

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **37 (1981)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

Helmut Engel SJ, *Die Vorfahren Israels in Ägypten*. Forschungsgeschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit Richard Lepsius (1849), Frankfurter Theologische Studien 27, Josef Knecht, Frankfurt, 1979. 253 Seiten. DM 58.–.

Der Aufenthalt der Vorfahren Israels in Ägypten, die Art und Weise, wie sie nach Ägypten gelangten, und die Art und Weise, auf die sie Ägypten wieder verliessen, gehören in den Bereich der Vorgeschichte des späteren Volkes Israel. Der Begriff «Vorgeschichte» deutet bereits an, dass man es mit einer der Grauzonen zu tun hat, für die eine geringe Zahl verlässlicher Informationen in den Quellen ebenso kennzeichnend ist wie eine grosse Zahl von Hypothesen und Spekulationen in der Sekundärliteratur. Aus dieser Diskrepanz ergeben sich Spannung und Reiz eines forschungsgeschichtlichen Überblicks wie des vorliegenden.

Als Eckpfeiler einer historischen Rekonstruktion der alttestamentlichen Ägypten-Überlieferungen beanspruchte man zunächst die Notiz in Ex 1,11 über die Bedrückung der Israeliten in Ägypten und ihre Verpflichtung zu Zwangsarbeiten beim Bau der Städte Pitom und Ramses sowie die indirekte Datierung des Auszugs in die Regierungszeit des Pharaos, der auf den der Bedrückung folgte, in Ex 2,23. Es waren Ägyptologen, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts um diese beiden Eckpfeiler herum einen Fragenkatalog zum Thema «Israel in Ägypten» entwarfen und auch Lösungen dazu anboten. Mit ihrem Beitrag beginnt das 1. Kap. (S. 17–44). An der Spitze steht R. Lepsius, der den Einzug nach Ägypten unter Sethos I. ansetzte, den Aufenthalt in Ägypten mit 90 Jahren berechnete, in Ramses II. den Pharao der Bedrückung und in Merneptah den Pharao des Auszugs sah, der für Gosen (Ostdelta), Pitom, Ramses und für die Exodusroute (Südroute) Lokalisierungen vorschlug. H. Brugsch rekonstruierte wie vor ihm schon M.J. Schleiden eine nördliche Exodusroute, und F.J. Chabas machte als erster auf die Parallelität zwischen *ʿprw* und *ʿibrīm* aufmerksam. Obwohl dieser Beitrag der Ägyptologie zu Israels Vorgeschichte in Ägypten durch die Veröffentlichungen G. Ebers auch Nichtägyptologen zugänglich wurde, war die Resonanz innerhalb alttestamentlicher Kreise zunächst nur schwach. Hier war man mit der Bewältigung der literarkritischen Betrachtungsweise alttestamentlicher Texte und ihrer historisch-kritischen Auswertbarkeit beschäftigt, und darüber informiert der zweite Teil des 1. Kap. H. Ewald hatte die Josephserzählungen mit dem Etikett «Sage» versehen, im englischsprachigen Raum hatte sich J. W. Colenso vehement gegen die gängige Meinung gewandt, der Pentateuch sei unmittelbar als historische Quelle auswertbar. Im Werk von A. Kuenen gewann dann nicht nur die historisch-kritische Methode deutlichere Konturen, er verwertete auch den Beitrag der Ägyptologie zur Darstellung der Vorgeschichte Israels in Ägypten. Letzteres blieb jedoch im Schatten; denn nachdem J. Wellhausen dem Grundsatz zum Durchbruch verholfen hatte, dass die Geschichte eines Volkes erst mit dessen Existenz beginne, rückten Einzug, Aufenthalt

und Auszug aus Ägypten in den Bereich der Vorgeschichte, entzogen sich einer streng historisch ausgerichteten Fragestellung und damit auch der Notwendigkeit, sie mit zeitgenössischen Daten und Berichten aus der Umwelt zu konfrontieren oder zu harmonisieren.

Den Umschwung lösten neue Funde in der Zeit um die Jahrhundertwende aus, mit der sich das 2. Kap. (S. 45–100) beschäftigt. Ausgrabungen E. Navilles und W. M. Fl. Petries im Deltagebiet verlängerten die Liste der in Frage kommenden Kandidaten für Ortsidentifikationen und zur Rekonstruktion der Exodusroute(n). Als 1887 das Archiv von Tel el-‘Amārna entdeckt wurde, tauchten in den Briefen die *Hapiru* auf und zwangen zu Überlegungen zum *‘prw-‘ibrīm-Hapiru*-Problem, und als 1896 die Stele Merneptahs mit der Nennung «Israels» im Lande Kanaan publiziert wurde, zwang dies zu einer Verhältnisbestimmung der beiden Grössen «Israel in Kanaan» und «Israel in Ägypten». Auf diese ebenso kurze wie heftige Inflation archäologischer Daten folgte die erste monographische Darstellung des «Aufenthalt(s) der Israeliten in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente» (Strassburg 1904) aus der Hand des Ägyptologen W. Spiegelberg. Beeinflusst von den Arbeiten H. Gunkels zeichnet sich sein Umgang mit den alttestamentlichen Texten durch Vorsicht aus: Nur das, was anhand ausserbiblischer Daten als verifizierbar galt, erhielt von ihm das Prädikat «historisch». Obwohl damit ausseralttestamentliche Kriterien zur Beurteilung der Texte quasi «von aussen» (S. 59) an sie herangetragen wurden, sollte man angesichts der damaligen Wissenschaftssituation – vor allem auf dem Hintergrund der Bibelgläubigkeit» E. Navilles und W. M. Fl. Petries – diese Sicht der Dinge als einen Fortschritt bewerten. Von inneralttestamentlichen Kriterien ging dann H. Winckler aus, der den Beginn geschichtlicher Zeit mit dem Beginn schriftlicher Überlieferung gleichsetzte und damit – darin der Wellhausenschen Argumentation vergleichbar – Israels Aufenthalt in einem Lande Muṣri in den Bereich der Vorgeschichte und Sage verlegen konnte; erst die jüngeren Genealogien (aus der Zeit Davids) machten aus der Sage eine Historische Legende. Während die Lokalisierung des Landes Muṣri im späteren nabatäischen Herrschaftsbereich südlich und südöstlich des Toten Meeres die Ablehnung der Wincklerschen Thesen geradezu provozierte, blieb die von ihm vorgeschlagene Funktionsgleichung *Hapiru-SA.GAZ* bis heute wirksam. Im Prinzip gilt dies auch von seinem methodischen Umgang mit alttestamentlichen Überlieferungen; denn abgesehen von einzelnen Versuchen, das Alte Testament als unmittelbar dem Historiker zugängliche und verwertbare Geschichtsquelle zu retten (z. B. durch B. D. Eerdmans, später dann durch A. H. Sayce), setzte sich in der Hauptlinie alttestamentlicher Forschung die Einsicht durch, dass zwischen literarischen und historischen Fragestellungen an die Texte zu unterscheiden sei. Auf exemplarische Weise findet dies seinen Ausdruck in den Arbeiten von E. Meyer, H. Gressmann und R. Kittel.

