

7. Für besonders fragwürdig halte ich die Behauptung, vor dem Exil sei Jahwe noch nicht mit El identifiziert und infolgedessen nicht einmal der Hauptgott gewesen (Vorländer 100 und 108). Dafür würde man sich wirklich gründlichere Beweise als die angedeuteten wünschen. – 8. Auch scheinen mir, gerade in der Frühzeit, keineswegs alle baal-haltigen Personennamen für die Verehrung einer deutlich von Jahwe zu unterscheidenden Baalsgestalt zu sprechen. Vor dem Einbruch des tyrischen Baal scheint es auch Jahwe-Baal-Identifikationen gegeben zu haben. – 9. Die von B. Lang zur Erklärung der Entstehung des jüdischen Monotheismus herangezogene Theorie von A. van Selms über eine im alten Orient vorfindbare Praxis eines „temporären Henotheismus“ scheint mir nicht gerade überzeugend bewiesen zu sein. Erst recht leuchtet mir Langs Vorschlag, der Monotheismus sei als eine „Perpetuierung“ eines solchen ursprünglich nur als temporär gemeinten „Krisenkults“ entstanden, gar nicht ein. Wo ist eine tragfähige Textbasis für eine solche Annahme? – 10. Meine eigenen Überlegungen zu frühem Jahwe-Alleinverehrungsanspruch und späterem Jahwe-Monotheismus sind nur Stolz und Vorländer bekannt gewesen, Lang hat sie dann in seinem ThQ-Aufsatz nachgetragen. Alle drei nehmen daran nur die dort geäußerten religionsgeschichtlichen Auffassungen wahr. Dagegen geht niemand in den beiden Büchern auf mein eigentliches Anliegen ein, den keineswegs selbstverständlichen Alleinverehrungsanspruch eines polytheistischen Gottes verständlich zu machen – am ehesten nähert sich dem Anliegen noch Stolz. Ich meine, wir hätten gegenüber unseren Lesern die Pflicht, nicht nur Fakten aufzureihen, sondern auch zu versuchen, Verstehen zu vermitteln. Vielleicht war der Weg, den ich einschlug, nicht der richtige. Aber sollte man ganz auf den Versuch verzichten? – 11. In Wirklichkeit wird dann ja auch nicht verzichtet. Unter der Hand werden massive Deutungskategorien eingeschleust. Vor allem bei Smith, aber auch bei Lang ist die Durchsetzung der Jahwe-Alleinverehrung doch weithin auf priesterliche „Rivalitäten“ und auf Durchsetzungskämpfe bestimmter Gruppen zurückzuführen. Von „zwanghaften Überzeugungen“ gesteuerte Propheten, „gestörte Persönlichkeiten“ mit Hang zu „Obszönitäten“ treiben die Entwicklung voller „Fanatismus“ voran, „bornierter Nationalstolz“ spielt eine Rolle, es geht um ein „Kultmonopol“. Die soziale Gesetzgebung wurde in das Deuteronomium eingefügt, weil man hoffte, so die „unteren Schichten für die angestrebte Reform gewinnen“ zu können. Der Reformkönig Joschija war von „abergläubiger Furcht“ beherrscht und „nicht besonders klug“. Das Buch Jeremia zeichnet sich durch „aufwendige Rhetorik“ aus. Und das alles mußte wohl auch so sein, weil es sich bei der Jahwe-Alleinverehrung ja um eine „keineswegs von sich aus überzeugende Idee“ handelte. Muß Religionsgeschichte wirklich mit solchen Kategorien und in solcher Sprache betrieben werden? Ist es nicht möglich, auch nur ein wenig mehr Affinität zu der Sache durchscheinen zu lassen, um die es in einer Geschichte geht, aus der auch heute noch ein großer Teil der Menschheit lebt?

N. Lohfink S.J.

Soden, Wolfram von, *Akkadisches Handwörterbuch*. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Br. Meissner (1868–1947) bearbeitet. Bd. III: S – Z. Berichtigungen und Nachträge. Wiesbaden: Harrassowitz 1981. XVI, S. 1065–1592.

