

# DIE PROPHETEN UND DER KARNEVAL: MARZEACH – MAIOUMAS – MAIMUNA

von

STEFAN SCHORCH

Bielefeld-Bethel

Im Alten Testament finden sich nicht wenige Texte, über deren Grundaussage zwar weitestgehender Konsens herrscht, deren Einzelheiten aber heftig umstritten und diskutiert sind.<sup>1</sup> Im Grunde ist dies eine recht absonderliche Situation, weil die Rekonstruktion komplexer Zusammenhänge ja eigentlich immer erst aus der verständigen Einsicht in Details erwachsen sollte. Wo hingegen das Gesamtbild bereits vor dem Verständnis seiner Einzelteile allzu fest etabliert wird, da ist stets die Gefahr von Vorurteilen und anderen Verständnisbarrieren gegeben. Schon bei der Beurteilung zeitgenössischer Phänomene führt dies zu häufig sehr verzerrten Auffassungen – um wieviel mehr besteht dieses Risiko jedoch bei der Betrachtung von Zeugnissen aus einer sehr fernen Zeit und einem sehr fremden kulturellen Umfeld.

Im folgenden soll es nun um ein Wort gehen, das nur zweimal in Texten aus dem Alten Testament belegt ist. Während die Grundtendenz dieser Abschnitte relativ klar zu sein scheint, ist es das fragliche Wort keineswegs – und da es jeweils an zentraler Stelle steht, stellt sich von hier aus auch wieder die Frage, ob unser Verständnis der Texte eigentlich tief genug geht.

## 1. *Das rätselhafte „Marzeach“ in Am vi 7 und Jer xvi 5*

Das Nomen מרזעך (im folgenden nach der vereinfachten Umschrift der masoretischen Vokalisierung: „Marzeach“) ist, wie gesagt, nur zweimal im Alten Testament belegt. Alle Versuche, seine Bedeutung über eine hebräische Etymologie zu bestimmen, sind von vornherein zum

---

<sup>1</sup> So schreibt etwa Erhard Blum zu dem im Fortgang diskutierten Text Amos vi: „Wie die meisten Amostexte gehört der Abschnitt zu den gut verständlichen Propheten-

Scheitern verurteilt, da das Nomen nicht durch die Zeitgenossen der alttestamentlichen Texte aktiv von einer bestimmten hebräischen Wurzel abgeleitet wurde. Vielmehr hatte die vorliegende Wortform zu jener Zeit bereits eine lange Vorgeschichte, die zeitlich und geographisch weit über Israel hinausgreift.<sup>2</sup>

Im folgenden sollen zunächst die fraglichen Texte in Übersetzung vorgestellt werden:

*Amos vi 1-7*<sup>3</sup>

1 Weh den Sorglosen zu Zion und denen, die voll Zuversicht sind auf dem Berge Samarias, den Vornehmen des Erstlings unter den Völkern – das Haus Israel kommt zu ihnen!

2 Geht hinüber nach Kalne und schaut und von da nach der Hauptstadt Hamat, und steigt hinab nach Philister-Gat! Seid ihr besser als diese Königreiche, ist ihr Gebiet größer als eueres?

3 Ihr verdrängt den bösen Tag und führt bleibende Gewalt herbei.

4 Ihr schlaft auf Elfenbeinbetten und seid übermütig auf euern Lagern, eßt die Böcke aus der Herde und die frisch geborenen Lämmer.

5 Ihr singt nach der Leier und erdenkt euch Musikinstrumente wie David.

6 Ihr trinkt aus Weinschalen und mit dem besten Öl salbt ihr euch, leidet aber nicht unter dem Zusammenbruch Josefs.

7 Darum werdet ihr nun als erste in die Verbannung gehen – aus ist das „Marzeach“ [מַרְזֵאֵךְ] der Übermütigen.

*Jer xvi 5-9*

5 So spricht der Herr: Du sollst in kein „Marzeach“-Haus [בֵּית מַרְזֵאֵךְ] kommen, und du sollst nicht zum Trauern gehen und sie nicht beklagen; denn ich habe meinen Frieden von diesem Volk weggenommen – Spruch des Herrn – die Gnade und die Barmherzigkeit.

6 Große und Kleine sterben in diesem Lande und werden nicht begraben noch beklagt werden, und niemand wird sich ihretwegen wund ritzen oder kahl scheren.

7 Und keinem wird man (das Trauerbrot) brechen, um ihn zu trösten wegen eines Toten, und auch nicht den Trostbecher zu trinken geben wegen seines Vaters oder seiner Mutter.

---

worten. Das will sagen: weitgehend Einigkeit besteht darüber, was als Grundaussage gemeint ist, auch wenn die Einzelformulierungen oder -hintergründe vielfach strittig bleiben.“ – E. Blum, „»Amos« in Jerusalem: Beobachtungen zu Am 6,1-7“, *Henoah* 16 (1994), S. 27.

<sup>2</sup> S.u., 2.

<sup>3</sup> Bis auf wenige Details folgt diese Übersetzung derjenigen von Blum, aaO., S. 25-27.

8 Du sollst auch in kein Gelage-Haus gehen, um bei ihnen zu sitzen zum Essen und zum Trinken.

9 Denn so spricht der Herr der Heerscharen, der Gott Israels: Siehe, ich will an diesem Ort vor euren Augen und zu euren Lebzeiten ein Ende machen dem Jubel der Freude und Wonne, der Stimme des Bräutigams und der Braut.

Für beide Texte nimmt man im allgemeinen ein gewisses literarisches Wachstum an, doch die Marzeach-Verse (Am vi 7 und Jer xvi 5) werden im allgemeinen dem ältesten Textbestand zugerechnet.<sup>4</sup> Damit ist die Bezeugung des Wortes Marzeach bei Jeremia etwa 150 Jahre jünger als die bei Amos. Zudem entstammen die Texte verschiedenen geographischen und historischen Kontexten: Amos spricht über die Oberschicht Samarias, Jeremia aber bezeugt Zustände in Jerusalem.

Die jeweiligen Ko-Texte vermitteln eine gewisse Vorstellung davon, was mit „Marzeach“ gemeint sein könnte: Bei Amos handelt es sich offenkundig um ein luxuriöses Gelage mit Gesang, erlesenen Speisen und reichlich Wein – eine Domäne der Reichen. Bei Jeremia scheint demgegenüber mit „Marzeach-Haus“ ein Ort bezeichnet zu sein, in dem Trauerfeiern und Totenmähler abgehalten wurden, ohne daß sich dies auf eine Elite einschränken ließe.<sup>5</sup>

Die so gewonnenen möglichen Komponenten des Begriffs dürfen nun aber nicht vorschnell zu einem Gesamtbild kombiniert werden: Die zeitliche, politische und geographische Distanz, die zwischen Amos und Jeremia liegt, läßt es durchaus nicht sicher erscheinen, daß beide Texte das gleiche unter „Marzeach“ verstanden.