Den Forschungsbeitrag aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts beschreibt das 3. Kap. (S. 101–133). In dieser Zeit fanden keine spektakulären Entdeckungen auf ägyptologischem oder archäologischem Gebiet statt, die der Diskussion neue Impulse hätten liefern können. Auf ägyptologischer (A. H. Gardiner, Th. E. Peet, P. Montet) wie alttestamentlicher Seite (L. B. Paton, D. D. Luckenbill, Th. J. Meek, S. A. Cook) war man damit beschäftigt, das verfügbare Material zu ordnen und zu systematisieren. Dass gerade diese Systematisierungen dem vom Alten Testament selbst vorgegebenen, die Einzelüberlieferungen zusammenbindenden Erzählfäden folgten, hält der Verfasser für ein Charakteristikum dieser Forschungsphase, die durch die Synthese von H. H. Rowley in «From

Joseph to Joshua» (London 1950) repräsentiert und auch abgeschlossen werde (S.130).

Die Lektüre des 4. Kap. (S.135–177), das die gegenwärtig wirksamen Tendenzen darstellt, lässt jedoch bezweifeln, ob hier und so eine Zäsur gezogen werden darf. Zweifellos macht die heutzutage unüberhörbare Tendenz, die Verklammerung der Einzelüberlieferungen in immer jüngere Zeit herabzusetzen (spätnachexilisch? S.135), eine Neubestimmung und wohl auch Neudatierung der in diesem Rahmen überkommenen Einzelüberlieferungen unumgänglich; doch drückt sich diese Fragestellung in den Arbeiten der im 4. Kap. besprochenen Autoren zumindest nicht mit gleicher Deutlichkeit aus. Wenn etwa W.F. Albright mit einem den Pentateuchquellen vorgegebenen «national epic» rechnete (S.141), G.E. Wright in seiner «Biblical Archaeology» (London 1957, 21962) eine «Nacherzählung des AT» bot (S.144) und J. Bright zu keiner «von der «normativ»-deuteronomistischen bzw. alttestamentlichen Geschichtssynthese abweichende(n) Darstellung» gelangte (S.146), dann spricht dies alles nicht gerade für eine skeptische Haltung gegenüber der alttestamentlichen Rahmenkonstruktion. Auch A. Alt, der sich nie zusammenhängend zu Israels Vorgeschichte in Ägypten geäußert hat, entspricht mit seiner Theorie, dass ein Teil der Israeliten über den Weidewechsel nach Palästina eingesickert, ein Teil nach Ägypten abgedrängt, zu Zwangsarbeiten verpflichtet und erst später nach Palästina gelangt sei, dem alttestamentlichen Geschichtsrahmen. Erst bei M. Noth sprengt die detailliert durchgeführte überlieferungsgeschichtliche Differenzierung des jetzigen Erzählzusammenhangs den Rahmen; doch verlangte sowohl der Fortgang der Geschichte (spätestens zur Zeit des davidischen Grossreichs) als auch die literarische Zusammenfügung der Einzelüberlieferungen im Pentateuch einen «Ersatzrahmen», der das Zustandekommen beider Grössen erklären konnte. M. Noth hat dafür die Amphiktyonie beansprucht: In der Amphiktyonie manifestiere sich die «Einheit «Israels» und seines Glaubens» (S.161). Das 4. Kap. beschliesst den Forschungsüberblick mit zwei Synthesenversuchen, dem von R. de Vaux und dem von S. Hermann. Der Darstellung des Rekonstruktionsvorschlages durch de Vaux folgt eine umfangmässig fast ebensolange Nachzeichnung der Kritik an diesem Entwurf aus der bisweilen spitzen Feder M. Liveranis, die ihn als eine «historische Exegese des AT», nicht aber als eine «Geschichte Israels» klassifiziert (S.169). Man kann dieses Urteil wohl auch auf Hermanns Entwurf der Vorgeschichte Israels übertragen; denn im Gegensatz zu Noth betont er «ein überschaubares Kontinuum in geschichtlicher und also auch überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht» (S.174), das sich am deutlichsten bei seiner Zuordnung Moses zu allen Pentateuchthemen zeigt. Das heisst aber nichts anderes, als dass auch die neueren Vorschläge zur Rekonstruktion der Vorgeschichte Israels in Ägypten den geschichtlichen Rahmen des Alten Testaments nicht völlig verlassen. Man muss sich deshalb fragen, ob nicht vor allem die Nachzeichnung der jüngeren Forschungsentwicklung zu sehr durch die Brille des Autors gesehen ist, ob sie nicht zu einseitig seine Definition Israels als «eine(r) religiös bestimmte(n)» Grösse (S.177) als Maßstab angelegt hat, und so zwangsläufig die historische Frage nach den Anfängen Israels in Ägypten als unangemessen abweisen und an ihre Stelle die literarische Fragestellung setzen muss (S.155.177). Wenn der Verfasser abschliessend die Frage nach den Anfängen Israels einmal im Bekenntnis mit dem Hinweis auf Abraham und Mose eine Antwort finden lässt, in der Geschichtsforschung aber ganz andere Antworten für plausibel hält, dann öffnet sich hier eine Kluft zwischen Kerygma und Geschichte, wie sie ähnlich auch nach dem Erscheinen der Theologie G.v.Rads (Band I, München 1957) von einigen empfunden wurde. Dass diese

Kluft aber weder in dieser Schroffheit noch in dieser Unüberbrückbarkeit bestehen muss, dafür kann die Arbeitsweise von E. Meyer wegweisend sein: Er hat die Erzählung vom Aufenthalt in Ägypten als «im wesentlichen erst vom Jahwisten geschaffen» bezeichnet, ohne jemals daran zu zweifeln, dass diese Geschichte «irgend einen historischen Kern enthält» (S. 77).

