



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

232
Grimme



232

Grimme

Harvard College Library



FROM THE

LUCY OSGOOD FUND

"To purchase such books as shall be most
needed for the College Library, so as
best to promote the objects
of the College."

Deposited in

~~Andover-Harvard Library~~

May 7 1920



o

Studien zur Geschichte

und

Kultur des Altertums.

Im Auftrage und mit Unterstützung der
Görresgesellschaft herausgegeben von

Dr. E. Drerup,

Universitäts-Professor in München,

Dr. H. Grimme u. Dr. J. P. Kirsch,

Universitäts-Professoren in Freiburg i. Schweiz.

Erster Band.

Erstes Heft:

**Das israelitische Pfingstfest
und der Plejadenkult**

von

Hubert Grimme.



Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1907.

Das
israelitische Pfingstfest
und
der Plejadenkult.

Eine Studie

von

Hubert Grimme,

Professor an der Universität Freiburg, Schweiz.

Mit drei Tafeln.



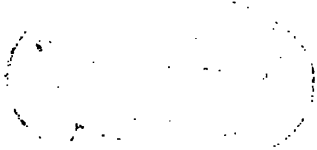
Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1907.

D. F. F. F.

III.11719



Livy Asgoodford
(I 1-5; II 1.)

Einleitung.

Um die Probleme der israelitischen Religion zu erörtern, bedarf es des Beirats der Wissenschaft vom alten Orient. Dieser Satz ist hier nicht erst zu beweisen; mit seiner Richtigkeit rechnen jetzt so ziemlich alle Kreise der Historiker wie Exegeten. Zu dieser Gleichheit im Prinzip steht aber die Verschiedenheit der damit erzielten Ergebnisse in starkem Gegensatz; man braucht nur an die Namen Wellhausen und Winckler zu denken, um zu ermessen, wie weit augenblicklich die Wege der alttestamentlichen Forscher auseinandergehen. Man baut eben schon vielfach das Dach aus, während die Grundmauern noch nicht tragfähig sind. Eine Reihe grundlegender Fragen konnte bislang noch nicht sicher beantwortet werden, vorauf diejenigen nach der Intensität und der Wesenheit der Kultur des Orients. Für erstere scheint sich allerdings langsam eine Lösung anzubahnen, und zwar eine solche im Sinne von H. Winckler, wonach der alte Orient, wo er uns irgendwie greifbar ist, ein mit Kultur-elementen durchsättigtes Gebiet darstellt, das in seinen zur Besiedelung geeigneten Teilen von einem eigentlichen Nomadentum keine Spur mehr aufweist. Für die Lösung der anderen Frage, der nach dem Wesen der altorientalischen Kultur, dürfte aber die Zeit noch längst nicht gekommen sein. Bedingt die Verschiedenheit der orientalischen Hauptvölker auch eine Verschiedenheit von Kulturen? — oder wird man annehmen, der

ganze Orient habe unter dem Zeichen einer einzigen Kultur gestanden, die in unvordenklichen Zeiten zuerst in Babylonien aufgestrahlt sei?

Meines Erachtens lassen sich solche Grundfragen erst dann beantworten, wenn die Wissenschaft über ein ungleich größeres Quellenmaterial verfügt, als uns jetzt vorliegt. Irgendwie deutliche Begriffe besitzen wir jetzt überhaupt erst von zwei Gebieten des alten Orients: Ägypten und Babel-Assur. Es wäre überkühn, für ihre Entwicklung den gleichen Ausgangspunkt anzunehmen. Wie ihre politische Geschichte die Tendenz gegenseitigen Abstoßens zeigt, so offenbart auch das, was wir von ihrem Geistesleben wissen, weitgehende Verschiedenheiten und läßt weder die Vorstellung einer ursprünglichen Gleichheit noch die einer späteren intimeren Annäherung aufkommen. Zwischen diese beiden sich fast ausschließenden Völker- und Kulturkreise hat sich in verhältnismäßig später Zeit ein neuer Faktor eingedrängt, das Semitentum. Stehen Ägypten und Babylonien, so weit wir sie verfolgen können, als fertige, sich selbst genügende Welten da, so stellt das Semitentum ein Element dar, das zu immer neuen Umwandlungen hinneigt und sich mit den Schätzen der älteren Kulturen zu bereichern trachtet. Dieser ausgesprochene Assimilationstrieb mag die Semiten als eine Rasse ohne besonders schöpferische Anlage erscheinen lassen; jedenfalls widerlegt er aber die Anschauung, als ob sie als Barbaren in die Weltgeschichte eingetreten wären; denn um fremde Geistesgüter schätzen zu können, muß man selber einen Fonds von Geist und Kultur in sich tragen. Dann wird es auch nicht zu gewagt sein, von einer alt- oder ursemitischen Kultur zu reden, deren Heimat und Zentrum am ehesten dort zu suchen wäre, wo der üblichen Meinung nach das reinste Semitentum anzutreffen ist, in Arabien und speziell in seinem südwestlichen Winkel, in Jemen.

Wenn schon die Feststellung, was alles uns als Herd der orientalischen Kultur zu gelten habe, noch sehr hypothetisch ausfällt, so gilt solches in noch höherem Grade von der Abgrenzung

der als Dependenz dieser Kultur anzunehmenden Gebiete. Im allgemeinen werden sich Handels- und Kulturzonen gedeckt haben; denn die Straßen des Kaufmanns waren von jeher auch die der geistigen Güter. Nun führten alle Hauptwege des Vorderorient, mochten sie von Ägypten, Babylonien oder Südarabien ausgehen, zum Mittelmeere, und ihre letzte Etappe war Kanaan, bezw. Phönizien. Damit war dieses Land wie kein anderes der Berührung mit dem ganzen Orient ausgesetzt, wodurch seine Kultur mit Notwendigkeit einen stark internationalen Zug bekam. Ähnlich wie auf Phönizien wirkte der Gesamtorient dann auch auf dessen Hinterland, und so mußte Israel, nachdem es einmal auf einer weiten Strecke der Nachbar Phöniziens geworden war, vielfache Berührung mit ursprünglich ihm fremden Ideen erfahren, und selbst das, worin seine größte Eigenart bestand, seine Religion, konnte sich solcher Beeinflussung nicht ganz entziehen.

Die folgenden Ausführungen bezwecken den Nachweis eines solchen fremden Einschlags in Israels Religion. In letzter Hinsicht weist er auf eine babylonische Idee zurück. Von Volk zu Volk weitergegeben, dabei mannigfaltig um- und ausgestaltet, kam diese bis an die Mittelmeerküste und ward endlich auch Israel zugeführt. Hier widerstrebt sie längere Zeit einer organischen Verbindung mit dem Geiste des mosaischen Kultus; nachdem sie aber in verschiedenen Umwandlungen fast alles abgestreift hatte, was an babylonische und kanaanitische Religionsbegriffe erinnerte, ward ihr ein hervorragender Ehrenplatz im Kultus eingeräumt, der ihr auch im Christentume nach abermaliger Umdeutung gewahrt blieb.

Diese Entwicklung ist in verschiedener Beziehung lehrreich. Sie zeigt, daß keine der maßgebenden vorderasiatischen Religionen ein bloßer Abklatsch der babylonischen gewesen ist, daß vielmehr jede von ihnen die Kraft besaß, babylonische Werte ihrem Wesen entsprechend umzugestalten — daß solches aber im bedeutendsten Maße von der Religion Israels gilt. Wenn

VIII

Einleitung.

es ihr gelang, einen im tiefsten Grunde polytheistischen Stoff so zu verarbeiten, daß sich mit ihm die monotheistische Idee zu schöner Einheit verbinden konnte, so hat sie aufs glänzendste ihren Anspruch auf besondere Eigenart bewährt und zugleich dem Christentume und der Weltkultur in hervorragender Weise vorgearbeitet.

I.

Zur üblichen Auffassung von Pfingsten.

Es gilt unter den alttestamentlichen Exegeten als ausgemachte Tatsache, daß das israelitische Pfingstfest seinem Wesen nach nichts anderes sei als ein Fest der Ernte. Eine nähere Begründung dieser Annahme hat vor allem J. Wellhausen in seinen Prolegomena versucht. Nach ihm wurzeln die großen Feste der israelitischen Religion mit Ausnahme von Passah sämtlich in Gepflogenheiten des Ackerbaues, die die Israeliten nach der Periode ihres Nomadentums von den Kanaanitern übernommen hätten. Die Triade der Feste Mazzoth, Pfingsten und Laubhütten bedeute den kultischen Niederschlag der Hauptmomente, die das Leben des kanaanitischen Bauern bewegt habe, insofern Mazzoth die religiöse Feier des Beginnes der Gerstenernte darstelle, Pfingsten mit der Weizenernte und damit überhaupt dem Schlusse der ganzen Frühernte zusammenhänge, endlich Laubhüttenfest der Öl- und Weinernte die kultische Weihe gebe. Der agrikole Ursprung dieser Feste soll nach Wellhausen auch in ihren Namen zu Tage treten. Der Name Mazzoth soll auf die „Notbrote“ zielen, die der Landmann im Drange der Erntearbeit in Eile zu backen gezwungen sei. Von den zwei biblischen Bezeichnungen für Pfingsten wäre die eine, Schabuoth = „Wochen“ von der sieben Wochen umfassenden Zeit der Frühernte hergenommen, die andere, Kašir, gehe auf das Schneiden des Weizens in dieser Zeit; so wichen beide Namen nicht wesentlich voneinander ab. Auch die zwei Namen, die für das dritte große Fest gebräuchlich waren, entsprächen sich einander, da Sukkoth = „Laubhütten“ auf die Zeit hinweise, da man unter improvisierten Zweigdächern, wie sie die Arbeit

in den Weinbergen mit sich brächte, im Freien übernachtet habe, Asīph = „Fruchternte“ aber direkt auf das Wesen des Festes ziele. Der Erntefestcharakter trete endlich auch im Ritual der drei Feste deutlich in Erscheinung, da für Mazzoth die Darbringung einer Gerstengarbe, für Pflingsten die Abgabe von Weizenbroten, für Laubhütten solche von Most und Wein die wesentlichste Zeremonie ausmachten.

Die bemerkenswerte Erscheinung, daß Mazzoth und Sukkoth in Äquinoktialzeiten gefeiert wurden, führt Wellhausen zu der Vermutung, es seien diese beiden Feste vielleicht nicht von allem Anfange an Erntefeste gewesen. Er neigt sogar zur Annahme, sie seien älter als der Ackerbau und hätten sich ihm erst nachträglich angepasst. Aber die Israeliten hätten sie doch allem Anscheine nach schon als Erntefeste von den Kanaanitern übernommen. Für das Pflingstfest wirft er eine ähnliche Frage nicht auf; er sieht anscheinend keinen Grund, es in eine irgendwie vorhistorische Zeit Kanaans hinaufzurücken.

Was Israel zu den entlehnten Festen seinerseits hinzugegan habe, schlägt Wellhausen nicht hoch an. Mit Mazzoth und Sukkoth habe man in spätjüdischer Zeit eine Denaturierung in der Weise vorgenommen, daß man sie zu Gedenktagen der israelitischen Geschichte umstempelte, indem man auf Mazzoth die Erinnerungen an die zur Frühlingszeit erfolgte Auswanderung aus Ägypten übertrug und in das Kampieren unter freiem Himmel, wie es Sukkoth mit sich brachte, den Gedanken an das Zeltleben während der vierzigjährigen Wanderzeit hineinlegte. Pflingsten aber sei vor einem solchen Prozesse der Vergeschichtlichung bewahrt geblieben.

Wellhausens Erklärung der Feste Mazzoth, Pflingsten und Sukkoth besticht auf den ersten Blick durch Klarheit und Einfachheit. Erst wenn man erwägt, wie selten es in der Religionsgeschichte gelingt, kultische Altertümer — und Feste zählen in der Regel zum Ältesten, was der Kultus aufweist — rein aufzufassen und zu erklären, und wenn man sieht, wie Wellhausens Deutung an gewissen Begleiterscheinungen der israelitischen Feste achtlos vorübergeht, setzt der Zweifel ein, ob nicht eine Revision dieser, nun gute 25 Jahre unverändert gebliebenen Ansicht am Platze wäre. Der größte Mangel

von Wellhausens Prolegomena, die Nichtbeachtung der beiden geistigen Welten, die Israel im Nordosten und Süden umgrenzten, der babylonischen und südarabischen — sollte er sich nicht auch in seiner Konstruktion der israelitischen Feste bemerkbar machen?

Man kann von dem Bedürfnis einer Revision von Wellhausens ganzer Festtheorie sprechen, ohne dadurch verpflichtet zu werden, sie selber durchzuführen. So hat wesentlich nur der Gedanke, daß neben einer jeden Forschung — und gelte sie auch schon vielen als abschließend — noch für andere ein Platz sei, mich die Untersuchung eines der drei von Wellhausen als kultischer Zyklus hingestellten Feste wieder aufgreifen lassen und zwar fast zufällig desjenigen, hinter dem scheinbar keinerlei Fragezeichen mehr steht: des Pfingstfestes. Inwiefern es möglich, ja das Richtige ist, dieses Fest für sich allein, losgelöst von den beiden anderen zu behandeln, wird sich im späteren Verlaufe der Arbeit herausstellen.

Meine Untersuchung beginnt mit der Erklärung der Bibelstellen, die vom Pfingstfeste handeln. Es gilt dabei Klarheit zu bekommen, ob sie bisher in ihren Einzelheiten richtig und erschöpfend verstanden worden sind, weiter ob sich für sie ein vollständiges Verständnis erzielen läßt auf dem Boden der israelitisch-kanaanitischen Verhältnisse oder ob die Pforte des weiteren Orients geöffnet werden muss, um hier entweder Analogien oder aber Vor- oder Urbildliches zum israelitischen Pfingstfeste ausfindig zu machen.

Die Stellen des Alten Testaments, die deutlich vom Pfingstfeste handeln, sind folgende:

Lev. 23, 16–22: (15) וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את־עמר התנופה שבע שבתות חמימת תהיינה: (16) עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה ליהוה: (17) ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרונים סלת תהיינה חמץ תאפינה בכורים ליהוה: (18) והקרבתם על־הלחם שבעת כבשים חמימם בני שנה ופר בן־בקר אחד ואילם שנים יהיו עלה ליהוה ומנחתם ונסכיהם אשה ריח־ניחוח ליהוה: (19) ועשיתם שִׁעִיר־עזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים: (20) והניף הכהן ואתם על לחם הבכרים תנופה לפני יהוה עלישני כבשים קדש יהיו ליהוה לכהן: (21) וקראתם בעצם ו היום הזה מקרא־קדש יהיה

לכם כלימלאכה עבדה לא תעשו חקה עולם בכלימושבתיכם לרדתיכם:
 (22) ובקצרכם אחיקציר ארצכם לאתכלה מאת שרך בקצרך ולקט
 קצירך לא תלקט לפני ולגר תעזב אחם אני יהוה אלהיכם:

„(15) Sodann werdet ihr für euch abzählen vom Tage nach dem Sabbath — vom Tage, da ihr die Webearbe darbrachtet — sieben Sabbathe, und zwar vollständige, (16) bis zum Tage nach dem siebenten Sabbath werdet ihr abzählen, dem 50. Tage; alsdann werdet ihr Jahwe ein Speisopfer von neuem [Getreide] darbringen. (17) Aus euren Wohnsitzen werdet ihr zwei Webebrote bringen, die aus zwei Zehnteln [Epha] Feinmehl bestehen und mit Sauerteig gebacken sind, als Ernteopfergaben für Jahwe. (18) Und ihr werdet darbringen zu dem Brote sieben fehllose einjährige Lämmer, einen jungen Stier und zwei Widder, die als Brandopfer für Jahwe dienen sollen, nebst den zugehörigen Speisezutaten und den zugehörigen Trankspenden, als ein Feueropfer lieblichen Geruchs für Jahwe. (19) Und ihr werdet einen Ziegenbock herrichten zum Sündopfer und zwei einjährige Lämmer zum Heilsopfer. (20) Und der Priester wird sie weben vor Jahwe samt den Ernteopferbroten []; sie werden Jahwe geheiligt sein zum Besten des Priesters. (21) Sodann werdet ihr „Berufung des Heiligen“ ausrufen, die ihr am selbigen Tage abhalten werdet; dabei werdet ihr keinerlei Werktagsarbeit verrichten. Das ist eine für alle Zeit geltende Satzung [, die ihr beobachten sollt] in allen euren Wohnsitzen bei [allen] euern Geschlechtern. — (22) Und wenn ihr euer Land aberntet, so wirst du dein Feld nicht bis auf den Rain abernten und wirst nicht Nachlese halten nach deiner Ernte: den Armen und den Klienten wirst du beides überlassen. Ich bin Jahwe, euer Gott.“

Ob die „höhere“ Kritik Recht tut, den größeren Teil von V. 18 f. als Entlehnung aus Num. 28, 27-31 abzutun, wird bei der Besprechung des Pfingstrituals behandelt werden. Vom Standpunkte der formalen Philologie sind jedoch Textfehler zu konstatieren, und zwar in V. 17, 20, 21, da in ihnen Paseq, das Zeichen der Textverderbnis, überliefert ist. Ich beziehe das Paseq von V. 17 auf den Ausfall von חלור „Brotkuchen“ (LXX ἀφροῦς) hinter שחיים. Dasjenige von V. 20 wird kaum etwas anderes bedeuten, als daß eine der mit

על eingeleiteten Phrasen, und zwar am wahrscheinlichsten על-ישיני כבשים, zu streichen ist — was auch von neueren Exegeten, ob sie auch für Paseq noch kein Auge haben, aus dem Satzzusammenhange geschlossen ist. Die Einsetzung von Paseq in V. 21 hat jedenfalls auch ihren guten Grund; beachtet man, daß die Wortfolge וקראתם לכם bis zwei Sätze darstellt, von denen jedenfalls einer auffällig kurz herauskommt (der erste, wenn man מקרא-קדש Subjekt zu יהיה sein läßt, oder der zweite, wenn מקרא-קדש als Objekt zu וקראתם gezogen wird), so scheint es am geratensten, eine kleine Wortumstellung vorzunehmen und בעצם היום הזה hinter מקרא-קדש zu setzen und zu übersetzen: „Sodann werdet ihr Berufung des Heiligen proklamieren (vgl. Lev. 25, 10 וקראתם (דרור), die ihr am selbigen Tage abhalten werdet.“ — V. 22 gehört ersichtlich nicht mehr zum Pfingstgesetze; denn dieser schließt in feierlicher Weise mit dem auf V. 15—21 bezüglichen Satze: „Das ist eine für alle Zeit geltende Satzung usw.“ Ein Zufall wird V. 22 aus der Sammlung moralischer Vorschriften von Lev. 19, wo er in etwas längerer Fassung als V. 9 f. wiederkehrt, hierhin verschlagen haben.

Num. 28, 26—31:

(26) וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה ליהוה בשבעתיכם מקרא-קדש יהיה לכם כלימלאכת עבודה לא תעשו: (27) והקרבתם עולה לריח ניחח ליהוה פרים בניבקר שנים איל אחד שבעה כבשים בני זנה: (28) ומנחתם סלה בלולה בשמן שלשה עשרינים לפר האחד שני עשרינים לאיל האחד: (29) עשורן עשורן לכבש האחד לשבעת הכבשים: (30) שער עזים אחד לכפר עליכם: (31) מלבד עלה התמיד ומנחתו תעשו תמימם יהיילכם ונסכיהם:

„(26) Und am Tage der Ernteopfergaben: wenn ihr ein Speisopfer von neuem [Getreide] darbringt für Jahwe . . . , werdet ihr „Berufung des Heiligen“ abhalten; dabei werdet ihr keine Werktagsarbeit verrichten. (27) Und ihr werdet darbringen als Brandopfer lieblichen Geruchs für Jahwe zwei junge Stiere, einen Widder und sieben einjährige Lämmer [ex V. 31: fehllos sollen sie euch sein]. (28) Dazu als Speisopfer mit Öl angemengtes Feinmehl, drei Zehntel [Epha] zu jedem Stier, zwei Zehntel zu dem Widder, (29) je ein Zehntel zu jedem der sieben Lämmer; (30) [auch] einen Ziegenbock, um euch Sühne zu schaffen. (31) Außer dem

täglichen Brandopfer und der zugehörigen Speisezutut und den zugehörigen Trankspenden werdet ihr [sie] herrichten [].“

Wir haben in V. 26 den Ausdruck בשבעתיכם unübersetzt gelassen, nicht als ob ein Textverderb vorliege, sondern weil zu seinem Verständnis nur durch eine längere später anzustellende Untersuchung zu gelangen ist. Septuaginta und Samarit. lasen zu Schlusse von V. 27 noch חמימם יהוירלכם; da diese Worte hier weit besser in den Satzzusammenhang passen als in V. 31, so nehme ich an, daß das Original sie nur an ersterer Stelle kannte.

Deuter. 16, 9-19, 16-17:

(9) שבעה שבועת חספרילך מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבועות: (10) ועשית חג שבעות ליהוה אלהיך מסת נדבת ירך אשר תתן כאשר יברכך יהוה אלהיך: (11) ושמחת לפני יהוה אלהיך אהה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך במקום אשר יבחר יהוה אלהיך לשכן שמו שם: (12) וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החקים האלה: (16) שלוש פעמים ו בשנה יראה כל זכורך את פני יהוה אלהיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסכות ולא יראה את פני יהוה יקים: (17) איש כמתנת ידו כברכת יהוה אלהיך אשר נתן לך:

„(9) Sieben Wochen wirst du dir abzählen; von da ab, wo man zuerst eine Sichel an die Halme legt, wirst du anfangen, sieben Wochen zu zählen. (10) Und du wirst das Hagg Schabusoth veranstalten für Jahwe, deinen Gott, entsprechend den freiwilligen Gaben, die deine Hand spenden wird nach dem Maße des Segens, den dir Jahwe, dein Gott, zukommen läßt. (11) Und du wirst dich freuen vor Jahwe, deinem Gotte, du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, weiter der Levit [], der Klient und die Witwe, die bei dir weilen — an der Stätte, die Jahwe, dein Gott, erwählen wird als Wohnsitz für seinen Namen. (12) Und du wirst im Gedanken daran, daß du in Ägypten Sklave gewesen, diese Vorschriften beobachten und erfüllen. (16) Dreimal wird alljährlich alles, was männlich unter dir ist, vor Jahwe, deinem Gotte, erscheinen an der Stätte, die er sich erwählen wird, am Hagg ham-Mazzothe und am Hagg hasch-Schabusoth und am Hagg has-Sukkothe [], (17) jeder ‚mit‘ der Gabe seiner Hand entsprechend dem Segen, den Jahwe, dein Gott, dir gegeben hat.“

Paseq von V. 11 führt mich dazu, das hinter הלוי stehende אשר בשעריך, das LXX nicht las, zu streichen, so daß הלוי (hier gleich den vorhergehenden und folgenden Begriffen Kollektivbegriff = „die Leviten“) mit גר, יהום und אלמנה an dem Relativsatze אשר בקרבך teil hat; vgl. V. 14. וזכרה ff. von V. 12 besagt anscheinend, welche Idee das ganze Pfingstfest zu durchdringen habe, nicht etwa, welcher Gedanke zum Heranziehen Bedürftiger zur Teilnahme am Festschmause veranlassen solle. — Das zweimalige Paseq in V. 16 deutet jedenfalls auf einen größeren Textschaden hin. Zu seiner Heilung liefern die alten Versionen keinen Stoff; doch gibt die ungelenke, fast unmögliche Weise, wie V. 17 mit V. 16 verbunden ist, einen Wink, wo der Fehler stecke. Man tilge den Schluß von V. 16 ולא יראה אחיפני יהודה ריקם und verbinde V. 17 direkt mit dem vorhergehenden Satze; dann empfiehlt sich auch noch, במחנה in כמחנה zu ändern.

Exod. 34, 22:

והג שבעת העשה לך בכורי קציר חטים והג האסיף תקומת השנה:

„Und das Ḥagg Schabusoth wirst du ‚mir‘ veranstalten bei der Opferung der Weizenerntgaben und das Ḥagg der Lese bei der Wende des Jahres.“

Statt לך las LXX לי; weshalb diese Lesart vorzuziehen ist, wird später näher begründet. — בכורי wird gewöhnlich als „Erstlingsgaben“ genommen und als Genitiv gedeutet, der gleich שבעה mit הג zu verbinden sei. Eine solche Verbindung halte ich für unmöglich. Beachtet man nun, daß Gewicht darauf gelegt ist, vom Ḥagg der Lese (wie auch vom Ḥagg ham-Mazzoth, vgl. V. 18) das Datum anzugeben, ferner daß dieses für Asiph im Akkusativ der Zeit steht, so empfiehlt es sich, in בכורי ק' etwas ähnliches zu sehen, nämlich „bei der Opferung der Erntgaben . . .“ Dann wäre hier בכורים ein Infinitiv in Pluralform (ähnlich wie Lev. 23, 21 יום הקפירים „Tag der Sühnung“ oder Lam. 2, 20 עללי תפלים „Kinder der Zärtlichkeit = zärtlich geliebte Kinder“).

Exod. 23, 16:

והג הקציר בכורי מעשיך אשר חזרע בשדה והג האסיף בצאת השנה באסוף אדמעשיך מן השדה:

„Und (du wirst beobachten, vgl. V. 15) das Hagg der Ernte zur Zeit der Opferung der Gaben deiner Frucht, die du auf das Feld säest und das Hagg der Lese gegen Ende des Jahres, wenn du einsammelst die Frucht von dem Felde.“

Wiederum fällt die Übersetzung gezwungen aus, wenn man *בכורי* als „Erstlinge“ nimmt; dagegen läßt sich unter der Annahme, daß das Wort hier wie oben Ex. 34, 22 ein Infinitiv sei, ein lesbarer und um das Datum des Festes vermehrter Text gewinnen.

Es wäre wünschenswert, die fünf vom Pfingstfeste handelnden Bibelstellen, die wir zunächst nur mit Rücksicht auf ihren Umfang angeordnet haben, in eine chronologische Reihenfolge bringen zu können. Doch ist solches a priori nicht möglich. Zwar wenn wir uns entschließen würden, die Ergebnisse der Wellhausenschen Gesetzeskritik unbesehen zu übernehmen, dann wäre eine Reihenfolge leicht hergestellt, wobei Ex. 34, 22 an die Spitze träte, als ein Erzeugnis vorprophetischer Zeit, Ex. 23, 16 ihm folgte als nicht viel jüngeren Ursprungs, weiter Deut. 16, 9 ff. sich anschloße und die Pfingstfestauffassung der späten Königszeit repräsentierte, während Lev. 23, 15 ff. und Num. 28, 26 ff. die letzten, im Exil entstandenen Verordnungen für das Fest wären. Damit würden wir nun zwar den kritischen Anforderungen unserer modernen Exegese genügen, aber vielleicht nicht denen der modernen Religionsgeschichte. Wellhausens Versuch der Klassifizierung des israelitischen Gesetzes, und zwar vornehmlich der dabei dominierenden Kultusgesetze — auf die es uns hier besonders ankommt — entstammt einer Zeit, da man genügend kritisch zu sein glaubte, wenn man zu dem Maßstabe, den die Bibel selbst zu ihrer Beurteilung darbietet, noch die Vergleichung von biblischem Wesen mit arabischem Beduinentum wie auch kanaanitische Stadtekultur treten ließ. Inzwischen ist aber unser Wissen von altsemitischen Kultusgebräuchen außerordentlich gewachsen; besonders zwei von Wellhausen noch nicht berücksichtigte Faktoren, der des Kultus von Altsüdarabien sowie von Babylonien haben sich als geistige Mächte herausgestellt, deren Wirkungen jedenfalls bis nahe an Kanaans Grenzen heranreichten. Will man die biblische Tradition, die die Stiftung der israelitischen Kultgemeinde in Nord-

arabien geschehen sein läßt, nicht in Bausch und Bogen verwerfen, und gedenkt man der Einwirkungen, die die israelitische Gola unter allen Umständen von der sie umgebenden babylonischen Kulturwelt erfahren mußte, dann wird die Forschung mit Notwendigkeit dahin gedrängt, auch zu dem südarabischen und babylonischen Material Stellung zu nehmen. Dann aber scheint es mir weder Rückständigkeit noch Hyperkritik zu sein, sondern geradezu eine Forderung der Wissenschaft, Wellhausens Untersuchung zum alttestamentlichen Gesetze und speziell zum Kultusgesetze so lange für unvollständig und deshalb unzureichend zu halten, bis nicht mit dem neueren arabisch-babylonischen Materiale die Probe auf ihre Richtigkeit gemacht worden ist.

Wir müssen somit auf die Aufstellung eines Stammbaums der vom Pfingstfeste handelnden Stellen hier verzichten. Ihr Verständnis wird dann aber wesentlich von der genauen Definierung ihres Gedankeninhalts und der dabei zu Tage tretenden Formeln abhängen, ja vorwiegend von der der letzteren. Das Leben der Religionen bedeutet vorwiegend einen Wandel ihrer Ideen; dem gegenüber zeigen einmal in Gebrauch gekommene Formen großen Hang zur Stabilität. Das gilt vor allem auch von den auf orientalischem Boden ausgebildeten Religionssystemen; die Formen, in denen sich ihre Ideen darstellen, entstammen meist einer viel älteren Zeit als jene selbst und man kann behaupten, daß sie um so älter sind, je weniger engen Zusammenhang sie mit den Ideen, deren Verkörperung sie sein sollen, an den Tag legen.

So wird es sich verlohnen, die Untersuchung zunächst auf die dem israelitischen Pfingstfeste eigentümlichen Formalien zu beschränken. Dann muß es sich herausstellen, ob es angeht, das Problem des Pfingstfestes als ein rein hebräisches bzw. auch kanaanitisches zu bezeichnen, oder ob man zu seiner Lösung nötig hat, auf Religionsideen von weit höherem Alter, als es die biblischen sind, zurückzugehen.

Unter den Formen, die dem hebräischen Pfingstfeste eigen sind, treten besonders hervor 1. gewisse auf die Zeit der Feier bezüglichen Einzelheiten, 2. die offiziellen Bezeichnungen des Festes, 3. das Kultuszeremoniell. Diese drei, die Außen-

seite des Festes betreffenden Umstände müssen zuerst näher ins Auge gefaßt werden.

In allen fünf Berichten, die vom Pfingstfeste handeln, ist von der Zeit seiner Feier die Rede; aber ihre Angaben lassen doch Zweifel aufkommen, ob das Fest an einen ganz bestimmten Tag des Jahres geknüpft gewesen sei. Exodus setzt es in die Zeit der „Opferung der Erntegaben“; Numeri redet vom „Tage der Ernteopfergaben“ als seinem Termine, ohne aber für diesen Tag eine nähere Datierung zu geben. Im Deuteronomium erscheint es als Endtermin eines mit der Zeit der Ernte zusammenfallenden Jahresabschnittes, dessen Beginn jedoch für uns in der Luft schwebt. Endlich begrenzt Leviticus zwar diese Periode, aber nicht durch ein Monatsdatum, sondern die mehr allgemein scheinende Formel „am Tage nach Sabbath“. So fehlt uns zunächst eine deutlich ins Auge fallende Fixierung des Pfingstfestes nach Monat und Monatstag, und hierdurch unterscheidet sich Pfingsten auffällig von allen anderen Festen der Bibel, die ihr bestimmtes Datum aufweisen, einerlei ob von jeher oder — wie Wellhausen meint — infolge späterer Festlegung eines vordem schwankenden Termins.

Dieser Umstand hat Wellhausen dazu geführt, Pfingsten als ein wandelndes Fest zu bezeichnen. Er läßt es gefeiert sein in der Zeit vom 6.—12. des 3. Monats und begründet solches mit dem Wechsel des eigentlichen Ostertermins, des „Tages nach Sabbath“ (Lev. 23, 15), von welchem der Pfingsttermin abhängig ist. Aber es ist sehr zu bezweifeln, ob man die sieben Tage des Mazzothfestes als Ostertermine bezeichnen darf, wenn auch der „Tag nach Sabbath“ einen solchen bedeuten sollte. Hauptsächlich aber gründet sich mein Widerspruch gegen Wellhausen darauf, daß anscheinend der Begriff „Fest“ im Hebräischen von dem eines festen Jahrestermins gar nicht zu trennen ist.

Als gewöhnlichsten Ausdruck für „Fest“ gebraucht die Bibel מועד. Dieser umfaßt nach Lev. 23, 4, 44 alle größeren Jahresfeste; Ezechiel (46, 9), der damit die Termine bezeichnet, da auch die Mitglieder der weiteren Gemeinde (עם הארץ) vor Jahve treten, dürfte ebenfalls darunter alle Feste seines Festzyklus verstehen. An einigen anderen Stellen werden zwar von ihm unterschieden teils die Neumondstage (Is. 1, 14),

teils diese und die Sabbathe (I Chr. 23, 31; II Chr. 31, 3), teils die „Ḥagg“ (Hos. 9, 5; Ez. 46, 11); aber das erklärt sich dadurch, daß מועד in letzter Hinsicht wohl „Termin“ oder „bestimmter Zeitpunkt“ bedeutete, so daß man es recht wohl noch durch einen auf geistliche Festtage zielenden Ausdruck verdeutlichen oder ergänzen konnte. Genauer kann man מועד als einen mit einer Mondphase zusammenhängenden Termin definieren, da nach Psalm 104, 19 der Mond es ist, der die מועדים macht, und wenn es Gen. 1, 14 von den Lichtern des Himmels heißt, daß sie dienen sollten „für die אורח und מועדים und Tage und Jahre“, so dürften wie vom „großen Lichte“, der Sonne, die Tage und Jahre, so vom „kleinen“ dem Monde, die מועדים (Festtage) und אורח (kleinere, event. Sabbath¹)-Termine) abhängen. Jedenfalls geht aus diesen beiden Stellen hervor, daß die מועדים Kalenderfeste bedeuten, die durch den Gang der Himmelszeichen geregelt sind. Damit verträgt sich kein Wandern durch längere Zeiträume. Dagegen duldet der Begriff Anwendung auf Kalenderfeste von mehrtägiger Länge, wie denn in Ex. 23, 15 die ganze siebentägige Dauer des Ḥagg ham-Mazzoth ein מועד genannt wird: „Das Ḥagg ham-Mazzoth wirst du wahrnehmen, sieben Tage wirst du ungesäuerte Brote essen, wie ich dir befohlen habe, an dem מועד² des Monats Abib,“ d. h. am 15.—22. Tage.

Wie das unter Umständen alle geistlichen Festtage umfassende מועד, so lassen sich auch alle spezielleren Festkategorien als solche erweisen, die ein Wandern im Jahreskreise von vornherein ausschließen. So die Neumondsbeste (חַרְשִׁים): sie geben sich als mit Monatsanfang untrennbar verbunden. Ebenfalls sind die Sabbathe, von deren Verhältnis zu Jahr und Monat bald die Rede sein wird, stets auf bestimmte Tage festgelegt. Endlich glaube ich zu den den Begriff des Wanderns von vornherein verleugnenden Festen auch die Ḥagg zählen zu müssen. Nach der jetzt allgemein üblichen Erklärung wäre Ḥagg allerdings von Haus aus nur „religiöser Tanz“ — „lauter Lust und Freude“, wie Wellhausen sagt —

1) Nach Ez. 20, 13 ist die Einrichtung der Sabbathe ein אורח.

2) Nicht zu übersetzen „Zur Zeit (des Monats A.)“, wodurch die deutliche Zeitangabe verwaschen wird.

abgeleitet von der Wurzel חג „tanzen“. Aber schon dieser Wurzelbegriff ist nicht richtig erfaßt; denn wenn im jüdisch-aramäischen חג (wie hebr. חוג) „Kreis ziehen“ bedeutet, dann kann nicht „Tanzen“, sondern nur „Kreis machen“ ihr Urbegriff gewesen sein. Weiter scheint mir das Verhältnis zwischen dem Nomen חג und dem Verb חג noch der Aufklärung zu bedürfen. Im Syrischen erscheint das Nomen (ḥeggā) als die primäre Bildung, das Verb (ḥaggī) als die sekundäre; das erlaubt, auch für das Hebräische und andere semitische Sprachen eine nominale Urform ḥagg anzunehmen, die gelegentlich ein denominatives Verb ḥagg erzeugt hat. Mit einem solchen Nomen, das „Kreis“ bedeutet haben wird, lassen sich ohne Zwang alle auf den Radikalen ḥ-g aufgebauten Bildungen erklären, so arab. ḥagāgu „die (runde) Augenhöhle, bezw. der sie bildende Knochen“ und „aufgehende Sonne“, arab. ḥaggatu, ḥiggatu „(rundes) Ohrläppchen“, arab. ḥaggu „rund(köpfig)“, arab. ḥiggatu „Jahr“ (wohl = „Sonne“); äthiop., tigrī, tigre ḥaggāj „trockene (von der Sonne beherrschte) Jahreszeit“; assyr. agū 1. „Krone“, 2. „Vollmond“; Saho. aggīt(-alza) „Vollmond“. Gleich dem Assyrischen und dem Saho wird auch dem Hebräischen ein ḥagg zuzuschreiben sein, das „Vollmond“ bedeutet, im Hinblick auf Is. 30, 29 **הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלִיל הַחֲקֻרִים** „Gesang werdet ihr anstimmen wie in der Nacht, da man den Vollmond heilig preist“,¹⁾ sowie auch auf Is. 29, 1 **סָר שָׁנָה עַל-שָׁנָה חֲגִים יִנְקֹרוּ** „Fügt Jahr zu Jahr; laßt die Vollmonde kreisen“.

Vom Begriff „Vollmond“ wird man zu „Vollmondfest“ weitergegangen sein, wie von „Neumond“ zu „Neumondsfest“. Dann wäre als echtes Ḥaggfest nur dasjenige zu nehmen, welches auf den 15. Tag des Monats fiel, wie es Psalm 81, 4 zu beschreiben scheint mit den Worten:

חָקְרוּ בַחֲדָשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לַיּוֹם הַגָּנוּ

„Stoßt beim Neumonde in die Trompete, (und) beim Vollmonde während des Tages unseres Ḥagg!“ Dazu stimmt nun trefflich, daß das Ḥagg **אֵת עֵשׂוֹךְ הַחֹטְטִים**, das Laubhüttenḥagg, seinen Anfangs- und Haupttag am 15. Tage des 7. Monats

¹⁾ Man denke an die in der Mischna (Rosch Haschschana, 2, 7) beschriebene Heiligpreisung der Neumondsichel.

hat; ferner daß das Ḥagg ham-Mazzoth am 15. des 1. Monats beginnt, während das ihm um einen Tag vorhergehende Passahfest nicht Ḥagg genannt wird — ausgenommen in Ex. 34, 25. An dieser Stelle dürfte sich aber ein jüngerer Sprachgebrauch geltend machen, der die Eigentümlichkeit des Ḥaggfestes nicht mehr in seinem Charakter als Vollmondstag, sondern in einem vielleicht den Mondkreis illustrierenden rituellen Tanze erblickte, für welchen die Sprache die denominative Ableitung ḥāgag „im Tanzschritt gehen“ besaß. Wie vielleicht auch das Wort Sabbath dazu beigetragen hat, den Begriff des Ḥagg als Vollmondfest etwas beiseite zu schieben, wird sich bald ergeben.

Das Schwanken bezüglich Passah, ob es als Ḥagg zu nehmen sei oder nicht, hat sein Gegenstück bei der Fixierung von Pfingsten. In Lev. 23 und Num. 28 fehlt jede Hindeutung, daß Pfingsten ein Ḥagg oder Vollmondfest sei; dagegen charakterisieren Deut. 16, Ex. 34 und 23 es durch das Wort Ḥagg. Soll damit gesagt sein, daß es auf den 15. eines Monats falle? Hiergegen spricht die gesamte Tradition des Judentums — abgesehen von der, die aus dem Buche der Jubiläen redet, wo¹⁾ das Erntepferfest, d. i. Pfingsten auf die Mitte des 3. Monats angesetzt ist; hiergegen kann man auch auf die Vöten aller neueren Forscher hinweisen. Somit ist wahrscheinlich, daß Deuteronomium und Exodus einen jüngeren, Leviticus und Numeri einen älteren Ausdruck gebrauchen — ein Argument dafür, daß Wellhausens Theorie für die Anordnung der Pfingststellen wohl nicht stichhält. Außer diesem kritischen Ergebnisse, das wir hier nur vorläufig konstatieren, haben wir somit als Resultat erhalten: Pfingsten kann a priori nicht als wandelndes Fest angesehen werden.

Hatte aber Pfingsten seinen festen Termin, wie alle anderen israelitischen Feste, so müßten der oder die Verfasser des Gesetzes ein förmliches Versteckspiel getrieben haben, wenn sie bei fünfmaligem Hinweis auf die Zeit, in welcher Pfingsten zu feiern sei, nicht einen einzigen festen Anhaltspunkt zu seiner genauen Datierung mitteilten. Aber es dürfte ein solcher tatsächlich vorhanden sein, und nur sein

1) Z. B. Cap. 16, 13.

archaisches Gepräge wird bewirkt haben, daß weder die Juden der letzten Jahrhunderte vor Christi Geburt noch die späteren Exegeten sich darin zurecht fanden.