---

<sup>4</sup> Die m.E. überzeugendste Rekonstruktion der literarischen Entstehung von Am vi 1-7 hat Blum vorgelegt: Ein auf den Propheten selbst zurückgehender Grundbestand sei demnach durch Hinzufügung von V.1aα.β.2.6b zwischen 711 und 705 v.Chr. im Hinblick auf die zeitgenössische Situation in Judäa aktualisiert worden (Blum, aaO., S. 27). Auch für die jetzige Gestalt von Jer xvi 5-9 wird im allgemeinen eine längere literarische Vorgeschichte angenommen. Dörrfuß/Maier gehen im Anschluß an H.-J. Fabry davon aus, „daß in der Grundform von Jer 16,5.8 ursprünglich nur ein zweigliedriger Auftrag erging: אֲלֹהֵיבְרָא בֵּית מִרְיָח וּבֵית מִשְׁחָה לְאַחַרבָּא.“ – E. M. Dörrfuß/Ch. Maier, „Um mit ihnen zu sitzen und zu trinken“ – Am 6,7; Jer 16,5 und die Bedeutung von מִרְיָח“, *ZAW* 111 (1999), S. 55.

<sup>5</sup> Gegen Dörrfuß/Maier, die für das fragliche Wort in Jer xvi 5 aus Am vi 4-6 schließen, „daß die Clubmitglieder der Oberschicht angehört“, dabei aber von der Prämisse einer identischen Semantik beider Belege ausgehen und mithin einem Vorurteil unterliegen, das sie anderen mit Recht vorwerfen („Die Verbindung von *marzeach* und Trauerritten fußt auf einer aus dem Kontext von Jer 16,5 erschlossenen Semantik . . .“ – Dörrfuß/Maier, aaO., S. 57).

In jedem Falle aber sind wir für die Beantwortung der Frage, was ein Marzeach sei, auf weitere Zeugnisse angewiesen. Die bieten sich v.a. mit den zahlreichen außerbiblischen Belegen dieses Wortes an.

## 2. *Marzeach in der Umwelt der Hebräischen Bibel*

Der hier verwendete Begriff „Umwelt“ ist nicht allzu wörtlich zu nehmen, denn Zeugnisse für ein Marzeach aus der unmittelbaren Umwelt der beiden Propheten besitzen wir nicht.<sup>6</sup> Da nach der gängigen Terminologie der alttestamentlichen Bibelwissenschaft mit „Umwelt“ allerdings alles bezeichnet werden kann, was seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. bis hinein in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte aus dem gesamten geographischen Raum von Mesopotamien bis Ägypten überliefert ist, erscheint die Überschrift dennoch gerechtfertigt.

Die ältesten Zeugnisse für die Verwendung des Wortes stammen aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends. In zwei Verwaltungstexten aus dem antiken Ebla in Nordsyrien ist von einem „Vorsteher des Marzeach“ die Rede,<sup>7</sup> andererseits erscheint dort das Marzeach als Zeitangabe.<sup>8</sup>

Die zeitlich gesehen nächsten Erwähnungen des Wortes finden sich in Texten aus Ugarit und stammen damit aus dem 13./12. vorchristlichen Jahrhundert.<sup>9</sup> Das Marzeach erscheint hier als eine aus mehre-

<sup>6</sup> Der vermeintlich moabitische Papyrus, den Bordreuil und Pardee publiziert und auf das ausgehende 7./beginnende 6. Jh.v.Chr. datiert haben (s. P. Bordreuil/D. Pardee, „Le papyrus du marzeah“, *Semitica* 38 [1990], S. 49-68) ist von unklarer Herkunft und der Fälschung mindestens verdächtig (s. A. Lemaire, „Oracles, politique et littérature dans les royaumes araméens et transjordanien“, in: J.-G. Heintz [ed.], *Oracles et prophéties dans l'antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995* [Publications du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 15; Paris, 1997], S. 181 Anm. 22; zugunsten der Authentizität jedoch noch einmal ausdrücklich P. Bordreuil/D. Pardee, „Épigraphie moabitique – Nouvel examen du «papyrus du marzeah»“, *Semitica* 50 [2000], S. 224-225, sowie auch F. M. Cross, „A Papyrus Recording a Divine Legal Decision and the Root rḥq in Biblical and Near Eastern Legal Usage“, in: M. V. Fox et al. [edd.], *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* [Winona Lake, 1996], S. 311-320). Er sollte daher hier außerhalb der Diskussion bleiben.

<sup>7</sup> TM 75.G.1443 XI, Z. 3: ugula *mar-za-u*, s. J. McLaughlin, *The Marzeah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence* (VT.S 86; Leiden/New York/Köln, 2001), S. 11.

<sup>8</sup> TM 75.G.1372, rev. Z. 1f: *in ud mar-za-u*, s. McLaughlin, aaO., S. 9f. Zu den eblaitischen Belegen s. auch B. B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11; Tübingen, 1994), S. 22f.

<sup>9</sup> Bisweilen wird ein mutmaßlicher weiterer Beleg aus dem antiken Emar (13. Jh.v. Chr.) hinzugezogen. Allerdings erscheint dieser zu unsicher, um als verlässliche Basis

ren Mitgliedern gebildete Institution,<sup>10</sup> die beträchtliches Eigentum besitzt, insbesondere ein eigenes Haus und Weingärten.<sup>11</sup> Seine soziale Bedeutung wird dadurch hervorgehoben, daß mehrere Urkunden erhalten sind, in denen der König selbst dem Marzeach bestimmte Rechte einräumt.<sup>12</sup> Das Marzeach hatte einen Leiter,<sup>13</sup> zudem scheint es nach dem Zeugnis einzelner Texte unter dem Patronat einer Gottheit gestanden zu haben.<sup>14</sup> In einem ugaritischen literarischen Text ist das Marzeach ein Raum im Palast des Gottes El, in dem Gelage stattfinden.<sup>15</sup>

Läßt man die beiden alttestamentlichen Belege außer acht, so findet sich das nächste Zeugnis für ein Marzeach mit einem zeitlichen Abstand von etwa 700 Jahren auf einem aramäischen Ostrakon aus der jüdischen Militärkolonie Elephantine in Ägypten. Es handelt sich dabei um einen Brief, in dem es darum geht, wer das „Geld des Marzeach“ aufbewahrt.<sup>16</sup>

Nach drei phönizischen Inschriften des 4. und 3. Jh.v.Chr., die aus dem Libanon,<sup>17</sup> aus Marseille (Südfrankreich)<sup>18</sup> und aus Piräus (Griechenland)<sup>19</sup> kommen, fanden im Rahmen des Marzeach Trankopfer statt. Das Marzeach war an eine bestimmte Gottheit gebunden, konnte finanzielle Verpflichtungen übernehmen und scheint einerseits eine aus Mitgliedern bestehende Institution, andererseits aber auch ein bestimmter mehrtägiger Zeitraum gewesen zu sein, möglicherweise ein Fest.

Schließlich finden sich noch Erwähnungen des Marzeach in Inschriften aus Palmyra und dem Reich der Nabatäer.<sup>20</sup> Sie stammen aus den

---

dienen zu können. Zum Text und den Schwierigkeiten seiner Lesung s. McLaughlin, aaO., S. 33f.

<sup>10</sup> S. z.B. RS 14.16 (akkadisch) und KTU 3.9 (ugaritisch).

<sup>11</sup> S. z.B. RS 15.70 und RS 18.01 (akkadisch) bzw. KTU 4.642 (ugaritisch). Dieser Aspekt ist zuerst besonders von J. Greenfield betont worden: „I believe that enough of the *marzeah* has been seen to make it clear that over the centuries it remained a focal point for the wealthier members of the respective societies and that the cultic aspect was not the only attraction that it may have had for prospective members.“ – J. Greenfield, „The marzeah as a social institution“, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 22 (1974), S. 455.

