Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde

Band: 17 (1913)

Artikel: Aus der Volkskunde der alten Juden

Autor: Bertholet, Alfred

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-111523

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Aus der Volkskunde der alten Juden.

Öffentlicher Vortrag, auf Veranlassung der Basler Sektion der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde gehalten am 13. November 1912.

Von Prof. Dr. Alfred Bertholet, Basel.

Hochansehnliche Versammlung!

Der erste Vortrag, der unter den Auspizien unserer neugegründeten Basler Sektion der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde gehalten worden ist, hat uns in den Orient geführt.[1]) In den Orient muss ich Sie meinerseits bitten, mir am heutigen Abend Gefolgschaft leisten zu wollen. Ich fühle mich freilich meinem Vorgänger gegenüber sehr stark im Nachteil: Aus selbstbeobachtetem, gegenwärtigem Leben heraus entrollte er uns das anschauliche Bild eines lebenden Volkes. Ich spreche heute zu Ihnen von längst Verstorbenen. Aber ich darf zu ihren Gunsten wenigstens geltend machen, dass sie die frühen Glieder eines Volkes sind, dem die grosse Kulturmission zufiel, uns unsere wertvollsten religiösen Güter zu übermitteln. Darin begebe ich mich freilich gleich wieder in einen neuen Nachteil. Denn indem das Alte Testament, das notwendig die Hauptquelle meiner Darlegungen bilden muss, als religiöses Buch unser Gemeingut geworden ist, schöpfe ich aus einer Quelle, die Ihnen allbekannt ist und daher wenig Neues zu bieten scheint. Vielleicht kommt mir hier aber doch die eine Tatsache einigermassen zu Hilfe, dass, gerade weil wir das Alte Testament ausschliesslich als Religionsbuch zu behandeln gewohnt sind, wir uns im Allgemeinen zu wenig um den Aufschluss zu kümmern pflegen, den es uns nach anderer Seite hin zu geben vermag. Und das ist die Aufgabe, die ich mir im folgenden stelle: einmal der Frage näherzutreten, was sich ihm in rein volkskundlicher Hinsicht etwa entnehmen lässt. Dabei ergänze ich seine Angaben je nach Bedürfnis aus der nachbiblischen jüdischen Literatur, unter Umständen sogar aus

[1]) Es war ein Vortrag von Prof. Dr. Enno Littmann aus Strassburg über Volkskundliches aus Abessinien, am 1. Dezember 1911.

gegenwärtigem jüdischem Volksbrauch und nicht zuletzt durch Seitenblicke auf ethnologische Parallelen, aus denen wir für den einen oder andern Brauch eine Erklärung glauben gewinnen zu können. Ich muss freilich gleich eine Einschränkung hinzufügen: nicht alle Gebiete volkskundlichen Lebens kann ich in den Kreis meiner Betrachtung hineinziehen. Dazu ist der Rahmen eines einzelnen Vortrages viel zu knapp. So begnüge ich mich, im Wesentlichen das zu behandeln, was man auch von volkskundlicher Seite aus [1]) als die „Hauptstufen des menschlichen Daseins" bezeichnet hat.