Lev. 23, 16 f. läßt sich über die Zeit des Pfingstfestes in den Worten aus: „Und ihr werdet für euch abzählen vom Tage nach dem Sabbath — vom Tage, da ihr die Webgarbe darbrachtet — sieben Sabbathe, die vollzählig sind; bis zum Tage nach dem siebenten Sabbath werdet ihr abzählen.“ Diese Zeitberechnung zu erklären, hat bisher große Schwierigkeiten bereitet. Den befremdenden Umstand, daß 7 Wochen als 50 Tage gerechnet zu sein scheinen, möchte man am liebsten dahin erklären, daß der Autor zu den 7 Wochen = 49 Tagen noch den ersten Tag der achten hinzugenommen habe: was mir wenig wahrscheinlich ist, da zwei Kapitel später — Lev. 25, 8 — siebenmal sieben Jahre als 49 und nicht als 50 Jahre gerechnet werden. Jeder Anstoß wird aber entfernt, wenn man $\text{יום הַמַּשִּׁים יוֹם}$ wiedergibt durch die Übersetzung „den fünfzigsten Tag“, der somit außerhalb der Reihe der gezählten Tage steht. Das Hauptinteresse konzentriert sich jedoch um den Begriff „Tag nach dem Sabbath“, der den Anfangstermin der Festberechnung darstellt. Hier ist nun zunächst klar, daß dieser „Tag nach dem Sabbath“ mit dem ebenso lautenden Ausdrucke von V. 11 gleichbedeutend ist, was auch sein Zusatz „Tag, da ihr die Webgarbe darbrachtet“, bestätigt. Doch ist damit noch nicht viel gewonnen; denn beidemale hängt der Ausdruck „Tag nach dem Sabbath“ in der Luft oder ist wenigstens nicht mit dem gerade vorherrschenden festen Osterdatum deutlich verknüpft. Dennoch darf als sicher angenommen werden, daß der „Tag nach dem Sabbath“ in die Osterzeit gefallen ist. Liegt doch diese jedenfalls am Eingange der Ernteperiode — womit nicht zugegeben werden soll, daß Wellhausen recht habe, die Osterfeier von Gebräuchen bei der Ernte abzuleiten —; der Beginn der Ernte aber ist nach Deuter. 16, 9 zugleich der Beginn der sieben gezählten Wochen, die Pfingsten einleiten. Somit glaubte man bisher nur mit zwei Möglichkeiten der Festlegung des „Tages vor dem Sabbath“ rechnen zu können: entweder nahm man ihn als den Tag nach dem (ersten) Sabbath, der in die Ernte fiel

— so besonders Wellhausen —, oder als Tag nach dem Sabbath, der der Ernte vorherging.¹⁾ Beide Lösungen, die man als nur geraten bezeichnen muß, nehmen Pfingsten als ein wandelndes Fest; denn es gilt als unzulässig, das Osterfest, bezw. dessen ersten Tag mit einem bestimmten Sabbath parallel laufen zu lassen. Wir sahen oben, daß Pfingsten unter keinen Umständen als bewegliches Fest zu gelten habe: wie wird man solches mit Lev. 23, 15 f. in Einklang bringen? Ich meine, durch Korrektur des Begriffes, den man hier üblicherweise mit dem Wort „Sabbath“ verbindet.

Die alttestamentliche Sabbathfrage ist in ein neues Stadium der Möglichkeit einer Lösung getreten, seitdem die Assyriologie dokumentarische Beweise dafür erbracht hat, daß die Babylonier den 15. des Monats als Schabattu in ihren Festlisten führten. Dabei ist zu vermuten — wenn auch nicht erwiesen —, daß jeder Monat seinen Schabattu hatte. Zimmern²⁾ hat sich ausgesprochen für die Annahme eines inneren Zusammenhangs zwischen dem Begriff Schabattu und dem Vollmondstagcharakter des 15. des babylonischen Monats; mangels einer sicheren Etymologie von Schabattu verzichtet er aber auf nähere Deutung. Eine solche scheint aber möglich mit Hilfe der im Babel-Bibel-Streite viel gethetzten babylonischen Gleichung „Schabattu = ūm nūch libbi. Daß dieser „Tag der Herzensruhe“ nicht ohne weiteres als bürgerlicher Ruhetag zu charakterisieren sei, da der Begriff dieser Ruhe die Beziehung auf einen Gott zu verlangen scheine, war dabei z. B. von A. Jeremias stark hervorgehoben worden. Setzen wir „Herzensruhe“ mit „Erholung“ gleich, so ergibt sich als der Gott, der sich am Schabattu, d. h. am 15. des Monats erholen muß, kein anderer als der des Mondes; ist der Mond am Abend des 14. Monatstages voll geworden, so bedarf er des Ausruhens nach der Arbeit des Aufstiegens zu seinem Höhepunkt am Himmel. Falls nun der Schabattu für Babylonien als Festtag galt, so wird der Anlaß dazu wohl darin zu suchen sein, daß der Mensch, um den Mondgott zu ehren, dessen Ruhe auch für sich maßgebend sein ließ; ein

1) Bertholet in s. Kommentare zu Leviticus.

2) ZDMG. LVIII (1904), S. 201.

solcher bürgerlicher Ruhetag könnte dann mit dem jüdischen Sabbath wohl nach Wesen und Namen verglichen werden, aber noch nicht bezüglich seines Termins.

Doch ist es keineswegs anzunehmen, daß in Israel der Wochensabbath die einzig bekannte und ursprünglichste Form des Ruhetages gewesen sei. Auch der fünfzehnte Tag des Monats hat für Israel einmal seine Bedeutung als ein mit Sabbathruhe verbundener Monatseinschnitt gehabt. In den Proverbien (7, 30) lockt sich das ungetreue Eheweib einen Buhlen an mit dem Hinweise: „Erst am Vollmondstage kehrt er (d. h. der auf Handel ausgezogene Gatte) zu seinem Hause zurück“; woraus hervorgeht, daß in Israel einmal der fünfzehnte des Monats die bürgerliche Ruhe im Gefolge hatte. Das Gleiche ergibt sich aus Amos 8, 5, wo der ungeduldige Kornwucherer fragt: „Wann geht der Neumondstag vorüber, daß wir Getreide verkaufen können, und wann der Sabbath, daß wir Korn steigern?“ sowie auch aus der verwunderten Frage des Elisäus an das sunamitische Weib (2 Kg. 4, 22 f.), weshalb sie an einem Tage, da nicht Neumond noch Sabbath sei, seinen Rat einzuholen käme, d. h. sich eine Sonntagsbeschäftigung mache. Wenn nämlich von diesen beiden offenbar offiziellen Ruhetagen der eine, Neumond, mit den Phasen des Mondes zusammenhing und deshalb an festen Monatsterminen gefeiert wurde, so kann der andere, Sabbath, kein vom Mondlaufe unabhängiger Wochensabbath gewesen sein, besonders da er als solcher oft genug mit dem Neumondsabbath zusammengefallen wäre. Israel kannte somit in älterer Zeit einen auf den 15. Tag des Monats fallenden Sabbath; genauer werden wir einen solchen dem Nordreiche für die Zeit um 800 v. Chr. zuschreiben müssen, daneben auch noch einen Quasisabbath, den Neumondstag, der wohl eine Weiterbildung des babylonischen Sabbaths auf israelitischem Boden ist, wobei sich die israelitische Idee von der Heiligkeit des Neumonds und die babylonische von dem Ruhebedürfnisse des Mondes bei seiner himmlischen Wanderung entgegenkamen.

Wir haben oben darauf hingewiesen, wie das israelitische Hagg von Haus aus der Vollmondstag oder ein auf einem solchen gefeiertes Fest sei; jetzt hat sich nun auch der

Sabbath als etwas ähnliches erwiesen, da sein Termin auf den 15. Monatstag fällt. Zwei Bezeichnungen für denselben Tag: das kann nicht ursprünglich sein; vielmehr wird man nur eine von ihnen altisraelitisch, die andere aber Lehnwort aus späterer Zeit sein lassen. Das Wort Ḥagg als von außen entlehnt zu nehmen, liegt nicht der geringste Grund vor, und sein erster Radikal ḥ bürgt geradezu dafür, daß babylonisches agu „Vollmond“ seiner Entwicklung fern gestanden habe. Dagegen ist es sehr verlockend, Schabattu als babylonisches Lehnwort zu nehmen. Mit seinem Eindringen in den kulturellen Sprachschatz Israels könnte es recht wohl zusammenhängen, daß das ältere Wort Ḥagg seine alte Beziehung auf den Vollmond einbüßte und im wesentlichen nur noch als „Festtag“ gefühlt wurde, oder, weil man inzwischen schon von Ḥagg „Kreis“ ein Verbum ḥāgag gebildet hatte, welches speziell auch für einen symbolischen Reigen an Mondfesten gebraucht wurde, nunmehr zur Bedeutung „Fest mit religiösem Reigen“ überging.

Steht nun der Halbmonatssabbath am Anfange der Entwicklung des israelitischen Sabbathgedankens, so führt der Weg von ihm zum späteren Wochensabbath über mehrere Zwischenstationen. Ihre wichtigste sehe ich in der Einrichtung des „kleinen Sabbaths“, womit ich das Wort שַׁבָּתוֹן übersetze, gestützt auf bibl. אִישׁוֹן „kleiner Mann“, שַׁדְרִיִן „kleiner Mond“ und die große Menge der im Neuhebräischen auftauchenden Deminutivbildungen auf -ōn. Als „kleine Sabbathe“ führt man die Bibel an: 1. den 1./VII., d. i. Neujahr (Lev. 23, 24), 2. den 15./VII., d. i. der erste Tag von Laubhüttenfest (Lev. 23, 39), 3. den 22./VII., d. i. der achte Tag von Laubhüttenfest (Lev. 23, 39), 4. den vom Mondjahr abgelösten Wochensabbath (Ex. 16, 29). Hier wird zunächst ein Neumondtag (1./VII.) als „kleiner Sabbath“ geführt; das entspricht der Erscheinung, daß nach Amos 8, 5 und 2 Kg. 4, 22 f. im Nordreiche die Neumondtage bezüglich der bürgerlichen Ruhe mit den Halbmonatssabbathen gleich rangierten, während sie ihrer religiösen Bedeutung nach kaum damit in gleicher Linie standen, d. h. nur als „kleine“ Sabbathe galten. Als ein anderer „kleiner Sabbath“ begegnet uns sodann der 23./VII.; daß es der achte Tag des Laubhüttenfestes war, dürfte dabei

weniger ausschlaggebend sein als vielmehr, daß er den Beginn des letzten Viertels des Monats markierte. Ließ man den Mond außer am 15. des Monats auch am ersten ruhen, so konnte man leicht dazu übergehen, ihn nach jeder seiner vier Phasen Station machen zu lassen, und konnte davon die Einrichtung von vier auf jeden Monat fallenden Ruhetagen herleiten. So wird wohl der „kleine Sabbath“ des 22./VII. nur einen speziellen Fall des lunaren Wochensabbaths darstellen, den wir ohne Zwang auch aus Ex. 16, 28 herauslesen können. Störend ist nun der Umstand, daß Lev. 23, 29 auch den 15./VII. als „kleinen Sabbath“ anführt, da man für diesen Tag in einer Quelle, die, wie gleich dargetan wird, noch den Halbmonats-sabbath kennt, letztere Bezeichnung erwartet. So mag man entweder annehmen, שבתון sei hier Schreibfehler für שבת, verschuldet durch Hinblick auf das gleich darauf folgende richtige שבתון; oder aber der Autor von Leviticus konserviere von der Einrichtung des älteren Halbmonatssabbaths nicht mehr den Geist, sondern nur eine Formel, den starre gewordenen Ausdruck ממחרת השבת „Tag nach Halbmonatsabbath“.

Die Einrichtung „kleiner Sabbathe“ hatte das bürgerliche Jahr mit einer größeren Zahl von Ruhetagen bereichert, die von den Hauptphasen des Monats abhingen und damit wohl auch den Gedanken an das Ruhen des Mondes fortpflanzten. Der nächste Schritt in der Sabbathentwicklung führte nun dahin, den Mond ganz unbeachtet zu lassen und beim Sabbath alles Gewicht auf die Einhaltung der Ruhe oder auch des damit zusammenhängenden Verweilens im Hause (Ex. 16, 29) zu legen. Bedeutete vorher שבת „halbmonatliche Ruhe“, so blaßte seine Bedeutung jetzt ab zu der von Ruhe schlechthin. Wenn eine solche Ruhe nun Begleitmoment einer kultischen Feier war, so bezeichnete man sie als שבת שבתון, d. i. „Ruhe (wie die) eines kleinen Sabbaths“. Sie begleitete z. B. den Versöhnungstag, der auf den 10. des 7. Monats fiel, also auf einen vom Mondlaufe unabhängigen Tag; sie findet sich in Ex. 31, 15, 35, 2, Lev. 23, 2 als wesentlichste Eigenschaft des Wochensabbaths und läßt uns deshalb vermuten, daß hier der gleichmäßig durch das Sonnenjahr rollende Sabbath gemeint sei; sie wurde endlich zur Parole für den wohl in Anlehnung an diesen Wochensabbath ent-

standen, jedes siebente Jahr eintretenden Jahressabbath (Lev. 25, 4) und bedeutete hier die Ruhe der Erde, die der Mensch zu respektieren habe. Erst aus der Vereinfachung des Ausdruckes שבת שבתה dürfte dann שבת als Bezeichnung für den gewöhnlichen Wochensabbath entstanden sein: der Schluß der Entwicklungsreihe von Sabbath berührte sich wenigstens dem Namen nach wieder mit ihrem Beginn. Wann dieser Schlußpunkt erreicht wurde, ist wohl nicht genau auszumachen. Ezechiel (46, 1) stellt sechs Werktagen den Sabbathtage gegenüber, schließt diesem aber den Neumondtag in einer Weise an, als ob auch er mit Sabbath engere Verwandtschaft hätte. Eine solche würde sich aber am ehesten auf gemeinsame Abhängigkeit von den Mondphasen gründen. Auch wenn er (45, 17) zu einer Reihe, die den Gesamtnamen מועדים führt, zusammenfaßt: Ḥagg (= Vollmondsfest), Ḥodesch (= Neumondsfest) und Sabbath, so dürfte dieser Sabbath kaum anders als lunarer Natur sein und die beiden Halbmondtage des Monats (den 8. und 22.) bezeichnen, was das Gesetz mit seinem „Kleinsabbath“ ausdrückt.

Dieser kurze Überblick über die Geschichte des biblischen Sabbaths ließ als ältesten Sabbath Israels den auf den 15. jedes Monats fallenden erkennen. Halten wir nun die Stellen Lev. 23, 15–22 und 9–14 für verhältnismäßig alt (wozu uns die oben gegebene Begriffsentwicklung von Ḥagg ein Recht zu geben schien), so können wir anstandslos die darin vorkommende Phrase ממחרת השבת „Tag nach dem Sabbath“ als Ausdruck für den 16. Tag des Monats nehmen,¹⁾ genauer für den 16. des ersten Monats, des historischen Termins für den Anfang der Ernte. Nun folgen allerdings der Erwähnung dieses alten Halbmonatsabbaths im gleichen Verse (V. 15) Sabbathe, die eine andere Erklärung verlangen. Es sollen abgezählt werden שבע שבתות חמימה חדיימה „sieben Sabbathe, die voll sind“: diese sind aber überhaupt keine Sabbathtage, sondern Wochen, ausgedrückt durch einen altertümlichen Ausdruck „Vollsabbathe“. Dieser setzt zwar voraus, daß zur Zeit

1) Joh. Meinhold (Sabbath u. Woche im AT, S. 34, Anm. 1), der energisch für die Annahme eines Halbmonatsabbaths in Altisrael eintritt, meint allerdings „der Versuchung widerstehen zu müssen, . . . Sabbath hier noch als Vollmondtag zu verstehn“.

der Halbmonatsabbathe schon Sabbathe nach kürzeren Werktagsfristen eintraten, erlaubt aber diese als שבת שבתון anzusetzen, dessen Pluralform vermutlich nicht שבתות שבתות oder שבתות שבתות, sondern einfach שבתות lautete. Wenn unmittelbar nach der Erwähnung dieser sieben „Vollsabbathe“ (V. 16) die Rede ist von מחרת השבת השביעית „Tag nach dem siebenten Sabbathe“, so wird hier das Attribut „der siebente“ bewirkt haben, daß ein weiteres זמיתה „der volle“ ausgelassen wurde. Eine Verwechslung mit dem Halbmonatsabbath war bei diesem siebenten Sabbathe von vornherein ausgeschlossen.

Wir kommen zum Resultate unserer Untersuchung des Datums von Pfingsten: Es ist von jeher der fünfzigste Tag nach dem 16. des ersten Monats, d. h. der 6. des dritten Monats gewesen.

Nun erhebt sich die Frage: Wenn das israelitische Pfingstfest so gut wie alle anderen Feste, die Leviticus 23 aufführt, an ein bestimmtes Monatsdatum geknüpft ist, weshalb geschieht da seine Datierung auf eine ihm besondere Weise unter Ausschluß der direkten Nennung von Tag und Monat seiner Feier? Es wird durch Abzählen von sieben nach dem 16./I. fallenden Wochen bestimmt. Diese sehen nun ganz danach aus, als ob sie mehr seien als ein Objekt des Abzählens, und scheinen in einem inneren Zusammenhang mit dem Pfingstfeste zu stehen. Die Bibel läßt uns einigermaßen im Ungewissen über das, worin dieser besteht. Nach Lev. 23 sind die Wochen einfach der Zeitraum, der Pfingsten vom Tage der Darbringung der Erstlingsgarbe trennt. Deut. 16 legt uns nahe, sie als den Zeitraum der Kornernte zu nehmen; denn ihr Abzählen solle beginnen mit „dem Anhieb einer Sichel in die Saat“, und an ihrem Ende steht ein Opfer von Gaben, die jeder nach dem Maße des ihm zu teil gewordenen Erntesegens darbringt. Hieraus könnte man den Schluß ziehen, die sieben Wochen bildeten mit dem Pfingsttage eine Zeiteinheit, weil sie als Zeit der Kornernte die Steuer lieferten, die das Pfingstopfer erheischte. Dann könnte Wellhausen Pfingsten mit Recht als Erntedankfest bezeichnet haben.

Aber wie erklärt man dann, daß für Mazzoth und Sukkoth, die beiden anderen Feiern, denen man Erntefestcharakter

beilegen möchte, eine Zeit der Vorbereitung oder des Hinweises, wie es die 49 Tage vor Pfingsten sind, nicht existiert? Daß besonders Sukkoth, nach Wellhausen das Fest der Späternte, ein Fest, das in Deut. 16, 9ff. sichtlich als das Gegenstück zu Pfingsten ausgemalt wird, ein im Grunde verschiedenes Zeremoniell aufweist und sich auch durch seine Dauer weit über das an einem Tage zu Ende gehende Pfingstfest erhebt?

Läßt man die sieben gezählten Wochen nichts anderes sein als den Zeitraum der Ernte, so bleibt endlich völlig unerklärt, was das talmudische Judentum mit ihnen an Gebräuchen verbindet. Hier erscheinen sie als eine geschlossene Zeit, als die „Sephira-Trauer“, worin bis zum 33. Tage Lustbarkeiten, wie Heiratsfeste und Tanz, verboten sind, auch das Haar nicht geschnitten werden darf; der 33. Tag zeigt Festtagscharakter zumal für die Schuljugend; die noch übrige Zeit steht dann wieder unter dem Gesetze der Enthaltung von Lustbarkeiten, doch in weniger strenger Weise wie vor dem 33. Tage. Was es mit dieser Auffassung der 49 Tage vor Pfingsten auf sich hat, vermag die talmudische Tradition nicht zu erklären. Der Hinweis, daß zwischen Ostern und Pfingsten eine Seuche die Reihen der 24000 Schüler des Rabbi Aqiba gelichtet habe, oder auch der auf die Hinrichtung der 10 Tannaiten-Märtyrer — Ansichten, gegen welche schon die karaitische Lehre protestiert — kann unmöglich genügen, um das Vorhandensein einer neunundvierzigtägigen geschlossenen Zeit im Ritus sachlich zu begründen. Versagt aber die historische Erklärung, so wird man dahin gedrängt, an eine alte Tradition bezüglich des Verhaltens der Gemeinde in den sieben gezählten Wochen zu appellieren. Eine solche kann aber nicht in der Auffassung wurzeln, als sei die Pentekoste im wesentlichen nichts als die Erntezeit; denn nirgendwo schwebt wohl über der Erntezeit eine düstere Stimmung und speziell in Israel war der Erntejubel recht sehr zu Hause, wie man unter anderem auch aus dem heiteren Charakter von Laubhüttenfest schließen mag.

Es bleibt somit vorläufig ganz ungelöst, was die sieben gezählten Wochen für sich selbst wie auch für das Pfingstfest bedeuten. Da nun von ihnen aus Pfingsten datiert ist, mithin

von ihnen gewissermaßen abhängt, so steigt hier zum ersten Male in uns eine Ahnung auf, als ob alle bisherigen Erklärungen des Pfingstfestes nicht den Kern seines Wesens trafen. Diese Zweifel mehren sich, wenn man den Zeremonien, die das biblische Pfingstfest umgehen, etwas auf den Grund geht. Läßt man sie aus einer gewissen Entfernung auf sich wirken, so könnte man sie für eine Bestätigung der Ansicht vom pfingstlichen Erntefestcharakter halten. Unter den Opfern, die der Pfingsttritus enthält, erwähnen Lev. 23 und Num. 28 an erster Stelle ein „neues“ d. h. aus neuem Getreide bestehendes Speisopfer. Lev. 23 schärft seine Darbringung als Pflicht ein, während Num. 28 nur die Tatsache des Opfers erwähnt, vielleicht also darin nur einen Brauch erblickt. Auch Deut. 16 betont dieses Opfer und legt ihm Pflichtcharakter bei, jedoch nicht in bezug auf sein Maß; dieses soll im Belieben des Einzelnen stehen, nämlich abhängen von dem, was jeder im Hinblick auf seinen Erntesegeu Jahwe schuldig zu sein glaubt. Für Lev. 23 gibt es aber diese Freiheit nicht; hier besteht die Pfingstabgabe, die vermutlich jeder, der eine „Behausung“ hat, zu Jahwe bringen soll, aus zwei Broten, gebacken aus je zwei Zehnteln Epha Feinmehl unter Zusatz von Sauerteig. Soweit stimmt alles zur Hypothese von Pfingsten als Erntefest. Aber nun verlangt Lev. 23 auch noch — und zwar vermutlich wieder von jedem Hausvater — die Darbringung von zwei einjährigen Lämmern als „Heilsopfer“, die der Idee nach Jahwe, tatsächlich aber den Priestern zufallen sollen. Diesen wichtigen Zug lassen Num. 28 und Deut. 16 ganz aus; denn wenn an letzterer Stelle auch von der Vorschrift „sich vor Jahwe zu freuen“ geredet wird, was nach der üblichen Annahme auf einen Opferschmaus geht, so hat der Autor jedenfalls nicht die Lammopfer von Lev. 23 vor Augen, da diese den Priestern als Eigentum zugesprochen werden.

Was das Lammopfer mit einem Erntefeste zu tun hat, ist schwer zu sagen. Dasselbe gilt von den Brandopfern, die Lev. 23 und Num. 28 für die Pfingstfeier vorschreiben, Deut. 16 aber unerwähnt läßt. Nach Lev. 23 bestehen sie aus 7 fehllosen einjährigen Lämmern, einem Stier und zwei Widdern, dazu einem Ziegenbock als Sündopfer; nach Num. 28 aber

aus 7 einjährigen Lämmern, zwei Stieren und einem Widder, endlich dem Ziegenbocke. Man neigt dazu, die Abweichung, die Lev. 23 gegenüber Num. 28 zeigt, auf inkorrekte Benutzung der Angabe von Num. 28 seitens Lev. 23 zu schieben. Wir geben ohne weiteres zu, daß die Aufzählung der Festbrandopfer im Texte von Lev. 23 nicht ursprünglich ist; denn es wird uns zugemutet anzunehmen, daß entweder jeder israelitische Hausvater die ganze Zahl der erwähnten Brandopfer darbringen mußte, oder aber, daß die zwei Lämmer, die doch wohl mit den zwei Broten parallel gehen, nur einmal, für die ganze Gemeinde, zu geben wären — was beides unwahrscheinlich klingt. Aber eine nachträgliche, ungeschickte Einfügung der Festbrandopfer in den Text von Lev. 23 kann stattgefunden haben, ohne daß dabei bei Num. 28 eine Anleihe gemacht worden wäre. Num. 28 kennt für alle israelitischen Feste nur einen Normalopfersatz: die 7 Lämmer, 2 Stiere und 1 Widder kehren bei ihm ständig wieder, außer an den sieben ersten Tagen vom Laubhüttenfest, die zahlreichere Opfer mit sich bringen, von dem höheren Satze aber langsam bis zu dem am achten Tage eintretenden Normalopfer herabsteigen. Vielleicht daß das Normalopfer von Num. 28 etwas Altes bedeutet; doch kann man es mit gleichem Rechte auch als das Produkt der Uniformierung von ursprünglich verschiedenen Opfern bezeichnen, also für jung ansehen. Mir scheint das Letztere sogar das Näherliegende zu sein, und zwar im Hinblick auf die Zusammensetzung des Festbrandopfers bei Lev. 23. Sollen wir den Ergänzter von Lev. 23 für so unwissend halten, daß er sich im Normalopfersatze geirrt hätte, falls ein solcher existierte? Nehmen wir daher zunächst sowohl die Zahlen von Lev. 23 wie die von Num. 28 für echt und zwar in dem Sinne, daß darin der Opferbrauch von zwei verschiedenen Zeiten vorliege. Dann wird die Angabe von Lev. 23 uns in die ältere Zeit versetzen, in welcher vermutlich jedes Fest noch seine besondere Opferzusammensetzung hatte, Num. 28 aber in eine jüngere, die ein Normalfestopfer durchführte.

Was Zahl und Qualität der für Pfingsten vorgeschriebenen Festopfer bedeuten, vermag bis jetzt niemand zu sagen; man nimmt sie als Data, die keiner Erläuterung bedürfen. Aber

Selbstverständliches gibt es in alten Kulturen ebenso wenig wie Unverständliches; dagegen sehr vieles, wofür unser Blick noch nicht geschärft ist. Zählen wir dazu vorderhand auch die Festopfer des Pfingsttages und gestehen wir, daß zwischen ihnen und dem Wesen eines Erntefestes kein erkennbarer Zusammenhang existiert.

Endlich gehört zum Zeremoniell des Pfingstfestes noch die Einrichtung, die den Namen *מקרא קדש* trägt; wieder sind es nur Lev. 23 und Num. 28, die sie erwähnen, während Deut. 16 von ihr schweigt. Das Wesen von *מקרא קדש* ist noch nicht erklärt; seiner Wiedergabe durch „Festversammlung am Heiligtume“ oder „heilige Festversammlung“, womit man sich gewöhnlich behilft, stehen starke grammatische Bedenken entgegen. Nun glaubt man bisher die Eigenart des Pfingstfestes auch ohne weitere Erklärung des *מקרא קדש* oder gar unter Absehung von einer solchen feststellen zu können, besonders weil Lev. 23 und Num. 28 bei allen größeren Jahresfesten — Passah ausgenommen — ein- oder zweimal *מקרא קדש* anmerken. Aber das *מקרא קדש* von Pfingsten dürfte doch ganz besonderer Aufmerksamkeit wert sein, weil *מקרא קדש* nach Lev. 23, 28 ein Synonymon hat, nämlich *עצרת*, und dieses Wort bald nach dem Ausgange der biblischen Zeit nach Ausweis der Mischna und des Josephus die üblichste Bezeichnung für Pfingsten geworden ist. Keine gründliche Untersuchung über das Pfingstfest wird daher unterlassen dürfen, sich eingehend mit dem Begriff von *מקרא קדש* abzugeben. Unsere Ansicht darüber wird im letzten Kapitel vorgetragen werden; hier sei wiederum nur auf die Blöße hingewiesen, die sich die Erklärung von Pfingsten als Erntefest gibt, wenn sie das *מקרא קדש* dieses Festtages ununtersucht läßt.

Die Betrachtung von Zeit und Zeremoniell des Pfingstfestes stellte uns vor zahlreiche Rätsel; das größte liegt im Namen, unter welchem es uns in der Bibel entgegentritt. Lev. 23 führt die großen Feste sämtlich mit Namen an; für Pfingsten aber erwähnt es keinen. Das holt anscheinend Num. 28, 28 nach; denn nach der üblichen Übersetzung besagt dieser Vers: „Und am Tage der Frühopfergaben, wenn ihr Jahwe ein Speisopfer von neuem Getreide darbringt, an euerm

Wochenfeste (בשבועיכם), wird euch מקרא קדש sein.“ Diese Übersetzung ist unmöglich. Falls שבועה (Schabūzōth) als Festname zulässig wäre, so wäre so gut wie ausgeschlossen, daß es ein Personalsuffix annehmen könnte, da keiner der deutlich erkennbaren biblischen Festnamen פסח, חג המצות, חג הסוכה, חג הכפרים, חג יום הכפרים je mit Suffix auftritt. Aber שבועה ist so wenig ein Festname wie die Worte מצות oder סוכה, wenn sie außerhalb der Verbindung mit חג „Fest“ vorkommen; erst die Verbindung mit חג macht sie dazu. So tritt es auf in Ex. 34, 22 (חג שבועה), Deut. 16, 10 (חג שבועה), Deut. 16, 16 (חג השבועה) und II Chr. 8, 18 (חג השבועה). An allen diesen Stellen übersetzt man anstandslos „Wochenfest“ und versteht darunter die „sieben Wochen“ (שבועה שבועה), die ihm vorhergehen. Wellhausen (Prol.⁶ 82) nimmt sogar als Gewährsmann für die Richtigkeit von „Wochenfest“ den Propheten Jeremias, wo dieser nach üblicher Übersetzung sagt (5, 24): „Und nicht sprechen sie in ihrem Herzen: Laßt uns Jahwe, unseren Gott fürchten, ihn, der den Regen gibt, den frühen und späten zu seiner Zeit, die Wochen, die festen Ordnungen der Ernte, für uns hütet (בעתו שבועה).“

Mir scheint es sehr bedenklich, dem Propheten die Wortverbindung „Wochen . . hüten“ zuzutrauen; daß andere dasselbe Gefühl haben, beweist der ehemals von Movers gemachte und nachher von vielen akzeptierte Vorschlag, שבועה als Dittographie des vorhergehenden ש בעתו zu nehmen und ganz zu streichen.

Wir sehen, schon dieser eine Fall, wo die Bibel שבועה außerhalb der Phrase חג שבועה gebraucht, macht den Exegeten Kopfzerbrechen; ihre Verlegenheit wiederholt sich aber bei allen Stellen — außer Deut. 16, 9 — wo im Texte שבועה überliefert ist, nämlich Habaq. 3, 9, Ez. 21, 28, 45, 21, endlich für zahlreiche Erklärer auch bei Num. 28, 26. Man zweifelt in all diesen Fällen die Echtheit der Lesung an, indem man sich besonders darauf beruft, die alten Übersetzungen wären auch nicht imstande gewesen, sie vernünftig wiederzugeben. Als ob der Bibeltext nicht Altertümer genug bürge, aus denen der stumpf gewordene Sinn der Spätlinge nichts Rechtes mehr erkennen konnte! Aber trotz allem,

was gegen שבועה im Sinne von „Wochen“ einzuwenden wäre, kann doch nicht gezweifelt werden, daß es an einer Stelle, Deut. 16, 9, tatsächlich nichts anderes bedeutet als „Wochen“; denn hier variiert das Wort ersichtlich den von Lev. 23, 16 gebrauchten Ausdruck שבועה המימה ההינה „Vollsabbathe = Wochen“. Doch stellt sich alsbald ein Bedenken grammatischer Art ein: als Plural von שבוע „Woche“ findet sich sonst nur שבועים, also eine Form mit maskuliner Endung. Das berechtigt zwar noch nicht zur Annahme, die Form sei nicht ebenso richtig; aber es könnte sich dabei um eine Neuerung handeln, die der Deuteronomist versuchte in der Absicht, das in der Verbindung הג שבועה unverständlich oder gar anstößig gewordene שבועה begrifflich neu zu fassen. Wie dem auch sei, für Deuteronomium ist Pfingsten das Fest „der Wochen“, in denen wir wohl die sieben dem Feste vorhergehenden Wochen zu erkennen haben. Würde ein solcher Name aber dem Wesen des Festes entsprechend sein? Zur Not wäre es ein „Fest der Wochen“, wenn es noch in diese fiel; das ist nicht der Fall: es wird nach Ablauf der Wochen gefeiert. Aber läßt denn nicht der Name, unter welchem Pfingsten in Ex. 23, 16 vorkommt, Fest „der Kornernte“ (קציר) für das Wesen des Festes die vorhergegangene Zeit maßgebend sein? Wahrscheinlich nicht; denn so gut das Fest „der Lese“ (Laubhüttenfest) ein Tag ist, der innerhalb der Lesezeit liegt, kann das „Fest der Kornernte“ ein solcher sein, der in die Kornerntezeit fällt. Es ist nicht zu erweisen, daß nach Pfingsttag alle Erntearbeiten zu Ende waren, oder daß die „sieben Wochen“ mit der Erntezeit ganz gleichbedeutend seien.

Ob darum der Deuteronomist Pfingsten als das „Fest der Wochen“ nahm und infolgedessen alle alten und neuen Bibelübersetzer שבועה ruhig mit „Wochen“ übersetzt haben, wir betrachten dieses Wort als ein rätselhaftes und als ein neues Hindernis für die Annahme, Pfingsten sei durch den Begriff Erntefest hinreichend erklärt.

Wir sind bis jetzt den Weg derjenigen gegangen, die die Meinung vertreten, das Pfingstfest mit all seinen Bräuchen und Begriffen lasse sich vom israelitisch-kanaanitischen Milieu aus genügend verstehen. Wo andere ebene Straße sahen,

fanden wir vielfach unwegsames Gebiet. Darum müssen wir versuchen, auf anderen Wegen zu einem Ziele zu kommen. In der Einleitung wiesen wir auf den geistigen Verkehr hin, in welchem alle vorderorientalischen Völker zu einander standen, und auf die Herde der Kultur, aus deren Feuer die meisten der giltig gewordenen Ideen emporstiegen. Nutzen wir diese Anschauung für die Erklärung des israelitischen Pfingstfestes aus!

Wir greifen zunächst auf das Wort שִׁבְעָה zurück. Sicher steckt in ihm die Wurzel שָׁבַע „Sieben“ und ist seine Grundbedeutung „Siebenfaches“ oder „die Siebenfachen“. Die Bezugnahme auf die Siebenzahl im Kultus war nirgendwo mehr verbreitet als in Babylon. Die älteste für uns nachweisbare Siebenerkombination war hier die Siebengottheit. Der kühn sein will, mag in ihr sogar den Ausgangspunkt der heiligen Siebenzahl sehen. Sollte die babylonische Siebenzahl und speziell die Siebengottheit vielleicht den Schlüssel abgeben, mit dem sich uns das wahre Wesen des Pfingstfestes erschließt?

II.

Die Siebengötter außerhalb der biblischen Welt.

Ein babylonischer Mythos, der in einen Rezitationstext des 16. Teiles der Beschwörungsserie Utukki limnūti „Böse Geister“ eingeschoben ist,¹⁾ lautet folgendermaßen:

„Die losbrechenden Stürme, die bösen Götter sind sie,
Die schonungslosen Dämonen, die auf dem Damme des
Himmels erzeugten, sind sie.
Die Erreger des Unheils sind sie,

¹⁾ Text bei IV Rawl. 5a, Transskr. u. Übers. bei Fossey, *La Magie assyrienne*, S. 232—243, Thompson, *The devils and evil spirits of Bab.* I, 88 ff.

Die, ihr schlimmes Haupt erhebend (?), täglich auf Böses,
 die Schlinge (?) zu werfen . . . [trachten].
 Von den Sieben ist der erste der Südwind
 Der zweite ist ein Drache mit offenem Rachen: Niemand
 Der dritte ist ein grimmiger Panther
 Der vierte eine schreckliche Schlange,
 Der fünfte ein wütender Abbu, vor dem es keinen Rückhalt
 gibt,
 Der sechste ist ein Wirbelwind (?), der gegen Gott und König . . .
 Der siebente ist ein Orkan, ein arger Sturm, der in
 Die Sieben (sibitti) sind sie, die Boten von Anu, ihrem Könige;
 Von Ort zu Ort tragen sie Finsternis.
 Die Unheilswolke, die am Himmel ungestüm daherjagt,
 sind sie,
 Das dichte Gewölk, das am Himmel Finsternis verursacht,
 sind sie;
 Der Stoß der hervorbrechenden Winde, die am heiteren Tage
 Düster verursachen, sind sie,
 Mit dem Unwetter, dem bösen Winde, toben sie einher;
 Der Wetterguß Rammans (Adads), starke Verwüstung sind sie,
 Zur Rechten Rammans (Adads) gehen sie daher;
 Am Grunde des Himmels zucken (?) sie wie Blitze,
 Die Schlinge (?) zu werfen, rücken sie voran.
 Am weiten Himmel, dem Sitze von Anu, dem Könige, stehen
 sie feindlich, und keiner ist, der ihnen gewachsen wäre.
 Als Bel diese Kunde vernahm, führte er das [göttliche]
 Wort an sein Herz,
 Mit Ea, dem hehren massū der Götter, pflog er Rat.
 Sin, Schamasch und Ishtar setzten sie zur Verwaltung des
 Dammes des Himmels ein,
 Bei Anu teilte er [Bel] ihnen die Herrschaft über den Bereich
 des Himmels zu,
 Ihnen Dreien, seinen göttlichen Kindern:
 Tag und Nacht ohne Unterlaß sollten sie dort Dienst ver-
 richten.

Als nun die Sieben, die bösen Götter, auf dem Damme
 des Himmels dahinzogen,
 Legten sie sich gewaltsam vor den Lichtbringer Sin;

Sie machten den Helden Schamasch und Ramman (Adad),
den Starken, sich zu Bundesgenossen.

Ischtar aber hatte bei Anu, dem Könige, einen herrlichen
Sitz eingenommen und strebte nach der Herrschaft des
Himmels.

[Fehlen ungefähr 4 Verse.]

Als nun die Sieben

Zu Beginn des Jahresanfangs gegen Böses

Für immer sein reiner Mund

Sin . . . das Menschengeschlecht das Gebiet (?) des
Landes

Das kam in Unordnung und versank in Leid.

[Nacht und] Tag war er (der Mond) finster und saß nicht
auf seinem Herrschersitze.

Die bösen Götter, sie, die Boten von Anu, dem Könige,

Die, ihr schlimmes Haupt erhebend (?), erzittern machen . . . ,

Sie, die Böses verrichten:

Aus dem Himmel heraus stürzten sie sich wie der Wind
gegen das Land.

Bel — des Helden Sin Verfinsterung

Am Himmel sah er,

Und der Herr spricht zu seinem Boten (sukkallu) Nusku:

„Nusku, mein Bote, bringe mein Wort zur Meerestiefe;

Die Kunde von meinem Sohne Sin, wie er am Himmel elend
verfinstert ist,

Melde sie Ea in der Meerestiefe!“

Nusku nahm mit Ehrfurcht das Wort seines Herrn ent-
gegen

Und ging als Eilbote zu Ea in die Meerestiefe;

An den Fürsten, den hehren massū, den Herrn Nudimmud (Ea)

Berichtete Nusku alsbald das Wort seines Herrn.

Ea vernahm in der Meerestiefe dieses Wort,

Biß sich in die Lippe und mit Klage füllte sich sein Mund.

Ea sprach zu seinem Sohne Marduk und ließ ihn auf das
Wort achten:

„Geh, mein Sohn Marduk!

Das Fürstenkind, der Erleuchter Sin, der am Himmel elend
verfinstert ist, —

Laß, was finster an ihm (gemacht, neu) am Himmel strahlen!

Die Sieben: böse Götter, furchtlose Mordgesellen sind sie,
 Die Sieben: böse Götter, die wie ein Wolkenbruch heran-
 ziehen und das Land heimsuchen, sind sie;
 Sie, die gegen das Land wie ein Südwind heranziehen:
 Vor den Lichtbringer Sin haben sie sich gewaltsam ge-
 legt,
 Den Helden Schamasch und Ramman (Adad), den Starken,
 haben sie sich zu Bundesgenossen gemacht.

Dieser Mythos, so fragmentarisch er auch überliefert ist, gehört zu dem Wichtigsten, was uns aus der religiösen Literatur Altbabyloniens erhalten ist. Nicht die Phantasie hat ihn erfunden, sondern das zu den Gestirnen erhobene Auge der Vorzeit hat ihn geschaut. Das haben mehr oder weniger alle diejenigen herausgeföhlt, die sich mit seiner Erklärung abgegeben haben. Auch an welche astronomischen Erscheinungen er anknüpft, ist langsam klar geworden, nachdem Lenormant¹⁾ darin die Befreiung des Mondes aus einer Verfinsterung zu erkennen geglaubt, P. Jensen²⁾ weiter feststellte, daß es sich dabei nicht um eine Mondfinsternis, sondern um die Verdunklung des Mondes zur Neumondzeit handle, endlich H. Winckler³⁾ die Entscheidung fällte, der verdunkelte Mond sei der des letzten (Mond-)Monats vor Fröhlingsanfang und seine Bedränger, die „Sieben“, seien die sieben Sterne der Plejadengruppe. In der Ausführung dieser Idee kam er auch dazu, die meisten der in Nebenrollen auftretenden Götterpersönlichkeiten astronomisch zu verstehen. Nur für das Wesen des eigentlichen Helden des Mythos, des Helden, der allerdings gleich bei seinem Eintreten in die Aktion infolge der fragmentarischen Erhaltung des Mythos unseren Augen entwindet, scheint die richtige Erklärung noch nicht gefunden zu sein. Dieses besonders läßt es wünschenswert erscheinen, die einzelnen Elemente und Beziehungen des Mythos hier noch einmal kurz durchzunehmen.

Sieben Dämonen, auch böse Gottheiten genannt, Wesen

1) Gazette Archéologique IV (1878), S. 20—35.

2) Kosmologie der Babylonier, S. 39.

3) Altorientalische Forschungen III, Bd. 1, S. 58—64.

von schreckhaftem Äußeren und verderbenbringender Tätigkeit sind zu Ende des Jahres am Himmel des Anu aufgetreten und treiben sich auf dem Dämme des Himmels umher, indem sie von hier aus im Bunde mit dem Gewittergott Sturmgewölk, Regendunkel und Gewitterschauer auf die Erde herabsenden: Wie der Himmel Anus der Nordhimmel, der Damm des Himmels die Ekliptik ist, so sind die „Sieben“ das dem Nordhimmel angehörige Ekliptikalgestirn der Plejaden. Eine spätassyrische Monatstabelle¹⁾ bezeichnet sie als die Patrone des letzten Monats des bis annähernd zum Frühlingsäquinoktium reichenden Jahres: so können sie als Regenten des Winters und Urheber aller ihn begleitenden Unbilde auftreten. Zu Bundesgenossen Rammans, des Gewittergottes, eignen sie sich aber deshalb, weil ihr Monat auf den dem Ramman zugehörigen elften folgt, in welchem der Winter seinen Anfang nimmt.

