

Der Jahwetempel in Elephantine.

Von Dr. Rudolf Muuss in Kiel.

Im Jahre 1906 fand man auf der kleinen Nilinsel Elephantine, gegenüber Assuan in Oberägypten eine Reihe aramäischer Papyri, die aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert stammten. Sie erzählten vom Leben und Treiben der dortigen Judenschaft während eines ganzen Jahrhunderts. Das größte Erstaunen erregte die Kunde dieser Papyri, daß die Juden dort wenigstens seit 525 einen großen, fünfstorigen Tempel gehabt hatten, in dem sie die üblichen Opferarten darzubringen pflegten.

Die Kenntnis von diesen Urkunden gehört längst zur allgemeinen Bildung eines Theologen. Die ungeheure Flut literarischer Erzeugnisse aller Art, die auf die Herausgabe¹ der Papyri folgte, hat nachgelassen, nachdem ziemlich alle möglichen und unmöglichen Hypothesen aufgestellt waren. Natürlich sind die Urkunden für unecht², für gefälscht erklärt worden, wie das ja das Schicksal der meisten besonders theologischer Werke des Altertums gewesen ist. Eine Berner Dissertation³ hat dann einen großen Teil besonders der großen historischen Zusammenhänge behandelt, wobei aber einzelne grade der Fragen, die den Alttestamentler und Religionshistoriker besonders interessieren, leider nicht genügend klar gelegt sind. Besonders vermisse ich eine klare und vorsichtige Erörterung der wichtigen Fragen nach dem Verhältnis der Papyri zum Dtn. Andere haben sie zwar mit viel Leidenschaft, aber eben darum meist recht einseitig untersucht. Ich halte es für notwendig, daß man

¹ SACHAU, *Aram. Papyri und Ostraka* aus E. 2 Bd. Lpz. 1911. Kleinere Ausgaben: STAERK, *Aram. Urkunden z. Gesch. d. Judent.* Bonn 1908, UNGNAD, *Aram. Papyri* Lpz. 1911. Deutsche Übers.: STAERK, *Alte u. neue Aram. Papyri.* Bonn 1912.

² z. B. von JAHN und schon vorher von BELLELI (*An Independent-Examination of the Assuan and Elephantine Papyri*).

³ HEDWIG ANNELER, *Zur Geschichte der Juden von Elephantine* Bern 1912. Hier findet sich auch der Nachweis des größten Teils der Literatur, bis 1912 fast vollständig.

Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 36. 1916.

sich über diese Frage und vor allem über die Grenzen unsres Wissens in dieser Frage ganz klar wird.

Vorher mögen noch einige andere Probleme erörtert werden, die einmal zum Verständnis der genannten Frage vorausgesetzt werden müssen, dann aber auch an sich das lebhafteste Interesse des Alttestamentlers beanspruchen dürften.

Das religiöse Leben der Gemeinde.

Wir können apriori vermuten, daß eine Gemeinde, die so weit von dem religiösen Mittelpunkt der Juden ablag, in manchen Fragen freier dachte und handelte, als der Orthodoxie gefiel. Fehlten doch in Elephantine aller Wahrscheinlichkeit nach die Propheten, die in der palästinensischen Heimat eine so bedeutende Rolle gespielt haben. Weiter werden wir anzunehmen haben, daß die Glieder der Gemeinde ursprünglich¹ zumeist der untern, höchstens der mittlern Bevölkerungsschicht angehört haben. Waren doch viele von ihnen einfache Söldner.

Doppelt aner kennenswert ist gerade darum der religiöse Eifer der Gemeinde. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich annehme, daß sie sich bereits bald nach ihrer Ansiedlung einen religiösen Mittelpunkt irgendwelcher Art (Bethaus, Massebe, Opferaltar) schuf, aus dem sich später der Tempel entwickelte. Und mit welcher Liebe hängen sie an ihrem Heiligtum! Welcher Schmerz über seine Zerstörung! Alt und jung, Mann und Weib trauert. Jedes Opfer wollen sie auf sich nehmen, sofern nur der Tempel wieder ersteht. Welche Bemühungen um seinen Wiederaufbau! Bewiese nicht die Existenz des Tempels bereits, daß ihr Gottesdienst ihnen Herzenssache war, so täten es diese Bemühungen und ihre Trauer. Pap. I 19 „Nun tragen wir seit dem Monate Tammuz des Jahres 14 des Königs דריהוש (Darius II.) bis auf diesen Tag den „Sak“ und fasten; unsere Frauen sind wie Witwen²; wir salben uns nicht mit Öl und wir trinken keinen Wein.“

Auch scheint die Gemeinde bereits früher viel für ihren Tempel getan zu haben. Wenigstens macht der Zerstörungsbericht es wahrscheinlich, daß das Heiligtum nicht nur aus religiösen Gründen, sondern ebenso sehr aus Habgier zerstört wurde.³ „Was besonders kostbar war, so auch die Opferschalen, eigneten sie sich an.“ Wir dürfen also wohl schließen, daß die allmählich zu Wohlstand gelangte Gemeinde einen

¹ Später ändert sich das s. u. und vergl. ANNELER 31 ff.

² D. h. es wurden keine Ehen geschlossen und die Verheirateten enthielten sich des geschlechtlichen Verkehrs.

³ Vergl. auch ANNELER 137.

Teil ihres Vermögens zur Ausschmückung ihres Tempels verwendet hatte. Leider können wir uns diesen nicht ganz klar vorstellen. Unsere Papyri schweigen fast ganz über seine Bauart und Größe.¹ „Wir hören nur, daß fünf Tore² und Säulen, sowie eine Bedachung³ aus Zedernholz vorhanden waren. Die Tore bestanden aus Stein; hatten Angeln aus Erz und hölzerne Türflügel.“⁴ Das Zedernholz war an einer so weltentlegenen Stelle besonders kostbar. Auch der Stein galt in Ägypten für recht wertvoll.⁵ Und Silber- und Goldgeräte⁶ natürlich ebenfalls. Schließlich kostete auch die dauernde Unterhaltung des Tempelkultes recht erhebliche Summen.

Wie man sich in Jeb Jahwe dachte, können wir natürlich nur gelegentlichen Andeutungen entnehmen. Wenn er sich auch hier offenbart, so liegt dem die Vorstellung von seiner Allgegenwart zugrunde. Dem entspricht auch seine Bezeichnung als אֱלֹהֵי שֹׁמֵינָא.⁷ יהו⁸ ist also nicht mehr als Lokal- oder Stammgott gedacht, sondern als der eine Gott der Welt. Bemerkenswert ist auch, daß das ängstliche Bemühen des spätern Judentums, den Gottesnamen nicht auszusprechen, hier gänzlich fehlt. Weiter die große Zahl der mit יהו zusammengesetzten Personennamen. Vergl. die große Tempelabgabenliste, in der fast der vierte Teil aller Namen mit dem Gottesnamen irgendwie zusammengesetzt ist.⁹ Im fünften Jahrhundert besagen theophore Namen wirklich noch etwas — im Gegensatz zu späteren Zeiten.

Daß wir in Jeb auch manche der uns aus dem palästinensischen Judentum bekannten Bräuche finden, wurde bereits angedeutet.¹⁰

¹ ebd. 79.

² Pap. I 10.

³ Pap. I, 11.

⁴ Pap. I 10 11.

⁵ ANNELEER a. a. O. 31.

⁶ Pap. I 12.

⁷ Pap. I 2 27. Ein Ostrakon hat sogar יהוה צבאות; beide Namen sind in Esra und Nehemia häufig.

⁸ Die gewöhnliche Lesart ist יהו, einige Male (SAYCE-COWLEY E. 14 L. 13. SACHAU 32 2) findet sich יהה. Die Aussprache ist nicht genau festzustellen; die meisten lesen Jaho oder Jahu; vielleicht haben wir in יהו eine ältere Form des Gottesnamens vor uns als das hebräische יהוה, das mit dem ה abstractionis am Schluß vielleicht mehr die Idee der Gottheit als den ursprünglichen Gottesnamen bezeichnet. STAERK bemerkt zu der Frage: „Wahrscheinlicher als UNGNADS Vermutung, daß יהו nur orthographisch verschieden von at יהוה und also schwach zu sprechen sei, ist, daß das nach samaritanischer und christlicher Tradition Jahwē gesprochene at Jhwh und der in den Pap. übliche Name Jhw zwei verschiedene Entwicklungen derselben Grundform Jahwa sind, also doch Jahu (Jaho) zu lesen ist. Vermutlich ist at. Jahwa (Jahwē) von der Tradition als absichtlicher Archaismus festgehalten worden, während in Wirklichkeit auch in alter Zeit Jahu gesprochen wurde.“ An der Identität beider Namen läßt sich natürlich nicht zweifeln.

⁹ Vergl. auch ANNELEER 78.

¹⁰ Beten, Fasten, „Sak“ anlegen zum Zeichen der Trauer über die Zerstörung des Tempels.

Wie VOLZ näher ausgeführt hat¹, haben wir in Pap. 27² wahrscheinlich den Brauch des Reinigungseides vor uns, durch den ein Verdächtigter seine Unschuld beweisen durfte. Diese Art des Gerichtsverfahrens finden wir nicht nur im AT (Ex 22 7 22 9f. und vor allem in Hiobsklagen (Hi 3–31, bes. 31 5)) sondern bereits im Kodex Hammurabi § 103, 106, 120, 131, 248, 266. Unser Papyrus, wohl das Bruchstück einer Anklageschrift, zeigt, daß auch die Juden von Elephantine dieses Rechtsmittel des altsemitischen Rechtsverfahrens beibehalten hatten. Der leider recht beschädigte Papyrus dürfte etwa folgendermaßen zu übersetzen sein: Am 18. Paophi im Jahr 4 des Königs (?) Artaxerxes³ in Jeb, der Festung, sprach Malkijā, Sohn des Jōšibjā, ein Aramäer, begütert in Jeb, der Festung, gehörig zum Fähnlein des Nebokúdurri zu . . . tpdd[bar x,], einem Aramäer, gehörig zum Fähnlein des Mar. . . [du hast mein Haus betreten] mit Gewalt (?) und hast meine Frau gestoßen und Geld (Güter) mit Gewalt (?) aus meinem Hause fortgenommen und es dir angeeignet.