Sieben Exkurse zu Spezialthemen aus dem Fragenkreis «Israel in Ägypten» (S. 179–197) sind dem Forschungsbericht angehängt, und eine dankenswert umfangreiche Bibliographie (S. 199–244) erschliesst dem Leser weit mehr Literatur als der Forschungsbericht selbst *in extenso* darstellen kann. Als ein *donum superadditum* empfindet die Rezensentin die Kurzbiographien über die (verstorbenen) Autoren, die jeweils der Beschreibung ihres Werkes vorangehen. Hier findet man auf engstem Raum eine Fülle sonst nur weit verstreut zugänglicher Informationen sowie in den Anmerkungen weiterführende Literaturangaben dazu; für beides kann man nicht dankbar genug sein. Andererseits war es die ausdrückliche Absicht des Autors, den Zusammenhang zwischen Lebensweg und Lebenswerk aufzuzeigen; doch fällt es nicht immer leicht, die Verbindungslinien nachzuvollziehen. Auch erschwert die individuell geordnete Darstellung der Wissenschaftsgeschichte den raschen Überblick über sachliche und methodische Zusammenhänge. Dieser Nachteil schmälert den Wert dieses empfehlenswerten Buches jedoch kaum.

Helga Weippert, IJsselstein

Hans G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung, Studien zur Umwelt des NTs 14, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978. 186 Seiten. DM 28.–.

Die hier anzuzeigende (überarbeitete) Habilitationsschrift (Freie Universität Berlin) behandelt wissenschaftsgeschichtlich ein Teilproblem der Religionssoziologie, die zu Beginn der 20er Jahre durch die – man darf wohl sagen: epochemachenden – Publikationen von Max Weber Aufsehen erregt hat. Die Frage des Verhältnisses von Religion und Wirtschaft, Religion und Gesellschaftsordnung wurde zwar schon vor Weber angegangen (A. Bertholet, F. Buhl, W. Caspari, H. Cunow, L. Goldschmidt, E. Lohmeyer, E. Meyer, J. Pedersen, D. H. Schaeffner, E. Schürer, J. Wellhausen u.a.); die nötige Dignität für die Forschung erwarb sie aber erst durch ihn. Für den Verfasser sind die Probleme der Religionssoziologie nicht neu; er hat sich bereits früher in mehreren Arbeiten dazu geäußert. Hier nun legt er eine das Judentum betreffende Studie vor. Er setzt ein mit späten Partien des Alten Testaments (Leviticus, Nehemia) und verfolgt die Spuren durch jüdische Schriften (vor allem Josephus) bis ins Neue Testament (inklusive Qumran). Kippenberg versucht die Religionsgeschichte «sozialanthropologisch» zu interpretieren, indem er z. B. nachweist, dass die Reformmassnahmen des Nehemia nicht nur von der persischen Zentralmacht unterstützt werden, sondern auch im Zusammenhang mit der Agrarkrise in Judäa zu verstehen sind; dabei kommen alte Traditionskomplexe (Verwandtschaftsnormen, göttlicher Landbesitz, Genealogie usw.) erneut zur Geltung, auf die in einer veränderten Umwelt zur Lösung der drängenden Probleme zurückgegriffen wird. Aber auch der Freiheitskampf der Makkabäer und die Bewegung der Essener (Qumran) haben in ihren Ursprüngen und ihren Zielen wichtige wirtschaftliche Elemente, die von Kippenberg deutlich markiert werden.

Otto Bächli, Suhr

Josef Pfannmutter und Franz Furger (Hg.), *Zugänge zu Jesus*, Theologische Berichte VII, Benziger Verlag, Einsiedeln–Zürich–Köln 1978. 207 Seiten.

Der vorliegende Sammelband enthält Aufsätze römisch-katholischer Autoren, die in verschiedenen theologischen Fachbereichen tätig sind. Alle Arbeiten kreisen um die Gestalt Jesu, oder besser gesagt, um die Wirkungen, die von Jesus und seiner Botschaft heute ausgehen. Die Aufsätze können entweder als kleine Forschungsberichte angesehen werden, die sich bewusst auf die Besprechung neuerer Publikationen römisch-katholischer Autoren beschränken, oder sie stellen ganze Problemfelder aus römisch-katholischer Sicht zur Diskussion. Die konfessionelle Beschränkung erweist sich aber insofern als Vorteil, als hier für den Leser eine kurze und sachliche Orientierung über die Entwicklung der behandelten Fragen im römisch-katholischen Raum möglich ist. So können Parallelen und Differenzen geortet und fruchtbar gemacht werden.

Zur ersten Gruppe gehört der Aufsatz «Christologie im Kontext» (so im Inhaltsverzeichnis; auf S.11 dagegen mit «Kontexte der Christologie» überschrieben!) von D. Wiederkehr, Professor für Fundamentaltheologie in Luzern (S.11–62). Es handelt sich dabei um eine Weiterführung einer Arbeit, welche im 2. Band dieser Reihe unter dem Titel «Konfrontationen und Integrationen der Christologie» (Theologische Berichte II, Zürich 1973, S.11–118) erschienen war. Während dort der Verfasser noch versuchte, Christologie als dominierendes Subjekt zu begreifen, dem die Kraft innewohnen sollte, die neu aufbrechenden Erkenntnisse der modernen Exegese und der Humanwissenschaften zu integrieren, wurde dieser Anspruch in der jetzt vorliegenden neuen und weiterführenden Arbeit aufgegeben. «Christologie und Kontext» heisst, dass die Christologie als gleichwertiger Partner das Feld mit anderen «Spielern» unter gleichen Bedingungen teilen muss. Das Stichwort «Kontext» erweist sich dabei als «bleibender, vorgespannter Interpretationsrahmen» (S.12). Es stellt diese Erkenntnis für einen römisch-katholischen Forscher ein erstaunliches Phänomen dar, bietet sie doch ganz neue Möglichkeiten zur Entfaltung der Christologie über die Zwei-Naturen-Lehre hinaus an, beinhaltet aber ebenso die Gefahr, dass die Christologie Spielball anderer Kräfte und zu einem «von den Kontexten fremdbestimmten Objekt wird» (S.12). Sicher aber überwiegen aufs erste die positiven Ansätze, die dieser Einstieg bietet. So kann der Verfasser die Positionen verschiedener Forscher darstellen und deren positive Aspekte würdigen, ohne sofort in rechthaberische Kritik verfallen zu müssen. Es gelangen der Reihe nach zur Darstellung: Jesus im Kontext menschlicher Heilserwartung (E. Schillebeeckx), Christologie im Kontext der Emanzipation und Befreiung (H. Kessler), im Kontext der Leidenserfahrung (J. B. Metz/J. Moltmann), im Kontext der christlichen Unterscheidung (H. Küng), im Kontext menschlicher Transzendenzenerfahrung (K. Rahner), und im Kontext der Geisterfahrung (W. Kasper). Der Verfasser schliesst mit einer verständnisvollen kritischen Würdigung der verschiedenen Ansätze. Er macht den Vorschlag, analog einer «Christologie von oben» und «von unten» von einer «Christologie von innen» und «von aussen» zu reden. Es wäre die Aufgabe der Fundamentaltheologie, eine Christologie im Kontext der heutigen Gegebenheiten, also eine «Christologie von aussen» zu formulieren, während die traditionelle Dogmatik eine offenbarungsimmanente Christologie, eben eine «Christologie von innen», entwerfen sollte.