Um dem Treiben der Sieben zu wehren, macht Bel nach Rücksprache mit Ea seine Kinder Mond, Sonne und Ishtar zu Aufsehern über den Himmelsdamm. Die Sieben bringen aber Störung in diese neue Ordnung; denn sie treiben den Mond in die Enge, gewinnen zu ihrem Bundesgenossen Ramman auch noch den Sonnengott, währendes Ishtar höher zum Nordhimmel steigt und sich in der Rolle einer Königin des Himmels fühlt. — Bel ergreift Maßregeln gegen die Winterdämone, weil er der Herr ihres Sitzes, der Ekliptik, ist; da diese aber auch den Südhimmel berührt, so berät er sich mit Ea, dem Herrn der Tiefe des Himmels wie der Tiefe überhaupt. Die von der Ekliptik aufsteigenden Himmelskörper Mond, Sonne und Venus verlieren ihren Zusammenhang. Der Mond nimmt, weil es dem Ende des Monats zugeht, immer mehr ab — scheinbar unter dem Einflusse der Regenten des letzten Monats; Venus fühlt sich als Himmelskönigin, weil sie um so leuchtender erscheint, je mehr der Mond an Licht verliert. Wenn endlich die Sonne gleich Ramman sich mit den Sieben verbündet, so möchte ich vermuten, daß hier eine — allerdings literarisch nicht überlieferte — Beziehung hineinspielt, die die Sonne als Patron des auf den Plejadenmond folgenden Monats nimmt; die Schuld am Verdunkeltsein des Mondes,

1) H. Winckler, *Altorientalische Forschungen* II, Bd. 2, S. 368.

das noch zu Anfang des ersten Monats anhält, fiel dann auch noch etwas auf dessen Patron. Keinesfalls wird die Parteinahme der Sonne für die Plejaden, wie H. Winckler meint, darin ihren Grund haben, daß die Sonne es ist, die die Phasen des Mondes bewirkt. Hätten die Babylonier davon auch nur eine leise Ahnung gehabt, so hätte nie ein Kult aufkommen und blühen können, welcher, wie z. B. in Harran, die Oberstellung des Mondes über der Sonne betonte.

Wie die Macht der Sieben noch zu Beginn des neuen Jahres nicht zu Ende geht und der Mond in ihrer Haft bleibt, schickt Bel seinen Boten Nusku an Ea. Diesen jammert das Los des Mondes; er beauftragt daher seinen Sohn Marduk sich aufzumachen und dem Mondgott wieder zu Glanz zu verhelfen. In der Ekliptik fehlt es an Kräften, die den Sieben steuern und dem Monde helfen könnten; die Hilfe muß aus der Tiefe kommen. Bel schickt Nusku, einen Gott des Feuers, in die Tiefe des Südhimmels; wer darunter zu verstehen ist, ob etwa ein Meteor, bleibt unklar; anscheinend ist damit aber auf ein schnell vorüberziehendes Himmelsphänomen angespielt. Der Südhimmel schickt die gewünschte Hilfe in der Person von Eas Sohn Marduk. Wer ist dieser Marduk? Man sieht in ihm entweder die Frühlingssonne, die Sturm und Winterkälte vertreibt, oder aber das Licht schlechthin. Aber diese Begriffe sind gewonnen im Hinblick auf das Wesen des Marduk, Gottes von Babel, während doch unser Marduk, Eas Sohn, in Eridu, dem südlichsten Stadtzentrum Babyloniens, seine Heimat und Kultstätte hatte. Als solcher wird er nicht die Sonne darstellen, weil diese nach dem Mythos sich unter den Gegnern des Mondes befand, und weil wie die Befreiung des Mondes, der Kernpunkt des Mythos, so auch sein Befreier vom Hintergrunde des Nachthimmels nicht zu trennen ist. Ich wage daher den Vorschlag, als Helden des Mythos der Sieben den Orion zu nehmen. Ich muß mich jetzt noch auf die bloße Behauptung beschränken. Da der Mythos nach der Berufung Marduks zum Rettungswerke unvermittelt abbricht und von dem darauf folgenden Kampfe zwischen ihm und den Sieben nichts mehr verrät, so bietet er kein Material zur näheren Vergleichung zwischen Marduk und Orion. Später an die Reihe kommende Ausführungen über die Darstellung Marduks,

als Besiegers der „Sieben“ in der babylonischen Kunst, der Verlauf des Kampfes, wie er sich aus dem Zeremoniell später zu besprechender Feste ergibt, endlich die Möglichkeit, Namen und Hauptzüge des Orions der griechischen Mythologie aus denen unseres Marduk zu verstehen, sie mögen das entscheidende Wort über den Wert unserer Hypothese reden.

Der Mythos von den „Sieben“ hat den Wert einer astronomischen Urkunde; er berichtet auch von der Zeit seiner Entstehung in unzweideutiger Weise. Er zeigt uns das Sternbild der Plejaden als Beherrscher des Himmels während des letzten Monats des Jahres, d. h. ungefähr in den letzten 4 Wochen vor Frühlingsäquinoktium. Dann aber fällt seine Entstehung in eine Zeit, da der Frühlingspunkt noch im Sternbilde der Zwillinge lag, um beiläufig 90° vor dem heutigen im Sternbilde der Fische; da solches drei Präzessionen = ungefähr 6600 Jahre ausmacht, so haben wir Grund, die Zeit zwischen 3000 und 5000 v. Chr. als die der Entstehung des Mythos zu bezeichnen. Vielleicht können wir das Datum noch genauer fixieren. Ist Marduk so viel wie Orion, so liegt in der Angabe seines Auftretens gegen die in der Morgendämmerung sichtbaren Plejaden offenbar der Hinweis, daß er in der Zeit des Frühlingsäquinoktiums ein am Frühhimmel sichtbares Objekt gewesen sei. Für das ganze Sternbild des Orion ist solches nun astronomisch unwahrscheinlich; aber für seinen nördlichen Teil, zumal für den besonders hervortretenden rotglühenden Achselstern (α Orionis = Beteigeuze) läßt sich dartun, daß er um 5100 v. Chr. zugleich mit den Plejaden am Morgenhimmel sichtbar war. Wir können somit unseren Mythos mit Sicherheit der Zeit vor 3000 v. Chr. zuweisen, und mit einiger Wahrscheinlichkeit die aus ihm hervorgehende Konstellation als die des Jahres 5100 v. Chr. bezeichnen.

Der Mythos der „Sieben“ liegt außer in der obigen Fassung noch in einer anderen davon wesentlich abweichenden¹⁾ vor; wiederum ist es die 16. Tafel der Beschwörungsserie Utukki limnuti, in welcher uns dieser als Rezitation im Munde des Geisterbeschwörers dienende Text erhalten ist.

1) Publiziert bei IV Rwl. 15 b, in Transskription bei Fossey, Magie, S. 263—69. :

Sein Wortlaut ist:

Auf dem Nacken von Himmel und Erde zogen sie (die Sieben) einher und schonten selbst ihn, den Gott, nicht;

Die Erde schonten sie nicht; böse war ihr Ende(?).

Aufwärts zum Himmel zogen sie, zum unerreichbaren Himmel stiegen sie auf,

Unter den Sternen des Himmels wurden sie nicht gekannt während der drei Nachtwachen.

Der Gewaltige, Einzigartige, Hehre trat zum Himmel, ohne daß sein Vater es wußte,

Gibil, der Hohe, Erhabene, Einzigartige, Gewaltige, der hehre Vollstrecker der Entscheidung des Anu,

Gibil, sein geliebter Genosse, kam zu ihm (fragend):

„Willst du mich die bösen Sieben kennen lehren?“

Er (Anu) überlegte bei sich, indem er sich niedersetzte:

„Gibil, jene Sieben — wo sie geboren sind, wo sie groß wurden?“

Jene Sieben sind im Berge des Sonnenuntergangs geboren,

Jene Sieben sind im Berge des Sonnenaufgangs groß geworden.

In Spalten der Erde ließen sie sich nieder,

In Wüsten der Erde leben sie.

In Himmel und Erde sind sie nicht . . . mit Schreckensglanz sind sie bedeckt,

Unter den weisen Göttern sind sie nicht bekannt,

Ihr Name ist nicht (bekannt) im Himmel noch auf Erden.

Jene Sieben galoppieren auf dem Berge des Sonnenuntergangs,

Jene Sieben stampfen (imallilu) auf dem Berge des Sonnenaufgangs.

In Spalten der Erde kriechen sie, in Wüsten der Erde leben sie;

Nirgendwo sind sie bekannt, nicht im Himmel noch auf Erden kennt man sie.

Geh nach Marduk, er wird es dir sagen,

Er wird dir vom Wesen der bösen Sieben berichten, sobald er sich vor dir erhebt.“

Er, dessen Wort willig aufgenommen wird, der hehre Richter des Anu, Gibil ging nach Marduk und sagte ihm dieses Wort.

Marduk hörte im zirtu(?) des nächtlichen Lagers dieses Wort,

Trat ein in das Haus seines Vaters Ea und sprach:

„Mein Vater, Gibil hat sich hingewagt zum Ort des Sonnenaufgangs, hat die verborgenen Orte beschritten:

Lehre eiligst Wege und Orte jener Sieben.“
 Der Sohn von Eridu, der Weitohrige,
 Ea sprach zu seinem Kinde Marduk:
 „Mein Kind, jene Sieben wohnen in der Erde,
 Jene Sieben sind aus der Erde hervorgekommen;
 Jene Sieben sind in der Erde geboren,
 Jene Sieben sind in der Erde groß geworden,
 Sie sind herangekommen, um die Seiten des Ozeans zu betreten.
 Geh, mein Kind Marduk!“

In dieser zweiten Fassung hat der Mythos von den Sieben viel von seiner Ursprünglichkeit eingebüßt. Die Sieben erscheinen hier als Dämonen rätselhafter Herkunft. Sie steigen von der Erde zum Himmel auf, mischen sich unter die Sterne, ohne daß irgendjemand ihr Wesen und ihre Absichten erkennt; sie erwecken die Neugier des Feuergottes Gibil, der darauf von Anu etwas über ihre Herkunft erfährt, dann ihretwegen Marduk angeht, der von seinem weisen Vater Ea Aufschluß über ihre gegen diesen gerichtete Tätigkeit erlangt. Die beiden Grundmotive der älteren Fassung, die Bedrängung des Frühlingsmondes durch die Sieben und ihre Bekämpfung durch Marduk, sind bis auf kleine Andeutungen ausgemerzt: auf jene könnte etwa der Satz zielen: „Sie schonten nicht den Gott“, auf jene die noch vagere Schlußbemerkung Eas: „Geh, mein Kind Marduk!“ Es ist kaum anzunehmen, daß das, was wir an wichtigen Zügen vermissen, jemals in dieser Fassung des Mythos vorhanden gewesen wäre; vielmehr dürfte ihr Verfasser nichts weiter beabsichtigt haben, als in losem Anschluß an den ihm nur fragmentarisch bekannten alten Mythos ein phantastisches Schreckbild von den Sieben zu entwerfen. Dabei ist sogar zweifelhaft, ob er von der Plejadenatur der Sieben einen deutlichen Begriff gehabt habe und ob er im Gott Marduk noch den verkörperten Orion erblickte.

An diese für die Zwecke der Beschwörung zurechtgemachte Redaktion des Mythos der Sieben lassen sich mehrere der fünften Tafel der Utukki limnuti zugehörige kürzere Texte (IV Rwl. 1 a—2 a) anschließen, da sie die Sieben außerhalb jedes epischen Zusammenhangs vorführen und nichts bezwecken, als von ihrer verderblichen Tätigkeit ein möglichst schreckhaftes Bild zu entwerfen. So lautet eine derartige Deklamation:

Sieben — nochmals (gesagt) — sieben Krieger sind sie,
 Deren Erzeugung eine einzige ist, ausgehend von Anu.
 Dahinbrausende Stürme sind sie;
 Sie nehmen kein Weib, sie zeugen nicht,
 Sie kennen keine Einsicht,
 Rosse sind sie, die im Gebirge groß geworden sind.
 Feinde sind sie von Ea,
 Guzzalu der Götter sind sie.
 Um den „Hochweg“ (sulā) in Verwirrung zu bringen, stellen sie
 sich auf der Straße auf,
 Vor Nergal, dem mächtigen Krieger Bels, gehen sie einher.

Zwei bezeichnende Züge teilt diese Beschreibung der Sieben mit der älteren Redaktion des Mythos. Sie läßt die Sieben mit Anu, dem Gotte des Nordhimmels, Zusammenhang haben; sie legt ihnen die Absicht bei, den „Hochweg“ zu verwirren: ein Ortsbegriff, der jedenfalls den des schupuk shamē, des „Dammes des Himmels“, d. h. der Ekliptik variiert, auf welcher sich nach dem alten Mythos die Plejadendämonen herumtreiben. Das berechtigt uns, bei dem Verfasser des Textes noch die Anschauung von der Plejadennatur der „Sieben“ vorauszusetzen. Dieses hindert ihn aber nicht, sie auch als Gefolgsmannen des Unterweltsgottes Nergal hinzustellen, da alles, was der Erde Schaden bringt, direkt oder indirekt im Dienste der Unterwelt steht. Die gleiche Idee beherrscht in besonderem Maße die folgenden, der Beschreibung der „Sieben“ dienenden Abschnitte der fünften Tafel der Utukki limnuti:

Verderbliche Stürme, böse Winde sind sie;
 Stürme des Unheils, die bösem Wind gehorchen, sind sie;
 Stürme des Unheils, die bösem Wind vorangehen, sind sie,
 Vollkommene Kinder, vollkommene Söhne sind sie;
 Boten des Pestgottes (namtaru) sind sie,
 Guzzalu der Ereschkigal sind sie;
 Gewittersturm, der durch das Land jagt, sind sie.
 Sieben Götter des weiten Himmels,
 Sieben Götter des weiten Landes,
 Sieben raubgierige Götter,
 Sieben Götter der Welt(?),
 Sieben böse Götter,

Sieben böse Labartu,
 Sieben Labašu, böse Plaggeister,
 Am Himmel sieben und auf Erden sieben (sind sie).

Wie die Sieben hier zum Anhang der Unterweltsgötter gerechnet werden, so wird kaum mehr zwischen ihnen und anderen Ausgeburten der Hölle, wie den Labartu und Labašu, geschieden. Im gleichen Tone hebt ein anderes Textstück an, um dann die Sturmnatur der Sieben durch einen Schwall von Kraftausdrücken zu illustrieren, die ein irgendwie konkretes Bild ihres persönlichen Wesens nicht aufkommen lassen und kaum mehr verraten, von welcher Abkunft eine ältere Zeit die Sieben sein ließ:

Schauer, Frost, allem Abbruch tuend,
 Ein böser Utukku, den Anu geheckt hat,
 Ein Namtar, der geliebte Sohn des Bel,
 Ein Sproß der Ereschkigal:
 Oben zerstören, unten verwüsten sie,
 Ausgeburten der Hölle sind sie;
 Oben brüllen, unten pfeifen sie,
 Der bittere Speichel der Götter sind sie.
 Die schweren Stürme, die vom Himmel herkommen, sind sie;
 Eine eschschepu (Eule?), die im Orte stöhnt, sind sie;
 Die Brut des Anu, Söhne der Erde sind sie.
 Über hohe Mauern, weite Mauern gehen sie hin wie eine Flut,
 Von Haus zu Haus drängen sie sich;
 Keine Pforte hält sie auf,
 Kein Riegel macht sie weichen;
 Durch die Türe gleiten sie wie Schlangen,
 Durch die Türangel stürmen sie wie Winde;
 Die Frau reißen sie aus der Umarmung des Mannes,
 Den Sohn holen sie vom Knie des Mannes;
 Den Herrn führen sie weg aus seiner Familie,
 Wehruf, der hinter dem Manne hergeht, sind sie.

In einem Punkte erweisen sich alle diese Beschreibungen der Sieben trotz ihrer subjektiven Färbung als echte Kinder des alten Mythos: sie nehmen die Sieben als schädigende Dämonen, ob sie ihnen auch zuweilen das Gottesprädikat beilegen. Das

Gleiche gilt von der ganzen mythologisierenden Literatur; im Uramythus toben sie staubaufwirbelnd hinter dem Unterweltsgotte Ischum her¹⁾ und im Etanamythus²⁾ heißt es: „Die Sieben hatten das Tor vor den Wohnplätzen verriegelt“ — offenbar um sie als Unholde zu kennzeichnen. Es blieb somit diese Literatur dabei stehen, die Sieben für das anzusehen, was sie in der Zeit zwischen 5000 und 3000 v. Chr. entsprechend ihrer Stellung im Jahre waren — als Repräsentanten der Unbilden der Winterzeit. Aber als dann nach dem Jahre 3000 der Frühlingspunkt in das Sternbild des Stieres trat, von welchem die Plejaden einen Teil ausmachen, und als vollends nach 1000 v. Chr. die Plejaden ihren Frühaufgang erst im zweiten Monate des Jahres hatten, da waren die natürlichen Bedingungen hinfällig geworden, die den Begriff der bösen Sieben geschaffen hatten. Mochten Bettelpriester und Mythographen im Geleise der alten und darum für sie ehrwürdigen Anschauungen weiter fahren, der offizielle auf die Idee der Wechselwirkung von Himmelsphänomenen und Erdenschicksalen gegründete Kult konnte keine astronomisch unrichtigen Anschauungen vertreten und war damit vor die Wahl gestellt, entweder die alten Plejadengötter ganz fallen zu lassen oder sie zum Range von echten, d. h. helfenden und darum kultfähigen Göttern zu erheben. In Babylonien scheint man das erstere vorgezogen zu haben, Assyrien aber ließ sich die Gelegenheit nicht vorübergehen, um die Zahl der das Reich schützenden Götter um die Gruppe der starken „Sieben“ zu vermehren.

Schon dafür, daß die „Sieben“ überhaupt eine Bedeutung für das öffentliche Leben Babyloniens gehabt hätten, lassen sich wenige Zeugnisse beibringen. Wie die Chronik der Könige der ersten babylonischen Dynastie berichtet, wurde im 15. Regierungsjahre des Hammurabi ein Bild der „Sieben“ angefertigt — ein Ereignis, nach welchem das Jahr seinen Namen bekam. Um ein Kultbild kann es sich dabei kaum gehandelt haben; denn der Name der „Sieben“ ist in dem betreffenden Texte nicht von dem Götterdeterminativ begleitet. Vielleicht galt es, mit diesem Bilde etwas zu sühnen, was mit der verderblichen Macht der sieben Dämonen in Zu-

1) Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 66 f.

2) Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 584 f.

sammenhang gebracht worden war. Personennamen, die auf die Verehrung der „Sieben“ hinweisen, kennt man bisher nur aus der Kassitenzeit, so Ardu-Sibi („Diener der S.“) und Piqit-Sibi („Schutzobjekt der S.“);¹⁾ so waren ihre Träger vielleicht Nichtbabylonier. Endlich zeigt ein um 900 errichteter babylonischer Grenzstein²⁾ neben Emblemen der Götter Schamasch, Sin und Ischtar auch das bald zu besprechende der „Sieben“. Das deutet zwar auf eine gewisse Kultfähigkeit dieser Sieben; aber da die Beischrift assyrische Charaktere zeigt, so wird diese nicht in der babylonischen, sondern der assyrischen Sphäre zu suchen sein.

Für Assyrien steht es fest, daß hier mindestens von 800 v. Chr. an die „Sieben“ göttliche Ehren genossen. So zeigt das Protokoll eines im 8. Jahrhundert dem Könige Assurnirari von Mati'il geleisteten Treuschwures die „starken Sieben“ in der Reihe von gegen 40 assyrischen und auswärtigen Schwurgöttern, ebenfalls ein ähnliches unter Assarhaddon abgefaßtes Dokument sie eng verbunden mit anderen assyrischen Göttergestalten. Unter Sanherib waren sie in einer Götterschaar dargestellt, die die Begleitung von Gott Assur bei seinem Auszuge zur Bekämpfung der Tihāmat ausmachte.³⁾ Ja, verschiedene der Sargoniden fügten sie dem engsten Kreise der von ihnen verehrten Götter ein; so Sargon selbst, dessen kyprische Stele neben den Emblemen von sieben „großen“ Göttern auch das der „Sieben“ zeigt, Sanherib, der auf dem Felsen von Bavian die Sieben als die Letzten in der Reihe der großen Götter in Bild und Schrift dargestellt hat, Assarhaddon, der auf dem Felsrelief vom Nahr-el-Kelb und der Stele von Sendjirli das Emblem der Sieben anbrachte, einmal neben sieben, das andere Mal neben elf weiteren Götteremblemen. Derselbe König erweist sich als eifriger Verehrer der Gottheit der Sieben in seiner Bauinschrift K. 2801, indem er in ihrer Einleitung nach der Erwähnung von elf großen Göttern auch der Siebengottheit gedenkt als der „tapferen Götter, die Bogen und Pfeile halten, deren Ansturm Kampf und Streit ist“. Bestand somit in Assyrien ein von seiten der Könige begünstigter Kult der „Sieben“, so muß auffallen, daß unter den uns überlieferten

1) Clay, Exped. of the Univ. of Penns., Bd. XIV, 59, XV, 55.

2) Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, S. 254.

3) H. Zimmern, Zum bab. Neujahrsfest (Ber. d. Ges. d. Wiss. zu Leipzig LVIII, S. 148).

echt assyrischen Eigennamen bisher keiner als mit dem Namen der Siebengötter komponiert nachzuweisen ist. Sollte dieses vielleicht darin seinen Grund haben, daß die Siebengottheit, um sie von den auf dem Standpunkte von Dämonen stehen gebliebenen „Sieben“ zu unterscheiden, noch andere Bezeichnungen als die der Sibitti oder Sibi bekommen hätte? Verbirgt sie sich für uns vielleicht unter dem Namen Igigi (Igigu, Igige), dessen Träger, so häufig sie auch genannt werden, ihrem Wesen nach noch unerklärt sind? Die Igigi waren Götter des Himmels und standen in naher Beziehung einesteils zu Anu, ihrem „Könige“, andererseits zu Marduk, der ihr „Hüter“ (pāqid) heißt und von dem der Prolog zu Hammurabis Gesetz rühmt, daß Anu und Bel ihn bei den Igigi groß gemacht hätten. Alle diese Züge vertragen sich gut mit der Rolle, die der Mythos der Sieben den Plejaden zuweist. Andere scheinen weniger zu passen, z. B. wenn Ninib als der Held der Igigi und Anunaki auftritt (Obelisk des Salmanassar, Z. 9 f.) oder im Ischtarhymnus (K. 26, 187) Irmini-Ischtar Gebieterin der Igigi genannt wird; doch kann daran unsere Unkenntnis der mannigfachen Verbindungsfäden schuld sein, mit denen eine spätere Religionsentwicklung die Geschicke der einzelnen Himmelsbewohner ineinander verflochten hat. Von Wichtigkeit für die Gleichung Sibitti = Igigi ist endlich, daß wie im Etanamythus¹⁾ (K. 2606, 64 f.) die Igigi als Schicksalsgottheiten hingestellt sind, auch die „Sieben“ in einem Hymnus²⁾ den Namen „Götter des Schicksals“ tragen; zudem macht der genannte Mythos zwischen den „Sieben“ und den Igigi in ihrer Tätigkeit als schädigenden Gottheiten anscheinend keinen Unterschied. Der keilschriftliche Ausdruck für Igigi besteht aus einer Fünf mit folgender Zwei, woraus schon mehrfach auf eine Siebenzahl von Igigi geschlossen worden ist. Diesen Schluß möchte ich gegen die Einwendung von P. Jensen,³⁾ daß die Igigi in einem Syllabar als Gruppe von Achten erklärt sind, aufrecht halten. Die Sieben- und Achtheit der Igigi läßt sich dann gut vergleichen mit der Erscheinung, daß, wie die Beschwörungstexte⁴⁾ den Siebengöttern unter Umständen eine

1) Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 582 f.

2) Reissner, Sumer-babyl. Hymnen, S. 92, Z. 23.

3) ZA I (1886), S. 7 ff.

4) IV Rawl. 21 a, Z. 46, 21 b, Z. 25.

„achte Person, ihre Schwester Narudi“ beifügen, die Plejaden-Sieben ja auch als Sieben- und Achtheit auftreten. Alles in allem genommen kann man jedenfalls von einer weitgehenden Analogie im Wesen der Igigi und der „Sieben“ reden, und es erscheint angebracht, die Behauptung der inneren Gleichheit beider Göttergruppen zu wagen — wenn auch das letzte Wort darüber nur von zuständiger assyriologischer Seite gesprochen werden kann.

Der Begriff der Siebengötter blieb nicht auf Babylonien und Assyrien beschränkt; auch dort, wohin von altersher mit den materiellen Werten Babylonier auch ihre geistigen zu wandern pflegten, in Mesopotamien und in dem syrisch-kanaanitischen Küstengebiete läßt er sich nachweisen.

Das geistige Haupt von Mesopotamien, dabei zugleich ein treuer Spiegel babylonischer Geistesart war seit uralter Zeit die Stadt Ḥarrān (Karrhae). Ihre Religion wurzelte im Mondkulte; das läßt vermuten, daß auch der ganze Kreis der Ideen, die sich in Babylonien der Person des Mondgottes angesetzt hatten, hier nachlebte, somit auch die der Siebengötter. Denkmäler ḥarranischen Altertums besitzen wir nur in sehr geringer Anzahl und aus verhältnismäßig später Zeit; das Wichtigste darunter sind die in einem keilschriftlichen Katasterbuche des 8. Jahrhunderts¹⁾ überlieferten ḥarranischen Personennamen; aus ihnen vermag man sich einen guten Begriff von den in alter Zeit in Ḥarrān verehrten Gottheiten zu bilden. Nun haben allerdings die, welche bisher diese Namen untersucht haben, darin nichts von den „Sieben“ entdeckt; unseres Erachtens fehlen sie aber darin keineswegs. Derjenige Gottesname, mit welchem die relativ meisten Eigennamen komponiert sind, wird Si²e geschrieben. Man glaubt, hier eine dem ḥarranischen Dialekte eigene Verkürzung des Gottesnamens Sīn = „Mond“ vor sich zu haben. Dem widerstreitet vor allem der Name Man-ki-Si²e „Wer ist wie Si'e“, weil hier zu Ende des Wortes der Verlust des den Namen Sīn schließenden n unbegreiflich wäre. Man wird aber in Si²e kaum etwas anderes zu erkennen haben als den Namen der Siebengottheit. Babylonisches Sibe (neben Sibitti) mußte in aramäischem Munde zu Siwe werden, weil schon dem Altaramäischen die Spirierung

1) An Assyrian Doomsday Book, hrsg. von C. K. W. Johns, 1901.

der Explosivlaute hinter einem Vokale eigen war: vgl. babyl. Nusku = ḥarranisch Nuschuch, Naschuch (sprich Nəschuch).¹⁾ Zur Schreibung vom spirantischen w versagte die Keilschrift; um es annähernd wiederzugeben, schrieb man Aleph statt Waw, und so kam man zur Form Si'e (gesprochen Siwe). Demnach geben nunmehr die alḥarranischen Namen Grund zur Annahme, die babylonischen „Sieben“ hätten in Ḥarran ähnlich wie gleichzeitig in Assyrien die Ehren eines Gottes und zwar eines sehr populären genossen.

Für die Folgezeit stockt die schriftliche Bezeugung des ḥarranischen Kults der Sieben, um dann aber in der letzten Zeit, da Ḥarran seine alte religiöse Eigenart zur Schau trug, im 10. Jahrhundert n. Chr. wieder reichlich einzusetzen. Die Religion der ḥarranischen Šābier, d. h. derer, die als Letzte das Vermächtnis des alten Mondkultus verwalteten, weist eine große Zahl von Veranstaltungen zu Ehren der Göttergruppe Sabšat ālihat, d. h. „Sieben Götter“ auf. Nach den authentischen Mitteilungen, die uns der Verfasser des Fihrist, en-Nedīm, über den Verlauf des šābischen Festkalenders gibt, fand am 8. des I. Monats (= April) ein Fest zu Ehren der Siebengötter statt; am 20./I. erhielten sie ihren Anteil von Festopfern, ebenfalls am 28./I.; am 27./III. bildeten sie den Mittelpunkt von Mysterien; am 3./VI. wurden zu Ehren von ihnen und Gott Schamāl Lämmer geschlachtet; am 30./XII. legte man abends im Namen der Siebengötter 7 Datteln unter das Kopfkissen. Wie außer dem Namen auch die Stellung dieser Siebengötter gegenüber den anderen Göttern sowie Form und Inhalt ihrer Feste für ihre Identität mit den babylonischen „Sieben“ spricht, wird später ausführlich behandelt werden.

Was Ḥarrān in religiöser Beziehung vertrat, kann in gewisser Beziehung als für den ganzen aramäischen Westen geltend angenommen werden. So werden wir, wo uns ein mit Si oder Siš komponierter aramäischer Name entgegentritt, in ihm ein Denkmal des Plejadenkults von Aramäern erblicken dürfen. So im Namen des kanaanitischen Königs (oder Feldhauptmanns)

1) Weitere Beispiele sind Ginchuchtai neben Ganguchtu (M. Streck, Keilinschr. Beiträge zur Geographie Vorderasiens, S. 21, Anm. 2), Marschanai neben Martenai (daselbst S. 29).

סיסרָא (Sisērā für Siwsērā „Die Siebengottheit streitet“), der schon für das 13. Jahrhundert v. Chr. den Kult der „Sieben“ bezeugt; in judäischem סיַדְרָא (Esdras 2, 44) und סיַדְרָא (Nehem. 7, 47); in palmyrenischem סיַדְרָא „Die Siebengottheit erhört“ (Vog. No. 122, Scheil 7). Sollte es da zu kühn sein, auch den Namen des Amoriterkönigs Siḥōn (סיַחֹן = סיַיִחֹן) mit „Die Plejadengottheit erbarmt sich“ zu übersetzen und damit ihn und seinen Träger der altaramäischen Kultuszone zuzuweisen?

Die Verehrung der Siebengottheit erstreckte sich endlich auch noch weit in die syrisch-kanaanitische Welt hinein. Das älteste Zeugnis dafür liegt in dem Eigennamen Schabi-il (Tell-Amarnabriefe, No. 126, 26) „Die Plejaden sind Gott“ vor, dessen Abkürzung Sa-bi² von einem in ägyptischem Dienst stehendem syrischen Söldner getragen wurde.¹⁾ Gebal (Byblos) muß am Kulte beteiligt gewesen sein, da sein von Tiglatpileсар III. überwundener König Sibittibi'il²⁾ „Die Plejadengottheit ist Herr“ dafür mit seinem Namen zeugt. Indem ich verschiedene Namen der israelitisch-kanaanitischen Zone, die Hinweise auf die „Sieben“ enthalten, für das folgende Kapitel aufspare, gilt es noch einen Blick zu werfen auf den in mehrfacher Beziehung interessanten Eigennamen סרָא (2 Kg. 17, 4) = Sibe (Sargon Prunkinschr. Z. 25), dessen Träger der Oberfeldherr des nordarabischen Königs Pir'u von Muşur war. Daß hier wieder der Name der „Sieben“ vorliegt, dürfte zweifellos sein; aber damit tragen wir keineswegs den Begriff der „Sieben“ in die echtarabische, bezw. südarabische Welt hinein. Das ך von סרָא weist auf aramäische Aussprache des b von Sibe, also auf w hin³⁾: folglich war das nordarabische Muşur aramäisch beeinflusstes, oder richtiger gesagt, echt-aramäisches Gebiet, wie es ebenfalls das benachbarte Midjan gewesen sein muß gemäß den Eigennamen רִעַדָּאֵל = arab. Rəḏu-el „Reḏu ist Gott“, אִיחַמְרִי = arab. ʾiḥaʾmar, ja wohl auch מִדְיָן selbst, das in südarabischem Munde Midjān gelautet haben wird (Inscr. Glaser 1155).

Südlich von Muşur hören für uns die Belege für den Plejaden-

1) ZÄSp. XXXVIII, S. 15; dazu OLZ V, S. 125 ff.

2) Die von H. Winckler (Auszug aus der Vorderas. Gesch. S. 40) bevorzugte Lesung Sipittibi'il gibt keinen rechten Sinn.

3) S. das oben von ḫarranischem Si'e Gesagte.

kult vollständig auf; auf südarabischen Inschriften fehlt seine Bezeugung gänzlich. Der spätarabische Name ʾAbd eṭ-Turajjā „Diener der Plejaden“¹⁾ steht zu singulär und zusammenhanglos da, um von ihm auf arabische Plejadenverehrung Schlüsse zu ziehen; vielleicht ist es weniger ein theophorer, als ein poetischer Name, ähnlich dem nicht seltenen arabischen Frauennamen eṭ-Turajjā „Plejadengestirn“.

Nur durch literarische Hinweise geführt konnten wir somit die Plejadenverehrung in dem ganzen Gebiete zwischen Babylonien-Assyrien und der Mittelmeerküste nachweisen. Ehe wir dasselbe Gebiet nochmals an der Hand der bildlichen Darstellungen der Plejaden durchmessen, sei noch darauf hingewiesen, in welcher Weise die Idee der Siebengötter als synkretistischer Einschlag in die Mithrasreligion nahe daran war, sich Geltung auch innerhalb der okzidentalischen Welt zu verschaffen. In einer von A. Dieterich veröffentlichten, auf einen ägyptischen Verfasser deutenden Mithrasliturgie heißt es (S. 13):

„Du aber blicke zu ihm (Helios) auf und ein langes Gebrüll wie mit einem Horne, deinen ganzen Atem drangebend, deine Seite pressend, gib von dir und küsse die Amulette und sprich zuerst zur Rechten: Schütze mich — prosymeri —! Wenn du das gesagt hast, wirst du sehen, wie Tore sich öffnen und aus der Tiefe sieben Jungfrauen in Byssusgewändern mit Schlangengesichtern kommen. Sie werden genannt des Himmels Schicksalswesen (τύχαι), haltend goldene Szepter. Wenn du das siehst, dann begrüße sie also: Seid begrüßt, ihr sieben Schicksalswesen des Himmels, ihr ehrwürdigen und guten Jungfrauen, . . . ihr heiligsten Wächterinnen der vier Säulen! Und es kommen hervor andere Sieben, Götter mit Gesichtern schwarzer Stiere, mit Linnenschürzen und sieben goldenen Diademen. Das sind die sogenannten Polherrscher (πολοκράτορες) des Himmels, die du in ähnlicher Weise begrüßen mußt, jeden mit seinem eigenen Namen: Seid begrüßt, ihr Weltachsenwächter, ihr heiligen und starken Jünglinge, die ihr umdreht auf ein Kommando die drehbare Achse des Kreises des Himmels . . .!“

Man wird Dieterich zustimmen müssen, wenn er in den

1) Wellhausen, Reste arab. Heidentums², S. 2, ohne näheren Hinweis auf sein Vorkommen.

sieben Polherrschern die sieben Sterne des kleinen Bären erkennt. Weniger befriedigt seine Gleichsetzung der sieben Schicksalswesen mit den Sternen des großen Bären; denn diese treten erst in der letzten Szene des Mysteriums auf, wo Mithras selbst erscheint „haltend in der rechten Hand eines Rindes goldene Schulter, die da ist das Bärengestirn“. Auch bleibt dabei ganz unklar, warum die Sieben den Namen „Schicksalswesen“ tragen. Besser fährt man, wenn man in ihnen das personifizierte Siebengestirn sieht. Als „Götter des Schicksals“ bezeichnete der oben (S. 40) erwähnte babylonische Hymnus die Plejaden; in der arabischen Astronomie des Mittelalters sind sie die eigentlichen Wettermacher unter den Sternen, so daß man, wie ʾAbd-er-Rahmān es-Sūfī¹⁾ sagt, „aus ihrem Aufgange gute Vorzeichen entnimmt, in der Meinung, daß der Regen, der bei ihrem heliakischen Aufgange (ʾ-nau') fällt, gutes Wachstum hervorbringe“ — eine Anschauung, die schon 1000 Jahre früher im Liber Jubilaeorum, cap. 12, 16 ihren Ausdruck gefunden hat in den Worten: „(Es) saß Abraham bei Nacht, am Neumonde des siebenten Monats, um die Sterne (d. h. das Siebengestirn) zu beobachten vom Abend bis zum Morgen, um zu sehen, wie es in dem Jahre mit dem Regen sein würde.“ Das Äußere der Plejaden, wie sie die Liturgie beschreibt, setzt sich aus babylonischen und griechischen Zügen zusammen. Babylonischen Einfluß verraten ihre Schlangengesichter; bezeichnet doch der Mythos der Sieben einen von ihnen geradezu als Schlange, weshalb die bildende Kunst, wie wir bald sehen werden, in der Szene ihres Kampfes mit Marduk ihnen gerne Schlangengestalt gibt. Dagegen entstammt der Zug, daß sie als Jungfrauen auftreten, anscheinend der griechischen Mythologie, die die vor Orion fliehenden Plejaden als Töchter des Atlas bezeichnet.²⁾ Die göttliche Natur der Plejaden findet in der Mithrasliturgie nicht ihren deutlichen Ausdruck; sie geht aber aus einem armenischen Mithrastexte³⁾ hervor, wo von Mithras als dem mächtigen Verbündeten der sieben Götter die Rede ist. Von welchen göttlichen Sieben könnte das zu verstehen sein, wenn man es

1) Description des étoiles fixes, hrsg. von Schjellerup, S. 134.

2) Hesiod. Op. et Dies, v. 383, 619f.

3) A. Cumont, Textes et Monuments, Bd. II, 5.

nicht auf die Plejaden bezieht, denen wir auch noch bei der Besprechung der bildlichen Denkmäler des Mithraskultes begegnen werden?

Das Bild der Plejadensieben, das wir bis hierhin an der Hand literarischer Äußerungen verfolgt haben, läßt sich in ein noch klareres Licht setzen durch Berücksichtigung dessen, was die Kunst aus ihnen gemacht hat. Dabei kommt vor allem ihre Darstellung auf babylonischen Bildwerken, zumal Siegelzylindern in Betracht; war es doch dem Genius des Babylonertums eigen, alle Gestalten seiner Religion für seinen Kunsttrieb auszunützen und in mannigfaltig wechselnden Formen greifbar vor Augen zu führen. Um Gottheiten sowie überhaupt Überirdisches darzustellen, nahm die babylonische Kunst in ihrem Kindheitsstadium zu Andeutungen unpersönlicher Art ihre Zuflucht. Ob Symbol, ob Abbild für sie das richtige Wort sei, soll für ihre Gesamtheit hier nicht untersucht werden; jedenfalls erinnert es mehr an letzteres, wenn als Darstellung der „Sieben“ eine Gruppe von sieben Kugeln in länglich-traubenförmiger Anordnung aufkam: sah doch das Auge geradeso das Plejadengestirn am Nachthimmel stehen. Die Götterdarstellungen der primitiven Kunst gingen nicht unter, als die Künstler sich reif fühlten, nunmehr die Götter unter den Formen von lebenden Wesen darzustellen; wie hieroglyphische Beischriften pflegten auch jene weiterhin gerne die neuen phantasiereicheren Bilder zu begleiten. Jetzt begann das Schwelgen der Kunst im Komponieren von halb menschlichen, halbtierischen Dämonen. Von vorn herein ist zu vermuten, daß auch die „Sieben“ in ihrer Eigenschaft als schädigende Dämonen oft genug in dieser Weise dargestellt worden seien; kam doch der alte Mythos mit seiner Ausmalung ihres schreckhaften Äußeren diesem Hange entgegen. Doch wie überhaupt die Dämonengestalten der babylonischen Bildwerke bisher das dunkelste Gebiet der Glyptik ausmachen, so wagt man bisher fast in keinem Falle mit Sicherheit zu sagen, ob unter ihnen die sieben Dämonen des Mythos zu verstehen seien. Und doch gibt es, wie uns scheint, gewisse sichere Kriterien für ihre Bestimmung.

Eine größere Zahl babylonischer Bildwerke zeigt uns nichts als das Bild von einem oder mehreren Dämonen. Es wäre zur Zeit verwegen, sie bestimmt deuten zu wollen, es sei denn, daß,

wie es auf einer Berliner Gemme (Taf. I, 3) der Fall ist, neben dem Dämon das Siebenkugel-Abbild der Plejaden steht. Daß wir in dieser Mischgestalt von Stier und Mensch, die mächtige Flügel an der Schulter trägt, einen in Babylonien sehr beliebten Typus der „Sieben“ vor uns haben, lehrt der Passus der Beschwörungsserie *Utukki limnuti* (IV Rawl. 21 b, Z. 12), wo von einem zur Beschwörung gebrauchten Bilde der „Sieben mit gewaltigen Flügeln“ geredet wird.

Außer in Einzeldarstellungen findet man die Dämonen häufig in der Gesellschaft von Heroen oder Göttern abgebildet. Vor allem bildet die Szene des Kampfes eines Gottes gegen einen oder mehrere Dämonen den Gegenstand von verhältnismäßig vielen kleineren und größeren Bildwerken.¹⁾ Für sie hat man bisher kaum eine andere Bezeichnung als „Kampf Marduks mit Tihāmat, bzw. Kingu“, obwohl von einer Gleichheit oder auch nur Ähnlichkeit dieser Darstellungen mit der auf Tafel IV des sog. Schöpfungsepos geschilderten Szene des Kampfes zwischen Marduk und Tihāmat samt ihren Helfern meist gar nicht die Rede sein kann. Das richtige Verständnis der Mehrzahl dieser Bildwerke erschließt sich aber, wenn man sie unter den Titel bringt: „Kampf zwischen Marduk und den Sieben“; schon die folgende kurze Untersuchung kann genügend Beweismaterial für diese Auffassung liefern.

Bei der kritischen Betrachtung alter Kunstwerke hat sehr oft das am meisten in die Augen Fallende, wie Haltung, Gewand und Waffen, zurückzutreten vor dem szenischen Beiwerk. Der Begriff „unnützes Beiwerk“ existierte nicht für die Kunst, die ihre Stoffe dem Gebiete des Religiösen entnahm; wohl aber liebte sie es, ihre Darstellungen durch Zutaten zu bereichern, die geeignet waren, den Beschauer in den Ideenkreis einzuführen, wovon das deutlich Dargestellte meist nur ein kleiner Ausschnitt war. Bei dem Sujet „Kampf zwischen Marduk und den Sieben“ brachte Gewohnheit wie auch der Mangel an zeichnerischer Gewandtheit es mit sich, daß selten mehr als der Gott und

1) Vgl. bes. die an solchen Darstellungen reichhaltige Sammlung von Lajard, *Introduction à l'étude du Culte et des Mystères de Mithra*, Paris, 1847, sowie de Clercq und Menant, *Collection de Clercq, Catalogue*, Bd. I, Taf. XXIX bis XXXIV (No. 301—383).

einer oder anderer seiner Gegner figürlich dargestellt wurden; um diese Personen aber nach ihrer Bedeutung für sich wie auch für den ganzen Mythos der Sieben zu charakterisieren, fügte man gewöhnlich noch mehrere archaischer Kunstübung entsprungene Embleme oder Symbole hinzu. Der Plejadenmythos zeigt ein reiches Götterpersonal; maßgebend sind darunter besonders die „Sieben“, der Mondgott, Ishtar, Marduk und sein Vater Ea. Mir scheint nun, daß es in der Absicht der Künstler, und zwar vor allem der der altbabylonischen Periode gelegen habe, möglichst viele dieser am Mythos Beteiligten wenigstens andeutungsweise in ihre Darstellungen des Plejadenkampfes einzufigen.

