform sind; eine tiefenpsychologische Version der «*anima naturaliter christiana*» sozusagen. Man fragt sich nicht nur, warum hier auf einmal das Christentum als Autorität benötigt wird. Es ist auch nicht ganz einzusehen, warum eine solche Divinisierung des kollektiven Unbewußten notwendig ist, bzw. welches Problem sie wirklich löst. Wenn mit der von Obrist vorgeschlagenen Sichtweise versucht wird, eine säkularistische Gewissenskonzeption zu gewinnen, die absolute Normen weltimmanent begründet, dann scheint mir gerade das ein in der ganzen Arbeit ungelöstes (metaphysisches) Problem zu sein. Wird ein Absolutheitsgrad angestrebt, dann muß er auch absolut begründet werden. Ein Verweis auf Arttypisches, Archetypisches etc. verschiebt das Problem nur um eine Ebene nach rückwärts, löst es aber nicht. Gleichzeitig müßte nämlich die Frage beantwortet werden können, *wie* denn die Verhaltensmuster in die sog. «Führungsinstanz» hineingeraten, und vor allem, *wie* diese Seelenführung» ihren *imperativen* Charakter als sittliche Norm erhält. Oder ist das gar nicht der Anspruch? Zur Klärung dieser Frage trägt der Autor leider nicht bei. Daher fallen die «Offenbarungen ad hoc» in ihrem normativen Gehalt auch ins Leere. Daß diese Problematik keineswegs nur eine religiöse, sondern auch eine philosophische ist, hat die ganze Denktradition etwa der Rechtsphilosophie von der Antike über die thomistische Naturrechtslehre bis hin zur kantianischen Metaphysik der Sitten gezeigt. Die dabei aufgeworfenen Fragen kann man nicht terminologisch überspielen, indem man sie als «archaisch» etikettiert. Die Dichotomie archaisch-modern scheint mir dazu als zu undifferenziert und wenig hilfreich. Vielleicht erklärt sich so auch die vom Autor beklagte Inkonsequenz und Unklarheit seines Lehrmeisters

C. G. Jung in dieser Frage. Dessen Hang, in die «Archaik» zurückzufallen, hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß Jung die metaphysische Problematik durchaus gesehen hat und sich zu der von Obrist vorgeschlagenen radikalen Lösung deshalb nicht durchringen konnte (ob das nur eine Inkonsequenz ist, wie O. vermutet, bleibe deshalb dahingestellt). Vielleicht kommt der Sprung in der Argumentation daher, daß der Autor meint, die einzig redliche Haltung gegenüber der Frage nach dem *ens a se*, nach dem *primum movens* (und wohl auch nach dem *debitum*) sei der Agnostizismus (S. 265).

Aber nicht nur das pessimistische Erkenntnisideal erscheint mir fragwürdig, auch der dahinter *gleichzeitig* vorgebrachte evolutorische Optimismus scheint mir nicht abgesichert. Obrist versteht seine Studie als kulturgeschichtlichen bzw. soziologischen Entwurf. Er will Aussagen über die Kulturentwicklung der Menschheit machen, über die Bemühungen, den jeweils zugänglichen Weltausschnitt zu rationalisieren. Seine Interpretation der sog. primitiven Kulturen und ihres Welterlebens ist sicherlich beeindruckend und lehrreich. Das von ihm beigezogene Material ist in seiner Fülle überwältigend. Offensichtlich ist der Autor ein grosser Kenner der Zivilisationsgeschichte und hat eine wahrhaft interdisziplinäre Spannweite. Doch bedient er sich eines evolutionistischen Erklärungsschemas, das der frühen Aufklärung entstammen könnte. Eine Begründung, warum wir es mit einer – von evolutionistischen Irrpfaden abgesehen – linear anmutenden Aufwärtsentwicklung der Weltaperzeption zu tun haben sollten, bleibt er uns schuldig. Daß es schon im Altertum «Positivismus» gegeben hat, kann schon in der Philosophiegeschichte nachgelesen werden; welche verschiedenen Einstellungen in der Vorzeit die Menschen geleitet haben mögen, wage ich nicht zu entscheiden; daß wir es heute mit einem post-positivistischen Weltbild zu tun haben sollen, kann nach der augenblicklich so differenzierten Diskussionslage gar nicht entschieden werden. Zumindest sind die Entwicklungen so vielfältig, daß mir die Annahme einer orthogonalen und vor allem nicht umkehrbaren Mutation zum tiefenpsychologischen Erklärungsparadigma hin keineswegs zwingend erscheint. Ähnlich steht es mit Fragen der Religiosität. Daß die Kirchen augenblicklich in einer Identitätskrise stecken, stimmt wohl; ob das in der Zukunft auch so sein muß, wage ich zu bezweifeln. Wer sagt uns, daß Religion im Sinne von «fides qua» nicht wieder als die zutreffendere Welterfassung erscheinen könnte? Wer die heutige Welle der religiösen Bewegungen, Sektenbildungen und Kultformen verfolgt, könnte Anzeichen in dieser Richtung erblicken. Der Terminologie des Autors zufolge müßte man wenigstens zulassen, daß heute «archaische», «archaisierende» und «post-archaische» Tendenzen *nebeneinander* existieren. Eine eindeutige Bewußtseinsrichtung, eine «Makro-Mutation» scheint mir dann nicht zwingend daraus ableitbar, ganz abgesehen von den vorher erwähnten inhärenten metaphysischen Bedenken. Aber vielleicht hat Obrist das so strikt nun auch wieder nicht gemeint. Ganz wohl scheint es ihm jedenfalls bei der Faktizität einer solchen Mutation selbst nicht gewesen zu sein (vgl. S. 310). Viel eher will er wohl dafür werben, sich zu einer disziplinübergreifenden Wissenschaftsgemeinde à la T. Kuhn zusammenzuschließen, die die tiefenpsychologischen Hypothesen weiter verfolgt. Es ist nun ein gutes Recht jeder Forschergruppe darauf zu hoffen, daß gegnerische Auffassungen durch plötzliche «Konversionen» absterben. Solange

aber die Metaphysiker noch nicht gänzlich ausgestorben sind, dürften sie – mit ebenso gutem Recht und mit möglichst guten Gründen – hart um ihr Leben und ihre Existenzberechtigung kämpfen. Wem es eher gelingen wird, die gegnerische «scientific community» in ihrem Lebensmut zu verunsichern, hängt von vielerlei wissenschaftsinternen und -externen Entwicklungen ab, die wir nicht voraussagen können. Meine Vermutung – soviel sei hier gesagt – ist, daß die Diagnose des Analytikers und Arztes O. zum Tod der Metaphysik sich doch als etwas vorschnell erweisen dürfte. Immerhin, alles in allem ein sehr diskutables Buch, und das ist schließlich nicht das schlechteste, was man von Büchern sagen kann. Den «scientific communities» sei's geklagt.

ROBERT HETTLAGE