Ich wurde verhört und die Vorladung vor die Gottheit wurde mir vom Gericht zuerkannt⁴. Ich, Malkijāh, lade dich nun innerhalb vier Tagen⁵ vor die Gottheit Ĥerem bētēl⁶, damit du aussagst: Nicht (?) habe ich dein Haus mit Gewalt betreten und ich habe deine Frau nicht gestoßen und Geld habe ich nicht mit Gewalt aus deinem Hause fortgenommen. . . . (Es folgt noch eine sehr verstümmelte Zeile und der Rest fehlt leider ganz.) Das Gericht genehmigt also, daß der Verdächtige vor der Gottheit die verschiedenen Punkte der Anklage abschwört und dadurch seine Unschuld beweist. Dies Verfahren war indessen nur zulässig, wenn beide Kontrahenten Aramäer (ארמי) waren die aber nicht immer Juden zu sein brauchten.⁷

Das Gericht entschied, bei welcher Gottheit der Eid geleistet werden sollte. So muß Mibtachja bei der ägypt. Göttin Sati schwören.⁸

Im Ganzen gestaltet sich das religiöse Leben einfacher und zwangloser. Fiel doch in Eleph. das Gesetz und die Hierarchie fort. Aber eben diese Abgeschlossenheit, diese Freiheit hat einige Erscheinungen

¹ ZAW 1912, 126 f.

² SACHAU 103 ff.

³ Es handelt sich um Artaxerxes I Longimanus; dementsprechend stammt der Pap. aus dem Jahre 460.

⁴ So richtig von VOLZ übersetzt.

⁵ SACHAU ergänzt nicht יומין sondern יומין und übersetzt: vor vier Rächern. E. MEYER denkt (SAB-V 1911, 1049) an die sieben Schwursteine der Araber der Sinaihalbinsel u. ähnl. Riten.

⁶ s. u. 88.

⁷ EPSTEIN ZAW 1912, 145 u.

⁸ Vergl. SAB 1911, 1048 f. s. u. S. 85.

hervorgerufen, die bei uns einiges Erstaunen, bei den zeitgenössischen Juden sicher großes Entsetzen erregt haben.

Daß die Jüdin Mibtachja einen Eid bei der ägyptischen Göttin Sati leistet, ist nicht sonderlich tragisch zu nehmen — das war aus Geschäftsrücksichten noch in talmudischer Zeit erlaubt.² Man kam eben den realen Forderungen des Lebens ohne Rigorismus entgegen; Mibtachja hätte ihren Prozeß wahrscheinlich verloren, wenn sie den auferlegten² Eid nicht geleistet hätte.

Wenn der Zinsfuß in Elephantine wirklich 60 Prozent betragen hat wie STAERK³ berechnet, so würde das freilich kein besonders günstiges Licht auf die dortigen Zustände werfen und jedenfalls in krassem Widerspruch zu der Forderung des Gesetzes⁴ stehen. Indessen halte ich die andere Berechnung⁵, wonach der Zinsfuß 24 Prozent betragen hätte, doch für wahrscheinlicher. Das wäre für antike Verhältnisse etwa zutreffend.

Vom jüdisch-gesetzlichen Standpunkt aus war es besonders verwerflich, Ehen mit Nichtjuden einzugehen.⁶ Trotzdem führt eine ganze Reihe der Juden von Jeb heidnische Namen.⁷ Und von der Mibtachja wissen wir genau, daß sie einen Ägypter heiratete.

Viel bedeutungsvoller als alle diese Dinge ist für die Beurteilung der religiösen Verhältnisse in Elephantine — vielleicht (!) — der Schluß der bereits erwähnten Tempelabgabenliste.⁸

Während der Anfang lautet: „Dies sind die Namen des jüdischen Heeres, das Geld gegeben hat für den Gott יהו“, heißt es am Schluß (Kol. 7)

- „1. Das Geld, das sich an diesem Tage, in den Händen des
2. Jedonja bar Gemarja befand im Monat Phamenot,
3. an Silber 31 keresch 6 šeqel
4. darunter für יהו 12 k. 8 š.
5. für אשם ביתאל 7 k.
6. für ענת ביתאל 12 k.“

Die Abgaben werden also für drei verschiedene Personen verwandt, scil., wenn die in Z. 5 und 6 genannten יהו parallel geordnet sind, für drei verschiedene Gottheiten. Das ist die nächstliegende Deutung, mit der

¹ STAERK, Alte u. neue Pap. 44.

² Z. 5 des Pap.

³ a. a. O. 56.

⁴ Ex 22 24 Dtn 15 1 ff. 23 20 ff.

⁵ D. L. Z. 1906, 3210 ff.

⁶ Esra 9 2 12 Dtn 7 3 Ex 34 16.

⁷ P. 15 1 אִסְרַשֵׁת „Isis freut sich“ vergl. ANNELER 34 f. vergl. auch נְבוֹתָן, עֹזָא, גְבוּתָן u. a. vergl. hierzu auch SPIEGELBERG'S Aufsatz in OLZ 1912, 1 ff.

⁸ STAERK I 3, SACHAU P. 13488. Pap. 12.

sich die Mehrzahl der Forscher¹ einverstanden erklärt, so anstößig sie auf den ersten Blick scheint. Es sei indessen erwähnt, daß man auch andere Deutungsversuche unternommen hat. So meint EPSTEIN, man müsse die drei Namen als Personennamen auffassen, die mit יהו bzw. ביתאל zusammengesetzt seien. Indessen hat seine Beweisführung mich nicht überzeugen können.²

Eine andere Interpretation unternimmt ANNELER, um der fatalen Tatsache, daß man in E. drei Gottheiten verehrte, zu entgehen. Sie vermutet nämlich, daß es sich bei אשם ביתאל und ענת ביתאל ebenso wie bei יהו um Gottheiten handelt, aber nicht jüdische, sondern solche anderer Nationen, die auch im jüdischen Heere dienten.³ „Trat nun der Fall ein, daß die persische Regierung die Erlaubnis gab, für kultische Zwecke Abgaben zu erheben, so war das Naheliegendste, mit dem Einzug derselben den Vorsteher der Judenschaft zu betrauen, da die Nichtjuden im jüdischen Heere kein solches mit Befugnissen versehenes Oberhaupt besaßen. . . . Es ist demnach von Göttern, die im jüdischen Heer verehrt werden, nicht von Göttern die von Juden Abgaben empfangen, die Rede.“ Freilich gibt es eine Reihe nichtjüdischer Personennamen in dem Papyrus. Aber diese geben noch keinen zwingenden Beweis dafür, daß es sich um nichtjüdische Personen handelt. Vor allem aber: Es müßte sich doch um eine große Zahl von Nichtjuden handeln (— wozu die wenigen Namen nicht recht passen —); denn die Summe wird zu annähernd gleichen Teilen unter die drei Gottheiten verteilt (s. o.). Das würde doch nicht geschehen, wenn es sich nur um vereinzelte Nichtjuden handelte, die für ihren Kult bezahlten. Hätte es sich aber um ihrer viele gehandelt, so hätten sie vermutlich selbst ein religiöses Oberhaupt gehabt. Damit fällt ANNELERS Argument, daß die Nichtjuden ein solches nicht besessen hätten, m. E. fort. Die Beweisführung ist also kaum stichhaltig; doch will ich die Möglichkeit, so zu erklären, nicht bestreiten, da der Text selbst eine absolute Entscheidung einfach nicht zuläßt. Ich glaube freilich, daß es am einfachsten ist, anzunehmen, daß sich tatsächlich Reste von zwei fremden Gottheiten in E. erhalten hatten.

ענת ist uns aus alten ägyptischen Texten und Abbildungen wohl bekannt. Sie ist eine kriegerische Göttin der Semiten, die man auch in Palästina lange vor der Einwanderung der Hebräer angebetet hat.

¹ U. a. ED. MEYER, JIRKU.

² Vergl. auch GRAY in der Festschrift zu WELLHAUSENS 70. Geburtstag 175.

³ ANNELER a. a. O. 87.

Ihr Hauptname ist Anta, auch Anato, entspr. assyr.-chald. Anaitis¹; eine zyprische Bilinguis identifiziert sie mit Ἀθηνα. Auch im AT haben sich Spuren von ihr und ihrem Kulte erhalten. So bedeuten die Ortsnamen ביתענות² nichts anderes als „Heiligtum der ענת“. Und etwas Ähnliches wird auch ענתות³ sein. Idc 3 31 ist von einem Richter שִׁמְרֵן בְּיַעֲנָת die Rede. Hieß etwa die Mutter nach der Göttin? Bei einer solchen Verbreitung der Göttin in Vorderasien und Ägypten⁴ ist es nicht verwunderlich, sie auch in Jeb zu finden, sei es daß die Ansiedler sie dort kennen gelernt⁵, sei es — was wahrscheinlicher ist — daß sie sie aus ihrer Heimat mitgebracht hatten. Ob sie auch mit der Himmelskönigin identisch ist, gegen die Jeremias in Ägypten eifert?⁶

Weniger bekannt ist die zweite der erwähnten Gottheiten אשם ביתאל, wenigstens die entscheidenden Buchstaben אשם des Namens.⁷ Aus dem AT ist besonders die Stelle Amos 8 14 von Wichtigkeit, wo der Prophet gegen den volkstümlichen Kult der Samaritaner eifert, deren Jünglinge und Jungfrauen schwören באשמת שמרון. Hier hat JIRKU⁸ im Anschluß an SELLIN es wahrscheinlich gemacht, daß wir hier zu übersetzen haben: bei der Aschmâ von Samarien, zumal die alte Übersetzung⁹ „bei der Schuld Samariens“ kaum Sinn gibt. Falls sich also unter den ersten Ansiedlern von Jeb Juden aus dem Nordreiche befanden, könnten wir zwanglos annehmen, daß sie den Kult dieser Göttin aus dem Nordreich mitgebracht haben.¹⁰ Indessen sind wir über diese Göttin im Ganzen doch zu wenig orientiert, als daß wir sie mit Sicherheit identifizieren könnten.