Damit ist gleich unser Ausgangspunkt gegeben: Ich beginne mit der Geburt. Die Geburt „verunreinigt", d. h. die Wöchnerin ist unrein [2]), und die Unreinheit, um die es sich dabei handelt, ist natürlich in kultischem Sinne zu fassen, wie denn auch die der Wöchnerin vorgeschriebenen Reinigungszeremonien ihre Wiederaufnahme in die Kultgemeinde und ihre Zulassung zu deren kultischen Verrichtungen bezwecken. Aber hier erhebt sich sofort ein Problem: heisst es nicht wiederholt [3]) und ist es nicht selbstverständliche Voraussetzung eines jeden jahwegläubigen Israeliten, dass Jahwe es sei, der den Mutterleib öffne? Wie kann dann aber, wenn er es tut, von jahwistischem Standpunkt aus die Geburt verunreinigen, d. h. zum Jahwekult unfähig machen? Als unrein gilt sonst in einem Kult, was zu einem andern, fremden Kult gehört. Sollte also auch die Geburt ursprünglich zu einem andern, Jahwe fremden Numen in Beziehung gesetzt worden sein? Es ist keine Frage: wir werden schon gleich hier hinter den Jahweglauben auf das weitere Gebiet der uralten, allverbreiteten Tabuvorstellungen, die sich mit der Geburt verbinden, zurückgeführt. — Aber vielleicht vermögen wir noch etwas Bestimmteres auszumachen. Zufällig lehrt uns das Alte Testament [4]) ein Tal kennen, das den Namen Jiphtach-el trägt. El ist gemeinsemitische Bezeichnung für das übersinnliche Wesen, wie es sich z. B. im Stein, im Baum, in der Quelle manifestiert. Jiphtach-el heisst: El öffnet, und als Objekt des Öffnens nimmt man, wie es scheint, am Besten den Mutterschoss. Wenn nach diesem Jiphtach-el nun aber ein Tal den Namen trägt, so hat man doch wohl an den es durchströmenden Bach zu denken, und dann wird es

[1]) Vgl. z. B. Sartori, Sitte und Brauch I (1910). — [2]) S. III Mos 12; Ploss, Das Weib [7] II, 10 ff. — [3]) I Mos 29_{31}, 30_{22}. — [4]) Jos 19 $_{14\ 27}$.

nicht zu kühn sein, eine palästinensische Volkssitte heranzuziehen, von der uns der Amerikaner Samuel Ives Curtiss in seinem interessanten Buche über „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients“ [1]) aus eigenster Beobachtung eine ganze Reihe von Beispielen mitteilt. Es giebt gewisse Bäche und Quellen, in denen die palästinensischen Frauen sich baden, um Fruchtbarkeit zu erlangen. Das sind natürlich Sitten, wie sie nicht von heute und nicht erst von gestern stammen [2]), und dass der Glaube an besondere Wirkungsfähigkeit des Badens zum Mindesten bis ins Alte Testament hineinreicht, weiss man aus der Naemansgeschichte.[3]) Heutzutage wird die lebenspendende Kraft der betreffenden Gewässer auf Heilige zurückgeführt. Die Heiligen haben in diesem Falle aber einfach die Rolle älterer Quell- und Bachgeister übernommen. Im offiziellen israelitischen Glauben ist selbstverständlich Jahwe an die Stelle der älteren Geister getreten; aber noch scheint die Erinnerung an den alten Polydämonismus hier und dort darin durch, dass gewisse Lebensgebiete, die einst zum Bereich jener Sondergeister gehörten, vom jahwistischen Glauben aus mit dem Fluch der Unreinheit belegt sind. Und damit schliesst sich der Kreis unserer Argumentation: die Wöchnerin gilt für unrein, weil man sich die Geburt ehedem als unter dem Schutz besonderer Numina stehend dachte, gewisser Quellgeister z. B., so möchten wir also vermuten, — zum Teil vielleicht auch der Mutter Erde selbst; denn die Spuren der bekannten, namentlich durch Albrecht Dieterichs Forschungen [4]) ans Licht gezogenen Vorstellung, dass der Mutter Erde selber das Kind entsteige, fehlen auch dem Alten Testamente nicht,[5]) und eine Stelle darin belegt uns die sonst für die Griechen und eine Reihe anderer Völker bezeugte Sitte, dass die israelitische Frau zum Gebären niederkniete.[6]) Sie trat dadurch sozusagen

