

Das vermeintliche aramäisch-assyrische Aequivalent der מלכה השמים Jer. 7. 44.

Vom Herausgeber.

Auf S. 123 ff. dieses Jahrganges hatte ich an dem Beispiele der מלכה השמים die in neuerer Zeit öfters zu machende Beobachtung zu beleuchten versucht, daß uns von Assyriologen über wirkliche oder vermeintliche Schäden der a. t. Ueberlieferung dienstwillig mit dem Anspruch eine Lösung zu bringen mehr oder minder fragwürdige Hypothesen unterbreitet worden sind, während häufig das A. T. selbst die Mittel einer weit befriedigenderen Lösung darbot. Diese meine Ausführungen hat Eberh. Schrader, welchem wir in Deutschland die Einführung der jungen assyriologischen Wissenschaft in den Kreis der semitischen Studien verdanken, in der Sitzung der philosophisch-historischen Classe der königl. preuß. Akad. zu Berlin vom 20. Mai (s. Sitzungsberichte 1886, XXVI. XXVII. XXVIII, S. 477 ff.) einer ausführlichen Besprechung unterzogen, und dieselben zu widerlegen versucht. Meiner These, daß מלכה השמים eine collective Bezeichnung der vom Himmel her regierenden Götter bzw. Geister der Gestirne sei, welche in Juda seit den Zeiten Manasses officiell wie von Privaten verehrt worden sind¹⁾, hat er die Behauptung entgegengesetzt, daß מלכה השמים die Mondgöttin als Himmelskönigin bezeichne und sich mit der auf einem Syllabar (K. 197. II Rawl. 7 Rev.) genannten *Istar malkatu*, wie mit der auf Inschriften aus der

¹⁾ Inwiefern dieser Cult etwa bereits von Ahas geübt worden ist, vgl. 2 Kö. 23, 12, interessirt hier nicht.

Zeit Assurbanipals erwähnten Gottheit *Atar-samain* decke. Völlige Uebereinstimmung besteht zwischen Schrader und mir in der Annahme, daß die jüdische Ueberlieferung bei der Punktation מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם nicht an die Himmelskönigin, sondern an das Heer des Himmels gedacht habe.

Ich glaube den Dank, welchen ich Eberh. Schrader dafür schulde, daß er meine kleine Abhandlung höher gehängt hat, am besten dadurch abzustatten, daß ich auf diese Frage nochmals zurückkomme. Denn ich kann mich durch Schrader's Entgegnung in keinem Punkte meiner Ausführungen für widerlegt erachten, meine vielmehr, daß die von ihm gegen mich geltend gemachten Gründe neben den Streitpunkt treffen. Freilich bedaure ich, daß mir nur wenig Raum für meine Ausführungen zur Verfügung steht. Denn eine ausführliche Auseinandersetzung wäre um so wünschenswerther, als die Differenz, welche sich bei diesem Punkte zwischen Schrader und mir ergeben hat, wenn mich nicht alles trügt, ganz wesentlich mit daraus zu erklären sein dürfte, daß wir mit verschiedenen Voraussetzungen an die uns überkommenen Notizen über altsemitische Gottesverehrung herantreten ¹⁾ und dieselben mit verschiedener Methode zu deuten versuchen. Um ein volles Einverständniß zu erzielen, wäre daher wahrscheinlich eine eingehende, mit diesem principiellen Gegensatze beginnende Ausführung nothwendig. Ich verzichte auf dieselbe wegen Mangels an Raum. Ich thue es jedoch in der Ueberzeugung dadurch nicht zuviel zu versäumen, nicht nur weil ich meine, daß gerade in unserem Falle der Thatbestand so klar liegt, daß vielleicht

¹⁾ Ich bin früher von ähnlichen Voraussetzungen wie Schrader ausgegangen. Weitere Beschäftigung mit den Resten des semitischen Alterthums hat mich jedoch von der Unrichtigkeit derselben überzeugt. Aeufserungen, wie die Morgenl. Forsch. S. 196 über Astarte und Baal gethanen, muß ich jetzt verleugnen.

auch ohne dies wenigstens über die Hauptpunkte des Streites ein Einverständniß erzielt werden kann. Vor allem ist es meine Absicht auf diese verschiedene Behandlung mythologischer Fragen einmal bei passender Gelegenheit in einem umfassenderen Zusammenhange zurückzukommen. Vielleicht läßt sich damit die Ausführung eines anderen Wunsches verbinden : einmal die Methode zu prüfen, nach welcher unsere Assyriologen die Lexica der semitischen Sprachen zur Feststellung des assyrisch-babylonischen Sprachschatzes benutzen. Dieselbe erregt Bedenken bei denjenigen, welche den Sprachschatz einer semitischen Sprache und den Werth der über dieselbe vorhandenen Lexica aus eingehenden eigenen Studien kennen. Ich hatte immer gehofft, daß einer der Gelehrten, welche das Arabische oder Aramäische zu ihrem Specialstudium gemacht haben, sich dieser interessanten Aufgabe unterziehen werde. Denn von dem in reichen Literaturen erhaltenen Sprachschatze des Aramäischen oder Arabischen aus läßt sich eine solche Prüfung in weit größerem Umfange und mit weit größerer Wahrscheinlichkeit auf Erfolg unternehmen als von dem verhältnißmäßig schmalen Sprachschatze des Althebräischen aus, über welchen allein mir ein aus solchen Studien gewonnenes Urtheil zusteht. Sollte aber keiner der Gelehrten, welche nach obigem besser als ich im Stande sind, jene Aufgabe zu lösen, sich derselben unterziehen, so würde das mich vielleicht entschuldigen, wenn ich dieselbe selbst anfaßte. Dagegen muß es natürlich den Assyriologen selbst überlassen bleiben, dahinter zu kommen, daß ein anderer Punkt, auf welchen dieselben noch dazu besonders stolz sind, nämlich die üblich gewordene Benutzung der Syllabare für die Erklärung der Inschriften, wegen der Bedeutung, welche in den menschlichen Sprachen das Nebeneinandervorkommen von Synonymen nun einmal hat, großen Bedenken unterliegt.

Schrader aber brauche ich wohl nicht zu versichern,

dafs der Widerspruch, welchen ich hier gegen vermeintliche Resultate der Assyriologie erhebe, lediglich dem Interesse an dem Gedeihen dieser Wissenschaft entstammt. Ich habe meine schwache Stimme für das gute Recht dieser neuen Wissenschaft bereits zu einer Zeit erhoben, wo sie unter der vollen Ungunst der wissenschaftlichen Tagesmeinung litt. Daraus glaube ich das Recht des Widerspruchs für den Fall herleiten zu dürfen, dafs mir wenig verheifsende Entwicklungen eingeschlagen zu werden scheinen. Ich denke auch Schrader wird daran liegen, dafs ich nicht zu der Ueberzeugung gelange, einst ein voreiliges Urtheil abgegeben zu haben.

Ich werde mich nun zuerst mit dem Versuche Schrader's zu beschäftigen haben, meine Aufstellung über מלכת השמים an der Hand von Jer. c. 7 u. 44 zu widerlegen. Hierdurch wird zugleich der mir gestellten zweiten Aufgabe in entscheidender Weise vorgearbeitet sein, zu untersuchen, ob die von Schrader vorgeschlagene positive Deutung haltbar ist. Nachdem gezeigt sein wird, dafs dies nicht der Fall ist, wird der Beweis angetreten werden, dafs von Schrader weder ein assyrisches, noch ein aramäisches Aequivalent für מלכת השמים nachgewiesen worden ist. Hieran wird sich der Nachweis schliessen, dafs, wenn meine Aufstellung über den Ausdruck מלכת השמים ganz oder zum Theil unrichtig sein sollte, andere weit näher liegen als die von Schrader vorgeschlagene.

1. Schrader glaubt an der Hand von Jer. c. 7. c. 44 nachweisen zu können, dafs der Cult der מלכת השמים nicht den des צבא השמים bezeichnen könne, sondern auf die Verehrung einer einzelnen weiblichen Gestalt aus diesem zu beziehen sei. Und zwar habe es sich dabei um einen Weibercult der Mondgöttin gehandelt. Prüfen wir diese Aufstellungen gleichfalls an der Hand dieser Capitel.

Es sei hierbei mit der Behauptung begonnen, dafs es sich hierbei um einen von den judäischen Weibern geübten

Cult gehandelt habe. Hiervon scheint mir nur soviel zuzutreffen, daß beidemal Weiber in einem einzelnen Falle an der Ausübung eines Cultes theilhaftig gewesen sind, welcher im Uebrigen ein solcher des ganzen Volkes war. Und dies trotzdem sowohl 7, 18 als 44, 19 das Bereiten von כנינים betont wird, denn 7, 18 wird ihnen nur das Kneten der Kuchen beigelegt, was naturgemäße Sache der Frau ist. Daneben aber wird ausdrücklich der Antheil aller Familienglieder an dem Opfer gewahrt, wenn den Kindern vorgeworfen wird, daß sie das Holz zusammengestoppelt, den Vätern, daß sie das Feuer angezündet hätten. Das heißt doch wohl, daß alle sich theilhaftig haben. Jedem Alter und Geschlecht wird eine Beschäftigung bei demselben zugewiesen. Infolge des Gesetzes des Parallelismus membrorum ist es eine ganz gewöhnliche Art geworden, den Antheil aller zu schildern, indem man den der einzelnen vorführt. Jes. 3, 1 ff. — Jer. 44, 19 aber legen die Frauen, trotzdem es sich hier um den speciellen Fall eines von ihnen gebrachten Gelübdes handelt, großen Nachdruck darauf, daß sie ihr Gelübde „nicht ohne ihre Männer“ ausgeführt haben. So hat es einen besonderen Sinn, daß die Worte der Frauen v. 19 hinter denen der Männer stehen, welche den Cult der מלכה השמים, welchen sich ihre Frauen jetzt haben zu Schulden kommen lassen, für einen erlaubten und vortheilhaften erklären, welchen ihre Vorfahren, ihre Könige und Beamten früher geübt haben, und welchen sie auch ferner üben wollen.

Der Zusammenhang der Stelle erschließt sich freilich erst völlig, wenn man den ursprünglichen Wortlaut, welcher jetzt nicht mehr intact vorliegt, wieder herstellt. c. 44 des Jeremia ist in seiner jetzigen Gestalt stark überarbeitet. Erst wenn man sich über den Charakter dieser Uebersetzung völlig klar geworden ist, übersieht man, daß die Veranlassung des Orakels allerdings lediglich eine den Frauen zur Last fallende Culterweisung gewesen ist, daß der fragliche

Cult aber in ihm als ein solcher des ganzen Volkes bezeichnet wird. Ich komme daher auf das zurück, auf was ich bereits S. 127, Anm. 1 aufmerksam gemacht hatte.

Den Schlüssel zum Verständniß von v. 16 ff. bietet der gleichfalls übel entstellte v. 25, welchen die Kunst der Exegeten bisher nur על-הנקלה zu heilen versucht hat. Er fällt auf durch einen geradezu sinnlosen Wechsel im Gebrauche der 2. Pers. Mascul. und der 2. Pers. Fem. Plur. Daß Jeremia mit Mascul. und Fem. wechsle, weil er die Weiber hauptsächlich im Auge habe, wiewohl sich seine Anrede auf alle insgesamt, die Männer eingeschlossen, beziehe, wie Graf will, ist doch eine bloße Auskunft der Verlegenheit, eine Erklärung gegeben, damit eine solche dastehe. Wer wird in einem solchen Falle sagen: „führt ihr Weiber ja eure, der Männer, Gelübde aus“? Und nun sind die Gelübde doch eben solche der Weiber, welche nur die Männer unter Verzicht auf ihr dahingehendes Recht nicht für ungültig erklärt haben. Vielmehr läßt ותרברנה gar keinen Zweifel darüber, daß nur die Weiber angeredet sind und nur ihr Thun und Reden wiedergegeben wird. Es sind also die männlichen Suffixe in נְרִיכֶם, וּבְרִיכֶם, בְּמִיכֶם zu beanstanden, zumal überhaupt nur äußerst wenige Suffixe der 2. Pers. Fem. Plur. in der Ueberlieferung erhalten sind¹⁾, und ebenso ist für מְלֵאחֶם zu schreiben מְלֵאחֶן. Dann ist natürlich אֶחָם וְנִשְׁיכֶם nicht in Ordnung. In LXX stehen neben einander ὑμεῖς γυναικες und das hexaplarische, dem m. T. entsprechende, ὑμεῖς καὶ αἱ γυναῖκες ὑμῶν, welches auch die Recension Lucians gelesen hat, da Holmes 22. 36. 48. 51. 62. Compl. es bieten²⁾. Nur das erste kann als ursprüng-

¹⁾ Vgl. meine Gramm. § 358^b Anm. 2 S. 214.

²⁾ Sie geben nach F. Field (Origenis Hexapla quae supersunt ed. F. Field II, 2, S. 482 f.) für den Propheten den Text Lucian's, und setzen so die Handschriften Holmes 19. 82. 93. 108 fort, welche

liche LXX-Lesart angesehen werden. Nur der von ihr gegebene Sinn kann außerdem hier ausgedrückt gewesen sein, wie auch das ו cons. des M. T. in והדברנה beweist. Es ist dasselbe nur verständlich, wenn das Subject von הדברנה vorher emphatisch angedredet worden ist: „was euch Weiber aber betrifft, die ihr . . . so u. s. w.“ Dies führt auf die Vermuthung, daß einst im hebr. Texte bloß gestanden hat אהנה oder אהנה הנשים. Wenn Hitzig bemerkt, *ὑμεῖς γυναῖκες* der LXX zeige noch an, daß sie den alsdann erforderlichen Artikel nicht gelesen hätten, so trifft das nicht zu, vgl. Ez. 34, 17 אהנה צאני *ὑμεῖς πρόβατα*. Die Correctur נשיכם stammt von derselben Hand, welche in נדריכם, מלאחם, וכידכם, בפיוכם die Masculin eingetragen hat. Die Veranlassung dieser Textänderung aber war, daß v. 17 die Meldung, daß die gelobten Gelübde trotz der Einsprache des Propheten zur Erfüllung kommen sollen, in den Mund der Männer gelegt ist. Hier aber macht Jeremia die Weiber dafür verantwortlich, weil sie nach v. 19 die Verantwortung für das von ihnen gethane von sich abzuwälzen versucht haben, und gerade die Weiber hebt er hier besonders heraus, ehe er sich an ganz Juda wendet, weil sie ihm in v. 19 zuletzt widersprochen haben, nach Weiberart nochmals hinterdreinredend, nachdem bereits durch die Männer alles Nöthige gesagt worden war.