Der zweite Aufsatz, verfasst von W. Kern, Professor für Fundamentaltheologie in Innsbruck, mit dem Titel: «Jesus – marxistisch und tiefenpsychologisch», stellt auf kurzem Raum den marxistischen Jesusdeutungen von E. Bloch, V. Gardavský L. Kola-kowski, M. Machovec und von F. Belo die tiefenpsychologischen Deutungen der Gestalt

Jesu von S. Freud und C. G. Jung und deren Nachfolger gegenüber, wobei zuletzt noch R. Girard besonders berücksichtigt wird. Wenn auch die Genannten nicht zum harten Kern der dogmatisch gebundenen Marxisten gehören, sondern eher in gewissem Sinn Randfiguren darstellen, so ist doch interessant zu sehen, wie auch hier Zugänge zu Jesus erschlossen werden, die heute besonders auch in nichtkirchlichen Kreisen grosse Beachtung finden. Dasselbe gilt auch von den tiefenpsychologischen Deutungen. Es fällt die Offenheit auf, mit der auch diese Ergebnisse diskutiert und z. T. akzeptiert werden.

Der dritte Beitrag stammt von J. Pfannmutter, Professor für neutestamentliche Exegese und biblische Einleitung in Chur. Der Titel des Aufsatzes «Katholische Jesusforschung im deutschen Sprachraum. Zweihundert Jahre nach Reimarus» zeigt deutlich, dass hier ein kleiner begrenzter Forschungsbericht (S. 101–148) vorgelegt werden soll. Tatsächlich findet man hier neben der ausführlichen Darstellung des Lebenswerkes von Anton Vögtle eine kurze Besprechung der wichtigsten neueren römisch-katholischen Jesusliteratur. Schade ist natürlich die Beschränkung auf den deutschen Sprachraum. Der Verfasser kann deutlich machen, dass heute in der Textbehandlung keine konfessionellen Differenzen mehr zwischen den einzelnen Exegeten bestehen. Unterschiede könnte man höchstens noch in den Fragestellungen ausmachen, indem für einzelne römisch-katholische Forscher immer noch die im Zusammenhang mit dem christologischen Dogma stehenden Fragen (z. B. die Jungfräulichkeit der Maria) eine gewisse Rolle spielen. Der Verfasser unterstützt am Schluss seines Artikels (S. 147 f.) den Ruf nach einer grossen umfassenden Jesusdarstellung «nach einem wissenschaftlichen, katholischen Jesuswerk» als «krönender Abschluss einer 200jährigen Bemühung». Hier muss man allerdings Bedenken anmelden. Wohl lässt sich, wie auch der Bericht des Verfassers zeigt, der Gang der Forschung beschreibend darstellen. Die Forschung selbst aber und die Herausarbeitung der Ergebnisse wickeln sich in einem ständigen komplizierten Prozess ab, der nie abgeschlossen sein wird. Daher scheint mir die Festschreibung der Ergebnisse an einem bestimmten Punkt wenig sinnvoll zu sein, ganz abgesehen davon, dass in der heutigen Situation die Realisierung eines solchen Projektes auf konfessioneller Grundlage überhaupt wirken müsste.

«Jüdische Zugänge zu Jesus Christus». So lautet der Titel des an vierter Stelle publizierten Aufsatzes von C. Thoma, Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik in Luzern. Der Verfasser beschreibt die Entwicklung der Rezeption des Phänomens Jesus von Nazareth im Judentum von den ersten sechs Jahrhunderten unserer Zeitrechnung über Mittelalter und Neuzeit bis in unsere Gegenwart. Sehr schön wird gezeigt, wie schon früh, z. B. bei Moses Mendelssohn (1729–1786), sich die Erkenntnis anbahnte, dass man mit guten Gründen gegen das Christentum sein kann, ohne dass man zur Polemik gegen Jesus greifen müsste, um das Judentum gegen christlichen Druck zu verteidigen. So ist es denn Anliegen vieler jüdischer Forscher, die sich mit Jesus beschäftigen, ihn aus seinen jüdischen Voraussetzungen heraus zu verstehen. Allerdings zeigt es sich, dass im Judentum sozusagen keine Jesusdeutungen vorgebracht werden, die nicht schon in der christlichen Kirche irgendwo ihre Vorläufer gehabt haben. Im jüdischen Denken nimmt das Leiden, das von dem christlichen Abendland dem jüdischen Volk zugefügt worden ist, einen grossen Raum ein. Aber mit Recht erinnert der Verfasser daran, dass Auschwitz nicht nur sich gegen die Juden richtet, sondern auch gegen die Kirche. Es ist ein Anliegen des Verfassers zu zeigen, dass die Christenheit den Vorwurf des Judentums, man habe den Monotheismus preisgegeben, indem Jesus eine göttliche Stellung eingeräumt werde, viel zu wenig ernst nimmt. Hier müsste eigentlich das Gespräch einsetzen.