Bei einer Durchmusterung der Bilder, die sich oberflächlich betrachtet nur als Kampf zwischen einem Gotte und Dämonen geben, entdeckt man vielfach neben den Figuren der Streitenden noch folgendes Beiwerk: 1. eine Gruppe von sieben Kugeln, meist hoch am Himmel stehend, 2. eine Mondsichel, seltener einen Mondkreis, ebenfalls hoch am Himmel dargestellt, 3. einen achtstrahligen Stern, unterhalb des Mondes oder wenigstens tiefer als der Mond stehend, 4. einen Baum, der sich meist deutlich als Dattelpalme gibt, 5. eine Blume, anscheinend aus der Gattung der Zwiebelpflanzen, 6. einen Fisch, in der Nähe des unteren Bildrandes stehend, also wohl in der Tiefe zu denken, 7. eine Vulva (?), zuweilen mit eingezeichnetem Kreuz, ebenfalls sehr tief stehend. Diese sieben Einzelheiten bedeuten nun gewissermaßen Leitmotive des Plejadenmythos, so daß, wo eine oder mehrere von ihnen angewendet sind, an keinen anderen Mythos als Vorwurf der Darstellung mehr zu denken ist. Die zwei deutlichsten von ihnen, zugleich die für den Sinn des Bildes ausschlaggebenden sind die Siebenkugelgruppe und die Mondsichel. Jene besagt, daß was immer an Dämonen auf dem Bilde vorhanden ist, die „Sieben“, die Plejaden bedeutet; diese erinnert an den Neumond, zu dessen Erlösung der Kampf geführt sei. Die Mondsichel ist das weitaus häufigste der sieben Embleme, gewissermaßen eine hieroglyphische Überschrift des Inhalts: „Kampf für den Mond“. Das dritte Emblem, der achtstrahlige Stern, geht auf Ishtar; wenn er niedriger steht als die Mondsichel, so drückt das aus, dass die Göttin ihren Anspruch, sich über den bedrängten Mond hinaus als Gebieterin des Himmels zu erheben,

habe aufgehen müssen. In dem vierten Embleme, der Dattelpalme, möchte ich eine Hindeutung auf die heilige Palme (kischkanū) von Eridu erblicken, von der es IV Rawl. 15* a gleich nach einer Beschwörung der „Sieben“ heißt: „In Eridu wächst eine dunkle Palme, an reinem Orte ist sie entsprossen; ihr Aussehen ist glänzend wie Uknu-Stein, zum Ozean ist sie gerichtet.“ Mit der Darstellung dieses Baumes könnte nun eine Symbolisierung der beiden Götter Eridus, Ea und Marduk, bezweckt sein; doch ist mir wahrscheinlicher, daß sie mit einer den Baum selbst betreffenden Episode des Plejadenkampfes, die in dem uns verloren gegangenen Stücke des Mythos vorhanden war, zusammenhänge.¹⁾ Von den beiden genannten Göttern erhält sodann jeder für sich einen emblematischen Hinweis. Auf Marduk scheint mir die Blume zu deuten, genauer genommen das Zauber- oder Lebenskraut (schammu balāṭi), dessen Besitzer er ist. Vermutlich hat dann aber der Ausgang des Mythos eine deutliche Bezugnahme auf dieses Kraut enthalten, sei es nun, daß Marduk hier ähnlich wie im Kampfe mit Tihāmat (Schöpfgsep. IV, 62) seinen Feinden zuerst ein Beschwörungskraut vorgehalten habe, oder daß er mit dem Lebenskraute dem schwach gewordenen Monde neue Lebenskraft einflößte. Für beides ergeben sich aus später zu besprechenden Bildwerken gewisse Anhaltspunkte. Mit Gott Ea, dem Herrn der Tiefe und darum Fischleibigen, bringe ich das Emblem des nach der Tiefe weisenden Fisches zusammen. Das siebente endlich, die Vulva, wird mit der Unterwelt zusammenhängen, die zwar noch nicht im Mythos, aber in sonstigen Beschreibungen der Sieben diesen als Heimat zugewiesen wird; es bildet eine notwendige Ergänzung des Siebenkugelemblems, weil dieses allein noch nicht zu ihrer schädigenden Wirksamkeit Beziehung hat und deshalb im assyrischen Kulte für die Plejaden als helfende Gottheiten angewendet wird. Ist die Vulva genau genommen nur Hindeutung auf Ereschkigal (Allat), die Göttin der Hölle, so soll die gelegentliche Einzeichnung eines Kreuzes, des Zeichens des Nergal,²⁾ in dieselbe die Abhängigkeit der sieben Dämonen speziell von dem männlichen Beherrscher des Orkus darstellen.

1) Vgl. die in Kap. IV gegebenen Ausführungen über die Zeremonien des babylonischen Neujahrsfestes.

2) Der Beweis hierfür dürfte besonders mit Hilfe der Zylinder der Sammlung de Clercq No. 253—58 erbracht werden können.

Grimme, Das israelitische Pflanzfest.

Nur der Nachweis, daß auf der Darstellung eines Götterkampfes eines oder mehrere der genannten sieben Embleme vorhanden seien, kann dazu führen, sie mit Sicherheit auf Marduks Plejadenbezwingung zu beziehen. Erst wenn damit die Richtung festgelegt ist, in welcher sich die Interpretation zu halten hat, kann auch das Äußere der genauer dargestellten Personen mit Nutzen studiert werden. So ist daraus manches für die Zeit und den Ort der Herstellung des Bildwerkes zu lernen. Die älteren Darstellungen lassen Marduk stets mit Bogen und Pfeilen in den Kampf ziehen; man erhält beim Anschauen dieser Bilder oft den Eindruck, als habe die Gestalt, in der sich das Sternbild des Orion am Himmel zeigt, den Künstlern bei der Zeichnung der Umrisse des Gottes vorgeschwebt. Einer wesentlich späteren Kunstentwicklung gehört das Motiv an, daß Marduk mit dem Sichelschwert als Waffe dem Gegner entgegentritt; es mag damit zusammenhängen, daß man nicht mehr den Marduk von Eridu bzw. Orion als Dämonenbezwinger nahm, sondern den gleichnamigen Stadtgott von Babel. Noch jünger scheinen die Bilder zu sein, auf denen Marduk mit einem kurzen Dolch den Dämonen zu Leibe geht. Die letzte Entwicklung führte dahin, Marduk ohne jede Waffe gegen zwei links und rechts auf ihn andringende Dämonen ringend ankämpfen zu lassen; sie ermöglichte eine genau symmetrische Anordnung der kämpfenden Personen und wird wohl besonders deshalb in der Periode des sinkenden Kunstgeschmacks größeren Anklang gefunden haben. Auch das Äußere der Sieben hat auf den Darstellungen ihres Kampfes starke, für verschiedene Zeitperioden charakteristische Veränderungen erfahren. Ohne hier näher in die Einzelheiten einzutreten, sei nur bemerkt, daß die ältesten Bilder sie als geflügelte Bestien nehmen, daß dann mehr und mehr Menschenähnlichkeit bei ihnen zu Tage tritt, durch Anfügung eines menschlich geformten Hauptes, durch Fortlassen der Flügel usw.; endlich schritt man zur Umwandlung des Tierleibes in den eines Menschen, dessen Haltung zuweilen mehr auf einen Gott als einen Dämon deutet. Diese Entwicklung schließt jedoch nicht aus, daß auch auf späten Bildwerken an der Seite oder an Stelle von Dämonen mit menschlichem Äußeren noch ganz tierisch geformte Plejadendämonen zu finden sind.

Die beigegebene Tafel I vereinigt eine kleine Zahl von

besonders typischen Darstellungen des Kampfes zwischen Marduk und den Sieben; zu ihrem besseren Verständnisse sei folgendes bemerkt:

No. 1 (Lajard, Mithra, Taf. XXXVII, 4): Die Mitte des Bildes zeigt Gott Marduk in schreitender Stellung; er schießt gerade einen Pfeil einem mit den Vorderpranken nach ihm schlagenden löwenartigen, mit Flügeln versehenen Untier (Dämon) in den offenen Rachen. Ein anderes derselben Art liegt tot vor seinen Füßen. Das Siebenkugelemblem hinter Marduk erklärt dem Beschauer die Dämonen als die sieben Plejaden. Rechts von demselben und dem Gotte kniet ein Mann, der bittend seine Arme erhebt; die über ihm stehende Mondsichel (mit flügelartigen Strahlen) bezeichnet ihn als den bedrängten Mond. Der die linke Ecke ausfüllende Orant hat mit der Kampfszene nichts zu tun; es wird der Besitzer des Siegelzylinders sein, der seinen Gott Marduk anbetet.

No. 2 (Menant, Glyptique Orientale II, Taf. VII, 6): Marduk, in ruhiger Haltung, ist im Begriff, einen Pfeil abzuschließen gegen einen von rechts auf ihn losrennenden Dämon, der den Körper eines Hirsches, einen gehörnten Raubvogelkopf und Flügel an den Schultern hat. Zwischen beiden Gestalten befindet sich ein stilisierter Palmbaum: der heilige Baum von Eridu; unter dem Dämon Eas Fischemblem. Am Himmel über beiden Kämpfern steht die Mondsichel, d. i. der bedrängte Mondgott; rechts davon etwas tiefer der Venusstern, d. i. die von ihrem Herrschersitze herabgestiegene Ischtar, noch weiter rechts ein runder Himmelskörper auf mondsichelförmiger Basis, auf beiden Seiten mit Strahlenbüscheln versehen — soll er vielleicht den Sonnengott darstellen, der nach dem Mythos den Sieben Vorschub leistete?

No. 4 (Lajard, Mithra, Taf. XXV, 1): Im Mittelpunkte die Mondsichel, um welche ein Kreis gezogen ist; in ihm der Oberkörper eines Mannes, der die Rechte zur Bitte erhebt, in der Linken eine Pflanze mit drei Knospen oder Früchten hält. Eine Krone bezeichnet ihn als Gott. Es ist der Mondgott, der Marduks Hilfe anruft, zugleich auch wohl dessen Lebenskraut in der Hand trägt. Links von ihm spannt Marduk den Bogen gegen ein rechts vom Monde hochaufgerichtetes Untier mit Stierkörper, Löwenhaut, einem Stirnhorn und Flügeln, den Repräsentanten der

Sieben, auf welche vielleicht auch sieben auf dem Horn aufliegende Kugeln deuten. Über dem Monde schwebt ein Stern, von dem Strahlenbüschel nach rechts, links und unten ausgehen, dazu zwei rankenförmige Ausläufer: vermutlich ein Emblem Marduks, der dann seine Orionnatur hier aufgegeben hätte und vielleicht als Jupiter gedacht ist. Dieses Emblem sowie die Krone auf dem Haupte des Mondgottes verweisen die Darstellung in späte, wahrscheinlich assyrische Zeit.

No. 5 (Collection de Clercq, No. 331 — nach unten zerbrochen —): Links Marduk, der einen Pfeil gegen ein löwenartiges Untier entsendet. Dieses scheint nach rechts vor ihm zu fliehen, einem Manne entgegen, dessen Oberkörper von einem Flammenringe umgeben ist; die Rechte, die einen undeutlichen Gegenstand (Waffe?) trägt, hält er gerade ausgestreckt, mit der Linken scheint er eine Kugel zu schleudern. Diese Angriffsstellung legt nahe, in ihm einen als Menschen dargestellten Dämon zu erkennen, so daß das über ihm stehende Siebenkugelabbild auf ihn und den Löwendämon zugleich gehen würde. Zwischen Marduk und seinen Gegnern steht hoch am Himmel ein leerer Kreis: der seines Glanzes beraubte Mondgott. Nach der menschlich gebildeten Dämonengestalt zu schließen kann dieser Zylinder kein sehr hohes Alter beanspruchen.

No. 6 (Collection de Clercq, No. 307): Rechts Marduk, der mit der rechten Hand eine Pranke eines vor ihm halb aufgerichteten Untiers mit geflügeltem Stierkörper, Pferdenacken und Adlerkopf ergreift, während die Linke zum Stoße mit einem kurzen Dolche ausholt. Am Himmel zu oberst die Mondsichel, links davon etwas niedriger ein Stern mit acht Strahlen um einen Mittelpunkt, d. i. Ischtar, rechts davon das Siebenkugelzeichen der Plejaden. Hinter dem Gotte eine stilisierte Palme, das Emblem von Eridu; zwischen Marduk und dem Dämon zeigen sich undeutliche Spuren von einem größeren Gegenstand oder Lebewesen.

No. 7 (Lajard, Mithra, Taf. LI, 2): Links Marduk, auf dem Haupte eine Krone; er faßt mit der linken Hand einem hochaufgerichteten stierleibigen und menschenköpfigen Dämon, der mit einer Krone geschmückt ist, in die Haare, vermutlich um ihm den von seiner Rechten gehaltenen Dolch in den Hals stoßen zu können. Ein anderer, ziegengestaltiger Dämon mit

langem gekrümmten Horne wendet sich zur Flucht, wobei er noch mit zurückgewandtem Kopfe nach den Blättern einer Palme — der Palme von Eridu — zu schnappen scheint. Über der Kämpfergruppe die Mondsichel; zwischen Marduk und dem menschenköpfigen Dämon die Vulva der Unterweltsgöttin als Zeichen der Herkunft der Dämonen; unten in der rechten Ecke ein stilisiertes lilienartiges Gewächs, etwa Marduks Lebenskraut. Nach den Zackenkronen und dem würdigen Ausdrucke in den Zügen des menschenköpfigen Dämons zu schließen, gehört der Zylinder später (assyrischer?) Zeit an.

No. 8 (Lajard, Mithra, Taf. XLVII, 4): Ein dem vorhergehenden nahestehendes Bild, abweichend besonders darin, daß Marduk den ziegengestaltigen Dämon mit dem Dolche zu treffen sucht und dass der menschenköpfige durch einen schlangenableibigen ersetzt ist. An Beiwerk sind Mondsichel, Palme, Vulva vorhanden.

No. 9 (Collection de Clercq, Taf. XXXVII, No. 323^{bis}): In der Mitte Marduk, doppeltgeflügelt; rechts und links von ihm je ein hochauferichteter, vierfüßiger und geflügelter Dämon mit Vogelkopf, mit denen er ringt. Am Himmel die Mondsichel; tiefer unten der hier sechsstrahlige Ischtarstern; noch tiefer die Vulva. In gleicher Höhe vor Marduk Eas Fischemblem. Der Zylinder wird wie alle, die Marduk ringend zeigen, kaum sehr alt sein.

Es scheint, daß die bab.-assyrische Kunst aus dem Mythos der Sieben außer dem Motive des Kampfes noch andere zur Darstellung gebracht habe. So schlägt wahrscheinlich No. 1 von Tafel II (nach Photographie des Originals im Brit. Museum) in diesen Vorstellungskreis. Zwei symmetrisch gebildete Dämonen mit Stierleib und menschlichem Oberkörper, dazu doppeltgeflügelt (wie der Plejadendämon auf Zylinder No. 325 der Sammlung de Clercq) dringen, die Arme hochgehoben, auf einen zwischen ihnen befindlichen Neumondkreis ein, in welchem der Mondgott gefangen sitzt. Er streckt seine Rechte aus, Hilfe suchend; der über der Gruppe schwebende mit Strahlenflügeln ausgestattete Gott könnte Bel darstellen, wie er für seinen Sohn Sin einen Retter sucht.

Das Motiv des Plejadenkampfes, wie es in Babylon angeschlagen worden ist, scheint sich in Nachahmungen und Variationen über ein weites Gebiet orientalischer Kunst verbreitet, ja

sogar noch abseits davon nachgeklungen zu haben. So weist nach einer nichtbabylonischen Zone die auf Tafel II unter No. 2 wiedergegebene Zylinderdarstellung (Lajard, Mithra, Taf. XXXIII, 8). Zwischen zwei symmetrisch gebildeten geflügelten und mit Zackenkronen versehenen Wesen von menschenartigem Aussehen steht ein ebenso bekröntes, mit Doppelköcher ausgestatteter Gott in Schrittstellung und ergreift ringend die Hände des rechts von ihm stehenden Wesens, während die Hände des links von ihm stehenden ihm nach dem Rücken zu greifen scheinen. Daß auch hier der Kampf Marduks mit den Plejaden wiedergegeben ist, beweisen drei emblematische Zutaten: Mondsichel und Ischtarstern rechts und links vom Haupte der Mittelperson, und die lilienartige Blume in der unteren rechten Ecke, die auf Marduks Gottheit deuten wird; weiter eine rechts oben angebrachte Beischrift Sch-h-r „Mond(gott)“¹⁾ in Buchstaben, die, wie Fr. Hommel (Aufs. u. Abhdl., S. 160ff.) zuerst gesehen, denen der lihjanischen Inschriften besonders nahe stehen. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die bildliche Darstellung derselben Zone wie die Legende angehört; denn die speziell babylonisch-assyrische Kunst weist keine Plejadendämonen auf, die an gottähnlicher Würde denen unseres Zylinders gleichkämen. Es wird somit das Bild nach einer Gegend hinweisen, die die Plejaden als Wesen reingöttlicher Natur verehrte. Ich suche sie entsprechend der Beischrift in der Richtung nach Nordarabien. Dagegen wird man für die Gegend nordwestlich vom Euphrat, vor allem Haurān und Damascene einen wesentlich anderen Typus des Plejadenkampfes anzusetzen haben, dessen Haupteigentümlichkeit die ist, den kämpfenden Gott zu Pferde darzustellen. Diese Auffassung weicht von der babylonisch-assyrischen, die nur einen zu Fuße kämpfenden Marduk kennt, zu weit ab, um daraus unmittelbar entwickelt zu sein; der Übergang vom schreitenden zum reitenden Gotte dürfte aber durch einen Typus vermittelt worden sein, der ihn nicht zu Pferde, sondern auf seinem heiligen Tiere, dem „Drachen von Babel“, sitzend zeigt. Von ihm gibt uns einen Begriff der auf Taf. II unter No. 3 (nach Lajard, Mithra, Taf. XXIX, 5) abgebildete Siegelzylinder. Hier reitet der Gott

1) Sch-h-r, aus dem Katabanischen (z. B. Gl. 1906, 1; Hal. 504, 11) als Personennaume bekannt, könnte event. auch hier einen solchen darstellen.

auf einem pferdeleibigen Greif; die Linke führt eine Peitsche, die Rechte hält einer Gruppe von drei seltsam gehörnten Tieren eine dreistengelige Pflanze entgegen, offenbar ein Beschwörungskraut, vor dem eines der Tiere erschreckt sich bäumt. Diese Szene wird uns dadurch zu der von Marduks Plejadenkampf, daß am Himmel das Siebenkugelbild der Plejaden, die Sichel des Mondgottes, Ischtars Stern und ein nach rechts, links und unten Strahlen aussendender Himmelskörper, vermutlich das Emblem des Sonnengottes, dargestellt sind. Der Raum zwischen dem Gotte und einem Oranten enthält das für den babylonischen Marduk typische Emblem der Lanze, ein gabelförmiges (vielleicht das Blitzbündel Adads) und ein ständerartiges von undeutlicher Beziehung. Besonderes Interesse verdient noch ein Detail: ein kleines Tier, am ehesten als Hase, vielleicht auch als Hund zu deuten, das neben Marduk einherläuft; seine Beziehung wird uns weiter unten beschäftigen.

Von diesem auf seinem heiligen Tiere sitzenden Marduk zu dem, der zu Pferde in den Kampf gegen die Plejadendämonen reitet, ist nur ein kleiner Schritt; er scheint in syrisch-kanaanitischen Zone jedenfalls mehrere Jahrhunderte vor Christi Geburt gemacht zu sein, ja im Hinblick auf den aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. überlieferten altaramäischen Gottesnamen רכבאל „Reitergott“ noch zur Zeit des assyrischen Großreiches. Der älteste bildliche Beleg, den wir von ihm aus dem Vorderorient haben, reicht allerdings höchstens in hellenistische Zeit zurück: es ist die in Swēdā im Ḥaurān gefundene angebliche Gigantomachie (Taf. II, No. 4). Man sieht auf ihr einen Reiter, der seine Lanze einem schlangenbeinigen, im übrigen menschlich geformten Dämon in die Brust gestoßen hat. Der Dämon hält anscheinend Schleudersteine in den hochgehobenen Händen, um mit ihnen den Angriff zu erwidern. Der Reiter ist nun sicher ein Himmelsgott; dafür zeugt ein hinter ihm schwebender Stern. Er muß weiter seinem Wesen nach mit Marduk gleich sein; denn im Mittelpunkt des Kampfes zwischen dem Gott und dem Dämon ist eine große Strahlenscheibe dargestellt, über welche ein Gott halbes Leibes hinausragt, die Hände wie ein Gefesselter unter dem Gewände haltend. Ein Blick auf das Bild des bedrängten Frühlingsneumondes, wie ihn Tafel I, 4 und Tafel II, 1 zeigen, genügt, um denselben auch in dem Mittelstücke der Swēdāskulptur

zu erkennen, und weiter die Hauptzüge des babylonischen Plejadenmythus aus diesem Bildwerke herauszulesen. Ohne große Kühnheit kann man dann auch ein unweit Damascus gefundenes Relief¹⁾ (Taf. II, No. 5), das uns einen ähnlich gekleideten, keulenträgenden Reiter zeigt, auf Marduk, den Plejadenbezwinger, beziehen; denn ob auch sein Gegner auf dem Bilde fehlt, seine hochgehobene Rechte, die auf eine über ihm schwebende Mondsichel deutet, besagt, daß er seine Götterstärke für den Neumondsgott eingesetzt habe. Ist dieser aramäische Reitergott nun auch wesensgleich mit Marduk, so wurde er doch anscheinend unter einem anderen Namen verehrt; Genneas nennt ihn die Unterschrift eines an den Typus des genannten Bildwerkes sich anlehrenden Reliefs aus römischer Kaiserzeit.²⁾ Ein weiterer Name dieses Genneas war aber nach einer Inschrift von Dēr-el-Qalza im Libanon³⁾ *Βαλ Μαρκωδ*; es besteht die Möglichkeit, daß dieser Name Markod entstanden sei aus Mardok (Marduk) unter absichtlicher Vertauschung seiner beiden letzten Konsonanten.⁴⁾

Die Spur des Reitergottes läßt sich bis in den letzten Ausläufer kanaanitischen Volkstums, bis nach Karthago verfolgen. Eine aus der Nekropole von Duime bei Karthago stammende kleine Tonscheibe altpunischen Ursprungs (s. Taf. II, No. 6)⁵⁾ bringt eine bisher nur ungenügend erklärte Darstellung: einen mit Lanze, Rundschild und Helm ausgerüsteten Reiter auf galoppierendem Rosse, begleitet von einem laufenden Hunde. Auf das Wesen dieses Reiters gestatten nun zwei beigefügte Embleme einen gesicherten Schluß: eine Mondsichel mit daraufliegender Kugel, das auf punischen Grabsteinen oft wiederkehrende Bild des Mondgottes, und eine stilisierte lilienartige Pflanze, wie sie uns auf babylonischen Darstellungen in Verbindung mit Marduks Plejadenkampf begegnete. Damit stehen wir wieder ganz im Ideenkreise des Plejadenkampfes, so daß der Reiter seinem Wesen

1) Veröffentlicht von P. Ronzevalle (Dieu Cavalier sur un Bas-relief syrien) in Comptes Rendus de l'Académie des Inscr. et B.-Lett., 1904, S. 8.

2) Bei L. Heuzey, Archéologie Orientale I (Comptes Rendus de l'Ac. des Inscr. et B.-Lettres, 1902, S. 190ff.)

3) Vgl. Clermont-Ganneau, Recueil de Archéologie orientale I, S. 495.

4) Ich würde mit grösserer Gewissheit die Gleichung aufstellen, wenn *Μαρκωδ* überliefert wäre.

5) Katalog des Musée Lavigerie, Bd. I, Taf. XX, 5.

nach kein anderer sein wird als ein Marduk. Diese Reliefscheibe hat anscheinend noch zahlreiche Verwandte: die Menge der karthagischen Münzen, die auf ihrer Rückseite das Bild eines Pferdes zeigen, dem bald eine Mondsichel und ein zwischen zwei Uräusschlangen schwebender Stern, bald eine Mondsichel und ein Palmbaum beigefügt sind (s. Taf. III, No. 5). Mondsichel und Palmbaum bringen uns dem Plejadenkampfe nahe; dann wird das Roß, oder vielleicht Roß und Stern zusammen wohl den Gott bezeichnen, der sich im Plejadenkampfe auszeichnete. Auf alten Stadtmünzen pflegten die über die Stadt gebietenden Götter abgebildet zu werden; Karthago aber stand als tyrische Kolonie unter Melqart: lebte somit in diesem Melqart die Seele des babylonischen Marduk?

Es ist verlockend, nach Ausstrahlungen der Idee vom Kampfe zwischen Marduk und den Plejaden über die semitische Zone hinaus zu forschen; doch liegt dabei die Gefahr nahe, ins uferlose Meer allgemeiner Ähnlichkeiten zu geraten. Die griechische Mythologie hat ihre Giganten, Harpyien und Chimären, die sich vielfach mit den Plejadendämonen berühren; dazu Götter und Heroen, die ihre Stärke gerade im Dämonenkampfe beweisen. Sie hat ihren Orion, der außer manchem anderen mit dem babylonischen Marduk den bemerkenswerten Zug teilt, auf die Plejaden Jagd zu machen, begleitet von Hund und Hase, gleich dem vordersemitischen Reitergotte. Aber noch fehlt das rechte Bindeglied für alle diese Einzelzüge, der Nachweis, daß die Bedrängnis des Mondes die Ursache von Orions Jagd und den Gigantomachien zu gelten habe. Oder sollte vielleicht vom Vorhandensein auch dieser Idee auf okzidentalischem Boden ein etruskischer Spiegel (Taf. II, No. 7) eine Kunde geben? Dieser, der aller Wahrscheinlichkeit nach uns den Orion zeigt, begleitet von Hund und Hasen, läßt über ihm eine Gruppe von sieben größeren Sternen und einem kleineren und innerhalb dieser eine Mondsichel erkennen. Aus klassischen Quellen ist nun für diese Zusammenstellung keine Deutung zu holen; läßt man aber den Orient als Interpreten zu, so bleibt weder die Achtzahl der Sterne (s. S. 40f.) noch der Mond in ihrer Mitte unerklärt. Es wäre vergeblich, zur Zeit den Weg bestimmen zu wollen, der die orientalische Plejadenidee in die etruskische Kunst übergeführt hätte. In einem anderen Falle macht es aber weniger Mühe, den Weg

zu erkennen, als die Idee scharf zu umgrenzen, nämlich bei gewissen Münzen hellenistischer Zeit, die auf die kilikisch-kyprische Zone hinweisen, ob auch ihr Prägeort bisher noch dunkel geblieben ist.¹⁾ Ihr Avers zeigt eine geflügelte weibliche Gestalt in knieender Stellung, die in den Händen Kranz und Schlangensstab hält; der Revers einen spitz zulaufenden heiligen Stein, oben meistens mit zwei halbrunden Henkeln versehen, rechts und links davon je eine Traube, deren Gestalt zuweilen mit der einer Taube auf eigentümliche Weise vermischt ist (Taf. III, No. 12). Daß dieses Doppelgebilde aus der doppelten Bezeichnung „Traube“ und „Tauben“, die das Griechische für Plejaden hat, entstanden ist, ist zweifellos.²⁾ Dann werden aber wohl die Plejaden im Kulte der Gegend, der die Münzen entstammen, eine Rolle gespielt haben und zwar in Verbindung mit dem Gotte, der in dem heiligen Steine verehrt wurde. Wer aber ist dieser Gott? Beachtet man, wie ein Münztypus (Taf. III, No. 13) mitten auf dem Steine eine Pflanze mit drei Fruchtknollen bietet, also eine derjenigen ganz ähnliche, die auf orientalischen Darstellungen des Plejadenkampfes bald in der Hand des Mondgottes (s. Taf. I, No. 4), bald in der Marduks (s. Taf. II, No. 3) erscheint, so könnte recht wohl einer dieser beiden Götter gemeint sein, am ehesten noch Marduk, als dessen Symbol auf babylonischen Denkmälern sich öfters ein keilförmiger Stein (oder eine Lanzenspitze) findet. Leider weiß man auch von der geflügelten Gestalt nichts Sicheres auszusagen; doch könnte sie, nach dem Attribute des Schlangensstabes zu schließen, recht wohl Selene, der weibliche Mond, sein. Dann wären die Elemente, die für den orientalischen Plejadenmythus Bedeutung haben, Mond, Plejaden, Marduk, alle vertreten. Kilikien wie auch Kypros bedeuten alte Dependenzes babylonischer, durch Syrien vermittelter Kultur; so kann es gar nicht überraschen, gerade hier Anklänge an den Mythos zu finden.³⁾

1) Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen*, 1902, S. 435 f.

2) Iean N. Svoronos, *Sur la signification des types monétaires des anciens* (Bulletin de Correspondance Hellénique, XVIII [1894], S. 101—128).

3) Auch andere kilikische Münzen, wie die „Satrapenmünzen“ unbestimmten Prägeortes (Imhoof-Blumer, *Kleinas. Münzen*, S. 518), die auf dem Avers einen knieenden Bogenschützen, auf dem Revers einen mit der Lanze kämpfenden Reiter, hinter ihm am Himmel bald eine Mondsichel (Taf. III, No. 14), bald

Man wird gut tun, die Anregung, die die griechisch-römische Welt vor allem in ihrer Kunst vom Plejadenmythus empfangen hat, nicht zu hoch zu veranschlagen. Erst als um die Wende einer neuen Zeit der Orient neue Religionen aus sich erzeugte und dem Okzidente zuführte, da kamen auch die „sieben Götter“ im Gefolge des bunten Ideengewimmels, das sich in der Mithrasreligion ein Stelldichein gab, zum fernen Westen. Nicht als geistiges Element, sondern als Dekorationsstück — deshalb sind sie auch mehr mit den Bildwerken des Mithraskults als mit dessen religiösen Texten verbunden. Die Hauptdarstellung der Mithrasreligion, Mithras auf dem Welt-Stiere knieend, hängt im Detail vielfach von dem Typus der spätorientalischen Darstellungen des Plejadenkampfes ab. Auf dem flatternden Mantel des Gottes (Taf. II, No. 8 nach Lajard, Mithra) oder über ihm am Himmel hat das alte Siebenkugelbild der Plejaden seinen Platz bekommen, in ihrer Mitte findet sich nicht selten die Mondsichel. Das Dolchmesser, welches Mithras Hand hält, ist das gleiche, welches Marduk gegen die Plejaden schwingt. Und sollte es Zufall sein, daß auch der Hund, der Begleiter des reitenden Marduk, nicht fehlt, daß der Skorpion, Marduk-Orions gefährlichster Gegner nach griechischer Tradition, am Boden kriecht?

Während der Mithrasdienst sich vom Plejadenkulte das eignete, was ihm poetisch oder dekorativ verwendbar schien, tritt uns auf Münzen der Stadt Harrân noch einmal der Plejadenmythus in seinem ganzen Umfange entgegen — allerdings nur emblematisch ausgedrückt. Die zahlreichen Münzen, welche diese Stadt in römischer Kaiserzeit geprägt hat, zeigen sämtlich auf ihrer Kehrseite eine Mondsichel. In seltenen Fällen trägt der in halber Figur dargestellte Mondgott sie an den Schultern und auf dem Kopfe (Taf. III, No. 2) oder tritt sie als Bekrönung eines mit sieben Staffeln durchsetzten ovalen Unterbaues auf (Taf. III, No. 1). Zumeist aber nimmt sie, in besonders großem Maßstabe dargestellt, die Mitte des Revers ein, hat dann aber stets noch ein oder mehrere andere Embleme bei sich. Ihr

einen Kopf zeigen, weiter solche von Soloi-Pompeiopolis (Imhoof-Blumer, Kl. M., S. 487) mit Bogenschütz und Traube würden wohl eine Deutung aus dem Ideenkreise des Plejadenmythus gestatten.

häufigster Begleiter ist ein über ihr schwebender Stern. Zuweilen besteht dieser aus acht Strahlen (Taf. III, No. 11), nicht selten aus sechs, die von einem mittleren Punkte ausgehend in ebensolche Punkte auslaufen (Taf. III, No. 8); einmal ist der Stern siebenstrahlig dargestellt (Taf. III, No. 9). Das Auffälligste aber ist, daß öfters der Stern aus einer Gruppe von sieben Punkten oder Kügelchen besteht (Taf. III, No. 5, 6, 10), und diese einmal (Taf. III, No. 4) von einer zweiten kleineren Sichel eng zusammengehalten werden. Ein zweites, selteneres Emblem ist das einer Blume (Taf. III, No. 6), oder eines kleinen Zweiges (Taf. III, No. 5), die über dem Siebenkugelsterne stehen; an ihrer Stelle kommt auch wohl ein zweiter Stern vor (Taf. III, No. 3). Das dritte, wieder häufiger auftretende Emblem ist eine kleine Kugel, von der nach rechts und links je ein band- oder schlangentartiger Streifen ausgeht; es hat seinen ständigen Platz unter der Mondsichel. Ich halte dafür, daß jedes dieser Embleme auf einen in Ḥarrān verehrten Gott hinweise. Die Mondsichel deutet auf den Mondgott; wie jene auf dem Münzbilde dominiert, so beherrscht dieser seine göttliche Umgebung. Es läge nahe, in dem Sterne eine Ishtar (bezw. die damit identische Belthis von Ḥarrān) zu suchen; dagegen aber sprechen seine Zusammensetzung aus sieben Kugeln und die sie umgebende kleine Sichel, die sonst nirgendwo bei einem Ishtarsterne zu beobachten sind. Ich ziehe deshalb vor, ihn den „sieben Göttern“ zuzuweisen, auf deren hohe Bedeutung für den Kult Ḥarrāns oben hingewiesen ist. Blume oder Zweig, die über dem Plejadenabbilde stehen, werden wir analog der Blume, die sich auf den Darstellungen von Plejadenkämpfen finden, keinem anderen als Marduk zuteilen. Derselbe könnte wohl auch mit dem zweiten Sterne gemeint sein, der über dem Plejadensterne schwebt, obgleich hier auch an Ishtar zu denken wäre. Die strahlenssendende Kugel unterhalb der Mondsichel bringt man am ehesten mit dem Sonnengotte zusammen, der, wie z. B. aus Nabunaids Abu-Habba-Inschrift (Col. II, Z. 40) hervorgeht, in Ḥarrān verehrt wurde, aber, da er als Kind des Mondes galt, hinter dem Mondgotte zurücktreten mußte. Alle die Götter, die uns auf den ḥarranischen Münzen zur Darstellung gebracht zu sein scheinen, d. h. der Mondgott, die „Sieben“, Marduk, der Sonnengott, vielleicht auch Ishtar-Belthis, stehen nun in einem inneren Zusammenhang mit-

einander; denn sie stellen das Hauptpersonal des Plejadenmythus dar und bildeten als solches, wie wir bald sehen werden, auch in dem Kulte, den ihnen Harrān widmete, eine gewisse Einheit. In Harrāns Münzbildern findet die lange Kette von Darstellungen, in denen der Orient die Idee der Plejaden und ihren Mythus niedergelegt hat, ihren eigentlichen Abschluß.

III.

Die Plejadensieben in der Bibel.

Von Südbabylonien nach Nordbabylonien und Assyrien, dann immer weiter westwärts nach Mesopotamien, Syrien, Phönizien und dessen Kolonien, vielleicht auch nach Nordarabien und Kilikien wanderte im Laufe langer Jahrtausende die Idee von der Dämonen- oder Götternatur der Plejaden und mit ihr die Kunde von Marduk, ihrem Überwinder. Die ganze Zone, die Babyloniens geistiger Suprematie unterstand, hat uns Zeugnisse dafür geliefert, daß sie in diesen Begriffen eins war mit ihrem Mittelpunkte, ob auch lokale Einflüsse zu mannigfacher Umgestaltung des Details führten. Erst an den Grenzen von Ägypten und Südarabien, zweier für sich zu nehmenden Kulturwelten, läßt sich das Erlöschen der Plejadenidee konstatieren. Nun drängt sich die Frage auf: Hat Israel, das seiner geographischen Lage nach mit gleichem Rechte für die babylonische wie für die ägyptische oder südarabische Kulturzone reklamiert werden könnte, auch mit der Plejadenidee Berührung bekommen? War diese Berührung eine rein äußerliche oder hat sie Folgen für die Denkweise oder gar für die religiösen Begriffe Israels nach sich gezogen?

Die Bibel, flüchtig oder ohne Kenntnis der babylonischen Mythologie angeschaut, hat bisher noch nichts von der Idee eines persönlich gedachten Siebengestirns eröffnet. Man hat in ihr das Plejadengestirn konstatiert an drei Stellen, wo in Verbindung mit anderen Sternnamen der Ausdruck כִּימָה vorkommt, nämlich Amos 5, 8: „Er (Jahwe) ist es, der die Plejaden (כימה) und den

Orion (כסיל) gemacht hat“, Hiob 9, 9: „Er (Gott) ist es, der gemacht hat den Bären (עיש), den Orion (כסיל), die Plejaden (כימדה) und die Tiefen (?) des Südhimmels (תדרי חמק)“, endlich Hiob 38, 31: „Wirst du etwa das Gebinde der Plejaden (כימדה) knüpfen oder die Ketten (?) des Orion (כסיל) lösen?“ Mit dieser Beziehung von כימדה auf die Plejaden scheint es seine Richtigkeit zu haben, auch kann man zugeben, daß dort, wo dieser Name vorkommt, seine Träger als reinnatürliche Himmelsphänomene auftreten. Das berechtigt aber nicht zur Annahme, die Bibel wisse nichts von der Idee einer Plejadengottheit oder zeuge gar dagegen. Ein Begriff kann, je nachdem man ihn natürlich oder mythologisch auffaßt, recht wohl verschiedene Namen tragen, zumal in einer Zone, die wie die israelitische, kultureller Beeinflussung von mehreren Seiten offen stand. Sehen wir daher zunächst zu, ob sich von den Namen, die bei Israels Nachbarn für die Plejaden in der Eigenschaft von beseelten, überirdischen Wesen in Gebrauch waren, Spuren in der Bibel nachweisen lassen.

Wenn wir oben den nordphönizischen Personennamen Schabi-il als „Die Plejaden sind Gott“ erklärt haben, so kann biblisches אֱלֹהֵי־בַּיַע — nach Ex. 6, 28 der Name von Aarons Weibe — für uns kaum etwas anderes bedeuten als „Die Plejaden sind mein Gott“. Dann hat auch *Ελισαβετ*, wie die Septuaginta den Namen transskribiert und wie er dann bis zur Zeit Christi (Luc. 1, 7) unter den Juden gebräuchlich blieb, von Haus aus den gleichen Sinn. Die Verschiedenheit der Endung erklärt sich am besten durch die Annahme, wie im Babylonischen neben dem Maskulin Sibi auch das Feminin Sibitti als Plejadename gebraucht wurde, sei auch im Hebräischen solcher Wechsel bekannt gewesen. Noch ein zweiter Fraunname enthält die Nennung der Plejaden, בְּתֻלַּת־בַּיַע (II Sam. 11, 3 usw.); man könnte ihn wie den ersten als theophor nehmen, im Hinblick auf biblisches בְּתֻלַּת־דָּד, südarabisches Ben-Wadd usw.; doch da die Frauen der davidischen Umgebung vielfach reine Schmucknamen tragen (vgl. אביטל „Mein Vater ist der Tau“, אביניל „Mein Vater ist die Freude“), so könnte „Tochter der Plejaden“ auch bedeuten „Schön wie die Plejaden“, was in kürzerer Weise wohl der nordarabische Fraunname et-Turajjā „Plejaden“ besagt (s. S. 44). Von der Idee der Plejadengötter ist aber nicht zu trennen der Name יְהוֹשֻׁבֵּעַ „Jahwe ist die Siebengottheit“. Dieser scheint einen Protest der Jahwereligion

gegen die Verehrung der „Sieben“ auszudrücken; jedenfalls lehrt er, daß die Zonen beider sich in Israel eng berührten, unter Umständen auch schnitten. Als Kurzform von יהושבע oder auch אֱלִישֶׁבַע wird שֶׁבַע zu gelten haben (vgl. syr. Sabi', nordarab. Sib'e); der Gebrauch dieses Namens, dessen Inhalt seinen Trägern undurchsichtig geworden sein dürfte, beschränkte sich nicht auf die davidische Zeit (II Sam. 20, 1 ff., I Chr. 5, 18); denn auch Σιε — wie nach Joseph. Antiqu. XVII, 13, 1 der Vater des jüdischen Hohenpriester Josue hieß — wird nichts anderes sein als Scheba in aramäisch-griechischer Aussprache.

