

## RECENSIONES

R. G. Kratz/B. U. Schipper (eds.), *Elephantine in Context, Studies on the History, Religion and Literature of the Judeans in Persian Period Egypt*, Forschungen zum Alten Testament 155 (Tübingen, 2022), V-XII, 1-385, ISBN: 978-3-16-160966-1.

Die hier zu besprechende Publikation präsentiert die Beiträge zu drei workshops, die im Rahmen des von der DFG geförderten Forschungsprojektes „Elephantine in Context“ stattfanden. Das Oberthema stellt die jüdische Militärkolonie des südägyptischen Elephantine dar. Die folgenden Arbeiten bilden den Inhalt des Buches:

G. Fr. Grassi untersucht den Gebrauch von Ethnonymen in den aramäischen Dokumenten aus Ägypten. Der eine Teil ist häufig in Briefen zu finden, während der andere Teil fast ausschließlich in administrativen Texten vorkommt (5). Die Nisbe „Ägypter“ wird niemals mit einem Eigennamen verbunden (5). Der Ausdruck „yhwdy“ „Judäer“ wurde zumindest bis 100 v. Chr. für die Bewohner der Region Judäa oder Leute von dort gebraucht (6). Die Eigennamen der ausdrücklich als „Judäer“ bezeichneten Leute sind entweder jahwe-haltig und/oder auf eine mögliche hebräische/kanaanäische Etymologie zurückzuführen (6). Die Bezeichnung „Aramäer“ taucht am meisten in militärischem Kontext auf (18).

H. Gzella geht dem Schreibverhalten der achämenidischen Verwaltung nach. Die perserzeitlichen Schreiber durchliefen alle das gleiche Curriculum (35). Der früheste Beleg des Reichsaramäischen besteht aus einem Vertrag aus dem Jahr 495 v. Chr. (36). Die aramäische Version der Behistun-Inschrift aus Elephantine diente wohl als Unterrichtsmaterial der provinziellen Schreiberschule in Ägypten (38). Das Buch Esra-Nehemia deutet auf ein gestiegenes Interesse an der Kanzleikultur hin (43).

A. Schütze betrachtet den juristischen Kontext der aramäischen juristischen Tradition in Elephantine. In den aramäischen juristischen Dokumenten aus Elephantine sind nur selten Verkaufstexte zu finden (57). Die Elephantinepapyri benutzen z. T. Sätze, die der aramäischen juristischen Tradition außerhalb Ägyptens unbekannt sind (58). Das demotische und ägyptisch-aramäische juristische Formular weist einige Gemeinsamkeiten auf (58). Das altiranische Lehnwort „abigarana“ „Schuld“ weist auf die Querbezüge zwischen aramäischen juristischen Dokumenten und ägyptischen Rechtshandbüchern hin (63).

S. Honigman beschäftigt sich mit den aramäisch-sprachigen Judäern und ihren Nachfahren in Oberägypten von der Perser- bis frühen Kaiserzeit. In Edfu kommen aramäische Inschriften im 3. und frühen 2. Jhdt. v. Chr. vor (80). Die Dokumente überliefern um die 47 hebräische oder hebräisch-aramäische Personennamen (81). Das onomastische Profil von Edfu steht z. T. den hebräischen Namen der jüdischen Siedlung von Trikomia aus dem 3. Jhdt. v. Chr. nahe (84). Die Urheimat der aramäisch-sprachigen Juden in Oberägypten ist in Idumäa zu suchen (84). Die aramäisch-sprachigen Juden wurden wohl während der zweiten Perserherrschaft in Oberägypten angesiedelt (88). Die jüdische Kolonie von Edfu besaß wohl einen eigenen Jahwetempel (90). In der Thebais treten jüdische Namen gesichert ab 182 v. Chr. auf (100).