¹ Vergl. Mélanges d'archéologie orientale (Paris 68) 41 ff.

² Jos 15 59 und Jos 11 38 Jdc 1 33 (Bethanien bei Jerusalem).

³ Jos 21 18 I Reg 2 20 Jer 1 1 I Chr 6 45.

⁴ Auch die Ägypter kannten sie, wie die Darstellungen der ענת in unsern Museen beweisen; nach ihr hieß eine Tochter des berühmten Ramses II. Bent Anta, vergl. auch ED. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 282. Auch ענתי (Pap. 12 Kol. 6 8) könnte die Verkürzung eines solchen theophoren Namens sein.

⁵ Vergl. JIRKU a. a. O. 16.

⁶ Jer 44 12 vergl. die ägypt. Beinamen der Göttin „Herrin des Himmels und der Erde, Mutter und Herrscherin der Götter, Tochter der Sonne.“

⁷ UNGNAD identifiziert אשם mit dem babyl. Ischum (Feuer, bezw. Pestgott), der in Eigennamen seit der Hammurabidynastie vorkommt (Išum-nasir, Išumuballit); auch JIRKU liest Išum. Bei den Westsemiten finden wir die Aschimah von Hamath, vergl. II Reg 17 30. Außerdem erinnert der Name an den phönizischen Eschmun (Ἀσκληπιός) und die nord-syrischen Gottheiten Σύμη und Συμβέσλος. Außerdem findet das Wort sich auf einer Inschrift bei Aleppo veröffentl. in Bull. de corr. hellén. 1902, S. 182. ⁸ a. a. O. 16.

⁹ So noch GUTHÉ in KAUTZSCH Übersetzung des AT.3 II 39, s. d. Anm. h.

¹⁰ Nebenbei ergibt die Amosstelle, daß die Angabe II Reg 17 30, wonach erst Sargon den Kult der Aschimah von Hamath nach Israel verpflanzt hätte, falsch ist.

Eine wesentlich andere Auffassung vertritt H. GRIMME¹, der ענת und אשם nicht als Gottesnamen auffaßt, sondern meint, אשם sei als אש = Äußerung, Erscheinungsform zu fassen, unter Berufung auf ähnliche Verbindungen z. B. das babyl. Šumu abu d. h. „seine göttliche Erscheinungsform ist Vater“, עשתרת שם בעל und ענת אנת sowie eine nordsyr. Inschrift: Σεμίω και Συμβετόλω και λέοντι θεοῖς πατράοις. Sowohl dies Συμβέτολος wie unser אשם ביתאל faßt er dementsprechend als Erscheinungsform, als Personifikation eines der vielen βαίτυλοι, die es nach klassischen Berichten in Nordsyrien gab. In ähnlicher Weise sucht GRIMME ענת als das weibliche Prinzip von ביתאל zu erklären.

Anerkennen wir indessen, wie oben ausgeführt, daß es sich um wirkliche Gottheiten handelt, so werden wir auch einige andere Namen so deuten dürfen. Pap. 32 2 erwähnt eine Gottheit ענתיהו, etwa eine Verwandte der ענת ביתאל. Nach Pap. 26 (27) 7² wird ein Reinigungseid geschworen bei אשם ביתאל, wo wir diesen Namen wahrscheinlich als Gottesnamen³ zu fassen haben, zumal er direkt als Gott bezeichnet wird. Indessen ist die Stelle nicht ganz klar. Auch heißt „schwören bei“ gewöhnlich ימא ב.

Über das in diesen Namen vorkommende ביתאל brauche ich kaum besonders zu reden. Es bezeichnet ursprünglich wohl das numen einer Massebe⁴, das in dieser wohnend gedacht wurde; später wurde es selbständig. Das Wort ביתאל scheint allgemein semitisch zu sein.⁵

Es entsteht nun die schwierige Frage, wieweit wir es hier mit selbständigen Gottheiten zu tun haben. Sind sie identisch mit den Funden, die RUBENSOHN im aramäischen Viertel Elephantines gemacht hat?⁶

Daß diese Gottheiten ursprünglich selbständig waren, wahrscheinlich auch als solche nach Jeb hinkamen, ist religionshistorisch recht

¹ OLZ 1912, II.

² STAERK a. a. O. II 2 2 (S. 56) Pap. SACHAU 27; s. o. 84.

³ Wenn auch nicht mit der Sicherheit, wie JIRKU es tut.

⁴ In dem bekannten Bethel in Ephraim etwa Jakob selbst?

⁵ Babyl. baitili (in einem Verträge), βαίτυλος in der phönizischen Kosmogonie. Die göttliche Bedeutung des Wortes ist außer Frage gestellt, weil es theophore Namen bildet Pap. 34 5 ביתאלנתן (besonders interessant, weil der Vater dieses Mannes יהונתן heißt), weiter Bethelaqab, Bethelšezib, Beteltqm, auch Betel-šar-usur (Sach 7 2).

⁶ Vergl. ANNELER a. a. O. 84 f. „auf einem Tonrelief erscheint eine nackte Frau und neben ihr ein kleines Mädchen mit hohem ganz unägyptischen Kopfputz“. Haben wir darin mit RUBENSOHN „ein orientalisches Göttinnenpaar“ zu sehen? Weiter fand sich eine rohe Holzfigur, die eine „hockende Männerfigur mit spitzer, hoher Kopfbedeckung, Spitzbart und langem Phallos darstellt. Auch diese Figur hat völlig unägyptischen Charakter und erinnert z. B. im Typus an Stücke, die in Palästina (!) zu Tage gekommen sind.“

wahrscheinlich. Daß sie zur Zeit unserer Papyri noch selbständig waren, ebenso unwahrscheinlich. Es dürfte daher kaum richtig sein, mit JIRKU¹ anzunehmen, „daß in manchen Schichten der jüdischen Bevölkerung von Elephantine der Glaube an andere Götter neben dem an Jahu vorhanden war.“ Eine solche Durchbrechung des Monotheismus, den das Haupt der Gemeinde anerkannt hätte, — das würde eine Urkunde wie die Tempelabgabenliste doch besagen! — können wir diesen Juden nicht gut zutrauen. Vielmehr waren sie auch hier in Jeb längst in dem einen Gott Jahwe aufgegangen, bestanden aber kultisch und nominell weiter.² Vergl. ED. MEYER³: „Wenn so mit Jahwe in dem Tempel von Elephantine zwei weibliche Gottheiten als seine Kultgenossen verbunden sind, so liegt seinen Verehrern dabei der Gedanke, daß dadurch seine dominierende Stellung beeinträchtigt werde oder sie seinen Geboten zuwiderhandelten, völlig fern. . . . Sie sind seine Diener und Werkzeuge, ihm untergeordnete Numina des Himmelsheeres . . . daher wohnen sie in seinem Tempel ebenso wie die Götter, deren Altäre Josia auf Grund des neuen Gesetzes aus dem Tempel von Jerusalem entfernte. Eben diesen vorgesetzlichen Kultus der jüdischen Volksreligion lernen wir hier in Elephantine kennen.“ Ähnlich äußert auch STAERK sich zu dieser Frage⁴: „. . . nach dem Gesamteindruck, den wir aus diesen Pap. von dem religiösen Leben der Juden in Jeb S^cwⁿ erhalten, können damit nicht gleichwertig nebeneinanderstehende, polytheistische Gottheiten gemeint sein, sondern 'smbetel und 'ntbetel müssen als irgendwie sinnlich vorgestellte Teiloffenbarungen des Himmelsgottes Jahu verstanden werden, zu dem sich auch diese versprengten Glieder des nachexilischen Judentums bekannten, etwa Personifizierungen des Begriffs des Heiligen, der am Tempel und bestimmten Gegenständen und Räumen desselben haftete. . . . Wir haben allerdings in diesen volkstümlich — naiven Vorstellungen von Gott religionsgeschichtlich den Nachklang polydämonistischen Glaubens zu sehen. . . . In solchen und ähnlichen Differenzierungen der Gottheit . . . wirkt sich nur das im Orient besonders starke, naive Bedürfnis nach sinnlich erfahrbarer Realität und Garantie des Göttlichen aus, das ja für die Frömmigkeit der Massen zu allen Zeiten bestimmend gewesen ist . . .“

Gleichviel wie man über diese Gottheiten denkt — was bedeuten

¹ a. a. O. 15.

² Vergl. etwa den Kult des heiligen Herzens u. dergl. in der katholischen Kirche.

³ Der Papyrusfund von Elephantine 59 f. ähnl. SAB 1911, 1047.

⁴ a. a. O. 12 f.

sie neben dem ausgedehnten Synkretismus, über den das AT so oft klagt?¹ Und wir wissen, daß die Mehrzahl der Juden, die sich im Delta des Nils ansiedelten, dem reinen Jahwekult bald verloren ging. Anders in Elephantine: Als der Tempel zerstört war, riefen sie zu יהו allein. Sie selbst waren sich sicher nicht bewußt, das erste Gebot Moses übertreten zu haben.

Opfer und Feste.

Wir kommen hier zu einer lebhaft umstrittenen Frage; mit der gleichen apodiktischen Gewißheit hat man die widersprechendsten Behauptungen ausgesprochen, ein Beweis, wie unsicher unsere Kenntnisse sind, und eine Mahnung, vorsichtig zu sein.

In der größten Harmlosigkeit redet Jedonja von den Opfern, die man seit der Tempelzerstörung nicht mehr in der gewohnten Weise habe darbringen können. Er nennt² מְנַחָה, לְבוֹנֵי (נ) und עֲלֹה.³ Die beiden ersteren werden auch in der Antwort des Bagoas⁴ genannt: וּמְנַחָתָא וּלְבוֹנָתָא יִקְרְבוּן עַל מְדַבְחָא וְדָ לְקַבֵּל זֵי קְדָשִׁין הָיָה מִתְעַבְדֵּר. Das ist der Tatbestand; denn die von ANNELER nach Pap. I 22 28 erwähnten Brandopfer stehen in einem Satz hypothetischen Sinns, aus dem man — beachte die Hyperbel: Brandopfer im Werte von 1000 Talenten Silber! — für den Kultus in E. keine Folgerungen ziehen darf.

