

## OUDE TESTAMENT - JUDAICA

MICHAUD, J.-M. (ed.) — *La Bible et l'héritage d'Ougarit. (Proche-Orient et Littérature Ougaritique)*. G.G.C. Éditions, Montréal, 2005. (22,9 cm, X, 245). ISBN 2-89444-201-7.

This collection of essays is presented as a homage to André Caquot (1923-2004). Some of them were read at the international conference in Sherbrooke 2005, 'Le royaume d'Ougarit de la Crète à l'Euphrate'. It can be regarded as a fitting token of respect for this renowned scholar in Ugaritic studies, as it offers a good survey of the present state of scholarly research in this field. Most contributions are aimed at the interested non professional, some are more technical.

The title of this compilation points to a problem which from the beginning of Ugaritic studies was felt by many as a burden upon scholarly research: the relation to the Bible. The clear parallels to the language and religion of ancient Israel attracted much attention. It certainly helped to raise the funds for excavations and publications, but it also constantly threatened to take away the attention from the study of the Ugaritic culture itself. One can note this tension by comparing the title of the scholarly conference in Sherbrooke, restricting itself to Ugaritic studies, to the title of the present book which seems to be meant to attract the attention of a broader public. Within the book the reader will note that some writers do not want to give in to the wish to look at the archaeological and literary remains of Ugarit from the point of view of Biblical studies. It would have been worthwhile to pay more attention to this methodological problem, for instance, by describing the history of Ugaritic research and its relation to Biblical Studies. References to influential publications in this field, like the series *Ras Shamra Parallels* and the monograph by Oswald Loretz, *Ugarit und die Bibel* are missing.

The table of contents at the end of the book creates the impression of the book as a comprehensive and consistently built up overview of the civilisation, history and religion of Ugarit. Even the reference to the fact that we are dealing with contributions by different authors is missing. What is offered, however, is a mix of very different approaches, with overlapping presentations and sometimes contradictory conclusions. One finds the minimalist approach, minutely describing the material evidence and very cautious concerning its interpretation, next to a maximalist approach with bold attempts using the Ugaritic evidence for comprehensive religion-historical theories.

In his introduction Jean-Marc Michaud warns against 'pan-Ugaritism' (without mentioning Mitchell Dahood who is usually related to it) and offers a good example how the Biblical references to the god of Israel as 'El' or 'Elohim' can be read against the background of the way the god El is pictured in Ugaritic texts, without suggesting direct influence. Michaud also gives a survey of the archaeological and historical evidence, which is partly repeated in the next contributions by Carole Roche (about the civilization of Ugarit) and Yves Calvet (about the geographical environment). Juan-Pablo Vita describes the military history of Ugarit, summarizing his previous publications on this subject. Vita uses texts from the Old Testament books of Judges, Samuel and Kings to fill in some of the gaps of information. Not everyone will agree that these sources can be used for this purpose. It is also remarkable that he is very positive about the new,

until now not public new evidence from recently discovered texts, supporting his theory about the relatively great military power of ancient Ugarit.

Pierre Bordreuil reads — like Michaud did with regard to the god of Israel — the stories about Moses against the religious background of Ugarit. He notes many similarities, suggesting that the writers of the Old Testament stories about Moses and his god in many ways reacted to the images of El and Baal as can be found in the texts from Ugarit. Dennis Pardee stays far away from these discussions and theories about possible relations. He offers a survey of the ritual and magical texts, summarizing his extensive publications on this subject, with a translation of the most important texts.

Hedwige Rouillard-Bonraisin comes with the hardly surprising suggestion that the Ugaritic *rapa'uma* are related to the Biblical *repha'im* and may help to explain why this word can be used in the Bible both of an ethnic group and of the spirits of the dead. She presents the relevant evidence from the Old Testament and from Ugarit (partly repeating what could be read in the previous chapter). Her conclusions are not new and one misses the references to and discussion with some of the recent studies on this subject. The same can be said about the contribution by José-Angel Zamora on drunkenness in Ugarit and in the Old Testament. Again, we come across texts already translated and discussed by Pardee. Compared to other contributions in this volume, his references to secondary literature is extensive (the only article with a separate bibliography). Nevertheless, he only covers a small part of the related scholarly discussion on the Marzeach.

When it comes to the interpretation of Ugaritic texts and the comparison with Biblical texts, Nicolas Wyatt can be regarded as the counterpart of Dennis Pardee. Wyatt defends a theory about twins, incest and death within the royal family, with far reaching consequences for the interpretation of a number of Ugaritic and Old Testament texts. It is easy to put aside his approach as speculative, but one could also appreciate it as a creative experiment which could help us to come closer to the way of thinking in ancient cultures like the one in Ugarit. We should not underestimate the gap with modern thinking nor assume that we are really able to get a clear cut overview of the culture and religion of ancient Ugarit and to understand the thoughts and beliefs of its inhabitants.

Kampen, September 2008

Klaas SPRONK

\* \*  
\*

HUGO, Ph. — *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18.* (Orbis Biblicus et Orientalis 217). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006. (23,5 cm, XXII, 389). ISBN 3-7278-1545-0 (Academic Press); 3-525-53013-7 (Vandenhoeck & Ruprecht). ISSN 1015-1850. Fr. 110,-; € 71,-.

This monograph is the first of what this reviewer hopes will be many contributions by Philippe Hugo to the investigation of the textual history of the Greek and Hebrew Bibles. Hugo's study was completed in 2005 at the Université de Fribourg as a doctoral dissertation under the guidance Prof. Adrian Schenker, with whom in the same year he edited

*L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible, 54; Genève 2005). Hugo thus enters the ongoing debate on the textual history of the Greek and Hebrew books of Samuel-Kings; through his analysis of the Elijah narrative in 1 Kings 17-18, Hugo argues that MT is a new edition of the Hebrew *Vorlage* of the LXX.

The first 117 pages are some of the most important in the monograph. Hugo offers not only a very thorough appraisal of the history of previous research on the relationship between the Greek and Hebrew texts of Samuel-Kings, but also a methodological discussion of the use of the LXX in the textual criticism of the Hebrew Bible. Rather than assuming the antiquity of MT and treating the LXX as a secondary and therefore aberrant version, Hugo argues for the use of the LXX as a valuable witness to the textual and redactional history of the Hebrew Bible. This lengthy argument is summed up in seven points (pp. 83-85): 1. The use of the LXX in textual history should be preceded, and accompanied, by a philological study of the Greek text and a comparative study with the Hebrew text; 2. The fidelity of the LXX to its *Vorlage* opens the possibility that this *Vorlage* is a different Hebrew text than MT; 3. The textual multiplicity in the final three centuries before the Common Era, evidenced by the principle ancient witnesses—MT, Qumran, and LXX—is the fruit of the mélange of the textual and literary history of the biblical text; 4. The LXX, then, attests a literary form older than MT in a majority of cases; 5. If the antiquity of the Hebrew *Vorlage* of the LXX can be proven, it would shed light on the history of MT itself, and the theological motivations behind its development; 6. The line of inquiry that is pursued is not altogether different than that of classical textual criticism (the reconstruction of the text closes to the original); nonetheless, at times the text that is recovered is not always extant in Hebrew, but is instead only the Greek translation of a lost Hebrew *Vorlage*; therefore, 7. For the production of editions of the Hebrew text, a diplomatic edition is to be preferred since the retroversion of the Greek involves too much that is hypothetical (e.g., vocalization).