<sup>12</sup> S. z.B. RS 15.88 und RS 15.70 (akkadisch).

<sup>13</sup> S. KTU 3.9 (ugaritisch).

<sup>14</sup> S. KTU 4.642 (ugaritisch) und vgl. RS 18.01 (akkadisch).

<sup>15</sup> S. KTU 1.114.

<sup>16</sup> TADAE 4, 177 (D 7.29).

<sup>17</sup> S. N. Avigad/J. Greenfield, „A Bronze *phialē* with a Phoenician Dedicatory Inscription“, *IEJ* 32 (1982), S. 118-128 sowie M. G. Guzzo Amadasi, „Under Western Eyes“, *SEL* 4 (1987), 121-127.

<sup>18</sup> KAI 69.

<sup>19</sup> KAI 60.

<sup>20</sup> Die bequemste Übersicht findet sich bei McLaughlin, aaO., S. 33f.

ersten nachchristlichen Jahrhunderten und belegen wiederum die bekannten Elemente: Ein Marzeach hatte Mitglieder und einen Leiter, war an eine Patronatsgottheit geknüpft und mit dem Genuß von Wein verbunden.

Was wir demnach über das Marzeach erfahren haben, sind bestimmte Komponenten des Begriffes, die über einen erstaunlich langen Zeitraum eine beträchtliche Kontinuität zeigen:

	Vor- steher	Mit- glieder	Körper- schaft	Wein u. Essen	Patronats- gottheit	Zeit- angabe
Ebla (Ende 3. Jt.v.Chr.)	x					x
Ugarit (13. Jh.v.Chr.)	x	x	x	x	x	
Elephantine (6. Jh.v.Chr.)			x			
Phönizier (4./3. Jh.v.Chr.)		x	x	x	x	x
Nabatäer (1. Jh.n.Chr.)	x	x		x	x	
Palmyra (1.-3. Jh.n.Chr.)	x	x	x	x	x	

Klar ist zunächst, daß mit Marzeach einerseits eine Art Fest, andererseits eine Körperschaft bezeichnet wird. Zu vermuten ist, daß diese Körperschaft wichtige Aufgaben im Hinblick auf das Fest hatte. Es scheint indes ein weiterer Punkt von größter Wichtigkeit zu sein: Trotz der Vielzahl an Einzelheiten, die wir aus den genannten Quellen über das „Marzeach“ erfahren, bleibt unser Verständnis an zentralen Stellen äußerst unbefriedigend: Informationen über die Bedeutung und den Zusammenhang der genannten Komponenten fehlen fast vollständig.

Es hat zahlreiche Versuche gegeben, diesen Zusammenhang durch den Versuch einer Kontextualisierung des Marzeach zu rekonstruieren. Dabei ging die am eingehendsten diskutierte These von einer Verortung des Marzeach im Totenkult bzw. in der rituellen Verbindung von Thanatos und Eros, d.h. von Toten- und Fruchtbarkeitskult aus. Das Marzeach sei demgemäß eine der zentralen Institutionen der nordwestsemitischen religiösen Praxis gewesen, vergleichbar mit oder direkt abhängig von dem babylonischen Totenpflege-Ritual *kispu*. Dies habe sich über die ausdrücklichen Belege hinaus auch in weiteren alttestamentlichen Texten niedergeschlagen: Nach O. Loretz war Ps xxiii ursprünglich die Beschreibung einer königlichen Marzeach-Feier und in Ps cxxxiii sei ein Trinklied für eine solche Feier erhalten.<sup>21</sup> M. Pope

<sup>21</sup> O. Loretz, „*Marzihu* im ugaritischen und biblischen Ahnenkult: zu Ps 23; 133;

sieht das Marzeach gar als Sitz im Leben für das gesamte Hohelied.<sup>22</sup>

Die Deutungen im Hinblick auf den Totenkult sind jedoch mit einem beträchtlichen Aufwand an nicht belegbaren Voraussetzungen verbunden und von daher zumindest in methodologischer Hinsicht fragwürdig.<sup>23</sup> Sehr häufig ist allerdings andererseits auch vergessen worden, daß die Ablehnung eines Zusammenhanges mit dem Totenkult genauso unbeweisbar ist wie die Fürsprache. Es ist daher unbedingt darauf zu bestehen, daß die epigraphischen Quellen zwar einige Details vermitteln, aber auch nach ihrer Auswertung entscheidende Voraussetzungen für das Verständnis dessen, was das Wort „Marzeach“ meint und was die Sache „Marzeach“ war, fehlen.

Ein Erkenntnisfortschritt gegenüber diesen Quellen scheint aber nun über die Bezeugungen des Begriffs „Marzeach“ in der rabbinischen Literatur möglich zu sein.

### 3. *Marzeach in der rabbinischen Literatur*

Die eingangs von Abschnitt 2 angesprochene weite Fassung des Begriffes „Umwelt des Alten Testaments“ ist nicht grundlos, denn es ist in der Tat kaum zu leugnen, daß der skizzierte zeitliche und geographische Raum kulturell eng zusammenhängt und die historische Kontinuität viel stärker ist, als dies aus westeuropäischer Perspektive oft vorstellbar erscheint.

Allerdings ist auffällig, daß die jüdische Tradition – jedenfalls in der europäisch-christlichen Forschung – sehr viel weniger zum Verständnis der biblischen Textes herangezogen wurde (und wird), obwohl es in ihr viele Quellen gibt, die nicht nur in einer kulturellen Kontinuität zur Hebräischen Bibel stehen, sondern auch geographisch und zeitlich noch zu dem gehören, was sonst als „Umwelt“ bezeichnet wird.

Diese Diskrepanz ist auch in bezug auf die Erforschung des „Marzeach“ zu verzeichnen, wo die rabbinischen Belege zwar meist angeführt,

---

Am 6,1-7 und Jer 16,5.8“, in: M. Dietrich/O. Loretz (edd.), *Mesopotamica, Ugaritica, Biblica: Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992* (AOAT 232; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1993), S. 93-144.

<sup>22</sup> M. Pope, *Song of Songs* (The Anchor Bible 7C; New York etc., 1977), S. 210-229.

<sup>23</sup> S. dazu auch D. Pardee, „Marzihu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View“, in: N. Wyatt et al. (edd.), *Ugarit, Religion and Culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture, Edinburgh, July 1994: Essays Presented in Honour of Professor John C. L. Gibson* (UBL 12; Münster, 1996).

oft aber nicht ausreichend gewürdigt werden. Das ist auch deswegen zu bedauern, weil die rabbinischen Quellen im allgemeinen andere literarische Gattungen als die erwähnten Inschriften repräsentieren und daher häufig ansonsten unbelegte Informationen überliefern.

In bezug auf das Marzeach erscheint dabei dessen Erklärung als Maioumas-Fest von besonderer Bedeutung, weil damit eine kohärente Sinndeutung vollzogen wird. So findet sich etwa in dem Midrasch Leviticus Rabba<sup>24</sup> die folgende Auslegung zu Am vi 7:

מהו מרדח סרווחים, אמר ר' אייבו שלש עשרה מזמסאות היו לזן, אחת לכל שבט ושבת ואחת לכולן, וכולן חרבו ולא נשתייר מהן אלא זו בלבד, לידע כמה תיעוב געשה מהן.