A. von Lieven wendet sich der spätägyptischen Religion in und um Elephantine zu. Die Triade der Stadt setzt sich aus den Göttern Chnum, Satet und Anukis zusammen (132). Die Göttinnen Satet bzw. Anukis wurden mit den Göttinnen Isis bzw. Nephthys identifiziert (134). Die negative Sicht der Autorin auf den Gott Chnum (136) schätzt dessen wichtigen demiurgischen Aspekt falsch

ein. Die Rolle des Gottes in theophoren Personennamen aus Elephantine spricht ebenfalls dagegen. In der Lokaltheologie von Elephantine wurde ein vergöttlichter Mensch Nespamedu dem Chnum als Sohn zugeordnet (136). Die Provenienz der von Sauneron bekannt gemachten Konvolute von Papyri im Brooklyner Museum ist wohl in Elephantine zu suchen (143).

134: zu „*ink*“ „Anukis hält zurück“ vgl. bereits Chr. Leitz, „Geographisch-osirianische Prozessionen aus Philae, Dendera und Athribis, Soubassementstudien II“, *SSR* 8 (Wiesbaden, 2012), 32/40; S. Töpfer, „Das Balsamierungsritual, Eine (Neu-)Edition der Textkomposition Balsamierungsritual (pBoulaq 3, pLouvre 5158, pDurham 1983.11+pSt. Petersburg 18128)“, *SSR* 13 (Wiesbaden, 2015), 282.

C. Cornell/B. A. Strawn fragen nach der pidginhaften Natur der jüdischen Religion in Elephantine. Die polytheistische Grußformel in jüdischen Briefen geht vielleicht auf ägyptischen Einfluss zurück (158). Die Triade aus Yhw, Eshembethel und Anathbethel in der Liste TAD C 3 15 aus dem Jahr 400 v. Chr. hängt vielleicht mit der ägyptischen Religion zusammen (162). Das Epithet „Gott des Himmels“ des Yhw ist vielleicht mit Ahuramazda zu verbinden (164-167).

B. Becking analysiert die Krise um die Beschädigung des Yhw-Tempels in Elephantine durch die Chnumpriester. Die Beschädigung wurde aus jüdischer Sicht als Akt der Illoyalität gegenüber der persischen Administration interpretiert (188). Die Bezeichnung „unser Herr“ ist entweder auf den Satrapen von Judäa Bagohi oder Satrapen von Ägypten Arsames zu beziehen (193). Das Memorandum des Bagohi und Delaiah lässt die Tieropfer wohl aus Rücksicht auf den Satrapen Arsames aus (199).

B. U. Schipper diskutiert die Judäer/Aramäer von Elephantine aus einer ägyptologischen Perspektive. Die Besiedlung der Insel geht bis ins Alte Reich zurück (210). Der hohe soziale Status der Judäer/Aramäer in Elephantine spiegelt sich in deren Besitz von ägyptischen Sklaven wider (215). Die These von der Beschädigung des Yhw-Tempels aufgrund von Grenzstreitigkeiten lässt sich archäologisch nicht erhärten (223).

J. D. Moore präsentiert eine neue Lesung in Berlin P. 13446 und Entwicklungen der Achikar-Forschung. Die Stelle TAD C, 166 kann in: „Saying: 24 Years belong(ed) to (the) Lord of Kings, Senn[acherib] the [k]ing. In Kalah I advised the kingdom/kingship of Assyria“ berichtigt werden (242). Der Besitzer des Namens Achikar könnte als historische Persönlichkeit unter Sanherib und Asarhaddon gelebt haben (256).

J. Fr. Quack erörtert die demotischen Fragmente der Erzählung und Sprüche des Achikar. Die demotische Version des Achikar hat vielleicht die ganze Erzählung am Anfang und die Lehrsprüche am Ende gebracht (270). Der Achikartext könnte während der Saiten- oder Perserzeit nach Ägypten transferiert worden sein (281).

R. G. Kratz beleuchtet den Achikar und die aramäische Fassung der Besitun-Inschrift. Die beiden Texte haben unter den Juden von Elephantine vielleicht die Bücher der biblischen Tradition ersetzt (303). Die Erzählung und die Sprüche des Achikar zielen auf die unbedingte Loyalität gegenüber König und Göttern ab (311). Der Achikar wurde von der jüdischen Elite in Elephantine als Teil der Schreiberausbildung benutzt (312). Der aramäische Text der Besitun-Inschrift steht deren Babylonfragment am nächsten. Die Literatur der jüdischen Kolonie in Elephantine zeigt ein präbiblisches Stadium der israelitischen und jüdischen Religion (315).