Thus, in his evaluation of the relationship between the LXX and MT, Hugo follows, though not without nuance, J. Trebelle Barrera and Schenker. These scholars have for the past three decades offered a view of the textual history that places the Hebrew *Vorlage* of the LXX of Samuel-Kings chronologically prior to MT. Others, such as J. Wevers, D. Gooding, and P.S.F. Van Keulen, have sought to place most of the divergences at the hands of the Greek translators; Z. Talshir herself has been somewhat between these two approaches, agreeing with the former that the LXX is based on a *Vorlage* different from MT, but arguing that this *Vorlage* was a midrash based on a text that was essentially the same as MT. Nonetheless, Hugo shows a great deal of wisdom by admitting the possibility that occasionally 'les trios tendances se manifestent dans les textes', and that 'L'histoire du texte n'est jamais totalement homogène': thus, 'il faut éviter une vision monolithique' (pp. 116-117). In my opinion, this is perhaps the most important statement injected into the debate thus far, and is without a doubt the most balanced.

After this introduction, Hugo outlines his method for the study of the Elijah narrative. Since he believes the LXX and MT represent two distinct literary stages in the transmission of the text, his objective is to study each text in its own narrative and theological logic, comparing one to the other. What

he does not wish to do is to create an eclectic text, combining elements of one with the other, but to establish 'la chronologie des témoins et à identifier la forme littéraire la plus ancienne' (p. 118). Two extremes to avoid, however, are an overly rigorous literary analysis that ignores textual criticism, and likewise the naïve assumption of the 'pure objectivité' of textual criticism (p. 119). For the study of the Elijah narrative, Hugo's method is outlined in six steps (pp. 120-125): 1. Establishing the oldest Greek text; 2. Reading synoptically the LXX and MT; 3. Assuring that none of the differences are a result of textual corruption, the misinterpretation of the translator, or other reasons related to translation technique; 4. Comparing the distinct literary forms; 5. Appreciating the literary evolution and the chronology of the textual forms; and, 6. Synthesizing the text history and the characteristics of the revised edition. This last point is central to Hugo's approach: MT represents not only a chronologically later text, but a re-edition of the Hebrew *Vorlage* of the LXX (e.g., p. 175). For Hugo, the two Hebrew text forms represent two distinct editions of the Hebrew Bible. And if two different editions existed, the critic must seek to discern in the texts 'les motifs qui ont conduit l'éditeur à infléchir ou à préciser le sens d'un passage.' Finally, 'L'entreprise historique de comparaison génétique des témoins littéraires devra forcément envisager les raisons théologiques qui ont guidé l'activité éditoriale et la logique qui les sous-tend' (p. 81).

Each chapter proceeds along these lines of inquiry, and from these presuppositions. Two quick examples can be mentioned. His first case examines Elijah's resurrection of the infant in 1 Kings 17:17-24. In this narrative, Hugo determines that MT makes more explicit certain elements that were implicit in the Hebrew *Vorlage* of the LXX (p. 173). In MT, God himself has sent forth his breath to bring new life, as he had done in Gen. 2:7 and Ezek. 37; in the LXX, Elijah was the *thaumaturgos*—likewise, in 2 Kings 4 it was Elisha. The editor of MT limits Elijah's role to that of an intercessor: the true power of resurrection belongs to God alone. Elijah is not denigrated, though; instead, he is given a role that has echoes of the role of Moses (p. 157). This one example exhibits the importance for Hugo of discerning theological motives which help him hypothesize the textual development (cf. also 5.2, p. 175).

Hugo then turns to several other differences in the narratives of 1 Kings 17. The editor of MT adds a 'plus' (not a 'minus' in LXX!) in v. 15 to underline the importance of the mediation of the word of Elijah, but more importantly, to tie the 'word of Elijah' to the 'word of the LORD' mentioned in v. 5 (esp. pp. 186-188). Similarly, Hugo discusses Elijah at the river Kerith in 1 Kings 17:2-7 (pp. 188-199). But his analysis of 1 Kings 17:1 (pp. 199-211) is different: in this verse, several divergences are additions in (the *Vorlage* of) the LXX, and the original text is represented by MT. Nonetheless, these are minor since they are 'plus spontanée que délibérée' (p. 211). Hugo here, and later (p. 324), shows balance, refusing to push his theory on the textual evolution of Kings beyond where the textual evidence allows him to go.

The final chapters examine the narrative of the sacrifice on Mount Carmel (pp. 213-249), Ahab and idolatry (pp. 251-299), and the scheme of order-execution in the Elijah narrative (pp. 301-322). In Hugo's conclusion, he mentions a few cases where the LXX is secondary (p. 324), and then summarizes the main reasons why he sees MT as a theological

re-edition of the Hebrew *Vorlage* of the LXX (pp. 324-327). Finally, Hugo briefly suggests some ways in which these conclusions can shed light on the history of the text of the Hebrew Bible (pp. 327-330). One can only hope that future commentators on the Hebrew text of Kings will seriously consider these pages, if not the entire monograph. Two appendices follow which examine more narratives in chs. 20 and 21.

Doubtless, some textual critics are still wary of the attempt to discern a theological impetus in the deviations between the texts, believing this practice to be too subjective. But Hugo demonstrates a rigorous methodology and hardly comes to his conclusions on a whim: he admits the necessity of first ruling out all possible differences that were the result of mechanical errors or translation technique; yet once the critic has done that, he must seek to explain how and why these differences have come about. As the great LXX textual critic Anneli Aejmelaeus is often heard saying, 'One must ask *what happened* to the text?' One aspect of the comparison of these texts that some have ignored in the past is the narrative and theological coherence in both 'editions' (the Hebrew *Vorlage* of the LXX and MT). If the LXX reveals a text that is perfectly lucid in itself, the critic must move beyond textual considerations to literary and theological ones (with Schenker: e.g., cf. pp. 214-215). When such narrative and theological coherence is recognized in both texts, the critic can then determine 'l'évolution la plus vraisemblable.' In other words, the critic can propose 'les raisons théologiques les plus probables qui avaient conduit le texte à évoluer dans un sens plutôt que dans l'autre' (p. 324).