Was bedeutet „*Marzeach der Übermütigen*“? Rabbi Aybu sagt: Dreizehn Maioumas hatten sie, je eins für jeden Stamm und eins für alle gemeinsam. Alle wurden sie zerstört, und nur dieses eine blieb wegen der Erkenntnis, wie viel Sünde von ihnen ausging.<sup>25</sup>

Eine entsprechende Gleichung findet sich auch in der aus dem 6. Jh.n.Chr. stammenden Mosaikkarte von Madaba: BHTOMAPZEA H K[AI] MAIOYMAS – „Haus des Marzeach, auch (bekannt als) Maioumas“.<sup>26</sup>

Das Maioumas-Fest war im gesamten antiken Mittelmeerraum weit verbreitet. Es währte zwischen 5 und 30 Tage lang, wurde wegen seines z.T. orgiastischen Charakters mehrfach verboten, behauptete sich aber hartnäckig und ist noch im 8. Jh.n.Chr. in Byzanz belegt.<sup>27</sup> Nachrichten über das Fest sind in griechischen, lateinischen, hebräischen und phönizischen<sup>28</sup> Quellen überliefert, doch auch deren Kombi-

<sup>24</sup> M. Margulis (ed.), *Midrash Wayyikra Rabbah. A Critical Edition based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes* (Jerusalem, 1953-1960).

<sup>25</sup> LevR 5,3. Weitere Belege dazu finden sich in den Midraschim NumR und Tanchuma (vgl. McLaughlin, aaO., S. 61-64) sowie im Münchener Ms. der Mechilta, s. J. Perles, „Miscellen zur rabbinischen Sprach- und Altertumskunde“, *MGWJ* 21 (1872), S. 251-254.

<sup>26</sup> S. H. Donner, *The mosaic map of Madaba: an introductory guide* (Palaestina antiqua 7; Kampen, 1992), S. 40f.

<sup>27</sup> S. Preisendanz, Artikel „Maïumas“, in: G. Wissowa/W. Kroll (edd.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung*, 27. Halbband (Stuttgart, 1928), S. 610-612.

<sup>28</sup> Keine Zustimmung hat jedoch der Vorschlag von Good gefunden, das in verschiedenen punischen Inschriften aus Karthago belegte *my'ms* als „Maioumas“ zu deuten, s. R. M. Good, „The Carthaginian Mayumas“, *SEL* 3 (1986), S. 99-114; zur Ablehnung vgl. J. Hoftijzer/K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (HdO I, 21; Leiden/New York/Köln, 1995), S. 622 s.v.

nation liefert kein ganz stimmiges Gesamtbild. Deutlich ist aber, daß das Fest durch verschiedene Riten mit dem Meer verknüpft war (wie etwa in Ostia, wo sich die Obersten der Stadt gegenseitig ins Hafenwasser stießen), Theateraufführungen z.T. erotischen Inhalts und aufwendige Festmähler stattfanden.<sup>29</sup>

Deutlich erscheint, daß diese Gleichsetzung von Marzeach und Maioumas-Fest hermeneutisch kaum weniger relevant sein dürfte als die Verwendung des Wortes Marzeach in anderen außerbiblischen Quellen. Damit stellt sich nun aber die Frage, ob sich über die Bedeutung des Maioumas-Festes nicht noch mehr herausfinden läßt als die spärlichen und z.T. sehr diversen Informationen, welche die bislang berücksichtigten griechischen und lateinischen Texten bezeugen.

#### 4. *Marzeach und Maimuna*

Die Berücksichtigung der rabbinischen Literatur hat uns durch die Parallelisierung zum Maioumas-Fest einige neue Seiten des Marzeach vor Augen geführt, die zumindest im Bewußtsein des antiken Judentums mit konstitutiv gewesen zu sein scheinen. Doch auch das Maioumas-Fest verschwindet nicht irgendwo im Dunkel der Geschichte, sondern lebt fort – und zwar bis heute.

Insbesondere die aus Marokko stammenden Juden begehen am Tag nach dem Ende des Pesachfestes das Maimuna-Fest.<sup>30</sup> Nach einer Schilderung, die auf das Jahr 1956 zurückgeht, begann das Fest mit dem Abendgottesdienst in der Synagoge, bei dem sich die Betenden gegenseitig mit dem arabischen Segen *tarbah wa-tas'ad* „Du mögest gewinnen und glücklich sein!“ grüßten. Zu Hause fanden die Zurückkehrenden einen reich gedeckten und geschmückten Tisch vor: Sauer Milch, eine Schüssel mit Mehl und Öl, in das grüne Bohnen, Getreideähren und Münzen als Symbole für Fruchtbarkeit und Wohlstand getaucht wurden, ein Becken mit lebendigen Fischen, Eier, Süßigkeiten, reichlich Bier und Wein.<sup>31</sup> Während der Nacht fanden auf den Straßen

<sup>29</sup> S. Preisendanz, aaO., S. 610-612 sowie die oben in Anm. 25 erwähnten rabbinischen Quellen, welche bei Preisendanz nicht berücksichtigt sind.

<sup>30</sup> Zeugnisse gibt es allerdings auch aus Libyen und Algerien, s. H. E. Goldberg, „The Mimuna and the Minority Status of Moroccan Jews“, *Ethnology* 17 (1978), S. 78f. Hirschberg schreibt, das Maimuna sei bis nach Kurdistan bekannt gewesen, s. Ch. Z. Hirschberg, „Das Maimuna“ (hebr.), in: A. Müller-Lancet (ed.), *Das Leben der Juden in Marokko* (hebr.) (Jerusalem, 1983), S. 87f.

<sup>31</sup> Von ausschweifendem Alkoholgenuß ist in der Schilderung Israel Schaloms die

Feste mit Tanz und Gesang statt. Am nächsten Morgen zogen alle zu Quellen, Flüssen oder dem Strand des Meeres und tauchten ihre Füße in das Wasser ein.<sup>32</sup> Vielerorts verkleideten sich die Feiernden, wobei insbesondere die Kostümierung als Muslime oder von Männern als Frauen beliebt waren und sind. Weitere Bräuche forderten, daß Kinder ihre Eltern und Verlobte einander mit Stöcken schlagen.<sup>33</sup>

Neben der Fruchtbarkeit ist das Maimuna-Fest insbesondere mit zwei Themenkreisen verbunden: Eheschließung und Tod. Einerseits dienen zahlreiche gegenseitige Besuche dem Anknüpfen oder der Besiegelung von Verlobungen und Ehen.<sup>34</sup> Dieses Phänomen sticht so sehr hervor, daß es A. Maman zu der Annahme geführt hat, der eigentliche Anlaß des Maimuna-Festes seien die zahlreichen Eheschließungen, die nur an diesem Tag zwischen dem Ende des Pesachfestes und dem unmittelbar darauf folgenden Beginn der Fastenzeit bis Lag ba-Omer möglich gewesen seien.<sup>35</sup>

Doch auch der Themenkreis Tod ist charakteristisch für das Maimuna-Fest: Vielerorts finden Besuche an Gräbern statt.<sup>36</sup> Aus einer Schilderung geht hervor, daß die Beerdigungsbruderschaft (דברי קדש) das Maimuna-Fest in ganz besonderer Weise gemeinsam beging.<sup>37</sup> In mehreren Gemeinden wurden am Tage des Maimuna-Festes Knochen ins Wasser geworfen.<sup>38</sup> Im Gebiet der Tripolitania wurde die Morgenmahlzeit zum

---

Rede, s. Ch. Z. Hirschberg, „La ‚Mimouna‘ et les festivités de la fin de la fête de Paque (hebr.)“, in: ders. (ed.), *Šakhor le-Abraham: Mélanges Abraham Elmaleh à l'occasion du cinquième anniversaire de sa mort [21 Adar II 5727]* (Jerusalem, 1972), S. 215.