Mit dem Aufsatz von Karl H. Neufeld, Dozent für Fundamentaltheologie an der Gregoriana in Rom, «Leben mit Jesus. Versuche des Zugangs in neueren Jesusbewegungen» schliesst der instruktive Band. Es zeigt sich allerdings, dass es sehr schwer ist, in diesen modernen Jesusbewegungen, die von ganz verschiedenen Ansätzen her geführt werden und zustande gekommen sind, Gemeinsamkeiten auszumachen. Die Grundhaltung dieses Aufsatzes aber ist für den ganzen Band charakteristisch. Es geht darum, Impulse, die von der Gestalt Jesu ausgehen, seien sie nun auf theologischem oder mehr ekklesiologischem Gebiet, ernst zu nehmen und wirken zu lassen, ganz gleichgültig, ob sie einem sympathisch sind oder nicht. Ja, es ist so, dass man gerade aus Sackgassen auch lernen kann, immer besser den Zugang zu Jesus und seiner Sache zu finden.

Heinrich Baltensweiler, Basel/Binningen

Daniel et Aline Patte, *Pour une exégèse structurale*. Éditions du Seuil, Paris 1978. 251 Seiten.

Die beiden Verfasser wollen, wie schon der Titel des Buches zeigt, eine strukturelle Exegese propagieren. Dabei handelt es sich aber nicht um eine neue Veröffentlichung, sondern das vorliegende Buch ist aus Arbeiten, die in Amerika publiziert wurden, herausgewachsen. So stellen Kap. 1–4 (S. 11–108) eine Übersetzung des Buches von D. Patte, *What is Structural Exegesis?* (Fortress Press, Philadelphia 1976) dar, während das 5. und 6. Kap. sowie der Schluss auf die Veröffentlichung von D. und A. Patte, *Structural Exegesis: From Theorie to Practice* (Fortress Press, Philadelphia 1978) zurückgehen (S. 109–239).

Das Ziel, welches die Verfasser anstreben, ist, ein immer noch besseres Verständnis der biblischen Texte zu erreichen. Ihrer Meinung nach dient dazu eine sogenannte strukturelle Exegese, welche sich sowohl von einer rein semiotischen Analyse als auch von der traditionellen Exegese unterscheidet. Die strukturalen Methoden können dabei aber nicht direkt mit den klassischen exegetischen Methoden verglichen werden, da sie nicht ein historisches Verständnis der Wirklichkeit zur Voraussetzung haben. Für die Verfasser bildet ein modernes linguistisches Modell, welches sich auf die Forschungen von F. de Saussure zurückführen lässt, den Ausgangspunkt. Als weitere geistige Väter werden u. a. R. Barthes, A. J. Greimas, C. Lévi-Strauss und P. Ricoeur genannt.

Die ersten beiden Kapitel sind der Methodendiskussion gewidmet, in dem Sinn, dass das 1. Kap. eine Auseinandersetzung mit den klassischen Methoden bringt, und das 2. Kap. den Weg vom Strukturalismus zur strukturalen Exegese aufzeigt. Die Verfasser halten den Methodenwechsel für notwendig, weil jede Methode ein Vorverständnis des Textes impliziert. Deshalb muss auch jeder Wechsel der Methode eine Veränderung des Vorverständnisses nach sich ziehen. Das Vorverständnis bezieht sich nach Meinung der Verfasser vor allem auf das Wesen der Sprache. Im 19. Jh. wurde Sprache gewöhnlich im Sinn einer Inhaltsvermittlung aufgefasst. Daraus ergab sich eine Zweiteilung der Interpretation anhand des Subjekt-Objekt-Schemas: der objektiven Auslegung des Textes im Sinn der Feststellung des Faktischen sollte die subjektive Aneignung der Intention des Textes folgen. Oder ein anderes Beispiel: R. Bultmann verstand die Sprache wohl als eine Objektivation des existentiellen Selbstverständnisses; aber dennoch betrachtete er sie als ein Hindernis, welches mittels der Exegese überstiegen werden sollte. Die Verfasser wollen sich von solchen Vorverständnissen lösen und mehr den Ideen einer neuen Hermeneutik im Sinn von E. Fuchs, G. Ebeling u. a. folgen. Für sie ist Sprache eine Art

Inkarnation des Wortes Gottes, in dem Sinn, dass die Bedeutung der Sprache, welche der Exeget sucht, in der Sprache selbst erscheint und nicht irgendwo anders, dahinter, darüber oder darunter.

Nach diesen methodologischen Abgrenzungen gegenüber anderen Auslegungsmethoden folgen zwei Kapitel, die sich direkt den Texten selbst zuwenden. Zuerst werden in bekannter Weise – in Anlehnung an Arbeiten von V. Propp (*Morphologie du conte*, 1965) und andern – die Erzählstrukturen eines Textes herausgestellt (S. 60–78). Nach den Erzählstrukturen beschreiben die Verfasser die sogenannten Strukturen der Mythen (S. 79–108), wobei sie sich vor allem auf die Forschungen von C. Lévy-Strauss stützen. Sie versuchen anhand von Gal 1, 1–10 zu zeigen, wie sich dort vier verschiedene mythische Systeme unterscheiden lassen, welche durch die Stichworte «Evangelium des Paulus», «Pharisäismus», «Hellenismus» und «Anti-Evangelium» charakterisiert werden.

Die restlichen drei Kapitel bringen verschiedene Schlussfolgerungen und – besonders bemerkenswert – den Versuch einer strukturalen Exegese von Mk 15–16. Hierbei zeigt es sich, wie schon bei der Darstellung von Gal 1, 1–10, dass ganz wesentliche Anleihen bei der historisch-kritischen Forschung gemacht werden. Es sind dies Vorgaben, welche die Verfasser, ob sie es wahrhaben wollen oder nicht, einfach mitbringen. Denn es ist doch kaum denkbar, dass ein Exeget auf dem Nullpunkt anfangen kann. In seinem Rücken befindet sich doch immer auch die historische Fragestellung, die uns durch den Gang der abendländischen Geistesgeschichte aufgezwungen wurde.

Die Verfasser können jedoch allen Exegeten einen Dienst tun. Sie können uns zeigen, dass Sprache immer tendenziell behauptend ist. Sie übt einen Zwang aus, ja, sie kann diktatorisch sein im Sinn eines Glaubenssatzes. Hier erscheint ein fundamentales Problem aller Zeichensysteme. Für uns kann nur das wirklich werden, was Bedeutung, Sinn und Zeichengestalt, also auch Sprache gewinnt. Wenn aber einmal der Sinn festliegt, dann dienen die Zeichen oder die Sprache umgekehrt eher zur Verdeckung des Wirklichen, ja sie legen eine bestimmte Bedeutung schon zum vorneherein fest. Somit muss also die Frage lauten: Wie kann ich mich dem Zwang entziehen, den der normale Gebrauch der Sprache auf mich ausübt?