1959 erschien der 1. Fasz. des dreibändigen Akkadischen Handwörterbuchs (AHw); mit dem 16. und letzten Fasz. (1981) ist es nun abgeschlossen. Hinter den fast 1600 Seiten dieses Standardwerks steht ein Vierteljh. intensiver Forschung des Verf. und seiner Mitarbeiter. Mit dem „Akkadischen Syllabar“ (1976) und dem „Grundriß der Akkadischen Grammatik“ (GAG, 1969), die ebenfalls S. zu verdanken sind, ist das AHw ein Hauptarbeitsinstrument für Assyriologen und assyriologisch interessierte Alttestamentler. Die überragende Bedeutung des AHw ergibt sich daraus, daß es für die akk. Sprache das erste vollständige Wörterbuch solchen Umfangs und solcher Qualität ist: so stecken z. B. hinter seinen knappen lexikographischen Angaben zahllose neue Textlexen und -deutungen. Angesichts der von Jahr zu Jahr wachsenden Masse von akk. Texten sieht S. selbst sein Werk jedoch nur als eine „Zwischenbilanz“ an (Nachwort, VII). – Zu Eigenart und Anlage des AHw sei auf die in dieser Zeitschr. erschienenen drei Besprechungen der früheren Fasz., bes. auf die erste von ihnen, verwiesen (Schol 34 [1959] 576 f.; 38 [1963] 295 f.; ThPh 48 [1973] 592 f.). Im folgenden geht es um die den III. Band ausmachenden Lieferungen 12 (1974, 1065–1160), 13 (1976, 1161–

1256), 14 (1977, 1257–1352), 15 (1979, 1353–1448) und 16 (1981, 1449–1592). Sie umfassen die Buchstaben Š, Š, T, T, U, W und Z, ferner Berichtigungen und Nachträge (1541–1592). – Anstelle einer weder möglichen noch notwendigen „Besprechung“ folgen einige kurze Bemerkungen und Literaturhinweise. Sie sind in 3 Abschnitte gegliedert: 1. inner-akk. Probleme; 2. etymologisch verwandte akk./hebr. Wörter; 3. funktional bzw. semantisch äquivalente akk./hebr. Wörter. Dabei liegt der Schwerpunkt beim 2. und 3. Abschnitt. Wenn es zweifellos wahr ist, daß man „den mittelbaren Beitrag“ des AHw „für das Verständnis des Alten Testaments . . . schwerlich zu hoch einschätzen“ kann (H.-P. Müller Or 47 [1978] 360), so muß diese Fundgrube erst noch voll ausgeschöpft werden – etwa in den im Erscheinen begriffenen Lexika HAL (Hebr. u. aram. Lexikon zum AT) und ThWAT. Zu solcher „Rezeption“ möchte ich einige Anregungen bieten.