T. L. Holm porträtiert den Papyrus Amherst 63 und die Aramäer von Ägypten. Der „Thon des Yaho“ hängt vielleicht mit dem Yhw-Tempel von Elephantine zusammen (325). Die Lokalität „Rasch“ könnte eine allgemeine Bezeichnung für „Götterheimat“ sein (328). Die Kompositionen auf dem Papyrus wurden in Ägypten vielleicht redaktionell bearbeitet (330). Der Papyrus deutet auf den samaritanischen Ursprung der Kolonie von Elephantine hin (334). Das Gebot der

Sabbatruhe wurde in Elephantine vielleicht nicht streng befolgt (338). Die lange Erzählung „Revolte von Babylon“ macht das große Interesse der aramäischen Literatur Ägyptens am neuassyrischen Reich deutlich (345).

K. van der Toorn sondiert den Hintergrund der elephantinischen Juden im Licht von Papyrus Amherst 63. Das erste Lied des israelitischen Abschnittes kehrt später ähnlich als Psalm 20 wieder (354). Der Amherst Papyrus lässt sich wohl mit dem Neujahrsfest verbinden (360).

Der Gesamteindruck des Buches stellt sich als absolut gelungen heraus. Die Beiträge haben einen qualitativ überwiegend homogenen Charakter, was für einen Sammelband bei weitem keine Selbstverständlichkeit ist. Die Texte werden z. T. durch Redundanzen in Mitleidenschaft gezogen, z. B. beim Verbalgebrauch in der Arschama-Korrespondenz (45/49), Rechtsstreit des Peu (64/66), Jahwetempel in Edfu (90/113) und „Thon des Yahu“ (330/335). Die Lektüre verdient dessen ungeachtet empfohlen zu werden.

Stefan Bojowald, Bonn

K. Schmid/Th. Römer/A. Bühler (eds.), *The Joseph Story between Egypt and Israel*, Archaeology and Bible 5 (Tübingen, 2021), V-VI, 1-178; ISBN 978-3-16-160153.

Die hier zu besprechende Publikation ging aus einem workshop hervor, der vom 15.-16. Juni 2018 in Lausanne stattfand. Das Thema der Veranstaltung hatte aus der erneuten Auseinandersetzung mit der alttestamentalen Josephsgeschichte bestanden. Der Inhalt des Bandes lässt sich folgendermaßen beschreiben:

Fr. Ede untersucht die Entwicklung der Josephsgeschichte zwischen der Erzvätererzählung und Exodusgeschichte. Die Stelle Gen 37, 3-4 ist als älteste Einführung in die Josephsgeschichte zu sehen (6). Die Traum Erzählungen in v. 5-8 und v. 9 deuten auf unterschiedliche Verfasser hin (11). Die astrologische Bildsprache im zweiten Traum bildet mit der Proskynese von Vater und Mutter einen Fremdkörper in der Josephsgeschichte (12). Der Erzählbogen der Josephsgeschichte spricht für eine jüdische Diasporagemeinde in Ägypten (15). Die Verbindung von Anwesenheit und Tod des Jakob/Israel in Ägypten ist vielleicht als ältestes Erzählgut in Gen 46-50 zu identifizieren (18).

R. Kratz beschäftigt sich mit dem historischen Kontext der Josephsgeschichte. Der Name Joseph kommt epigraphisch ein Mal in voralexandrischer Zeit auf einer Bulle aus dem Jerusalem des 7. Jhdts. v. Chr. vor (23). In römisch-hellenistischer Zeit taucht er in Weihinschriften im Heiligtum auf dem Berg Garizim auf (24). Die angeblich älteste Erzählung des Namens Israel in der Merneptah-Steile (25) muss korrigiert werden. Die Diaspora ab dem 6. Jhd. rekrutierte sich vornehmlich aus Judäern, die in vorhellenistischer Zeit durch Jahweverehrer aus der Provinz Samaria ergänzt wurden (28-29). Die angebliche Singularität der siebenjährigen Hungersnot in der ägyptischen Literatur (32) entspricht nicht den Tatsachen.