There are two areas that need to be explored further, in part because of the continued criticisms of the type of method employed in this monograph. First, a more lengthy justification for using theological, or ideological, arguments when unraveling the textual history should be offered soon. Hugo for the most part models very well the way a textual critic can move from textual to literary to theological considerations. Nonetheless, what we need is a more robust treatment that would (hopefully) appease the skepticism of the more classically minded textual critics. Second, while one may be compelled to accept Hugo's conclusions on the growth of the text from the Hebrew *Vorlage* of the LXX to the final stage manifested in MT, and the theological reasons for such a development, the determination that these two texts represent two different *editions* will need to be warranted further. Many will simply see these as two stages in the growth of the text, not as two separate and, according to Schenker and Hugo, authorized editions (p. 83). The argument for the narrative and theological coherence of the two texts is compelling; but it is not clear that this necessitates another complete edition prior to MT. Indeed, because most of I-IV Kgdms is nearly identical to MT, one may argue that since the Hebrew *Vorlage* of the LXX was little different from MT, only those parts were modified that were believed to be in need of theological alteration: this is not quite the same thing as imagining entirely new 'authorized editions'.

Hugo's monograph is a thoroughly researched and persuasively argued study of the textual history of the two forms of the Elijah narrative. This scholar establishes on more solid foundations his view of the priority of the Hebrew *Vorlage* of the LXX—although, this cumbersome name can be bettered by using Trebolle Barrera's more useful 'Old Hebrew'. This monograph will be of immense value to the ongoing

debate over the textual history of the Greek Books of Kingdoms, but two aspects make it immediately relevant to Hebrew Bible scholars. First, the introduction of this monograph has a very important discussion on the use of the LXX in the textual criticism of MT, and on the development of the Hebrew text in the light of the LXX and Qumran. This would have been useful especially to some of the most recent commentators on Kings. Second, the methodology by which Hugo discovers the layers in the narratives will be of great use to redaction history scholars working on any part of the historical books. It is therefore hoped *Les deux visages* will be used widely, not only among Septuagint scholars but also everyone interested in the Hebrew Bible.

Oriental Institute, University of Oxford  
July 2008

T.M. LAW

\* \*  
\*

Whitney, K.W. — Two Strange Beasts: Leviathan and Behemoth in Second Temple and Early Rabbinic Judaism. (Harvard Semitic Monographs nr. 63). Eisenbrauns, Winona Lake, 2006. (23,5 cm, XVI, 213). ISBN 978-1-57506-914-2. \$ 34.95.

Although the focus of this book is on postbiblical Jewish traditions about the two mythical monsters Leviathan and Behemoth, in fact its range is much wider. Whitney also includes discussions of the *Chaoskampf* or Divine Warrior myth in ancient Mesopotamia, Ugarit, the Bible, and early medieval Jewish exegetes, thus covering a time span of more than three millennia. This is an impressive accomplishment for which the author deserves our compliments and admiration. The book consists of four parts. Ch. 1 contains a discussion of how modern scholarship since Hermann Gunkel has dealt with the motif of the *Chaoskampf*, the battle between the highest deity in the pantheon with the forces of chaos (including the biblical material: Ps. 74; Job 40-41; etc. [Job 40:15-24 is the only biblical passage where Behemoth is mentioned; Leviathan is mentioned in six passages]). Chapters 2 and 3 make clear that, although the two creatures are mentioned only a few times in the Bible, as paradigmatic monsters they turn out to outweigh other representatives of chaos and evil in Jewish tradition. Ch. 2 deals at length (61 pages) with Leviathan and Behemoth as they figure in Jewish literature from the Second Temple Period, in two parts: (a) the combat-banquet tradition, i.e., the two monsters are defeated in an eschatological war and then served as food for the righteous at the messianic banquet (4 *Ezra* 6:49-52; 2 *Apoc. Bar.* 29:4; 1 *Enoch* 60:7-10); (b) the *axis mundi* tradition, i.e., Leviathan plays a pivotal role as the creature upon which the cosmic axis rests and thus is both the one who is the foundation of the world's order and stability and the one who threatens disorder (*Apoc. Abr.* 10:10, 21:4; *Ladder of Jacob* 6:13). Ch. 3 is again a lengthy discussion (62 pages) of the same motif in rabbinic literature with its intense speculation on the cosmic role of these creatures. The corpus of aggadic materials concerning Leviathan and Behemoth is extensive and Whitney presents the reader with two convenient tables charting all the passages at pp. 93-94 (with a chronological range from the second to the twelfth century). The often highly obscure (and textually corrupt) rabbinic

texts, including synagogal poetry (*piyut*), are all competently dealt with and it is impossible in the framework of this brief review to go into any detail here. The creatures' liminal position in the cosmic geography of the rabbis is highlighted. "They are images of that which threatens disorder and destruction upon the ordered world in which humanity seeks to live. They are images of chaos. Against these images the tradition places clearly the power of God over the monsters" (114). Whitney rightly sees a connection between the rabbinic motif of Leviathan as the circumference of the world and the Graeco-Roman (and Gnostic) motif of the *ouroboros* (the tail-devouring snake). "All of these traditions ... represent a single impulse, to place the symbolic 'chaos monsters' at the limits of an axis which finds its centre and source in the one who defeats chaos and brings forth the created order. The divine warrior stands towering above his creation, a creation which is founded upon the vanquished dragon" (126). In rabbinic tradition, the eschatological battle itself is always a struggle between the two creatures, never a conflict between them and God. When the monsters have killed each other, they are butchered and served at the eschatological heavenly banquet. The final chapter discusses the roots of the Leviathan and Behemoth traditions. This is an important chapter in that Whitney demonstrates that not all elements in postbiblical Jewish traditions can be explained as a result of biblical exegesis. He argues that some of the old Canaanite traditions were still available in the centuries after the turn of the era, as works such as Philo of Byblus' *Phoenician History* and Lucian's *The Syrian Goddess* demonstrate. Several of the elements in both prerabbinic and rabbinic traditions about our 'strange beasts' can only be explained on the assumption that the tradents still had access to these old non-biblical traditions. It is worth noticing that from a completely different angle Daphne Arbel recently took a very similar stance in her work on late antique Jewish mysticism, *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature* (Albany: State University of New York Press, 2003), where she argues that Jewish mystics employed mythological patterns of expression, as well as themes and models rooted in ancient Near Eastern mythological traditions, in a spiritualized fashion, to communicate mystical content.

