

dreibändige Psalmenkommentar von M. Dahood in der Anchor Bible, werden ihm selbst im Literaturverzeichnis unter der Rubrik „Kommentare“ nicht begegnen. Die Textkritik ist die alte, nur mit kleinen Varianten innerhalb des Systems, und das Erscheinen des vorläufigen Arbeitsberichts über den Psalter des „Hebrew Old Testament Text Project“ der „United Bible Societies“ ist unbemerkt geblieben. Auch grundlegende Neuansätze im Umgang mit der biblischen Poesie, wie sie sich etwa in L. Alonso Schökel's „Estudios de Poética Hebrea“ schon 1963 zeigten, haben keine Spur hinterlassen. Eine Auseinandersetzung mit J. Beckers systematischer Methodenreflexion „Wege der Psalmenexegese“ (1975) müßte ich übersehen haben. Die einzige wirkliche Neuheit, die in der Einleitung begründet und dann auch in der gesamten Auslegung durchgezogen wird, ist eine neue Theorie von den Psalmengattungen, weg von Gunkels zu formalistischer Klassifikation, hin zu den Gattungsbezeichnungen, die sich in den Psalmentiteln selbst finden, und im einzelnen dann eher „themenorientiert“. Sieht man dann allerdings genauer hin, dann findet man weithin unter den neuen Namen („Loblieder“, „Gebetslieder“, „Königslieder“, „Zionlieder“, „Lehrdichtungen“, „Liturgien“ bzw. „Festpsalmen“) doch jeweils fast die gleichen Psalmen versammelt wie vorher unter Gunkels Bezeichnungen. Die „Gebetslieder“, die Gunkels Klage- und Danklieder umfassen, haben nun viele und sicher bessere Unterteilungen. Und in diesem Bereich ist auch viel von der gerade in Deutschland ja immer noch weiterlaufenden Gattungsdiskussion aufgegriffen und sorgfältig abwägend verarbeitet worden. Die sechs Exkurse der ersten Auflagen sind, traut man den Inhaltsverzeichnissen, auf vier reduziert und vorn in der Einleitung zusammengezogen worden. Doch braucht man den beiden fehlenden nicht nachzutruern. Sie stehen weiter an ihren alten Plätzen, nämlich bei Ps 2 und Ps 132, nur daß sie jetzt nicht mehr als Exkurse bezeichnet werden. Die theologische Richtung der Auslegung ist ganz und gar die alte geblieben. Und ich möchte sagen: Gott sei Dank! Denn wirklich, warum sollte jemand, der so viel Mühe auf das Eindringen in diese ungeheure Welt des Psalters verwendet hat, noch einmal alles grundlegend überarbeiten und verändern? Daß K. zu einigem, was erscheint und ihm begegnet, Stellung nimmt und es, soweit es geht, noch integriert, ist schön. Daß er noch einmal von vorn begänne und uns dann eine andere Psalmenauslegung lieferte, ließe mich nicht nur an der Ernsthaftigkeit seines ersten, sondern dann wohl auch an der seines zweiten Eindringens zweifeln. Dies gilt zumindest hinsichtlich der eigentlichen Auslegung, nicht vielleicht so sehr hinsichtlich mehr technischer Einzelheiten, wo es natürlich immer Einzelfortschritte geben kann. So halte ich es eigentlich für gut, daß der Kommentar im wesentlichen seine Identität behalten hat, und es erscheint mir sinnvoller, was sich beim Versuch, eine grundlegende Neubearbeitung zu schaffen, tatsächlich ergeben hat: ein dritter, nun systematisch geordneter Band, der die „Theologie der Psalmen“ gleichsam als eine alttestamentliche Theologie *in nuce* durchgedacht und durchmeditiert vor uns hinbreitet. Auch hier findet sich nicht allzuviel eigentlich Neues. Aber zu dem, was im Kommentar auf die Weise eines Kommentars gesagt wird, hat man hier einen neuen Zugang. Ich habe den Band schon mehrfach sehr nützlich gefunden, auch wenn man vielleicht gleichzeitig ganz andere Theologien des Psalters ausdenken könnte. Wirklich neu ist der letzte Teil: „Die Psalmen im Neuen Testament“ (223–257). Dahinter steht die Beobachtung, daß die alttestamentliche Wissenschaft heute viel Kraft darauf verwendet, den altorientalischen Kontext, die innerisraelitische Traditions-geschichte und den Zusammenhang mit der Geschichte Israels zu erarbeiten, sich aber nicht um die Rezeption des Psalters im Neuen Testament kümmert. Hier hat K. dann wirklich etwas aufgearbeitet. Er hat allerdings weniger getan, als möglich gewesen wäre – weil er übersehen hat, daß in den Generationen zwischen der Kanonisierung des Psalters und dem Auftreten Jesu ja auch schon ein Rezeptions- und Interpretationsprozeß gelaufen ist, den das Neue Testament voraussetzt und noch einmal neu weiterführt. Hierzu hat in der Zwischenzeit K.-H. Walkenhorst einen kritischen, aber auch wirklich weiterführenden Aufsatz geschrieben, der am Ende auf jeden Fall empfohlen sei: Theologie der Psalmen. Eine kritische Stellungnahme zur biblischen Theologie von Hans-Joachim Kraus: ZkTh 104 (1982) 25–47. N. Lohfink S.J.