Sicher ist noch, daß hier von Schuld und Sühneopfer keine Rede ist.⁵ Aber sehr fraglich, ob diese Opfer in den obigen Angaben enthalten sind, wie STAERK und PETERS es annehmen.⁶ STAERK meint, wir hätten in E. „ein getreues Spiegelbild der uralten, vorexilischen Opferpraxis von Jerusalem, wie sie uns in der Thora kodifiziert vorliegt“ vor uns. Dagegen wendet ANNELER⁷ mit Recht ein, „daß das eigentliche Weihrauchopfer erst in später Zeit, wahrscheinlich unter Manasse, aufkam,“ fügt dann aber hinzu, daß „alle Wahrscheinlichkeit vorliege, daß die Juden [sc. von Eleph.] im Opferkult . . . sich nicht von der heimischen Tradition entfernten.“ Indessen scheint es, daß man grade in Jerusalem mit den Opfern in E. recht unzufrieden gewesen ist. Forderte doch das Dtn, daß die Opfer nur in Jerusalem dargebracht werden sollten.⁸ In

¹ Vergl. z. B. II Reg 23 Hes 8.

² Pap. I 21 22 und 25.

³ עֲלֹה entspricht offenbar dem hebr. עלה. Trotzdem in den Pap. der aram. Ausdruck steht, faßt DAICHES die Worte als at. Zitat und folgert daraus die Bekanntschaft mit dem Pentateuch (Z. f. Ass. 1908 XXII).

⁴ SACHAU Pap. 3 9-11 STAERK, Alte u. neue aram. Pap. S. 30.

⁵ BUHL, Remarques sur les Pap. Juifs d'Éléph. 49.

⁶ Vergl. ANNELER 81.

⁷ S. 82.

⁸ bes. Dtn 12 11 u. 2.

Juda wird man diese Vorschrift auch gehalten haben. In Elephantine faktisch jedenfalls nicht.

Wir können also verstehen, daß und warum die gesetzestrenge Hierarchie in Jerusalem gegen den Wiederaufbau des Tempels und die Fortsetzung der Opfer war und daß sie deswegen der Gemeinde überhaupt nicht antwortete. Wir hörten, daß diese dann in ihrem Brief an Bagoas um Fortsetzung aller drei Opferarten bittet, daß in Bagoas lakonischer Antwort aber nur von Speise- und Weihrauchopfer die Rede ist. Hat er nur vergessen, auch von Brand- und Schlachtopfer zu schreiben? Hätte er es nicht ausdrücklich bemerken müssen, wenn er diese nicht genehmigt? Oder können und müssen wir aus dieser knappen Notiz ein solches Verbot herauslesen? Und wenn er ein solches Verbot erließ — warum? Auf Betreiben der jerusalemischen Priesterschaft? Aber er bewilligt die andern Opfer, den Tempelbau. Also ein Kompromiß? Wir sehen: eine Fülle von Fragen! Es ist stets mißlich, e silentio zu argumentieren, besonders hier bei einer so wichtigen Sache. Vielleicht kann aber ein andres Papyrusfragment noch etwas Licht auf diese Frage werfen. Das leider sehr zerstörte Fragment, wohl das Fragment einer Bittschrift¹, lautet etwa:

1. Deine Knechte, Idnja bar G^m[arja] mit Namen: |
2. Ma'uzi bar Natan mit Namen: |
3. Š^mmaja bar Haggai mit Namen: |
4. Hoše' bar Jatom mit Namen: |
5. Hoše' bar Natun mit Namen: zusammen 5 Männer
6. von S^wwēn, die in der Festung Jeb Be[sitz haben],
7. sprechen also: Wenn unser Herr [. befiehlt (?)]
8. und der Tempel des Gottes יהו, der [.
9. in der Festung Jeb, wie [er] vor[dem war, gebaut sein wird²],
10. aber³ qn⁴, Rinder, Ziegen, מקלו [nich]t dort dargebracht werden,
11. sondern Weihrauchopfer und Speiseopfer [.
12. und unser Herr יהוה⁵ macht (?) [. . . .
13. hat man gegeben an das Haus unsers Herrn [. . . .
14. Gerste 1000 (?) Arteben [. . .

¹ Pap. SACHAU 6, Nr. 13472. STAERK I 12 S. 32.

² STAERK: wie er vor[dem gebaut war?]

³ STAERK: und.

⁴ SACHAU übersetzt: Taubenpaar, Turteltauben, LIDZBARSKI-Schafe; ähnlich liest HALÉVY qān = 'ān = hebr. תאנ.

⁵ STAERK: 'wdjs ist wohl ein persisches Appellativum, nicht Eigennamen. ED. MEYER setzt es gleich pers. avadaesa = Information.

Was die erhaltenen Worte besagen, ist mit Sicherheit nicht mehr zu sagen, da die Zeilenenden stark zerstört sind. Vor allem handelt es sich um die Bedeutung der Zeilen 10 und 11. Durften die in Z. 10 genannten Tiere nicht geopfert werden? Scheinen sie doch in Gegensatz zu Weihrauch- und Speiseopfer zu stehen. Was ist mqlw? Sehr viel hat EPSTEINs Hypothese¹ für sich, daß מַקְלוּ dem assyrischen maklu = Verbrennung, neuhebr. מַקְלָה (urspr. dem sonst üblichen עלוה) gleichzusetzen ist. Wir würden die Stelle dann etwa so zu übersetzen haben: Aber Kleinvieh, Rinder, Ziegen, (also) Brandopfer dürfen dort [nich]t dargebracht werden, sondern (nur) Weihrauchopfer und Speiseopfer . . .

Vorausgesetzt, daß diese Übersetzung ungefähr das Richtige trifft, ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit, daß die persische Regierung wirklich die Brandopfer versagt hatte. — Aber warum? Nur auf Betreiben der jüdischen Orthodoxie hin? Wir wissen, daß die Perser dieser viel Entgegenkommen gezeigt haben. Oder hatten die Priester des Chnub sich hinter Bagoas gesteckt, um den ihnen anstößigen, — denn dem Chnub war der Widder heilig, — Opferkult zu beseitigen? Oder kamen dem Perser, dem Feueranbeter, religiöse Bedenken gegen die Brandopfer? Wurde doch das Feuer, das reinste Element, durch die Verbrennung von Tierleichen befleckt. Man vergleiche die schwere Steuer, die Bagoas nach Josephus' Bericht für jedes im Tempel von Jerusalem geopfert Schaf verlangte.

Indessen — wir befinden uns mit all solchen Fragen auf unsicherem Boden. Tatsache ist nur, daß man in E. bis zur Tempelzerstörung verschiedene wichtige Arten von Opfer darbrachte, trotzdem das Dtn dies verbot. Es scheint — mehr nicht — daß ihnen die Fortsetzung der Brandopfer nicht erlaubt wurde, wodurch die Vorsteher der Gemeinde von Jeb sich zu einer neuen Bittschrift veranlaßt sahen. Ob diese Annahme richtig ist und was weiter aus dieser Frage wurde, wissen wir nicht.

Noch eine weitere schwierige Frage muß hier erörtert werden: die nach dem Passa- und dem Mazzenfest.

Gehen wir wieder von den sichern Tatsachen aus. Da haben wir zunächst einen stark zerstörten Papyrus aus dem Jahre 419, der ein Schreiben an die jüdische Gemeinde in Jeb enthielt. Der Text lautet etwa²:

¹ ZAW 1912, 128.

² SACHAU, Pap. 6 (Nr. 13464), STAERK I 4 (S. 16), JIRKU a. a. O. 13, ED. MEYER, D. Papyrusfund v. E. 91 f.

Stelle redete ursprünglich nur vom Passafest. Denn Dtn 16 3 4 8 sind Zusatz.¹ Josia hat auch nur das Passa gefeiert II Reg 23 21—23. Ja man hat vermutet, daß das Mazzotfest auch in P ursprünglich noch gefehlt hat, d. h. daß auch Ex 12 15 f. sekundär sind. Dann wäre dies Fest durch die esranische Kanonisierung von P i. J. 445 zur Geltung gekommen. Wir könnten dann etwa vermuten, daß die leitenden Kreise Jerusalems den Wunsch hatten, diese Ordnung für alle Juden gültig zu machen. Unser Papyrusfragment wäre dann ein Beweis dafür, einmal daß man in Jerusalem recht gut von der Gemeinde in Jeb wußte und Wert auf die Beziehungen zu ihr legte; zweitens, daß es einflußreichen Juden am Hofe des Großkönigs gelungen war, eine solche Verordnung, zu der man in Jerusalem nicht die Macht hatte, zu erwirken. Es ist mit ED. MEYER² anzunehmen, daß ein ähnlicher Erlaß an alle Juden des Reichs ergangen ist.

