

zeit mit ganz bestimmten Inhalten gefüllt wurde, nicht irreführende Assoziationen? (Vgl. auch die Formulierung „egalitäre Gesellschaft von freien Menschen“ als Ziel der Stammegesellschaft, S. 36; ähnlich 81.174). – Die Eisenverarbeitung scheint erst in der Eisen-II-Zeit ein relevanter technischer Faktor geworden zu sein, wasserdichte Zisternen gab es schon in der Bronzezeit; beide können demnach nicht mehr zur Erklärung des Umbruchs in Syrien–Palästina während der Eisen-I-Zeit dienen (37). – Harran wird nicht nur im 20.–18. Jh. v. C. als bedeutend erwähnt, es ist auch noch Herkunftsort des letzten neubabylonischen Königs Nabonid (47). – Die Nichterneuerung der Union mit Juda und die Nichtmehranerkennung der Daviddynastie als Königshaus auch für Israel nach der Mißherrschaft Salomos hatte mit „Widerstand gegen das Königtum und den Staat“ allenfalls indirekt zu tun. Nicht „der Staat“ wurde geschwächt, sondern Juda und sein König, der von da an Israel nicht mehr wie ein unterworfenes Land ausbeuten konnte. Die Alternativen waren damals, entweder mit einem Judäer (Rehabeam) wieder wie mit David zu einem Königsvertrag zu kommen oder einen aus den eigenen Reihen (Jeroboam I) zum König zu erheben; daß es in Israel überhaupt einen König geben sollte, ist in 1 Kön 12 von den Ältesten Israels in Sichem nicht in Frage gestellt worden. Der Verf. folgt hier m. E. zu stark den Auffassungen von F. Crüsemann (14; richtig 79). – Welche Chronologie-Systeme für den Alten Orient und Ägypten benutzt der Verfasser? Eine Angabe darüber würde ihn von der Beweislast befreien und dem uneingeweihten Leser die Hypothesenhaftigkeit vieler Zahlenangaben bewußt halten. – Ist es wirklich die Absicht der Nabal-Episode, „den Lesern vor Augen (zu) führen, daß zur Finanzierung des Staates nun auch Abgaben notwendig sind“? Fragen erheben sich auch gegenüber der wohl u. a. von F. Crüsemann übernommenen Meinung, daß die Josefserzählung „vermutlich zur Legitimierung der neuen Herrschaftsform (= des Königtums Davids) diene“ und daß Ri 17–21 „aus der Zeit der beginnenden Monarchie datierte“ (83 f.). – Auch die Atalja-Darstellung entspricht nicht historischer Analyse, sondern erzählt nur den Selbstrechtfertigungsversuch der Sieger beim Kampf um die Vormundschaft für den kleinen Joasch nach (97 f.). – Solche Lesestörungen setzen sich bis zum Schluß fort: Was bezweckt die Erwähnung der Jona- und Rut-Erzählungen im Abschnitt über die jüdische Diaspora in der römischen Zeit (161)? Auch Sus Tob Jdt Est Dan gehören nicht dorthin. Soll man im Sinne der Apg wirklich sagen, „die Sammlung Israels (sei) durch die Heidenmission abgelöst“ worden (167)? Bei der Darstellung der neutestamentlichen Abläufe kann man der theologischen Systematisierung der Apg folgen oder aber (z. B. mit G. Lüdemann) eine historische Rekonstruktion der Ereignisse aufgrund der Paulusbriefe versuchen, aber nicht beides zugleich tun, ohne in Widersprüche zu geraten (166–168). Formulierungen wie „allmähliche(r) Ablösungsprozess der ursprünglich jüdischen Sekte von Israel“ (166) oder „Trennung der Kirche von Israel und damit vom Judentum“ (168) dürften sich zu mehrfach ausgedrückten Anliegen des Verf. kontraproduktiv verhalten. – Werden in einer Neuauflage die beispielartig angedeuteten Schönheitsfehler beseitigt, läßt sich dem in Stil und Anlage eine Marktlücke füllenden Büchlein eine weite Verbreitung prophezeien und mit gutem Gewissen wünschen.