Lang, Bernhard, *Ezechiel. Der Prophet und das Buch* (Erträge der Forschung 153). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. X/184 S.

Im Stil der Reihe versucht L., aus einem nach Sachfragen geordneten Forschungsbe-

richt heraus zu einem Fazit zu gelangen. Die Theoriebildung zum Ezechielbuch ist heute zerstrittener als je zuvor. So wird das Buch notwendig zu einer parteiischen Äußerung. Für die „Entstehung“ des Ezechielbuchs gruppiert L. „gemäßigte“ (z. B. Fohrer), „radikale“ (z. B. Hölscher) und „vermittelnde“ (z. B. Zimmerli) Autoren und entwickelt dann an zehn Textbeispielen seine eigene, der „gemäßigten“ Richtung zuzuordnende Sicht (1–31). Zwei Zitate mögen sie kennzeichnen: Literarkritisch legt es sich nahe, zunächst von der „traditionellen“ Auffassung des Buches auszugehen und auf weitergehende Hypothesen (wie die Annahme einer deuteronomistisch geprägten Ausgabe des Buches oder einer ‚Fortschreibung‘ durch Schüler des Propheten) zu verzichten. Da jeder Fall von aufgedeckter Textmanipulation eine eigene Struktur aufweist, dürfte es schwierig sein, ganze Bearbeitungsschichten einheitlicher Prägung nachzuweisen“ (30). „Als Ausgangspunkt und Grundlage der Redaktion ist eine größere Zahl beschriebener Blätter anzunehmen, die sich in der Hinterlassenschaft des Propheten fanden. Sie mußten geordnet, bearbeitet und nach dem Vorbild bereits vorhandener Prophetenschriften zu einem Buch zusammengefügt werden – etwa in der Art, wie die kleinen, zu Päckchen zusammengebundenen Zettel und oft kaum lesbaren Papierschnitzel aus dem Nachlaß Pascals erst nach einer gründlichen Redaktion als die berühmten ‚Pensées‘ zugänglich gemacht werden konnten“ (30f.). Für die Datierungen im Buch und zur zeitlichen Einordnung undatierter Orakel (32–56) schlägt L. ein „modifiziertes Zwei-Perioden-Schema“ vor: auch vor dem Fall Jerusalems schon vereinzelte Heilsverkündigung; keine Zwischenphase nur bedingter Heilsverkündigung (54f.). Auf einer sehr hilfreichen Zeittafel sind die aufgeschlüsselten Zeitangaben des Buchs und die wichtigsten Daten der Zeitgeschichte zusammengestellt (42–44). Zur Krankheit Ezechiels (57–76) sagt L.: „Daß Ezechiel unter Anfällen von Lähmung und an zeitweiser Aphasie litt, scheint mir nicht unwahrscheinlich zu sein, doch ist es schwierig, dafür eine eindeutige Diagnose zu stellen“ (57). Unter dem Stichwort „Verkündigung des Propheten“ (72–121) behandelt L. die Fragen nach dessen „geistiger Heimat“ (78: Ezechiel war „ausgebildeter Tempelprophet“ aus Jerusalem), nach seiner „politischen Botschaft“ in den Jahren 588/86, nach der „Erkenntnis Jahwes“, nach der „Bedeutung des Sakralrechts“, nach der „Verkündigung über die Fremdvölker“ und nach der ezechielischen „Heilsbotschaft“. Besonders markant sind die auf eigenen Vorarbeiten fußenden Ausführungen zur politischen