Allerdings ist es fraglich, ob die strukturale exegetische Methode diese Frage schlüssig beantworten kann, ist sie doch m. E. bedeutend stärker der subjektiven Einstellung des sie anwendenden Forschers unterworfen als die historisch-kritische Methode, und sie kann darum auch wesentlich leichter willkürlich gehandhabt werden.

Gut und notwendig ist es, dass auf den S. 244–248 ein kurzes Lexikon der verwendeten linguistischen Grundbegriffe geboten wird; denn ein terminologischer Konsensus zwischen den verschiedenen, auf linguistischem Gebiet tätigen Forschern ist bei weitem noch nicht erreicht. Und darum ist es schwierig, sich ohne diese Hilfe in der Terminologie zurechtzufinden.

Heinrich Baltensweiler, Basel/Binningen

Leo Karrer, *Der Glaube in Kurzformeln*. Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1978. 297 Seiten.

K. Rahner hat 1964 gefordert, das Glaubensverständnis müsse den heutigen Nicht-Christen in neuer, möglichst knapper Form dargelegt werden können. Seither wird,

besonders von katholischen Pastoral-Theologen, über Kurzformeln des Glaubens diskutiert. Karrer nimmt in seiner Münsteraner Habilitationsschrift dazu Stellung. Er zeigt zunächst, wie schon im AT kurze Texte wie die Herausführungsformel, die Bundesformel und das *Sch-ma Israel* liturgische und konfessorische Funktionen hatte und wie im NT, je nach Adressat und Situation, der Glaube an Jesus Christus in vielfältiger Weise formelhaft zur Sprache gebracht wird. K. fragt, «ob nicht gerade die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Formeln die stärksten Argumente für Kurzformeln heute liefert». In der weiteren Glaubensgeschichte setzt sich eine Vereinheitlichung der Bekenntnisse durch. Das Credo, «ursprünglich ein 'medium fidei', transformierte sich vom Bekenntnisausdruck des gemeinsamen Glaubens zu einer Lehrnorm».

Zur theologischen Begründung der heutigen Praxis mit Kurzformeln entfaltet K. sein Verständnis der Offenbarung als eines geschichtlichen und sprachlichen Ereignisses, und er verweist auf das Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten, das im zweiten Vatikanum proklamiert wurde. Weil sich heute das bisherige «Nachwuchschristentum» zum «Wahlchristentum» wandelt und weil sich die Entscheidung zum Glauben mehr und mehr an den grundlegenden Glaubens- und Sinnperspektiven vollzieht, genügen die traditionellen Bekenntnisse, die einem andern Seins- und Verständnishorizont entstammen, nicht mehr, um den Glauben einer bestimmten kirchlichen Gruppe als einheitsstiftendes Symbol darzustellen und um ihre Botschaft an die Aussenstehenden zu formulieren. Solche Gruppen formulieren für ihren Glauben je wieder neu eine Kurzformel, die nicht alles, was über den Glauben zu sagen ist, enthält, sondern sich je wieder in besonderer Weise der Hierarchie der Wahrheiten zuordnet. K. zieht Begriffe der Sprachphilosophie, besonders den des Sprachspiels heran, um die Kontextgebundenheit der Kurzformeln zu erläutern, betont aber immer auch die Aufgabe des kirchlichen Lehramts, solche «Entwürfe zu prüfen und zu hinterfragen oder aber sie gegebenenfalls als im Widerspruch zum Glauben der Kirche befindlich zu erklären». Dennoch sind Kurzformeln der Ort, an dem die Pluralität und Pluriformität des Glaubens zum Vorschein kommt, weil die Glaubenserfahrungen vielfältig sind. «In der Vielfalt der Kurzformeln wird eine Dialektik transparent, in der das verbindlich Gemeinsame (Fundamentale) in verschiedenen und unterschiedlichen Situationen jeweils restringiert wird; andererseits werden diese nicht zu umgehenden Verschiedenheiten auf das Gemeinsame hingeordnet, ja von diesem gemeinsamen Horizont oder Ausgangspunkt her auch ermöglicht und geweckt.» Mit K. Rahner ist K. überzeugt: «Eine der ganzen Kirche, und zwar als autoritativ verpflichtend vorgeschriebene Grundformel des christlichen Glaubens als einzige und allgemeine wird es nicht mehr geben. In diesem Sinne wird das Apostolicum keinen Nachfolger haben.» Der Verfasser diskutiert ausführlich die Kriterien, nach denen die Kurzformeln im Blick auf den Konsens der Kirche, auf ihre anthropologische Korrelation und ihre situative Funktion zu prüfen sind. Kurzformeln können auch misslingen, wenn sie zu sehr vereinfachen (als negatives Beispiel zitiert K. immer wieder das Credo von D. Sölle aus dem *Politischen Nachtgebet*), wenn sie dem Orthodoxie-Druck erliegen oder wenn sie, einer ökumenischen Mode folgend, konträre Positionen verwischen.

Viele Jugendgruppen, Studentengemeinden und altersspezifische Gemeindegruppen haben solche Kurzformeln, meistens für den liturgischen Gebrauch, verfasst. Darum sind sie auch ein geeignetes Medium für die Gemeindekatechese. Im letzten Teil seines Buches erörtert K. ihre Verwendungsmöglichkeiten im Religionsunterricht. Er referiert dazu über die gegenwärtig diskutierten Theorien des Religionsunterrichts und bekennt sich zur

induktiven Katechese, die an der Verknüpfung des Glaubenszeugnisses mit anthropologischen Sachverhalten interessiert ist. Darum sind für ihn auch Kurzformeln als Medien geeignet, und er hofft, mit ihrer Hilfe die religiöse Sprachsklerose, an der viele Schüler leiden, zu heilen. Er ist sich freilich auch der Gefahr bewusst, dass dieses Mittel den Überhang des sprachlich-kognitiven Arbeitens im Religionsunterricht verstärken kann.

Die Monographie von K. zeigt, wie durch diese Äusserungsform des Glaubens die kirchliche Praxis durch ungeahnte neue Möglichkeiten bereichert wurde. Mir als Nicht-Katholiken fehlen Überlegungen zur Frage nach den (ev. aussertheologischen) Faktoren, die es bewirkt haben, dass die Arbeit mit Kurzformeln gerade in der Gegenwart und besonders in katholischen Gruppen so beliebt wurde.