1. Weitere Literatur: Zum wichtigen Rechtsterminus *šimdatum* (1102 a: „königliche Verordnung“) vgl. F. R. Kraus RA 73, 1979, 51–62; zu dem von AHw 1236 b als „unklar“ bezeichneten Ausdruck *šilip rēnim* (wörtl. etwa „aus dem Mutterleib Gezeugenes“) vgl. neuestenens C. Wilcke ZA 71/1, 1981, 87–94; zu 1262 b *šukammu*: W. L. Moran (Putative Akkadian *šukammu*: JCS 31, 1979, 247 f.) hält dieses Wort für nicht existent; es handle sich um ein sumerisches Logogramm. – Zu *sullulu* (1110 b: „überdachen, überdecken“): den Beleg Gilg. XI 31 deutet anders – als fiktiven D-Stamm von *šalātu* im Sinne von „mettre au repos“ – P. Naster, *Sullulu* dans Gilgamesh XI, 31, in: Symbolae F. M. Th. de Liagre Böhl, 1973, 295–298). – *šamašammū* (1155 a: „Sesam“) ist wohl besser als „Leinsamen/Leinöl“ zu deuten: S. Dalley, Old Babylonian Dowries: Iraq 42, 1980, 53–74, hier 56 mit Anm. 16. – Zu *šullū* III (1110 a), 5 „spB (im Rechtsstreit) anrufen. . .“: in YOS 6, 150, 2 liegt aber sicher kein Rechtsstreit vor; vgl. H. Petschow, Die Neubabylon. Zwiegesprächsurkunde und Genesis 23: JCS 19, 1965, 103–120, hier 106 Anm. 26 a (mit 2 weiteren Belegen). – Unter *tarū* I „(weg-, fort)holen“ (1336 a) fehlt bei G 3 b der Beleg UET 5, 636, 46 *ūmti it-ru-ū-ši* „am Tage, da er sie (als seine Frau) wegführte“ (zum ganzen Text vgl. S. Greengus JCS 20, 1966, 55–72). – Mit *tāru* G II 5 a „zurückweichen . . . vor Orakel oder Eid“ (1333 a) ist ein für die Ordal-Terminologie entscheidender Ausdruck geklärt: *ina idī tāru* bedeutet nicht „(erfolgreich) vom Fluß(ordal) zurückkehren“, sondern davor „zurückweichen“, es „verweigern“ (und damit auch der Gegenpartei unterliegen). – 2. Zu *šamātu* (1081 a: „definitiv übergeben“) // hebr. *šm(j)tt* (Lev 25, 23.30) vgl. außer O. Loretz BZ 6, 1962, 269–279 (von AHw zit.) jetzt auch J. L. Boyd Westminster Theological Journal 40, 1977/78, 353–358. – Zu *šakāru* (1139 a: „betrunken werden“) // hebr. *škr* vgl. W. v. Soden, Trunkenheit im babylon.-assyrischen Schrifttum, in: Al-Bahit, FS J. Henninger, 1976, 317–324. – Zu *šullumu* (= *šalāmu* II, D 7–9: „vollständig übergeben, ersetzen“ etc., 1145 a) // hebr. *šillēm* vgl. J. Milgrom JNES 35, 1976, 271–273 (bes. zu Belegen im Bundesbuch). – Zu *šaltu* III (1151 a: „Bogenfuttermal“) // hebr. *šelet* (das nicht wie oft angenommen „Schild“, sondern ebenfalls „Köcher“ bedeutet!) vgl. R. Borger VT 22, 1972, 385–398 (von AHw zit.) und VT 27, 1977, 102–105. – Von *šamāru* I „toben, wüten“ (1154 a) her läßt sich fragen, ob es ein bedeutungsgleiches *šmr* II im Hebr. gibt (neben normalem *šmr* I „bewahren“). Dafür spricht an Stellen wie Am 1, 11 (txt em) und Jer 3, 5 einiges: vgl. G. Sauer THAT II 982 (Lit.). – Zu hebr. *šabbāt* ist *šapattu* (1172 a: „15. Monatstag, Vollmond?“) zu vergleichen; ein von G. Robinson (ZAW 92, 1980, 40 f.) postuliertes, mit *gamāru* „vollenden“ synonymes Verb *šabātu* kennt AHw nicht. – *šapātu* I (1172 a: „richten“) // hebr. *špt*: beide Verben und die mit ihnen stammesverwandten Nomina bedeuten auch „regieren“, was AHw nicht erwähnt. *šapitum* (1173 a: „Richter“) war in Mari der Titel eines „Provinzgouverneurs“, während sein Amt mit dem Abstraktum *šapitūtum* (1173 a: „Richteramt“) bezeichnet wurde: vgl. ARM 14, 81, 17.41 und J. D. Safren, New Evidence for the Title of the Provincial Governor at Mari: HUCA 50, 1979, 1–16. Die Ausführungen von W. Richter (Zu den „Richtern Israels“: ZAW 77, 1965, 40–72; 61–68, bes. 64 mit Anm. 92) sind entsprechend zu korrigieren. – *šatāru* II (1203 b: „schreiben“) // hebr. *šōtēr* („Listenführer“, bes. dt/dtr!): vgl. dazu M. Weinfeld, Judge and Officer in Ancient Israel and in the Ancient Near East: Israel Oriental Studies 7, 1977, 65–88, bes. 83–86. – Zu *šēḫānu* (1209 a: „ein Ekstatiker“): Y. Elman JNES 8, 1976, 33 f. vermutet für einen Teil der Belege einen Zusammenhang mit hebr. *šḫin* („Geschwür, Furunkel“), vgl. Lev 13, 18–23) und übersetzt *šēḫānu* (sic!) als „one afflicted with boils“. – Zu *ummatu* I (1414 b: „Hauptmasse“) // hebr. *ummā*) vgl. ausführlich A. Malamet UF 11, 1979,

