

veals things other than it intended). It is curious that 21 298 Rowley contains no hint of "Book List" nor even of England. Perfect accuracy in languages not one's own is a dream not of this earth, so we may look indulgently on "enlargen, italian, spanish" of p. VIII, or even *Premera* of p. 1. We are confident that Père Langevin will easily (and sympathetically) find far more horrendous weaknesses in our own forthcoming effort.

R. North S. J.

Studies in the Historical Books of the Old Testament. Hrsg. J. A. Emerton (Supplementsto Vetus Testamentum 30). Leiden: Brill 1979. VIII/278 S.

Da sich bei der Zeitschrift *Vetus Testamentum* zu viele Manuskripte angesammelt hatten, schafften sich die Herausgeber Luft, indem sie 15 thematisch unter dem Stichwort „historische Bücher des AT“ verbindbare Beiträge in diesem Supplementband zusammenstellten. Die Beiträge stammen von A. G. Auld (zum hebräischen und griechischen Text von Jos), Z. Ben-Barak (Rechtsgeschichtliches zu 2 Sam 3,14–16), R. Bickert (zu 2 Sam 14,2–22), R. L. Braun (zur Nichtzusammengehörigkeit von 1–2 Chr und Esr/Neh), G. Brunet (zu 2 Sam 5,6–8), J. Day (gegen neuere Ansichten, das Heiligtum von Schilo sei erst im 8. Jh. zerstört worden), B. Lindars (Analyse der Informationen über die Stämme Israels in Ri 1, Ri 5,14–18 und Ri 10,1–5; 12,7–15), B. A. Mastin (zu 1 Sam 20,25), D. Murray (zu Ri 4,4–22), N. L. Tidwell (zu 2 Sam 5,17 ff), G. W. Trompf (zur Idee der Wiederkehr von Ereignissen in der Geschichtsschreibung Israels), T. Veijola (zu 2 Sam 12,15–24; Salomo sei in Wirklichkeit das Kind Bathsebas aus dem Ehebruch mit David) und H. G. M. Williamson (zu 1 Chr 23–27). Indices der zitierten modernen Autoren und der zitierten Quellen, vor allem der Bibelstellen, schlüsseln den Band in brauchbarer Weise auf. Alle, die ohne diesen Band viel länger auf die Veröffentlichung ihrer eigenen Beiträge in *Vetus Testamentum* hätten warten müssen, werden Emerton für die zusätzliche editorische Mühe, die er sich gemacht hat, von Herzen dankbar sein.

N. Lohfink S. J.

Dietrich, Walter, *Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme* (Stuttgarter Bibelstudien 94). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1979. 119 S.

Das Buch enthält einen „sozialhistorischen Längsschnitt“ durch die Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Fall Jerusalems 587. Der besondere Gesichtspunkt ist das Problem „des Zusammenlebens mit den Kanaanäern“ (7). Der (ja auch gar nicht so leicht zu definierende) ethnische Begriff der „Kanaanäer“ wird recht schnell aufgegeben. Auch die Philister zum Beispiel sind „nur eine wirksamere, gefährlichere Variante des städtisch-kanaanäischen Prinzips“ (28). Die Jebusiterstadt Jerusalem „war eine kanaanäische Stadt“ (33). Typisch wird der häufige Gebrauch des Abstraktums „Kanaanäertum“. Die „Begriffe“ Israel und Kanaan bezeichnen daher praktisch „ein höchst brisantes Gegenüber stark divergierender sozialer, ethnischer und kultureller Strukturen“ (7). D. steht mit diesem Ansatz in einer Tradition, deren hervorragendster Vertreter A. Alt war. Das Buch ist – trotz mehrfacher Abweichung von Alt in Einzelfragen – eigentlich die erste durchsichtige, gründliche, in vielem up to date gebrachte, gut lesbare Gesamtdarstellung dessen, was bei Alt jeweils nur am konkreten Detail mit nicht mehr als Ausblicken auf den Gesamtzusammenhang entwickelt worden war. So etwas hat uns gefehlt, allein dafür müssen wir D. schon außerordentlich dankbar sein. Durch die gewählte Perspektive fügen sich viele sonst isoliert und unverständlich bleibende Einzelfakten sinnvoll zusammen – etwa die Ereignisse beim Übergang von den Omriden zur Jehudynastie, im Norden wie im Süden (71–79), oder die Regierungszeit Manasses und die auf sie folgenden letzten Jahrzehnte Judas (95–117). Natürlich muß man zum Beispiel im letzten Fall voraussetzen, daß trotz aller inzwischen eingetretenen neuen sozialen Stratifikation der bestimmende Gegensatz in Juda dennoch der von Landjudäern und von Jerusalemer Stadtbewohnern geblieben war, und daß dieser sich wirklich auf den uralten Gegensatz zwischen „Kanaanäertum“ und frühisraelitischer „horizontaler“ Gesellschaft zurückführen läßt.