25: zur früheren Erwähnung Israels vgl. M. Görg, Weitere Beobachtungen und Aspekte zur Genese des Namens „Israel“, BN 154 (2012), 57-68.

32: zur siebenjährigen Hungersnot in ägyptischen Quellen vgl. J. Fr. Quack, „Der historische Abschnitt des Buches vom Tempel“, in: J. Assmann/E. Blumenthal (Hrsg.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener, 5.-10. September 1996 in Leipzig*, BdE 127 (Le Caire, 1999), 277

Th. Römer analysiert den persischen oder hellenistischen Charakter der Josephsgeschichte. Die Kapitel 38, 46-48 und 49 gehörten wohl ursprünglich nicht zur Josephsgeschichte (37). Die

Theologie und der ausschließliche Gebrauch von Elohim machen ein spätes Alter der Josephsgeschichte wahrscheinlich (43). Der mythologische Hintergrund des zweiten Traumes bei den Geschlechtern der Gestirne stimmt nur mit der griechischen Zeit überein (48).

L. Monroe wirft neues Licht auf die Gestalt des Joseph als Hebräer und das bet-yosef. Die Darstellung des bet-yosef in Richter I: 34-35 lehnt sich an die Verhältnisse der amarnazeitlichen Levante an (66). Die Begegnung von Joseph mit der Frau des Potiphar repräsentiert eine eigene Josephstradition nach der Tradition des ägyptischen Zweibrüdermärchens (69).

S. Arnet diskutiert Aspekte der jüdischen Identität in der Josephsgeschichte. Der ägyptische König wird in der Josephsgeschichte in einem positiven Licht gezeichnet (80).

S. Marzouk beschäftigt sich mit der erzwungenen Migration in der Josephsgeschichte. Die Parallelen zwischen den Ingredienzien, welche die Brüder auf dem Weg nach Ägypten und die Ismaeliten mitbringen (91), beruht wohl nur auf Zufall. Die Rede des Judah vor Joseph vereint drei wichtige Aspekte: a) die Anerkennung der Macht Josephs, b) Anerkennung der besonderen Verbindung Jakobs mit den Söhnen der Rachel, c) Bereitschaft Judahs zur Annahme der Stellung Benjamins (93).

K. Schmid fragt nach der Anthropologie in der Josephsgeschichte. In der Josephsgeschichte werden keine Vorbehalte gegenüber Mischehen gehegt (104). Der zweite Traum des Joseph erfüllt sich ausdrücklich nicht, was gegen die Auffassung von Träumen als himmlische Offenbarung spricht (110). Die Josephsgeschichte fügt sich in die Weisheitstradition ein (115).

C. Guerin betrachtet die Josephsgeschichte aus einer ägyptischen Perspektive. In Ägypten treten domestizierte Kamele erst während der Ptolemäerzeit auf (123). Die Josephsgeschichte lässt sich am besten mit der Saitenzeit vereinbaren (126).

B. U. Schipper wendet sich der Josephsgeschichte vor ägyptischem Hintergrund zu. Die Passage Gen 37-50 lässt die Beteiligung von drei Händen erkennen (142). Der ägyptische Stoff in der Josephsgeschichte deutet auf die neubabylonische und persische Zeit hin (147). Die Josephsgeschichte hängt auf gar keinen Fall mit der ägyptischen Sinuheerzählung zusammen (149). Die Josephsgeschichte weist Berührungspunkte zum Ahikar auf (154).

Das abschließende Resümee sieht folgendermaßen aus: Die Beiträge geben ein überwiegend positives Bild ab. In manchen Fällen sind unnötige Redundanzen zu konstatieren. Die Lektüre ist durchaus zu empfehlen.

Stefan Bojowald, Bonn