Ist aber der hebr. Text von v. 25 infolge einer schlecht angebrachten Berücksichtigung von v. 15—19 verderbt worden, so drängt sich die Frage auf, ob nicht auch vielleicht

wie Field und P. de Lagarde unabhängig von einander gefunden haben, diese Recension für den Pentateuch und die historischen Bücher wiedergeben. Siehe den Nachweis in Field's Hexapla, Prolegomena p. LXXXVII und in der Vorrede zu Librorum V. T. can. pars prior graece P. de Lagarde studio et sumpt. ed. Göttingen 1883. Auf wichtige Lesarten der Recension Lucian's zurückzukommen wird später noch mehrmals Gelegenheit sein.

v. 15—19 mit Rücksicht auf die Antwort des Propheten interpolirt worden sind. Und zwar liegt dieselbe um so näher, als v. 15 zweifellos Eingriffe erfahren hat. Ganz 15 b וְכָל-הָעָם הַיֹּשְׁבִים בְּאֶרֶץ-מְצָרִים בְּקִחְרוֹם ist mit Ausnahme von לְאָמֹר zu beanstanden, da es Jeremia ja doch nur mit den am Orte Anwesenden zu thun hat. Es ist eine ungeschickte Correctur nach v. 1. Ferner fehlt in LXX הַעֲמִירוֹת, man kann sich aber erklären, wieso man dazu kam, dies Wort hinzuzufügen, nicht aber, weshalb man es gestrichen haben sollte. Aber auch das bleibende וְכָל-הַנָּשִׁים קָהָל נָרוּל, welches LXX gleicherweise lesen, erweckt den Verdacht ein Zusatz zu sein, bestimmt v. 16—18 als Sätze erscheinen zu lassen, welche die Weiber mitsprechen, während diese Verse nach ihrem Inhalt wie nach v. 15 a nur eine Rede der Männer sind. Sie als eine Rede der Frauen zu fassen, konnte durch v. 25 angezeigt erscheinen, in welchem der Prophet, wie wir oben sahn, die v. 16—18 ausgesprochenen Gedanken den Frauen zur Last legt, während hier die ihre Frauen vertheidigenden Männer für die Gelübde derselben die Verantwortung übernehmen und dieselben eben deshalb als die ihrigen bezeichnen, dies aber damit entschuldigen, daß die מַלְכָּה הַשָּׁמַיִם von ihren Vorfahren für den Staat wie für den einzelnen verehrt worden sei, und daß, solange dies geschehen, der Staat in Glück und Wohlstand sich befunden habe.

Es bestätigt diese Vermuthung aber v. 19. Nach 19 b הַמְבַלְעֵרֵינוּ können hier ebenso nur die Frauen als sprechend gedacht worden sein, wie v. 16—18 sich als Worte der Männer geben. Daß aber mit v. 18 die Rede der Männer zu Ende geht, mit v. 19 die der Frauen beginnt, ist im m. T. mit keinem Worte angedeutet, ganz im Gegentheil ist dieser Umstand dadurch verwischt, daß jetzt v. 19 a מְקַטְרִים und nicht מְקַטְרוֹת gelesen wird, wie einst hier gestanden haben muß, mag man im Uebrigen über den

Zustand des Verses denken wie man will¹). Nun scheinen mir aber jene die Recension Lucian's wiedergebenden Handschriften 22. 48. 62 eine Spur des ursprünglichen LXX-Textes erhalten zu haben. Sie lesen *καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον*, ebenso lesen 88. 96, und mit Zusatz von *ὑμῶν* 36, welches vielleicht aus einer Einwirkung von וְנִשְׁכָּם v. 25 zu erklären ist. Cod. Ambros. Syr. Hexapl. hat am Rande *✧ אֶחָדָה ✧*. Und aus einer handschriftlichen Ueberlieferung dieser Art ist in der Recension der Pešita, welche die Pariser und Londoner Polyglotte bieten, v. 19 interpolirt, wenn er beginnt *סֹחַבְתָּ כְּחַמֵּי תַיָּא סֹאֲחִיָּה*. Die Annahme, daß hier nach dem Zusammenhange ergänzt worden sei, liegt jedenfalls ferner als die andere, daß hier eine ältere Gestalt des Verses erhalten ist, als im m. T. Er mag einst begonnen haben והענינה כל הנשים והאמרנה. Der Satz fiel dadurch, daß כל הנשים nach v. 15 heraufgenommen worden war. Ob קהל גדול ein Rest alten Bestandes ist oder nicht, wird sich dabei nicht ausmachen lassen.

Bei diesem Sachverhalte, meine ich, könne v. 16—18 nicht wohl nach v. 19 gedeutet werden, wie Schrader vorschlägt. Wollten die Weiber sich damit entschuldigen, daß auch die Weiber der Vorfahren den Cult der מלכת השמים geübt hätten, so wäre dies anders auszudrücken gewesen. Sie wollen aber vielmehr sagen, daß der Prophet gar kein Recht habe, gerade sie besonders zur Verantwortung zu ziehen, da das der מלכת השמים dargebrachte Opfer auch diesmal ein solches ist, für welches die Männer die Verantwortung tragen. Das hat aber zur nothwendigen Voraussetzung, daß es überhaupt Opfer ge-

¹) Die Frage, was von להעצבה והסוך לה נסכים etwa echt ist oder was dafür einst gestanden haben mag, lasse ich, als für die Entscheidung des vorliegenden Streitpunktes unerheblich, hier unberücksichtigt.

geben hat, welche von Männern und für Männer diesem Cultobjecte dargebracht worden sind. Und dies eben ist v. 16—18 im weitesten Umfange bezeugt, indem hervorgehoben wird, daß der מלכת השמים in früherer Zeit von Staats wegen wie von Privaten aller Stände geopfert worden ist.

Uebrigens klingt dieser Sinn der Rede der Frauen auch aus der Antwort des Propheten heraus. Er lehnt es v. 25 stillschweigend ab, sich auf die Mitverantwortlichkeit der Männer einzulassen, und macht die Frauen allein für das Vorgefallene verantwortlich. Diese Pointe eben ist dort durch die Uebersetzung verwischt worden.

Meine Position läßt sich also schon wegen 44, 16 ff. nicht dadurch erschüttern, daß man, wie Schrader dies S. 485 versucht, zwischen der מלכת השמים scheidet, welcher allein die Weiber geräuchert und getrankopfert hätten, und den אלהים אחרים, welchen Männer und Weiber geräuchert und getrankopfert hätten.

Die Schuld daran, daß Schrader den Cult der מלכת השמים als einen bloßen Weibercult ohne allgemeine Bedeutung deutet, scheint mir nun mitzutragen, daß er den term. techn. קטר nicht dem Sprachgebrauch entsprechend deutet. Die Art, wie nämlich Schrader a. a. O. vom „räuchern“ spricht, scheint mir darauf hinzudeuten, daß er קטר lediglich vom Verbrennen aromatischer Substanzen, vom Opfer von Rauchwerk versteht. Diese Opferart kennt freilich Jeremia, vgl. 6, 16, wiewohl, wie es scheint, nur als kostbare und prunkvolle Ausstattung von עולה und זבחה. Allein קטר ist bei ihm — wie überhaupt im alten Sprachgebrauche — die allgemeine Bezeichnung für das Verbrennen jeglicher Opfergabe, für ihre Verwandlung in קטרן Opferrauch, in welcher Form man den übermenschlichen Geistern den Genuß der körperlichen Opfergabe ermöglicht. Es entspricht hierin genau dem pentateuchischen הקטיר, wobei die Frage nicht aufgeworfen werden

soll, inwieweit die jetzt im A. T. vorliegende Unterscheidung von קָפַר und הִקְטִיר zutrifft. Bei קָפַר kann daher sowohl an eine einzelne Opfergattung, sei es עֹלָה oder זֶבַח oder eine מִנְחָה, als auch an alle diese Opferarten gedacht sein. Für den Gebrauch des Pi'al קָפַר aber als Synonym von הִקְטִיר und שָׂרַף zur Bezeichnung des Verbrennens animalischer Opfer oder Opfertheile genügt es auf die Stellen 1 Sam. 1, 15. 16 קָפַר zu verweisen. Denn daß beidemal nicht יִקְטִירֶיךָ gemeint ist, wie dem Gesetze zuliebe punktirt worden ist, sondern יִקְטִירֶיךָ, beweist der Infinitiv קָפַר. Zum Beweise dafür aber, daß Jeremia קָפַר als allgemeinen Ausdruck für „opfern“ gebraucht, genügt es zu verweisen auf Jer. 1, 16 und 11, 13. Nach der ersteren Stelle besteht die von Jahwe zu strafende cultische Sünde Israels darin, daß sie וִיקַטְרוּ לֵאלֹהִים אֲחֵרִים, und die zweite Stelle sagt: „*soviel deiner Städte waren, waren deiner Götter, o Juda. So viel der Strafsen Jerusalems* לִבְעַל לִבְעַל [מִזְבְּחֵי לִבְשָׁח] ¹⁾. Da nun aber für das Brandopfer der charakteristische Ausdruck הִעֲלָה vorhanden ist, für das זֶבַח die Ausdrücke עֲשֵׂה und זֶבַח, während ein solcher für die מִנְחָה fehlt, so erklärt es sich, daß der allgemeine Ausdruck קָפַר in Sonderheit auch für das Darbringen einer Mincha gebraucht wird, vgl. Am. 14, 5 קָפַר מִחֲמַץ תּוֹרָה ²⁾. Und so benennt denn auch Jeremia in c. 7 u. 44 das Opfern der כִּינִים mit diesem Ausdrucke. Hieraus folgt natürlich nicht, daß es sich bei den 44, 16—18 erwähnten Opfern der Vorfahren der mit Jeremia hadernden Judäer auch um eine מִנְחָה gehandelt hat, zu-

¹⁾ Die eingeklammerten Worte fehlen mit Recht in LXX. Sie sind eine ungeschickte Correctur für das Corrigendum לִבְעַל לִבְעַל מִזְבְּחֵי לִבְשָׁח, welches neben seiner Correctur im Texte geblieben ist.

²⁾ Auch hierin läuft die Entwicklung der Bedeutung von הִקְטִיר parallel, vgl. die freilich secundäre und für Jeremia nicht zählende Stelle Jer. 33, 18 מִקְטִירֵי עֹלָה וּמִקְטִירֵי מִנְחָה וְעֲשֵׂה זֶבַח.

mal da aus Jes. 65, 3 zweifellos hervorgeht, daß dem himmlischen Heere auch blutige Opfer dargebracht worden sind.

Aber es sind — ganz abgesehen davon, daß c. 7. 44 das Gegentheil besagen, wie oben nachgewiesen worden ist — noch ganz andere Gründe vorhanden, welche Schrader's Ansicht, daß es sich beim Culte der מלכת השמים um einen judäischen Weibercult handle, unwahrscheinlich erscheinen lassen. Weiberculte sind Culte, an welchen Männer keinen Antheil haben, sei es, daß sie sich darum nicht kümmern, indem ein früher allgemein geübter Cult sich in die Kreise der Weiber zurückgezogen hat, sei es, daß die Männer nach fester Satzung von ihm überhaupt ausgeschlossen sind. Vgl. z. B. die Notiz des Spötters Lucian, Amores c. 42 : *εὐθὺς ἀπὸ τῆς οἰκίας ἔξοδοι, καὶ πᾶς θεὸς ἐπιτρίβων τοὺς γεγαμηκότας, ὧν ἐνίων οἱ κακοδαίμονες ἄνδρες οὐδὲ αὐτὰ ἴσασι τὰ ὀνόματα, Κωλιάδας, εἰ τύχοι, καὶ Γενετυλλίδας ἢ τὴν Φρυγίαν δαίμονα κτλ.* Oder man denke an den Cult der bona dea. Hier aber begegnet uns ein Weibercult, von dem geflissentlich hervorgehoben wird, daß Männer und Kinder, Könige und Beamten sich an ihm betheilig haben. Das ist gegen alle Analogie.

Ferner bringt es die Natur der Sache mit sich, daß Weiberculte entweder uralte Culte sind, welche sich in die Kreise der Frauen geflüchtet haben, oder solche, welche nach der Natur des Cultobjects nur diese angehen. Das letztere ist sofort verständlich, nicht jedoch einzusehen, weshalb der Cult der מלכת השמים in diese Kategorie gehört haben sollte. Das erstere erklärt sich daraus, daß die Frauen wie auf dem Gebiete der Sprache so auch auf dem der Religion die Vertreterinnen der conservativen Interessen, die Hüterinnen der alten Sitte sind. Sie halten daher an cultischen Gebräuchen länger fest als die Männer. Solche alte Culte sind vielleicht — ich betone das viel-

leicht — auch im alten Israel neben der officiellen Jahwe-religion vorhanden gewesen. Nach welcher Richtung wir sie aber zu suchen haben, das lehren die Reinigkeitsgesetze und die Hierodulie. Begegnet einem aber nun ein Weibercult, welcher aus der Fremde stammt, so wird doch wenigstens zu vermuthen sein, daß es ein allgemein verbreiteter Cult gewesen ist. Ein solcher ist der des Tammus. Von einem von Weibern geübten Culte der „Himmelskönigin“ aber hören wir sonst nicht ein Sterbenswörtchen.

Weiter aber sind solche Weiberculte eben nicht nationale Sache. Das sind die großen officiellen Culte, diese sichern das Gedeihen des Staates. Daher spricht schon der Umstand, daß 44, 16—18 das Schicksal des Staates Juda von diesem Culte abhängig gedacht ist, dagegen, daß wir es hier mit einem bloßen Weiberculte zu thun haben. Der Semit motivirt ja den Ausbruch des göttlichen Zornes oft mit Unterlassungen oder Verfehlungen, welche unser Denken schwer oder gar nicht als solche empfindet. So wenn nach 2 Sa. 24 der Zorn Jahwes Israel mit der Pest schlägt, weil das Volk gezählt worden ist, oder wenn in unserem Jahrhundert der arabische Stamm der مرقداء nach Burckhardt¹⁾ eine Dürre als die Strafe des Himmels dafür angesehen hat, daß er nach seiner Bekehrung zum Wahabismus jene alte, in Afrika weit verbreitete Sitte, dem Gast die Hausfrau beizulegen, abgeschafft hatte, und deshalb die Erlaubniß sich erwirkt hat, seine Gäste wieder in solcher Weise zu ehren. Aber dabei handelt es sich eben immer um eine Verletzung der Volkssitte. Eine solche aber kann doch wohl nicht darin gefunden werden, daß ein völlig obscurer, erst unlängst aus der Fremde eingeführter Weibercult vorübergehend abgestellt worden ist. Ganz anders gestaltet

¹⁾ Bemerkungen über Beduinen und Wahaby. S. 145 f.

sich jedoch das Verhältniß, wenn meine Annahme zutrifft, daß es sich beim Cult der מלכה השמים um jenen infolge der Unterwerfung unter das assyrische Scepter officiell eingeführten Cult der assyrisch-babylonischen Himmelsgötter gehandelt hat.