Diese Personennamen verbürgen, mit Ausnahme von „Mein Gott sind die Plejaden“, noch nicht das Bestehen eines Plejadenkults auf Israels Boden; aber durch einen Ortsnamen des südlichsten Judäas wird uns der Beweis für einen solchen in hinreichender Deutlichkeit gegeben, nämlich בְּאֵר-שֶׁבַע (Beerseba). In ihm hat schon H. Winckler (Altorient. Forschungen III, S. 266) die Bedeutung „Brunnen der Plejaden“ gefunden, und führte nicht die Analogie so mancher anderen Namen zu dieser Erklärung, so könnte schon aus dem, was die Bibel selber über Beerseba sagt, eine solche gewonnen werden. Gen. 21, 27 ff. bringt ihn mit einer Siebenzahl zusammen, wenn sie erzählt: „(27) Da nahm Abraham Schafe und Rinder und gab sie dem Abimelech, und sie schlossen einen Vertrag mit einander. (28) Abraham aber stellte die sieben weiblichen Lämmer besonders. (29) Da sprach Abimelech zu Abraham: Was sollen diese sieben Lämmer, die du besonders gestellt hast? (30) Abraham antwortete: Die sieben Lämmer nimmst du von meiner Hand, auf daß sie mir zum Zeugnisse seien, daß ich diesen Brunnen gegraben habe.“ Hier wird also der Name auf eine Siebenzahl von Lämmern zurückgeführt. Kennen wir eine solche auch nicht als Symbol der Plejaden, so treffen wir sie doch bald als die ihnen zukommende Opfergabe in Harrân; das läßt vermuten, der Erzähler von Gen. 21, 27 ff. habe die sieben Lämmer von Beerseba nicht ohne einen Seitenblick auf die Opfergebräuche von Beerseba seiner Darstellung eingeflochten. Die in Beerseba dargebrachten Opfer galten nun sicher nicht Jahwe, sondern einer von diesem verschiedenen Gottheit; das bezeugt für die Königszeit Amos 8, 14. Ihm ist der Kult (רִדְדָה), oder wie H. Winckler überaus wahrscheinlich konjiziert, der Dämon (רִיד) von Beerseba ebensosehr ein Greuel, wie

der von Dan; sie trifft sein Spruch: „Die da sprechen: ‚So wahr dein Gott lebt, Dan,‘ und ‚So wahr dein Dämon lebt, Beerseba,‘ — fallen sollen sie und nicht wieder aufstehen!“ Auf den gleichen Götzendienst, mit dem dann noch der Kult von Bethel und Gilgal verbunden wird, geht die Strafrede 5, 4 ff.: „So spricht Jahwe zum Hause Israel: ‚Trachtet nach mir, so werdet ihr leben. (5) Nicht trachtet nach Bethel, nicht geht nach Gilgal hinein noch zieht nach Beerseba hinüber! Denn Gilgal wird gallig vergolten werden¹⁾ und das Haus des El wird zum Haus der Höll.²⁾ (6) Suchet Jahwe; dann werdet ihr leben: auf daß anders er nicht ein Feuer gegen das Haus Joseph loslasse, das frißt, ohne daß Bethel löschen kann.“ Man vermißt in V. 5 ein näheres Eingehen auf die dritte der Götzenstätten, Beerseba; aber der Spruch gegen sie oder ein Teil desselben dürfte in V. 8 zu finden sein, der so, wie er jetzt dasteht, wie ein aus seinem Zusammenhang gerissenes Fragment aussieht. Es heißt dort: „Er (Jahwe) ist es, der die Plejaden (כימדה) geschaffen hat und den Orion und Finsternis in Morgenlicht umwandelt; der den Tag zu dunkler Nacht werden läßt, der die Wasser des Meeres ruft und sie auf die Erde niederschüttet: Jahwe ist sein Name.“ Eine Berufung darauf, Jahwe habe die Plejaden geschaffen, in der Nähe eines Spruches gegen Beerseba bzw. „Plejadenbrunnen“ muß mit diesem in einem gewissen Zusammenhange stehen. Ich vermute daher, Amos habe ausdrücken wollen: Welchen Anspruch auf Kultus kann ein Wesen erheben, das erst durch Jahwes Schöpferkraft ins Dasein getreten ist!

Amos hat seine Abneigung gegen den Plejadenkult vielleicht noch an einer weiteren Stelle zum Ausdruck gebracht. Zu Schlusse des gerade erwähnten Kapitels sagt er, indem der die Reinheit des israelitischen Kultes zur Zeit der Wüstenwanderung der religiösen Verderbtheit seiner Zeit gegenüberstellt: (v. 25) „Sind es [d. h. eure gegenwärtigen Opfer] Schlacht- und

1) Eigentlich: „Wird ins Exil ziehen“, was im Hebräischen ein Wortspiel zu Gilgal ausmacht.

2) Wenn און „Verderben“ ein Wortspiel mit בית־אל bildet, so wird wohl im Urtext בית־און, d. i. Haus des (Gottes) Anu gestanden haben; vgl. dazu Amos 1, 5 בקעת־און, d. i. Niederung des Anu, d. i. Gegend von Heliopolis (Baalbek).

Speisopfer,¹⁾ wie ihr sie mir dargebracht habt in der Steppe während 40 Jahren, Volk Israel? (26) Habt ihr [damals] (in Prozession) getragen²⁾ das Zelt eures Moloch, das Throngestell eurer Şelem, den Stern eures Gottes, die ihr euch gemacht habt?³⁾ Der Ausdruck „den Stern eures Gottes“ (oder vielleicht zu übersetzen „den Stern — כוכב —, euern Gott“?) könnte auf die Plejaden gemünzt sein; denn außer כימה und שבע war auch כוכב „Stern“, genauer כוכבים „Gestirn“, sicher eine in Israel geläufige Bezeichnung für das Plejadengestirn, ebenso wie in Babyloniens Astronomie „Stern“ (mul) ohne weiteres auch für die Plejaden gebraucht werden konnte und noch für die mittelalterlichen Araber der Ausdruck en-Nagmu „der Stern“ synonym ist mit et-Turajjā „Plejaden“. Den ältesten und wichtigsten Beleg für biblisches כוכבים in der Bedeutung von „Plejaden“ finde ich im Deboraliede, wo es heißt (Ri. 5, 20f.):

מִן־שָׁמַיִם נִלְחַמוּ הַכּוֹכָבִים מִמַּסְלוֹתָם נִלְחַמוּ עִם סִיסְרָא: נָחַל קִישׁוֹן

... גִּרְסָם

Die hier erwähnten, vom Himmel her gegen Sisera ankämpfenden Sterne sind bisher recht rätselhafte Größen; ihre Deutung läßt sich aber gewinnen mit Hilfe der Begriffe des Satz-zusammenhanges. Der Dichter läßt die Sterne von ihren מסלות (māsilloth) aus kämpfen: in diesem Worte muß etwas wie ihr Standort gesucht werden. Da סללה (sōlālā) „Wall, Hochweg“ und das Verb סל „umwallen“ bedeutet, so liegt nahe מסלות mit „Wall“ zu übersetzen. Nun haben wir das entsprechende babyl. sulū oben (S. 36) als die Gegend des Himmels kennen gelernt, auf dem die „Sieben“ Verwirrung anrichteten; andererseits war auch vom schupuk shamē „dem Damme des Himmels“ gesagt worden (S. 28), daß auf ihm die „Sieben“ erzeugt wären und sich herumtummelten, so daß man sulū unbedenklich für synonym mit schupuk shamē nehmen darf. Letzteres ist aber die Ekliptik; dann haben auch die nach dem Deboraliede am māsillōth

1) Ich halte eine solche Übersetzung für wenigstens ebenso berechtigt, wie die übliche: „Habt ihr mir Schlacht- und Speisopfer dargebracht in der Steppe usw.?“

2) Das Verbum wird gewöhnlich futurisch übersetzt; doch sollte man auch mit der Möglichkeit rechnen, daß es auf die Vergangenheit geht.

3) Die Übersetzung richtet sich nach dem masor. Texte; zum Plural von Şelem kann auf die zwei Şelem der großen Taima-Inschr. hingewiesen werden.

wohnenden Sterne als ein Ekliptikalgestirn zu gelten und nicht als Planeten, wie man üblicherweise annimmt. Von allen Ekliptikalgestirnen kann nur eines in Betracht kommen, wenn es sich um Kämpfen handelt: das der Plejaden, der „starken Götter“ der babylonischen Mythologie, der Träger von Bogen und Köcher nach assyrischer Anschauung, deren Kämpfen und Toben Sturm und Gewitter erregt. Diesem entspricht nun ein weiterer Zug im Bilde der *kōk^{abim}* des Deboraliedes. Indem sie von der Ekliptik aus am Kampfe gegen Sisera teilnehmen, schwillt der Fluß Kischon zu einem Regenstrome an. Das Kämpfen der Sterne muß sich in Regen und Gewitter geäußert haben: so erscheinen die Kämpfer als die Regen- und Gewittersterne, die persönlich gedachten Plejaden. Daraus ergibt sich als ziemlich sichere Folgerung: die Schlacht bei Taanakh fand im Monate des Frühaufgangs der Plejaden statt, d. h. im ersten Monat nach dem Frühlingsäquinoktium, da im 13. Jahrhundert v. Chr. die Plejaden während desselben aufgingen. Weniger klar ist, wie sich der Dichter ihre Stellung im Olymp vorgestellt hat. Es wäre möglich, daß er sie Gott Jahwe als himmlische Heerschar zur Seite stellte in der Weise, wie dem Assyrer die Plejaden eine Art Garde Assurs waren. Oder aber es liegt in ihrer Erwähnung ein feingezielter Hieb gegen den kanaanitischen Plejadenkult. Der von den „Sternen“ Bekämpfte heißt *Sisərā*, d. i. „Die Sieben kämpfen“; auf Jahwes Befehl — so könnte der Dichter es sich vorgestellt haben — mußten selbst die Plejaden gegen ihren eigenen Verehrer zu Felde ziehen.

Eine andere Stelle, in der vielleicht die Plejaden unter dem Ausdrucke „Sterne“ vorkommen, ist Isaias 14, 13. Der Prophet gibt dem Spotte über den Fall des Tyrannen (Sargon?) eine mythologische Einkleidung: Er, der Venusstern, Sohn der Dämmerung, hatte gedacht: „Zum Himmel will ich heraufsteigen, über die *כוכבי-אל* (Sterne des El) will ich meinen Thron erhöhen, auf dem Berge der Versammlung (der Götter) will ich sitzen im äußersten Norden“. Das sieht ganz aus, als ob Isaias den Passus des Plejadenmythus vor Augen gehabt hätte, wo es von Ischtar-Venus heißt: „Ischtar hatte einen strahlenden Sitz bei Anu, dem Könige, eingenommen und strebte nach der Herrschaft des Himmels“ (s. S. 29), und weiter den für uns nur noch aus den bildlichen Darstellungen des Plejadenkampfes zu entnehmenden Ausgang

dieses hochmütigen Strebens, die Degradierung der Venus unter die Mondsichel. Der „äußerste Norden“ (ירכתי צפון) oder der damit gleichbedeutende „Berg der Versammlung“ ist der Nordpol der Ekliptik, der Sitz Anus, des Beherrschers des Nordhimmels. Mit Anu wurde schon zu Hammurabis Zeit Gott Il (El) gleichgesetzt; die „Sterne Els“ sind somit unter den Fixsternen des nördlichen Sternenhimmels zu suchen. Hat sich aber die Phantasie des Dichters bei der Ausmalung des Sturzes des Tyrannen an den Gedanken des Plejadenmythus genährt, so wird ihm unter „Els Fixsternen“ wohl auch nur das Sternbild vorschweben, das in jenem mit Anu-El in Verbindung gebracht wird, nämlich das seiner Boten, der Plejaden.¹⁾

Ehe ich zur Betrachtung desjenigen Plejadennamens übergehe, der für die weiteren Untersuchungen ausschlaggebend ist, seien noch einige Bibelstellen berücksichtigt, die möglicherweise Reflexe der babylonischen Plejadenidee sein können. Es ist oben (S. 40) auf einen mehrfachen Parallelismus im Wesen der Siebengötter und der Igigi hingewiesen worden, der es nicht ausgeschlossen sein läßt, daß beide Götterklassen im Grunde dasselbe bedeuten. Ein Nebename der Igigi ist nun Ribu; ihn bringt P. Jensen²⁾ unter Vorbehalt mit hebräischem Rahab (רהב) zusammen. Lassen sich nun im biblischen Gebrauche dieses Rahab auch Beziehungen auf die Plejadengottheit erkennen?

Die Grundidee von Rahab dürfte die eines im Wasser lebenden Großtieres sein. Das erklärt, weshalb in poetischer Sprache Rahab Spottname für Ägypten wurde, für das „Tier des Schilfes“, wie Psalm 68, 31 Ägypten verächtlich nennt. Die enge Beziehung des Rahab zum Wasser führte weiter dazu, ihm den aus Babylons Mythologie entstammenden Begriff von Tiamat, dem im Meere der Tiefe groß gewordenen Urwesen, beizulegen,

1) Wenn כוכבי־אֵל „Sterne des Anu, bezw. des Nordhimmels“ bedeutet, so dürften auch die ähnlich gebildeten Ausdrücke הַרְרֵי־אֵל (Ps. 36, 7) und אֲרִזֵי־אֵל (Ps. 80, 11) ihr wahres Gesicht erst dann zeigen, wenn man den darin vorkommenden Gottesnamen als ursprünglich mit Anu identisch nimmt. Dann sind die „Berge Els“ soviel wie der „Berg der Versammlung, der äußerste Norden“ (Is. 14, 18), die „Zedern Els“ aber vermutlich die Zedern im „Garten Gottes“ (Ez. 31, 87), der auch kaum anders als auf dem Berge Anus zu suchen sein wird.

2) ZA I (1886), S. 10f.

und wie in Babylon Gott Marduk, so erscheint im poetischen Stile der Bibel zuweilen Jahwe als Besieger dieses Rahab. So heißt es Hiob 26, 12: „Durch seine Kraft ward still (fest?) das (Ur-)Meer und durch seine Dreizackpfeile¹⁾ tötete er Rahab“; den gleichen Gedanken führt Isaias 51, 9 f. aus: „Bist du („Arm Jahwes“) es nicht, der Rahab tötete, (ihn) den Seedrachen durchbohrte? Bist du es nicht, der das Meer trocken legte, das Wasser des großen Urozeans?“ Dieser Begriff von Rahab machte eine bemerkenswerte Veränderung durch. Wenn Psalm 40, 5 sagt: „Heil dem Manne, der auf Jahwe seine Hoffnung setzt und sich nicht hinwendet zu den Rahabs“, so erscheinen hier die Rahabs als Dämonen, denen gewisse Kreise, gegen die der Dichter sich wendet, kultische Verehrung zu teil werden ließen. Eine solche kann sich aber nicht entwickelt haben aus ihrer Tiamatnatur; sie läßt sich aber verstehen, wenn man annimmt, Rahab sei hier mit anderen, kultfähigen Dämonen vermischt, und zwar vor allem mit demjenigen, den die biblische Poesie ihm mehrfach an die Seite stellt, der Barich-Schlange (כַּחַשׁ בְּרִיחַ). Wie Rahab zum Wasser, so hat diese zum Himmel enge Verbindung; denn wenn es in Hiob 26, 12 heißt: „Sein (d. h. Jahwes) Hauch machte den Himmel klar, seine Hand durchbohrte die Barich-Schlange“, so ist ersteres gewiß als Folge des letzteren zu nehmen. An schlangenneurigen Dämonen, die am Himmel ihr Wesen treiben, kommen im Hinblick auf die babylonische Mythologie nur zwei in Betracht: Die Plejaden und die Labbu-Schlange; man wird aber für die Erklärung unserer Stelle die Plejaden bevorzugen, weil an anderem Orte (Isaias 43, 14) von einer Mehrzahl von gestürzten Barich gesprochen wird. Der Kult dieser Plejaden, wie er sich in Israels Nähe vielfach bemerkbar machte, könnte nun zur Folge gehabt haben, daß man auch den ihnen am nächsten stehenden Dämon, den Rahab, in diesen Kult mit einbezog und dann für beide Dämonenklassen kurzweg den Ausdruck „die Rahabs“ gebrauchte.

Besteht somit eine Möglichkeit, den biblischen Rahab mit den als Göttern verehrten Plejaden in Verbindung zu bringen, so hat

1) Ich lese דָּרָבְלֵתָר statt תְּבוֹנָתָר , dem Qere von תְּבוֹנָתָר . Es scheint, als bezwecke der Verfasser des Hiob damit eine Übersetzung von babyl. *mulmullu*, das einen von dem gewöhnlichen etwas abweichenden Pfeil bedeutet, vermutlich einen solchen mit Dreizackspitze, mit welchem auf den Bildwerken öfters Gott Marduk gegen Dämonen kämpfend dargestellt ist.

auch das Bild der Plejadendämonen, wie es die babylonischen **Beschwörungstexte** vor Augen haben, anscheinend auf eine **Bibelstelle** eingewirkt. In den Nachtgesichten des Propheten **Zacharias** heißt es 1, 8—10: „Ich schaute nachts: Da war ein Mann, ein **Reiter** auf einem **Rotrosse**, das zwischen den ‚Myrthen‘ stand, die in der מצילה waren, und hinter diesem standen andere rote, fuchsfarbene und weiße Rosse. Und ich sprach: Was haben diese zu bedeuten, o Herr? Und es sprach zu mir der Engel, der mit mir redete: Ich werde dich schauen lassen, was das für **Wesen** sind. [Und es antwortete der Mann, der zwischen den „Myrthen“ stand: 1)] Es sind die, welche **Jahwe** einhersendet, um die Erde zu durchstreifen.“ Diese Beschreibung von Rossen, die die Erde durchstreifen sollen, erinnert auffällig an mehrere der oben gegebenen Beschreibungen der babylonischen Plejadendämonen, besonders wo es von ihnen heißt (S. 36): „Sie sind Rosse, die groß geworden sind im Gebirge, sie sind **Guzzalu** (Boten?) der Götter,“ und (S. 29): „Aus dem Himmel heraus, wie der Wind, stürzen sie sich auf das Land.“ Die Ähnlichkeit läßt sich aber noch deutlicher machen. Der hebräische Text bietet in dem **Zusatze** „(Roß,) das zwischen den Myrthen stand“ einen Zug, dessen Bedeutung für die Vision nicht einleuchtet, ja, der überhaupt keine klare Vorstellung erweckt. Die Septuaginta las hier nichts von Myrthen; nach ihr hielt das Roß „in Mitten der Berge“ (ἀναμέσον τῶν ὄρεων). Diese Auffassung läßt mich vermuten, statt **החורסים** „Myrthen“ habe ursprünglich **החורסים** im Texte gestanden, ein Wort, welches der Prophet in enger Anlehnung an babylonisches chursu „Berg“ statt des gut hebräischen **hār** gewählt habe.²⁾ Sind es somit die Rosse des Gebirges, und damit die Plejadendämonen, die der Prophet schaut, dann dürfte sich auch die Verdeutlichung der Berge durch den Zusatz מצילה, d. h. „Schattengegend“ erklären. Die Berge der Schattengegend begegneten uns ja ähnlich in der zweiten Redaktion des Plejadenmythus, wo es heißt: „Jene Sieben sind im Berge des Sonnenunterganges geboren, jene Sieben sind im Berge des Sonnenaufganges groß geworden“; ihre Heimat ist demnach die lichtlose Gegend unter dem Horizonte: auf Hebräisch מצילה.

1) Wahrscheinlich Glosse.

2) Zur Herübernahme babyl. Worte in die prophetische Diktion vgl. F. E. Peiser, *Der Prophet Habakuk* (Mittlgn. d. Vorderas. Ges. 1903), S. 8.

Ein Naturphänomen, an welches sich mannigfache Begriffe knüpfen, gelangt leicht zu mannigfachen Benennungen. Die Plejaden, angeschaut bald als Gestirneinheit, bald als Siebenheit von Einzelsternen, als Dämonen gefürchtet, als Götter verehrt, konnten auf sich recht wohl eine Vielheit von Namen vereinigen. So kann es auch nicht verwundern, wenn der Wortschatz der Bibel außer den vorher besprochenen Plejadennamen noch einen weiteren aufweist. Es ist dies שִׁבְעָה, das wie eine Fortbildung des schon erwähnten שִׁבְעָה „Sieben“ aussieht unter Betonung des Siebenfachen. In Deuter. 16, 9 kommt dieses Wort als Plural von שִׁבְעָה „Woche“, eigentlich „Siebenfaches (von Tagen)“, vor; mit diesem Begriffe läßt sich jedoch keine der fünf Bibelstellen erklären, in welchen das Wort (abgesehen von der Verbindung שִׁבְעָה חַג) noch außerdem zu finden ist. Statt nun, wie bisher geschieht, sie sämtlich für verderbt zu nehmen, behaupte ich, daß sie mit Ausnahme eines einzigen sich genügend erklären lassen, wenn man unter dem „Siebenfachen“ das Siebengestirn, die Plejaden versteht.

Ich stelle vorauf Habakuk 3, 9, einen Vers, dessen Sinn trotz vieler auf seine Erklärung gewendeten Mühe bisher durchaus dunkel geblieben ist:

עֲרִיָה תִּעֹרֵר קִשְׁתְּךָ שִׁבְעֹת מִנּוֹחַ אִמְרָה סִלְהָ נִהְרֹת תִּבְקַע־אֲרָץ:

Abgesehen davon, daß hier ein סִלְהָ, welches dem Versende zukommt, in den Kontext verschlagen ist, macht mir die Stelle den Eindruck guter Erhaltung, ob auch ich die Bedeutung von עֲרִיָה nicht ermitteln kann. Habakuk, dem besonders F. E. Peiser schon mehrere babylonische Wendungen nachgewiesen hat, zeigt sich auch hier wieder im Banne von Babylons Ideen. Zunächst wenn es bei ihm heißt: קִשְׁתְּךָ שִׁבְעֹת „Dein (d. h. Jahres) Bogen sind die Plejaden“, event. „Dein Bogen ist der der Plejaden“¹⁾; hier mag ihm das Bild der mit Bogen und Pfeilen ausgerüsteten Plejadengötter vorschweben, das, wie wir oben sahen, der Zeit eines Assarhaddon geläufig war, zugleich auch die für ungefähr die gleiche Zeit bezeugte Idee von der Mitwirkung der „Sieben“ bei den Kämpfen Assurs. Weiter benutzt der Prophet die in Babylonien uralte Idee von der Kraft des Wortes

1) Vgl. Cant. I, 15 „Deine Augen sind (wie die von) Tauben.“

(amātu) der großen Götter, die sich besonders im Zerstören äußert¹⁾; wenn er es mit Stäben oder Ruten vergleicht, so könnte ihm das Emblem des Assur sowie auch anderer vorderorientalischer Götter vor Augen gestanden haben, das aus Flammenbüscheln hervorkommende, nach unten weisende stab- oder auch rankenförmige Liniengebilde zeigt, womit die Kunst vermutlich Weg und Wesen des göttlichen Wortes illustrierte. Es ergibt sich bei dieser Auffassung für Hab. 3, 9 die durchaus verständliche Übersetzung: „Du erhebst dich . . . ; dein Bogen sind die Plejaden (oder: ist der der Pl.); die Ruten des (göttlichen) Wortes zerspalten das Flachland zu Tälern“. Als Werkzeug des göttlichen Zornes hat ein Habakuk die Plejadengottheiten poetisch verwendet; nüchterner faßt sie Jeremias auf, indem er sie als das kaum persönlich zu nehmende Gestirn hinstellt, mit welchem Jahwes Fürsorge den Zeitpunkt der Ernte eng verbunden habe. Die Stelle lautet (5, 24):

ולא־אמריו בלבבם נירא נא את־יהודה אלהינו הנתן גשם ויורה ומלקוש
בעתו שִׁבְלֵה חקרת קציר ישמר לנו:

Was alte Übersetzungen und neuere Exegeten aus der zweiten Hälfte dieses Verses (von שִׁבְלֵה an) herausgelesen haben, leidet vor allem unter dem Mangel an Verständnis für שִׁבְלֵה „Plejaden“. Man hat sich zu vergegenwärtigen, daß zur Zeit des Jeremias der Frühaufgang des Plejadengestirns in den zweiten Monat des mit Frühlingsäquinoktium beginnenden israelitischen Jahres fiel, d. h. in die Hauptzeit der Korernte. Das ließ den Aufgang der Plejaden als die „natürlichen Bedingungen der Erntezeit“ (חקרת קציר) erscheinen. Wenn nach Hiob 38, 33 bei Jahwe die Kenntnis der „Bedingungen des Himmels“ (חקרת שמים) ruht, so verbindet sich mit dieser Kenntnis nach alttestamentlicher Vorstellung auch die Verwaltung derselben. Das „Hüten“ der Plejaden, das Jeremias Gott Jahwe beilegt, ist aber die Fürsorge für ihr richtiges Funktionieren. Ich übersetze daher die Stelle: „Und nicht dachten sie bei sich: Laßt uns doch Jahwe, unseren Gott, fürchten, ihn, der den Regen spendet, den frühen und späten zu seiner Zeit, der das Gestirn der Plejaden, die die Erntezeit bestimmen, für unsere Bedürfnisse in seiner Hut hält“.

1) Für das Wort Marduks s. J. Hehn, Hymnen u. Gebete an M., S. 333, für dasjenige Nergals s. J. Böllenröder, Gebete u. Hymnen an Nergal, S. 36f.

Es geht wohl auf die alte Dämonennatur der Plejaden zurück, wenn man aus ihrem Erscheinen am Himmel Vorzeichen für die Regenperiode des Jahres entnahm. Oben ist auf die Stelle im Liber Jubilaeorum (12, 16) hingewiesen, die Abraham vorführt, wie er beim Neumonde des siebenten Monats die Sterne beobachtet, um daraus den Regenvorrat des Jahres zu entnehmen; ein Vergleich mit den Gepflogenheiten der Spätaraber ließ erkennen, daß Abraham seine astrologischen Untersuchungen an den Plejaden vorgenommen habe, die dann aber nicht wie bei Jeremias, wo sie die Erntezeit abgrenzen, am Frühlingsmorgenhimmel stehend zu denken sind, sondern am Abend- und Nachthimmel des Hochsommers. Der Verfasser des Buches der Jubiläen läßt nun während dieses von ihm als heidnisch und abergläubisch empfundenen Observierens der Plejaden Abraham zur Erkenntnis des Wesens Gottes gelangen und sagt: „Und ein Wort kam in sein Herz und sagte: Alle Zeichen der Sterne und die Zeichen der Sonne und des Mondes, alle sind in Gottes Hand — warum forsche ich? Wenn er will, läßt er regnen, morgens und abends; und wenn er will, läßt er (den Regen) nicht herunterkommen.“ Der gleiche Gedankengang findet sich nun schon bei Ezechiel 21, 28, angeknüpft an Bescheide, die Wahrsager seiner Zeit nach dem Stande der Plejaden erteilten. Hatte er kurz vorher das Bild des babylonischen Königs gezeichnet, wie er die Leber beschaut, die Theraphim anruft und dann von den Loospfeilen dasjenige zieht, welches ihm den Fall von Jerusalem zusichert, so richtet er jetzt gegen seine Volksgenossen die Anklage:

והיה להם כקסום־טוֹא בעיניהם שבִּיעֵי שְׁבַעַת לָהֶם וְהוּא מִזְכִּיר עֹן
לְהַחֲטֹא:

„Aber ihnen wird es sein wie ein ihren Augen vorgeführtes Trugorakel in den Wochen der Plejaden (d. h. des Spätaufgangs der Pl.); doch er (der König) wird (ihnen) Schuld in Erinnerung bringen, wenn sie ergriffen sind.“ Wenn diese Stelle den Erklärern unüberwindliche Schwierigkeiten entgegengesetzt hat, so ist nicht der überlieferte Text daran schuld, der bis auf das zweite unnütz wiederholte לָהֶם ganz in Ordnung ist, sondern das Unvermögen, sich unter den שבִּיעֵי etwas anderes als „Wochen“ vorzustellen — was auch die Septuaginta bewogen haben mag,

die Phrase להם שבועי שבועות ganz unübersetzt zu lassen —, sodann der nicht gerade gewöhnliche Akkusativ der Zeit שבועי שבועות, der aber z. B. an dem früher (S. 17) besprochenen תקופת השנה „um die Wende des Jahres“ und dem davon nicht zu trennenden בכורי קציר חטים „bei der Opferung der Weizenerntgaben“ (Ex. 34, 22) sein Gegenstück hat.

Während Ez. 21, 28. dunkel geblieben ist, weil man kein Auge hatte für die darin befindliche Zeitangabe, hat das Verständnis einer anderen Stelle, in der sich שבועות findet, besonders darunter gelitten, daß man dieses Wort mit Gewalt zu einer Zeitbestimmung stempeln wollte: nämlich Num. 28, 26:

וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה ליהוה בשבועתיכם מקראי קדש יהיה לכם

Hier legt die übliche Exegese dem Ausdruck שבועתיכם den Sinn bei „an euerm Wochenfeste“. Das solches unzulässig ist, wurde schon früher (S. 25) mit Gründen dargetan. Es sei noch hinzugefügt, daß von einer Zeitbestimmung auch deshalb hier die Rede nicht sein kann, weil diese jedenfalls in den zwei ersten Worten des Verses ביום הבכורים zu suchen ist — entsprechend den übrigen Festbeschreibungen von Num. 28, die sämtlich mit der Angabe ihres Termins beginnen. Eine Ahnung des richtigen Sinnes hat Septuaginta dazu geführt, *αυτοφωτων εβδομαδων* wiederzugeben; aber der hier angedeutete innere Zusammenhang zwischen beiden Worten muß noch genauer gefaßt werden. Das Hebräische kennt unter den zahlreichen Bedeutungen, die die Präposition ב aufweist, auch diejenige von „in der Eigenschaft als“; ich erinnere nur an Isaias 40, 10 הנה ארני בחזק יבוא „Siehe, der Herr kommt (in der Eigenschaft) als Starker“. Nimmt man diese Bedeutung von ב auch in unserem Falle an, so ergibt sich für den Vers der Sinn: „Am Tage der Frühopfergaben, wenn ihr ein Speisopfer von neuem Getreide Jahwe in der Eigenschaft als eurer Plejadengottheit darbringt, soll euch מקראי קדש sein.“ So übersetzt erweist sich die Stelle als ein Protest gegen die Annahme, als sei neben Jahwe noch für eine Plejadengottheit Platz, wie wir ihn ähnlich in dem Eigennamen יהושבע (oder יהושבעה) niedergelegt fanden; sie läßt weiter ahnen, daß der Brauch existierte, zur Zeit der Frühernte ein Opferfest für die Plejaden zu feiern,

gegen das das israelitische Gesetz nicht nur hier, sondern auch in Exod. 34, 22 ankämpft, wo zwar der masoret. Text zur Übersetzung führt „Das Ḥagg der Schabuoth wirst du dir veranstalten“, während aus der Septuaginta hervorgeht, daß auch eine Lesart „. . . für mich veranstalten“ existierte, die als die begrifflich stärkere und mit Num. 28, 26 parallel gehende den Vorzug verdient.

Wie an diesen vier näher behandelten Stellen die überlieferte Lesart שבועות einer Emendation nicht bedarf, so läßt es sich auch zur Not noch in Ez. 45, 21 halten, wo es die gesamte Exegese beanstandet. Hier wird bezüglich der Passahfeier angeordnet:

בראשון בארבעה עשר יום לחדש יהיה לכם הפסח חג שבועות ימים
מצות יאכל:

Hierbei fällt zunächst חג in seiner Stellung hinter הפסח auf; da aber Septuaginta ihm dieselbe Satzstelle zuweist, so wird man mit seiner Echtheit rechnen müssen. Für seine Erklärung ist zu beachten, was oben (S. 12; 17) über die Entwicklung des Begriffes חג gesagt worden ist: daß die Bezeichnung חג ursprünglich nur den auf Vollmondtag, bezw. den 15. des Monats fallenden Festen zukam, also besonders dem Sukkoth- und Mazzothfeste, sodann aber infolge von Abschwächung seiner Urbedeutung zu der von „Fest mit rituellem Tanz“ gelegentlich auch für Pfingsten gebraucht wurde. An unserer Stelle scheint nun Ezechiel den Versuch zu machen, auch Passah zu einem Ḥagg zu machen, indem er sagt: „Im ersten Monate am 14. Tage soll euch Passah als Ḥagg gelten“. Darin liegt wohl die Aufhebung des Ḥagg-ham-Mazzoth ausgedrückt unter Übertragung seines Wesens und Zeremoniells auf das Passahfest. Infolgedessen wird nun auch das Essen von ungesäuerten Broten während sieben Tagen zur Passahfeier gerechnet. Wenn nun dabei von שבועות ימים gesprochen wird, Septuaginta aber dafür ἐπτά ἡμέρας hat, so liegt zwar nahe, in שבועות eine Verschreibung von שבועה zu sehen; aber es könnte darin auch ein Abstraktplural (vgl. die Fälle bei Gesenius, Hebr. Gramm. § 124, e) stecken, vermittelt dessen Ezechiel die sieben Tage als eine in sich abgeschlossene „Siebenheit“ bezeichnete. Für den Singular שבועה ist dieses sicher als Grundbedeutung anzunehmen; dann wäre es auch denkbar, daß sein

Hier vorkommender Plural als Intensiv-Plural zu gelten hätte. Wir könnten dann diese Stelle insofern für unsere Behauptung, daß שבעות „Plejaden“ bedeute, verwerten, als auch dieser Begriff eine Spezialisierung der Grundbedeutung „Siebenheit“ darstellt.

Um alle biblischen Stellen zu erschöpfen, in denen שבעות ohne die Einschränkung durch הן vorkommt, muß noch einmal auf Deuter. 16, 9 hingewiesen werden:

שבעה שבועות חספסר-לך מהחל חרמש בקמה החל לספר שבעה שבועות:

Hier versagt die Übersetzung von שבעה durch „Plejaden“ wie auch durch „Siebenheit“; zweifellos sind „Siebenheiten“ und zwar von Tagen, d. h. „Wochen“ gemeint. Das schließt jedoch nicht aus, daß die deuteronomistische Zeit neben שבעות „Wochen“ auch noch den Ausdruck שבעות „Plejaden“ besaß. Der Begriff „Plejaden“ lag eben nur in dem weder mit Artikel noch attributiver Beifügung versehenen שבעות; trat eine Beifügung besonders in der Form eines Zahlwortes hinzu, so mußte an andere Siebenheiten als die des Plejadengestirns gedacht werden, in erster Hinsicht an die der Wochentage.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich: vier Stellen zeugen dafür, daß שבעות die Bedeutung von „Plejaden“ hat; in einer läßt es sich als „Siebenheit“ verstehen; die Bedeutung „Wochen“ kommt ihm im ganzen Bibeltexte nur an einer Stelle (Deuter. 16, 9) zu, wo es von einem Attribut und zwar numeraler Art begleitet auftritt. Danach ist die Wahrscheinlichkeit, dass der Ausdruck שבעות „Fest der (sieben) Wochen“ bedeute, nur verschwindend klein; mit ungleich größerem Rechte kann man aber ihm die Bedeutung „Fest der Plejaden“ beilegen. Ließe es sich nachweisen, daß in der Zone, die in den Plejaden Wesen göttlicher Art sah, ihnen zu Ehren ein Fest gefeiert worden sei, daß ferner die Feier dieses Festes sich in ähnlichen Formen bewegt habe, wie das israelitische Pfingstfest, so würde damit der letzte Zweifel an der Richtigkeit unserer Übersetzung niedergeschlagen werden. Um den Nachweis zu bringen, daß ein solches Fest im außerbiblischen Orient bestand, werden wir uns noch einmal in die Heimat des Plejadenmythus begeben und den Weg, auf welchem die Idee der Plejadengötter in den Westen gewandert ist, nochmals durchmessen.

IV.

Der Plejadenmythus in Festgestalt außerhalb Kanaans.

Im babylonischen Festkalender trägt der Tag, der in hervorragendem Sinne dem Mondgotte gilt, den Namen Bubbulum. Von ihm heißt es in einem an den Mondgott gerichteten Beschwörungstexte¹⁾:

bubbulum ūm tāmītika piristi ilāni rabūti
ūm scheläschē isinnaka ūm taschilti ilūtika.

„Bubbulum, der Tag deiner Beschwörung, der Orakelentscheidung für die großen Götter;
Der auf den 30. fallende Tag, dein Fest, der Tag der Freude deiner Gottheit.“

In der ersten Zeile wird von Bubbulum als dem Tage der Orakelgebung des Mondgottes geredet; für eine genauere Erklärung der Ausdrücke versagen uns jedoch die Quellen. Die zweite, anscheinend besonders charakteristische Zeile gibt als Termin des Bubbulumfestes den 30. Tag an; außerdem bezeichnet sie sein Wesen als ein freudiges. Bei dieser Zeitangabe für Bubbulum bleibt zunächst dunkel, ob unter dem 30. Tage der dreißigste jedes Monats oder nur der eines einzigen zu verstehen sei. Um dieses aufzuklären, müssen andere von Bubbulum redende Notizen zu Rate gezogen werden. Nach III Rawl. 56, No. 4, 31 f. gilt die Bezeichnung Bubbulum auch dem 28. und 29. Tage; das spricht sehr für eine innere Verbindung der in die Zeit vom 28.—30., d. h. die Schwarzmondzeit, fallende Verdunklung des Mondes mit Bubbulum, entscheidet aber noch nicht die Frage nach dessen Monat. Weiter sind verschiedene Synonyme von Bubbulum überliefert; II Rawl. 32, 12 f. stellt zusammen:

ūm kispi = bubbulum,
ūm nubattim = ūm idirti = bubbulum.

Wie es im Wesen von Synonymen liegt, daß sich ihre Bedeutungssphären nur teilweise decken, so werden auch diese

¹⁾ Hebraica XI (1894), S. 102, Z. 17 f.

Synonyme von Bubbulum dessen Begriff nur in beschränktem Maße wiedergeben. Aus der Gleichung *üm kispi* = *bubbulum* schaut für uns nichts Neues heraus; da *kispu* (vgl. arab. *kasafa* „sich verfinstern“) im allgemeinen „Verfinsterung“ bedeuten mag, so sagt sie, daß, wenn „ein Tag der Verfinsterung“ zugleich ein Bubbulumtag ist, dabei an die Verfinsterung des Mondes zu denken ist. Die Bezeichnung *üm nubattim* kommt einer größeren Zahl von Tagen zu, nämlich dem 3., 7., 16. anscheinend eines jeden Monats, und weiterhin laut der obigen Gleichung der Zeit vom 28.—30. Als Bedeutung von *nubattu*, das auch *nubātu* gelesen werden kann, nehme ich unter Vergleichung von äthiop. *mebjät* (von der Wurzel *bāta* „übernächtigen, ruhen“) „Rastzeit“ an; da die „Rastzeit“ des 3., 7. und 16. des Monats ausdrücklich als eine solche für den Gott Marduk hingestellt wird, so wird auch die des 28.—30. Tages einem Gotte gelten, und zwar eine Mondruhe bedeuten. Immer noch fehlt jedoch die Aufklärung darüber, innerhalb welcher Monate eine solche gefeiert wurde. Vielleicht bringt die Gleichung *üm idirti* = *bubbulum* die Entscheidung. Die dem Worte *idirti* zugrunde liegende Wurzel steht in mehrfacher Beziehung zum Wesen des 12. Monats. Schon dessen Name *Adaru* ist von ihr abgeleitet; weiterhin steckt sie in mehreren Ausdrücken, mit denen der Plejadenmythus die in den 12. Monat fallende Verfinsterung des Mondes seitens der Plejaden beschreibt.¹⁾ Daraufhin darf man es wagen, den Monat *Adaru* als den Monat der Mondverfinsterung zu deuten und in *üm idirti*, wo es gleich *bubbulum* gebraucht wird, den Höhepunkt derselben, nämlich die Zeit vom 28.—30./XII. zu sehen. Zu dieser Erklärung, die *bubbulum* auf das Ende des Monats *Adaru* verweist, stimmt nun die Etymologie von *bubbulum* selbst. Wenn dieselbe bisher noch nicht gefunden ist, so hängt das wohl vom Übersehen einer babylonischen Lautregel ab, daß nämlich nicht selten anlautendes *b* Vertreter von arab. *w* und hebräisch-syrischem *j* ist (vgl. babyl. *babālu* „bringen“: hebr. *höbīl*; bab. *bīlu*; „Ertrag“: hebr. *jəbūl*, *būl*; bab. *bēru* „Park“: arab. *wašru* „unebenes Terrain“, hebr. *jašar* „Wald, Park“; bab. *bubuʾtu* „Epidemie“: arab. *wabāʾu*; bab. *barū* „strotzen“: arab. *wariha*; bab. *buʾānu* „Band, Sehne“: arab. *wiṣānu* „Streifen“).

1) IV Rawl. 5 b, v. 23, 33, 41, 61, 63.

Unter Berücksichtigung dieser Gleichung läßt sich *bubbulum* verstehen als Infinitiv des Verbums, das im Arabischen unter der Form *wabula* (Inf. *wubūlu*) „ungesund, geschädigt sein“ vorhanden ist. Als Schädigung des Mondes kann nach dem, was wir von den astronomischen Vorstellungen der Babylonier wissen, nur seine zu Ende des 12. Monats eintretende Verdunkelung angenommen werden, die der Mythos aus dem Ansturme der Siebengötter entstanden sein läßt.

Noch ein weiterer Umstand veranlaßt mich, das *Bubbulumfest* dem Ende des letzten Monats zuzuweisen. Nach IV Rawl. 23, 3 f. trägt der Gott *Nusku* den Beinamen „Sohn (*mār*) des 30. Tages, des *Bubbulum*“. Das könnte bedeuten, *Nusku* sei am 30. Tage geboren; daraufhin hat P. Jensen¹⁾ *Nusku* für die Personifikation der Neumondsichel erklärt. Aber eine andere Deutung ist ebenso wohl möglich. Wie im Babylonischen „Sohn der Botschaft“ (*mār schipri*) derjenige ist, der mit der Botschaft zu tun hat, also der Bote, so läßt sich „Sohn des 30. Tages“ deuten als derjenige, der mit dem 30. Tage in irgend einer näheren Verbindung steht. Nun enthält der *Plejadenmythus* den Zug, daß Gott *Nusku* während der Bedrängung des Mondes als Bote *Bels* vor *Ea* und *Marduk* hintritt, um sie zum Eingreifen gegen die *Plejaden* zu bewegen; als Zeitpunkt dafür kann nur der 30. Tag des 12. Monats angenommen werden. Diese Verbindung zwischen *Nusku* und dem 30./XII. scheint wohl geeignet, ersterem den Beinamen „Sohn des *Bubbulum*“ verschafft zu haben; dann aber wäre *Bubbulum* gleichbedeutend mit dem Ende des 12. Monats.

Dasselbe geht aus einer allgemeinen Erwägung hervor. Ist es denkbar, daß eine Religion wie die spätbabylonische, die ganz vorwiegend den Kult *Marduks* pflegte, zu jeder Schwarzmondzeit ein größeres dem Monde geltendes Fest gefeiert habe, und dazu in freudiger Weise, während doch eine natürliche Entwicklung der Schwarzmondzeit zu einer religiösen Feierlichkeit am ehesten dahin geführt hätte, dieser einen trüben Anstrich zu geben? Schon der Umstand, dass einmal im Jahre, zu Ende des 12. Monats, das *Bubbulumfest* freudig begangen wurde, kann stutzig machen; doch läßt sich für diesen einen Fall eine

1) KB VI (1891), S. 413.

Erklärung gewinnen durch die Betrachtung des Wesens der unmittelbar darauffolgenden Feier von Neujahr.