It is a regrettable drawback of the book that it has no index of subjects (it does have indices of citations and modern scholars). Another negative feature is that it is bibliographically outdated. But, it should be added immediately, the author can hardly be blamed for that. The book originated as a Harvard thesis for which the author received his Th.D. degree in June 1992 (Frank Moore Cross was his supervisor). Four months later, he had a very serious traffic accident and it took him many years to recover from that misfortune. When, finally, he was able to revise the work for publication, he decided to incorporate only small revisions and not to update the bibliography except for some relevant 'new' works (such as the *Anchor Bible Dictionary* and the *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*). This is fully understandable. Even so, the reader should be aware of the fact that about many of the topics this book touches upon there is a host of newer publications than are mentioned here. To mention just one example (*ad* 145), the discussion of an important passage in *Oracula Sibyllina* III would have benefited from R. Buitenwerf, *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting: With an Introduction, Translation, and Com-*

*mentary* (Leiden: Brill, 2003), 294-5 (where Buitenwerf reacts to an earlier article by Whitney on this text). And it is certainly strange that, whereas the second edition of the *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (1999) is known to the author, he does not mention at all the important articles on Behemoth and Leviathan in that volume (written resp. by B.F. Batto and C. Uehlinger, with rich bibliography). In spite of these limitations and shortcomings, this is a rich book that deserves to be read by all scholars who are interested in the interactions between the ancient Near East, the Bible, and postbiblical Judaism.

Zeist, The Netherlands  
May 2008

Pieter W. VAN DER HORST

\* \*  
\*

JOISTEN-PRUSCHKE, A. – Das religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit. (Göttinger Orientalforschungen, Iranica Neue Folge 2). Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 2008. (24 cm, 258). ISBN 978-3-447-05706-6. ISSN 0340-6334. € 48,-.

Der Titel des hier angezeigten Bandes läßt aufhorchen: sollte das klassische, doch inzwischen überholte Standardwerk von A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris 1937, endlich seinen Nachfolger gefunden haben? Das wäre äußerst wünschenswert, denn die Forschung der vergangenen Jahre hat mit wachsendem Interesse die zentrale Bedeutung der Perserzeit für das Entstehen des Judentums und die Redaktionsgeschichte der biblischen Texte entdeckt, ohne freilich zu einer einheitlichen Meinung vorgedrungen zu sein. Ein ernüchternder Blick ins Inhaltsverzeichnis zeigt allerdings, daß es sich nicht um eine geschlossene Gesamtdarstellung handelt, sondern um ausgewählte Materialien zum Studium der Elephantine-Funde ohne irgendeinen engeren Zusammenhang zwischen den einzelnen Kapiteln. Dem „religiösen Leben“ selbst sind nicht mehr als rund dreißig Seiten gewidmet (S. 63–95), fünfundzwanzig weitere (S. 97–123) behandeln das Eherecht, der ganze Rest davon losgelöste papyrologische und textkritische Detailfragen. Zweifellos hängt die unausgewogene Komposition des Buches mit der schwierigen Entstehungsgeschichte der zugrundeliegenden Dissertation zusammen. Laut Vorwort wurde diese bereits im Januar 1987 begonnen, einige Zeit später unterbrochen und erst im Jahre 2003 wieder aufgenommen. Begleitet hat sie am Schluß der Göttinger Neutestamentler und Judaist H.–J. Becker; offenbar unterhielt die Verfasserin auch Kontakt zum dortigen Seminar für Iranistik. Doch das Thema liegt eindeutig im Grenzbereich zwischen Semitistik mit Schwerpunkt aramäischer Philologie und Alter Geschichte unter Einschluß des vorhellenistischen Orients. Bei ihrem Studium der komplizierten Texte und des engeren kulturellen Umfeldes dürfte die Autorin also weitgehend mit sich allein gewesen sein. Wenn man nicht gerade W.B. Henning heißt, gleicht unter solchen Umständen der ehrgeizige Versuch einer Neuedition reichsaramäischer Papyrusfragmente — an Hand der Originale, wohlgerneht! — mit sozial- und religionsgeschichtlicher Analyse einem Himmelfahrtskommando. Anscheinend ist das auf dem langen Weg bis zur Veröffentlichung keinem der Beteiligten aufgefallen.

Eine unverhältnismäßig umfangreiche Einleitung (S. 17–62) stellt zunächst die reichsaramäischen Papyri und Ostraka aus Elephantine nach Ankäufen, Sammlungen oder Ausgrabungskampagnen in Tabellen zusammen und verzeichnet sowohl die jeweilige *editio princeps* als auch weitere Bearbeitungen. Leider berücksichtigt die Verfasserin die endlich vollendete monumentale Gesamtausgabe der Clermont-Ganneau-Ostraka von H. Lozacheur, *La collection Clermont-Ganneau. Ostraca, épigraphes sur jarre, étiquettes de bois*, 2 Bände, Paris 2006, mit ausführlicher Forschungsgeschichte, noch nicht, obschon diese bei Abschluß des Manuskriptes bereits erschienen war: das Vorwort von Frau Joisten-Pruschke datiert jedenfalls vom September 2007. Unklar bleibt, warum die vorreichsaramäischen Privatbriefe aus Hermopolis in „das nähere Blickfeld von Elephantine [...] zu rechnen“ sein sollen (S. 51), wiewohl sie sich doch sprachlich sowie inhaltlich sehr deutlich vom restlichen Corpus unterscheiden und im weiteren Verlauf der Arbeit, gleich den meisten der hier erwähnten Texte, keine Rolle mehr spielen. Die polemischen Bemerkungen über B. Portens Zuordnung von Papyrusfragmenten und vor allem A. Yardenis Zeichnungen im *Textbook of Aramaic Documents* (ein „besonderes Problem der Textsammlung“, S. 59), denen die Verfasserin einen wissenschaftlichen Charakter gänzlich abzuspochen scheint, hält Rez. für unangemessen. Soll damit die eigene Unsicherheit überspielt werden? Es ist in der Epigraphik doch ein Gemeinplatz, daß jede Zeichnung gegenüber einer Photographie ein gewisses Maß an Interpretation enthält. Da beide unterschiedlichen Zwecken dienen, kann man sie nicht gegeneinander ausspielen. Zudem trifft der Vorwurf nicht, daß Frau Yardenis Zeichnungen verblaßte Buchstaben unbezeichnet ließen (vgl. das anscheinend nachträglich getilgte *wmnd'm* in Cowley 27 = TAD A4.5, Zl. 2, das auch in der Transkription von Porten/Yardeni schraffiert ist; die Verfasserin hingegen erwähnt diese Besonderheit in ihrer eigenen Bearbeitung [S. 125ff] mit keinem Wort, obwohl die Photographie, die sie selbst als „Appendix 2“ ausnahmsweise beifügt, das Problem deutlich erkennen läßt).