<sup>32</sup> Die ausführlichste Schilderung ist die Hirschbergs, s. ders., aaO. (Anm. 31). Sie beruht auf einem Besuch des Maimuna-Festes in Fez im Jahre 1956 und bezieht darüber hinaus Informationen aus anderen Orten mit ein. Weitere Darstellungen finden sich insbesondere bei den folgenden Autoren: I. Ben-Ami, „La fête de Mimouna chez les Juifs marocains“ (hebr.), in: ders. (ed.), *Le judaïsme marocain: études ethno-culturelles* (Jerusalem, 1975), S. 139-148; Goldberg, aaO.; A. Maman, „La fête de la Maimuna: étude étymologique du terme et coutumes“ (hebr.), in: I. Ben-Ami (ed.), *Recherches sur la culture des Juifs d'Afrique du nord* (Jerusalem, 1991), S. 85-95.

<sup>33</sup> S. Goldberg, aaO., S. 78f., sowie Hirschberg, aaO. (Anm. 31), S. 218.

<sup>34</sup> S. Hirschberg, aaO. (Anm. 31), S. 218 sowie Ben-Ami, aaO., S. 144.

<sup>35</sup> Maman, aaO., S. 94f.

<sup>36</sup> S. Hirschberg, aaO. (Anm. 31), S. 222 und Ben-Ami, aaO., S. 144.

<sup>37</sup> S. die Schilderung des Maimuna-Festes in Wezan durch Israel Schalom, s. Hirschberg, aaO. (Anm. 31), S. 215.

<sup>38</sup> S. Ben-Ami, aaO., S. 145. Ben-Ami vermochte für diesen Brauch keine Deutung finden, während Maman einen Zusammenhang mit dem „Taschlich“ des Neujahrsfestes sieht (Maman, aaO., S. 91), aber nicht zu erklären vermag, weshalb hier gerade Knochen ins Wasser geworfen werden. Denkbar ist m.E. eine Bezugnahme auf die Auferstehung unter Verweis auf die „Knochenalvision“ in Ez xxxvii. Deutlich ist jeden-

Maimuna-Fest als Trauermahl eingenommen.<sup>39</sup> Auch eine der verbreitetsten traditionellen Deutungen des Festes verbindet es mit dem Tod: Jener Erklärung nach soll nämlich R. Maimun, der Vater des berühmten Maimonides, am letzten Tag des Pesachfestes verstorben sein und das Maimuna-Fest zur Erinnerung an ihn stattfinden.<sup>40</sup>

Neben dieser Deutung kennt die Tradition noch mehrere weitere, die sich entweder auf den Jahresbeginn im Frühjahr oder aber auf das Pesachfest beziehen:<sup>41</sup>

- 1.) Nach der häufigsten Erklärung sei die Bezeichnung „Maimuna“ von dem arabischen Wort *maymūn* „Wohlergehen, Glück“ abgeleitet, und durch das Fest solle der Wunsch nach einem segensreichen Jahr zum Ausdruck werden.
- 2.) Die Bezeichnung „Maimuna“ komme von dem hebräischen Wort <sup>36</sup>*mūnā* „Glauben“. Da die messianische Erlösung Israels für den Monat Nisan erwartet wird, bedeutet jeder verstreichende Nisan eine Herausforderung des Glaubens an die schließliche Erlösung. Maimuna sei demgemäß das Fest der dennoch vorhandenen Glaubensgewißheit, daß die Erlösung kommt.
- 3.) Die Freude des Pesachfestes sei eine unvollständige, da der freudige Auszug aus Ägypten durch den Tod der Ägypter überschattet werde.<sup>42</sup> Das Maimuna-Fest sei dazu da, die Festfreude zu vervollständigen.
- 4.) Schließlich gibt es noch eine aggadische Festätologie: Erst nach dem Pesach des Auszugs aus Ägypten seien die fliehenden Israeliten dazu gekommen, die mitgenommene Beute zu sichten. In Erinnerung daran werde das Maimuna-Fest begangen.

Auch an Versuchen, dem Maimuna-Fest eine wissenschaftliche Deutung zu geben, hat es nicht gefehlt. Bereits erwähnt wurde die Auffassung Mamans, der den Anlaß des Maimuna-Festes in den zahlreichen

---

falls, daß dieser Text im volkstümlichen Judentum nicht selten eine Sonderrolle gespielt hat. So blieb beispielsweise die Haftara-Lesung aus Ez xxxvii in einigen Gemeinden den Mitgliedern der Beerdigungsbruderschaft vorbehalten.

<sup>39</sup> Schilderung von M. Cohen bei Hirschberg, aaO. (Anm. 31), S. 218.

<sup>40</sup> S. Hirschberg, aaO. (Anm. 31), S. 211 und Ben-Ami, aaO., S. 146; vgl. aber die Schilderung M. Cohens bei Hirschberg, aaO. (Anm. 31), S. 218, wo als Anlaß der Tod des Maimonides genannt wird.

<sup>41</sup> S. Ben-Ami, aaO., S. 146f., und Hirschberg, aaO. (Anm. 31), S. 210f.

<sup>42</sup> Dieser Einwand beruht auf der Talmud-Stelle bSan 39b: **מעשה יד פכעם בים ואהם אומרים שיהיה** – (Gott spricht): „Meine Geschöpfe versinken im Meer, und ihr singt Lobgesänge?“

Eheschließungen sah. Die darüber hinaus vorgeschlagenen Erklärungen sollen im folgenden kurz genannt werden:

- 1.) N. Sloschutz legte seinem Vorschlag zur Deutung des Festes die Namensform *taymaymūna* zu Grunde und verband diese Bezeichnung mit dem Namen einer antiken jüdischen Stadt.<sup>43</sup> Allerdings ergibt sich die fragliche Bezeichnung mit hoher Wahrscheinlichkeit einfach aus der Präfigierung des berberischen Artikels *ta-/tay-* und hat folglich keine eigenständige Relevanz gegenüber der Form *maymūna*.
- 2.) I. Ben-Ami erwog, das Fest mit einer sagenhaften Frauengestalt namens Maimuna zu verbinden.<sup>44</sup> Diese Deutung beruht jedoch allein auf einigen mutmaßlichen Berührungspunkten von Fest und Sage und hat sich nicht durchsetzen können.<sup>45</sup>
- 3.) Y. Einhorn hat die Meinung vertreten, der ursprüngliche Anlaß des Maimuna-Festes sei die Versöhnung mit dem Dämonenkönig Maimun gewesen.<sup>46</sup> Da eine ganze Reihe von Indizien gegen diese Auffassung sprechen, hat sie einhelligen Widerspruch gefunden.<sup>47</sup>
- 4.) Der Soziologe H. Goldberg kam auf der Basis einer strukturalistischen Analyse des Maimuna-Festes zu dem Ergebnis, jenes habe die Funktion einer rituellen Verbindung der jüdischen Minderheit mit der muslimischen Bevölkerungsmajorität.<sup>48</sup> Dagegen ist eingewandt worden, daß diese Schlußfolgerung auf ungenauen Voraussetzungen beruhe.<sup>49</sup> Ein weiteres gewichtiges Argument gegen Goldberg besteht m.E. darin, daß aus der sozialen Funktion, die das Fest für die marokkanischen Juden und ihre muslimischen Nachbarn (gehabt) haben mag, nicht ohne weiteres auf seine Ursprünge geschlossen werden kann.<sup>50</sup>

Es gibt daher insgesamt nicht weniger als fünf traditionelle Deutungen des Festes, die in der relativ großen Diversität der mit dem Maimuna-

<sup>43</sup> S. Maman, aaO., S. 90.