Aus diesem Papyrus, der, wie wir sehen, wahrscheinlich nur vom Mazzotfest redet, hat man nun weiter etwas Negatives entnommen: er redet nicht vom Passa. „Das Mazzotfest muß demnach als religiöse Einrichtung für sich bestanden haben.“³ Und ED. MEYER führt dazu — im Anschluß an STEUERNAGEL⁴ — etwa Folgendes aus⁵: Das Mazzotfest war ein in allen Ortschaften gefeiertes Volksfest. Jetzt wurde es kalendarisch festgelegt, trotzdem es ursprünglich als Fest am Beginn der Ernte zeitlich schwankte. Das Dtn konzentrierte das Passafest nach Jerusalem; die uns vorliegende Redaktion tat das gleiche mit dem Mazzotfest. Aber die Durchführung dieser Reform war kaum in dem kleinen Juda, geschweige denn in der Diaspora möglich. Diese Schwierigkeit erkannte P an und fand folgenden Ausweg: Beide Feste werden an und für sich gänzlich vereinigt und kalendarisch festgelegt; um aber auch der Land- und Diasporabevölkerung die Möglichkeit zu geben, zu feiern, wird erlaubt, das Mazzotfest überall, aber gemäß Dtn 16 das Passafest nur in Jerusalem zu feiern. „Damit fällt das Passafest für

¹ Die Verse stören den Zusammenhang der Passaverordnung. V. 6 redet von einer Nachtfeier; 3 u. 8 von einem 6 bzw. 7 tägigen Fest. V. 7 b (des Morgens danach sollst du dich wenden und heimgehen in deine Hütten) widerspricht v. 8, wonach man 6 (7) Tage feiern soll. In 16 16 steht das Fest der ungesäuerten Brote mit Unrecht, vergl. 16 11 14. Die Bestimmung, daß nur die Männer die Feste feiern sollen, entspricht nicht der sonstigen Hochschätzung der Frau in Dtn. Vielmehr liegt auch hier der Einfluß von P vor, der die Frau geringschätzt. Diese Gründe werden von sprachlichen unterstützt. עֲרַרְתָּ und לֹא מְלֵאכָה

² a. a. O. 96.

³ JIRKU a. a. O. 13.

⁴ ZAW 1911, 310.

⁵ a. a. O. 95.

die Diaspora tatsächlich weg — wie denn auch das Passalamm, seit der Zerstörung des Tempels durch Titus von den Juden nicht mehr gegessen wird —, und nur das Mazzenfest bleibt übrig. Auf diesem Standpunkt steht, wie STEUERNAGEL erkannt hat, auch der Erlaß des Darius.“ Damit wäre also bewiesen, daß wenigstens in diesem Punkte die zentralisierenden Bestrebungen des Dtn auch in Elephantine durchgeführt worden sind.

Wenn sie durchgeführt worden sind! Wir wissen nämlich jetzt mit ziemlicher Sicherheit, was man bis dahin nicht wußte, daß man in Elephantine auch das Passafest gefeiert hat und zwar wahrscheinlich regelmäßig.

Es war nämlich bisher wohl ein Ostrakon¹ bekannt, das die Worte **בפסחא וקדם** „zum Passah und vor“ enthielt. Aber die Bedeutung der Worte war nicht zu erkennen, bis DAICHES ein weiteres Ostrakon, anscheinend einen Brief aus E. veröffentlichte², aus dem ich hier die ersten Zeilen, auf die es für uns ankommt, wiedergebe.

1. הן גרסו לחם הן
2. לשן לחם קוו עד
3. תאתה אמהם שלח
4. לי אמת תעבדן פסח
5. א הגני שלח שלם ינקא

DAICHES übersetzt die Stelle: „1. Whether they have grounded (gemahlen³) bread or 2. they have kneaded bread cut off until 3. their mother shall come. Send 4. to me a maid who shall prepare the Passover. 5. Haggai has sent the health (greeting) of the child.“⁴ DAICHES bemerkt dazu, daß es möglich sei, das „Brot“ (לחם Zeile 1 und 2) auf das Mazzotfest zu beziehen. Die Hauptsache ist aber die Zeile 4: „Schicke mir ein Mädchen, das das Passa bereite.“ So kann man nur schreiben, wenn das Passa etwas ganz Bekanntes ist. Es handelt sich also nicht um eine erstmalige Feier dieses Festes; vielmehr erkennen wir, daß man in E. trotz des Dtn ruhig das Passa feierte, vielleicht in Verbindung mit dem Mazzotfest. Klar lassen sich die Bräuche der Gemeinde einstweilen noch nicht erkennen. Sollte etwa das Schreiben des Darius die Feier des Passafestes untersagen? Aber davon ist nichts gesagt. Wir

¹ SACHAU 68₂ innen, Zeile 5.

² Proceedings Society of Bibl. Archaeology 1912, 17 ff.; einige Verbesserungen ebd. S. 212 von SAYCE.

³ SAYCE: pounded (zerstoßen).

⁴ SAYCE: To the children.

schen nur, daß die Kultuszentralisation des Dtn für die Gemeinde von Jeb nicht galt. Aber um sichere Folgerungen zu ziehen, sind unsre Kenntnisse noch viel zu lückenhaft und unsicher.

Die Entstehung der Gemeinde und die Zeit des Tempelsbaus.

Wir müssen die beiden Fragen streng unterscheiden: Wann entstand die Gemeinde? Wann wurde der Tempel gebaut? Beide hängen eng zusammen mit der den Alttestamentler besonders interessierenden Frage, ob man in Elephantine das Dtn kannte und wie man darüber dachte.

Jeb S^wen ist das „Tor des Südens“ für Ägypten und als solches gewann es schon im frühen Altertum große Bedeutung. Hier residierten im dritten vorchristlichen Jahrtausend die königlichen Beamten, von hier aus unternahmen sie, wie uns die Inschriften der Felsengräber berichten, Kriegs- und Handelsfahrten südwärts. Als im zweiten Jahrtausend die Grenzen des Landes weiter nach Süden vorgeschoben waren, verlor der Ort natürlich seine Bedeutung als Grenzfestung. Dann verfiel das ganze Land.

Unter Psammetich I. (ca. 664–609), dem Begründer der 26. ägyptischen Königsdynastie, gewann Elephantine seine alte Bedeutung als „Tor des Südens“ wieder. Und so blieb es unter seinen Nachfolgern und den Persern. Wegen der militärischen Bedeutung des Ortes lag dort eine recht bedeutende Garnison, die aber zur Hauptsache aus ausländischen Söldnern bestand; denn die Ägypter selbst waren von jeher wenig kriegerisch. So erzählt Herodot¹ von Libyern, Negern, Joniern, Kariern, Phöniziern, überhaupt Semiten, die in ägyptischem Kriegsdienst standen. Besonders standen viele Juden in Psammetichs I. Heer, als dieser Asdod belagerte. Auf diese oder eine andere Kriegstat eines Psammetich bezieht sich vermutlich auch die früher meist für unecht gehaltene Bemerkung in § 13 des Aristeasbriefes: ἤδη μὲν καὶ πρότερον (vor Πτολεμαῖος ὁ Λάγου) ἱκανῶν εἰσεληλυθότων σὺν τῷ Πέρσῃ καὶ πρὸ τούτων ἐτέρων συμμάχων ἐξάπεσταλμένων πρὸς μάχεσθαι σὺν Ψαμμετιχῷ, ἀλλ' οὐ τοσοῦτοι τῷ πλήθει παρεγενήθησαν, ὅσους Πτολεμαῖος ὁ τοῦ Λάγου μετήγαγε. Den Verfasser dieser aus dem zweiten Jahrhundert stammenden Tendenzschrift über die Entstehung der Septuaginta haben wir wohl am Hofe der Ptolemäer zu suchen. Und da er über Land, Leute und Geschichte Ägyptens recht

¹ II 163 III 11 vergl. auch II 152 154.

gut orientiert ist, liegt kaum Grund vor, — am wenigsten jetzt, nach der Entdeckung der Papyri von E. — diese Stelle als unzuverlässig zu bezeichnen. Da sie nicht erkennen läßt, welcher Psammetich gemeint ist, hat man natürlich viel darüber gestritten. Sicher ist, daß Psammetich II. (594—588 im Jahre 589) mit seinem Söldnerheer gegen Äthiopien gezogen ist¹, während wir von einem Zuge Psammetich I. dorthin nichts wissen.² Aber wir wissen, daß eben dieser Psammetich die Militärkolonie zu E. anlegte. In welchem Jahre er das tat, wissen wir leider nicht. Immerhin ist aber seine Regierungszeit ein festes Datum für die Entstehung jener Militärkolonie; und zu ihr gehörten dann wahrscheinlich auch Juden. Natürlich ist es nicht möglich, aus der Aristeeasstelle zu folgern, jener Verf. habe von weitem Entsendungen jüdischer Söldner nicht gewußt, folglich sei der „יהודים חילא“ (Pap. 6 2) diejenige Truppe, die mit Psammetich gegen die Äthiopen gekämpft habe.“³ Im Gegenteil. Es sind fortwährend kleinere und größere Scharen von Juden in ausländische Söldnerdienste getreten. So hatte Apries (589—569) mit Sicherheit auch Syrer in seinem Heer. Die Inschrift Nesichors bestätigt uns das gerade für Elephantine. Aber wir haben allen Grund, die Verwendung von Juden in ägyptischen Diensten noch wesentlich früher anzusetzen. Darauf deutet einmal eine sonst kaum verständliche Stelle im deuteronomischen Königsgesetz: Dtn 17 16 „allein daß der König sich nicht viele Rosse halte und das Volk nach Ägypten zurückkehre um der Menge der Rosse willen.“ Der Vers scheint sich auf Manasse zu beziehen.⁴ Dazu entsinnen wir uns, daß Josias Reform die Rosse beseitigte, welche seine Vorgänger am Tempel Jahwes zu Ehren der Sonne aufgestellt hatten.⁵ (Ich setze dabei freilich voraus, daß es sich um lebende Rosse handelt, wie dies bei den Pferden der Fall ist, die Salomo aus Ägypten bezog (I Reg 5 6 10 26 28 f.)). Jedenfalls wäre es möglich, daß bereits um die Mitte des VII. Jahrhunderts (wo das Dtn entstanden sein dürfte) Juden als Söldner nach Ägypten, also zu Psammetich I. gekommen sind. Ob etwas ähnliches bereits 722 nach der Zerstörung des Nordreichs geschehen ist, wissen wir nicht. Besser sind wir über die spätere Zeit orientiert, in der mehrfach Juden nach Ägypten zogen. So werden

¹ Herodot II 161; dieser Bericht wird durch die kürzlich gefundene Inschrift des Königs aus Karnak (vergl. *Egyptological Researches* I [1906]), sowie die Inschriften seiner Söldner an den Kolossen des Felstempels von Abu Simbel bestätigt.

² EDUARD MEYER, *Der Papyrusfund von Eleph.* 9 Anm. 1.