Ohne erkennbaren Bezug zur Einleitung behandelt das erste Kapitel „Die Juden von Elephantine im Spannungsfeld zwischen jüdischer Gemeinde und Reichsregierung“ (S. 63–81). Neue Einsichten, ungewöhnliche Fragestellungen oder wenigstens eine adäquate Zusammenfassung des Forschungsstandes sucht man vergebens. Zunächst wird die Perserherrschaft in Ägypten knapp skizziert, von der die ägyptische Religion und Rechtskultur aber so gut wie unbeeinflusst geblieben seien. Weil sich die judäischstämmigen Elephantiner den Persern gegenüber stets loyal gezeigt hätten, sei ihnen, nachdem ihr Tempel bei einem Aufstand ägyptischer Priester zerstört worden war, der Wiederaufbau gestattet worden. In dem entsprechenden Memorandum (Cowley 32 = TAD 4.9, Zl. 9) wird aber das Brandopfer nicht ausdrücklich erwähnt. Frau Joisten-Pruschke folgert daraus, die Perser hätten es verboten, um gemäß zoroastrischen Vorschriften das Feuer rein zu erhalten. Sie weist die Herkunft ihrer These dabei nicht nach; tatsächlich geht sie schon auf E. Meyer zurück (*Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig <sup>2</sup>1912, 88; pflichtgemäß und unübersehbar vermerkt auch von Cowley zur Stelle). Bevor man diese seit rund hundert Jahren bekannte Deutung als eigenen, zentralen Beweis anführt für „die Grenzen der religiösen Toleranz bei den Achämeniden“ (S. 71), müßte zuerst einmal geklärt werden, ob die erwähnte zoroastrische Bestimmung bereits

im fünften Jahrhundert v.Chr. galt. Das aber dürfte sich als schwierig herausstellen, weil – wenn Rez. als Unkundiger auf diesem Gebiet das Problem nicht völlig mißverstanden hat – die Überzeugung, daß die Achämeniden überhaupt Zoroastrier gewesen seien, eher dem Mangel an plausiblen Alternativen als einem positiven Nachweis geschuldet scheint. Eine Zurückprojektion erst viel später bezeugter Kultverordnungen endet somit im Zirkelschluß und eignet sich nicht für weitreichende Spekulationen. Andere verbreitete, möglicherweise sogar bessere Erklärungen für das Fehlen des Brandopfers werden erst gar nicht erwähnt (man könnte z.B. auch an ein Veto der Jerusalemer Priesterschaft denken, um den Primat ihres Tempels zu sichern: B. Porten, *Archives From Elephantine*, Berkeley/Los Angeles 1968, 291f; vgl. S. Grätz, *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12–26*, Berlin 2004, 246 mit Anm. 11). Viel aussagekräftiger für das übergeordnete Thema wäre es gewesen, einen *in nuce* bei Vincent grundgelegten Gedanken aufgreifend (vgl. *La religion*, 92–143), die rhetorische Funktion der Chiffre „Gott des Himmels“ im selben Text zu untersuchen, über die Juden und Perser sich in religiösen Fragen augenfällig gut verständigen konnten.

Eine zweite Fallstudie widmet sich der uferlosen Diskussion über den „Passover-Letter“ im weiteren Rahmen der Theorie der Reichsautorisation nach P. Frei und dessen Vorgängern (zur Bedeutung des Adverbs *k't* in diesem Zusammenhang siehe jetzt auch Grätz, *Edikt*, 247–251). Die Verfasserin schließt sich der seit einigen Jahren vorherrschenden Skepsis gegenüber Freis Meinung an, doch sie unternimmt keinen Versuch, die Auseinandersetzung mit ihm an Hand der inzwischen sehr umfangreichen Literatur zu dokumentieren oder auch nur die Herkunft ihrer eigenen Argumente anzugehen. Selbst die einflußreichsten Teilnehmer der Debatte (z.B. J. Wiesehöfer) bleiben ungenannt, nicht jedoch ein großer Teil ihrer Argumente. So könnte man wiederum den Eindruck gewinnen, erst die Autorin habe etwa die Bedeutung der Gadatas-Inschrift entdeckt (S. 80f; vgl. die suggestive Formulierung „Diese Inschrift wird von Frei zwar nicht herangezogen, ist aber gleichwohl höchst aufschlussreich“ auf S. 80), obgleich dieser Text seit E. Meyer immer wieder als Kronzeuge für die achämenidische Kultpolitik in den eroberten Gebieten auftritt (dazu vgl. Grätz, *Edikt*, 252ff). Frau Joisten-Pruschke hätte von nuancierten Überblicken wie K. Schmid, „Persische Reichsautorisation und Tora“, *ThR* 71 (2006), 494–506, und ders., „The Persian Imperial Authorization as Historical Problem and as Biblical Construct“, in: G.N. Knoppers/B.M. Levinson (Hrsgg.), *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake 2007, 22–38 (beide mit ausführlichen Literaturverweisen), sehr profitiert, um den ganzen Problemkomplex besser zu bewältigen, Argumentationsstränge zu sondern (sowie deutlich ihren Urheber zuzuweisen) und das wirklich Wichtige in den Blick zu nehmen. Auch die oben zitierte Habilitationsschrift von S. Grätz hätte ihr, wie immer man zur Kernthese des Autors stehen möchte, den neueren Stand der Diskussion zu Grundfragen persischer Religionspolitik auf hohem Niveau nahegebracht.

Ähnliche Schwächen in Entwurf und Durchführung prägen den folgenden Abriss „multireligiöser Begegnungen“ in Elephantine (S. 83–95). Die naive Auffassung, daß „sich die Identität der Personen und ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksgruppe am deutlichsten in der Namensgebung

aufzeigen“ lasse (S. 87), hat sich längst als unhaltbar erwiesen, da die Namensgebung auch im Alten Orient Moden unterliegt. Deutlich wird das z.B. an späteren aramäischen Inschriften aus Hatra oder Palmyra, wo innerhalb derselben väterlichen Linie aramäische, arabische, persische und griechische Namen *promiscue* begegnen können. Analoges gilt, wie man vor langer Zeit erkannt hat, für das Onomastikon des zweiten vorchristlichen Jahrtausends. Namen allein können also nicht das Postulat von zahlreichen Mischehen und Adaptionen als Voraussetzung des angeblich sehr engen Kulturkontaktes in Elephantine (S. 87–90) untermauern. Gleichfalls problematisch ist die Behauptung, mit dem Adjektiv *yahūdāy* werde die „Glaubenszugehörigkeit“ angezeigt (S. 84). Weil aramäisch *Yahūd* „Judäa“ aus *yahūdāy* rückgebildet sein muß (vgl. die Entsprechung beider Begriffe in zwei Entwürfen des gleichen Briefes Cowley 30,19 und 31,18, geschrieben 407 v.Chr.), trägt dieses Zugehörigkeitsadjektiv im fünften Jahrhundert v.Chr. in erster Linie noch die geographische Bedeutung „judäisch“. Der religiöse Gebrauch („jüdisch“) ist dagegen wohl erst im dritten oder zweiten Jahrhundert v.Chr. zweifelsfrei nachweisbar (siehe K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* II, Göttingen 2004, 34).