Durch die Einführung von soziologischer Intelligibilität in die amorphe Massen Tatsachenwissenschaft wird das Buch vor allem für jeden, der die Geschichte Israels lehren muß, eine willkommene Hilfe sein. Doch muß man auch die Grenzen des Buchs sehen. Das „Israelitische“ wird vom Nomadischen her definiert (S. 14 f, ein wenig

sozialromantisch klingend). Wohl etwas zu schnell wird erklärt, die Theorien von Mendenhall und Gottwald über die Herkunft der Mehrzahl der späteren Israeliten aus der „kanaanäischen“ Unterschicht seien „nicht unvereinbar“ mit der Theorie vom allmählichen Selbsthaftwerden von Nomaden im Zug des Weidewechsels, da die „Prävalenz“ auch dann immer bei den „Neueinwanderern“ gelegen haben müsse (11f). Wie nun, wenn Rowtons Nachweis „inklusive“ Gesellschaften (d. h. von Gruppen, in denen ein Teil nomadisch lebt, ein anderer Acker anlegt und die Führungselite eine Stadtresidenz besitzt) für die „Nomaden“ von Mari auch Hinweiskraft für die Verhältnisse im Kanaan des 2. Jahrtausends hätte? Ließe sich dann so leicht eine gewissermaßen rein mechanisch, einfach durch das Faktum einer Einwanderung konstituierte Polarität „hier hierarchische Stadtgesellschaft, da horizontale Nomadengesellschaft“ setzen, die dann fast naturnotwendig jenen dialektischen Prozeß von „Disposition“, „Konfrontation“, „Integration“, „Kooperation“, „Digression“, „Infiltration“, „Reaktion“, „Assimilation“, „Repression“ und „Revision“ (dies sind die Untertitel der einzelnen Kapitel des Buchs) aus sich hervorgebracht hätte, den das Buch beschreibt? Wie, wenn man mit einer bewußten Setzung einer horizontalen Gegengesellschaft gegen die überall vorzufindende hierarchische zu rechnen hätte und deshalb erst einmal verständlich machen müßte, wie es zu einer solchen Absetzung kommen konnte? Es könnte sein, daß man dann noch viel mehr vom Ökonomischen ausgehen müßte. Bei D. hat man ja aus seiner Diktion den Eindruck, daß er nicht eigentlich von dort her denkt, ja daß ihm dieser Bereich eher fremd ist. Vgl. den Lapsus auf S. 89, wo er von „überhöhtem“ Zins spricht – denn der Zins war damals im Vergleich zu heute stets außerordentlich hoch, und in Juda dürfte der Gegenbegriff zu solchem Zins nicht ein gewissermaßen normaler niedriger Zins gewesen sein, sondern Leihe ohne Zins, eventuell unter Einbehaltung eines Pfands. Man müßte vielleicht geradezu technisch fragen: War es zum Beispiel vor der Einführung eiserner Rodungswerkzeuge und wasserdicht ausgeputzter Zisternen überhaupt möglich, daß eine größere und wirtschaftlich stadunabhängige Bauernbevölkerung im Bergland ansässig wurde? Ist nicht zunächst einmal auf solchen „ökonomischen“ Ermöglichungsgrund für „Israel“ als Gegengröße zu „Kanaan“ Wert zu legen, gleichgültig, woher die Menschen, die sich zu solcher Größe vereinigten, in der Hauptsache kamen, aus der ansässigen Unterschicht oder von auswärts? Müßte dann ferner nicht dieses „Israel“ als gesellschaftlich-kulturelle Größe nicht viel professioneller definiert werden? Die Kenntnis des von der angelsächsischen „social anthropology“ bereitgestellten Vergleichsmaterials aus akephal-segmentären Gesellschaften Afrikas und aus deren Übergängen zu Gesellschaften mit Zentralinstanz, die hier weiterhelfen könnte, fehlt.