Schrader meint nun weiter, aus dem Contexte von c. 7 folge, daß unter מלכה השמים kein Collectiv, sondern eine weibliche Gottheit aus dem Kreise des כל צבא השמים zu verstehen sei. Ich halte die hierauf bezüglichen Ausführungen Schrader's für die am wenigsten zum Ziele treffenden. Derselbe schreibt S. 485, seiner Argumentation, daß der Cult der מלכה השמים auf ein einzelnes Object aus dem Collectivbegriff der אלהים אחרים sich bezogen habe, werde das Siegel aufgedrückt durch die Stelle 7, 9, welche ihrem Sinne nach jede Zweideutigkeit ausschliesse und von mir augenscheinlich lediglich in Folge des Umstandes übersehen worden sei, daß sie dem von der מלכה הש' handelnden Abschnitte der prophetischen Rede vorausgehe. Es ist mir sehr wenig schmeichelhaft, daß mir Schrader ein solches Uebersehen zutraut und es für möglich hält, ich werde 7, 18 verwenden, ohne alles vorhergehende genau zu kennen. Ich habe mir das aber auch gar nicht zu Schulden kommen lassen, sondern jene Stelle lediglich dem Sprachgebrauche gemäß verstanden. Sie schließt in der That jede Zweideutigkeit aus. Sie lautet: הַגָּבַר רִצָּח וְנָאֵף וְהַשֶּׁבַע לְשִׁקָּר וְקִפָּר לְבַעַל וְהַלֵּךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים: אַחֲרֵים. Schrader schreibt: „Wie 7, 17 מלכה הש' und אלהים אחרים in Parallele stehn, so hier הבעל und אלהים אחרים. Niemandem wird es deshalb in den Sinn kommen, הבעל mit identisch mit אלהים אחרים, für einen Collectivbegriff, für eine andere Bezeichnung des Himmelsheeres zu halten. Baal ist hier augenscheinlich als ein specielles und besonders wichtiges Cultobject, obgleich selbst zu den אלהים אחרים gehörig, im Parallelgliede *voraufgenommen*.“ Ich meine von dieser Deutung hätte Schrader schon

lich auch zu Jerusalem hatte, für „Abgötter“ gebraucht wird, datirt von Hosea. Derselbe gebraucht ihn neben **הבעלים** als collective Bezeichnung der Jahwe und Jahwebilder des volksthümlichen Cultes, welche in demselben statt des wahren Jahwe, des Herrn des Landes und Gottes des Propheten, verehrt werden. Von dem Israel, welches diesen Cult treibt, sagt er 13, 1 **וַיֵּאשֶׁם כְּבַעַל יִמְחָה**, es hat das Gold und Silber des Landes, welches Jahwe ihm gegeben, genommen und **עָשׂוּ לְבַעַל** 2, 10. Keinem ist aber dieser Sprachgebrauch so geläufig, als gerade Jeremia. Den besten Beleg dafür gibt jene bereits citirte Stelle Jer. 11, 13, welche Juda beschuldigt, es habe soviel Götter gehabt wie Städte, und so viel Altäre **לְבַעַל** als Jerusalem Straßsen gehabt. Hier handelt es sich doch zweifellos um sehr verschiedene Götter. Dafs Juda diesen geopfert hat, heifst **קָטַר לְבַעַל**. Die Stelle ist um so willkommener, als sie zugleich jene Redensart **קָטַר לְבַעַל** als mit **קָטַר לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים** synonym ausweist. Auf weitere Stellen des Jeremia brauche ich mich bei der Durchsichtigkeit dieser nicht zu beziehen, es genügt auf Graf's Ausführungen zu Jer. 2, 8 zu verweisen. Einen gar nicht zu beseitigenden Beleg dafür aber, dafs man zur Zeit des Jeremia den Ausdruck **הבעל** als eine collective Bezeichnung der Abgötter gebraucht hat, bildet die Stelle Zeph. 1, 4 : **וְהִכְרַתִּי מִן־הַמָּקוֹם הַזֶּה אֶת־שָׂאֵר הַבַּעַל**, und es verschlägt hierbei gar nichts, ob bei dieser Stelle der m. T. im Rechte ist, oder der der LXX *καὶ ἐξαρῶ ἐκ τοῦ τόπου τοῦτου τὰ ὀνόματα τῆς Βάαλ*.

In Sonderheit gebraucht nun Jeremia, und dies ist für unsere Untersuchung von entscheidender Bedeutung, **הבעל** als eine Bezeichnung des **צָבָא הַשָּׁמַיִם**. Hierfür ist die Stelle 32, 29 allein schon beweisend. Hier weissagt Jeremia : „es werden kommen die Chaldäer, welche wider diese Stadt streiten, und sie werden Feuer an diese Stadt stecken und sie verbrennen **וַיֵּאחַז הַבְּתָיִם אֲשֶׁר קָטְרוּ עַל־עֲוֹתֵיהֶם**“

לְבַעַל (יְהִיפוּ נִסְכִּים לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים לְמַעַן הַכְּעִסְנִי mit sammt den Häusern, auf deren Dächern sie den Abgöttern geopfert und fremden Göttern libirt haben, mich zu erzürnen.“ Auf den Dächern aber verehrt man das צָבָא הַשָּׁמַיִם, z. B. Zeph. 1, 5 und Jer. 19, 13. Die erstere Stelle bedroht הַמִּשְׁתַּחֲוִיִּים עַל־הַגִּינוֹחַ לְצָבָא הַשָּׁמַיִם, woraus übrigens folgt, daß auch Zeph. 1, 4 bei הַבַּעַל an das צָבָא הַשָּׁמַיִם gedacht ist. Jer. 19, 13 aber ist eine directe Parallele zu 32, 29 und lautet: „und es werden sein die Häuser von Jerusalem und die Häuser der Könige von Juda wie die unreine²⁾ Cultstätte³⁾ Tophet, alle Häuser meine ich אֲשֶׁר קִטְרוּ עַל־גִּגְתֵיהֶם לְכָל צָבָא הַשָּׁמַיִם וְהַסֶּף⁴⁾ נִסְכִּים לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים. Endlich findet sich diese Bezeichnung des Sterndienstes als eine Verehrung des הַבַּעַל 2 Kō. 23, 5, welche Stelle Schrader S. 479 merkwürdig mißverstanden hat. Wenn es dort heisst, Josia habe beseitigt וְאֶחָד־הַמִּקְדָּשִׁים לְבַעַל וְאֶחָד־הַמִּקְדָּשִׁים לְבַעַל וְלִשְׁמֵשׁ וְלִירָח וְלַמְּזֹלֹת וְלְכָל צָבָא הַשָּׁמַיִם, so ist הַבַּעַל vorangestellt, um die folgenden Cultobjecte als abgöttisch zusammenzufassen. Daher ist לְשֵׁמֶשׁ ohne ו, das καὶ der LXX ist die schlechtere Lesart.

Die Stelle Jer. 7, 9 ist sonach so weit davon entfernt, meine Auffassung der מלכת השמים als einer zweiten Benennung desselben Cultobjects, welches zuerst צבא השמים

¹⁾ Wenn die folgenden Worte echt sind, so ist וְהִפְכוּ natürlich ein Schreibfehler der Ueberlieferung. Ich habe freilich den Verdacht, daß das הִפְכוּ bzw. הִפְכוּ hier oder dort von einem pedantischen Abschreiber der Vollständigkeit halber hinzugesetzt sein könnte.

²⁾ L. statt הַטְּמֵאִים entweder הַטְּמֵא, der Schreibfehler lag wegen des vorausgegangenen zweimaligen כְּתִי nahe, oder corrigire nach LXX ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν αὐτῶν.

³⁾ מִקְדָּשׁ wie 7, 12. Gen. 12, 6. 28, 11. Deut. 12, 2. 1 Sam. 7, 16 (vgl. LXX), wohl auch Jes. 18, 7, wo שָׁם als späterer Zusatz zu tilgen sein wird.

⁴⁾ Ob hier der Text richtig überliefert ist, ist für unsere Zwecke gleichgültig.

heißt, zu widerlegen, daß es dieselbe vielmehr geradezu fordert. Wenn Jeremia von קטר לבעל, ohne weiteres hinzuzufügen, redet, so ist nach den vorher besprochenen Stellen das nächstliegende, an die große Hauptsünde des 7. Jahrhunderts zu denken, an den Götzendienst. Eine Verehrung eines Gottes Baal ist hier gar nicht erwähnt. Vor allem wird die Beziehung des קטר לבעל 7, 9 auf den Götzendienst einleuchtend, wenn wir bedenken, daß Jeremia c. 7 wie c. 19 der Stadt wie dem Tempel den Untergang androht. Nach 7, 9 erfolgt er neben anderem wegen des קטר לבעל, nach 19, 13 wegen der Verehrung des צבא השמים.

Nun muß allerdings Schrader zugegeben werden, daß die Phrase לעשות כונים למלכת השמים והסף נסכים לאלהים dahin gedeutet werden kann, daß unter מלכת השמים nur ein bestimmtes, unter den אחרים befindliches, Cultobject zu verstehen ist. Der Prophet würde dann den Mund vollgenommen und einen speciellen Fall generell gedeutet haben. Auch würde diese Deutung möglich sein, trotzdem c. 44 statt לאלהים אחרים v. 15. 17. 18. 19. 25 steht לה נסכים. Aber das nächstliegende ist zweifellos um des Plurales אחרים willen bei מלכת השמים an einen collectiven Singular zu denken. Denn bezieht sich קטר wie wir sahen auf das Darbringen eines Speiseopfers — deshalb werden ja die Kuchen gebacken — so gehört die Libation untrennbar dazu. Es ist die zweite Hälfte des einen Opferactes. Jene Deutung von אחרים לאלהים והסף als Generalisirung eines speciellen Falles läge nur nahe, wenn wir statt הסף einen allgemeinen Ausdruck, etwa לעבד oder etwas ähnliches hätten. Zur Gewißheit aber erhoben wird dieser Schluß, wenn man die Stellen 7, 18. 32, 29. 19, 13. 44, 17. 18. 19. 25 nebeneinander stellt.

7, 18 : לעשות כונים למלכת השמים והסף נסכים לאלהים : אחרים.

32, 29 : הבתים אשר קטרו על-גנותיהם לבעל והפכו נסכים :
לאלהים אחרים.

19, 13 : לכל הבתים אשר קטרו על-גנותיהם לכל צבא השמים :
והסך נ' ל' א'.

44, 17. 18. 19. 25 : לקטר למלכת השמים ולהפך לה נסכים :

Hier entsprechen sich zweifellos als Cultobjecte :

1) מלכת השמים, 2) הבעל, 3) צבא השמים. Und hierbei gewinnt es sein besonderes Gewicht, daß 44, 1 ff. vom קטרו לאלהים אחרים die Rede ist, während doch nachher von v. 15 an nur von מלכת השמים קטרו gesprochen wird. Dieses Zusammentreffen findet eine ungezwungene Erklärung nur bei der Annahme, daß מלכת השמים ein collectiver Singular und synonym 1) mit אלהים אחרים, 2) mit צבא השמים ist. Das letztere aber wird dadurch gefordert, daß לבעל 7, 9 wie wir sahen synonym mit אלהים אחרים ist und beide Ausdrücke wegen 32, 29. 19, 13 auf den Cult des צבא השמים zu beziehen sind.

Von dieser durch diese Umstände geradezu nahegelegten Erklärung abzugehen, könnte doch nur dann erlaubt erscheinen, wenn ihr besondere Hindernisse im Wege ständen und eine noch befriedigendere andere Erklärung zur Stelle wäre. Daß aber die Beziehung auf ein einzelnes Cultobject um der Wirkungen willen nicht befriedigt, welche die in Aegypten hausenden Juden in c. 44 sowohl von der Uebung als von der Abschaffung dieses Cultes herleiten, glaube ich S. 128 ebenso mit Recht behauptet zu haben, wie, daß schon um deswillen an den Cult einer „Königin des Himmels“ nicht gedacht werden kann, weil der Cult der מלכת השמים nach c. 7 wie c. 44 ein allgemein verbreiteter und wichtiger, einmal abgeschaffter gewesen sein muß, während nach den uns sonst erhaltenen Quellen nur zwei Culte, der des Jahwe-Melech im Tophet und der des assyrischen צבא השמים, unter diesen Gesichtspunkt fallen. Diese sind von den Judäern allgemein, und zwar der Cult des צבא השמים von Staats wegen wie von

Privaten, geübt worden. Von dem Culte einer Himmelskönigin verlautet in dieser Zeit gar nichts, und vor allem nichts von dem Culte einer mit dem phöniciſchen Baal zusammengehörigen, denn dieser hat nach den uns vorliegenden Quellen, wenn geübt, gar keine Rolle gespielt, wie dies bei der politischen Situation jener Zeit leicht verständlich ist. Verehrung fremder Götter neben dem National- und Staatsgott Jahwe hat eben im alten Israel, wie wir dies in den beiden Hauptbeispielen solchen Cultes, bei dem Baal und der Astarte von Tyrus und bei dem Himmelsheer sehn, politische Gründe zur Veranlassung. Aus diesem Grunde wird auch bei der Verehrung des מלך vermuthlich assyrischer Einfluß im Spiel gewesen sein, zumal uns dieser Cult erst in der assyrischen Zeit entgegentritt, und in derselben Zeit, in welcher Nordisrael assyrische Provinz wird, dort der Cult der assyrischen Götter ענמלך und אדרמלך auftaucht, welche nach dem weiter unten zu erörternden für Varianten des assyrischen Gottes Malik anzusehn sind.