<sup>44</sup> Ben-Ami, aaO., S. 148f.

<sup>45</sup> S. Maman, aaO., S. 89f.

<sup>46</sup> Y. Einhorn, „The Origin and Nature of the ‚Meimuna‘“ (hebr.), *Tarbiz* 41 (1971-1972), S. 211-218.

<sup>47</sup> S. I. Ben-Ami, „L'article d'Einhorn sur la Mimouna“ (hebr.), in: ders. (ed.), *Le judaïsme marocain: études ethno-culturelles* (Jerusalem, 1975), S. 202f.; Goldberg, aaO., S. 77; Maman, aaO., S. 89.

<sup>48</sup> S. Goldberg, aaO.

<sup>49</sup> S. Maman, aaO., S. 92.

<sup>50</sup> So sagt etwa die sich aus der Achtung des Karfreitags als Feiertag ergebende Identitätsprofilierung von Protestanten in mehrheitlich katholischen Gebieten nichts über den Ursprung des Karfreitags aus.

Fest verbundenen Bräuche ihre Entsprechung haben. Auch ein wissenschaftlicher Konsens über den Ursprung des Festes konnte nicht erzielt werden.

Aus der Vielzahl an traditionellen Festdeutungen und der relativen Inhomogenität der Festbräuche ist geschlossen worden, das Maimuna-Fest der nordafrikanischen Juden sei noch so jung, daß sich eine einheitliche und stabile Tradition nicht habe herausbilden können.<sup>51</sup> Diese Folgerung vermag indes nicht einzuleuchten, da ein rezenter Anlaß, das Fest in den offiziellen Kalender aufzunehmen, gewiß seine deutlichen Spuren im kollektiven Gedächtnis hinterlassen hätte.<sup>52</sup> Dementsprechend dürfte vielmehr die entgegengesetzte Erklärung vorzuziehen sein: Die verschiedenen traditionellen Festätologien und -bräuche erscheinen mithin als deutlich sekundäre Bemühungen, dem Fest einen genuin jüdischen Charakter zu geben.<sup>53</sup> Das Fest selbst aber muß eine längere nicht-jüdische – oder mindestens: nicht exklusiv jüdische – Vorgeschichte gehabt haben. Für letzteres spricht auch die Tatsache, daß unter der christlichen Bevölkerung Algeriens ein Fest namens *mona* verbreitet war, das etwa zur gleichen Zeit begangen wurde, nämlich am zweiten Osterfeiertag, und große Ähnlichkeit mit dem Maimuna-Fest aufwies.<sup>54</sup>

Zahlreiche Indizien sprechen nun dafür, daß die zu vermutende nicht-jüdische Vorgeschichte des Maimuna-Festes im antiken Maioumas-Fest greifbar wird:

- 1.) Die Namen: Die phonetische Nähe beider Wörter – Maioumas und Maimuna – ist deutlich. Die Abweichung kann in der Weise erklärt werden, daß die unverständlich gewordene Wortform  $\mu\alpha\iota\text{-}\sigma\upsilon\mu\alpha\varsigma$ <sup>55</sup> volksetymologisch mit dem arabischen Wort *maymūn* „Wohlergehen, Glück“ gleichgesetzt wurde.

<sup>51</sup> S. Maman, aaO., S. 85.

<sup>52</sup> Dies zeigt sich im Judentum etwa in bezug auf die Anlässe, die zur Herausbildung der verschiedenen regionalen Purimfeste geführt haben, vgl. L. Jacobs, Artikel „Purim“, in: *EJ* 13 (Jerusalem, 1971), S. 1390-1395, sowie Ed., Artikel „Purims, Special“, ebd., S. 1396-1399.

<sup>53</sup> So auch Goldberg, aaO., S. 82: „I suggest in a provisional manner that the various explanations perhaps served to camouflage the obvious link between the Jewish celebration and the Moslem cultural environment – i.e., to judaize the holiday.“ – Zu Goldbergs Deutung des Festes, die auch in diesem Zitat anklingt, s.o.

<sup>54</sup> S. Hirschberg, aaO. (Anm. 31), S. 228f.

<sup>55</sup> Die Etymologie des Wortes ist nicht mehr eindeutig zu bestimmen. Klar scheint jedoch, daß eine ursprünglich semitische Form sekundär hellenisiert wurde; vgl. Jacoby, „Maïumas“, in: G. Wissowa/W. Kroll (edd.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen*

- 2.) Die Verbindung mit Wasser: Sowohl beim Maioumas- als auch beim Maimuna-Fest stiften zahlreiche Bräuche die Verbindung zu Quellen, Wasserläufen oder dem Meer.<sup>56</sup>
- 3.) Karnevaleske Phänomene: Beide Feste tragen einen (im engeren Wortsinn) karnevalesken Charakter, wozu Verkleidungen, das gegenseitige Schlagen und das Erzählen von Witzen in der Synagoge<sup>57</sup> (Maimuna) bzw. Schaustellungen und das gegenseitige Ins-Wasser-Stoßen (Maioumas) zu zählen sind. Auch die Verbindungen des Maimuna-Festes zu Tod und Trauer kann als ein solches karnevaleskes Phänomen gewertet werden.
- 4.) Festmähler und Orgien: Im Zentrum beider Feste stehen reichliche Festmähler mit Alkoholgenuß in z.T. orgiastischen Ausmaßen.<sup>58</sup>
- 5.) Datum: Sowohl das Maioumas-Fest, welches im Mai stattfand, als auch das nach dem Pesachfest terminierte Maimuna-Fest sind Frühlingsfeste.

Mit der Verbindung zwischen Maioumas und Maimuna öffnet sich eine konkrete historische Dimension, die bislang übersehen worden zu sein scheint, aber in beide Blickrichtungen – sowohl im Hinblick auf das Maioumas- als auch auf das Maimuna-Fest – interessante und willkommene Ergänzungen zu den bisherigen Erkenntnissen zu liefern vermag.

---

*Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung*, 27. Halbband (Stuttgart, 1928), S. 613: „Der Form nach allerdings griechisch . . . Aber griechisch ist es nicht.“ Eine punische Etymologie hat Good vorgeschlagen (\**may-yu'mas* „Wasser wird getragen“, s. Good, aaO., S. 101f.), die aber wegen der mit ihr verbundenen zahlreichen Probleme (weder die Wortstellung noch die Phonetik entspricht dem, was für das Punische zu erwarten wären) keine Anhänger gefunden zu haben scheint (vgl. Anm. 28).