Walter Neidhart, Basel

Reinhart Staats, *Theologie der Reichskrone*. Ottonische «Renovatio imperii» im Spiegel einer Insignie, Monographien zur Geschichte des Mittelalters Bd.13, Hiersemann, Stuttgart, 1976. VIII, 185 Seiten, 21 Abb.

In der kaiserlichen Schatzkammer zu Wien ist die Reichskrone, ein aus acht Platten zusammengesetztes Werk ottonischer Zeit, erhalten. Staats versucht ihren Bedeutungsgehalt zu erschliessen, indem er in einem ersten Teil die Aussage der einzelnen Platten untersucht, und in einem zweiten Teil das so gewonnene Bild in die geistige Situation des ottonischen Reiches einordnet. Die vier Bildplatten – Majestas Christi, Salomon, David, Hiskia – sollen die Idee der Herrschaft zum Ausdruck bringen. Die mit ihnen abwechselnden Edelsteinplatten, von denen die vordere und die hintere besonders prächtig gestaltet sind, erinnerten schon Bühler an den Brustschild des Hohenpriesters. Sie sollen das Priestertum versinnbildlichen. Das sich ergebende Programm von *regnum* und *sacerdotium* (S.93–95) erhält einen eschatologischen Akzent durch die Achteckigkeit der Krone, da die Achtzahl Vollendung symbolisiert (S.24–32). Angeschlossen wird eine Fülle von Einzeldeutungen. So sollen die insgesamt 144 Perlen der Platten wie deren oberer runder Abschluss Triumphbogen-Symbolik zum Ausdruck bringen (S.32–34), die Spruchbänder, die die Könige in den Händen haben, sollen, da vor dem Herzen gehalten, die Vorstellung vom Wort Gottes im Herzen hervorrufen, und, da M-förmig fallend, an das Tausendjährige Reich erinnern, und darüber hinaus, da wie ein Velum wirkend, alle mit diesem im NT verbundenen Inhalte ins Bewusstsein rufen (S.34–36). Die Fruchtomotive der Seitenplatten sollen die Mission (als Reichsausbreitung) meinen, aber auch wiederum das Priestertum (S.58.64). Der Verfasser findet die so gewonnenen Aussagen im Zeitalter Ottos I. wieder, besonders bei Brun von Köln, der als mutmasslicher Autor des Programms namhaft gemacht wird (S.120–127.136–143).

Die Entscheidung für eine vordere Edelsteinplatte musste das Bildprogramm verschieben, so dass die in der Mitte zu erwartende Christus-Platte sich (vom Betrachter gesehen) links neben der Frontplatte befindet. Als Pendant erscheint auf der anderen Seite Salomon, dem dann hinten auf der gleichen Seite David folgt. Nach Meinung des Verfassers müsste eigentlich David an dem würdigeren Platz vorn erscheinen. Die Umstellung wie die Zuordnung von Vater und Sohn will S. aus der ungewöhnlichen Situation nach 961 erklären, als Otto II. Mitherrscher seines Vaters war (S.40–43). Und er steht nicht an, die Zeit zwischen der Krönung Ottos II. 961 und dem Tode Bruns 965 als Entstehungszeit der Krone oder doch zumindest ihres Programms anzunehmen (S.39–43.143).

Der Rezensent kann nicht verhehlen, dass er mancherlei Bedenken hat. Jene Zeit dachte assoziativ. Ihre grossen Programme wurden immer wieder durch auch noch Auszusagendes überlagert, wie andererseits der Betrachter von sich aus weitere Gedanken mit dem Dargestellten assoziieren konnte. Jeder auch noch so nebensächliche Zug konnte aufgrund einer – uns oft ganz äusserlich erscheinenden – Ähnlichkeit mit anderen Aussagen und Sachverhalten in Verbindung gebracht werden. Es bleibt nur die Frage, inwieweit es methodisch legitim ist, alle diese möglichen Assoziationen bereits dem, der ein Programm entwarf, zuzuschreiben, und sie somit als konstitutives Element für dieses Programm anzusehen. Besonders bei der Anwendung von Deutungen, die auch bei den zeitgenössischen Autoren seltener begegnen und als zufällig gelten müssen, ist Zurückhaltung geboten. Kritische Haltung ist hier um so mehr gefordert, als die willkürliche Deutung durchaus üblich ist. Der Verfasser kann sich weitgehend auf entsprechende Deutungen von Decker-Hauff, Bühler, K. Hoffmann u. a. stützen, obwohl er andererseits auch gelegentlich das Hypothetische solchen Verfahrens anmerkt (S. 36. 57).

In diesem Sinne kann die vorliegende Arbeit als ein Repertoire möglicher Deutungen gelten. Auf den Autor des Programms wird man jedoch nur das zurückführen dürfen, was offen zutage liegt. Weder die Assoziation zum Brustschild des Hohenpriesters noch die Deutung der Zahl 144 scheinen mir so offensichtlich zu sein, dass man sie für das Programm in Anspruch nehmen kann. Edelsteine auf einer Krone verwundern nicht, und die Zwölfzahl der Steine auf der Vorder- und der Rückseite ist auch durch die annähernd rechteckige Form der Platte bedingt, besonders wenn wie hier durch grössere Steine in der Mitte die Form eines lateinischen Kreuzes herausgearbeitet wird. Wenn die Zahl 144 auch frappierend wirkt, so darf doch nicht vergessen werden, dass sie mit dem Verzicht erkaufte ist, die Steine des Kreuzes mitzuzählen. Nicht anders verhält es sich mit der Achteckigkeit. Die eigentümliche Art des Mittelalters, nicht nur den Zahlen Bedeutungen zuzulegen, sondern diese Bedeutungen dann auch jeweils assoziieren zu können, wenn die Zahl vorgegeben ist, lässt einen weiten Raum zwischen der Wahl einer Zahl um ihrer Bedeutung willen und der nachträglichen Deutung von Vorgegebenem, wobei auch praktische und symbolische Gründe gemeinsam die Wahl motivieren können. Jedenfalls bedeutete die Herstellung der Krone in Einzelplatten eine grosse technische Erleichterung. War erst einmal die Entscheidung für eine eckige Krone gefallen, dann lag die achteckige Gestaltung ebenso nahe wie bei einem Zentralbau, den man weder über rundem noch über quadratischem Grundriss errichten wollte. Waren die Assoziationsbereiche auch ausserordentlich weit, so scheint doch manche der vorgetragenen Deutungen auch für das Mittelalter zu weit zu gehen. Die trinitarische Deutung des Christus zwischen zwei Cherubim (S. 56) hätte man wohl in ottonischer Zeit als Ketzerei empfunden.