Ich muß bekennen, daß ich nicht recht verstehe, wie Schrader die von dem Volke erwähnte einmalige Abschaffung des Cultes der מלכה השמים auf etwas anderes als die deuteronomische Reform beziehen mag. Es ist die einzige Reform gewesen, welche mit den fremden Culten aufzuräumen versucht hat, von welcher wir wissen. Ob die Rede c. 7 ff. aus der Zeit des Josia oder des Jojakim abgeleitet wird, ist dabei freilich für mich gleichgültig, allein meine Auffassung hat daran eine Stütze, wenn sie aus der Zeit Jojakims stammt. Und ich leite sie allerdings aus der ersten Zeit des Jojakim her und meine, daß man wegen c. 26 gar nicht anders urtheilen kann. Nur meine ich weiter, daß diejenigen Ausleger, welche ebenso urtheilen, den Umfang derjenigen Rede nicht richtig angeben, deren Inhalt und Folgen c. 26 erzählt, und welche in breiter Ausführung von c. 7 an gegeben wird. Sie scheint

mir nicht bis c. 10, sondern bis 16, 18 zu reichen. Allerdings liegt sie nur noch mit vielen späteren Zusätzen versehen vor, von denen bisher nur der am deutlichsten sich heraushebende, c. 9, 22 — 10, 16, erkannt worden ist. Schrader's Vermuthung (S. 483), daß in der Zeit Jojakims einmal der Cult der מלכת השמים auf Betreiben der Propheten eingestellt, später aber wieder aufgenommen worden sei, findet an den Nachrichten über jene Zeit keinerlei Stütze. Ueber die Stellung des Jojakim zur prophetischen Predigt geben Jer. c. 26 und c. 36 die erwünschteste Auskunft. Jojakim ist der Prophetie feindlich gesinnt und scheut sich durchaus nicht, dieser Gesinnung kräftigen Ausdruck zu geben. Jeremias Rolle, die doch Gottes Wort enthält, zerfetzt und verbrennt er, Uria von Kirjath-jearim fällt seiner Rache zum Opfer. Der Prophet Jeremia aber vergilt gleiches mit gleichem, wenn er ihm 22, 19 das Begräbniß eines Esels weissagt. Ich meine, wenn uns auf der einen Seite 2 Kö. 22. 23 umfangreiche Nachrichten über Abschaffung fremder Culte unter Josia bietet, während es wegen der Stellung Jojakims zur Prophetie durchaus unwahrscheinlich ist, daß unter ihm etwas derartiges vorgekommen sei, so wird man wohl die Notiz 44, 17 auf die Zeit Josias beziehen müssen. Dazu kommt, daß sich aufs ungezwungenste erklärt, daß nach dem Tode Josia's die in der Reform abgeschafften Culte wieder neu aufgenommen wurden, wieder neu auflebten und aus den Winkeln, in welchen sie sich gefristet hatten, an die Oeffentlichkeit heraustraten und sich ausbreiteten. Denn die Schlacht von Megiddo hatte den Voraussetzungen, von welchen aus man an die deuteronomische Reform herangetreten war, in schmerzlichster Weise widersprochen. Man hatte versucht, ein Reich Jahwes herzustellen und war doch dem Feinde unterlegen. Man hatte eine Niederlage erlitten, wie in der Zeit des Syncretismus unter Manasse, Amon und der ersten Zeit des Josia niemals.

Auch den Einwurf Schrader's, daß die Judäer mit ihrer nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 586 fallenden Aeufserung, daß es ihnen zur Zeit, wo sie die מלכה השמים verehrt hätten, gut ergangen sei, nicht an Manasses Regierung gedacht haben könnten, da sie von der mittleren Zeit Manasses etwa 100 Jahre entfernt gewesen seien, kann ich nicht als eine Widerlegung meiner These ansehen. Zunächst lehren uns nicht wenige Aeufserungen, daß sich gerade die Regierung Manasses dem Gedächtniß der Zeitgenossen besonders tief eingepreßt hatte. Jeremia leitet den Untergang des Staates davon her, daß Manasses Sünden durch ihn gebüßt worden seien c. 15, 4 ff., eine Ansicht, welche das Königsbuch adoptirt hat II, 23, 26; nicht nur er (31, 29), sondern sogar noch Ezechiel (18, 2) wiederholt jenes Witzwort, daß die Väter saure Trauben gegessen haben und die Zähne der Söhne stumpf geworden sind, welches doch durch die Discrepanz zwischen dem in der Reform des Jahres 621 ausgedrückten Willen des Volkes und dem traurigen Schicksal Josias veranlaßt worden ist. Die glückliche Zeit aber, an welche sich die mit Jeremia in Aegypten hadernden Judäer erinnern und welche sie mit der Zeit der Verehrung der מלכה השמים für identisch halten, umfaßt nicht nur die Regierung Manasses, sondern auch die Amons und die Regierungszeit Josias bis zur Reform. Seit dieser waren etwa 36 Jahr verflossen. Daß die in Aegypten mit Jeremia hadernden Judäer sich über diesen Zeitraum hinweg nicht sollten zurückerinnern können, wird Schrader Angesichts von Jer. 26, 17, nach welcher Stelle sich אֲנָשִׁים מִקְּבֵי הָאָרֶץ bei einem unter Jojakim geführten Prozesse sogar an ein Ereigniß aus der Regierungszeit Hiskias erinnern, im Ernste nicht bestreiten wollen. Es wird wohl dabei bleiben, daß die Zeit des Glücks, an welche sich jene Judäer erinnern, die Zeit vor der Reform, die Unglückszeit, auf welche sie sich berufen, die mit Josias Kampf gegen Aegypten anbrechende und

in dem Untergang des judäischen Staates gipfelnde Unglückszeit ist. Der Gedanke aber, daß der Cult der מלכה השמים von Josia nicht mit abgeschafft, oder gar erst nach der Reform eingeführt sein könnte, scheint mir außerhalb des Bereichs dessen zu liegen, was wir aus den historischen Nachrichten über jene Zeit erschließen können. Daß Josia alles nach dem Deuteronomium Verbotene abgeschafft hat, geht aus 2 Kö. 23 deutlich genug hervor. Daß die assyrischen Culte abgeschafft worden sind, wird dabei mit aller Bestimmtheit erzählt. Veranlassung neue einzuführen war nach der Reform nicht gegeben, und wenn wir nach der Schlacht von Megiddo wieder fremde Culte treffen, so erklärt sich das doch am natürlichsten daraus, daß die vor der Reform bereits vorhandenen sich wieder öffentlich zeigten. Sie gewannen neues Leben wie ein Baumstumpf unter der Gunst der Witterung wieder ausschlägt.

Am allerwenigsten aber, so muß ich offen bekennen, verstehe ich, daß Schrader zu meiner Bezeichnung der Regierung Manasses als einer langen und glücklichen ein Fragezeichen setzt, und sich der besonders ungeschickten Legende — ein Bericht¹⁾ ist sie nicht — annehmen mag, welche die Chronik über Manasses babylonische Gefangenschaft erzählt. Ich begreife nicht, wie man diese Erzählung eines 300 bis 350 Jahre nach der Zeit Manasses

¹⁾ Der Ausdruck „Bericht“ wird vielfach von a. t. Theologen in einer zu beanstandenden Begriffsweite gebraucht. Bezeichnungen z. B. wie „Schöpfungsbericht“ scheinen mir danach angethan, Mißverständnis oder doch unklare Vorstellungen über Herkunft und Bedeutung der Erzählungen über die Schöpfung zu befördern. Da der eigentliche Krebschaden, an welchem die evangelische Kirche unserer Tage krankt, die bei vielen ihrer Diener zu belegende Unklarheit der Begriffe ist, aus welcher natürlich erst die vorhandene Unklarheit über ihre Ziele folgt, so sollten evangelische Theologen jede Gelegenheit zu solchen Mißverständnissen meiden.

schreibenden und die Geschichte des alten Israel nach der Schablone des jüdischen Vergeltungsglaubens und den Aspirationen der Hierokratie zurechtschneidenden Juden für baare Münze nehmen mag, da die alte Ueberlieferung über das 7. Jahrhundert den in ihr berichteten Sachverhalt ausschließt. Es ist nicht zu sagen, wie man beim Untergang des Staates zu der Meinung gekommen sein sollte, derselbe sei um der Sünden Manasses willen erfolgt, wenn sie von diesem gebüßt und bereut worden wären und für sie von Gott Verzeihung erfolgt wäre, wie dies der Chronist behauptet. Ob der Chronist diese Legende selbst gebildet oder dieselbe in einer Vorlage gefunden hat, ist dabei gleichgültig¹⁾. Letzteres ist in diesem Falle ja freilich wahrscheinlicher. Aber diese Vorlage des Chronisten stand eben auf gleicher Höhe der Geschichtsbetrachtung und folgte den gleichen religiösen Impulsen. Manasse wird wohl so sicher nach Babylonien deportirt worden sein und dort bereut und gebüßt haben, wie König Asa tausendmaltausend Mohren erschlagen, so sicher wie Josaphat das Gesetzbuch in Juda eingeführt, Richter eingesetzt, und durch Fasten, Gebet und Gesang der Leviten bewirkt hat, daß seine Feinde, die Moabiter und Ammoniter, von Dämonen überfallen worden sind und sich selbst umgebracht haben, so daß sie von den frommen Juden nur in aller Gemächlichkeit geplündert zu werden brauchten.

Bevor ich aber zu meiner zweiten Aufgabe übergehe, wird es angezeigt sein, mit einigen wenigen Worten mich gegen die Bemängelung zu wenden, welche meine Deutung

¹⁾ Die nicht selten zu beobachtende Geneigtheit, den unhistorischen Charakter einzelner a. t. Erzählungen zuzugeben, wenn nur ausgeschlossen wird, daß der biblische Erzähler sie selbst gebildet hat, und eine benutzte ältere Quelle hypothetisch angenommen wird, erklärt sich aus einer unlutherischen Betrachtung der heiligen Schrift und ist eine der von der zeitgenössischen Theologie im Interesse des christlichen Glaubens zu überwindenden Schwächen.

der Ueberlieferung über מלכה השמים von Seiten Schrader's in dem Eingange seiner Abhandlung gefunden hat. Schrader bestreitet meine Annahme, daß die LXX 7, 18 מלכה השמים gelesen haben. Daß sie auch hier מלכה השמים gelesen haben können, gebe ich ihm natürlich bereitwilligst zu. Allein die nächstliegende Annahme ist doch die, daß sie 'לצבא ה' vorgefunden haben. Bei Schrader's Annahme erklärt sich schwer, daß c. 44 τῆ βασιλίσση steht. Sollte der Uebersetzer bei c. 44 die exegetischen Schlüsse schon vergessen gehabt haben, welche ihn zu 7, 18 veranlaßt hatten, ein מלכה השמים durch τῆ στρατιᾶ τοῦ οὐρανοῦ wiederzugeben? Ganz im Gegentheil legt der Umstand, daß sich 7, 18 τῆ στρατιᾶ, c. 44, 17 ff. aber τῆ βασιλίσση übersetzt findet, sobald man die zunächstliegende Annahme, daß hierdurch eine verschiedene hebr. Textlesart wiedergegeben wird, ablehnt, eine ganz andere Vermuthung nahe, als die Schrader's, nämlich zu fragen, ob vielleicht das τῆ βασιλίσση von c. 44 hexaplarischen Einflüssen oder einer alten Correctur nach dem hebräischen Texte sein Dasein verdankt. Und in diesem Punkte bekenne ich freimüthig, bei Abfassung meines Aufsatzes nicht mit der nöthigen Umsicht vorgegangen zu sein. Doch wird sich am Schlusse bessere Gelegenheit darbieten, auf diese Frage zurückzukommen, deren Lösung ich hier nur dadurch vorarbeiten will, daß ich Schrader's Behauptung, es sei unmöglich, daß Jeremia מצבא השמים geschrieben habe, in ihrer Berechtigung untersuche.

Schrader glaubt diese Behauptung damit belegt zu haben, daß er den Beweis dafür anzutreten versucht, daß vor צבא immer כל stehe, wenn dieses Wort die himmlischen Geister als Cultobjecte bezeichne. Ich kann diesen Beweis nicht für geglückt ansehen, da Schrader mindestens die bereits oben einmal angezogene Stelle Zeph. 1, 5 וְאֵת-הַמְּשַׁחֲיוֹם עַל-הַעֲוֹת לְצָבָא הַשָּׁמַיִם καὶ τοὺς προσκυνοῦν-

τας ἐπὶ τὰ δόματα τῆ στρατιᾶ τοῦ οὐρανοῦ übersehn hat. Dabei kann ich die Frage unerörtert lassen, ob Da. 8, 10. Neh. 9, 6 wirklich, wie Schrader behauptet, nicht hierher gehören. Ich meine dieselbe allerdings bejahen zu müssen, da auch an diesen Stellen an die Sternengeister gedacht ist, nur dafs dieselben infolge der im Exile erfolgten Umgestaltung des Gottesbegriffes in die Rolle übermenschlicher elohimischer Wesen von untergeordneter Art, Jahwe dienender Geister, herabgedrückt worden sind. Uebrigens gehören aus diesem Grunde auch die Stellen Jes. 40, 26 וַיִּקְרָא יְהוָה הַמּוֹצִיא בְּמִסְפָּר צְבָאָם לְכֻלָּם בְּשֵׁם יְקָרָא und Jes. 24, 21 יִפְקֹד יְיָ עַל-צְבָא הַמָּרוֹם הַשָּׁמַיִם hierher. Denn הַמָּרוֹם ist in letzterer Stelle wie anderwärts nur Umschreibung für הַשָּׁמַיִם. Dafs ich Angesichts dieser Stellen, Angesichts der Erwähnungen des Cultes auf den „Dächern“, Angesichts von Redensarten wie Jer. 33, 22, vgl. auch Gen. 15, 5. 22, 17. 26, 4 u. s. w., die von Schrader vorgeschlagene Rectification meiner Auffassung, dafs צְבָא הַשָּׁמַיִם ursprünglich das Sternenheer bezeichnet habe, ablehnen muß, sei nur nebenbei bemerkt. Dafs man das Sternenheer neben צְבָא הַשָּׁמַיִם auch כָּל צ' ה' nennen konnte, habe ich natürlich niemals bestreiten wollen.