Bei allem Nutzen der Konzentration aufs Sozialgeschichtliche erhebt sich aber außerdem die Frage, ob die parallel zum gesellschaftlichen Gegensatz Israel–Kanaan beobachtbare Gegensatzgeschichte im Religiösen nicht ganz anders in die Betrachtung hineingezogen werden müßte. Da ist, bei aller anzubringenden Kritik, der eher wissenssoziologische Ansatz Mendenhalls viel sachgemäßer. Natürlich rechnet auch D. mit Zusammenhängen zwischen sozio-ökonomischen Gegensätzen und religiösen Gegensätzen. Aber läßt sich die Aufrichtung und konstante Aufrechterhaltung des sozialen Gegensatzes zu den Städten in der Frühzeit wirklich durch Alts „Vätergötter“ verständlich machen? Inzwischen dürfte doch klar sein, daß „persönliche Götter“ – und „Vätergötter“ sind nichts anderes – auch zu den Stadtreigionen des Orients gehörten. Ich glaube, erst im Gott Jahwe ist ein volles Symbol der Differenz greifbar. Doch dann wäre zu klären, wieso. D. nennt das Faktum, kann aber darüber hinaus kaum Intelligibilität beisteuern. Das dürfte wohl damit zusammenhängen, daß er (wie ich aus der Nichterwähnung entsprechender Textkomplexe schließe) literarkritisch und -geschichtlich nicht damit zu rechnen scheint, daß es Frühschichten der legislativen und bundesideologischen Texte des AT geben könnte, die für uns ebenfalls Informationen über die Frontenbildungen der vor- und frühköniglichen Zeit enthalten, und zwar gerade unter dem hier interessierenden Aspekt der gesellschaftlichen Opposition Israels gegen die kanaanäische Gesellschaft. Erst, wenn ein echter Sachzusammenhang zwischen israelitischem Gesellschaftswillen und Jahweifer sichtbar würde, erhielte die sozialgeschichtliche Betrachtung auch ihre theologische Brisanz. Dann ergäben sich auch für die letzten Abschnitte der Geschichte des Südreichs vermutlich neue Aspekte. Die Weiterführung der Spannung „Kanaanertum–Israel“ durch den Gedanken der Spannung zwischen jüdischer Landpartei und Jerusalemer Stadtpartei wirkt für die späte Königszeit

doch einseitig. Sicher ist etwas Richtiges dran. Aber mir scheint, in der späten Königszeit ist vor allem eine bestimmte Verschiebung interessant. Die Sache, die mit „Israel“ als „Begriff“ (nicht als Bevölkerungsgruppe) gemeint war, entschwindet real immer mehr, tritt aber ideologisch-utopisch um so deutlicher hervor: bei den Propheten und in den Anfängen der deuteronomischen Literaturproduktion. Um dieses Phänomen zu fassen, müßte vermutlich eine kompliziertere soziologische und wissenssoziologische Begrifflichkeit eingesetzt werden, als D. sie in seinem Buch anwendet. Er bemerkt den Sachverhalt irgendwie, bekommt ihn aber nicht in den Griff, und so geht es bis ans Ende immer mehr um den Gegensatz von zwei Bevölkerungsgruppen, den Landjudäern und den Stadtjerusalemern. Das ist insofern etwas unpassend, als das Buch ja im Ansatz gerade nicht am Unterschied von Bevölkerungsgruppen, sondern von gesellschaftlichen Konzepten interessiert war. Doch trotz dieser vielen Fragen, die das Buch auslöst, halte ich es für eine sehr beherzigenswerte Zusammenfassung eines bestimmten Forschungsstands.