<sup>56</sup> Dies führte in bezug auf das Maioumas-Fest zu dessen Bezeichnung als „Schifferfest“, s. Preisendanz, aaO., S. 611f. Die Schlußfolgerung in bezug auf die Natur des Festes, welche Good aus der von ihm vorgeschlagenen Etymologie zog (s.o., Anm. 55), ist allerdings wohl zu weit gegriffen und beruht jedenfalls nur auf der höchst zweifelhaften Verbindung mit dem griechischen Ritual der *υδροφορία*: „A transport of water was probably the central act at the mayumas . . .“ (Good, aaO., S. 104).

<sup>57</sup> Letzteres wird von Israel Schalom in seiner Schilderung des Maimuna-Festes von Wezan erwähnt, zitiert bei Hirschberg, aaO. (Anm. 31), S. 215.

<sup>58</sup> Für das Maioumas-Fest, welches seines orgiastischen Charakters wegen mehrfach offiziell verboten wurde, s. diesbezüglich Preisendanz, aaO., S. 610f.; zum Alkoholgenuß beim Maimuna-Fest schreibt etwa Israel Schalom: „Die marokkanischen Juden glaubten, daß derjenige, welcher in der Nacht des Maimuna freudig und lustig ist, das gesamte kommende Jahr erfolgreich und freudig sein wird. Und die Juden aus Wezan dachten, der einzige Weg, lustig und freudig zu sein, sei immer mehr (Alkohol) zu trinken. Deshalb tranken alle bis zur Sättigung: Große und Kleine, Männer und Frauen, Arme und Reiche.“ – zitiert bei Hirschberg, aaO. (Anm. 31), S. 215; deutsche Übersetzung S. Schorch.

Neben der signifikanten Kumulation von Gemeinsamkeiten stellt sich nun aber als Problem dar, wieso das vormalig im gesamten Mittelmeerraum verbreitete Maioumas-Fest nur noch in Nordafrika Ableger hat und beinahe ausschließlich auf das marokkanische Judentum beschränkt ist. Während jedoch die Frage nach dem Verschwinden des Festes aus den meisten Gegenden seines ursprünglichen Verbreitungsgebietes ungeklärt bleibt, gibt es durchaus Anhaltspunkte dafür, wieso es sich unter den marokkanischen Juden behaupten konnte: Das überaus konservative Bewahren z.T. uralter Traditionen ist besonders charakteristisch für diese Volksgruppe, wie sich etwa auch im Fortleben von altorientalischen Institutionen in den Hochzeitsbräuchen der marokkanischen Juden zeigt.<sup>59</sup>

Auf Grund der präsentierten Quellen und Analysen erscheint daher die Annahme plausibel, daß nicht nur die Institution des Marzeach im Maioumas-Fest, sondern letzteres zudem im Maimuna-Fest eine fortlaufende Tradition erfahren hat.

##### 5. *Marzeach und das Karnevaleske*

Als dominierendes Thema von Maimuna und Maioumas erscheint ein Zug, den H. Goldberg in seiner Analyse des Maimuna als „Statuswechsel“ („status reversal“) bezeichnet hat.<sup>60</sup> Ihm ordnen sich sowohl der eindeutige Bezug auf Fruchtbarkeit (Fisch, Eier, Wasser, Festmähler), als auch die Terminierung der Feste im Frühjahr und die oben genannten karnevalesken Phänomene unter.

Damit eignet den genannten Festen in wesentlichen Merkmalen eine Charakteristik, die der russische Literaturwissenschaftler M. Bachtin als „karnevalistisch“ bezeichnet hat.<sup>61</sup> Besonders nachdrücklich wies Bachtin darauf hin, daß der Karneval nicht Teil der „offiziellen“ Kultur sei, sondern Ausdruck einer die Gesetze des alltäglichen Lebens negierenden und auf den Kopf stellenden Volkskultur.<sup>62</sup> Zeugnisse dafür, daß

---

<sup>59</sup> S.M. Malul, „Le šošbin dans la cérémonie du mariage au Maroc: examen des sources d'une institution sociale antique“ (hebr.), in: I. Ben-Ami (ed.), *Recherches sur la culture des Juifs d'Afrique du nord* (Jerusalem, 1991), S. 115-125 und vgl. ders., „Susapinnu: The Mesopotamian paranymp and his role“, *JESHO XXXII* (1989), S. 241-278.

<sup>60</sup> Goldberg, aaO., S. 78.

<sup>61</sup> Zur Rezeption Bachtins in der alttestamentlichen Wissenschaft s. B. Green, *Mikhail Bakhtin and biblical scholarship: an introduction* (SBL Semeia studies 38; Atlanta, 2000), S. 145.

<sup>62</sup> S. besonders M. Bachtin, *Probleme der Poetik Dostojevskijs* (München, 1971), S. 136-143.

auch Maimuna und Maioumas durch fundamentale Auseinandersetzungen zwischen offizieller und nicht-offizieller Kultur geprägt wurden, liegen in den zahlreichen offiziellen Verboten des Maioumas ebenso vor wie in den mühsamen Versuchen, dem Maimuna sekundär einen jüdischen Anstrich zu geben.

Wenn nun die These vom Fortleben des altorientalischen und biblischen Marzeach im Maimuna-Fest der marokkanischen Juden stimmt – und dies legen die im vorigen Abschnitt präsentierten Fakten m.E. sehr nahe –, dann sollte es auch möglich sein, vom Charakter des Maimuna-Festes her Rückschlüsse auf die Eigenarten des Marzeach zu ziehen. Demgemäß dürfte es sich beim alttestamentlichen Marzeach (bzw. beim altorientalischen *marzihu*) um eine Institution gehandelt haben, die markant karnevalistische Züge im Sinne der Bachtinschen Begriffsbestimmung trug. Im Lichte dieser Deutung werden viele Details, die früheren Deutungsversuchen große Schwierigkeiten bereitet haben, transparent:

- Mit „Karneval“ wird der Charakter eines Festes bezeichnet, das jedoch verschiedene Ausprägungen haben kann. Die offenkundigen Differenzen, welche zwischen den verschiedenen Bezeugungen von „Marzeach“ bestehen – auch zwischen den Verwendungsweisen dieses Begriffs in Am vi 7 und Jer xvi 5 –, dürften mindestens zum Teil auf zeitlich und örtlich spezifische Konkretisierungen dieses allgemeineren Festcharakters zurückgehen.
- Die Auseinandersetzung darüber, ob das Marzeach Teil des Totenkultes gewesen ist,<sup>63</sup> kann insofern entschärft werden, als eine Beziehung des „Marzeach“ zur Thematik des Todes wohl bestanden haben dürfte, jedoch als Teil einer im Bachtinschen Sinne karnevalistischen Weltsicht und nicht im Rahmen von offizieller Religion und Kult.
- Auch in bezug auf die Frage, ob das Marzeach in Verbindung mit einem Fruchtbarkeitskult gestanden hat,<sup>64</sup> ist auf den nicht-offiziellen Charakterzug des Festes zu verweisen.
- Der Name „Marzeach“ ist nach dem Zeugnis zahlreicher Quellen nicht nur die Bezeichnung eines Festes, sondern auch die einer Art „Klub“ mit Mitgliedern. Diese Metonymie dürfte auf dem Umstand beruhen, daß den Marzeach-Klubs zentrale Funktionen bei der

---

<sup>63</sup> S. etwa Pope, aaO., S. 210-229 und Loretz, aaO., S. 140-142; anders z.B. D. Pardee, *Les textes rituels* (RSO 12; Paris, 2000), S. 932.