Nicht verständlich aber ist mir der Gebrauch, welchen Schrader von dem Umstande macht, dafs die in der Pariser und danach der Londoner Polyglotte abgedruckte Ausgabe der Peschita 44, 19 מַלְכָּה הַשָּׁמַיִם nicht wie sonst in c. 44 und 7, 18 durch ܡܠܟܬܐ, sondern durch ܡܠܟܐ wiedergibt. Schrader nimmt das S. 480, Anm. 1 als eine Inconsequenz, an welcher „die sich fast mit Gewalt bei dieser Stelle aufdrängende persönlich-sinnliche Fassung der Worte des Textes die Schuld tragen“ werde, und unternimmt es den Widerspruch, welcher in den Uebersetzungen von v. 19 und 25 steckt, zu rechtfertigen. Allein 44, 19 der Peschita der Pariser und Londoner

Polyglotte ist gar keine Peschitaübersetzung, sondern wie bereits S. 297 nachgewiesen worden ist, eine der gerade in den Propheten häufigen Verunreinigungen dieser Uebersetzung durch von den LXX ausgehende Einflüsse¹⁾.

Die von Schrader S. 481 f. gegebene Argumentation aus dem jeremianischen Sprachgebrauche berühre ich nicht, denn ich meine zu derselben keine Veranlassung gegeben zu haben. Ist מלכת השמים Synonym zu צבא השמים, so handelt es sich dabei keinesfalls, wie ich deutlich genug ausgesprochen zu haben glaube, um einen ausschliesslich und spezifisch jeremianischen Sprachgebrauch. Dafs uns der Ausdruck מלכת השמים nur in zwei Capiteln des Jeremia begegnet, ist dann für eine der Zufälligkeiten zu halten, an welchen das A. T. in Folge der eigenthümlichen Schicksale der in ihm in Resten vorliegenden altisraelitischen und jüdischen Literatur so reich ist. Ich wende mich vielmehr sofort zu dem zweiten Streitpunkte.

2. Schrader behauptet, unter מלכת השמים Jer. 7, 18. 44, 17 ff. sei eine weibliche Gottheit und zwar die Mondgöttin zu verstehen.

Diese Deutung ist schon um deswillen als im allerhöchsten Masse unwahrscheinlich zu bezeichnen, weil von einem Culte der Mondgöttin in jener Zeit nicht das mindeste verlautet, während der Jer. 7. 44 erwähnte Cult nach Jer. 44, 16 ff. ein allgemein bekannter gewesen sein muß. Es spricht das eben so gegen Schrader's Deutung wie die meinige dadurch empfohlen wird, dafs die Verehrung des צבא השמים in der ältesten Ueberlieferung deutlich als eine der grossen cultischen Sünden des 7. Jahrhunderts bezeugt ist. Man macht sich das freilich gewöhnlich so wenig klar, als sich die landläufige Betrachtung der Kirchengeschichte von der

¹⁾ Man erkennt hieraus die Tragweite des von de Lagarde aufgestellten Programmes, die LXX-Recensionen herzustellen.

Rolle Rechenschaft gibt, welche Mithracult und Manichaeismus neben dem Christenthume gespielt haben, bevor dasselbe Staatsreligion ward. Allein es läßt sich Schrader's Deutung noch mit viel specielleren Gründen anfechten und widerlegen.

Dieselbe hat zur Voraussetzung, daß man für identisch hält

1) **אשרה** mit **עשתרת**, diese beide mit **הִירָח**.

2) **השמש** mit **הבעל**.

Die Identität je der unter 1 und unter 2 erwähnten Cult-objecte voraussetzend, argumentirt Schrader weiter: wenn Jeremia 8, 2 den Judäern die Verehrung von Sonne, Mond und Sternen Schuld gibt, während er 7, 9 rügt, daß sie dem Baal räuchern, so wird sich die 7, 18 erwähnte **מלכה השמים** mit dem 8, 2 erwähnten **הִירָח** decken. Größere Festigkeit sucht er diesem Schlusse durch Herbeiziehn der Stellen Dt. 4, 19. 17, 3. 2 Kö. 17, 16. 21, 3. 23, 4. 5 zu geben und gewinnt so eine dreigliedrige Schlußgleichung, von deren drei Gliedern (1. 2. 3) jedes wieder drei Werthe (A. B. C.) addirt, also:

A.	B.	C.	
1. כל צבא השמים	הירח	השמש	Jeremia und Andere.
2. אלהים אחרים	מלכה הש'	הבעל	Jeremia allein.
3. כל צבא השמים	אשרה	הבעל	Andere.

Im Folgenden wird der Beweis erbracht werden, daß nur das Glied 1 wirklich existirt, daß dagegen die Glieder 2 und 3 gar nicht vorhanden sind und daß die in ihnen enthaltenen Einzelwerthe in der von Schrader versuchten Weise gar nicht identificirt werden können. Schrader nimmt bei dieser Zusammenstellung Baal für den Sonnengott, Aschera für die Mondgöttin. Daß diese Auffassung nicht zutrifft, wird im Anschlusse hieran zu zeigen sein.

Sehr kurz kann ich mich bei meiner Beweisführung über das zweite der in Schrader's Gleichung enthaltenen

Glieder אלהים אחרים | מלכת השמים | הבעל fassen, denn es ist S. 302 ff. bereits nachgewiesen worden, daß dasselbe überhaupt nicht vorhanden ist. הבעל bedeutet, wie ebendort gezeigt ist, Abgötter im Allgemeinen, ist also mit אלהים אחרים schlechthin synonym¹¹¹, und daß מלכת השמים mit אחרים אלהים nicht synonym sei, sondern diesen letztern Werth mit umfasse, ist von Schrader wenigstens nicht nachgewiesen worden. Zweifellos beruht die Zusammenstellung der drei Werthe zu einem dem Gliede 1 der Schrader'schen Gleichung parallelen Gliede auf einer unrichtigen Auslegung von Jer. 7, 9.

Aber auch das dritte Glied existirt nicht. Die von Schrader citirten Stellen des Königsbuchs lassen sich nicht zur Aufstellung desselben verwerthen, sondern legen gegen die Voraussetzungen Zeugniß ab, von welchen aus Schrader zur Aufstellung derselben gekommen ist.

Für eine der angezogenen, für 2 Kö. 23, 5, ist der Beweis für diese Behauptung gleichfalls bereits erbracht worden, vgl. S. 305. Auch in ihr steht לבעל im Sinne von Abgöttern und zwar als eine collective Bezeichnung der vom Himmel her waltenden, nachher einzeln aufgezählten Cultobjecte. Eine Berechtigung, לשמש einzuklammern, wie dies Schrader auf S. 479 seiner Abhandlung bezeichnender Weise gethan hat, ist nicht vorhanden. Ueber die Stelle 2 Kö. 17, 16 aber habe ich in diesem Jahrgange S. 166 gesprochen und dort gezeigt, daß die Worte ויעשו אשירה ein späterer Einschub sind. Durch ויעש אשרה als Abgötter zusammenfassend bezeichnet. In 2 Kö. 21, 3 ויעש אשרה ist natürlich nur von der Errichtung des heiligen Pfahles geredet, wie schon עשה beweist. Die einzige Stelle unter den angeführten, in welcher man mit einem gewissen Recht אשרה als Bezeichnung einer Gottheit nehmen kann, ist 2 Kö. 23, 4. Allein in diesem Verse 4 ist der ursprüngliche Wortlaut des vorexilischen Königsbuches nicht mehr

erhalten. Die Massnahmen Josias für seinen Tempel lesen wir v. 6. 7, hier erscheint in **וַיִּצַא אֶת־הָאֲשֵׁרָה מִבַּיִת יְהוָה** die Aschere in der alten Bedeutung, wie umgekehrt diese Quelle die Astarte nicht Aschere nennt. Auf dieselbe kann in v. 4 nur **לְבַעַל** in der collectiven Bedeutung: Abgötter zurückgeführt werden. **לְאֲשֵׁרָה וּלְכָל צִבְאֵי הַשָּׁמַיִם** ist späterer Zusatz, entstanden infolge Nichtbeachtung dieses Sachverhalts. Ganz v. 5 ferner ist ein Einschub, welcher dem hinter v. 8 zu Erzählenden in ungeschickter Weise vorgreift. Dafs aber auch in v. 4 spätere Hände eingegriffen haben, beweist auch **הַכֹּהֵן הַגֵּדוֹל וְאֶת־כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנָה**, vgl. Jahrgang 1885, S. 290, und das sinnlose und syntaktisch unrichtige **וַיִּשָּׂא אֶת־עֶמְרָם בֶּן־חַל**.

Es hat mich doch einigermaßen gewundert, dafs Schrader S. 488 den Satz hat schreiben mögen: „Wiederum aber ist längst erkannt und gezeigt, dafs die **אֲשֵׁרָה** nur die Bezeichnung derselben Mondgottheit ist, welche nach einer anderen Seite ihres Wesens und ihrer Wesensäußerung *Astarte* heifst, vgl. insbesondere **עֲשָׂרוֹת קַרְנִים** Gen. 14, 4.“ Was mit diesem „insbesondere“ bewiesen sein soll, bekenne ich, nicht zu verstehen. Jene Meinung über **אֲשֵׁרָה** aber ist allerdings weit verbreitet und Schrader wird ja natürlich Gründe für dieselbe haben. Indessen dürfte ihm vielleicht auch nicht unbekannt sein, dafs diese von ihm eine alte Erkenntnifs genannte Auffassung von **אֲשֵׁרָה** nicht nur von dem Schreiber dieser Zeilen für eine völlig verfehlte gehalten wird, vgl. z. B. G. Hoffmann in dieser Zeitschrift, 1883, S. 123, E. Meyer, Geschichte des Alterthums Bd. 1 S. 247 f. Kam es Schrader darauf an, mich von der Richtigkeit seines Ansatzes zu überzeugen, so wäre wohl nöthig gewesen, dafs er mich mit Argumenten darüber belehrt hätte, dafs meine in dieser Zeitschrift 1881, S. 344, 1884, S. 294 f. und Geschichte des Volkes Israel S. 458 ff. über die Aschere vorgetragenen Behauptungen irrig seien. So

lange das nicht geschehen ist, muß ich der Meinung sein, mit ausreichenden Gründen bewiesen zu haben, daß überall da, wo uns Aschere bei einem vorexilischen Schriftsteller begegnet, der heilige Pfahl zu verstehen ist, und daß die uns in deuteronomistischen Stellen begegnende Benennung der Astarte als אֲשֶׁרָה auf einer Verwechslung beruht. Jedenfalls, hoffe ich, wird mir Schrader zugeben, daß über die Bedeutung von אֲשֶׁרָה nichts durch eine kritiklose Zusammenhäufung unverstandener a. t. Stellen entschieden werden kann, wie dies in den Artikeln der Realencyclopädien und Bibellexica bis auf diesen Tag versucht wird. Hierbei ist jede Stelle vorher auf ihre Herkunft und Zuverlässigkeit kritisch zu untersuchen. Andernfalls ist der Gewinn für unsere Kenntniß dieser Dinge gleich Null, wobei es natürlich keinen Unterschied macht, ob man neben einem solchen Sammelsurium von Notizen unzüchtige moderne Scheusäler abbildet oder nicht. Auf den heiligen Pfahl zielt aber auch die Erwähnung der Aschere in der übrigens secundären Stelle Jer. 17, 2, auf welche sich Schrader an der angeführten Stelle S. 487 bezieht.

Allein könnte man nicht einwerfen: vielleicht ist zwar Schrader's Ausführung über die Aschere nicht zutreffend, aber die מלכה השמים dennoch mit der Mondgöttin Astarte identisch? Hierauf würde ich nicht nur erwiedern, daß diese Auskunft mit der Beseitigung der oben erwähnten Gleichung הבעל = השמש zum Wegfall gekommen ist, sondern daß sie schon um deswillen sich nicht empfiehlt, 1) weil es sich hier aller Wahrscheinlichkeit nach um einen von Assyrien her eingeführten Cult handelt, 2) weil die Existenz einer Mondgöttin Astarte überhaupt sehr problematisch ist.

Darüber, daß Istar für die Assyrer-Babylonier nicht Mondgöttin ist, besteht allerdings Einverständnis. Weshalb aber die Israeliten bei der von Schrader vorausgesetzten Uebernahme des Cultes der Istar als מלכה השמים

dieselbe zu einer Mondgöttin gemacht haben sollten, ist um so weniger zu sagen, als eine Mondgöttin Astarte, wenn überhaupt vorhanden, in Palästina wenigstens in alter Zeit nicht nachzuweisen ist. Die Beweise, welche man für die Gleichung Astarte = Mondgöttin vorzubringen pflegt, sind von ganz ausgesucht hinfälliger Natur. Man verweist auf Herodian, welcher Hist. V, 6, 4 von der Burggöttin von Carthago, der Caelestis, sagt: *Αἰβυες μὲν οὖν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι, Φοίνικες δὲ Ἀστροάρχην ὀνομάζουσι, σελήνην εἶναι θέλοντες*. Allein, daß hier mythologische Speculation nach Art der späteren Theokrasie vorliegt, zeigt schon die Form der Bemerkung. Dazu ist *Ἀστροάρχη* zweifellos eine eben zu Gunsten einer mythologischen Speculation gebildete Umbildung des Namens Astarte. Die Stelle beweist nicht einmal, daß die Caelestis als Mondgöttin gedacht worden ist. Die Abbildungen derselben legen andere Deutungen nahe. Ebenso, daß sie Tertull. apolog. 23 als *virgo Caelestis, pluviarum pollicitatrix* bezeichnet. Nichts weiter als späte mythologische Speculation liegt ferner vor, wenn in einem orphischen Hymnus (9, 10) auf die *σελήνη* dieselbe als *ἀστροάρχη* beschrieben wird. Man beruft sich ferner auf die unter Lucian's Schriften stehende Abhandlung „de dea Syria“ welche Astarte für eine Mondgöttin halte. Diese Schrift ist hierbei in sehr unzuweckmäßiger Weise benutzt. Die *dea Syria*, welcher der größte Theil ihrer Ausführungen gilt, ist die „assyrische Juno“ von Hierapolis d. h. die Atargatis von Mabug. Daß diese „Astarte des Gottes Ate“ in späterer Zeit für eine Mondgöttin gehalten worden ist, bezweifelt kein Mensch, die Geschichte Elagabals lehrt es ja deutlich genug. Allein es ist ein Fehler, hieraus schliessen zu wollen, daß man sich auch an andern Orten die an ihnen verehrte Astarte als Mondgöttin vorgestellt habe. Es heißt überhaupt das Problem schief stellen, wenn man fragt, ist Astarte Mondgöttin oder Göttin

des Planeten Venus? Man geht dabei von der Voraussetzung aus, daß im Culte der alten Semiten die allgemeinen Götterfiguren das ältere, die speciellen und localen das jüngere seien, was allem widerspricht, was wir sonst von der Entwicklung der Religion wissen. Auch bei ihnen sind überall die localen und speciellen Formen so gewiß die ältern, und die allgemeinen Göttergestalten so gewiß die jüngern, als überall der Cult älter ist als die mythologische Speculation. Es kann sich daher bei einer solchen Frage immer nur um den an einem bestimmten Orte verehrten El oder Baal, um die an einem bestimmten Orte verehrte Astarte, Anat oder Baalat handeln. Aus den verschiedenen localen Astarten hat sich die mythologische Speculation ja freilich später einen Typus der Astarte zurechtgemacht¹⁾, aber für den Cultus handelt es sich immer nur um eine einzelne Localastarte. Ist die eine etwa als Mondgöttin gedacht worden, so folgt das gleiche nicht für die andere; eine zweite kann als Venusstern, eine dritte und vierte wieder als etwas ganz anderes vorgestellt worden sein. Ueberall, wo eine Astarte oder ein Baal mit einer siderischen Potenz identificirt wird, liegt zudem der ursprüngliche Charakter der Gottheit nicht mehr rein erhalten vor, ist die ursprüngliche Vorstellung von dem Localnumen bereits umgebildet. Es ist doch wohl sehr zweifelhaft, ob die Moabiter bei der Astarte des Kemosch überhaupt an ein siderisches Numen gedacht haben. Jene Schrift *de dea Syria*, wiewohl der Zeit der Theokrasie angehörend, unterscheidet von dem Culte der Juno zu Hierapolis im Eingange ganz bestimmt vier andere Localculte syrischer Göttinnen, den den Astarte der Sidonier, einen von Helio- polis in Aegypten nach Phönicien gekommenen Cult, den