Leider fällt die Reihe SBS bei diesem Band in ihrer Zitationstechnik, die stets sehr praktisch war, in die editorische Steinzeit zurück. Jeder Titel wird nur einmal voll zitiert, dann stets stark abgekürzt, aber ohne jede Hilfe, um zur vollen Zitation hinzufinden (sei es durch ein alphabetisches Verzeichnis, sei es durch Rückverweis auf den Ort der ersten Zitation). Was man sich dabei wohl gedacht hat? Derartige Zitationstechniken konnte man sich im vorigen Jahrhundert erlauben, als die Literatur noch überschaubar war und jeder Kenner auch bei abgekürztem Titel sofort wußte, was gemeint war. Allerdings war das damals bei den Schreibern und ihrem Publikum auch das Signal einer gewissen elitären Arroganz. Ein störender Druckfehler: Auf S. 84, letzte Zeile, muß es statt „Kulturreform“ „Kultusreform“ heißen. N. Lohfink S. J.

Gerstenberger, Erhard S., *Der bittende Mensch. Bitritual und Klage lied des Einzelnen im Alten Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 51). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1980. X/195 S.

Dies ist die sorgfältig überarbeitete Habilitationsschrift von G. aus dem Jahre 1970 (Heidelberg), deren ursprüngliche Fassung man seit damals schon privat bei G. beziehen konnte und die deshalb auch schon erheblichen Einfluß ausgeübt hat. Am wichtigsten ist vielleicht in der Nachfolge von G. das Buch von R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978 – ebenfalls eine Heidelberger Habilitationsschrift. G. untersucht die seit Gunkel bekannte Gattung der „Klagelieder des Einzelnen“ von neuem. Die Unklarheiten, die sich trotz mehrerer gründlicher Untersuchungen aus der Zwischenzeit gehalten haben, führt G. vor allem darauf zurück, daß sich die alttestamentliche Forschung zu sehr als reine Textanalyse versteht. Sie leidet nach ihm „weithin an der fehlenden sozialwissenschaftlichen Grundlagenbesinnung“ (165). Für das Klage lied des Einzelnen setzt er voraus, daß es sich bei unseren Belegen um „Sprech-Texte“ (für kultischen Gebrauch), nicht um reine Literatur handelt, und daß diese Lieder ihren Schwerpunkt immer im Element der „Bitte“ haben. Fragt man daher nach dem „Handlungsrahmen“, aus dem heraus die Klage lieder überhaupt erst voll verständlich werden, so kann man zunächst davon ausgehen, daß kultisches und alltägliches Bitten miteinander verwandt sind. Daher erarbeitet G. in einem ersten Teil aus den alttestamentlichen Erzählungen das alltägliche Bittschema: Bittsituation, Struktur von Bithandlung und Bittrede, Rollenverteilung der Akteure und Intention des Ganzen (17–63). Da wir aus Israel nur die Texte der Klage lieder haben, dagegen keine rituellen Anweisungen oder erzählerische Beschreibung (es sei denn vielleicht Ijob 33,14–30), erarbeitet er in einem zweiten Teil (64–112) die rituellen Handlungszusammenhänge für die sehr ähnlichen Gebetstexte der babylonischen Beschwörungsrituale, für die bessere Quellen als im Alten Testament vorliegen. Im dritten Teil rekonstruiert er dann von diesem doppelten Hintergrund her aus den verschiedensten Andeutungen, die sich in den alttestamentlichen Texten doch noch finden, die israelitische Bittzeremonie, ihren Sitz im Leben, ihren Ablauf und ihre Motivation (113–160). Die wichtigsten Ergebnisse sind: Diese Bittgebete sind entscheidende Teile eines Bitrituals, das sich im Horizont der Primärgruppe (normalerweise: der Familie) abspielte und von ihr getragen wurde. Es konnte an Seitenaltären der offiziellen Heiligtümer stattfinden, war aber nicht Teil des offiziellen Kults, und es fand wohl häufiger fern von Heiligtü-