Sähe man die Krone als aus Schmuckplatten und aus Bildplatten zusammengesetzt an, wobei von den letzteren die eine die Suzeränität Christi aussagt, die anderen drei aber biblische Herrschervorbilder reihen, dann liesse sich kaum etwas gegen solche Deutung sagen. Diese entspräche auch durchaus dem, was Königsakklamationen und Krönungslaudes beinhalten. Solche Reihung findet sich auch in dem vom Verfasser beigebrachten Epitaph Odilos von Cluny für Otto I. (S. 45 A. 88) wie in der Laudatio Karls des Kahlen im Codex aureus (S. 62 A. 138), und ähnliches bieten byzantinische Akklamationen, die auch die Prädikate «neuer David» und «neuer Salomon» *einem* Herrscher zulegen. Die Deutung auf das Mitkaisertum und die genauere Datierung werden damit in Frage gestellt. Auch hätte die Bevorzugung des Mitherrschers vor dem eigentlichen König im

Bildprogramm der Krone als Usurpationsversuch verstanden werden müssen. Doch ist die Bevorzugung Salomons nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass er als Verfasser der im Mittelalter als Handbuch des christlichen Herrschers hochgeschätzten *Sapientia Salomonis* galt. Zudem ist er ja nach der Tradition auch der Autor der Proverbien, aus denen nicht nur ein Wort auf seinem Spruchband steht (Prov 3, 7), sondern auch eins über dem herrschenden Christus (Prov 8, 15). Die Zusammenstellung Christus–Salomon erhält von hier einen guten Sinn. Der Verfasser begründet die Autorschaft Bruns für das Programm der Krone u. a. mit dem Nachweis, dass Brun auch in einem anderen Falle (nach der Meinung Thietmars) im Besitz einer *corona regni* zu sein scheint (S. 123–127. 142). Doch hat dies nichts Befremdliches an sich. Brun als Erzkapellan dürfte ohnehin die Sorge um die Reichskleinodien anvertraut gewesen sein.

Eine besondere Rolle kommt dem «Waisen» zu, dem hervorragenden Edelstein, der sich, wie S. überzeugend gegen Schramm u. a. nachweist, auf der hinteren Platte befand (S. 78–83). Die Deutung als Christus, Leitstern usw. werden das Richtige treffen, und wenn der Verfasser die Anbringung auf der Rückseite in der dadurch ausgedrückten Gefolgschaftsidee motiviert sieht (S. 91), dann stimme ich gern zu, möchte aber die Verhältnisse gern etwas konkreter sehen: Der Stein war der Leitstern für die Edlen, die im Zeremoniell hinter dem Kaiser standen oder hinter ihm her zogen. Vielleicht hatte der Waise auch einen apotropäischen Zweck und sollte den Kaiser gegen Anschläge von hinten schützen. Ähnliches bringen spätere Texte zum Ausdruck, die besagen, der Waise solle die Teile des Reiches bewahren, die der Kaiser nicht überschauen kann (S. 81 f.).

Mehr als eine schöne Zugabe sind die Ausführungen über die Geschichte der Reichskrone (S. 19–24. 144–164), die die gesamte Problematik des Reichsgedankens aufwerfen.

Hans Georg Thümmel, Greifswald

Waldemar Molinski (Hg.), *Versöhnen durch Strafen? Perspektiven für die Straffälligenhilfe, Sehen–Verstehen–Helfen, Bd. 3, Vandenhoeck & Ruprecht und Herder, Göttingen und Freiburg, 1979. 175 Seiten. DM 23.–.*

Diese Aufsatzsammlung informiert aus der Sicht verschiedener Spezialisten über Straffälligenhilfe. Der Strafrechtler H. Müller-Dietz erörtert rechtsphilosophische Möglichkeiten, die Kriminalstrafe zu begründen, und umschreibt Aufgaben des Strafvollzugs. Er lehnt das «Plädoyer für die Abschaffung des Strafrechts» (Plack) ab, empfiehlt aber «einen Ausbau von Sanktionen ohne Freiheitsentzug, eine Ausgestaltung des Strafvollzugs und verstärkte Bemühungen der Delinquenzprophylaxe». Der Soziologe G. Deimling diskutiert verschiedene Verbrechens- und Straftheorien und warnt vor dem Utopismus. «Die Gesellschaft ist weder Paradies noch Hölle, aber die geschichtliche Erfahrung lehrt, dass sie zur Hölle wird, wenn sich der Mensch anschickt, ein Paradies aus ihr zu machen.» Der Theologe und Psychotherapeut M. Skambraks nimmt Kategorien von S. Freud und C. G. Jung zur Interpretation der Bestrafung auf. Der Herausgeber liefert eine philosophisch-theologische Rechtfertigung der Strafe mit dem Ziel der Resozialisierung des Kriminellen und im Blick auf seine Verantwortlichkeit, die nicht nur rechtlich, sondern auch sittlich zu definieren ist.

An die freiwilligen Straffälligenhelfer wenden sich die Aufsätze von H. Müller-Dietz über den rechtlichen Rahmen der Hilfe, von G. Deimling über ihre Möglichkeiten und Grenzen, von M. Skambraks über ihre psychologischen Schwierigkeiten und von W. Molinski über ihre pastoralanthropologischen Aspekte. Zwei Stimmungsbilder aus dem

Strafvollzug und zwei Berichte aus der Praxis der Straffälligenhilfe bilden Anfang und Schluss des Bandes.

Molinski schreibt einmal: «Es gibt wohl kaum eine Begegnung mit einem strafrechtlich... Verurteilten, die einen nicht *bekommen* sein lässt wegen der vielen Probleme, die durch die Bestrafung nicht gelöst bzw. durch sie geschaffen wurden... Wenn in Strafvollzugsanstalten der Boden für neue Straftaten eher gelegt als entzogen wird, wird weder die im Dienste der Gesellschaft nötige Sicherung vor Verbrechen noch die im Dienste des Straftäters nötige Sozialisierung erreicht.» Von dieser Bekommenheit habe ich in den Aufsätzen nicht viel bemerkt. Diese sind vielmehr frei von aller Bezugnahme auf konkrete Fälle der Praxis, so dass ich zweifle, ob freiwillige Helfer beim Lesen dieser trockenen Theorien durchhalten werden.

Walter Neidhart, Basel