<sup>64</sup> So v.a. Pope, aaO., S. 210-229.

Durchführung des Marzeach-Festes zukamen. Dies impliziert wiederum, daß die Verantwortung für das Marzeach-Fest nicht in den Händen der offiziellen Funktionsträger lag. Vorstellbar erscheint eine Konstruktion wie die der Karnevalsclubs unserer Tage, in denen sich zwar auch Angehörige der Eliten engagieren, aber eben nicht in ihrer Eigenschaft als offizielle Funktionsträger. Auf eine weitere metonymische Übertragung der Bezeichnung Marzeach („Marzeach“ als „Festhalle“ in dem ugaritischen Text KTU 1.114) wird im folgenden noch einzugehen sein.

Der vorgetragenen Deutung entsprechend haben die fraglichen Texte der Propheten Amos und Jeremia keinen Bezug auf die offizielle religiöse Praxis oder deren Verwalter. Amos polemisiert gegen eine Gelagementalität, die sich der Einhaltung bestimmter ethischer und moralischer Normen nicht mehr verpflichtet fühlt. Dabei besteht das Anliegen dieses Textes allerdings nicht primär in Sozialkritik,<sup>65</sup> sondern in Kritik an der im wahrsten Sinne des Wortes „verkehrten“ Weltsicht der Feiernden, deren gedankenloses Lachen die Solidarität der Gesellschaft untergräbt.

Der Jeremia-Text bezeugt schon allein durch die Parallelität von „Marzeach-Haus“ und „Gelage-Haus“, daß es in Jerusalem ein Gebäude gegeben hat, welches der öffentlichen Durchführung von Festmählern diente. In bezug auf diesen Text gibt das neue Verständnis von „Marzeach“ nun allerdings eine Antwort auf die Frage, weshalb das Wort sowohl auf Tod und Trauer als auch auf freudige Anlässe bezogen werden konnte.<sup>66</sup>

Auch in bezug auf die ugaritischen Marzeach-Texte ergeben sich einige neue Aspekte: Daß in den wichtigsten Zeugnissen für die religiöse Praxis in Ugarit, den sogenannten Ritualtexten, jeglicher Hinweis

<sup>65</sup> So die von Dörrfuß/Maier vertretene Auffassung: „Die in Am 6 greifbare Sozialkritik weist darauf hin, daß die Clubmitglieder der Oberschicht angehörten.“ (Dörrfuß/Maier, aaO., S. 57).

<sup>66</sup> Dörrfuß/Maier nehmen an, daß die Verbindung von Marzeach und Traueritten in Jer xvi 1-9 ausschließlich auf „die den Tod zahlreicher Menschen ankündigenden Gerichtsworte“ zurückgeht und fußen dabei auf der „Überlegung . . . , daß in der Grundform von Jer 16,5,8 ursprünglich nur ein zweigliedriger Auftrag erging: **אל־תבוא ביה מִדְּבַח וּבֵית מִשְׁחָה לְאִדְבָּא**“ (Dörrfuß/Maier, aaO., S. 57). Allerdings wird damit nicht erklärt, wieso in der Phase der Textredaktion und -fortschreibung gerade „Marzeach“ und Traueritten einander zugeordnet wurden.

auf das Marzeach fehlt,<sup>67</sup> beruht nach der hier vorgetragenen Deutung des Phänomens „Marzeach“ wahrscheinlich auf der nicht-offiziellen Natur dieser Institution. Zudem dürften einige Passagen aus dem Text KTU 1.114, der Beschreibung eines Gelages im Marzeach des El, im Lichte der vorliegenden Deutung des Marzeach als karnevalistischer Travestien zu sehen sein: El ruft zum Weingenuß bis zur völligen Trunkenheit auf (Z. 3f.), welche schließlich auch eintritt (Z. 16). Der Gott *Yariḥ* hockt unter dem Tisch „wie ein Hund“ (Z. 4f. und 12f.), und auch die gehörnte und beschwänzte Erscheinung des hinzukommenden *HBY*, der El mit Fäkalien besudelt (Z. 19-21), paßt in dieses Bild.<sup>68</sup>

Mit unserer Deutung des Marzeach ist über die Erklärung eines etwas rätselhaften hebräischen Wortes und zweier alttestamentlicher Textstellen hinaus nun allerdings auch ein ganzer Entwurf der nordwestsemitischen Religionsgeschichte radikal in Frage gestellt, und zwar, so weit ich sehe, erstmals mit anderen als rein methodologischen Argumenten: Nach der hier vorgetragenen Erklärung kann ein Marzeach nämlich keineswegs der zentrale Punkt gewesen sein, auf den hin die religiöse Identität der verschiedenen nordwestsemitischen Völker und Stämme ausgerichtet war. Als Teil einer erstaunlich weit verbreiteten und letztlich über mindestens vier Jahrtausende hinweg stabil tradierten Volkskultur aber bleiben der Marzeach und seine Nachgeschichte ja schließlich auch bemerkenswert genug.

#### Abstract

Trotz zahlreicher sowie zeitlich und geographisch weit gestreuter Belege in der Umwelt der Hebräischen Bibel ist die Bedeutung des Wortes „Marzeach“ noch immer unsicher. Neue Erkenntnisse versprechen jedoch rabbinische Quellen und die Madabakarte durch die Gleichsetzung von „Marzeach“ mit „Maioumas“, einem in hellenistischer und byzantinischer Zeit im gesamten Mittelmeerraum verbreiteten Fest. Da dieses Fest als „Maimuna“-Fest unter den marokkanischen Juden bis heute kontinuierlich fortlebt, läßt sich aus ethnologischen Quellen auf den Charakter des Festes schließen: Wie das Maimuna waren demnach auch Maioumas und Marzeach „karnevalistisch“ im Sinne des Literaturwissenschaftlers M. Bachtin und mithin nicht Teil der offiziellen,

<sup>67</sup> Pardee, aaO. (Anm. 63), S. 932.

<sup>68</sup> Übersetzung und Kommentierung durch D. Pardee in: W. W. Hallo (ed.): *The Context of Scripture, vol. I: Canonical Compositions from the Biblical World* (Leiden/New York/Köln, 1997), S. 302-305. Gegen die gängigen Deutungen verstehe ich das Verb in der Passage *ylšn bḥrḥ wṯntḥ* als Ableitung einer Wurzel \**lyš* „defäkieren“, vgl. rabbinisch-hebräisch *לש* „secretion, chicken's dirt“ (M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [Philadelphia, 1903], S. 720).

sondern der Volkskultur. In diesem karnevalistischen Rahmen erfuhren beide Feste und die mit ihrer Durchführung betrauten Vereine verschiedene historische Konkretisierungen. Aufgrund der Einbettung in die Volkskultur können die nachweislichen Berührungen mit Thematiken wie Liebe, Fruchtbarkeit, Tod etc. dabei nicht als Belege für einen offiziellen Toten- oder Fruchtbarkeitskult angesehen werden.