³ SACHÁU I 37.

⁴ Nicht oder wenigstens nicht ausschließlich auf Salomo, wie MARTI tut (KAUTZSCH, *Heilige Schrift des AT.* 3 I 270 Anm. s).

⁵ II Reg 23 11.

Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 36. Jahrg. 1916.

manche dem jungen König Jehoachas, den Necho nach Ägypten führte¹, dorthin gefolgt sein. 586 führte Nebukadnezar den wichtigsten Teil des Volkes ins Exil. Der Rest, besonders das Militär, machte bald darauf ein Komplott; Gedalja wurde ermordet und aus Furcht vor Strafe zog man nach Ägypten², begleitet vom Propheten Jeremias, obschon dieser abgeraten hatte.³ Diese Schar siedelte sich hauptsächlich in Tachpanches an; dort, wie überhaupt im Delta (Migdol, Memphis), wohnte damals bereits eine ganze Menge Juden, die also schon vorher, scil. im siebenten Jahrhundert, ihre palästinensische Heimat verlassen hatten. Bestanden doch seit alters enge Beziehungen zwischen beiden Ländern. (Vergl. die Josephsgeschichten, die Proteste der Propheten gegen den „diplomatischen“⁴ Verkehr, die Erzählungen über Jerobeam und den Propheten Uria, daß in Palästina Ägypten als der gegebene Zufluchtsort für politisch Verdächtige und Verfolgte galt.“

Wir haben also Beweise genug, daß es Juden in Ägypten in großer Zahl bereits gab. Sie lassen sich auch in Elephantine recht früh nachweisen.

Es ist allmählich zum festen Dogma geworden, die jüdische Gemeinde zu Elephantine sei ursprünglich eine Militärkolonie gewesen. Die Bezeichnung der Gemeinde חילא יהודה sowie ihre Einteilung in גבל macht das allerdings wahrscheinlich. Indessen zwingt uns mancherlei, wie wir gleich sehen werden, entweder die Entstehung dieser Militärkolonie sehr früh anzusetzen oder anzunehmen, daß sich vor ihr bereits andere Juden in Elephantine in bürgerlichen Berufen fanden.

Denn: die Papyri selbst geben uns als festen terminus ante quem des Tempelbaus das Jahr 525. „Schon in den Tagen der Könige⁵ von Ägypten haben unsere Vorfahren (אבותינו) jenen Tempel in der Festung Jeb gebaut und als Knbwzj (Kambyses, pers. Kammbujiya) nach Ägypten kam, fand er diesen Tempel gebaut vor. Die Tempel der Götter Ägyptens zerstörte man alle, aber niemand beschädigte diesen Tempel“ (Pap. I 13 14). Natürlich hat der Bau selbst geraume Zeit vorher stattgefunden, sagen wir (wenigstens) 25—30 Jahre. ANNELER nimmt die Zeit kurz nach 568 an, „das ganze Verhalten des Amasis, die Geschenke und Steuern an nichtägyptische Tempel, die Privilegierung der Griechen, legen die Annahme nahe, daß er die Erlaubnis dazu gab, daß während seiner Herrschaft der Tempel erbaut wurde.“⁶ Das ist eine Möglich-

¹ II Reg 23 34 vergl. ANNELER a. a. O. 107 f.

² II Reg 25 26.

³ Vergl. Jer 41—43 bes. 42 9 ff.

⁴ ANNELER 106.

⁵ Pap. I liest: des Königs.

⁶ a. a. O. 122.

keit. Ich bemerke hier nur, daß diese Annahme ANNELERS ihre andere, nämlich die Entstehung der Gemeinde, (d. h. nach ANNELER die Entstehung der Militärkolonie) um 586¹ unmöglich macht. Nach 15—20 Jahren oder weniger (s. Anm.) sollten arme Söldner imstande sein, sich einen prächtigen Tempel zu bauen? Nein, wir müssen einen wesentlich größeren Abstand zwischen Tempelbau und Gemeindegründung ansetzen. Denn, wenn nicht, was ich für möglich halte, in E. bereits Juden vorhanden waren, als die jüdische Garnison entstand, so dauerte es wenigstens ein bis zwei Generationen, — eher mehr! — bis sich um die Garnison eine finanziell kräftige Gemeinde bildete. Söldner allein konnten den Tempel kaum bauen. Dazu kommt ein weiteres: Die Juden, die im Anfang des sechsten Jahrhunderts (also etwa 596 und 586) nach Ägypten kamen, blieben, soviel wir wissen, hauptsächlich im Delta. Und sie hatten kaum ein besonders lebhaftes religiöses Interesse, verfielen daher auch nach kurzer Zeit dem Synkretismus. Trotz Jeremias! Niemand kam auf die Idee, sich dort einen Tempel zu bauen. Und wenn von diesen Juden eine Anzahl als Söldner nach Jeb kam, so fehlten ihnen die religiösen Voraussetzungen, die wir bei den Gründern der Gemeinde und den Erbauern eines Tempels annehmen müssen. Dazu kommen innere Argumente: Wir sahen oben, daß sich in E. mancherlei Vordeuteronomisches erhalten hatte (Massebe im Tempel, Reste anderer Gottheiten, Brandopfer usw. hier abgesehen von der Tatsache des Tempels selbst).

Nach diesen Vorbemerkungen wage ich folgendes zu sagen: Irgendwelche ganz sichere Angaben über die Zeit der Gemeindeentstehung bzw. des Tempelbaus gibt es nicht. Die Anfänge liegen im Dunkeln. Daher hat es von vornherein keinen Zweck, die vorhandenen Andeutungen zugunsten der einen oder anderen Hypothese zu vergewaltigen. Wie gesagt, glaube ich, daß ANNELERS Datierungsversuch, abgesehen von einer ganzen Reihe anderer hier nicht erwähnter Schwächen der Beweisführung, große Schwierigkeiten macht. Ebensowenig ist es angezeigt mit ED. MEYER u. a. ohne weiteres die vordeuteronomische Entstehung als ausgemacht zu betrachten. Über Möglichkeiten, vielleicht einigermaßen wahrscheinliche Möglichkeiten kommen wir einstweilen nicht hinaus.

Für die Zeit des Tempelbaus sind folgende Möglichkeiten in Betracht zu ziehen:

¹ A. a. O. 116. „Nach 586“, und später: „So wäre die Kolonie zwischen 585 und 570 (!) entstanden.“

1. Man baute einen Tempel, weil man das Deuteronomium, das den gesamten Kultus nach Jerusalem zentralisierte, noch nicht kannte.

1a. weil das Dtn noch nicht existierte (also vor 622)

1b. weil das Dtn, nachdem es gefunden war, noch nicht zu ihnen gedrungen war.

Oder man baute den Tempel

2. trotz des Dtn.

Dabei bleiben folgende Möglichkeiten offen:

2a. zwischen 622 und 586,

α. weil man in E. und in Jerusalem (Judäa) das Gesetz nur auf Judäa bezog, nicht auf die Diaspora.

β. weil die Juden zu Jerusalem nicht die Macht hatten, den Bau des Tempels zu Elephantine zu verhindern.

2b. nach 586.

Ich bemerke noch einmal, es ist wichtiger, daß die Möglichkeiten erwogen und mit einem non liquet beantwortet werden, als daß man sich, wie es zumeist geschehen ist, auf eine Hypothese versteift.

1a) Wenn der Tempel vor 622 gebaut wäre, so erklärte das eine ganze Reihe sonst höchst auffälliger Erscheinungen. Denn der ganze Charakter der Gemeinde — und auch des Tempels — ist entschieden vordeuteronomisch (s. o.). Und es ist daher recht verführerisch, daraus zu schließen: Der Tempel muß gebaut sein, ehe die Auffindung des Dtn und die sich daran anschließende josianische Reform stattfand. Davor gab es eben kein Gesetz, das einen zweiten Tempel untersagt hätte. Vor allem aber deutet die Existenz von *ענתביתאאל* und *אשם ביתאאל* auf vordeuteronomische Zustände und Vorstellungen, deren Ursprung vielleicht im Zehnstämmereich zu suchen ist, wie wir sahen. Verbinden wir damit die Annahme, daß Psammetich I. bereits jüdische Söldner hatte, so kommen wir allerdings in die Mitte des siebenten Jahrhunderts. (Da wir in jedem Falle die Entstehung der Gemeinde etwa 25 Jahre vor dem Tempelbau ansetzen müssen, deutete auch das — immer unter der Voraussetzung, daß der Tempel vor 622 gebaut wurde — auf die gleiche Zeit.) Man² hat sogar versucht, noch viel weiter hinaufzugehen, nämlich bis auf die Zeit Jesajas. Allerdings enthält Jes 19 manche Stellen, die — sonst kaum verständlich, — durch Beziehung auf Elephantine sofort klar werden. Z. B. Jes 19 18 *בְּיָוֶם הַהוּא יִהְיֶה הַמֶּשׁ עָרִים בְּאֶרֶץ . . . מִצְרַיִם מִדְּבָרֹת שְׁפֵת פְּגָעוֹן . . .*

² z. B. JIRKU, Die jüd. Gemeinde von Elephantine 25 ff. 1912 und ähnl. in OLZ 1912 247; STEUERNAGEL, Th. St. Kr. 1909, 1 ff.