Was wir vom babylonischen Neujahrsfest wissen, stellt ein Gemisch von verschiedenen und verschieden alten Ideen dar. In altbabylonischer Zeit und zwar in der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends v. Chr. galt die Neujahrsfeier der Vermählung des Gottes Ningirsu mit der Göttin Bau. In spätbabylonischer Zeit zeigte das Fest ein wesentlich anderes Gesicht; nunmehr drehte sich seine ganze Feier um Gott Marduk. Der alte Charakter des Festes machte sich zwar noch darin bemerkbar, daß Marduk als ein Bräutigam hingestellt wurde, der der Sarpantu, seiner Braut, entgegeneilt. Aber dieser Zug war für das Wesen des Festes wenig maßgebend; es wurde vielmehr wesentlich von der Idee der Verherrlichung Marduks als des Vollbringers glänzender Ruhmestaten getragen. Es galt das „Aufstehen“ (tibū) und den Auszug (ašū) des Gottes zu feiern. Über die Bedeutung dieser Begriffe herrscht noch Ungewißheit. Am liebsten möchte man sie dahin erklären, daß der Licht- und Sonnengott Marduk nach todesähnlichem Winterschlaf um Neujahr zu neuem Leben erwache und nun eine Art Osterfest feiere. Doch scheint mir richtiger, sie auf bestimmte Momente in Marduks Heldenleben zu beziehen. Einen Überblick über dieses bietet ein uns erhaltenes Stück des spätbabylonischen Neujahrfestrituals,¹⁾ in welchem die Taten des Gottes in einer Folge von symbolischen Handlungen vorgeführt werden. Es handelt sich dabei ausschließlich um kriegerische Taten, und der Gott, der sie ausführt, erscheint recht eigentlich als das aktive Element unter Babylons Göttern. Kampfszenen aus Marduks frühester Jugend, Ereignisse, über die uns Näheres bisher nicht überliefert ist, bilden das Vorspiel zu den beiden Großtaten, auf die vor allem sich Marduks Ruhm gründet: der Besiegung von Kingu und Tiamat und derjenige der Plejaden-dämonen. Die symbolische Vorführung der ersteren enthält als besonders wichtige Züge: die Verbrennung eines Schafes auf einem Kohlenbecken, erklärt als die Verbrennung des Kingu; das Hervorschießen von Brandpfeilen aus einem Kohlenbecken,

1) Text in Cuneif. Texts, part. XV (1902), Pl. 44, 43, Transskr. u. Übers. in H. Zimmern, Zum babyl. Neujahrsfest (Ber. d. phil. hist. Klasse d. Leipz. Akad., Bd. LVIII [1903]), S. 130—36.

erklärt als das Hervorschießen der Pfeile (mulmullu) aus dem Köcher Marduks; endlich das Zerbrechen eines Topfes seitens des Königs, das als die Niederwerfung der Tiamat durch Marduk gedeutet ist. Hieran schließt sich die symbolische Darstellung einer anscheinend nicht weniger wichtigen Waffentat Marduks, die in wenigstens vier Szenen vorgeführt wird. Der Name der Gegner ist dabei nicht erhalten; daß aber an die Plejadendämonen zu denken ist, ergibt sich aus dem Verlaufe des Kampfes und einer Anzahl stilistischer Wendungen. Das Mysterium beginnt damit, daß dem Könige, während er neben dem Türpfosten steht, ein Gegenstand, dessen Name zufällig nicht erhalten ist, in die Hand gelegt wird, dazu bemerkt der Text: „Das ist Marduk der mit seinen Füßen innerhalb Eas liegt, während der Venusstern vor ihm hochsteigt (ischāru).“ Hier wird anscheinend auf Marduk als Orion¹⁾ hingewiesen, da dieses Sternbild mit den Füßen im Südhimmel, d. i. Ea steht, und nur mit dem Oberkörper dem Nordhimmel angehört. Das Hochsteigen der Venus wird mit der Rolle zusammenhängen, die der Plejadenmythus der Ishtar zuweist, daß sie nämlich, um Himmelskönigin zu werden, zu Anu am Nordhimmel emporgestiegen sei. Das Mysterium findet seine Fortsetzung darin, daß man einen nicht näher genannten Gegenstand zum Hüpfen bringt, wovon die Erklärung lautet: „Das ist das Herz Eas, als er überlegte“ Hierin tritt uns offenbar der Zug des Plejadenmythus entgegen, da Ea mit Bel beratschlagte, wie die gestörte Ordnung des Himmels wieder herzustellen sei, zumal der Ausdruck für „Überlegen“ (ischdudu), den der Mysterientext von Ea gebraucht, im Mythus ebenso im Bezug auf Bel vorkommt. Nunmehr tritt ein Gewaffneter auf, der vor den Gott geführt, diesem und dem Könige eine Feige entgegenhält. Die Erklärung dazu sagt: „Das ist, der zu Bel herabstieg (ittaradu), der ihn und den Nergal bei der Hand ergriff, der in Esagil eintrat, die Waffe seiner Hände Marduk, dem Könige der Götter, und der Sarpanitu

1) Auf die Orionnatur Marduks scheint auch der Umstand hinzuweisen, daß am Haupttage des Neujahrsfestes Marduk in einem Schiffe (elippu) über die Prozessionsstraße Babylons einhergefahren wurde; denn Schiff (elpā) ist im Syrischen eine Bezeichnung für das Sternbild des Orion, deren Ursprung vermutlich auf das Babylonische hinweist, da zu ihrer Erklärung die griechische Astronomie versagt.

zeigte, den sie alsdann küßten und segneten.“ Der hier geschilderte Vorgang geht über den Rahmen des uns erhaltenen Fragmentes vom Plejadenmythus hinaus und dürfte in einer uns nicht mehr erhaltenen Fortsetzung behandelt worden sein. Er bedeutet die Ausrüstung Marduks mit einer Waffe, die ursprünglich Gott Nergal zukommt, d. h. mit dem Bogen.¹⁾ Nunmehr treten Marduks Gegner selber auf, dargestellt durch Kurgaru-Priester, die auf der Schwelle scharren (imalilu²⁾), sich übermütig gebärden (?), Brandpfeile werfen, Brände entzünden einander aufheben, ringen (?). . . .“ Hiervon heißt es nun: „Das sind die die gegen Bel und Ea tobten, ihren Schreckensglanz gegen sie ausschütteten, ihre abschnitten, in den Ozean [warfen].“ Diese gewalttätigen Gesellen für die Plejadendämonen zu nehmen liegt auf der Hand. Die Häufung der Ausdrücke für ihr übermütiges Treiben erinnert unmittelbar an die Weise, wie das Treiben der Plejaden in den mythologischen Texten ausgemalt wird, und der besonders bezeichnende Zug ihres Scharrens auf der Schwelle,³⁾ d. h. der Himmelschwelle oder Ekliptik, kehrt ebenso im Plejadenmythus wieder. Auch der Schreckensglanz, den die Gegner Marduks ausschütten, paßt zu den Plejaden als astralen Wesen. Dasjenige, was laut dem Mysterientexte die Plejaden abschneiden und in den Ozean werfen, wird wohl am ehesten als Zweige oder Früchte des heiligen Baumes von Eridu zu denken sein; denn zahlreiche bildliche Darstellungen des Plejadenkampfes⁴⁾ lassen den Ansturm der Dämonen außer gegen Marduk auch noch gegen einen heiligen Baum, in welchem wir den von Eridu erblicken, gerichtet sein. Das letzte noch einigermaßen erkennbare Stück des Mysteriums redet von gewissen Holzgeräten (saranu), die wahrscheinlich vor das Bild der Ishtar gestellt wurden, und erklärt

1) Daß der Bogen Nergal, dem Todesgotte, zukommt, geht aus einer Stelle des achtsseit. Prisma Tiglatpilesars (VI, 58f.) hervor. — Auch die Feige dürfte auf denselben Gott hinweisen und zwar dessen reinigende, sühnende Kraft darstellen, wofür auf den griech. *Ζεὺς σκάρσιος* oder *καθάρσιος* hinzuweisen ist, dessen Urbild wohl der babyl. Nergal ist.

2) So übersetze ich gemäß hebr. מלל (Prov. 6, 13).

3) tūšcharu, in K 4256 (vgl. Meißner, Suppl. S. 11 des Autogr.) mit sippu „Schwelle“ zusammengestellt.

4) Vgl. Taf I, No. 2, 7, 8.

dieses: „Das sind die (Boten?, Kinder?) Nergals“ Auch diese Charakterisierung der Gegner Marduks als zu Nergal irgendwie gehörig deutet auf die Plejadendämonen, von deren enger Verbindung mit Nergal, d. h. der Unterwelt, schon früher die Rede war.

Es ist keineswegs sicher, daß das Mysterium auch noch von der Tötung der Plejaden gehandelt habe; eher ist daran zu denken, daß die Schlußszene Marduk darstellte, wie er nach ihrer Besiegung sich ihnen gegenüber gnädig zeigt. Darauf deutet ein Text, welchen laut seiner Überschrift ein Priester am 2. Tage des 1. Monats in der ersten Stunde der Nacht zu sprechen hatte¹⁾. Er enthält in der Einleitung einige Verse, die anscheinend auf den Kampf zwischen Marduk und Kingu samt dessen Helfern abzielen, nämlich:

Bel, der durch seinen Blick die Gewaltigen niederwarf;
Herr der Könige, Licht der Menschheit, der austeilte die Besitztümer.

An diese Beschreibung wird dann weiterhin wie im obigen Mysterientexte die Erinnerung an Marduks Plejadenkampf geknüpft mit den Versen:

Die . . . gewaltigen Stürme,
Deine (Gegner?) packst du mit den Händen;
Durch deinen Gnadenblick gewährst du ihnen Gnade,
Lässest sie das Licht schauen, so daß sie deine Kraft verkünden.
Herr der Länder, Licht der Igigi, Huldverheißer

Daß hier an die Plejaden zu denken ist, ergibt sich sowohl aus der Bezeichnung für die Feinde Marduks „Gewaltige Stürme“, die ähnlich im Eingange des Plejadenmythus uns begegnet ist, als auch aus der Kampfweise, die Marduk gegen sie anwendet, indem er sie mit den Händen niederzwingt.²⁾ Daß er ihnen Schonung zu teil werden läßt, nimmt man am ehesten als Folge der in spätbabylonischer Zeit längst Tatsache gewordenen Erhebung der Plejadendämonen zum Range von götterähnlichen — wenn auch nicht kultfähigen — Wesen.

1) IV Rawl. 40, übersetzt bei Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk (Beitr. z. semit. Sprachwiss. V), S. 380 ff.

2) Vgl. Taf. I, No. 9; Taf. II, No. 2.

Die Feier der verschiedenen Momente aus Marduks Heldenlaufbahn, die nach dem Vorhergehenden den Hauptinhalt des Babylonischen Neujahrsfestes ausmachte, verteilte sich auf eine größere Zahl von Tagen. Wir hören von Festzeremonien, die am 2./I. und 4./I. stattfanden. Zwischen dem 8./I. und 11./I. scheint das Fest seinen Höhepunkt gehabt zu haben, indem um diese Zeit die Götter, deren Tempelbilder man nach Babylon überführte, unter dem Vorsitze Marduks die Lose für das neue Jahr zu bestimmen hatten. Aber noch über den 11./I. hinaus scheinen zum Feste gehörende Zeremonien stattgefunden zu haben. So wird einmal¹⁾ vom 16. Tage als dem Zeitpunkte der symbolischen Verbrennung des Kingu geredet; doch bleibt unklar, ob darunter der 16./I. zu verstehen ist, oder aber der 16. Tag einer Festfeier, deren Anfang möglicherweise schon vor Neujahr, etwa in der Zeit von Bubbulum lag. Ein Hinweis, daß der 14./I. noch zu Marduks Neujahrsfeste gehört habe, liegt vielleicht in der Benennung des jüdischen Purimfestes, d. h. des 14./XII., als *Μαρδοχαϊκή ἡμέρα* (II. Makk. 15, 36), indem die Stelle Esther 3, 7 (zumal in ihrer griechischen Fassung) wahrscheinlich macht, daß dieser „Marduktag“ ursprünglich nicht dem Monat Adar, sondern dem Nisan und damit dem Neujahrsfestkreise angehört habe. Man kann somit annehmen, die Festlichkeiten, die in Babylon um Neujahr zu Ehren Marduks gefeiert wurden, hätten sich über gut zwei Wochen, d. h. bis gegen die Mitte des ersten Monats erstreckt.

Die Ehren, die Marduk in der Neujahrszeit gezollt wurden, waren in älterer Zeit auf mehrere Götter verteilt gewesen. Sollte nicht auch der Mondgott zu denen gehören, denen Marduks Erhöhung zur Schmälerung geworden war? Man erwartet bei einem Feste, das vorwiegend dem glücklichen Ausgange des Plejadenkampfes galt, neben Ehrungen für den Sieger auch solche für den von ihm Befreiten, d. h. den Mond. Davon zeigt aber das neubabylonische Neujahrsfest keine Spur. Auffällig wie diese Vernachlässigung des Mondgottes ist weiter, daß schon am 30./XII., d. h. vor dem Zeitpunkte der Mondbefreiung, das Fest der „Mondfreude“, d. h. Bubbulum in neubabylonischer Auffassung, gefeiert wurde. Das sieht wie eine Denaturierung eines

1) H. Zimmern, Z. babyl. Neujahrsfest, S. 131, Anm. 1.

ursprünglich nichts weniger wie freudigen Festanlasses aus und führt zum Gedanken, sie sei durch die Zurückdatierung eines ursprünglich nach Neujahr fallenden freudigen Mondfestes entstanden.

Er liegt um so näher, als außerhalb Babylons eine die Ideen des Plejadenmythus vertretende Festperiode nachweisbar ist, die nicht nur einen dem Bubbulum zeitlich entsprechenden Tag, sondern auch noch andere den Mond berücksichtigende spätere Festlichkeiten enthält. Harran, die Stadt, welche den Mondkult am zähesten beibehalten hat, beging — nach Nachrichten aus römischer Kaiserzeit — bald nach Frühlingsäquinoktium ein weit hin berühmtes Mondfest. Nach Spartianus¹⁾ wäre im Jahre 217 Kaiser Caracalla des Mondgottes halber nach Harran gekommen und hier am 6. April, seinem Geburtstage, während der „Megalensien“, d. h. während der Feier dieses Mondfestes, ermordet worden. Abweichend davon läßt Dio Cassius (LXXIII, 5 f.) den Kaiser am 4. April geboren und am 8. April ermordet sein. Die Abweichung beider Gewährsmänner bezüglich Caracallas Todestages könnte damit zusammenhängen, daß ihnen in erster Linie feststand, der Kaiser sei während des harranischen Mondfestes getötet worden, und daß sie sowohl den 6. wie auch 8. April als Höhepunkte desselben kannten. Diese Meinung empfiehlt sich besonders deshalb, weil auch bei dem großen Mondfeste, wie es die harranischen Sabier des 10. Jahrhunderts n. Chr. feierten, der 6. und 8. des Nisan, d. h. des ersten Frühlingsmonats, besonders feierlich begangen wurden. Hierüber berichtet der beste Gewährsmann für den Kult der Sabier, der Verfasser des Kitāb al-Fihrist,²⁾ en-Nedīm, folgendes: „Am 6. dieses Monats (Nisan) opfern sie einen Stier ihrer Gottheit, dem Monde, und verzehren ihn zu Ende des Tages. Am achten fasten sie und begehen Fastenschluß unter Verzehren von Lammfleisch. Am gleichen Tage feiern sie ein Fest zu Ehren der Siebengötter, der Satane, der Dämonen und Geister und verbrennen sieben Lämmer für die Siebengötter und je eines für den „blinden Herrn“ und die Satansgötter.“ Diese beiden Feste hängen dadurch

1) Antoninus Caracallus, cap. 6.

2) Hrsg. von G. Flügel, besorgt von J. Rödiger und A. Müller, I, S. 322, Z. 3—7.

- miteinander eng zusammen, daß sie beide Endtermine einer längeren Fastenperiode sind, die dreißig Tage währte und dem Monde galt.¹⁾ Nach zuverlässigen Berichten, denen des Abulfarāg wie besonders des en-Nedim, fiel der Anfang dieser Fastenzeit auf den 8. Tag des 12. Monats; ihr Ende aber verlegt en-Nedim auf den 8. Tag des folgenden Monats. Dieses scheint nun nicht ganz mit dem Berichte von der dreißigtägigen Dauer der Fastenperiode überein zu stimmen; denn vom 8./XII. bis 8./I. zählt man 31 Tage. Chwolsohn²⁾ hat sich dafür ausgesprochen, daß das Mondfest vom 6./I. der wahre Endtermin der Fastenzeit gewesen wäre; das widerspricht aber den klaren Worten des en-Nedim und würde zudem die Fastenzeit auf 29 Tage reduzieren. Die Lösung der Schwierigkeit liegt darin, daß die Fastenzeit zwei Schlußtage hatte, einen provisorischen, den 6./I. und einen definitiven, den 8./I. Das gibt uns ein Bericht des el-Kindi, den en-Nedim zitiert, an die Hand. Er lautet: „Ihre (der Sabier) Festtage sind: das Fest, welches Schluß des sieben-tägigen Fastens genannt wird, und der Schluß des Monatsfastens bzw. des dreißigtägigen Fastens, bestehend aus zwei Tagen.“³⁾ Diese zwei Schlußtage werden nun der 6./I. und 8./I. gewesen sein, denen en-Nedim Festcharakter beilegt, während der zwischen sie fallende 7./I. weder Fest- noch Fasttag war. So versteht man auch, daß en-Nedim beim 8./I. von neuem hervorhebt, daß an ihm gefastet werde. Somit setzte sich die ganze Fastenzeit aus den 29 Tagen vom 8./XII. bis 6./I. und dem 8./I. zusammen, dauerte also genau 30 Tage.

Fasten ist dem Orientalen gleichbedeutend mit Trauern; ein Fasten „für den Mond“ wird nichts anderes bedeuten, als Anteilnahme an einem Mißgeschick des Mondes. Damit stehen wir wieder im Gedankenkreise des Plejadenmythus; dann werden auch die Persönlichkeiten, die darin aktiv auftreten, uns hier nahe sein. Der definitive Fastenschluß war in Harran zu einem Feste für zahlreiche Götter und Dämonen ausgestaltet worden, unter denen namentlich hervorgehoben werden die Siebengötter und der blinde Herr. Mit den Siebengöttern haben wir bereits oben

1) Kit. al-Fihrist I, S. 324, Z. 29.

2) Die Sabier und der Sabismus, Bd. I, S. 533.

3) Kit. al-Fihrist I, S. 319, Z. 14 f.

die vergöttlichten Plejaden gleichgesetzt; wer aber ist der blinde Herr? Man möchte diese merkwürdige Bezeichnung gern auf ein Mißverständnis des aramäischen Textes, den en-Nedim vor Augen hatte, zurückführen, wenn nicht ein anderer anonymer arabischer Schriftsteller von einem Gotte Mārā samjā spräche und damit die aramäische Namensform des „blinden Herrn“ überlieferte. Derselbe berichtet vom sabischen Kulte dieser Gottheit in folgender Weise¹⁾: „Sie nennen den Planeten Mars (Mirrīch) Mārā samjā, das bedeutet „der blinde Gott“, und bezeichnen ihn als blind wegen seiner großen Gewaltbarkeit, weil er in seinem Zorne für nichts mehr Auge hätte. Sie haben aber ein Bild von ihm, das ihn als Mann darstellt, der in der Rechten ein Schwert, in der Linken eine brennende Fackel trägt, was anzeigt, daß er die Menschen bald mit dem Schwerte vernichte, bald mit Feuer verbrenne. Deshalb widmen sie ihm einen Kult und schlachten ihm aus Furcht vor seiner großen Stärke Schlachtopfer, und zwar zur Zeit, wenn die Sonne in das Zeichen des Widders, welches das seinige ist, tritt, sodann auch, wenn sie in das des Skorpions tritt.“ Diese Beschreibung bestätigt uns die Angabe des en-Nedim über das bald nach Frühlingsäquinoktium dem blinden Gotte dargebrachte Opfer; sie liefert uns außerdem eine vermutlich auf Autopsie beruhende Beschreibung vom Äußeren des Gottes. Das Attribut des Schwertes teilt die babylonische Kunst nur Marduk zu; außer seinem Sichelschwerte trägt er aber nicht selten — z. B. auf dem bekannten Relief von Nimrud — ein Blitzbündel. Daraufhin kann man wagen, den blinden Gott von Harran, der Schwert und Brandfackel trägt, mit Marduk zu vergleichen. Die volle Identität beider ergibt sich aber aus einem weiteren Umstande. Unser arabischer Berichterstatter gibt zu verstehen, daß der Name „Blinder Gott“ nicht den Begriff körperlicher Blindheit in sich schließe. Meines Erachtens aber ist er ursprünglich nicht einmal der Ausdruck eines Charakterzuges des Gottes, sondern repräsentiert eine babylonische Namensform von Marduk, nämlich Amāru (vgl. Brünnow, *Classified List*, No. 11566) in aramäischer Aussprache und Umdeutung. Babylon. Amāru wurde zu Awāru (wie Tammuz zu

1) *Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Harraniens, mémoire posthume de M. Lozy, achevé par J. de Goeje; Leiden 1884, S. 55.*

Tāwuz),¹⁾ bzw. ʾAwārā;²⁾ dieses fiel ungefähr mit der Intensivform des Adjektivs ʾawīr, nämlich ʾawwār(ā) zusammen und ergab so den Begriff „der Blinde (scl. Gott)“.

Nicht nur auf die harranische Zone und die zu Wortspielereien hinneigende Spätzeit der orientalischen Religion hat sich der Gebrauch dieses Gottesnamens beschränkt; er muß vielmehr lange vor Christi Geburt im Vorderorient populär gewesen sein, da er schon in vorklassischer Zeit den Griechen zugetragen worden ist. Die mythologische Persönlichkeit, die für gewöhnlich Orion heißt, aber bei Pindar und Korinna als Oāriōn (Ὠαρίων < Ὠφαρίων) auftritt, wird kein anderer sein als ʾAwār(ā), der „blinde Gott“; darauf deutet außer seinem Namen auch noch der bezeichnende Zug der chiischen Orionsage, daß er geblendet worden sei, nicht minder, daß er mit dem Skorpion in Verbindung gebracht wurde, indem er von ihm den Todesstich bekommen haben soll. Bedenken wir dann die Marduknatur des ʾAwārā, so äußert sich auch diese bei dem griechischen Orion in verschiedener Weise; z. B. wenn nach der chiischen Sage sein Vater der Meergott Poseidon ist, so erinnert das an den genealogischen Zusammenhang zwischen Marduk und Ea, dem Gott des Ozeans; wenn er die Gabe hat im Meere zu schwimmen, wobei nur sein Kopf daraus hervorragt, so entspricht das der babylonischen Vorstellung von Marduk, der mit seinen Füßen innerhalb Eas (d. h. des Südhimmels, Eas Wasserreich) steht;³⁾ endlich bietet die Verfolgung der Plejaden durch Orion ein kaum auf Zufall beruhendes Gegenstück zu dem Plejadenkampfe Marduks.⁴⁾

Der blinde Gott⁵⁾ wäre nach en-Nedim wie auch nach dem arabischen Anonymus Repräsentant des Planeten Mars (Mirriḥ) gewesen. Das kann auf den ersten Blick befremden, weil

1) Kit. al-Fihrist I, S. 322, Z 28.

2) Den Übergang von anlautendem babyl. Aleph in aramäisches Ajin zeigt z. B. auch Arad-Nabu: ʾArad-Nabu (vgl. Lidzbarski, Handbuch d. nordsem. Epigraphik, S. 345).

3) S. oben S. 80.

4) Die Belege für die den griech. Orion betreffenden Züge s. bei Roscher, Lexikon der griech. u. röm. Mythol., Bd. III.

5) Da die Blindheit des Gottes Marduk wenigstens von den Semiten nur als eine Art Verschleierung des Blickes im Momente der Kriegswut betrachtet wurde, so ergibt sich die Möglichkeit, mit ihr das Wesen eines im Vorderorient mehrfachen

nicht Mars, sondern Jupiter nach der Ansicht der meisten Assyrologen als Stern Marduks gilt.¹⁾ Doch halten wir nur fest, daß der uns beschäftigende Marduk ursprünglich gar nicht planetarischer Natur war, sondern die Konstellation des Orion darstellte; wie dessen augenfälligster Stern der rotglühende Beteguze (Orionis β) ist, so konnte eine Zeit, die alles Wirken der Götter planetarisch umzudeuten trachtete, das Wesen von Marduk-Orion am ehesten mit dem durch seinen roten Glanz besonders auffallenden Planeten Mars verknüpfen.

Nach Konstatierung der Göttertrias Mond, Plejaden und Marduk findet man bei den bisher besprochenen Festen Harrans leicht das babylonische Vorbild heraus; das vom 6./I. entspricht dem babylonischen Bubbulum vom 30./XII., das vom 8./I. aber ist das auf Marduk zurechtgeschnittene spätbabylonische Neujahrsfest.

Wie das babylonische Neujahrsfest eine größere Reihe von Festtagen im Gefolge hatte, die Verbindung mit der Idee des Plejadenkampfes verraten, so folgen auch im harranischen Festkalender der Feier des Fastenschlusses noch mehrere andere Feste, die ihren inneren Zusammenhang mit jener nicht verleugnen können. So ein auf den 15./I. fallendes Fest, von welchem en-Nedim berichtet: „Den 15./I. veranstalten sie ein Mysterium des Schamāl, bringen Opfergaben dar, halten Gottesdienst, schlachten und verbrennen Opfer, essen und trinken.“ Wer dieser im Kulte der Sabier durch zahlreiche Ehrungen ausgezeichnete Gott Schamāl ist, konnte bisher nicht ermittelt werden. Beachtet man aber, daß er mehrfach in enger Verbindung mit den Siebengöttern auftritt, auch der „größte Gott“ heißt, so kann unter dem Gesichtspunkte, daß der Sabismus überall nur das Echo von babylonischen Anschauungen darstellt, an keinen

nachzuweisenden schleiertragenden Gottes zu erschließen. Dann wäre die in Tell-Halaf am Chabur gefundene Herme einer verschleierten Gottheit nicht mehr der Ishtar zuzuweisen, sondern dem „blinden“ Marduk, und H. Winckler — vgl. Arabisch-Semitisch-Orientalisch (Mitteilgn. d. Vorderas. Gesellschaft VI [1901]), S. 303 — könnte mit Recht den Vers des altarabischen Dichters:

„Ich bin der Sohn des aufgehenden Lichtes, einer, der aus den Tiefen aufsteigt; wenn ich den Gesichtsschleier aufhebe, werdet ihr mich erkennen“

auf einen Marduk-Orion bezogen haben.

1) Dagegen identifiziert J. Epping nach Texten aus der Arsazidenzeit den Merkur mit Marduk (Astronomisches aus Babylon, S. 173).

anderen Gott gedacht werden, als an Anu, den Obersten in der babylonischen Götterreihe, dem sich die Siebengötter in der Stellung von abhängigen Boten anschließen. In seinem Namen Schamāl, d. i. Norden, lebt die Erinnerung fort; daß sein Sitz der Nordpunkt der Ekliptik, sein Reich der ganze Nordhimmel sei.¹⁾ Da das ganze Drama des Plejadenkampfes sich auf seinem Gebiete abspielt, so konnte er nicht wohl übergangen werden, wenn es galt, den dabei hauptsächlich Beteiligten zu huldigen. Wir können daher mit hoher Wahrscheinlichkeit das am 15./I. in Beziehung auf Schamāl-Anu dargestellte Mysterium als eine Fortsetzung der Feste vom 6./I. und 8./I. bezeichnen.

5 Tage später fand sodann ein Fest statt, das einen ungewöhnlichen Aufwand von Opfern im Gefolge hatte. En-Nedim beschreibt es in folgender Weise²⁾: „Den 20./I. gehen sie hinaus zum Tempel Kādī, der an dem Tore Harrans liegt, welches Tor des Ollagerhauses heißt, und schlachten drei Zebrach, d. h. Zuchtstiere, und zwar einen für Gott Kronos, d. i. Saturn, einen für Ares, d. i. Mars, der blinde Gott, und einen für den Mond, d. i. der Gott Sīn. Dazu schlachten sie 9 männliche Lämmer, und zwar 7 für die Siebengötter, eins für den „Gott der Genien“, eins für den „Herrn der Stunden“, und verbrennen männliche Schafe und Hähne in großer Zahl“. Dieses Fest sieht wie eine Rekapitulation der vorhergehenden vom ersten Monate aus. Alle mit den früheren Festen in Verbindung stehenden Gottheiten treten hierbei wieder auf, um ihren Anteil am Opfer zu erhalten. In erster Linie der Mondgott, der, wie an allen seinen Festen üblich war, durch ein Stieropfer geehrt wurde. Auch für Marduk, der am 8./I. nur ein Lammopfer erhielt, ward jetzt ein Stier geschlachtet; dabei stand wohl die Absicht im Hintergrunde, den Gott für eine in die Zwischenzeit fallende größere Manifestation entsprechend zu ehren. Die Siebengötter erhielten ihre üblichen sieben Lämmer. Das Lamm, das für den „Gott der Genien“ geschlachtet wurde, ist die Abgabe für Schamāl-Anu, welcher von en-Nedim bei anderer Gelegenheit³⁾ das Attribut „Oberhaupt

1) Als „größter Gott“ genießt er die Ehre, daß nach seiner Richtung, d. h. nach Norden gebetet wird, worin mit dem Kult der Sabier auch der der Mandäer, Manichäer und Jezidis übereinstimmt.

2) Kit al-Fihrist I, S. 322, Z. 8—12.

3) Kit. al-Fihrist I, S. 323, Z. 11.

der Genien“ erhält, wodurch er wahrscheinlich als Herr aller Sternbilder des Nordhimmels gekennzeichnet ist. Neu sind die Götternamen Kronos = Saturn, und der „Herr der Stunden“. Da wir aber in den übrigen Göttern das Hauptpersonal des Plejadenmythus vor uns haben, so ist damit zu rechnen, daß auch diese beiden dazu gehören. Nun läßt ein Stieropfer, wie es für Kronos dargebracht wurde, keine Beziehung auf einen untergeordneten Gott zu. Sucht man aber nach einem Gotte höheren Ranges, der außer den schon erwähnten im Plejadenmythus handelnd auftritt, so bleibt nur noch Bel übrig, der das Verdienst hat, die Rettung des Mondes zuerst ins Werk gesetzt zu haben. Ihn mit dem sabischen Kronos = Saturn zu identifizieren, kann man um so eher wagen, als feststeht, daß die Sabier „Bel, den würdevollen Alten“ verehrten,¹⁾ und andererseits das Götterbild, das in ihrem Saturntempel stand, die Gestalt eines alten Mannes, also vermutlich jenes Bel, zeigte.²⁾ So bleibt uns vor der Hand von allen Göttern, denen zu Ehren am 20./I. geopfert wurde, nur „der Herr der Stunden“ unklar; das hindert jedoch nicht, sie in ihrer Allgemeinheit mit den im Plejadenmythus auftretenden gleichzusetzen.

Man könnte dann auch Berücksichtigung der Göttin Ischtar erwarten, deren Versuch während der Bedrängnis des Mondes eine höhere Stelle am Himmel zu erringen, gewissermaßen ein Entreakt des himmlischen Dramas, wie wir aus den bildlichen Darstellungen schlossen, mit einer Demütigung für sie, nämlich ihrer Erniedrigung unter den Mond endigte. Sollte hiermit etwa eine Zeremonie zusammenhängen, von der en-Nedim berichtet³⁾: „Während der ersten drei Tage (des ersten Monats) demütigen sie sich für ihre Göttin Balthi, d. i. Venus [Ischtar], indem sie an diesen Tagen in gesonderten Scharen den Tempel der Göttin besuchen, Opfer schlachten und lebendige Tiere verbrennen.“

1) Kit. al-Fihrist I, S. 325, Z. 18.

2) ed-Dimischqi *Cosmographie*, hrsg. von M. A. F. Mehren, Petersburg 1866; S. 40. — Für die Gleichsetzung von Saturn und Bel spricht auch die Notiz bei Servius ad Aeneid. I, 729: „apud Assyrios Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et sol“, was wohl trotz des Widerspruches von P. Jensen (*Kosmologie*, S. 116, Anm. 1) auf den altbabyl. Bel (d. h. nicht den Marduk-Bel) zu beziehen ist.

3) Kit. al-Fihrist I, S. 322, Z. 1 f.

Wie wir in dem Fasten „für den Mond“ die Teilnahme an seiner Trauer erblickt haben, so könnte die Demütigung „für Ischtar“ als Akt der Teilnahme und Genugtuung für sie angesehen werden. Wenn somit auch diese Ischtarfeier als Teil des großen Festkreises erscheint, der dem Plejadenkampfe sein Entstehen verdankt, so ist solches von dem unmittelbar vorher, nämlich am 30./XII., gefeierten „Hochzeitsfeste der Götter und Göttinnen“ nicht anzunehmen; denn in ihm lebte anscheinend noch etwas vom Wesen der altbabylonischen Neujahrsfeier nach. Wie diese in Babylon selbst durch die Erhebung Marduks zum Patrone der Neujahrszeit hinfällig geworden war, so hatte sie auch in Harran durch eine teilweise auf die Plejaden abzielende Zeremonie eine Einschränkung erfahren. En-Nedim beschreibt sie folgenderweise¹⁾: „Man teilt an diesem Tage getrocknete Datteln aus und bestreicht die Augen mit Stibium. Während der Nacht legt man unter das Kopfkissen sieben Datteln im Namen der Siebengötter, sowie ein Stück Brot zu Ehren des Gottes, der die Leiber anrührt.“ Ohne zu beanspruchen, diese seltsamen Zeremonien zu erklären, möchte ich nur darauf hinweisen, daß sowohl die den Siebengöttern geweihten Datteln, wie auch die Bezeichnung „Dattelmonat“ für den mit dem Abende des 30./XII. beginnenden Monat mit der Palme zusammenhängen könnten, die uns auf zahlreichen Darstellungen des Plejadenkampfes entgegentritt.

Die bisher besprochenen Feste erheben sich wie Gipfel über einer längeren Periode von einheitlich-feierlicher Grundstimmung, wobei bald Trauer über die Herrschaft der Plejaden und ihre Vergewaltigung des Mondes, bald Freude über die Beilegung der feindlichen Gegensätze in der Götterwelt vorherrscht. Um diese Zeit genau zu umgrenzen, wird man nun nicht nur vom 8./XII. bis zum 20./I. rechnen müssen, sondern weiter bis zum 28./I., da en-Nedim auf diesen Tag ein Fest ansetzt, das dem vom 20./I. in mancher Beziehung ähnelt. Er sagt von ihm²⁾: „Am 28./I. gehen sie zu einem ihrer Tempel, der im Dorfe Sabti vor dem Tore Bab-es-sarab („Tor der Wüstenspiegelung“) gelegen ist, schlachten einen großen Stier für Gott

1) Kit. al-Fihrist I, S. 325, Z. 1—3.

2) Kit. al-Fihrist I, S. 322, Z. 12—15.

Ares¹⁾ und 9 männliche Lämmer für die Siebengötter, den Gott der Genien und den Herrn der Stunden, essen und trinken, aber verbrennen keine Tiere.“ Auch dieses Fest hat als Hintergrund den Plejadenmythus, wie die dabei berücksichtigten Götter beweisen; da aber der Mondgott unter ihnen fehlt, so geht es nicht so sehr auf die Mondbefreiung, als vielmehr auf die Auseinandersetzung zwischen Marduk und den Plejaden. Diese schauen dabei vielleicht auch aus dem Namen Sabti heraus, worin babylonisches Sibitti „Plejaden“ stecken könnte. Bei Anschluss des Festes vom 28./I. an die Festperiode erhält man für diese eine Länge von 51 Tagen. Diese reduzieren sich aber auf 49 Tage, wenn man sich statt an die Festdaten des Abu Sašid an die ebenfalls bei en-Nedim überlieferten des el-Kindi, eines bedeutend älteren Gewährsmannes, hält. Dieser sagt²⁾: „Ihre [der Harranier] Festtage sind folgende: Das Fest, genannt Schluß des siebentägigen Fastens, der Schluß des Monatsfastens, bzw. des 30tägigen Fastens, bestehend aus zwei Tagen; nach dessen Schlusse ein anderes, 5 Tage später gefeiertes, und weiter eines, das 18 Tage später, d. h. am 26. des [ersten] Monats, gefeiert wird.“ Diese Tabelle setzt anscheinend das von Abu Sašid dem 15./I. zugewiesene Fest des Schamäl auf den 13./I., und das vom 28./I. auf den 26./I. Ein Irrtum seitens eines der beiden Gewährsmänner scheint ausgeschlossen; vielmehr wird man anzunehmen haben, daß eine ältere Zeit — die des el-Kindi — mit einer 49tägigen Festperiode rechnete, eine spätere — die des Abu Sašid — aber mit einer 51tägigen. Die kürzere für die ältere zu nehmen, empfiehlt sich auch deshalb, weil, je weiter man zurückgeht, desto mehr die Periode sich verkürzt, und man wohl mit 45 Tagen als ihrer ursprünglichen Dauer rechnen muß. Dafür zeugt ein mit dem sabischen Kultus verbundenes Mysterium, das sich wie eine Reliquie aus uralter Zeit ausnimmt, da es die Plejaden noch als Dämonen hinstellt, die besiegt zu haben als ein Verdienst Marduks erscheint. Von diesem Mysterium oder symbolischen Festakte, das am 27./III., also an einem dem Monde

1) Der Text hat Gott Hermes, worunter aber jedenfalls Ares zu verstehen ist; vielleicht liegt sogar eine Verschreibung von Ares vor, weil nach Kit. al-Fihrist I, S. 315, Z. 6 der 28. jedes Monats dem Ares heilig ist.

2) Kit. al-Fihrist I, S. 319, Z. 14—16.

heiligen Tage¹⁾ des alten Mondmonats stattfand, gibt en-Nedim folgende Beschreibung²⁾: „Den 27./III. veranstaltet man die kultische Handlung des Mysteriums von Schamāl [und] dem Gotte, der die Pfeile abschießt. Dabei stellen sie einen Tisch hin und legen darauf sieben Zielscheiben, die den Siebengöttern [und] Schamāl gelten. Dann bringt der Priester einen Bogen, spannt ihn und legt darauf einen Pfeil, an dessen Spitze eine brennende Fackel befestigt ist. . . . Zwölf (solcher) Pfeile schießt der Priester ab und geht dann auf allen Vieren wie ein Hund, um diese Pfeile wieder zu holen. Das wiederholt er 15 mal und entnimmt daraus ein Omen. Erlischt die Fackel, so glaubt er, daß das Fest ungnädig aufgenommen sei; wenn nicht, so ist es genehm gewesen.“

Das Verständnis dieses Mysteriums läßt sich vor allem aus der Betrachtung der dabei erwähnten Götter gewinnen. Schamāl und die Siebengötter, d. h. Anu und die Plejaden, gegen welche ein Angriff unternommen wird, weisen deutlich auf die Hauptszene des Plejadenmythus hin. Schon deshalb wird unter dem Gotte, „der die Pfeile abschießt“, Marduk zu verstehen sein; sein Beiname aber hängt damit zusammen, daß nach babylonischer Anschauung keinem so sehr wie ihm das Attribut des Bogens zukommt; wenn die assyrische Kunst diesen auch dem Gotte Assur beilegte, so bedeutet das entweder direkte Übertragung eines Mardukattributes auf ihn, oder dieser Assur ist in letzter Beziehung kein anderer als Marduk — wodurch sich auch das Fehlen Marduks in der assyrischen Götterreihe älterer Zeit am einfachsten erklären würde. Alles, was der Priester im Mysterium darstellt, tut er nun offenbar als Vertreter des Gottes Marduk. Er beschießt die sieben Scheiben, die die Plejaden bedeuten, mit 12 Brandpfeilen; das sind die Pfeile (mulmullu) Marduks: 12 an der Zahl, weil die Tage um Frühlingsäquinoktium eine Länge von 12 Stunden haben. Dieses wiederholt er 15 mal, um anzudeuten, daß die Periode der Bekämpfung der Plejaden 15 Tage dauere. Er holt die Pfeile zurück, wobei er wie ein Hund auf allen Vieren kriecht. Ein Gott, der in Hundsgestalt auftritt, ist nun zwar eine seltsame Erscheinung; erinnert man sich aber,

1) Kit. al-Fihrist I, S. 325, Z. 4.

2) Kit. al-Fihrist I, S. 322, Z. 21—26.

daß der Syrer Jakob von Sarug¹⁾ von einem harranischen Gotte Mār-dəkalbu(h), d. i. „Mein Herr, den man als Hund darstellt“, redet, so wird man an seiner Existenz nicht zweifeln können. Wie schon oben (S. 87) angedeutet ist, muß man im Gebiete der vorderorientalischen Religionen, und besonders solcher, die Entlehnungen aus Altbabylon aufweisen, viel mit volkstümlich oder auch gelehrt umgedeuteten Namensformen rechnen; auch hier wird eine solche vorliegen. Aus den 6 ersten Buchstaben von Mār-dəkalbu(h) schaut der Name Marduk heraus, der unter dem Einflusse der syrischen Pänultimabetonung in Harran zu Márdek geworden war. In dem dann noch übrigbleibenden Stücke albu(h) könnte recht wohl babyl. alpu „Stier“ enthalten sein, ein insofern zu Marduk passendes Beiwort, weil sein Name schon von Haus aus „junger Stier“ (amaru-uduk) zu bedeuten scheint²⁾. Somit spricht alles dafür, daß die Mysterienszene sich einzig zwischen Anu, den Plejaden und Marduk abspielte.

Dieses Mysterium bietet m. E. eine passende Handhabe, um den altbabylonischen Plejadenmythus, dessen Text mit der Aufforderung Eas an Marduk, den Kampf zu wagen, abbricht, in der Hauptsache zu ergänzen. Während 15 Tagen beschoß Marduk Orion mit Pfeilen, die ihm die Sonne lieh, die Plejaden, bis sie ihre Stellung am Morgenhimmel endgültig verloren, d. h. an das nachfolgende Gestirn der Zwillinge abgaben. Dann wird auch wohl das babylonische Neujahrsfest, nachdem es einmal in den Dienst des Mardukkultes gestellt war, sich über einen Zeitraum von 15 Tagen erstreckt, somit bis zur „Rastzeit“ (nubattum) Marduks, dem 16./I., angedauert haben. Von diesen 15 Tagen, die hauptsächlich dem Marduk galten, ist aber das Bubbulumfest des Mondes nicht zu trennen, da es die Vorbedingung zum Auftreten Marduks enthält; ja in gewissem Sinne auch der ganze Monat Adaru nicht, auf dessen Hintergrunde sich das Treiben der Plejadengötter abspielte, das das Einschreiten der Götter zur Folge hatte. Es bildete in Babylon somit die Zeit vom I./XII. bis zur Mitte des 1. Monats wenigstens eine ideelle Einheit.

Zur religiösen wurde sie anscheinend erst außerhalb Babyloniens, und zwar in der aramäischen oder genauer der

1) Assemani, *Bibliotheca Orientalis* I, S. 328.