¹⁾ Nur andeutungsweise sei darauf hingewiesen, daß auch in der assyrisch-babylon. Istar von Haus aus sehr verschiedene Localnumina zusammengefloßen sind.

Ἀφροδίτης Βυβλίης d. h. der בעלה נבל, deren Heiligthum wir aus der Inschrift von Byblos und byblischen Münzen kennen, endlich das von Kinyras auf dem Libanon gestiftete Heiligthum der *Ἀφροδίτη*. Von der Astarte der Sidonier, welche nach der mit 1 Kō. 11, 7 freilich nicht recht stimmenden Notiz 2 Kō. 23, 13 einst auch zu Jerusalem eine Cultstätte hatte, falls צידנים auf die Stadt Sidon geht, sagt sie allerdings (4) *Ἀστάρτην δ' ἐγὼ δοκέω Σεληναίην ἔμμεναι*, fügt aber hinzu *ὡς δέ μοι τις τῶν ἰρέων ἀπηγέετο, Εὐρώπης ἐστὶ τῆς Κάδμου ἀδελφεῆς*. Wie wenig er seiner Sache sicher ist, zeigt der gewählte Ausdruck. Und ist Europa gemeint, so wäre erst zu untersuchen, in wiefern das mit אלה zu combiniren ist¹⁾. Was die aus Aegypten gekommene Göttin sei, sagt er gar nicht, daß er aber die בעלה von Byblos und die vom Libanon für eine Mondgöttin gehalten habe, ist schon um deswillen wenig wahrscheinlich, weil er sie nicht wie die von Hierapolis als *Ἥρη*, sondern als *Ἀφροδίτη* einführt. Daß die Astarte von Tyros nicht als Mondgöttin aufgefaßt worden ist, lehrt der Mythos von dem von ihr gefundenen Stern. Hier muß man sich überall hüten zu generalisiren, man könnte sonst z. B. auch meinen, es sei die Sache abgemacht mit der Notiz Herodots I, 131, daß die Perser der Sonne, dem *Monde*, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und dem Winde opferten, dann aber von den Assyrern und Arabern hinzugelernt hätten, *καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν*, und den Notizen erledigt, welche uns von einer Verehrung des Venussternes als Göttermutter bei den Phöniciern erzählen²⁾. Das wäre doch eine von Assyrien bis zum Gestade des Mittelmeeres reichende Kette für die Gleichung Astarte = Gottheit des Venussternes. Aber das hiesse eben auch mit der von mir als falsch angesehenen Methode

¹⁾ Vgl. die Bemerkungen *Corpus Inscript. Sem. I*, S. 198 u. 326 f.

²⁾ *Movers I*, S. 599.

arbeiten, mit einem bloßen allgemeinen Schein sich begnügen, über welchem die einzelnen Realitäten verloren gegangen waren.

Noch schlimmer aber steht es mit den a. t. Zeugnissen, welche für die Mondnatur der Astarte beigebracht werden können. Sie reduciren sich eigentlich darauf, daß die basanitische Stadt עֶשְׂתָּרֹת¹⁾ Gen. 14, 5 unter dem Namen עֶשְׂתָּרֹת קַרְנַיִם erscheint. Allein ganz abgesehen von dem wenig vertrauenswürdigen Inhalt dieses Capitels der Genesis²⁾ ist dasselbe viel zu jung — es kann wegen des sich in ihm findenden Gottesbegriffes frühestens dem Exile angehören — als daß es für die ursprüngliche Bedeutung der in jener Stadt etwa verehrten weiblichen Göttinnen (?) etwas bewiese. Die קַרְנַיִם, auf welche sich Gen. 14, 5 bezieht, können ebensowohl auf Isis oder Hathor gehn, begegnet uns doch die בעלה גבל auf dem Steine des יחומלך mit den Hörnern der Hathor. Aber auch einmal zugegeben, was in keiner Weise bewiesen ist und in keiner Weise bewiesen werden kann, sie wären auf den Mond bezogen, so würde damit immer nur für die עֶשְׂתָּרֹת, nach welchen jene basanitische Stadt benannt ist, bewiesen sein, daß man sie in späterer Zeit für eine Mondgottheit gehalten habe. Für die ursprüngliche Natur einer vermeintlichen semitischen Göttin Istar-Astarte aber wäre gar

¹⁾ Der Plural befremdet, umso mehr als das Gentile עֶשְׂתָּרֹת lautet.

²⁾ Ich verstehe nicht recht, wie man sich der Geschichtlichkeit des Gen. 14 Erzählten um deswillen annehmen kann, weil ein auf babylonischen Inschriften zu belegender Königsname darin vorkommt. Juden des Exiles wie der nachexilischen Zeit konnten über die alte Geschichte Babyloniens zweifellos in Babylonien unendlich mehr erfahren als unsere Assyriologen aus den Inschriften. Es ist derselbe Fehlschluss, welcher uns begegnet, wenn aus der genauen Bekanntschaft der pentateuchischen Erzähler mit den ägyptischen Verhältnissen, namentlich mit der Geographie Aegyptens, auf die Geschichtlichkeit der Exoduslegende geschlossen wird.

Cult des Tammus daneben genannt wird, wie er für Jeremias Zeit durch Ez. 8 bezeugt ist. Ich meine, daß in Schrader's Abhandlung nicht ausreichend hervortritt, wie viel besser in der Tradition diese Auffassung von מלכת השמים vertreten ist, als die Deutung auf den Mond. An den Venusstern denkt eine in dem Targum zu Jer. 7, 18. 44, 17 ff. niedergelegte jüngere jüdische Auffassung, wenn dort כוכב שמיא übersetzt wird, denn die „Sternin“¹⁾ κατ' ἐξοχήν ist bei den Aramäern der Venusstern, siehe de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 15, unter אסתרא. Ebenso hat man in der syrischen Kirche مملكة گedeutet, vgl. Bar Ali البرهه مملكة und das von de Lagarde a. a. O. S. 16 unter זוהרא Angeführte. Für diese Tradition begnüge ich mich noch Philastrius de haer. 15 anzuführen: „Alia est haeresis in Judaeis, quae Reginam (adorabat), quam et fortunam Caeli nuncupant, quam et Caelestem vocant in Africa.“ Hier kann keinesfalls an den Mond gedacht werden, mag im Uebrigen die Notiz dieses eifrigen Haeresiologen auf السعد الاكبر oder السعد الاصغر zielen¹⁾. Dieses Register ist sicher leicht zu vermehren, doch ist es für meine Zwecke nicht nöthig, dieser Deutung weiter nachzugehen und reichlichere Belege zu geben.

Käme es mir nun nur auf die Deutung des Ausdruckes מלכת השמים an, so könnte ich diese Erörterungen hier abbrechen. Denn ich habe die von mir vorgeschlagene Deutung von den gemachten Einwendungen entlastet und nachgewiesen, daß die ihr von Schrader entgegengesetzte, wenn überhaupt möglich, sich weit weniger em-

¹⁾ Trotzdem ist sie natürlich mit Vorliebe auf den Mond gedeutet worden. Man versteht nicht, weshalb sich Oehler im Corp. haeres. damit begnügt hat, im wesentlichen die Vertreter dieser unmöglichen Deutung zu reproduciren.

pfeiht. Allein als ich jene Zeilen über מלכת השמים niederschrieb, hatte ich noch ein höheres Interesse. Es kam mir darauf an, an einem einzelnen Falle zu zeigen, wie wenig berechtigt der von den Assyriologen erhobene Anspruch ist, in a. t. Fragen ein entscheidendes Wort mitzusprechen, und wie vieles in diesen Studien anders werden muß, wenn aus ihnen der a. t. Theologie eine Frucht erwachsen soll. Es ist daher nur sachgemäß gewesen, daß Schrader sich nicht mit dem Versuche begnügt hat, meine Erklärung des Ausdruckes מלכת השמים zu widerlegen und eine andere an deren Stelle zu setzen, sondern weiter versucht, aus den Keilinschriften Aufklärung über unsere Frage zu gewinnen. Es wird die Spitze seiner Ausführungen zweckentsprechend durch den Versuch gebildet, aus den assyrisch-babylonischen Inschriften ein Aequivalent des jeremianischen Ausdruckes מלכת השמים nachzuweisen. Ich wende mich daher jetzt zu dem dritten Theile meiner Arbeit, welcher den Beweis führt, daß ein solches Aequivalent von Schrader nicht nachgewiesen worden ist.

3. Schrader glaubt aus einem Syllabare entnehmen zu können, daß die Assyrer der Göttin Istar den Ehrennamen einer „Königin“, assyr. *malkatu* beigelegt zu haben scheinen, und bezieht auf die מלכת השמים ferner die auf Inschriften Asurbanipals als Göttin der Nordaraber erwähnte *Atar-samain*.

Beidemale liegt nach meiner Ueberzeugung auch nicht ein Schein von Berechtigung vor, in dem betr. Ausdrucke ein Aequivalent des jeremianischen מלכת השמים zu finden.

Beginnen wir mit dem zweiten Ausdrucke. Wenn jene auf Inschriften Asurbanipals erwähnte Göttin der Araber — nicht der Assyrer oder Babylonier — den Namen *Atar-samain* trägt, so ist die Verbindung des Namens Astarte mit dem Himmel hier allerdings „monumental gesichert.“ Allein die hier erwähnte Göttin erhält ihren Namen erst durch die Verbindung beider Ausdrücke.

Dafür aber, daß in dem Namen desselben ein *Königthum* der Göttin Astarte über den Himmel bezeugt sei, fehlt jeder Anhalt. Und das ist das Entscheidende. Es liegen ganz im Gegentheil andere Deutungen des Namens *Atar-samain* sehr viel näher. Wenn jene Göttin „Astarte des Himmels“ heisst, so ist sie damit entweder als am Himmel waltende Gottheit von anderen Astarten unterschieden, deren Regiment an anderen Orten, sei's auf Erden, oder auf dem Wasser, oder in der Unterwelt, stattfindet, oder sie ist als weiblicher *πάρεδρος* des männlich gedachten Himmels bezeichnet. Nur eins von diesen beiden kann in den von Schrader verglichenen phönicischen Ausdrücken *עשרת שם בעל* Sid. 1, 16 und *עשרת שם ארם* ebenda Z. 18 gefunden werden¹⁾. Die Griechen scheiden in dem ersteren Falle *Ἀφροδίτη Οὐρανία, θαλασσία, ἀκραία* u. s. w. Niemand wird um deswillen das Recht beanspruchen, diese Benennungen durch *βασιλίσα* oder *βασιλις τοῦ οὐρανοῦ, τῆς θαλάσσης* u. s. w. auszudeuten, oder aus denselben gar Schlüsse auf das Vorhandensein von Culten der *βασιλίσα τοῦ οὐρανοῦ* u. s. w. ziehn. Daß es bei *Atar-samain* geschieht, daran ist doch nur die, wie ich meine, falsche Deutung des Ausdruckes *מלכת השמים* Schuld. Will man den in den Keilinschriften gefundenen Namen *Atar-samain* mit einer semitischen Gottheit combiniren, so ist weit eher an die Notiz Herodots zu erinnern, daß die Araber die *Ὀυρανία* oder *Ἄλιλατ* verehren, eine Beziehung auf *מלכת השמים* aber verträgt dieser Ausdruck nicht. Andererseits aber bedurfte es wahrlich keiner Belehrung aus den assyrischen Inschriften, um die, wie ich meine, irrige Combination der *Ἀφροδίτη Οὐρανία* mit der *מלכת השמים* wagen zu können. Die Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller haben dazu völlig genügt.

¹⁾ Vgl. die Ausführungen Dillmann's in Monatsb. d. Berl. Akad. 1881, S. 606 ff.

Ebenso wenig aber läßt sich, wie das folgende zu zeigen versuchen soll, die von Schrader aus einem Syllabare beigebrachte Benennung *Istar malkatu* mit מלכת השמים zusammenstellen. Nicht nur, weil das entscheidende השמים eben fehlt und gar nicht gesagt ist, wo denn diese *Istar malkatu* waltet, dann aber weil *malkatu* gar nicht mit Königin übersetzt werden, durch Hinzufügung des Wortes *malkatu* Istar also nicht den Ehrennamen einer Königin erhalten kann.