Eine dieser vielumstrittenen fünf Städte könnte unser Jeb sein. Wir brauchen das nicht zu untersuchen, da hier nur gemutmaßt werden kann. Indessen läßt sich auch so noch eine frappante Beziehung zu Jeb konjizieren: Nach Pap. I 10 zerschlugen die Ägypter bei der Zerstörung des Tempels „fünf steinerne Tore, von behauenen Steinblöcken, die in jenem Tempel waren.“ Nun redet Jes 19 18 von **הַמִּשְׁעָרִים**. Lesen wir das **ש** zweimal, also **הַמִּשְׁשׁ שְׁעָרִים**, so können wir statt fünf Städte „fünf Tore“ übersetzen. Sprachlich macht diese Lesart keine Schwierigkeit. Vergl. Jes 14 3: . . . **הַלִּילִי שְׁעָרִי וְעִקְרֵי עִיר**, wo **שְׁעָרִי** auch fem. generis ist.¹ Wenn der Text ursprünglich so lautete, wie ich annehme, so deutet das darauf hin, daß der Verfasser von Jes 19 18 an Elephantine gedacht hat. Ebenfalls können wir dann Jes 19 19^b: **וּמִצְבֵּה אֲנָלִיבֹלָה לַיהוָה** auf Elephantine beziehen.² Nur müssen wir uns klar machen, daß die Beziehung von Jes 19 zu unsern Papyri durchaus relativ ist. Die Ansetzung des Tempelbaus zur Zeit Jesajas (oder gar davor!) hat die Echtheit jener Jesajastelle zur Voraussetzung. Und die ist doch recht fraglich. Freilich: Wir brauchen die Verse jetzt nicht mehr auf den Oniastempel in 'Leontopolis 160 v. Chr., zu beziehen, wie MARTI es in seinem Jesajas-kommentar³ noch tat, weil unsere Papyri damals noch unentdeckt in den Trümmern von Elephantine schlummerten. Aber deswegen geht es doch nicht an, jetzt die Stelle so unbedingt für echt zu halten, wie JIRKU es tut: „Wir hätten damit (d. h. mit der Lesung: 5 Tore) aber den strikten Beweis, daß das 19. Kapitel des Jesajabuches von dem Propheten selbst stammt, der uns in demselben von der jüdischen Gemeinde berichtet . . .“ usw.⁴ Aber die ganze Stelle (Jes 19 16–25) gehört einmal durchaus zusammen.⁵ Und dann bleiben die sprachlichen Bedenken⁶ durchaus bestehen, gleichviel ob inzwischen die Papyri gefunden sind oder nicht. So ist **בְּיוֹם הַהוּא** der übliche Anfang späterer Nachträge. (Vergl. Jes 10 27 11 10 11 12 1 19 23 25 9 26 1 27 2 u. a.). Weiter verweist das **ἀπαξ λεγόμενον** **הָנָא** zittern mit aramäischem (!) **נ** statt **ה** ohne deutliche Etymologie auf eine späte Zeit. Auch das Fehlen des Gedankens an eine Rückkehr aller Juden nach Jerusalem, die sich sonst stets findet, ist zu beachten. Wir haben diesen Teil des Jesajabuches also nach wie vor in einer späten Zeit anzusetzen, wenn es auch nicht nötig ist, ganz bis auf die Makkabäerzeit herabzugehen. Ich erkenne

¹ JIRKŪ a. a. O. 29.

² Vergl. den Reinigungseid in Pap. SACHAU 13467.

³ 157.

⁴ JIRKU a. a. O.

⁵ CORNILL, Anmerkung zu seiner Einleitung ins AT. zu § 124 11.

⁶ Vergl. MARTI a. a. O. 156.

also eine relative Beziehung zwischen Jes 19 und unsern Urkunden durchaus an, leugne aber mit der Echtheit jenes Kapitels die Möglichkeit, da nach den Tempelbau ins achte Jahrhundert zu datieren. Der Verfasser jener Verse hat aber jedenfalls von dem Tempel zu Elephantine gewußt, was uns bei den lebhaften Beziehungen zwischen Jerusalem und Jeb S^wen nicht weiter wundern kann.

1 b) Aus eben diesem Grunde scheint es mir ganz undenkbar, daß man in Elephantine bis auf die Tage unserer Papyri niemals von Dtn und seiner Kultuszentralisation gehört hätte. Eine so wichtige Reform konnte nicht sehr lange unbekannt bleiben. Und wenn Assuan auch gegen 50 km von Memphis entfernt ist¹, so war man dort doch noch nicht ganz aus der Welt. So bleibt für die Möglichkeit, daß man in E. einen Tempel baute, weil das — bereits veröffentlichte — Dtn noch unbekannt war, höchstens ein Spielraum von ein paar Jahren. Ich führe diese recht unwahrscheinliche Möglichkeit nur der Vollständigkeit halber an.

2. Freilich fällt es einem zuerst recht schwer anzunehmen, daß man in Elephantine einen Tempel baute, trotzdem das Dtn forderte: Keine Höhen! Keine Brandopfer und Speiseopfer außer: **בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה**! Natürlich läßt sich hier nicht die ganze Frage nach dem Dtn und seinem Verhältnis zur josianischen Kultusreform erörtern. Als zugestanden setze ich voraus, daß ein Teil des heutigen Dtn das sogenannte „Urdeuteronomium“ ums Jahr 622 (621) unter Josia im Tempel aufgefunden wurde und den Anlaß zu einer eingreifenden Umgestaltung des bestehenden Jahwekultus gab. Sicher ist ja, daß das UrDtn kürzer war als das uns vorliegende Dtn; wurde es doch an einem Tage zweimal (vielleicht sogar dreimal?)³ vorgelesen. Allgemein anerkannt dürfte etwa sein, daß Dtn 1—4 23 27 31—34 nicht zum UrDtn gehört. Aus dem Rest, also etwa Cap. 5—26⁴, hat man verschiedene Stücke verschiedener Verfasser herauszuschneiden wollen. Mit mehr oder weniger Geschick. Viel für sich hat die Teilung a) Cap. 5—11, b) Cap. 12—26. Das Gesetz Cap. 12—26 beginnt dann mit dem wichtigen Gesetz der Kultuszentralisierung, auch kommt die schon erwähnte Formel „an

¹ ANNELER a. a. O. 114.

² Dtn 12 5 11 14 18 21 26 14 23 ff. 15 20 16 2 6 f. 11 15 f. 17 8 10 18 6 26 2 31 11. Vergl. außerdem: Dtn 12 30 f. 13 13 ff. 14 1 3-21 17 2 ff. 18 9-14 27 15 (28 36 64) 32 16 ff.

³ II Reg 22 8 10 23 2.

⁴ In ihrer heutigen Form gehören auch Cap. 29—30 kaum ins UrDtn, da sie das Exil voraussetzen. 29 26 f. 30 1 3.

dem Orte, den Jahwe erwählen wird“, nur hier vor. Indessen können wir die am Dtn geübte Quellenscheidung hier einigermaßen beiseite lassen, da es für uns vor allem auf die Zentralisierung des Kultus nach Jerusalem¹ ankommt. Und daß eben dies Gebot einen, ja den Zentralpunkt des deuteronomischen Gesetzes wie der josianischen Reform bildet, läßt sich füglich nicht bestreiten.

Vergegenwärtigen wir uns noch kurz, was nach dieser Reformgesetzgebung nur in Jerusalem geschehen durfte. Brandopfer und andere Opfer durften nur hier dargebracht und gegessen werden², ebenso der Zehnte und die Erstgeburt³, oder das entsprechende Geld. Noch wichtiger war die Bestimmung, daß die drei großen Feste (Passa 16 2 6 7, Siebenwochen 16 11 und Laubhütten) nur in Jerusalem gefeiert werden durften. (Mit Unrecht steht 16 16 statt Passa das Fest der ungesäuerten Brote.)⁴ Schließlich wäre noch Dtn 17 8 10 zu erwähnen, wonach schwierige Rechtsfälle in Jerusalem zu entscheiden sind und Dtn 18 6 f.: jeder Levit kann nach Jerusalem kommen und dort Jahwedienst tun.

So forderte das Gesetz. So handelte der König. So verlangten es die Priester. Trotzdem baute man in Elephantine einen Tempel? Man ist versucht, lieber alle historischen Schwierigkeiten, die gegen eine Datierung des Tempelbaus vor 622 sprechen, in den Kauf zu nehmen, als eine solche Mißachtung von Jahwes Gesetz für möglich zu halten. Gemach! Ich glaube, wir können uns auch diese Möglichkeit historisch und psychologisch begreiflich machen.

Fassen wir zuerst die Zeit nach 622 ins Auge, bis 586 etwa oder noch etwas weiter. Da sehen wir, daß die Reform nicht einmal in Juda durchgedrungen war. Überall, selbst in Jerusalem tauchten die *במות* wieder auf, *כִּי מִסְפֵּר עָרִיךְ הָיָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה וּמִסְפֵּר הַצֹּת יְרוּשָׁלַיִם שְׁמֹתָם* klagt Jeremia.⁵ Die heiligsten religiösen (!) Gefühle und Erinnerungen des Volkes hingen nun einmal an den Höhen, auf denen man solange Jahwe mit Brandopfern verehrt hatte. So kann man ohne große Übertreibung behaupten, daß die Forderung der Kultuseinheit — wenigstens einstweilen — nicht verwirklicht worden wäre, wenn das Volk nicht hätte ins Exil wandern müssen, wo es zwei Menschenalter Zeit hatte, die *במות* zu vergessen. Erst an den Ufern des Euphrat gingen dem Volke die religiösen und kultischen Ideen des

¹ Daß Jerusalem „der Ort, den Jahwe sich erwählen wird“, ist, war für Josia und seine Zeit selbstverständlich, ohne daß das irgend wo ausgesprochen wurde.

² Dtn 12 6 11 13 ff. 27.

³ 12 17 14 22 ff. 15 20.

⁴ S. o. S. 94.

⁵ 11 13, vergl. 2 28.

Dtn in Fleisch und Blut über, nicht zum wenigsten infolge der Reden der großen Propheten des Exils. Als das Volk zurückkehrte, galt das Gesetz der Kultuseinheit nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch. Wenigstens haben die Juden, die sich im Zeitalter des Hellenismus über den orbis terrarum „zerstreuten“ zwar überall Synagogen, aber nirgends Brandopferaltäre oder gar Tempel¹ gebaut; — fügen wir vorsichtig hinzu: nach unserm bisherigen Wissen. Kann man doch nie wissen wann ein neuer Papyrus oder eine Inschrift uns zwingt, unsere Anschauungen und Behauptungen gründlich zu revidieren.