Einflußnahme von Babylonien aus in den Jahren vor dem Fall Jerusalems. Hier unterscheidet sich L. deutlich von der früheren und den heute kursierenden Auffassungen: „In den Jahren des verhängnisvollen antibabylonischen Aufstandes von 588/86 warnt der Prophet vor den Konsequenzen der Kriegspolitik und tritt für den status quo Judas als babylonischem Vasallen ein; er wirbt unter den Exulanten gegen den antibabylonischen Aufstand, zu dem sich König Zidkija in Jerusalem – vor allem aufgrund zugesagter ägyptischer Militärhilfe – verleiten läßt“ (86). Seine prophetische Rede ist alles andere als privat vorgenommene „magische Zukunftsbannung“. „Gleiches gilt von den öffentlichen Demonstrations- und Provokationshandlungen; auch sie stehen nicht im Dienst der Inauguration von Unheil, sondern wollen in agitatorischer Absicht zur politischen Entscheidung auffordern. Mit anderen Worten: Sie sind Straßentheater!“ (86f.). Dabei folgt Ezechiel „der seit Hosea und Jesaja erhobenen Forderung nach einem Verzicht auf aktive Außenpolitik; wie sie sieht er die politische Grundsünde Judas in der Beteiligung an der vorderasiatischen Koalitionsdiplomatie, die ständig zu militärischen Verwicklungen führt. Ezechiel wünscht sich statt dessen ein Ende des vorderasiatischen Kampfes um imperiale Vorherrschaft der großen Mächte, aber auch ein Aufhören der Freiheitspolitik der kleinen Staaten“ (91). Hier hat L. die Ezechieforschung nach meiner Meinung wirklich ein Stück vorangebracht. Auch seinen literarkritischen Ansätzen neige ich mehr zu als denen anderer Richtungen. Fragwürdig dagegen erscheinen mir einige wertende, nicht weiter begründete, sondern gewissermaßen aus einem „Wir“ und „Man“ heutiger Alltagsplausibilität heraus formulierten Sätze des Vorworts: Wir können durchaus „das Argument würdigen, daß ein Verzicht auf die Aufstandspolitik die jüdische Monarchie gerettet hätte. Dagegen kann uns die in der Prophetie übliche Aufstellung einer kausalen Verbindung von ‚Abfall von Jahwe‘ und ‚Unterjochung durch eine auswärtige Großmacht (Assyrien, Babylonien)‘ nicht sachgemäß erscheinen; die Großmachtspolitik der orientalischen Imperien pflegte auf den Meinungsstreit religiöser Gruppen in einem Sekundärstaat keinerlei Rücksicht zu nehmen. Ähnlich fragwürdig wie jene kausale Verbindung von Sünde und Untergang der Nation sind die Vorstellungen von Israels

Zukunft. Man muß nüchtern feststellen, daß Ezechiels Voraussagen einer blühenden Zukunft seines Staates in friedlicher Autonomie neben anderen, nichtimperialistischen Reichen . . . selbst nach Abzug orientalischer Übertreibung den uns in politischen Dingen geläufigen Realismus vermissen läßt und als ‚Schwärmerei‘ erscheint“ (VIII).

N. Lohfink S.J.

Lang, Bernhard, *Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament*. Düsseldorf: Patmos 1980. 199 S.