Nähmen aber wir einmal an, letzteres sei möglich, so wäre ja ebenso denkbar, daß *Istar* mit Hinzufügung von *malkatu* als Königin einer bestimmten Stadt oder als Königin der Unterwelt bezeichnet werden sollte. Zudem würde an und für sich jede Göttin den Ehrennamen „Königin“ beanspruchen können, so daß aus der Benennung der *Istar* als Königin gar nichts besonderes geschlossen werden dürfte, wie denn z. B. bei lateinischen Schriftstellern *regina* als Ehrenname der Juno, Diana, Venus, Fortuna, Isis, Calliopa, Proserpina vorkommt, und bei Herod. 4, 33 βασιληή als Bezeichnung der thracischen Artemis zu lesen ist. So wenig wie sich bei solcher Sachlage ein *Juno regina* mit *regina nemorum* d. i. Diana, oder ein *Proserpina regina* mit Horazens *siderum regina bicornis* (Carm. saec. v. 35) zusammenstellen läßt, ebensowenig läßt sich ohne weiteres *Istar malkatu* und ein vorauszusetzendes מלכת השמים vergleichen.

Die Voraussetzung für letzteres aber ist, daß *malkatu* im Assyrischen „Königin“ bedeutet und als Ehrenname von Göttinnen oder zur Bezeichnung ihrer Regierung über ein bestimmtes Herrschaftsgebiet gebraucht wird. Beides ist nicht nachweisbar, ja wenig wahrscheinlich. Und zwar glaube ich in diesem Punkte Schrader durch Schrader, Assyriologie durch Assyriologie, widerlegen zu können. Wenn ich in der Prismainschrift Tiglath-

pilesers I z. B. lese ¹⁾, daß Assur zwar ein Regiment hat, daß dasselbe aber über die oberen Götter statt hat und nicht durch eine Ableitung von der Wurzel מלך bezeichnet wird, wenn ich ebendasselbst Z. 3 finde, daß Bel als König der Annunaki der *sar* derselben, als Herr der Länder aber *bil matâti* heißt, wie Istar in einem ähnlichen Falle *bî-lit*, so scheint mir das eine evidente Bestätigung für Schrader eigene Notiz²⁾ zu sein, daß im Assyrischen der König *sar*, *sarru* aber nicht *malik* heißt, und ich muß schon hieraus schliessen, daß Istar durch Hinzufügung von *malkatu* nicht wohl als Königin bezeichnet sein kann. Es war *sarratu* zu erwarten. Nebenbei aber meine ich, lehren diese Stellen der Prismainschrift Tiglathpilesers I auch, daß Bezeichnungen wie „Königin des Himmels“ nicht ohne weiteres bei den Assyriern vorausgesetzt werden können, da sich nach den Anschauungen derselben das Königthum einzelner Götter auf die übrigen Götter und die Geister bezogen hat ³⁾, und daß wir vor allem kein Recht haben vorauszusetzen, daß eine solche Bezeichnung wie „Königin des Himmels“, wenn überhaupt vorhanden, mit Weglassung des Eigennamens der Göttin in schlichter Rede gebraucht worden sei. Jene Bezeichnungen sind wohl durchweg dichterische Epitheta. Allein es steht mit Schrader's Annahme, daß sich

¹⁾ Natürlich stammt meine ganze Weisheit hierüber aus Lotz' Ausgabe dieser Inschrift.

²⁾ K. A. T.² S. 23 Anm.

³⁾ Das ist natürlich kein Beweis dafür, daß solche Anschauungen bei ihnen überhaupt nicht üblich gewesen, solche Benennungen nicht vorgekommen sind. Jene lateinischen Bezeichnungen finden sich trotzdem andere Anschauungen daneben vorhanden sind, und neben *regina* Synonyme, vgl. z. B. *silvarum potens Diana* (Hor. Carm. Saec. v. 1), *montium custos nemorumque* (Carm. 3, 22, 1). Allein Spuren derselben müßten doch erst nachgewiesen werden, zumal wenn daraus Schlüsse für den Sprachgebrauch des täglichen Lebens gezogen werden sollen.

jenes *Istar malkatu* eines Syllabares mit מלכה השמים vergleichen lasse, noch weit schlimmer. Dieselbe könnte nämlich nicht zugegeben werden, auch wenn *malkatu* im Assyrischen „Königin“ hiefse. Wir haben nämlich durchaus kein Recht, daraus, dafs in einem Syllabare *malkatu* neben *Istar* gesetzt wird, zu schliessen, dafs die Assyrer an den Begriff *Istar* den andern *malkatu* geknüpft haben. Dieses Syllabar scheint mir Vergleichen und Combinationen verschiedener Gottheiten zu enthalten, wie solche von mythologischer Speculation vielfach mit Vorliebe betrieben worden sind. Es ist nicht einmal erlaubt, aus der Notiz des Syllabares¹⁾ zu schliessen, dafs ein *Cult* einer solchen Gottheit *Istar malkatu* wirklich vorhanden gewesen ist, wiewohl solche Culte combinirter Gottheiten bei Semiten nicht selten gewesen sind. Wenn dem *Istar malkatu* vorausgeht *Ilu malik*, so kann ich letzteres nur deuten: „der Gott Il dem Gotte *Malik*“²⁾ gleichgesetzt“, und meine, man müsse ענמלך und אדרמלך vergleichen, von welchen Namen ich natürlich bestreite, dafs sie mit Schrader, K. A. T.² S. 284 übersetzt werden dürfen: „Anu ist Fürst, Adar ist Fürst.“ Auch sie benennen Gottesgestalten, welche durch Gleichsetzung zweier ursprünglich verschiedenen Götter entstanden sind, das einmal des *Anu* und *Malik*, das andremal des *Adar* und *Malik*. Danach meine ich, müsse jenes *Istar malkatu* gedeutet werden: „die *Istar*, welche mit der Göttin מלכה gleichgesetzt wird“. Die Notiz geht nicht auf die מלכה השמים, sondern erwähnt mit מלכה eine Göttin, welche als von den Phönicern verehrt uns aus den phönicischen

¹⁾ Ebenso wenig wie aus der Nebeneinanderstellung zweier Worte in einem grammatischen oder lexicalischen Syllabare ohne weiteres geschlossen werden darf, dafs man das eine Wort in der Bedeutung des andern in einer beliebigen Inschrift übersetzen dürfe.

²⁾ Ueber den Gott *Malik* vgl. Schrader, K. A. T.² S. 150, Anm.

Eigennamen **חמלכה**¹⁾, lat. Himilco²⁾, **חחמלכה**³⁾, **מהמלכה**⁴⁾, **נעמלכת** d. i. **נעממלכת**⁵⁾, **עברמלכת**⁶⁾ bekannt ist, und auf welche vielleicht auch die verschieden gedeuteten Worte **נצב מלכת במצרים** Corp. Inscr. Sem. I, 3, S. 301 No. 198 Z. 4/5 zu beziehen sind.

Auch für den Cult solcher aus zwei Gottesgestalten zusammengeflossener Götter haben wir ja in den phöniciſchen Inschriften Belege genug⁷⁾. Als zweifellose Beispiele dieser Art führe ich an **אשמנעשתרת**⁸⁾, **אשמנמלקרת**⁹⁾, **צדמלקרת**¹⁰⁾,

¹⁾ Besonders häufig auf carthagischen Inschriften. Corp. Inscr. Sem. I, No. 181, 4, p. 290. No. 184, 3, p. 292. No. 186, 3, p. 293. No. 188, 3, p. 294. No. 213, 4, p. 310. No. 217, 5 u. 218, 2, p. 312. No. 224, 3, p. 315. No. 247, 2/3, p. 329. No. 250, 3, p. 331. No. 257, 3/4, p. 336. No. 260, 1, p. 338. Vgl. auch Schroeder, P., phön. Sprache S. 87, Anm. 6.

²⁾ Corp. Inscr. Sem. I, No. 149, 1. 4, p. 197.

³⁾ Corp. Inscr. No. 231, 1, p. 319. Carth. 60, 3 (Davis 41) s. Z. D. M. G. 18, 63.

⁴⁾ Oder vielleicht auch **אמחמלכת**, da **נררא** vorhergeht. Carth. 15, 3/4 nach Schroeder; bei Euting, Sammlung der carthag. Inschriften, Straßburg 1883, Bd. I, No. 14, Tafel 7.

⁵⁾ Corp. Inscr. Sem. No. 41, p. 60, vgl. Schroeder, Z. D. M. G. 34, S. 680.

⁶⁾ Corp. Inscr. Sem. No. 264, 3, p. 341.

⁷⁾ Ich begnüge mich aus dem S. 290 erwähnten Grunde mit diesen Beispielen.

⁸⁾ Corp. Inscr. Sem. No. 245, 3/4, p. 328. Die Inschrift belegt zugleich bestimmt den Cult dieser Gottheit, da sie von einem **כהנ** **אשמנעשתרת** gesetzt ist.

⁹⁾ Der Cult dieses Gottes ist für Cypem bezeugt durch Corp. Inscr. Sem. No. 16, 2, p. 47 f., welchen Stein **עבר מרני** gesetzt hat [**לאדנילאשמנמלקרת**]. Die gleiche Phrase kehrt auf dem Fragmente No. 23 p. 52 wieder. Für Afrika ist der Cult dieses Gottes bezeugt durch Sainte-Marie No. 1313 **כהנ אשמנעשתרת** vgl. Corp. Inscr. Sem. p. 48.

¹⁰⁾ Corp. Inscr. Sem. No. 256, 3/4 p. 335 auf einem von **בעלעור** **צדמלקרת** **עבר עלשת** **בן בעל** gesetzten Steine. Hier ist freilich die Möglichkeit, daß **צדמלקרת** einen Mannsnamen vorstellt, nicht völlig ausgeschlossen, wiewohl wenig wahrscheinlich. Daß

צדחנר¹⁾, חטרמסכר²⁾, אסכנאר³⁾, צדמבעל⁴⁾. Nicht allgemein anerkannt sind מלכבער⁵⁾, מלכעשררת⁶⁾, מלכאסר⁷⁾, da in dem ersten Bestandtheil dieser Namen auch das Wort מלאך gesucht wird, eine Auffassung, für welche man geltend machen könnte, daß der Namen בעל sich auf einem נצב befindet, welcher dem מלאך errichtet worden ist, und daß für מלכאסר das gleiche zu vermuthen ist⁸⁾. Doch liegt auch hier jene Annahme am nächsten, da מלך = מלאך sonst nicht zu belegen ist, jene oben erwähnten Beispiele zusammengesetzter Gottesnamen danebenstehn, ענפמך, אדרמלך, bezeugen, daß gerade der Gott מלך mit andern Gottesge-

צד ein Gottesnamen ist, kann wegen עבר צד, גרצד, צדיתן nicht bezweifelt werden.

¹⁾ Diese Gottheit hatte zu Carthago einen Tempel, wie wir aus den Inschriften dreier von Slaven dieses Tempels gesetzten Steine wissen, Corp. Inscr. Sem. No. 247, 3, p. 329, No. 248, 4, p. 330, No. 299, 4/5, p. 331.

²⁾ מסכר ist Gottesnamen wegen גר מסכר Corp. No. 267, 3. חטר מסכר hatte einen Tempel zu Carthago nach der Votivinschrift Corp. No. 253, gesetzt der חנה von einem Slaven desselben עבד[ב]ת חטרמס[כ]ר. Nr. 254 ist höchst wahrscheinlich eine ebensolche von einem andern Slaven dieses Tempels gesetzte Votivinschrift.

³⁾ Der Cult der אסכנאר ist durch die Altarinschrift Ath. 7 (Corp. Inscr. Sem. No. 118, p. 144 f.) für Athen bezeugt.

⁴⁾ Diese Gottheit hatte einen Tempel auf der Insel Gozzo (גול) nach Mel. 5 (Corp. Inscr. Sem. No. 132).

⁵⁾ Corp. Inscr. Sem. No. 123, p. 155 ff., No. 147, p. 194, No. 194, p. 298.

⁶⁾ Corp. Inscr. Sem. No. 8 p. 33. Ein Tempel des מלכעשררת war zu Carthago nach Corp. No. 250, 5, p. 331.

⁷⁾ Corp. Inscr. Sem. No. 123, p. 155.

⁸⁾ Man liest Mel. 4, Corp. I, 2, S. 153 ff. nur noch בעל.....ארך. Gegen die Deutung des ersten Theiles dieser Götternamen durch מלאך verwendet J. Halévy (R. E. J. t. 12 No. 23 p. 110) Z. 2/3 der Inschrift von Ma'soub מלאכמלכעשררת. Allein die vier ersten Zeilen dieser Inschrift sind ganz im Gegensatz zu Z. 5—8 so völlig räthselhaft, daß ich mit dieser Inschrift nicht operiren möchte.

stalten combinirt worden ist, und durch Corpus No. 250, 5 ein Tempel des מלכעשחרת zu Carthago bezeugt ist. Hierher gehört vielleicht בעל אדרר auf der ersten Zeile einer im Louvre befindlichen punischen Inschrift aus Cirta¹⁾. Dagegen ist die Inschrift Umm el-Awamid 2 viel zu schlecht erhalten und zu vieldeutig, als dafs sie sich für unsere Zwecke verwenden liefse.

Es hat sich sonach herausgestellt, dafs Schrader so wenig ein assyrisches wie ein aramäisches Aequivalent für מלכת השמים Jer. c. 7. 44 beigebracht hat. Bei beiden Vergleichen hat er eine nicht beweisbare, ja wie ich glaube nachgewiesen zu haben, nicht einmal wahrscheinliche Deutung des aus den Inschriften zur Vergleichung herangezogenen Ausdruckes vorausgesetzt, ohne welche der Vergleich gar nicht stattfinden kann.

Es mag also mit der Bedeutung von מלכת השמים stehn, wie es will, meine Deutung des Ausdruckes mag richtig oder falsch sein, aus den assyrischen Inschriften ist eine Aufhellung dieses streitigen Punktes auch nach diesen Ausführungen Schrader's nicht zu gewinnen gewesen. Auch nach ihnen mufs ich bei dem von mir S. 124 gefällten Urtheile über die Bedeutung der assyriologischen Studien für die a. t. Wissenschaft lediglich beharren.