2) Fr. Hommel, *Aufsätze und Abhandlungen*, S. 377; P. Jensen, *Kosmologie*, S. 88.

harranischen Zone. Ohne Zweifel deckte sich das harranische Mondfest vom 6./I. samt dem Zusatzfeste vom 8./I. mit dem babylonischen Bubbulum vom 30./XII.: dann entsprachen die 30 Fasttage ursprünglich dem Monat Adaru, der Zeit der Plejadenherrschaft. Damit stehen wir vor der Erscheinung, daß Harrans Festrechnung von der babylonischen um acht Tage abwich. Es scheint mir nun aussichtsvoll, den Grund dafür darin zu suchen, daß sich der Anfangspunkt des harranischen Jahres gegenüber dem des babylonischen um acht Tage verschoben habe, so daß es zwar wie jenes ein gebundenes Mondjahr war, aber ein solches, das den Frühlingsneumond auf den achten des 1. Monats fallen ließ. Das würde uns auch einigermaßen erklären, warum die Sabier das Geburtsfest des Mondes am 24./X. feierten. In einer auf astronomischer Grundlage aufgebauten Religion, wie es die harranisch-sabische war, mußte eine solche Feier entweder auf Neumond- oder Vollmondtag fallen. Spricht aber der Bubbulum-Charakter der Feste vom 6./I. und 8./I. dafür, daß sie in die Neumondzeit fielen, so bleibt uns für den 24. Monatstag nur der Begriff von Vollmondtag übrig. Dieses Verhältnis von Neumond zu Monatsanfang läßt uns auch begreifen, warum Abulfeda das harranische Fasten (vom 8./XII. bis 8./I.) den Monat hindurch dauern läßt, der mit Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders endet; denn er rechnete dabei als Muslim vermutlich mit muslimischen Mondmonaten, die mit Neumond begannen, so daß ihm, was in Harran der achte des Monats war, als der erste erschien. Der Rückgang von Neujahr konnte wie vom Geburtsfeste des Mondes, so auch vom Bubbulumtage der Harranier nicht mitgemacht werden; so fiel alles, was mit diesem zusammenhing, in Harran scheinbar um acht Tage später als in Babylon. Den nunmehr am 8./XII. beginnenden alten Plejadenmonat machte wohl die Rücksicht auf den Mond als Hauptgott Harrans zur Fasten- bzw. Trauerzeit; die Periode seiner Bedrängnis duldete keine freudige Stimmung. Indem nun die Trauer der Gemeinde sich in Fasten äußerte, erhielten die 50 Tage eine religiöse Weihe und fügten sich dadurch der der Befreiung des Mondes geltenden Festzeit eng an. Letztere könnte, nach dem Mysterium vom 27./III. zu schließen, auch in

1) Chwolsohn, *Sabier und Ssabismus II*, S. 75.

Harran einmal 15 Tage gedauert haben — doch bleibt ganz unsicher, zu welcher Zeit. Daß später die 15 Tage zu 19 wurden und dann der ganze Festkreis 49 Tage umfaßte, hing wohl mit der Neigung zusammen, den ganzen ersten Monat, soweit er noch für Feste verfügbar war, in die der Erinnerung an den Plejadenmythus geweihte Zeit einzubeziehen; damit kam man bis zum 26./I., da der 27./I. und 28./I. im Nisan wie in allen übrigen Monaten schon mit Opfern für den Mond, bzw. Marduk belegt waren¹⁾, der 29., d. i. wahrscheinlich der letzte Nisan, aber nach alter Zeitanschauung schon in den zweiten Monat hinüberspielte.²⁾ Von diesen 49 Tagen gelangte man zu 51 dadurch, daß man sich entschloß, auch die Feiern vom 27./I. und 28./I. als Teile des großen Festzyklus zu betrachten.

Den Hauptunterschied zwischen der babylonischen und der harranischen Festperiode wird man kaum in ihrer verschiedenen langen Ausdehnung zu sehen haben, sondern darin, daß in jener Marduk durchaus dominierte, in dieser aber sich der Mondgott und Marduk in die Hauptehren des Festes teilten. Der Kult beider Städte ging sichtlich darauf hinaus, den Plejadenmythus möglichst der Verherrlichung des obersten Stadtgottes dienen zu lassen. So wird man sich darauf gefaßt machen müssen, an Orten, wo nicht Marduk oder der Mondgott, sondern eine andere mit dem Mythus in Verbindung stehende Gottheit vornehmlich verehrt wurde, diese ebenfalls als Hauptperson des ganzen Festkreises auftreten zu sehen.

V.

Das israelitische Pfingstfest.

Wir haben früher gesehen, daß im Namen des israelitischen Pfingstfestes Hagg Schabusoth eine Erinnerung an die Plejaden lebt. Sieht man genauer zu, so haben dabei die Plejaden nicht

1) Kit. al-Fihrist I, S. 325, Z. 4—7.

2) Kit. al-Fihrist I, S. 324, Z. 12.

als Himmelskörper, sondern als Himmelspersönlichkeiten zu gelten; denn gleichwie der Ausdruck Hagg Jahwe „das Fest für Jahwe“ bedeutet, muß der analog gebildete Hagg Schabuoth mit „Fest für die Plejaden“ übersetzt werden, und beweist vollauf für deren Auffassung als göttliche Wesen. Ein solches Fest kann nicht im Schoße der monotheistischen Jahwereligion entstanden sein, sondern gibt sich ohne weiteres als Entlehnung, was auch die Bibel andeutet, wenn sie vorschreibt (Ex. 34, 22): „Das Fest der Plejaden sollst du mir (d. h. Jahwe) feiern“ und weiter (Num. 28, 26): „Am Tage der Frühopfergaben, wenn ihr Jahwe als eurer Plejadengottheit ein Speisopfer von neuem Getreide darbringt, sollt ihr Versammlung des Heiligen abhalten.“ Ein Fest der Plejaden kann nur dort zu Hause sein, wo die Plejaden eine dominierende Stellung im Kultus inne haben. Deshalb kommt Babylon als seine Heimat nicht in Betracht: hier stand die Plejadengottheit außerhalb der Reihe der kultfähigen Götter. In Assyrien war sie höher bewertet: doch scheinen ihr auch hier die Ehren eines eigenen Kultus gefehlt zu haben, da wenigstens von keinem ihr gewidmeten Tempel etwas bekannt ist. In Mesopotamien und speziell in Harran wurden zwar die Plejaden als vollgültige Gottheit genommen; doch da ihr Kultus sie immer nur im Gefolge anderer Götter, wie des Schamāl-Anu und des Mondgottes, zeigt, so hätten sie ein irgendwie hervorragendes Fest mit ihrem Namen kaum decken können. Vermutlich aber waren in der kanaanitischen Zone die Bedingungen für die Entstehung eines speziellen Plejaden-Festes wohl vorhanden. Hier reden Eigennamen und Darstellungen (Taf. 2, No. 2) von den Plejaden als vollgültiger Gottheit, die auf die Ehre eines eigenen Festes wohl Anspruch machen konnte. Von der Existenz eines solchen besitzen wir allerdings aus der phönizischen Zone keine direkte Nachricht; doch den Widerschein eines solchen nehmen wir wahr auf einem Gebiete, das zahlreiche Einflüsse von Phönizien her erfahren hat: in Griechenland.

Zu Delphi fand in jedem neunten Jahre ein Septerion¹⁾ genannter Festakt statt, der in einer mimisch-symbolischen

1) Die Überlieferung des Namens schwankt zwischen Septerion und Stepterion; ich halte letzteres für eine sekundäre Form, die den Ausdruck Septerion unter Anlehnung an die Wurzel *στέρω* begrifflich machen sollte.

Vorführung der Hauptmomente eines Kampfes zwischen Apollo und einem Drachen bestand. Nach Notizen bei Plutarch und Strabo hat man sich seinen Verlauf ungefähr folgenderweise zu denken.¹⁾ Innerhalb des Heiligtums des Apollo war auf dem unweit des Ausganges gelegenen Festplatze eine leichte Holzhütte (*καλιός, σκηνή*) aufgebaut und auf ein tischförmiges Untergestell gesetzt. Gegen diesen Bau richtete sich dann der Angriff einer Prozession von Fackelträgern, denen ein Knabe voraufschritt. Zur Nachtzeit in aller Stille kam man heran, warf Feuer in die Hütte, stieß den Tisch um und floh dann eiligst, ohne umzuschauen, aus dem Tempelbezirk ins Freie. Während die Begleiter des Knaben Triumphrufe ausstießen, wurde anscheinend noch dargestellt, wie der Knabe als Flüchtling umherirrte, sich allerlei knechtlichen Diensten unterzog und endlich fern von Delphi, im thessalischen Tale Tempe entsühnt und gereinigt wurde, von wo er mit einem Lorbeerzweig in der Hand nach Delphi zurückkehrte.

Die klassische Altertumforschung hat schon angefangen damit zu rechnen, daß diese Septeriondarstellung für Delphi eigentlich etwas Fremdes bedeute. Wie sie nicht im Normaljahre, sondern am Ende einer neunjährigen Schaltperiode, vermutlich im Schaltmonate selbst, stattfand, so wird sie kaum zum ursprünglichen Bestande des delphischen Festkreises zu rechnen sein. Seine Endszene weist auf Tempe hin; der von dort geholte Lorbeer scheint zu den Requisiten des Kampfspiels gehört zu haben: so liegt es nahe, den delphischen Festakt für einen Ableger eines in Tempe ähnlich gespielten zu nehmen. Mit dieser Zurückführung des Festes auf Nordthessalien stehen wir aber nicht an seiner Wiege; diese stand überhaupt nicht auf griechischem Boden. Daß vom Peneus durchflossene Tal Tempe und speziell das Mündungsgebiet dieses Flusses bildete eine natürliche Pforte für den Eintritt überseeischen Wesens in das nördliche Griechenland. Auch die Phönizier werden durch dieselbe ihren Weg genommen haben, um ihre Waren den Pelasgern zuzuführen und werden mit ihren materiellen Werten auch ihre geistigen zurückgelassen haben. Die Septerionfeier zeugt dafür; denn sie verliert alles Rätselhafte, das ihr anhaftet, wenn man sie als den Nachklang einer im phönizischen Kulte ähnlich wie in dem von

1) Martin P. Nilsson, Griech. Feste von religiöser Bedeutung, S. 150—59.

Harran und Babylon heimisch gewesenen Feier des Plejademythus, als ein eigentliches Plejadefest nimmt.

Schon der Name *Septerion* berechtigt zu dieser Ansicht; ich finde darin das semitische Wort für Sieben (*Sibitti*, *Schibšat*), d. i. in diesem Falle die Siebengottheit, wieder, dem eine bei griechischen Festnamen häufige Endung angehängt ist. Die Weise, wie dieses griechische „Plejadefest“ sich abspielte, trägt ganz den Stempel des Symbolismus an sich, der uns im babylonischen Neujahrsfeste und im harranischen Mysterium vom 27./III. begegnete. Das leichte Zelt, das als Feind Apollons angesehen und deshalb bekämpft und verbrannt wurde, stellte — so seltsam es klingt — nichts anderes dar als die Plejadengottheit; denn unter dem gleichen Symbole tritt sie auch im babylonischen Kulte uns entgegen. Einer der spätesten Keilschrifttexte¹⁾ kultisch-mythologischen Inhalts sagt, indem er von Göttersymbolen redet, die das Bett eines Kranken umgeben sollen: „Die Rohrhütten (*urigallē*), die zu Häupten des Kranken aufgestellt sind, bedeuten die Sieben, die großen Götter, die Kinder der *Ischchara*.“ Danach hat man in dem Zelte der delphischen Darstellung nicht etwa nur die Behausung des Plejadendrachen zu erkennen, sondern diesen selbst. Der Angriff gegen das Zelt erfolgte zur Nachtzeit: der Angreifer gehört somit wie der Angegriffene unter die Phänomene des Nachthimmels, war im letzten Grunde *Marduk-Orion*. Dasselbe bezeugt die Weise seines Auftretens. Als ein Knabe „dessen Eltern noch leben“, kommt er von *Tempe* hergezogen, um dem Drachen zu Leibe zu gehen: das paßt recht gut zu *Marduk*, *Eas*, des Ozeangottes, und der *Damkina* jungem Sohn; denn seine Heimat *Tempe* ist *Poseidons* eigenstes Reich, *Poseidon* aber, der Gott „der unter der Erde fährt“ (*γαιήροχος*) in diesem Falle der babylonische *Ea*. Unsere Berichte lassen den göttlichen Knaben nicht selbst in den Kampf eingreifen; dennoch muß er daran teilgenommen haben, weil sonst unverständlich wäre, weshalb die ganze Schuld der Tötung des Drachen auf sein Haupt fällt. Er greift den Drachen an — aber vermutlich nicht mit Waffen, sondern mit dem Lorbeerreis, das er jedes neunte Jahr aus *Tempe* nach *Delphi* brachte: damit würden wir

1) Veröffentlicht von *Straßmaier* in *ZA VI* (1891), S. 241 ff., übersetzt von *Zimmern*: Zum bab. Neujahrsfest, S. 129.

bei dem von uns aus Abbildungen erschlossenen Zuge der Plejadensage stehen, daß Marduk die Siebengötter durch Vorhalten eines Beschwörungskrautes kraftlos macht.¹⁾ Seine Begleiter verbrennen die Hütte mit ihren Fackeln: Pfeile, die in Fackeln auslaufen, werden auch im harranischen Plejadenmysterium vom 27./III. beim Angriff gegen die Siebengötter verwendet. Nach seinem Siege flieht der Gott nach Tempe, d. h. in seine Heimat. Dieser Flucht liegt die astronomische Idee zu Grunde, daß, wenn die Plejaden vom Frühmorgenhimmel verschwinden, auch Orion wieder zum Südhimmel niedertaucht. Der Flucht des Gottes folgt seine erst nach langem Bemühen erzielte Reinigung von der Blutschuld des Mordes, die auf ihn gefallen ist. Dieser Zug kann unmöglich sehr alt sein; er wird dort entstanden sein, wo man

1) Wenn das Original des Apollo von Belvedere — wie man jetzt annimmt — in der Rechten ein Lorbeerreis trug, so ist auch damit wohl auf die Wirkung angespielt, die es als Beschwörungskraut beim Drachenkampfe ausgeübt hatte. — Auch die antike Romanliteratur kannte wohl die Geschichte von Apollo, der mit den Plejaden — und zwar auf babylonischem Boden — zu kämpfen hatte. Das geht aus verschiedenen mittelalterlichen, auf Byzanz zurückweisenden Erzählungen hervor, z. B. der altrussischen „Sage vom babylonischen Reiche“ (Arch. f. slav. Phil. 2, 129 ff.) und dem mittelhochd. „Apollonius von Tyrant“ des Heinrich v. Neustadt. In letzterem wird ausgeführt (v. 8073 ff.), wie König Nemrot einmal den Apollonius aufforderte, zum „wüsten“ Babylon zu ziehen, um ihm von dort ein „Zeichen“ zu holen. Der Held macht sich auf, findet die Stadt, trifft aber nichts Lebendes darin als zwei schachspielende Kentauren, Piramort und seine Frau Pliades, die Tochter des Achiron. Nachdem er sie beide besiegt hat, muß ihm Pliades ihre zwei Ringe und einen Hefel abtreten; auch nimmt er ihnen die Schachsteine weg. Wie er Babylon verläßt, fällt ihn ein großer Drache an; ein Zauberkraut, das er bei sich führt, gibt ihm Kraft, ihn zu erlegen. — S. Singer (Zeitschr. f. d. Altert. 44, S. 337) hat hinter dieser Erzählung einen alten astronomischen Mythos vermutet, in welchem Apollo (= Apollonius) und die Plejaden (= Pliades) als Gegner aufgetreten wären. Ein Apollo, der in Babylon mit den Plejaden kämpft, würde aber direkt auf den Marduk des Plejadenmythus hinweisen. Bei dieser Annahme fanden zahlreiche Einzelheiten der genannten Erzählung ihre Erklärung, z. B. die Kentaurennatur der Pliades, die der spätbabyl. Entwicklung des Plejadentypus entspräche, das Zauberkraut des Apollonius, in welchem Marduks Lebenskraut zu erkennen wäre, die Abstammung der Pliades von Achiron, der die Unterwelt, die Heimat der Siebengötter, personifizieren könnte. Sollten dann die Schachsteine vielleicht mit dem Siebenkugelemblem der Plejaden zusammenhängen? — Die russische Sage läßt Gesandte des Kaisers auf der Spur eines Hasen nach Babylon gelangen: ein Hase begleitete aber auch sowohl Marduk wie Orion in den Plejadenkampf (s. S. 55, 57).

die Plejadengottheit ähnlich hoch einschätzte wie Marduk, also wohl in Kanaan. Er läßt uns auch vermuten, daß bei der Septerionfeier eigentlich nicht der Sieger, sondern der Besiegte Hauptperson war. Alles in allem genommen spiegelt der delphische Septerionfestakt den altorientalischen Plejadenmythus in phönizischer Färbung wieder; auf Delphi geht dabei wohl nur zurück, daß das, was im Orient ein über eine Reihe von Wochen sich erstreckendes Fest war, zu einer in einer Nacht sich abspielenden Zeremonie zusammenschrumpfte.¹⁾

Der Verlauf des Septerionfestes legt den Gedanken an ein phönizisches „Schibat“-Fest nahe: von diesem zum israelitischen „Schabuoth“-Feste wäre an und für sich kein großer Sprung; doch läßt sich wohl noch eine Station zwischen beiden ansetzen. Eine Stadt des südkanaanitischen Binnenlandes trägt die Plejadengottheit in ihrem Namen: es ist Beerschebaß „der Brunnen der Plejaden“. Sie hatte nach Amos Zeugnisse einen eigenen Död oder Stadtgott, dessen Kult selbst zahlreiche Israeliten zur Wallfahrt nach Beerschebaß bewog. Wenn der Prophet seinen Namen auch verschweigt, so kann man ihn doch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit als Schebaß, d. i. Plejadengottheit, ansetzen. Die Wallfahrt nach Beerschebaß setzt die Existenz eines größeren Festes des Stadtgottes, also ein Hagg Schebaß „Plejadenfest“ voraus. Es ist verlockend, dieses Fest für das eigentliche Vor-

1) Die Zusammenfassung der verschiedenen Einzelzüge von Marduks Plejadenkampf, wie sie uns die babylonischen, harranischen und delphischen Mysterien vorführen, ergibt folgendes Bild: Marduk, von seinem Vater Ea zum Kampfe ermutigt, rüstet sich; es gelingt ihm den Bogen Nergals in seine Hand zu bekommen. Eine nicht minder wirksame Waffe, ein Beschwörungskraut, gibt ihm anscheinend sein Vater mit. Voll Mut geht er den Plejadendämonen entgegen, die ihren früheren Freveln gerade noch den hinzufügen, daß sie den heiligen Baum von Eridu zu entblättern streben. Das ihnen von Marduk vorgehaltene Beschwörungskraut schwächt sie, so daß ihr Gefangener, der Mond, sich frei macht, wieder wachsend am Himmel emporsteigt und der Herrschaft der Ishtar ein Ende macht. Die Plejaden stürmen auf Marduk ein; dieser schießt 15 Tage lang den Inhalt seines Köchers, 12 Brandpfeile, gegen sie ab und streckt sie damit zu Boden. — Dazu als späterer babyl. Zusatz: Marduk gewährt den von ihm besiegten Plejadengöttern Gnade. Weiter als aramäisch-kanaanitischer Zusatz: Marduk muß sich, weil er Blut von Göttern vergossen hat, einer längeren Reinigung und Sühnung unterziehen.

bild des israelitischen Hagg Schabuoth zu nehmen; denn Beer-scheba war eine der klassischen Stätten der altisraelitischen Geschichte, als Aufenthaltsort der Erzväter wie als Schlüssel der Südgrenze Israels. Was in ihr Geltung hatte, konnte im übrigen Israel leicht auf Nachahmung rechnen.

Hängt das israelitische Pfingstfest mit irgend einem in Kanaan gefeierten Plejadenfest zusammen, so steht er dadurch zugleich in mehr oder minder naher Beziehung zu den verschiedenen aus dem Plejadenmythus entwickelten orientalischen Festen. Das führt uns zur Frage: Wie äußert sich bei ihm dieser Zusammenhang? Welche auswärtigen Einflüsse sind bei ihm noch nachweisbar?

Es scheint zur Zeit aussichtslos, aus dem israelitischen Pfingstfeste Züge herauszuschälen, die ausschließlich babylonisch wären; denn Israel knüpft in der Entwicklung seiner religiösen Satzungen, zumal der kultischen, wohl nirgendwo unmittelbar an Babylon an. So kann man sich darauf beschränken, nach Zügen zu forschen, die auf Mesopotamien, speziell Harran, sowie auf Kanaan hinweisen. Wüßten wir über die großen Feste Kanaans näher Bescheid, so würde vielleicht die Annahme direkter Einwirkung seitens Harrans auf das Pfingstfest hinfällig; aber in Anbetracht, daß uns kanaanitische Religion noch ein recht leerer Begriff ist, möge das, was sich nur in Harran, nicht aber in Kanaan nachweisen läßt, vor der Hand als harranisch gelten.

Unter dieser Reserve kann man wohl von harranischen Einflüssen auf die Zeitdauer und auf den Schlachtopferitus des israelitischen Pfingstfestes sprechen. Wie wir oben sahen, erstreckte sich Harrans Mondfest über eine Periode von 49 bis 51 Tagen. Es zerfiel in zwei ungleiche Hälften: in die durch einen Monat währende Zeit des Fastens für den Mond und eine Anzahl daran sich schließender Freudentage. Das israelitische Pfingstfest tritt uns in der Bibel als eine Veranstaltung entgegen, die aus einer 49tägigen Vorbereitungszeit und einem diese abschließenden Festtage besteht. Die Übereinstimmung beider Feste in der Zahl der Tage könnte ein Spiel des Zufalls genannt werden, besonders wenn Nachdruck darauf gelegt wird, daß von der für Harrans Fest wesentlichen Teilung in eine traurige und eine freudige Hälfte die Bibel nichts andeutet. Aber was wir in dieser Hin-

sicht im Bibeltex te vermissen, holt die spätjüdische Tradition der Pfingstfestfeier nach. In ihrem Lichte gesehen zeigt zunächst die ganze 49 tägige Vorbereitungszeit gottesdienstlichen Charakter; denn das Abzählen der sieben Wochen, das sogenannte Omern, wird dadurch, daß es stehend geschieht, als eine Art von Gebet gekennzeichnet. Weiter teilt diese Tradition die Omerzeit in zwei nach Zeit und Stimmung verschiedene Hälften. Die erste, die vom 1. bis 32. Tage reicht, gilt als eine Trauerzeit, während welcher Heiraten und Tanzen, Baden und Sichtscherenlassen unstatthaft sind. Dieser Zustand, der vorübergehend am Neumondtage des 2. Monats aufgehoben wird, ändert sich wesentlich mit dem 33. Tage, dem sogenannten Lag be-Omer. Ohne Festtag höherer Ordnung zu sein, wird er doch freudig begangen und zwar besonders von der heranwachsenden Jugend. In kabbalistischen Judengemeinden, wie sie vor allem der Orient aufweist, besteht der Brauch, am Lag be-Omer den Knaben Bogen und Pfeile in die Hand zu geben und sie damit schießen zu lassen, sowie auch Feuer anzuzünden. Nach dem 33. Tage setzt zwar wieder eine geschlossene Zeit ein, die aber leichter genommen wird als die vorhergehende. Was der Talmud zur Erklärung des Trauercharakters der 49 Tage und der Einrichtung des Lag be-Omer vorbringt, trägt, wie schon früher (S. 21) bemerkt ist, den Stempel der Unwahrscheinlichkeit an der Stirne; ferner ist unannehmbar, wenn die Kabbalisten dem Bogenschießen der Knaben symbolische Beziehung auf den Tod des Simon ben Jochai geben.¹⁾ Aller Wahrscheinlichkeit ist aber das, was die Juden an Pfingstbräuchen unverstanden ausüben, ähnlich auch schon mit dem altisraelitischen Pfingstfeste verbunden gewesen; denn es erinnert uns in mancher Beziehung an die Weise, wie man in Harran die Zeit der Bedrängung und Befreiung des Mondes beging. Die strenge Trauerzeit vom 1. bis 32. Omertage entspricht dem Monate, während dessen man in Harran für den Mond fastete und trauerte. Das Fest Lag be-Omer deutet auf das Erscheinen Marduks zur Rettung des Mondes, wie es Harran am 8./1. gefeiert haben wird. Wenn die Knaben bei der Feier von Lag be-Omer in den Vordergrund treten, so läßt sich solches passend damit zusammenbringen, daß der jugendliche Gott Marduk,

1) S. Jewish Encyclopedia sub „Lag Beomer“.

der „Knabe“ des delphischen Septerionfestes, es war, der, als die älteren Götter sich rat- und tatlos zeigten, sich zur Rettung des Mondes aufmachte. Dann wird aber auch das Bogenschießen der Knaben ursprünglich dasjenige von Gott Marduk versinnbildlicht haben, somit ein Gegenstück zu dem harranischen Mysterium vom 27./III. bilden. Die mehr und mehr zur Pfingstfreude sich steigernde Stimmung der Zeit nach Lag be-Omer bezieht sich gleich den Festen, die Harran bald nach dem 8./I. feierte, auf Marduks Erfolge gegenüber den Plejaden; der Pfingsttag selbst wäre dann, wie in Harran der 28./I., der Endpunkt des Kampfes, Marduks Siegesfest. Daß diese Zusammenhänge von seiten der Israeliten jemals noch lebendig empfunden wurden, soll damit keineswegs gesagt sein; sie werden sich vielmehr schon früh auf Gleichheit der äußeren Formen beschränkt haben.

Daß die erste Hälfte des Festkreises bei den Juden 33 Tage und nicht wie in Harran 31 zählt, bleibt unerklärt, hat aber insofern wenig Befremdendes, als auch schon die Harranier sie um einen Tag länger feierten, als ihr altbabylonisches Vorbild, der Plejadenmonat, währte.

Mit Harran könnten ferner Zahl und Beschaffenheit der israelitischen Pfingstopfer, wie sie Lev. 23, 18 vorschreibt, in Zusammenhang gebracht werden. Die Opferung eines Stieres fände sein Analogon in dem am 8./I. und 20./I. dem harranischen Mondgott dargebrachten Stieropfer. Die sieben Lämmer wird man um so eher mit der gleichen Anzahl von Lämmern zusammenbringen, die am 8./I., 20./I. und 28./I. den Siebengöttern in Harran fällig waren, weil dieses Opfer auch im Plejadenkulte von Beerscheba eine Rolle gespielt zu haben scheint (S. 63). Endlich könnten die zwei männlichen Schafe den zwei Lämmern entsprechen, die in Harran am 8./I. für Marduk und die „Satangötter“, am 20./I. und 28./I. aber für Anu und den „Herrn der Stunden“ geschlachtet wurden.

Die von uns als harranisch bezeichneten Züge des Pfingstfestes weisen Übereinstimmung mit der Idee des älteren Plejadenmythus auf. Neben ihnen stehen aber andere, die von ihr bedeutend abweichen, indem statt Marduks oder des Mondgottes die Plejaden als Hauptträger der Festidee auftreten. Sie entstammen allem Anscheine nach der Entwicklung, welche das alte Fest in kanaanitische Zone erfahren hat. Von solchen

kanaanitischen Zügen des Pfingstfestes treten besonders zwei in den Vordergrund: die Verschiebung des Festtermins und die Einfügung von Erntefestgebräuchen.

Der Termin der israelitischen Pfingstfeier fällt gut 5 Wochen später als der des harranischen oder auch babylonischen Festes. Als Grund für diese zeitliche Verschiebung hat man eine Veränderung der Festidee anzunehmen. Das altorientalische Fest konnte wegen seiner Betonung der Errettung des Frühlingsmondes nicht anders als gegen Frühlingsanfang gefeiert werden; wo sich aber ein Kult der Plejaden entwickelt hatte, da lag es nahe, das Plejadenfest erst mit der Zeit des Frühaufgangs der Plejaden beginnen zu lassen. Dieser war um 5000 v. Chr. auf den Anfang des letzten Wintermonats gefallen und in den folgenden Jahrtausenden langsam vorgerückt, bis er gegen 2000 in der Mitte des ersten Frühlingsmonates stattfand. Da der israelitische Pfingstkreis am 16. dieses Monates begann, so ist anzunehmen, daß er sich nach einem Vorbilde vom Jahre 2000 richtete. Ein Bedürfnis, diesen Termin in späterer Zeit gemäß den veränderten astronomischen Verhältnissen noch weiter vorzurücken, scheint man in Kanaan wie auch in Israel nicht empfunden zu haben.

Daß man ein Recht hat, den Pfingsttermin als entlehnt zu bezeichnen, geht auch aus der Weise hervor, wie er in das israelitische Festjahr eingefügt worden ist. Dieses gibt sich als wesentlich vom Mondlaufe normiert; denn seine Feste fallen entweder in Vollmond- oder Neumondzeiten.¹⁾ Einzig das Pfingstfest verleugnet dieses Prinzip. Es stört sogar die israelitische Festreihe, indem es während der Feier des Mazzothfestes seinen Anfang nimmt. Solches zeigt, daß von einem alten die Feste Passah-Mazzoth, Pfingsten und Sukkoth umfassenden Festkreise keine Rede sein kann. Vielleicht daß Passah-Mazzoth und Sukkoth in altem Zusammenhange stehen; ihre Verbindung mit Pfingsten ist aber rein äußerlich. Weist nun das israelitische Pfingsten, wie wir glauben, auf Kanaan als seine Heimat hin, so ist für Passah-Mazzoth und Sukkoth eine andere Heimat zu suchen: vermutlich Arabien, die Geburtsstätte der mosaischen Einrichtungen.

Kanaanitisch wird weiterhin die Idee von Pfingsten als einem

1) Welche Bewandnis es mit dem scheinbar anders fallenden Versöhnungstage hat, werde ich an anderer Stelle darlegen.

Erntefest sein. Die Wochen, während welcher die Plejaden am Morgenhimmel aufgingen, bedeuteten für Kanaan die Zeit der Weizen- und Gerstenernte; die Plejaden, die in Babylon dauernd als Patrone des schärfsten Wintermonats galten, wurden in Kanaan als solche der Früherntezeit angesehen: das wirkte nun auf ihr Fest in der Weise ein, daß bei seinem Zeremoniell auch die Darbringung von Erntegaben vorgesehen wurde. Dadurch ward das Plejadenfest (חג שבועות) zugleich zum Tag der Erstlinge (יום הבכורים). Näher betrachtet bestanden die Erntefestzeremonien des Pfingstkreises in einer zweimaligen Darbringung von Ernteprodukten. Sein erster Tag, der 16./I., brachte die Einlieferung der sogenannten Reschith der Ernte mit sich; sie bestanden in einer Garbe, die man dem Priester brachte, damit er sie vor Gott „webe“. Am Schlußtage, dem 6./III., erfolgte dann die Darbringung von sogenannten Bikkurim, die die Form von zwei richtig ausgebackenen Broten hatten; sie waren für den Gott selbst bestimmt, ob auch die Priester davon essen durften. Zwischen diesen beiden Gaben besteht ein prinzipieller Unterschied; denn die Reschith sind reine Naturprodukte, die Bikkurim aber schon in Gebrauch genommene, zu Speisen verarbeitete Früchte. Daß die Darbringung solcher Gaben beim Pfingstfeste kanaanitisch ist, scheint das mosaische Gesetz selbst einzugestehen. Da es nämlich in Num. 28, 26 den Tag der Bikkurim als denjenigen bezeichnet, an welchem Israel dem Jahwe als seiner Plejadengottheit ein Opfer von neuer Frucht darbringe, so deutet es damit wohl auf solche, die im Gegensatz zu Israel die Bikkurim nicht dem Jahwe, sondern der Plejadengottheit darbrachten, d. h. auf die Kanaaniter. Ob die Verbindung eines Lammopfers mit der Darbringung der Reschith wie auch der Bikkurim von Kanaan beeinflusst ist, liegt für uns im Dunkel.

Zwar nicht die Bibel, wohl aber die spätjüdische Tradition die, wie wir oben sahen, keine zu verachtende Zeugin für altisraelitische Gebräuche ist, belehrt uns über einige weitere den Plejaden geltende Züge des Pfingstfestes, die auch wohl als kanaanitisch zu gelten haben. Es herrscht am jüdischen Pfingsttage der Brauch, Häuser und Synagogen mit Blumen und Grün zu schmücken und Kränze auf dem Haupte zu tragen; weiter das Festmahl vorwiegend aus Speisen herzurichten, die aus Mehl, Milch und Käse bestehen. Man könnte hierin den Ausdruck der Freude über

eine glückliche Beendigung der Ernte erblicken. Eine spezielle Erinnerung an die Erntegottheit, d. h. die Plejaden, bewahrt aber wohl die Sitte, als Hauptgericht einen Kuchen, der in sieben Spitzen ausläuft, aufzutragen.¹⁾ Deuten ihn die frommen Juden als Abbild des Berges Sinai, so werden wir in ihm lieber einen Hinweis auf die trotz ihrer Siebenzahl doch einheitliche Plejadengottheit sehen.

Das Vorhergehende ließ uns erkennen, daß die Israeliten das Pfingstfest nicht geschaffen, sondern übernommen haben, und zwar ohne dabei seine Formen wesentlich zu verändern. Aber eingestellt in den israelitischen Kult zeigte es doch sofort ein anderes Gesicht; denn ob sein Name auch noch auf die Plejaden deutete, aus seinem Inhalte waren diese verdrängt durch den Gott Israels, Jahwe. Um die Bedeutung dieser Veränderung richtig einzuschätzen, ist die Frage zu beantworten: In welchem Verhältnis stand für die Israeliten Jahwe zu den Plejaden? Nach allem, was die Bibel darüber verlauten läßt, nahm man beide als in ihrem Wesen durchaus verschieden; dazu wurde für Jahwe die Stellung eines über die Plejaden gebietenden Herren beansprucht. So stellt das mosaische Gesetz die Plejadengottheit als von Gott Jahwe überholt dar, wenn es (Num. 28, 26) vom Pfingsttage als einem solchen redet, „an welchem ihr (d. h. die Israeliten) Jahwe als eurer Plejadengottheit (bezw. Jahwe, der für euch die Plejadengottheit ist) ein Speiseopfer von neuer Frucht darbringt“; das Gleiche scheint der Eigenname Jehoschebas „Jahwe ist die Plejadengottheit“ zu besagen. Aufs deutlichste sprechen es verschiedene Propheten aus, daß von den Plejaden als Gottheit überhaupt nicht zu reden sei. So nennt Amos (5, 8) Jahwe als denjenigen, der die Plejaden geschaffen habe, Jeremias (5, 24) läßt ihn die Plejaden, an welche die Ordnung der Ernte gebunden sei, hüten und für Habakuk (3, 9) sind die Plejaden nur eine Waffe für die Hand von Israels Gott. Da nun auch im Bereiche des ganzen Plejadenmythus keine Götterpersönlichkeit nachzuweisen ist, die nach Namen oder Wesen mit Jahwe zusammengestellt werden könnte, so ist die Übertragung der Ehren des Pfingstfestes auf Jahwe in der Weise zu deuten, wie wenn biblische Dichter Jahwe die Ehre der Besiegung Rahabs, d. h. einer Heldentat Marduks beilegen. Da er der

1) S. J. Buxtorf, *Synagoga Judaica* 3 (Basel 1680), S. 444.

Gott im eigentlichen Sinne ist, so gebühren ihm auch die Ehren aller anderen Götter. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, bedeutet die Einsetzung Jahwes an Stelle der Plejaden eine grundlegende Veränderung im Wesen des Pfingstfestes, die das Absterben aller auf Jahwe nicht unbedingt passenden Zügen der Festfeier zwar nicht sofort bewirkte, so doch einleitete.

Die Folgen dieser inneren Erneuerung des Pfingstfestes würden wohl mehr in die Augen springen, wenn wir die volle Tragweite eines Begriffes verständen, der mit Pfingsten unlösbar verbunden ist, nämlich Mikra-Ḳodesch (מִקְרָא-קֹדֶשׁ). Lev. 23, 21 schreibt vor, daß am Pfingsttage Mikra-Ḳodesch abgehalten werden solle; nach Num. 28, 26 hat es sogar für wesentlicher zu gelten als die Darbringung des Speiseopfers. Die bisherige Deutung von Mikra-Ḳodesch scheint uns sein Wesen nicht getroffen zu haben. Schon aus grammatischen Gründen ist nämlich eine Übersetzung, wie „Versammlung beim Heiligtume“ oder „gottesdienstliche Zusammenkunft“ nicht zulässig. Eine wörtliche Übersetzung führt zunächst zur Wiedergabe durch „Zusammenberufung des Heiligen“. Was ist aber das Heilige? Wenn es sich um heilige Personen handelt — was wegen der Verbindung mit Zusammenberufung hier anzunehmen ist — so bedeutet es den Gegensatz zu den Profanen. In der israelitischen Gemeinde waren beide Elemente vertreten und zwar so, daß was nicht heilig war, als profan galt. Das wichtigste Dokument für diese Zweiteilung der Gemeinde bildet der Bericht über den Aufstand von Korah und seinem Anhang (Num. 16). Sie stellen gegen Moses und Aron die Behauptung auf: „Die ganze Gemeinde besteht aus Heiligen, in deren Mitte Jahwe ist.“ Die unbedingte Zurückweisung dieser Behauptung durch Moses beweist, daß der Gegensatz von Heiligen und Nichtheiligen ein Kernpunkt des älteren Gesetzes war. In ihm werden als die Heiligen der Gemeinde die Priester und Nasiräer¹⁾ erwähnt; alle übrigen, auch die Leviten eingeschlossen,²⁾ sind nicht heilig, d. h. profan.

1) Vgl. Num. 6, 5.

2) Als heilig gelten die Leviten allerdings in jenen Schriften, wo sie als mit den Priestern identisch auftreten. Daß aber der nichtpriesterliche Levitismus, wie ihn Lev. und Num. vertreten, ursprünglicher ist als der priesterliche, werde ich anderswo begründen. Vorläufig sei nur auf meinen Artikel „Ein Schauspiel für Kemosch“ (ZDMG. LXI, S. 81 ff.) verwiesen.

Es ist hier nicht der Platz, die für die Auffassung des alten Bundes äußerst wichtige Frage nach der Scheidung der Gemeinde in Heilige und Nichtheilige eingehender zu erörtern; für uns genügt es einen Anhalt dafür gefunden zu haben, daß Mikra-Ḳodesch bedeute „Einberufung des Heiligen, bezw. der Heiligen (der Gemeinde).“

Zu dieser Auffassung gelangt man auch auf einem anderen Wege. Als ein Synonym von Mikra-Ḳodesch findet sich der Ausdruck אֲשָׁרָא (עֲצָרָה) oder אֲשֶׁרֶת (עֲצָרָה). Er ist in Lev. 23, 36 dem Worte Mikra-Ḳodesch als Glosse beigefügt, und in Nehem. 8, 18 tritt er als vollwertiger Ersatz desselben auf, so daß man wohl annehmen muß, er sei ein vulgärer oder auch späterer Ausdruck für Mikra-Ḳodesch. Seine Bedeutung ist — entsprechend der Wurzel אֲשָׁר „abschließen“ — „Abschließung“; daß aber an eine Abschließung ritueller Art, nämlich die der Heiligen der Gemeinde von den Profanen dabei zu denken ist, lehrt der in II Könige 10, 18 ff. gegebene Bericht von den Maßnahmen des Jehu gegen den Baalskult. Jehu glaubte diesem den Todesstoß zu versetzen, wenn er alle „Diener Baals“ (לְבָרֵי בַעַל) umbringen ließe. Er befahl zu diesem Zwecke: „Macht eine heilige אֲשָׁרָא für Baal“ (קִדְשׁוּ עֲצָרָה לְבַעַל), woraufhin „alle Diener Baals“, die in ganz Israel waren, in Samaria erschienen. Als das Heiligtum Baals von ihnen ganz angefüllt war, jeder von ihnen aus der Kleiderkammer sein für die Zeremonie des Festes notwendiges Kleid erhalten hatte und unter Schlacht- und Brandopfern der Kultakt begann, schickte Jehu 80 Bewaffnete in das Heiligtum, die mit ihren Schwertern die sämtlichen darin versammelten Baalsdiener niedermachten. Wenn hier der Raum eines Tempels alle „Diener“, die Baal in Israel hatte, fassen konnte, wenn 80 Bewaffnete hinreichten, sie zu überwältigen, so sind unter den Dienern Baals gewiß nicht alle Baalsgläubigen zu verstehen, sondern ein engerer Kreis seiner Verehrer, und die אֲשָׁרָא des Baal bestand somit in einem Feste für „Esoterer“.

Hieß der Akt des Mikra-Ḳodesch in späterer Zeit אֲשָׁרָא, so der daran Beteiligte אֲשֹׁר (עֲצָר) oder נֶעֱשָׂר (נִעְצָר).¹⁾ Als ein solcher tritt in I Sam. 21, 8 Doeg auf, welcher wegen seiner

¹⁾ Gegensatz ist אֲזַז (עֲזָר) „ledig“, nämlich der Rechte und Pflichten des אֲשֹׁר.

Eigenschaft als „Neeṣār vor Jahwe“ Eintritt zum Inneren des Heiligtums von Nob hatte; ferner Schemajah (Nehem. 6, 10 f.), dem es als ʾAṣūr erlaubt war, den Innenraum des Tempels von Jerusalem zu betreten, wohin ihm selbst ein Nehemias, weil er ein Profaner war, nicht folgen durfte. In einem gewissen Gegensatz dazu scheint es zu stehen, daß der Prophet Jeremias (36, 5 f.) sich weigerte, im Hinblick auf seine Eigenschaft als ʾAṣūr den Tempel zu betreten, wo das Volk sich gerade zu einem Fasten versammelt hatte. Aber auch dieses paßt in das Bild der zweigeteilten Gemeinde. Ging die Scheidung bis in die Tiefe der Gemeinde, so erstreckte sie sich sicher auch auf den Kult, und es muß kultische Akte gegeben haben, die ausschließlich nur einen von beiden Teilen angingen. Erst unter diesem Gesichtspunkte sind die israelitischen Feste recht zu verstehen. Wo das Gesetz bei einem von ihnen Miḳra-Ḳodesch anmerkt, da kam das profane Volk als Festteilnehmer nicht in Betracht. Das ist aber der Fall beim 1. und 7. Tage des Mazzothfestes, beim 1. und 8. Tage vom Sukkothfeste, beim Neujahrs- und Versöhnungsfeste. Der letzte Tag der Pfingstfeier ging sowohl die Profanen wie die Heiligen an; aber seine Beschreibung in Lev. 23, 15–21 läßt durchblicken, daß der Festakt für die letzteren erst nach Beendigung der Erntefestzeremonien einsetzte.