Zudem wäre mehr Vorsicht geboten bei dem Versuch, einen Synkretismus nach Ausweis privatrechtlicher Dokumente abzugrenzen vom Befund des Tempelarchivs, das „ein auf Jhw zentriertes religiöses Denken“ (doch *wessen* Denken?) spiegele (S. 90–95). Einmal ist ja durchaus nicht sicher, ob z.B. die in einer Eidesformel erwähnte „Anat des Jahu“ (TAD B7.3, Zl. 3) — wenn damit wirklich die Göttin Anat gemeint sein sollte! — als Ergebnis einer „Akkulturation“ anderer Gottheiten gelten muß oder vielleicht nicht doch als überkommenes Erbe (die seit etlichen Jahren höchst lebendige Diskussion über das Entstehen des strengen Monotheismus in Palästina und eine mögliche Parhedros des Gottes Israels wird von der Verfasserin nicht einmal gestreift), so nicht gar als bloße sprachliche Konvention – oder fällt es gleich unter „Synkretismus“, wenn ein Nicht-Christ im Affekt „Herrje!“ (ursprünglich ein Stoßgebet zum Herrn Jesus) ruft? Solche folgenschweren Schlüsse erfordern eine viel gründlichere Untersuchung auf breiterer religionsgeschichtlicher Basis; die sehr besonnenen Überlegungen, die B. Porten schon vor vierzig Jahren zum angeblichen „Synkretismus“ in Elephantine angestellt hat (*Archives*, 173–179, v.a. S. 179 über das Problem der „Anatjahu“), wären ein geeigneter Ausgangspunkt gewesen. Zum anderen läßt die Tatsache, daß in den beiden Entwürfen des rhetorisch stark stilisierten Bittschreibens für den Wiederaufbau des Jahu-Tempels (Cowley 30/31 = TAD A4.7/8) nur der Hauptgott Jahu erwähnt wird, für sich genommen kaum das Fazit zu, daß „die Texte des Tempelarchivs die überkommene Tradition“ dokumentierten. Schließlich liegt mit diesem einen Brief in zwei Fassungen ohnehin kein für Glaubensfragen auch nur entfernt repräsentativer Text vor, der in irgendeiner Weise Aufschluß darüber gäbe, auf wen oder was *wessen* religiöses Denken ausgerichtet war. (Die ersten fünf Zeilen von Spalte sieben der Tempelsteuerliste Cowley 22 = TAD C3.15, die nach vielen Gelehrten vielleicht die Namen zweier weiterer Gottheiten enthalten, rechnet Frau Joisten-Pruschke einem älteren, durch einen vermeintlichen Rahmen ausgeklammerten Text auf demselben Papyrus zu. Weil aber die erhaltenen Stücke des Tempelarchivs weder mit noch ohne diese Passage zum Erweis einer einheitlichen Theologie gebraucht werden können, ist das im vorliegenden Zusammenhang

schlicht irrelevant.) Und da man über den religiös-kulturellen Hintergrund der Judäer von Elephantine so gut wie nichts Sicheres weiß, kann man auch nicht so einfach bestimmen, was denn deren „überkommene Tradition“ gewesen sei. Das ganze aus oberflächlicher Textlektüre gewonnene Hypothesegeflecht steht also auf tönernen Füßen.

Mit dem nächsten Kapitel wendet sich die Verfasserin unvermittelt den aramäischen Eheverträgen zu (S. 97–123), stellt zunächst die sieben vollständig oder teilweise erhaltenen Texte sowie einige Fragmente vor und folgert sodann aus dem allgemeinen Aufbau, daß die aramäischen Urkunden bestimmte Ähnlichkeiten zu ägyptischen zeigten, aber vom babylonischen Formular abwichen. Sie begannen nämlich mit der Angabe des Datums und der Vertragspartner statt mit dem Namen des Ausstellers, gebräuchten die erste statt der dritten Person und seien auf Papyrus statt auf Tontafeln geschrieben. Für die einzelnen Hauptbestandteile folgen teils sehr ausführlich zitierte Beispiele aus dem aramäischen Corpus in Quadratschrift und Übersetzung. Ein solches Vorgehen mutet redundant an, weil alle Texte später noch einmal vollständig abgedruckt werden. Dagegen verweist Frau Joisten-Pruschke für ägyptische und babylonische Belege selektiv auf allgemeine Sekundärliteratur von vor rund fünfzig oder mehr Jahren. Neuere Literatur zur altorientalischen Rechtsgeschichte im allgemeinen und zur Stellung der Frau im besonderen wird nicht berücksichtigt, auch wenn diesen Themen während der letzten Jahre eine kaum noch zu überschauende Menge von Studien gewidmet wurde. Die Verfasserin gelangt demnach zu dem Schluß, daß die Elephantine-Dokumente „formal dem Stil ägyptischer Heiratsverträge“ entsprächen, während sich manche mit babylonischen Texten übereinstimmende Formulierungen „gemeinorientalischer Rechtspraxis“ aus der Heimat der Judäer verdankten. Nur „in der Übernahme der ägyptischen Vorstellung von der Rechtsgleichheit der Frau“ werde dieses Prinzip durchbrochen und damit, gemäß einer alten Hypothese R. Yarons, das Rechtswesen unter ägyptischem Einfluß grundlegend verändert (vgl. S. 101; 106; 122).

Diese Folgerungen und ihre Voraussetzungen sind keinesfalls unproblematisch. Statt einer ungreifbaren „gemeinorientalischen Rechtspraxis“ das Wort zu reden, sollte man daran erinnern, daß als Folge der Babylonisierung der Schreiberkultur im Achämenidenreich viele genuin babylonische Traditionen ins persische Kanzleiwesen aufgenommen worden sind (das Reichsaramäische selbst fußt ja auf einem babylonischen Dialekt, vgl. Rez., „The Heritage of Imperial Aramaic in Eastern Aramaic“, in: *Aramaic Studies* 6 [2008], 85–109). Wo neubabylonische oder neuassyrische Parallelen zu fehlen scheinen, liegt das wohl teilweise auch an der schmalen Textbasis älterer Einführungen wie R. Yarons seinerzeit gleichwohl verdienstvollem Werk *Introduction to the Law of the Aramaic Papyri*, Oxford 1961, das der Verfasserin als Hauptquelle zum altorientalischen Recht dient. Decken sich aber aramäische und demotische Rechtstexte gegenüber dem akkadischen Befund, wie im Gebrauch der ersten statt der dritten Person — für den es jedoch auch Beispiele aus randakkadischen Corpora gibt! —, sind ganz verschiedene Ursachen denkbar (vgl. schon Y. Muffs, *Studies in the Legal Papyri from Elephantine*, Leiden 2003 [ursprünglich ebd. 1969], 173–194; in der Bibliographie erwähnt, aber nicht zitiert).