Also war das Dtn selbst im Königreich Juda noch einige Jahrzehnte nach 622 nur Theorie, wieviel weniger galt es in der Diaspora! Wenn wir nicht lieber annehmen wollen, daß der Verf. an diese überhaupt nicht gedacht hatte; oder, wenn er daran gedacht hätte, es garnicht für diese bestimmt hatte, sondern eben nur für das Königreich Juda. Wenigstens gelten einige andere der von diesem idealistischen Verfasser aufgestellten Forderungen² zweifellos nur für die Juden in der Heimat. So bedeutend wie in der hellenistischen Zeit war die Zahl der Diasporajuden um 650 —, wo das Dtn entstanden sein mag —, noch nicht. Überspringen wir reichlich 200 Jahre, seit der Reform Josias: da schreibt 410 Jedonja im Namen der Gemeinde zu Elephantine³ „an Jehochanan, den Hohenpriester und seine Genossen, die Priester in Jerusalem, und an אֹסֶתַן, den Bruder des יְנִיָּהּ und an die Vornehmen der Juden“, damit diese ihnen helfen, ihren zerstörten Tempel wieder aufzubauen. Man muß sich das einmal klar machen: Die Leute von Jeb wenden sich an die orthodoxe kirchliche Behörde der Heimat, als hätten sie nie vom Dtn gehört! Da das aber ganz zweifellos ist, bleibt uns nur die Annahme übrig, daß man in Jeb diese Vorschrift des Dtn einfach nicht anerkannte, bzw. sich nicht danach richtete. Sie erfuhren allerdings zu ihrem Leidwesen, daß man in Jerusalem durchaus nicht der gleichen Ansicht war: es kam nie eine Antwort. Und das war eine sehr deutliche Antwort. Priester und Propheten hatten jenen orthodoxen Kreisen zu Jerusalem wieder und wieder Jahwes Befehl verkündet und damit erreicht, daß im Exil nur Bethäuser, aber keine Tempel gebaut wurden, und daß den aus dem

¹ Der Tempel, den Onias zur Zeit des Verfalls (160 a. C.) in Leontopolis zu bauen wagte, war im Grunde kein häretischer Tempel, sondern vielmehr ein Duplikat des jerusalemschen, dem er auch äußerlich ähnlich war; wenigstens hat Onias — und das nicht mit Unrecht — jenen für entweiht gehalten.

² Z. B. zu den großen Festen nach Jerusalem zu kommen.

³ Pap. I 18 19.

⁴ Ustan? pers. Austan vergl. SAYCE-COWLEY F. 13. Ethnarch etwa des palästinens. Judentums. Vergl. STAERK, Alte u. neue aram. Papyri S. 28 u. 44.

Exil Zurückkehrenden der Gedanke, es dürfe nur einen Tempel, den zu Jerusalem, geben, selbstverständlich wurde.

Anders in Jeb S^ewen. Hier hatten keine Propheten geredet. Hier an der äußersten Grenze Ägyptens hatte man die kultische — und religiöse — Entwicklung des Mutterlandes nicht mitgemacht, sondern war stehen geblieben bei der Massebe und dem Brandopfer, wie sie es aus der Heimat her kannten. Die Bücher, die den Juden im Exil als Autorität zu gelten begonnen hatten, waren in Jeb weder im Jahre 600 noch im Jahre 400 maßgebend. Damit müssen wir uns abfinden. Wenn man weniger dogmatisch und mehr historisch darüber nachdenkt, ist das auch nicht so schwer. Es reichte einfach die Macht der Priesterschaft zu Jerusalem nicht bis Elephantine. Zu keiner Zeit. Unbeschadet der gegenseitigen Beziehungen. Die Gemeinde zu Jeb baute ihren Tempel irgendwann im siebenten oder sechsten Jahrhundert. Und er blieb bestehen. Regelmäßig wurden die Opfer dargebracht. Die Bedeutung dieses Punktes hat man lange nicht genügend gewürdigt. Denn: es wäre natürlich Torheit gewesen, den Tempel abzureißen, als das Dtn auftauchte, bzw. sein Einfluß sich überall geltend machte. Aber die Brandopfer hätte man jeden Tag aufhören lassen können, wenn man gewollt hätte. Nicht einmal das geschah bis zur Zerstörung des Tempels, — noch 408 sind die Juden von Jeb sehr betrübt, daß sie in der letzten Zeit keine Opfer haben darbringen können. Pap. I 21: „auch hat man von jener Zeit (der Zerstörung) an bis auf diesen Tag des Jahres 17 des Königs Drjwhwš weder Speisopfer noch Weihopfer, noch Ganzopfer in diesem Tempel dargebracht“; und Jedonja verspricht dem Bagoas (I 25): „Und Speisopfer, Weihrauchopfer und Ganzopfer werden sie darbringen auf dem Altar des Gottes Jahu in deinem Namen . . . wenn es geschieht, daß der Tempel wieder aufgebaut wird“. Sie hielten also die Opfer für durchaus notwendig, während das Dtn sie verbot. Was lehrt uns diese Tatsache? — Daß die Autorität der Gesetzbücher, wenigstens in der Diaspora, doch nicht so groß war, wie man in der Regel angenommen hat. Waren doch unsere Kenntnisse bis dahin recht einseitig an den Berichten der jüdischen Hierarchie orientiert, der das Gesetz und seine genaue Erfüllung alles war. Hier lassen uns die Papyri einen Blick in das lebendige Leben tun. Und wir sehen, daß nicht alle Juden, nicht einmal alle frommen Juden die hierarchischen Gesetze der jerusalemischen Priesterschaft anerkannten. Ich erwähne hier noch einmal den Oniastempel zu Leontopolis. Auch über ihn war man in Jerusalem nicht eben erfreut, und ein dort dargebrachtes Opfer

galt nicht für vollwertig.¹ Aber auch hier fehlte die Macht, den Bau zu hindern. Und so war dieser Tempel vielen gläubigen Juden ein Ersatz für den kaum erreichbaren in Jerusalem.

Ähnlich liegen die Verhältnisse in Jeb. Auch hier haben wir es mit frommen Juden zu tun, denen ihr Gottesdienst, ihr Jahwetempel und die regelmäßigen Opfer Herzenssache sind. Nur herrscht hier eine ältere Form israelitischer Frömmigkeit als im gleichzeitigen Judentum zu Jerusalem. Wir dürfen nicht ungerecht sein, indem wir von der Gemeinde zu Jeb Vorstellungen verlangen, die sie garnicht haben konnte. Wir sind nur zusehr gewohnt, die Geschichte des Judentums mit den Augen seiner gesetzestrengen Priesterschaft zu Jerusalem zu betrachten. Und doch scheint es selbst dort auch andere Stimmen gegeben zu haben: die Propheten — die nur selten auf seiten der Priesterpartei gestanden haben — klagen über die zunehmende Entartung des Tempelkultus. Maleachi² verkündet (Kap. 1), daß Jahwe lieber die Schließung des Tempels in Jerusalem wolle als die Fortsetzung der dort herrschenden Greuel. Dann schon lieber schismatische Tempel in der Heidenwelt! meint der Prophet. Sollte er dabei etwa an den Tempel in Elephantine gedacht haben? Wir wissen es nicht; und es ist daher müßig, darüber Vermutungen anzustellen. Aber religiöse Bedenken gegen seine Existenz hätte der Prophet Maleachi kaum gehabt!

Fassen wir die bisherigen Ausführungen noch einmal kurz zusammen:

Faktisch hat man sich in Elephantine um die zentralisierenden Bestrebungen des Dtn nicht gekümmert. Der Tempel bestand, bzw. wurde gebaut trotz Dtn 12 u. a. Man brachte ruhig Brandopfer dar, trotz des Dtn. Und das bis in die Zeit der Tempelzerstörung.

Der Versuch, Gemeindegründung und Tempelbau in vordeuteronomische Zeit zu verlegen, scheint historisch bedenklich. Indessen ist der Charakter der Gemeinde und ihres Kultus noch zur Zeit unserer Papyri durchaus vordeuteronomisch. Daraus läßt sich mit einiger Wahrchein-

¹ Vergl. KÖNIG, Gesch. der AT Religion 507. Wenn jemand ein Ganzopfer gelobt, muß er es in den Tempel (sc. zu Jerusalem) bringen; tut er es im לֵוֹנְטוֹפִיָּס (in Leontopolis), so hat er seiner Pflicht nicht genügt.

² ANNELER zitiert diese Stelle gleichfalls a. a. O. 122. Es ist aber unrichtig, wenn sie nun folgert „Mit der Zerstörung des Tempels (zu Jerusal.) galt das Gesetz von der Einheit des Kultus in Jerusalem nicht mehr, vielleicht nicht nur bei den ägypt. Juden“. So einfach, noch dazu in einer Anmerkung, läßt sich dies schwierige Problem nicht abmachen!

lichkeit — mehr nicht; denn auch die palästinensischen Juden blieben bis 586 sozusagen vordeuteronomisch, — folgern, daß wir die Zeit der ersten Ansiedelung ins siebente Jahrhundert, etwa dessen zweite Hälfte verlegen müssen. Über die Zeit des Tempelbaus wissen wir mit Sicherheit nichts weiter, als daß er 525 bestand, wahrscheinlich schon einige Zeit länger. Entstand die Gemeinde gegen 650, so baute sie einen Tempel frühestens 50 Jahre, wahrscheinlich noch später. Da wir keine Veranlassung haben, mit der Gemeindeentstehung über 650 hinauszugehen, wäre ein ungefährender terminus post quem des Tempelbaus 600. Vermutlich fand er aber noch etwas später statt. Man baute den Tempel dann trotz des Dtn, von vordeuteronomischen Vorstellungen aus. Ich habe versucht, das einigermaßen verständlich zu machen. Eine sichere Datierung können erst neue Funde ermöglichen. Einstweilen muß die wissenschaftliche Antwort auf die möglichen Fragen ein non liquet sein.¹

¹ Da der Verfasser seit Abschluß seiner Arbeit im Felde stand, konnte er nur die Korrektur besorgen, nicht aber auch noch die neueste Literatur berücksichtigen (Anmerkung des Herausgebers).