[1]) Leipzig 1903 S. 113 ff. — [2]) Schon Josephus spricht im Jüdischen Krieg IV 8, 3 von der befruchtenden Wirkung der Elisaquelle bei Jericho. — [3]) II Kön 5 10–14; vgl. auch Ploss a. a. O. I, 679. — [4]) Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion 1905 [2] 1913. — [5]) Vgl. z. B. I Mos 3 19 Ps 139 15 Hiob 1 21 10 9 Pred 3 20 JSir 40 1 und Nöldeke, Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten im „Archiv für Religionswissenschaft“ VIII (1905), S. 161–166. [6]) Hebräisch = 'kara' I Sam 4 19 vgl. Hiob 39 3; Ploss a. a. O. II, 165 ff. Ob sonst die israelitische Frau den Gebärstuhl benützte, ist fraglich, da das Wort II Mos 1 16, das man etwa in diesem Sinn hat verstehen wollen, durchaus zweifelhaft ist.

mit der Erde selber in Verbindung, um von ihr die Seele des Kindes zu empfangen.[1])

Als besonderes Mittel, die Fruchtbarkeit zu befördern, galt, wie man aus der Geschichte der Frauen Jakobs erfährt, die Dudaimpflanze.[2]) Ruben findet sie auf dem Felde. Es ist die Mandragore oder der Alraun, der im Volksaberglauben bekanntlich bis auf den heutigen Tag eine wichtige Rolle spielt.[3]) Aus talmudischer Zeit ist für die Schwangere dann noch der Erhaltungsstein bezeugt, der. innen hohl, Sand oder womöglich einen kleinern Stein enthält.[4]) Da er u. a. bei den alten Assyrern vorkam, mag sein Gebrauch auch für Israel in die alte Zeit zurückreichen. Auch nur in der späteren Zeit bezeugt sind allerhand wohl ebenfalls alte Vorstellungen vom Einfluss der Nahrung der Mutter auf das keimende Leben: die Kinder werden Schlemmer, wenn sie Senf isst, sie bekommen triefende Augen, wenn sie unreife Datteln, winzige Äuglein, wenn sie kleine Fische isst, die Kinder werden schwarz, wenn sie Bier trinkt. Aber Fleisch- und Weingenuss der Mutter macht die Kinder gesund. Isst sie Eier, so bekommen die Kinder grosse Augen, isst sie Petersilie, so wird sie strahlend schöne Kinder haben, isst sie Koriander, so bringt sie fette Kinder zur Welt, isst sie Zitronat, werden ihre Kinder von Wohlgeruch duften.[5]) Eine Stelle der sogenannten Tosephta[6]) verpönt den Brauch, ein Stück Eisen an die Bettstelle der Wöchnerin zu binden.[7]) Eisen ist ein bekanntes Mittel zur Abwehr schädlicher Dämonen. Der Glaube an seine abwehrende Kraft ist, wie Ignaz Goldziher[8]) gezeigt hat, auch in den Vorstellungen muhamme-

[1]) Vgl. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 1911 S. 19 f. — [2]) I Mos 30 $_{14}$ ff. — [3]) Vgl. noch K. Kohler, Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur im „Archiv für Religionswissenschaft“ XIII (1910) S. 77. Ch. B. Randolph, The Mandragora of the Ancients in Folk-Lore and Medecine, in: „Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences“ Vol. 40, 485–537. — Ein anderes Mittel, Fruchtbarkeit zu erlangen, teilt M. Horowitz, Uralte Tosephtas ... aus dem 2.–5. Jahrhundert, 1890, S. 19 mit: Die Frauen sagen zum Weibe Manoachs (Richt. 13): Wenn du Kinder bekommen willst, so nimm eine Fuchshaut, verbrenne sie im Feuer, nimm die Asche und mische sie mit Wasser, trinke drei Tage lang dreimal täglich davon, so wirst du ein Kind bekommen. — [4]) S. Krauss, Talmudische Archäologie II (1911) 4. 425 f. [5]) Ebenda S. 3. [6]) Die Tosephta ist eine „ergänzende“ Parallelsammlung des in der Mischnah enthaltenen Überlieferungsstoffes. — [7]) Krauss, a. a. O. S. 7. — [8]) Archiv für Religionswissenschaft X (1907) S. 41–46; Seligmann, Der böse Blick I (1910) 273 ff.