527–536. – Unter *zabzabgû* (1502 a: „eine Glasur“) verweist AHW – mit Fragezeichen – auf hebr. *spsg*, allerdings ohne anzugeben, daß dieses Wort nur als Konjekturen in Spr 26,23 existiert (vgl. dazu – ablehnend – M. Dietrich u. a., UF 8, 1976, 37–40). Auch „Lücken“ im AHW sind eine Informationsquelle: So ignoriert das AHW das im 1926 erschienenen Glossar von Bezold (261b) angegebene *šēlu* („Fürst, Herrscher“), das oft zur Emendation von Gen 49,10 herangezogen wurde, sich aber inzwischen als „ghostword“ entpuppt hat (so J. Becker, Messiaserwartung im AT, 1977, 30 Anm. 9; vgl. bes. W. Moran Bib 39, 1958, 405–425). Ein weiteres Beispiel: Für die Deutung „fuchsröt“ von hebr. *šrq* in Sach 1,8 beruft sich R. Gradwohl (Die Farben im AT, BZAW 83, 1963, 21 Anm. 142) – gefolgt von weiteren Exegeten – u. a. auf ein akk. *šarqu*, das „hellrotes Blut“ bedeuten soll. Bezold (Glossar 286 a) las allerdings *šarku*, und dieses Wort steht nach AHW 1187 a für „Eiter“ . . . – 3. Anders als bei den etymologischen Parallelen, die das AHW genau vermerkt, werden bloß funktional bzw. semantisch äquivalente Wörter anderer Sprachen verständlicherweise nicht erfaßt. Dennoch liegt hier noch ein weites Feld nicht nur für die Wortforschung, sondern z. B. auch für rechtsvergleichende Studien. Einige Hinweise: *zēru* „nicht mögen, ablehnen, hassen“ (1522a) // hebr. *šnʿ* – *zakû* I „rein, klar, gereinigt (von Ansprüchen usw.)“ (1505b) // hebr. *nqj* – *subāru* „Knabe, Jüngling, junger Mann; Diener, Angestellter“ (1109a) // hebr. *nāar* (entsprechend fem. *šubartu* 1108 b // *nāʿrā*): vgl. dazu H.-P. Stähli, Knabe – Jüngling – Knecht, Bern – Frankfurt a. M. 1978, bes. 249–274; J. Macdonald JNES 35, 1976, 147–170 (zu Israel), JAOS 96, 1976, 57–68 (zu Mari) und – gemeinsam mit B. Cutler – UF 8, 1976, 27–35 (zu Ugarit). – *šasû* „schreien . . . ; (aus-, an)rufen“ (1195 a) // hebr. *zʿq/sʿq* (vgl. u. a. H. J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im AT, 1970, 61–66). – In altorientalischer Vertragsterminologie kann „den Finger/die Hand ausstrecken“ (*ubāna tarāsu bzw. qāta wabālu*, vgl. AHW 1326 a bzw. 1451 a // hebr. *šljd*) soviel wie „Ränke schmieden, sich verschwören“ bedeuten: so H. Tawil CBQ 42, 1980, 32–37.

C. Locher S.J.

Feneberg, Rupert/Feneberg, Wolfgang, *Das Leben Jesu im Evangelium*. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner (Quaestiones Disputatae 88). Freiburg i. Br.: Herder 1980. 295 S.

Das Werk versucht die Leben-Jesu-Frage neu aufzugreifen. Es besteht aus zwei Teilen, für die jeweils einer der beiden Brüder verantwortlich ist.

R. Feneberg (19–183) möchte die Methode der Leben-Jesu-Forschung durch eine neue Betrachtung des „Sitzes im Leben“ weiterführen, nämlich durch die Anwendung dieses „formgeschichtlichen“ Methodenschrittes nicht bloß auf die „kleinen Einheiten“ der Einzelüberlieferungen (Perikopen), sondern auf die „Form des Evangeliums als Ganzen“. In einem 1. großen Abschnitt untersucht R. F. die letzten 200 Jahre der deutschsprachigen Exegese unter dieser Rücksicht. Er findet, die „Formgeschichte“ sei nicht konsequent nach ihren eigenen Prinzipien vorgegangen und habe über unnötige und falsch verlaufende Seitenwege zum historischen Jesus vorzudringen versucht. In einem 2. Abschnitt bringt R. F. in verkürzter Form Grundgedanken seiner Dissertation „Christliche Passafeier und Abendmahl“ (StANT 27; Kösel: München 1971). Auch in diesem Buch hatte er sehr ausführlich über methodische Fehler der Forschung referiert. Dann gab er kürzer seine eigene Meinung an. Er votierte für einen kultischen Sitz im Leben der Abendmahltexte, die Passafeier. Nun schlägt R. F. vor – sein Bruder schließt sich dem an –, von dieser These her die „Gesamtform des Evangeliums“ zu sehen. Die ganze „Form des Evangeliums“ könne man als einen „theologischen“ Rahmen für ein Leben Jesu verwenden. Die christlichen Evangelien sähen die Worte und Taten Jesu von Kreuz und Auferstehung her in ihrem Zusammenhang. Entsprechend habe bereits Jesus sein Leben „im eschatologischen Horizont unter eschatologischer Deutung“ erfahren und bewältigt. Die Form des Evangeliums sei daraus erwachsen. Konsequent nach Bultmanns ursprünglichem Ansatz könne von der „Form des Evangeliums als Ganzen“ auf die Form des Lebens Jesu geschlossen werden. „Dabei erklärt der Sitz im Leben die Form und die Form den Sitz im Leben“ (sic, 65, u. ö. dem Sinne nach, ohne daß allerdings erklärt wird, wie diese zusammenfassende Formulierung keinen Zirkelschluß enthält).