H. ENGEL S. J.

GUNNEWEG, ANTONIUS H. J., *Geschichte Israels*. Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart, 6. durchgesehene und erweiterte Auflage (Theologische Wissenschaft 2). Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1989. 255 S.

Wie die seit dem ersten Erscheinen 1972 ungewöhnlich häufigen Auflagen zeigen, ist diese Darstellung der Geschichte Israels, nicht zuletzt wegen ihres für Studenten erschwinglichen Preises, im deutschsprachigen Raum zum verbreitetsten Lehrbuch für den akademischen Unterricht in diesem Fach geworden. Eine Würdigung ihrer ersten wirklichen Neubearbeitung (<sup>1</sup>1979) zugleich mit Hinweisen auf das Problem, daß der Verf. an inzwischen überholten und z. T. unrichtigen Konzeptionen der Vor- und Frühgeschichte Israels unbeirrt festhielt, hat Norbert Lohfink in dieser Zeitschrift bereits veröffentlicht (ThPh 55 [1980] 274–275). In den wiederabgedruckten Vorworten zu <sup>4</sup>1982 und zu <sup>5</sup>1984 und zur neuesten Auflage <sup>6</sup>1989 gesteht der am 17. Juni 1990 verstorbene Verf. zwar zögernd zu, daß „in diesem Bereich Weiterarbeit nicht unnötig

oder unmöglich“ sei – er selber hat sich aber nicht mehr an der neueren archäologischen und exegetischen Diskussion beteiligt. Die ausgewählten Literaturhinweise bieten jetzt zwar noch Veröffentlichungen bis ins Jahr 1988 (einige wichtige Arbeiten, z. B. von Israel Finkelstein und Helga Weippert, sind allerdings noch nicht erfaßt), sie werden aber nicht mehr ausgewertet und in der Argumentation nicht berücksichtigt. Ob das für ein Lehrbuch genügt?