Diese Sammlung ist nach dem zweiten, vorher noch nicht veröffentlichten, besten und originellsten Beitrag betitelt. Er bringt ein Stück unserer oft sehr vagen Vorstellungen von Propheten und Prophetentum auf den Erdboden einer brauchbaren Rollentheorie – wenn auch deren „Gott“ dann fast nur noch als eine besondere Bewußtseinsfunktion erscheint (31–58). Der erste, ebenfalls noch unveröffentlichte Beitrag „Was ist ein Prophet?“ (11–30) bereitet angemessen darauf vor. Aus den dann folgenden, teilweise recht kurzen und wohl auch zur Füllung des Buchs aufgenommenen Aufsätzen (zumeist aus „Bibel und Kirche“, „Concilium“ und der „Theologischen Quartalschrift“) ragen heraus und sind unbedingt lesenswert: „Altersversorgung in der biblischen Welt“ (90–103, unveröffentlicht) und „Schule und Unterricht im alten Israel“ (104–119, aus einer schwer zugänglichen Kongreßveröffentlichung). Hier wird zerstreute Forschung aufgearbeitet, Eigenes hinzubeobachtet und im ganzen neuer Einblick in die Welt des alten Israel vermittelt. L. ist immer wohlinformiert, allgemeinverständlich und geistreich. Bisweilen läßt er aus den Texten wohl etwas zu sehr die theologische Luft heraus.

N. Lohfink S.J.

*Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*. Mit Beiträgen von B. Hartmann, E. Hornung, H.-P. Müller, G. Pettinato, F. Stolz. Hrsg. *Othmar Keel* (Biblische Beiträge 14). Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1980. 193 S.

*Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*. Mit Beiträgen von B. Lang, M. Smith und H. Vorländer. Hrsg. *Bernhard Lang*. München: Kösel 1981. 149 S.

Die beiden Sammelbände ergänzen sich thematisch, teilweise überschneiden sie sich. Ihre Entstehungsgeschichte scheint auch zusammenzuhängen, doch wird das nicht ganz deutlich. Beide führen das Stichwort „Monotheismus“ im Titel. Im Endeffekt teilen sie allerdings eher mit, daß es in Israel eigentlich recht lange keinen Monotheismus gab.

Vielleicht charakterisiert sie die Zeichnung auf dem Umschlag des Schweizer Sammelbands am treffendsten. Dort ist die 1967 durch W. G. Dever gekaufte und lokalisierte Inschrift II von Hîrbet el-Kôm abgebildet (etwa 750 v. Chr.). Im Band wird die Übersetzung von A. Lemaire (RB 84, 1977, 595–608) gegeben, in der es heißt: „Gesegnet sei Urijahu durch Jahwe und seine Aschera“ (172). Der Jahwe der Königszeit erscheint hier also als ein Gott mit einer göttlichen Gefährtin. Diese Deutung der Inschrift ist inzwischen durch S. Mittmann widerlegt worden (ZDPV 97, 1981, 139–152). Auf dem Umschlag des Buchs soll sie offenbar die suggestive Botschaft vermitteln, in Israels Königszeit sei es mit der Alleinverehrung Jahwes keineswegs so gewesen, wie die Bibel es darstellt. Oder hat O. Keel sich gar nicht so viel dabei gedacht und nur Spaß am neuesten Inschriftenfund gehabt? – Die heute allgemein verbreiteten Vorstellungen von der Verteilung von Polytheismus, monotheistischen Tendenzen und Monotheismus im alten Orient und im alten Israel werden in den beiden Bänden – wenn man von dem sehr einfühlsamen, vielleicht jedoch zu sehr am Bild der Frühisraeliten als Nomaden hängenden Aufsatz von H.-P. Müller zur Frühgeschichte des Monotheismus in Israel absieht – an wesentlichen Punkten in Frage gestellt. G. Pettinato (Ebla) ist etwas oberflächlich auf Henotheismus aus, B. Hartmann (Mesopotamien) und E. Hornung (Ägypten) bleiben strikt in ihren Bereichen und sind da eher zurückhaltend, was monotheistische Tendenzen angeht, und F. Stolz („Monotheismus in Isra-