Es wäre vergebliche Mühe ermitteln zu wollen, unter welchen Formen sich der Gottesdienst der israelitischen „Heiligen“ abgespielt habe. Könnte man für denjenigen von Pfingsten im Hinblick auf früher besprochene babylonische und harranische Pfingstkulte auf mimisch-symbolische Darstellungen raten, so wird eine nüchterne Forschung doch lieber vollständiges Nichtwissen bekennen. Nur eines darf man als sicher behaupten, daß das religiöse Leben der Gemeinde am stärksten in dem Kreise der Heiligen pulsiert habe, und nachdem einmal Pfingsten seinen Charakter als israelitisches Fest durch Einsetzung Jahwes an Stelle der Plejadengottheit bekommen hatte, wird das Miḳra-Ḳodesch von Pfingsten der Boden gewesen sei, auf dem die Konsequenzen dieser Änderung sich zuerst bemerkbar machten.

In demjenigen, was Lev. 23, Num. 28, endlich auch Ex. 23 und 35 über die Feier von Pfingsten vorschreiben, glaube ich die Form zu erkennen, unter welcher Israel dieses Fest bald nach dessen Entlehnung aus dem kanaanitischen Kulte begangen habe.

Es blieb aber bei dieser nicht stehen; schon im deuteronomistischen Gesetze regte sich der Trieb, es nach anderer Richtung hin umzugestalten. Ehe wir auf diese Fortentwicklung eingehen, muß noch kurz eine Institution des israelitischen Gesetzes ins Auge gefaßt werden, die einen Seitentrieb der israelitischen Pfingstfeier darstellt, nämlich das *Jobeljahr*.

An die Festtabelle (Lev. 23) schließt sich, nur getrennt durch kleinere Kultusvorschriften und einige Strafgesetzparagrafen, als organische Folge das Sabbath- und *Jobeljahrgesetz* (Lev. 25) an. Letzteres verfügt (v. 8—12): (8) „Du sollst dir sieben Sabbathjahre abzählen, nämlich 7 mal 7 Jahre, so daß die Zeit der sieben Sabbathjahre dir 49 Jahre ausmacht. (9) Und du sollst im 7. Monate am 10. Tage die Alarmtrompete erschallen lassen; am Versöhnungstage sollt ihr überall in euerm Lande die Trompete erschallen lassen. (10) Und ihr sollt das 50. Jahr heiligen und im Lande Restitution (יְרִירָה) proklamieren für alle seine Bewohner; ein *Jobel* (יִבְלֵל) soll es euch sein, in welchem ein jeder von euch wieder zu seinem Besitze gelangt und zu seinem Geschlechte zurückkommt. (11) Als ein *Jobel* soll es, d. h. das 50. Jahr, euch gelten; nicht dürft ihr säen noch den Nachwuchs einernten, noch auch von den unbeschnittenen Weinstöcken Trauben lesen. (12) Denn ein *Jobel* ist es, das euch als heilig gelten soll; doch vom Felde weg mögt ihr essen, was es trägt.“

Nach Wellhausen (Proleg.⁶, S. 113 f.), dessen Ansicht die jetzt herrschende ist, wäre der israelitische *Jobel*, bzw. das israelitische *Jobeljahr* dem israelitischen Pfingstfeste nachgebildet, ähnlich wie das Sabbathjahr dem Sabbathtage. „*Jobel*“, sagt er, „ist eine künstliche Einrichtung, aufgebaut auf den Brachjahren, als Erntesabbathen, nach der Analogie des Pfingstfestes.“ „Wie der 50. Tag nach den 7 Sabbathtagen als Schlußstein der 49tägigen Periode gefeiert wird, so das 50. Jahr nach den 7 Sabbathjahren als Schlußstein der 49jährigen.“ „Das *Jobeljahr*, auf alle Fälle vom Sabbathjahre abgeleitet, ist noch jünger als dieses.“

Der Gedanke eines Zusammenhangs zwischen Pfingsten und dem *Jobeljahre* leuchtet ein; weniger die Behauptung, das *Jobeljahr* sei vom israelitischen Pfingstfeste abgeleitet. Es ist Wellhausen entgangen, daß hinter dem *Jobeljahre* sich ein ähnlich weiter Horizont ausdehnt, wie wir ihn hinter dem israelitischen Pfingstfeste gefunden haben. Das lehrt besonders

eine genauere Betrachtung seiner beiden Hauptbegriffe Derōr und Jōbēl.

Derōr (דֵּרוֹר) ist ein juristischer Begriff, der die Restitutio in integrum ausdrückt und zwar sowohl in Bezug auf Personenverhältnisse (vgl. Jerem. 34, 8 ff.; Is. 61, 1) wie auch auf Verhältnisse des Eigentums (vgl. Ez. 46, 17). Ihm entspricht nun im babylonischen Rechte der An durāri,¹⁾ d. i. „Akt der Restitution“, worunter sowohl die Restitution der persönlichen Freiheit verstanden wird (vgl. Gesetz Hammurabis § 117 und 280) als auch die der früheren Besitzverhältnisse (vgl. große Prunkinschr. Sargons, Z. 137 = KB II, S. 72).²⁾ Derselbe Ausdruck und Begriff spielt dann auch in die babylonische Religion hinein, indem Gott Marduk mit dem Beinamen scha an durāri „Der Restitutor“ auftritt.³⁾ Nach dem, was wir früher über Marduks Wesen und Taten auseinandergesetzt haben, kann es kaum zweifelhaft sein, daß dieses Epitheton sich auf die von ihm bewirkte Wiederherstellung des durch die Plejaden seiner Freiheit und Herrschaft beraubten Mondgottes bezieht. Das babyl. An durāri steht somit in enger Beziehung zur Pflingstidee; sollte das Gleiche nicht auch mit dem hebr. Derōr der Fall sein? Die entgeltliche Entscheidung dürfte davon abhängen, was Jōbēl bedeutet.

Zur Zeit sieht man Jōbēl (יֹבֵל) für eine Erweiterung des Begriffes jōbēl „Widder“ oder „Widderhorn“ an und erklärt „Jahr des Jobels“ sowie auch Jobel allein als ein „Jahr, das mit Blasen des Widderhorns eingeleitet wird.“ Diese Erklärung scheint mir recht bedenklich; denn das Lärmblasen mit dem Widderhorn kam nicht nur dem Anfange eines Jobeljahres zu, sondern auch dem jedes gewöhnlichen Jahres. Auch leuchtet nicht ein, wie „Jahr des Widderhorns“, zu „Widderhorn“ abgekürzt noch eine Zeitbestimmung darstellen könne.

1) Das Minäische weist einen in den Konsonanten genau damit übereinstimmenden Ausdruck auf: אַנְדַּרְרִי (Glaser 282, 3, 5), wovon neben Schlachtopfern für Altar und dem Erscheinen des Vollmondes die Rede ist. Spätere Forschung möge entscheiden, ob er auch inhaltlich mit An durāri, bezw. דֵּרוֹר verwandt ist.

2) Es ist die Rede davon, daß im Kriege zwischen Sargon und Merodach-Baladan Suti-Beduinen, die im Solde des letzteren standen, sich viel Grundeigentum südbabylonischer Städte angeeignet hatten. Daraufhin nahm Sargon nach Besiegung seines Gegners für „Ur, Uruk, Eridu, Larsa, Zariab, Kisik und Nimid-Laguda den Akt ihrer Restitution (an durārschun)“ vor.

3) K. 4349, s. Delitzsch, Handwörterbuch, S. 229¹.

Auf der Suche nach einer passenderen Erklärung des Wortes Jöbēl bietet sich uns eine bisher übersehene aus dem Babylonischen dar. Da, wie wir oben (S. 77) sahen, das b von bubbulum arabischem w und weiter hebräischem j entspricht, so läßt sich Jöbēl eng an bubbulum anschliessen — wenn auch mehr in den Konsonanten als in den Vokalen. Bezüglich der Verschiedenheit der Vokale ist aber zu beachten, daß, wenn Jöbēl Lehnwort ist, es doch nicht direkt, sondern auf Umwegen aus dem Babylonischen ins Hebräische gekommen sein wird. Neben der immerhin auffälligen Lautübereinstimmung beider Worte steht nun eine anscheinend große Verschiedenheit ihrer Bedeutungen, insofern bubbulum auf den 30. Tag, Jöbēl aber auf das 50. Jahr geht; doch läßt sich ein Weg finden, der beide verbindet. In Harran hatte sich auf der Basis des babylonischen Neujahrsfestes die Pfingstperiode von 49—51 Tagen ausgebildet, von welcher das Mondfest vom 6./L., d. i. das babylonische Bubbulumfest, den Mittelpunkt ausmachte: sollte nun etwa nach ihm auch die ganze Periode benannt worden sein? Die spätere Sprache Harrans, das Syrische, besitzt ein Wort jobbālā mit der Bedeutung „Periode, längere Zeit“. Da es ebenso wie hebr. Jöbēl lautlich mit babyl. bubbulum zusammenhängen dürfte, so wird es vermutlich auch einmal die Bedeutung von „Bubbulum = Pfingstperiode“ gehabt haben, die dann weiterhin zu der von „längerer Periode“ verblaßte. Von der so erschlossenen 50tägigen Jobel-Periode gelangt man leicht zu einer 50jährigen durch die Annahme, gleichwie von der Mondruhe die bürgerliche Sabbathruhe, sei von der Mondrestitution die Restitution der an Freiheit und Besitz Geschädigten abgeleitet worden, wobei aus praktischen Gründen die Fünfzigzahl von Tagen in eine solche von Jahren umgesetzt wurde. Diese Einrichtung kann nicht auf israelitischem Boden vorgenommen sein, weil im israelitischen Pfingstfeste die Idee der Mondrestitution von derjenigen der Plejaden als Erntegottheiten überholt worden war. Auch sieht man nicht ein, wie die hebräische Sprache, die das Wort Jöbēl als Ausdruck für die Pfingstperiode nirgends aufweist, von sich aus zu dem Namen „Jahr des Jobels, bezw. der Pfingstperiode“ hätte gelangen können. Das Jobeljahr ist daher älter als das israelitische Pfingstfest und weist vermutlich eben dahin, von wo Israel sich sein Pfingstfest entlehnte, d. h. nach Kanaan und weiter wohl nach Harran.

Abgelöst vom Ideenzusammenhang mit dem alten Pfingstfeste bildete das Jubeljahr in Israels Gesetz eine Erscheinung, die den Keim der Auflösung in sich trug. Wenn es ohne Bedeutung für die spätere Entwicklung des israelitischen Lebens und Gesetzes blieb, wie die Bibel durch ihr Schweigen über das Funktionieren des Jubelgesetzes dartut, so war das wohl besonders die Folge der Konkurrenz, die ihm durch zwei unabhängig von ihm entstandene Rechtseinrichtungen gemacht wurde. Schon im altsemitischen Rechte scheint die Bestimmung enthalten gewesen zu sein, daß jeder in Knechtschaft geratene Volksgenosse nach verhältnismäßig kurzer Zeit wieder frei sein sollte; das altisraelitische Gesetz legte den Termin der Befreiung auf das 7. Jahr der Knechtschaft (Ex. 21, 2 ff.). Diese ebenso populäre wie wirksame Einrichtung wird es gewesen sein, die die für das Jubeljahr angesetzte Restitution der persönlichen Freiheit in den Hintergrund drängte, zumal diese sie weniger ergänzte als durchkreuzte. Die Restitution des Eigentums aber, wie sie das Jubeljahr vorschrieb, war eine zu ideale Forderung, um jemals als vollgültiger Rechtsbegriff von der Gesamtheit des Volkes angesehen zu werden. Der Drang, sie zu vermindern, war natürlich, und ihm kam es gelegen, daß in Israel eine Bestimmung bestand, die die Idee der Jubelrestitution in mehr praktischer Weise wiederholte. Es war dieses der „Erlaß für Jahwe“ (שְׁמִטָּה לַיהוָה), der darin bestand, daß am Ende von je 7 Jahren ein Schulderlaß für Volksgenossen proklamiert wurde, wobei die Schulden gewissermaßen Jahwe geschenkt wurden. Der Ursprung dieses Erlasses liegt im Dunklen; keinesfalls darf man ihn aus der Jubelrestitution entstanden sein lassen, weil diese ein zivilrechtlicher, jener ein religiöser Akt ist. Da mit dem Schuldenerlass wohl auch die Zurückgabe des Verpfändeten verbunden war, so konnte leicht die Überzeugung entstehen, daß er die Idee der Jubelrestitution, soweit diese praktisch durchführbar wäre, zum Ausdruck bringe.

Erwies sich das Jubeljahr als einer eigentlichen Entwicklung unfähig, so ging das Pfingstfest, nachdem es einmal in den israelitischen Kultus eingeführt war, einer Reihe von inneren und äußeren Umwandlungen entgegen, die wesentlich darauf hinausliefen, von ihm alles abzustoßen, was irgendwie noch an Mythos und Kult der Plejaden erinnerte. Den ersten Ansatz dazu kann

man vielleicht schon in der Pfingstverordnung von Num. 28 finden. Wenn hier die von Lev. 23 vorgesehene Zusammensetzung der Pfingstschlachtopfer dahin umgeändert erscheint, daß statt eines Stieres zweie, statt zwei Widder einer geopfert werden sollen, so sieht das aus, als ob man den Zusammenhang der Pfingst-opfer mit einem älteren heidnischen Vorbilde, das, wie wir oben sahen, in Harran zu suchen sein dürfte, noch verstanden und um ihn unkenntlich zu machen, den Normalopfersatz der israelitischen Feste auch auf Pfingsten übertragen hätte.

Klarer ist das Bestreben des Deuteronomisten, Pfingsten zu reformieren und ihm in Namen, Ideen und Zeremonien ein ausschließlich jahwistisch-israelitisches Gepräge zu geben. Den Namen Hagg-Schabusoth hatte man bis auf seine Zeit wohl immer noch als „Plejadenfest“ genommen, obwohl im Kulte selbst die Plejaden ausgeschaltet waren; er aber will ihn als Wochenfest verstanden wissen, wobei Schabusoth, d. i. Siebenheit, nicht auf eine solche von Göttern, sondern von Tagen gehen soll und zwar auf die zu sieben Siebenheiten oder Wochen zusammengefasste Vorbereitungszeit von Pfingsten. Da dieses Schabusoth eigentlich die Vorsetzung des Artikels verlangte, so wurde auch die Möglichkeit der Form Hagg-hasch-Schabusoth angedeutet (16, 16), die dann in der Folgezeit¹⁾ die übliche wurde. Weiter bemühte sich der Verfasser von Deuteronomium die mythologische Grundlage von Pfingsten, von der immer noch etwas durchschimmern mochte, in eine geschichtliche zu verwandeln. Er bezeichnet Pfingsten als das Fest der Befreiung Israels aus der ägyptischen Sklaverei, wenn er sagt: „Du wirst (dabei) gedenken, daß du ein Sklave in Ägypten gewesen und wirst (in diesem Gedanken) diese Vorschriften hüten und erfüllen.“ Diese Vergeschichtlichung ist weniger gewaltsam, als sie auf den ersten Blick erscheint. Sie bewahrt eine Erinnerung daran, daß Pfingsten in älterer Zeit das Fest der Mondbefreiung darstellte. Die Idee der Befreiung aus Bedrängnis wollte ihm der Deuteronomist gewahrt wissen; doch setzte er statt des Mondes Israel in die Rolle des Befreiten ein und gab dieser Befreiung den Hintergrund von Israels Dienstzeit in Ägypten. Die Form des Zeremoniells, wie sie Lev. 23 vorgeschrieben, wurde wesentlich verändert. Die Pflicht-

1) Vgl. 2 Chr. 8, 13.

abgabe, bestehend aus zwei Broten und zwei Lämmern, die jeder Hausvater zum Heiligtume zu bringen hatte, wurde vermutlich wegen ihrer Berührung mit dem kanaanitischen Kultus fallen gelassen; an ihre Stelle traten freiwillige Abgaben von Naturalien, deren Höhe ein jeder nach dem Maße seines Ernteertrags selber festsetzen konnte. Da auch für Mazzoth und Laubhüttenfest ähnliche freiwillige Gaben Vorschrift waren, so nahmen sich nunmehr alle drei Feste wie ein organischer Feierzyklus originalisraelitischen Ursprungs aus.

Noch fällt auf, daß Deuteronomium 16 die Pfingstfeier um die Einrichtung der „Versammlung der Heiligen“ verkürzt hat. Dieses hängt wohl mit der durch das ganze deuteronomistische Gesetz gehenden Tendenz der Ausgleichung und Vereinfachung zusammen. Den Gegensatz von Heilig und Profan fortzuschaffen lag außer der Macht des Gesetzgebers; er begnügte sich mit der Aufhebung einer Reihe von Feiern (Aşereth), welche die „Heiligen“ getrennt von der großen Gemeinde bis dahin abgehalten hatten, und ließ nur das eine Aşereth bestehen, das auf den 7. Tag von Mazzoth fiel.

Die genannten Reformen von Deuteronomium liefen darauf hinaus, Pfingsten von allem zu befreien, was an seine heidnische Herkunft erinnern konnte. Doch auch in dieser neuen Fassung mag es für gewisse fromme Kreise noch einen heidnischen Beigeschmack behalten haben; so erklärt es sich, daß der Prophet Ezechiel in seinem Entwurfe einer Neuordnung des israelitischen Kultus das Pfingstfest unerwähnt liess, d. h. stillschweigend verabschiedete (s. S. 74). Aber trotz Ezechiel blieb es der Gemeinde erhalten; der tiefkonservative Geist des Exils ließ die Entfernung eines den Vätern heilig gewesenen Festes nicht wohl zu. Nach dem Exile stieg dann noch sein Ansehen in einer Weise, die uns schließen läßt, ein neuer Geist sei in die alte Form eingezogen. Pfingsten galt jetzt als ein in besonderem Maße heiliges Fest, als *ἅγια ἑπτὰ ἑβδομάδων* „Der heilige Tag der Sieben-Wochen“ (Tobias 2, 1). Woher die Idee seiner Heiligkeit stammt, wird einigermaßen klar, wenn man beachtet, daß die letzten Jahrhunderte vor Chr. Geb. es nur noch mit dem Namen Aşereth benennen. Danach muß der Anteil, den Lev. 23 den „Heiligen“ (oder ḤAşūr) an der Pfingstfeier gegeben hatte, allmählich Hauptteil der Festveranstaltung geworden sein; und da überhaupt kein

weiteres Aſereth als das von Pfingsten mehr namhaft gemacht wird, so war letzteres anscheinend in den Mittelpunkt des Kultus der Heiligen eingetreten.

Dafür liefert einen guten Beleg die Pfingstfestfeier, die um die Zeit Christi bei den ägyptischen Therapeuten, dieser nach höchster Vergeistigung des Lebens trachtenden Gemeinde von Aszeten und Mysten üblich war. Ihnen war Pfingsten der Höhepunkt des Jahres, seine Feier das Mittel zur inneren Befreiung. Ihr Bewunderer Philo berichtet darüber¹⁾: „Erstlich versammeln sie sich nach (den) Sieben-Wochen (*δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων*)²⁾, da sie nicht nur die einfache Siebenzahl [d. h. den Sabbath], sondern auch ihr Quadrat bewundern; denn sie erkennen sie als heilig und ewig jungfräulich.“ Ohne in die Beschreibung dieser ersten Versammlung einzutreten, fährt er fort: „Das ist aber [nur] Vorfest des größten Festes, das der Fünfzigzahl zuteil geworden ist, der heiligsten und natürlichsten der Zahlen, wegen des Quadrats des rechtwinkligen Dreiecks, des Prinzips der Entstehung des Alls“. Diese Begründung geht wohl nur auf die Natürlichkeit der Fünfzigzahl; ihre Heiligkeit führt Philo an anderen Stellen³⁾ auf die durch sie repräsentierte Idee der „Befreiung“ (*ἀφῆσις*)⁴⁾ zurück. Im Geiste dieser Befreiung vollzog sich der Verlauf der Feier. Sie wurde eingeleitet durch geistliche Instruktionen. Durch den Vortrag von Hymnen ward dann der Moment vorbereitet, da die ganze Gemeinde von der „reinsten Speise“ genoß, d. h. gesäuertem Brote, dem Salz und etwas Ysop beigegeben war. Dieser Akt war die Vorbereitung für den anschei-

1) Philo, *About the contemplative Life*, hrsg. von Conybeare, S. 100ff. (Mangei, 481, 23ff.).

2) Das hellenistische Griechisch hatte zur Bezeichnung der Zeit zwischen Passah und Pfingsten den Eigennamen *ἑπτὰ ἑβδομάδες* (ohne Artikel!), wie aus Tob. 2, 1 *ἀγία ἑπτὰ ἑβδομάδων* hervorgeht. Dieses haben Lucius, Massebicaud und Schürer übersehen; mit der von ihnen bevorzugten Übersetzung „nach je 7 Wochen“ (womit sie begründen, daß die Therapeuten das von Philo geschilderte Fest alle 50 Tage gefeiert hätten) fällt aber das einzige Argument, das gegen die Identität von dem *μεγίστη ἑορτή* der Therapeuten und dem jüdischen Pfingstfeste bisher ins Feld geführt werden konnte.

3) De Sept. 2, 294; de Congr. 1, 535; andere Stellen s. bei Conybeare, S. 101f.

4) Man beachte, daß in LXX *ἀφῆσις* für hebr. Jōbēl gebraucht wird.

nend wichtigsten Teil des Festes, eine schwärmerische Nachtfeier. Bei ihr teilte sich zunächst die Gemeinde in zwei Chöre, die miteinander Wechsellieder vortrugen, dann aber zu einem einzigen Chore vereinigt einen Reigen aufführten, wie er angeblich von den Israeliten nach der Errettung aus der Hand der Ägypter unter Moses und Mirjams Führung getanzt worden war, bis endlich die Evolutionen des Tanzes bei den Ausführenden einen Zustand heiliger Verzückung hervorriefen, der als das Freisein der Seele von den irdischen Banden galt. Bei dieser Feier der Therapeuten schimmern noch die Formen durch, wie sie das mosaische Gesetz für das Pfingstfest vorgeschrieben hatte, doch seltsam überwuchert von der Mystik einer späteren Zeit, die alles Sinnfällige in Übersinnliches umzudeuten bestrebt war. Die Speise, deren Genuß bei den Therapeuten einen fast sakramentalen Charakter trägt, ist wesentlich das Brot, welches als Pfingstabgabe einst Jahwe dargebracht und von dessen Priestern verzehrt wurde; es labt sich daran jetzt die ganze Gemeinde, weil ihr Trachten nach der Erreichung priesterlichen Wesens geht.¹⁾ Die Nachtfeier steht nicht etwa an Stelle des Mikra-Kodesch, „der Versammlung der Heiligen“, wie sie Lev. 23 und Num. 28 vorschreiben, sondern ist vermutlich geradezu als solche zu bezeichnen. Gesang und Tanz als Mittel, ekstatische Begeisterung hervorzurufen, waren schon der altisraelitischen Zeit wohlbekannt und könnten recht wohl von jeher bei der „Versammlung der Heiligen“ von Wichtigkeit gewesen sein; auch die Erinnerung an die ägyptische Knechtschaft gehörte seit der Zeit des Deuteronomisten ins Pfingstritual. So wird man das Neue in der Nachtfeier der Therapeuten darauf beschränken, daß die Befreiung aus der Gewalt Pharaos nur als Vorbild der eigenen geistigen Befreiung genommen wurde, sowie daß die Mittel, den Begriff einer solchen zu wecken, modernisiert und veredelt waren.

Gründete sich bei den Therapeuten die Hochhaltung von Pfingsten vor allem auf ein individuelles Moment, die Heiligung der Gemeinde, so gab eine andere Richtung des Judentums ihm den Vorrang vor den anderen Festen aus geschichtlichen Gründen. Sie spricht sich im Buche der Jubiläen (cap. 6) dahin aus, daß

1) Philo, *About the cont. Life*, S. 126 (Mangei, 484, 32).

Pfingsten das Fest der Aufrichtung des Bundes zwischen Gott und den Menschen sei, das schon „im Himmel begangen wurde vom Tage der Schöpfung an bis zu den Tagen Noahs“, dann von Noah und dessen Kindern, später von den Ervätern und ihren Kindern, endlich in den Tagen des Moses nach der Bundschlieöung am Sinai von ganz Israel gefeiert sei. Daneben erwähnt das Buch auch seine Bedeutung als Fest der Frühopfergaben, verzichtet aber darauf, diese mit der Bundesidee in Zusammenhang zu bringen und bekennt: „Zwiefach und von zweierlei Art ist dieses Fest“ (cap. 6, 21). Dieses Bekenntnis scheint zu besagen, daß Pfingsten in doppelter Weise gefeiert wurde: von den einen — man mag sie als die Profanen bezeichnen — als Erntefest, von anderen — etwa den Heiligen — als Tag der Erinnerung an die Stiftung des Bundes zwischen Gott und den Menschen.

Der intime Charakter, den Pfingsten-Aöereth mit der Zeit erhalten hatte, tritt auch darin zu Tage, daß es in der letzten vorchristlichen Periode nicht mehr einen für alle Juden maßgebenden Termin hatte. Die Pharisäer bewahrten den 6./III. als Pfingsttermin. Hingegen interpretierten die Boethosäer, eine Spielart der Sadduzäer, Lev. 23, 15 dahin, daß Pfingsten stets am Tage nach einem Wochensabbath zu feiern sei. Vermutlich werden sie daraus die praktische Konsequenz gezogen haben; bestand doch auch noch eine andere von der pharisäischen abweichende Pfingstpraxis. Das Buch der Jubiläen (cap. 15, 1; 16, 13; 22, 1) läßt das Fest der Ernteopfergaben — somit auch Pfingsten — von altersher in der Mitte des dritten Monats gefeiert sein. Ob darunter der 15./III. oder ein nur ungefähr in die Mitte des Monats fallender Tag, etwa der 12./III., an welchem jetzt die abessinischen Juden oder Falaschas Pfingsten feiern, zu verstehen ist, bleibt unentschieden; doch kann man für sicher annehmen, daß der im Buche der Jubiläen erwähnte Pfingsttermin für irgend eine Richtung des Spätjudentums Geltung gehabt habe.

Das große Zentrum der spätjüdischen Pfingstfeier war der jerusalemische Tempel. Zu ihm strömten um die Pfingstzeit, wie die Apostelgeschichte cap. 2, 5 lehrt, „fromme Leute (ἄνδρες εὐλαβεῖς) aus allen Nationen, die unter dem Himmel sind“, Vertreter der von Elam bis Italien, vom Schwarzen bis zum Roten Meere reichenden jüdischen Diaspora. Was diese Leute nach

Jerusalem führte, könnte der Drang nach Gesetzeserfüllung gewesen sein; nach den früheren Ausführungen über Pfingsten-Aşereth muß man jedoch auch mit der Möglichkeit rechnen, daß die Feier eines Mikra-Kodesch, einer Festveranstaltung für die interne Gemeinde der Magnet war, der so viele „Fromme“¹⁾ jährlich nach Jerusalem führte.

Mit der Zerstörung Jerusalems fiel das Pfingstfest von seiner Höhe jäh herab: ein Beweis, daß es mit der Zeit den Charakter eines ausgesprochenen Tempelfestes bekommen hatte. Infolge des Verschwindens des Zentralheiligtums war der Gemeinde der Heiligen der feste Boden unter den Füßen fortgezogen; so hörte sie vermutlich um diese Zeit auf eine organisierte Gemeinschaft darzustellen. Das Fehlen eines talmudischen Traktats über Pfingsten spricht dafür, daß dieses Fest für die jüdische Gemeinde längere Zeit kaum mehr offiziell war. In spättalmudischer Periode tauchte es zwar wieder auf, doch nicht als Aşereth, sondern als Ḥagg Schabusoth oder Mattan Thora (מתן תורה) „Fest der Gesetzesübergabe“. Man kann darin einen Nachklang an die im Buche der Jubiläen vorgetragene Idee einer seit Noahs Zeiten zu wiederholten Malen den Menschen von Gott angebotenen Bundes erblicken; aber als Bund Gottes galt jetzt einzig der am Sinai geschlossene, als Bundesdokument das mosaische Gesetzesbuch. Die Bibel selbst bietet keine hinreichende Begründung für die Verbindung des Pfingsttages mit der Thoraübergabe; denn Exodus 19 nennt zwar den 3. Monat als den Zeitpunkt, da Israel in die Steppe von Sinai kam, läßt aber den genaueren Termin der Gesetzgebung unerwähnt. In seiner neuen Begründung hatte Pfingsten einen bedeutenden Konkurrenten an dem Schlußfeste des jüdischen Kirchenjahres, dem Tage von Simchath-Thora „Gesetzesfreude“ (23./VII), der — wie ich an anderer Stelle ausführen werde — vermutlich schon zur Zeit des Esdras Festcharakter hatte. Die Einfügung der Idee der Gesetzesübergabe in die Pfingstfeier änderte an ihrem Ritual nur wenig; sie wird aber Ursache gewesen sein, daß die Juden die Nacht vor Pfingsten zur Lektüre des Gesetzes oder später zu der einer Auswahl von Abschnitten des alttestamentlichen

1) Wenn nach Suidas εὐλάβεια mit καθαρότης synonym ist, so steckt vielleicht in εὐλαβής die Bedeutung „rein, heilig“ (= kadosch).

Kanons, des sog. Tikkuns, benutzten. Daß daneben Gebräuche alten und ältesten Ursprungs unverstanden weiterlebten, ist schon früher erwähnt worden.

In mancher Beziehung kann das christliche Pfingstfest als Erbe des jüdischen bezeichnet werden. Es hat von ihm den Termin übernommen und gleicht ihm in seinem Namen Pentecoste (= hasch-Schabuoth). Da die Syrer den Pfingsttag *ṣəṣartā* (arabisiert *al-ṣaṣaratu*) nennen, so darf man schließen, daß die christliche Pfingstfeier an das jüdische Aṣereth angeknüpft habe, d. h. an Pfingsten, wie es die Juden vor dem Jahre 70 n. Chr. feierten. Mit dem jüdischen Pfingsten verbinden das christliche noch einige bezeichnende Zeremonien. Wie die Juden beim Abzählen der Tage vor Pfingsten (beim sog. Omern) gehalten sind zu stehen, so sahen die alten Christen es als ihre Pflicht an, in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten die Gebete in stehender Haltung zu verrichten; wie die Juden die dem Pfingsttage vorhergehende Nacht der Andacht oder der Gesetzeslesung widmen, so hielt die alte Kirche auf festliche Begehung der Pfingstvigilie: ein Brauch, der der griechischen Kirche bis heute verblieben ist. Auch könnte die Teilung der jüdischen Pentecoste in zwei Hälften Anlaß dazu geworden sein, daß die griechische Kirche die Vorbereitungszeit auf Pfingsten durch Einschlebung von „Mittfasten“ (24.—31. Tag nach Ostern) halbiert hat. Wesentlich verschieden sind aber die jüdische und christliche Pfingstvorbereitung dadurch, daß jene, getreu der uralten Tradition, Trauercharakter zeigt, diese jedoch vom Geiste der Freude durchzogen ist, d. h. wohl die Feierstimmung von Ostern weiter nachklingen läßt.

Im übrigen trägt auch die christliche Pfingstfeier Verschiedenes an sich, das uns seinen Ursprung verbirgt. So ist dunkel, weshalb die griechische Kirche den Samstag vor Pfingsten als einen Tag nimmt, an welchem für die Verstorbenen Kuchen geweiht werden, nicht minder, worauf der große Bußakt der Kniebeugung geht, den die griechische Kirche der Pfingstfeier unmittelbar folgen läßt, oder auch das Pfingstfasten der lateinischen Kirche, das in alter Zeit ebenfalls mit Pfingstmontag begann. Als Analogie könnte man hierzu den Bußakt stellen, der das delphische Septerion- oder Plejadenfest beschloß. Oder sollte es gleich diesem auf Nachwirkung uralter, vom orientalischen

Plejadenfeste erzeugter Gebräuche deuten? Daß es nicht zu verwegen ist, an ein Nachleben solcher bis in unsere Zeit zu denken, zeigt meines Erachtens das sogenannte Johannesfest der Mauren von Marokko und ehemals auch der von Spanien. Wenn dabei Zelte von Rohr und Stroh¹⁾ errichtet und unter ausgelassener Freude der Festteilnehmer angezündet werden,²⁾ so erinnert solches unmittelbar an die Hauptszene des delphischen Septerionsspiels. Und dieses maurische Fest trägt den Namen al-*janşaratu*, d. i. Aşereth oder Pfingsten!

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Sie hat ergeben, daß das israelitische Pfingstfest mit seinen Wurzeln in die fernste jetzt oder wohl auch jemals der Forschung erreichbare Periode der vorderorientalischen Religionsentwicklung zurückgreift. Aus dem Anblicke des gestirnten Himmels geboren hat es nie aufgehört, die Idee der den Himmel regierenden und dabei Erde und Menschheit beeinflussenden Mächte zu predigen. Es hat wesentlich zur Ausbildung des Mardukkultes, der edelsten Blüte des orientalischen Heidentums, beigetragen; es wurde in Harran die Hauptstütze der Mondreligion, die im Vorderorient eine wichtige Etappe auf dem Wege zum Monotheismus bildete. Von Israels Gesetzgeber in reinmonotheistische Form umgegossen, hat es als Gefäß für eine Reihe der intimsten Ideen des Früh- und Spätjudentums gedient, und endlich christlich umgestaltet den Inhalt bekommen, daß die Weihe durch den Geist die Vollendung der Religion bedeute. So ist das Pfingstfest wie kein anderes im Kreise der religiösen Feste ein Kronzeug für die Idee, daß die Religion in ihrer Entwicklung auf dem Wege zum Höheren, Geistigen stetig fortschreitet.

1) Die früher (S. 99) erwähnte spätbabyl. Symbolisierung der Siebengötter durch Rohrzelte hängt vielleicht damit zusammen, daß *guzallu* „Bote“, ein Haupttitel der Sibitti (s. S. 36, wo *g.* statt *guzzalu* zu lesen ist), mit *guzullu* „Rohrbündel“ (oder etwas Ähnlichem aus Rohr) in der Wortform fast übereinstimmt.

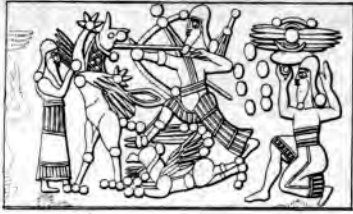
2) Vgl. M. de Chénier, *Recherches historiques sur les Maures*, tom. III, S. 224 f.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	V—VIII
I. Zur üblichen Auffassung von Pfingsten	1—27
Die angebliche kanaanitisch-israelitische Erntefesttrias 1. — Die biblischen Vorschriften für Pfingsten 3; — Über ihre Klassifizierung 8. — Pfingsten kein wandelndes Fest 10. — Entwicklung von Sabbath 14. — Pfingstermin = 6./III. 20. — Bedenken gegen Pfingsten als reines Erntefest 20; — gegen die übliche Auffassung der 7 Wochen 21; — gegen die der Pfingstopfer 22; — gegen die Nichtbeachtung des מקרא קדש 24; — gegen die Erklärung von שבועות 24—27.	
II. Die Siebengötter außerhalb der biblischen Welt	27—61
Der altbabylonische Plejadenmythus 27. — Seine Deutung 30. — Marduk-Orion 32. — Alter des Mythos 33. — Spätere Fassung 33. — Mythologische Beschreibungen der „Sieben“ 35. — Entwicklung der Idee der „Sieben“ in Babel-Assur 37; — im aramäischen Westen 41; — in der kanaanitisch-nordarabischen Zone 43. — Die „Sieben“ im Mithraskult 44. — Marduks Plejadenkampf in der bildenden Kunst 46. — Symbolische Leitmotive 48. — Beschreibung typischer Plejadenkampfdarstellungen babylonisch-assyrischen Ursprungs 50; — anderweitigen Ursprungs 54. — Marduk als Reiter 54. — Marduk und die Plejaden außerhalb der semitischen Zone 57. — Marduk und Mithras 59. — Der Plejadenmythus auf harranischen Münzen 59—61.	
III. Die Plejadensieben in der Bibel	61—75
Plejaden bezeichnet als כימלה 61; — als שבוע 62; — als כוכב 65. — Plejaden und Rahab. — Plejadennachklang bei Zacharias 69. — Plejaden als שבועות 70—75.	
IV. Der Plejadenmythus in Festgestalt außerhalb Kanaans	76—96
Bubbulum als Mondfest 76. — Das Neujahrsfest im Dienste Marduks 79. — Verhältnis beider Feste zu einander 83. — Das harranische Mondfest 84. — „Blinder Herr“ = Marduk 86; — = Orion 87. — Umfang des harranischen Mondfestkreises 88. — Das harranische Mysterium vom 27./III. 92. — Verhältnis zwischen dem harranischen und babylonischen Festkreise 94—96.	

	Seite
V. Das israelitische Pfingstfest	96—122
Kanaanitisches Plejadenfest? 96. — Delphische Septerionfeier 97.	
— Plejadenfest in Beerschebaß 101. — Zusammenhang der	
israelitischen Pfingstfeier mit Harran 102; — mit Kanaan 105.	
— Original-Israelitisches in der Pfingstfeier 107. — „Zusammen-	
berufung des Heiligen“ 108. — 3Asereth 109. — Verhältnis	
des Jubeljahres zu Pfingsten 111. — Deuteronomistische Um-	
wandlung des Pfingstfestes 115. — Die Pfingstfeier nach dem	
Exil 116. — Die Pfingstfeier der Therapeuten 117. — Pfingsten	
im Buche der Jubiläen 118. — Neue Pfingsttermine 119. —	
Pfingsten nach der Zerstörung des Tempels 120. — Verhältnis	
des christlichen Pfingstfestes zum israelitischen und vorisraeli-	
tischen 121. — Rückblick 122.	

Taf. I.



1



2



3



4



5



6



7



8



9

Taf. II.



1



2



4



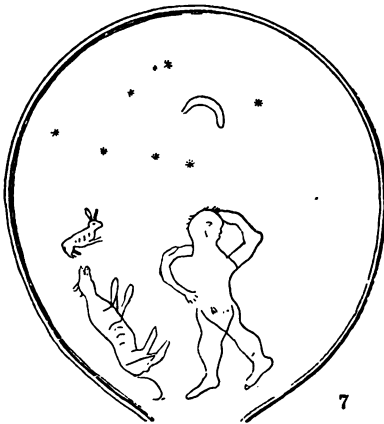
3



6



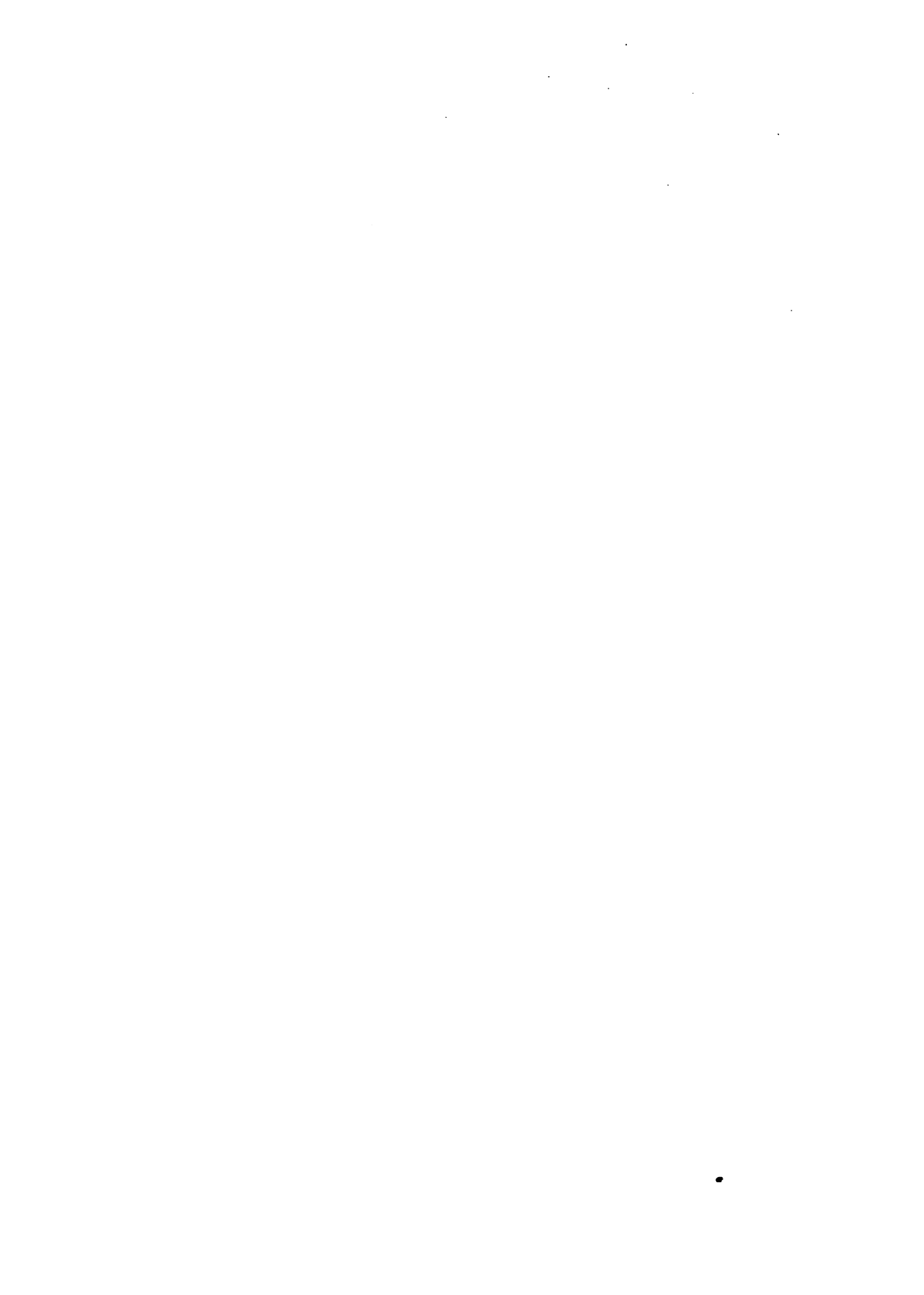
5



7



8



Taf. III.



1



2



3



4



5



6



7



8



9



10



11



12



13



14



15

100





3 2044 054 092 127