Wirklich neu in dieser Auflage ist das XIV. Kap. „Von Theodor Herzl bis zur Gegenwart“ (193–233). Wenn Georg Fohrer seine Geschichte Israels (1977) programmatisch im Untertitel mit „Von den Anfängen bis zur Gegenwart“ kennzeichnete und an die Darstellung der persischen und hellenistisch-römischen Zeit ein Kapitel über „Die weitere Geschichte des Judentums“ anschloß, hat er damit seine persönlich-religiös folgenreiche Option deutlich gemacht. Immerhin ist er weiter die Zeitlinie entlanggegangen und hat keine Epochen übersprungen. Wenn A. H. J. Gunneweg in sein Lehrbuch einen Exkurs eingefügt hätte über die Probleme der Wiederaufnahme des seit 722 v. C. nicht mehr für einen Territorialstaat benutzten Namens „Israel“ bei dem im Jahre 1948 errichteten modernen Staat „Israel“, wäre dies noch im Rahmen geblieben. Was aber mag seine Intention gewesen sein, ein Lehrbuch „gegenwärtiger evangelischer Theologie“ (so der Einbandtext), fast 2000 Jahre überspringend, um ein den vorhergehenden Abschnitten gleichgeordnetes und sie alle an Länge weit überragendes Kapitel über die Stadien des modernen Zionismus (in einer „selbst ganz untheologischen ... historischen Darstellung“ [1961]) zu erweitern? Dazu ist es natürlich seltsam, daß über Jesus von Nazareth und die unglaublich schnell wachsende Kirche (vor allem innerhalb des Diasporajudentums und in seinem Umkreis) nicht einmal in den einleitenden Abschnitten auch nur ein Wort verloren wird. Der nach der Katastrophe des Jahres 70 n. C. sich zur rabbinisch geprägten Synagoge hin entwickelnde Teil der Judenheit war damals nicht *das* Judentum. Die schmerzliche und folgenschwere Auseinanderentwicklung innerhalb des Judentums (des christlichen und des sich davon abgrenzenden rabbinischen Zweiges; die Bezeichnung „Sekte“ für einen dieser Zweige [194] weckt im heutigen Sprachgebrauch völlig falsche Assoziationen) wäre in jedem Falle in einer unvoreingenommenen Perspektive zu beschreiben, wenn nicht eine das Christentum bewußt ignorierende Dogmatik die historische Darstellung ersetzen soll. Falls man aber nicht die ganze Kirchengeschichte und die Geschichte dessen, was seitdem Judentum heißt, mit der jeweiligen inneren Vielfalt und den gegensätzlichen Bewegungen in die „Geschichte Israels“ einbeziehen will, die gerade für den Historiker durchaus nicht einfachhin „zur Geschichte des (rabbinischen) Judentums“ geworden ist [195], wäre die alte Begrenzung der Darstellung auf die Zeit bis 66–70 n. C. weiterhin voll gerechtfertigt gewesen. Die Begründung für die Hinzufügung einer Geschichte nur des Zionismus und die Weise der Darlegung im Kap. XIV. reizen also mehrfach zum Widerspruch. Was hat der Zionismus, eine aus verschiedenen Quellen gespeiste vor allem politische Bewegung, in der das Religiöse ausdrücklich als verzichtbares Element gilt, und der Staat Israel mit seinen Organen und seiner Politik außer dem Namen mit dem zu tun, was Inhalt der „Geschichte Israels“ ist? Das Prädikat „nicht ohne theologische Relevanz“ [196] hätte dringend der Erläuterung bedürft. Wenn aber die Geschichte des Territoriums (des Landes Kanaan) ungeachtet der Religion seiner Bewohner Darstellungsziel wäre, wie ließe sich dann die Lücke von ca. 1800 Jahren rechtfertigen? Zählen die Christen, rabbinischen Juden, Muslime und religiös Gleichgültigen, die durch die vielen Jahrhunderte dort wohnten, nicht? Der durch dieses Kapitel erhoffte „Beitrag zu einem tieferen Verständnis des Alten Testaments“ wird kaum erkennbar. Die auch heute noch nicht nur zahlenmäßige, sondern vor allem theologische und spirituelle Bedeutung der Diaspora (als [größtenteils rabbinisch geprägtes] Judentum und als Kirche), die die Kontinuität zur Geschichte Israels durch die Jahrtausende bis in die Gegenwart aufrechterhalten hat, kommt nicht zur Geltung. Das Niveau der theologischen Reflexion in mehreren Büchern des AT über die Ambivalenz und Problematik von Königtum und Staat und den Einsatz von Gewalt angesichts des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs und seiner Weisungen für sein Volk scheint nicht erreicht.

Eine Zeittafel (234–239; dort spiegelt sich die Problematik des letzten Kapitels),

Stellen- (240–243) und Namenregister (244–253), eine in der Zuordnung unklare Karte „Israel in alttestamentlicher Zeit“ (254; mit der Begrenzung Sidon und Damaskus im Norden und der Südspitze des Toten Meeres im Süden) und eine Skizze des „Heutigen Israel“ (255; dabei sind die annektierten Gebiete außer Jerusalem schraffiert, das auf dem Golan besetzte Gebiet nicht gekennzeichnet) beschließen das Werk.

H. ENGEL S. J.

GIRARD, RENÉ, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*. Zürich: Benziger 1990. 216 S.