Noch schwerer wiegt freilich die Tatsache, daß genau derselbe Aufbau mit oft identischen Ausdrücken, einschließlich der ersten Person, ebenfalls in den Eheverträgen vom Toten

Meer aus römischer Zeit belegt ist. Zudem finden sich dort Hinweise auf das gleiche egalitäre Scheidungsrecht, das die Verfasserin mit Yaron und anderen älteren Gelehrten für charakteristisch ägyptisch hält (nämlich, zumindest gemäß der natürlichsten Deutung, in einem Papyrus aus dem Jahre 134 n.Chr., siehe die Edition von A. Yardeni in *DJD* 27 [1997], 65–70). Da ägyptischer Einfluß hier wenig plausibel ist (*pace* Beyer, *Texte* II, 253), Palästina aber ebenso Teil des Perserreiches war, liegt es nahe, sowohl in diesen Texten als auch in ihren Gegenstücken aus den Privatarchiven von Elephantine den Niederschlag einer gemeinsamen achämenidischen Neuerung zu sehen, die vom jüdischen *mainstream* abweicht, aber andere westsemitische Gepflogenheiten fortsetzt (dazu E. Lipiński, „The Wife’s Right to Divorce in Light of an Ancient Near Eastern Tradition“, in: B.S. Jackson [Hrsg.], *The Jewish Law Annual* 4, Leiden 1981, 9–27). Selbst in einigen Eheverträgen der Kairoer Geniza finden sich Anhaltspunkte dafür, daß Frauen die Scheidung einreichen konnten. Durch die hitzige Konfrontation von orthodoxen (A. Schremer) und feministischen (T. Ilan) Interpretationen könnte das bald zu einem bemerkenswerten Paradigmenwechsel in der jüdischen Rechtsgeschichte führen — nach einem interessanten Gedanken aus der Leidener Magisterarbeit von Frau M. Denker Possen zu urteilen. Am Ende zeichnet sich doch ab, daß von Frauen initiierte Ehescheidungen unter Umständen üblicher gewesen sein können als man zu meinen versucht ist. Eine vergleichende Studie jüdischer Vertragstexte während und nach der Perserzeit würde ohnehin viel zuverlässigere und vor allem spannendere Ergebnisse ans Tageslicht bringen als die Jagd nach keilschriftlichen, hieratischen oder demotischen Parallelen für dieses oder jenes Merkmal.

Den umfangreichsten Teil (S. 125–210) bildet eine Auswahl von zwanzig aramäischen Papyri (Briefe sowie Eheverträge) und Ostraka (weil dort das Pesach erwähnt wird), auf die sich die früheren Kapitel stützen und die bereits zuvor *in extenso* zitiert worden sind. Ein hauptsächlich paläographischer Kommentar sowie eine Übersetzung stehen dem Original in Quadratschrift zur Seite. Die Verfasserin verzichtet dabei selbst auf die sichersten Ergänzungen, obwohl eine diplomatische Transkription, die zu einem lesbaren Text führte, den in erster Linie soziohistorisch ausgerichteten anderen Kapiteln besser entspräche. Nirgends jedoch legt sie dar, warum sie sich gerade für diese Texte entschieden hat. Der Beitrag, den aus nur wenigen Buchstaben bestehende Fragmente wie TAD D2.17 und 2.20 oder die bruchstückhafte Liste TAD D3.16 zum Verstehen des religiösen Lebens oder der Rechtspraxis leisten, ist keineswegs offenkundig, wohingegen wichtige Quellen wie der lange Brief über die Zerstörung des Tempels (Cowley 30/31) oder das Ostrakon über die Sendung unreiner Speisen (Clermont-Ganneau 125) ohne jede Erklärung fehlen.

Da Frau Joisten-Pruschke den bestehenden Editionen nicht vertraut und A. Yardenis Zeichnungen für ungenügend hält (s.o.), hat sie einige dieser Texte im Original neu eingesehen, nicht jedoch die in New York befindlichen Kraeling-Papyri, obwohl vielleicht in erster Linie eine Überprüfung von Portens Rekonstruktion TAD B3.8 lohnend gewesen wäre. Der sehr ausführliche Kommentar beschränkt sich neben einigen überflüssigen Paraphrasen im wesentlichen darauf, die Lesungen der einzelnen Ausgaben von schwer zu identifizierenden Buchstaben oder stark zerstörten und deshalb nicht mehr übersetzbaren Stellen miteinander zu vergleichen und sich für einen bestehenden Vorschlag zu entscheiden. Die mitunter

wohl zu selbstbewußt formulierten Urteile sind im allgemeinen apodiktisch und gehen im Gegensatz zur guten paläographischen Praxis nicht aus einem genauen Vergleich von Buchstabenformen in einem bestimmten Duktus hervor. Bei allem Aufwand ergeben sich aber keine neuen Erkenntnisse, denn die Übersetzung der noch sinnvoll lesbaren Passagen ist beinahe durchgehend identisch mit den oft scharf kritisierten Ausgaben von Porten/Yardeni oder Cowley. Abweichungen davon entstehen meist nur durch Fehler der Verfasserin. Hier einige Beispiele: In Cowley 27 = TAD A4.5, Zl. 2, etwa kann es nicht heißen „etwas durch uns Zerstörtes ist nicht gefunden worden“, da in diesem Fall *ln* kaum am Satzende stehen dürfte. Vielmehr muß die Präposition sich auf das vorangehende „Perfekt“ *'štkh* „es wurde gefunden“ beziehen, wie Cowley, Porten/Yardeni und andere richtig erkannt haben. Weiter unten im selben Text (Zl. 8) ist *'lk* „jene“ (wohl verächtlich gemeint) in der Wiedergabe ausgelassen. In Cowley 38 = TAD A4.3, Zl. 2, kann *lrhmn hww* unmöglich „auf dass sie in Gunst bleiben“ bedeuten, weil Finalsätze im Reichsaramäischen ein „Langimperfekt“ oder einen Infinitiv erfordern (vgl. Rez., *Tempus, Aspekt und Modalität im Reichsaramäischen*, Wiesbaden 2004, 286–295; fehlt in der Bibliographie), *hww* nach Porten/Yardeni und anderen jedoch ein Imperativ Plural ist, Cowleys Lesung *thww* ein „Kurzimperfekt“/Jussiv. Beides muß eine deontisch-modale Nuance haben: „seid in der Gunst“ oder „möget ihr in der Gunst sein“. Die Bedeutung der *t*-Stamm-Form *ytkswn* in Zl. 11 desselben Briefes kann natürlich nicht aktivisch sein („verheimlichen“), sondern nur medio-passivisch („verborgen sein“). In Cowley 15 = TAD B2.6, Zl. 27, und öfter kann *mhrh* nach den Regeln reichsaramäischer Rechtschreibung nur eine Form mit Possessivsuffix („ihr Mohar“) sein, kein *status emphaticus*, wie die falsche Übersetzung „der Mohar“ (= *mhr'*) insinuiert. Ein „Imperfekt“ des Ablautpassivs zum Grundstamm, wie zu *yhnh* in Zl. 5 von Clermont-Ganneau 70 vorgeschlagen („es wird ihm genäht werden“ mit konfuser Erklärung; dagegen weiter unten auf S. 210: „ihm genäht worden ist“, aber präteritaler Zeitbezug dürfte ausgeschlossen sein), ist reichsaramäisch ganz unwahrscheinlich (K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* I, Göttingen 1984, 152); sollte die Lesung stimmen, wird man allein an ein unpersönliches Subjekt denken müssen („so daß man es nähe“; vgl. Lozachmeur, *La collection* I, 236). Wer intimen Kennern der Materie wie Ugnad, Cowley, Greenfield, Porten, Yardeni und anderen regelmäßig „mehr als fragwürdige“, „höchst fragwürdige“, „äußerst fragliche“ oder „definitiv ausgeschlossene“ Auffassungen vorwirft, sollte sich vor derartigen Schnitzern tunlichst hüten.