Dankbar bin ich allerdings trotzdem Schrader für den Widerspruch, welchen er erhoben hat. Hat er mich auch so wenig wie von der Richtigkeit seiner Auffassung, von der Unrichtigkeit der meinigen zu überzeugen vermocht, so ist derselbe doch für mich die Veranlassung gewesen, die in Betracht kommenden Umstände nochmals nach allen Seiten zu erwägen. Und hat mich auch diese Erwägung in keiner Weise dazu zu führen vermocht, zwingende

¹⁾ Mir nur aus Corp. Inscr. Sem. I, S. 145 bekannt. Auch könnte אדרר Beiwort sein. Uebrigens wird der Anfang dieser selben Inschrift ebenda S. 155 citirt לאדרן לבעל אדרן, dann läge der Fall anders.

Gegengründe gegen meine Auffassung des Ausdruckes מלכה השמים zu finden, so ist mir dadurch doch deutlich geworden, daß neben der von mir gegebenen Erklärung noch eine andere als möglich in Betracht kommt.

Meine Auffassung von מלכה השמים als „Regiment des Himmels“ wird nämlich von einigen der Schwierigkeiten wenigstens gestreift, an welchen die Uebersetzung „Königin des Himmels“ scheitert. *malkut* Herrschaft ist zwar ein assyrisches Wort, aber seine Anwendung auf das Himmelsheer nicht zu belegen. Und bei schlichter Erwähnung eines Cultes, wie sie 7, 18 u. 44, 17 ff. vorliegt, ist keine rechte Veranlassung, die eigentliche Benennung, und dies ist doch in unserem Falle צבא השמים, nicht zu gebrauchen. Das sind freilich keine zwingenden Gegengründe, während sie die Auffassung „Königin des Himmels“ ganz anders treffen. Denn das Wort *malkat* seinerseits ist in der Bedeutung „Königin“ überhaupt nicht nachzuweisen und in Beziehung auf ein über den Himmel geübtes Regiment einer weiblichen Gottheit noch weniger. Ein Collectivbegriff „Regiment des Himmels“ aber kann, schon weil er in diesem Falle nur Umschreibung des gewöhnlichen צבא השמים wäre, weit eher als Bezeichnung eines Cultobjects in einfacher Rede erwartet werden; als ein poetisches: „Königin des Himmels.“ Etwas anderes wäre es natürlich, wenn uns dieser Name neben andern lobenden und preisenden Benennungen etwa in einem Gedichte oder einem Gebete begegnete.

Nun liegt es nicht nur so, daß 7, 18 die LXX צבא השמים gelesen haben, es ist auch eine Spur davon zurückgeblieben, daß diese Lesart einst auch in der handschriftlichen Ueberlieferung von c. 44 vorhanden gewesen ist. 44, 15, wo לאלהים אחרים in der gewöhnlichen LXX-überlieferung fehlt, lesen die Handschriften Holmes 36. 49 θεοῖς ἑτέροις τῆ στρατιᾶ τοῦ οὐρανοῦ. Von diesen Doubletten kann nur τῆ στρατιᾶ τοῦ οὐρανοῦ als die LXX-mäßige Uebersetzung angesehen werden. Der befremdliche Umstand,

dafs LXX 7, 18 τῆ στρατιᾶ, 44, 17 ff. τῆ βασιλίσση bieten, erklärt sich ja freilich auch durch die Annahme, dafs die hebr. Vorlage das einmal לצבא, das andremal למלכת bot. Allein man müfste dann weiter annehmen, dafs 44, 15 τῆ στρατιᾶ auf Correctur nach 7, 18 beruhe. Dies scheint mir aber ferner zu liegen, als die Vermuthung, dafs τῆ βασιλίσση in c. 44 aus einer Einwirkung der jüngeren Uebersetzungen auf den LXX-Text zu erklären ist, dafs hier abermals der Fall vorliegt, dafs die echte LXX-Uebersetzung nur in einem Winkel der Ueberlieferung sich erhalten hat. Und mag man nun das Vorkommen dieses Ausdruckes gerade in v. 15 deuten wie man will, jedenfalls wird dem Schluß nicht auszuweichen sein, dafs Handschriften des hebr. Textes einst vorhanden gewesen sind, in welchen Jer. 7 wie 44 nicht von einer Verehrung des מלכת השמים, sondern des צבא השמים die Rede gewesen ist. In Anbetracht dieses Umstandes ist es mir einigermassen zweifelhaft geworden, ob ich S. 131 mit der Behauptung im Rechte war, die Lesart der LXX zu 7, 18 לצבא השמים sei die schlechtere. Bedenkt man, dafs von einer Verehrung der מלכת השמים abgesehen von den beiden Capiteln 7 u. 44 des Jeremia-buches nirgends, von der des צבא השמים häufig geredet wird, so liegt es vielleicht näher, diese LXX-Lesart dahin zu deuten, dafs sie den ursprünglichen hebr. Text wiedergibt, welcher in למלכת השמים eine euphemistische Correctur erfahren hat. Dafs 8, 2 sich לכל צבא השמים erhalten hat, kann im Ernste dagegen nicht geltend gemacht werden, da in dem Ersatze von בעל durch בשח noch weniger Gleichmäfsigkeit vorhanden ist.

Diese Correctur würde nach den in der Ueberlieferung des a. t. Canons im wesentlichen durchgedrungen Gesetzen späterer Orthographie מלאכה zu schreiben gewesen sein und nicht ein Synonym von אברה, ¹⁾ (عبر), sondern ein

¹⁾ Dessen Deutung durch אברה zunächstliegt, aber nicht unbestritten ist.

religiös unanstößiges Synonym von צנח vorstellen. Schrader's Einwand (S. 480), daß sich die Schreibung מלכּה für מלאכה sonst nirgends finde, vermag mich an dieser Vermuthung schon um deswillen nicht irre zu machen, da sich ähnliche Absonderlichkeiten auch sonst in der a. t. Ueberlieferung finden. So findet sich von שאלה nur 1 Sa. 1, 17 die Schreibung שלחך, von שאה nur 2 Kō. 19, 25 להשוח, während die Parallelstelle Jes. 37, 26 להשאוח liest, statt פחה nur an der einzigen Stelle Jes. 3, 17 geschrieben. Die letztere Stelle ist belehrend für die Verwirrung, welche aus solchen Resten alter Orthographie entstehn kann. Die in der Punktation zum Niederschlag gekommene Ueberlieferung verkennt bereits, daß פּחָתָהּ gleich פּחָתָן gemeint ist und punktirt פּחָתָן. Und die modernen Ausleger sind, nachdem bereits Koppe auf das aufmerksam gemacht hatte, worauf wegen des vorangehenden קדקך von Rechtswegen jeder verständige Leser hätte verfallen müssen¹⁾, theilweise unter Beigabe etymologischer Gelehrsamkeit zu der unmöglichen Auffassung „pudenda earum“ zurückgekehrt, während die auf dem Gebiete altsemitischer Unzüchtigkeiten besonders ausgiebige Phantasie von Franz Movers dieselbe zum Sprungbret benutzt hat, um die Erklärung des Hetaerennamens *Fotis* zu finden²⁾. Es wäre ein anständiges Gegenstück dazu, wenn Jer. 7. 44 eine altjüdische Kakographie einer Königin das Leben gegeben hätte, wenn nur nicht diese Königin in so bedenkliche irdische Beziehungen gebracht werden könnte.

¹⁾ Gesenius brandmarkt diese Auffassung, welche noch Hieronymus (crinem earum), doch wohl auf Grund jüdischer Ueberlieferung vertritt, durch ein Fragezeichen, auch hierin ein Vorgänger modernster Exegeten, welche durch Widerlegungen vermitteltst Frage- und Ausrufezeichen constatiren, wo ihnen die Argumente ausgegangen sind.

²⁾ Phönizier I, S. 54.

Dieser Einwand Schrader's wiegt aber noch dazu um so leichter, als sich aus nicht wenigen Beobachtungen erhärten läßt, daß die Ableitung der Wurzeln לאך und מלך in der Ueberlieferung nicht genügend auseinandergelassen worden sind, und dazu noch zeigen läßt, daß מלכה in einem bestimmten Falle für מלאכה genommen worden ist. Daß die Confusion, welche wir jetzt 2 Kō. 6, 32. 33 lesen, ihren Ursprung einer falschen Auflösung von מלך in מלאך verdankt, hat Wellhausen bei Bleck⁴ S. 251 Anm. 1 gezeigt. Ebenso hat bereits derselbe Text der Bücher Samuelis S. 95 darauf aufmerksam gemacht, daß die LXX-Uebersetzung von 1 Sa. 14, 47 וְשָׂאוֹל לְכָד אֶת־הַמְּלוּכָה עַל־יִשְׂרָאֵל καὶ Σαουλ κατακληροῦται ἔργον ἐπὶ Ἰσραηλ sich aus Verwechslung von מלכה und מלאכה erklärt, und zum Belege für eine solche auf 1 Sa. 16 19, פֶּשֶׁת׃ מֵאֵל מַלְאָכָי וְיִשְׁלַח שְׂאוֹל מְלָאכִים אֶל־יִשְׂרָאֵל für מלכה verwiesen.

Diese Stellen berechtigen, ohne weiteres מלכה in Jer. 7 u. 44 einem מלאכה gleichzusetzen. Es ist mir jedoch nicht einmal sicher, ob Schrader mit seiner Behauptung, daß im A. T. für מאלכה nirgends מלכה geschrieben worden sei, überhaupt im Rechte ist. Und zwar veranlaßt mich zu diesem Zweifel die alte crux interpretum Ez. 16, 13 והצלחי למלוכה. In LXX fehlen diese Worte. Bei des Hieronymus Auskunft, sie seien weggelassen, um den ägyptischen König nicht zu beleidigen, wird sich Niemand mehr beruhigen. Indessen die Frage, ob sie echt oder unecht sind, ist für unsern Zweck gleichgültig, da sie auch, wenn sie von einem Interpolator herrühren sollten, nach dem Zusammenhange und dem hebr. Sprachgebrauche erklärt werden müssen. v. 8—13a schildern wie Jahwe, an der mannbar gewordenen Jungfrau Israel vorübergehend, sich derselben annimmt, ihre Blöße bedeckt und sie schmückt. Hierauf fährt der Prophet fort: „Feinmehl und Oel und Honig aßest du und wurdest gar sehr schön למלוכה.“

Das letztere ist also als Folge davon gedacht, daß Israel infolge reichlicher und guter Nahrung sehr schön wird, oder auch als Folge alles dessen, was von v. 8 an berichtet ist. Hitzig's Uebersetzung „und du brachtest es zum Königthum“ scheidet daran, daß 1) לַצֶּלֶח nach hebr. Sprachgebrauch nur bedeutet: „zu etwas taugen“, 2) daß man nicht begreift, weshalb hier das Königthum erwähnt sein sollte. Hieran scheidet auch die Uebersetzung von Gesenius und Ewald: „du paßtest zum Königthum“, welche die erste Klippe vermeidet. לְמַלְכָּה (S m e n d) wäre freilich glatter, bringt aber aus demselben Grunde nicht weiter. Es wäre ein völlig vereinzelter Zug, auf welchen man durch nichts vorbereitet ist, zumal im ganzen Capitel Jahve nirgends als מֶלֶךְ aufgefaßt ist. Cornill streicht die Worte als überschießend und den Parallelismus störend, indem er meint, sie seien die Worte eines Interpolators, welcher die Erwähnung der königlichen Würde Israels vermifst habe. Allein es ist schwer zu sagen, wie ein solcher bei dem Zusammenhange der Stelle hierzu gekommen sein sollte. Ich vermute, daß וּחְצַלְחִי לְמַלְאכָה „und du wurdest tüchtig zum Werk“, nämlich zum Liebeswerk, gemeint gewesen ist. Ein solcher Gebrauch von מַלְאכָה würde zu der mehr als naturwüchsigen Umgebung aufs beste passen, mag er nun dem Propheten zur Last zu schreiben sein oder ein Späterer die Stelle 15, 4 hier also umgebogen haben. Doch gebe ich dies als eine bloße Vermuthung und betone, daß die Behauptung, es könne מַלְכָה ohne weiteres ein מַלְאכָה vertreten, von der Deutung dieser Stelle gänzlich unabhängig ist.

Wenn ich aber מַלְאכָה als Synonym von צֶבַא fasse, so stütze ich mich dabei auf eine andere Beobachtung als Hitzig und Schrader. Daß מַלְכָה = מַלְאכָה von den jüdischen Ueberlieferern in der allgemeinen Bedeutung „Heerde, Schaar“ = צֶבַא, חֵיל genommen worden sei, ist mir nicht recht wahrscheinlich. Denn auch an den von

Hitzig und Schrader angeführten Stellen Gen. 33, 14. 1 Sa. 15, 9 hat es diese Bedeutung nicht, sondern bedeutet *Habe*, *Besitz*, welche Bedeutung es auch Ex. 22, 7. 10 hat. Wenn irgendwo können wir erwarten in den משפטים das ספר הברית altisraelitischen Sprachgebrauch zu finden. Dafs es Gen. 33, 14. 1 Sa. 15, 9 den Schein hat, als bedeute es „Heerde“ erklärt sich beidemal daraus, dafs von Nomaden gesprochen wird, deren Besitz eben Heerden sind. Es ist dieselbe Anwendung wie bei רכוש.

Von einer „Habe des Himmels“ kann man natürlich nicht reden. Der Grund der Benennung des צבא השמים mit מלכה השמים muß daher, wenn in dem Worte מלאכה steckt, anderswo liegen. Mir scheint nun diese Benennung eher durch rabbinische Ausnutzung des Sprachgebrauches von Gen. 2, 1. 2 entstanden zu sein. Auf ויכלו ויכל אלהים ביום v. 1 folgt v. 2 ויכל השמים והארץ וכל-צבאם השביעי מלאכהו. Das Suffix von צבאם auf השמים zu beziehen liegt nahe. Dasselbe aber, was v. 1 als השמים והארץ bezeichnet ist, heißt v. 2 Gottes מלאכה. Ich halte es für möglich, dafs man das Anstößige, welches in der Erwähnung des צבא השמים als eines Cultobjectes der Vorfahren für einen frommen Juden unzweifelhaft lag, dadurch zu beseitigen versucht hat, dafs man dies צבא השמים als das „Werk des Himmels“ d. h. das von Gott am Himmel geschaffene Werk umdeutete.

Diese Auffassung scheint mir zunächst zu liegen, falls man meint מלכה השמים nicht als ein Synonym von צבא השמים in der Bedeutung das „Regiment des Himmels“ fassen zu dürfen. Mit der Existenz der „Königin des Himmels“ aber scheint es mir nach Schrader's Ausführungen schlimmer denn je zu stehn.