Abgesehen von seinen Grundbedürfnissen, ist der Mensch in seinem Begehren nicht durch Instinkte festgelegt, sondern ahmt das Begehren anderer Menschen nach. Weil sich ihr Begehren auf denselben Gegenstand richtet, entsteht Rivalität zwischen den Menschen und Kampf aller gegen alle. Aber wiederum durch Nachahmung schlägt der Kampf aller gegen alle um in den Kampf aller gegen einen; durch die Ausgrenzung dieses einen „Sündenbocks“ haben alle anderen untereinander einen geradezu als göttliches Eingreifen erfahrenen Frieden. G. wendet diese bereits in früheren Werken entwickelte Grundthese auf die Deutung des Buches Ijob an. Er geht von dem in die Augen fallenden und doch bisher kaum erkannten Befund aus, daß das Thema Ijobs in den Dialogen mit seinen Freunden nicht etwa die im Prolog erwähnten Katastrophen sind, sondern die Frage, welche Rolle die Gemeinschaft bei seinem Unglück spielt; „aber seltsamerweise kann er sich weder bei den Kommentatoren außerhalb des Buches noch bei den Gesprächspartnern im Buch selbst Gehör verschaffen“ (16). Es geht nicht um den Gegensatz zwischen Reichtum und Armut oder Gesundheit und Krankheit, sondern um den plötzlichen Umschlag von einmütiger Gunst aller in einmütige Ungunst. Das beherrschende Ordnungsprinzip des ganzen Buches ist das „alle gegen einen“. Auch die angeblichen „Freunde“ wollen Ijob keineswegs trösten, wie der Prolog behauptet; sie wollen vielmehr, daß Ijob seine Verurteilung noch einmütiger macht, indem auch er selbst ihr zustimmt. Denn damit „eine Gruppe von Menschen die eigene Gewalt als heilig wahrnehmen kann, muß diese einmütig gegen ein Opfer gerichtet sein, dessen Unschuld gerade wegen dieser Einmütigkeit nicht mehr sichtbar ist“ (43). Es geht darum, die Gemeinschaft reinzuwaschen, indem der Sündenbock angeschwärzt wird (144). So wird von Ijob das Geständnis verlangt, nicht fehlbare Menschen, sondern ein unfehlbarer Gott habe ihn geschlagen (150). Aber kennzeichnend für die biblische Offenbarung ist, daß sie die Wirklichkeit nicht aus der Sicht der Verfolger, sondern vom Standpunkt der Opfer aus betrachtet. Während in der griechischen Literatur z. B. Ödipus durch seine Selbstbeschuldigung ein „gelungener“, weil nicht als solcher erkannter Sündenbock ist, erweist sich Ijob als ein „mißlungener Sündenbock“ (52), weil er an seiner Unschuld festhält und darin den Glauben an den Rachegott, der die Gewalt legitimiert, nicht mitmacht. Von seiner Seite finden sich „bissige Anspielungen auf eine Opferküche . . ., deren Hauptgericht er darstellt“ (103). Da, wo der Sündenbockmechanismus erkannt wird, verliert er genau deshalb seine Wirksamkeit, weil es nicht mehr möglich ist, dem Sündenbock die Verantwortung für alle vorangehenden Spaltungen in der Gesellschaft zuzuschreiben. – Angesichts der Menge der Belege für seine Auffassung im Text fragt sich G. wohl nicht zu Unrecht, „wie es der Textkritik immer wieder gelingt, nichts zu sehen – einmütig nichts zu sehen. . . . Die Einmütigkeit kann nur mimetisch sein, die seit jeher bestehende Einmütigkeit setzt sich dann in allen aufeinanderfolgenden religiösen und nichtreligiösen Lesarten fort.“ (167) Die volle Enthüllung des von Ijob gelebten Dramas geschieht nach G. in den Passionsgeschichten der Evangelien (204). G. will nicht behaupten, daß diese Sicht bereits das Ganze der christlichen Offenbarung umfaßt (205); aber er meint, daß ohne diese Sicht die christliche Offenbarung nicht wirklich verstehbar sei. Denn die Weise, wie der wahre Gott in die Welt eingreift, besteht nicht darin, der Gewalt wiederum gewaltsam ein Ende zu machen, sondern selbst ihr Opfer zu werden und ihr gerade dadurch das letzte Wort zu nehmen.

P. KNAUER S. J.