Präzise Einzelinterpretationen des Inhaltes, die doch das Fundament für die weiter ausgreifenden anderen Kapitel bilden sollten, trifft man hier ebenfalls nicht an, von einigen ganz knappen Bemerkungen zu Etymologie und Bedeutung längst gekläarter Wörter, meist Entlehnungen aus dem Persischen, einmal abgesehen. Die Autorin scheint allerdings weder das maßgebliche Wörterbuch von J. Hoftijzer und K. Jongeling aus dem Jahre 1995 (*Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, 2 Bände, Leiden) zu kennen, wo alle diese und viele andere Dinge mit ausführlichen Literaturverweisen behandelt sind, noch dessen dreißig Jahre älteren Vorgänger (C.F. Jean/J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965). Keines von beiden wird im Literatur- oder Abkürzungsverzeichnis auch nur erwähnt. Statt dessen verweist sie, wenn überhaupt, auf G. Dalmans

überholtes und für Elephantine sowieso unbrauchbares Handwörterbuch zu späteren aramäischen Sprachen. Man darf also befürchten, daß ihr die unentbehrlichen Lexika von M. Sokoloff, die für den Wortschatz des älteren Aramäisch gleichfalls viel wertvolles Material enthalten, auch nicht vertraut sind. Bis heute ungeklärte Fragen, wie z.B. die exakte Bedeutung von *sbr* und *kpr* in Cowley 37 = TAD A4.2, werden dagegen nicht einmal gestreift. Worin besteht also der Nutzen dieser arbeitsintensiven Kollationierung, wenn das Ergebnis immerhin rund ein Drittel des Gesamtumfangs füllt, aber nicht den geringsten relevanten Ertrag abwirft? Der Rest des Buches ist ja so allgemein gehalten, daß er selbst auf der Grundlage einer bestehenden Übersetzung der Texte hätte geschrieben werden können.

Ärgerlicherweise erscheinen die Anmerkungen als Endnoten; das klassifizierte Literaturverzeichnis ist, wie schon mehrfach zu sehen war, leider unvollständig und im ganzen stark veraltet. Überhaupt wurde nur ein Bruchteil der insgesamt aufgeführten Titel tatsächlich in Text und Apparat eingearbeitet, was natürlich den Gang der Diskussion gerade bei strittigen Themen verschleiert und die Herkunft vieler geäußelter Argumente offen läßt – und das in einer Dissertation, die doch die Fähigkeit zur lückenlosen Dokumentation und sorgfältigen Abwägung von Meinungen nachweisen soll. Darauf hätte nicht zuletzt der Betreuer achten müssen. Als Anhang sind drei neue Photographien von Cowley 27 = TAD A4.5 beigelegt, nicht jedoch von den anderen besprochenen Texten. Behauptungen, die sich auf Autopsie stützen, sind daher im allgemeinen nicht nachprüfbar. Weiterhin findet sich ein Brief aus dem Jahre 1992 ganzseitig reproduziert, der bestätigt, daß Kraelings Angaben über die Elephantine-Papyri, die bei Ausgrabungen des Päpstlichen Bibelinstitutes zu Rom entdeckt worden sind, zu stimmen scheinen. Der schlichte, altvertraute Briefkopf des Biblicums dürfte bei manchem Alumnus die Erinnerung an leuchtende römische Jahre wecken, aber war gleich ein vollständiger Abdruck des Schreibens nötig? Abgeschlossen wird der Band durch ein kombiniertes Namens- und Sachregister.

Es ist nicht leicht, einer Arbeit wie der hier angezeigten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Gewiß verdient die Verfasserin Anerkennung für ihren Mut, sich offensichtlich als aramaistische Autodidaktin einem so schwierigen Material wie den Elephantine-Funden zu widmen, und für ihr Durchhaltevermögen trotz widrigen Umständen. Bei der Bewertung einer Monographie mit dezidiert fachwissenschaftlichem Anspruch, die von einem renommierten Verlag veröffentlicht wurde und zuweilen recht unbescheiden auftritt, dürfen diese Kriterien freilich nicht den Ausschlag geben. Denn das Werk enthält zwar einige übersichtliche Zusammenstellungen von Bearbeitungen und Lesungen ausgewählter Texte, bringt jedoch unterm Strich nichts Neues und bleibt auch in seiner beschränkten Interpretation des bekannten Befundes viel zu sehr an der Oberfläche. Eine deutlichere Stringenz in Fragestellung und Textauswahl, eine gründlichere Behandlung philologischer Probleme im Spiegel der neueren Forschung und eine viel größere Tiefenschärfe bei der historischen Analyse wären notwendig gewesen, um der Darstellung bleibenden Wert zu verleihen. Der kundige Leser vermißt nicht nur einen roten Faden im Aufbau, sondern stolpert auch immer wieder über Ungenauigkeiten sowie in wesentlichen Punkten über teils seit Jahrzehnten veraltete Meinungen und nicht ausreichend abgesicherte oder gar nicht erst dokumentierte Urteile. Der Laie aber, der sich von Titel und Aufmachung

angezogen fühlen könnte, wird in die Irre geführt. Man muß an den Titel denken, den die kürzlich verstorbene Rechtshistorikerin M.Th. Fögen einer ihrer geharnischten Rezensionen gab: „Warnung vor dem Buche“ (*Rechtsgeschichte* 9 [2006], 225–226). Die Verfasserin hat im Rahmen ihrer Möglichkeiten bestimmt große Mühe darauf verwendet, um sich mit ihrem Gegenstand auseinanderzusetzen. Doch enger Kontakt mit einem Spezialisten in diesem Teilbereich der Aramaistik sowie mit einem an der Perserherrschaft interessierten Althistoriker, Alttestamentler oder Altorientalisten läßt sich für die erfolgreiche Behandlung eines solchen Themas nicht vermeiden. Ebenso wenig wie genügend Konzentration, um all die Probleme der antiken Zeugnisse sorgfältig zu durchdenken, und vor allem gediegene Sprachkenntnisse. Eine dem Stand der Forschung entsprechende Studie über „Das religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit“ muß also noch geschrieben werden.

Universität Leiden, August 2008

Holger GZELLA