danischer Völker vielfach zu beobachten. So gaben der Mutter Muhammeds, als sie mit dem Prophetenkinde schwanger ging, die Frauen den Rat, Eisen um Arme und Nacken zu hängen; sie befolgte den Rat. Aber nach einigen Monaten gewahrte sie, dass die Eisenstangen zerschnitten waren. Die Zersprengung des Schutzmittels sollte besagen, dass der Prophet eines besondern Schutzes nicht bedürfe.[1]) Aber der gewöhnliche Sterbliche bedarf seiner, und vor Allem sind in der Zeit um die Geburt herum Mutter wie Kind besondern Gefahren ausgesetzt.[2]) In dieser Hinsicht wird in späterer Zeit namentlich die böse Lilith, ursprünglich eine babylonische Sturmdämonin, im Hebräischen durch Volksetymologie als Nachtdämonin aufgefasst, gefürchtet und durch Amulette womöglich verhindert, Schaden zu üben.[3])

Die Unreinheit der jüdischen Wöchnerin ist eine verschiedene, je nachdem sie einen Knaben oder ein Mädchen zur Welt gebracht hat. Im ersten Falle dauert sie 7 Tage, und die Wöchnerin muss weitere 33 Tage zu Hause bleiben, im zweiten Falle 14 Tage, und die Wöchnerin bleibt noch 66 Tage zu Hause.[4]) Die Zahlen sind nicht zufällige: die Sieben wie die Vierzig (die sich hier aus der Addition der 7 + 33 ergiebt) sind bekanntlich öfter wiederkehrende und bedeutsame, nicht minder bedeutsam natürlich ihre Verdoppelungen 14 und 80. Übrigens kehren die 40 Tage der Wöchnerin bei vielen Völkern wieder, bei Ägyptern, Arabern, Persern, Griechen, Russen, Albanesen u. s. w.[5]) Auffälliger mag uns die Auffassung erscheinen, dass es bei der Geburt eines Mädchens einer längeren Reinigung bedürfe als nach der eines Knaben. Aber selbst

[1]) Ebenda S. 42 f. — [2]) E. Samter, a. a. O. S. 48 erwähnt den jüdischen Brauch, ein blosses Schwert zu Häupten des Bettes zu legen und damit 30 Tage lang allnächtlich einmal um das Bett, an den Wänden und auf der Erde herumzustreichen. Während der obige Brauch des Eisens an der Bettstelle verpönt wurde, erlaubte man, eine Henne an das Bett anzubinden. Ist das, wie Krauss (S. 7, vgl. 430) vermutet, ein „homöopathisches Mittel durch die Bewegungen des Tieres, welche die rasche Niederkunft andeuten sollen"? Oder vertritt die Henne in solchem Fall die Stelle des Hahns als eines die Dämonen abwehrenden Tieres? Vgl. E. Fehrle in diesem „Archiv" XVI (1912) S. 65 ff. — (Anm. d. Red.: Uns scheint die Henne eher die leichte Geburt zu versinnbildlichen.) — [3]) Vgl. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics II, S. 655 (Birth, Jewish). — [4]) III Mos 12, $_{2-5}$. — [5]) Vgl. die Levitikuskommentare von Dillmann-Ryssel 1897, S. 550; von Bertholet 1901, S. 42; ferner E. Samter, a. a. O. S. 22 f. Anm. 2.

dazu fehlen die Analogien nicht. So setzten die Griechen, welche im Falle eines Mädchens die Schwangerschaft für beschwerlicher und die Niederkunft für schmerzlicher hielten, die mütterliche Reinigungszeit bei der Geburt eines Knaben auf 30, bei der eines Mädchens auf 42 Tage an,[1]) und eine Crih-Indianerin muss nach einer Knabengeburt zwei, nach einer Mädchengeburt drei Monate von ihrem Manne getrennt leben.[2]) Wenn, nach einer Stelle Jeremias[3]) zu schliessen, bei seiner Geburt sein Vater nicht zugegen war, so könnte das natürlich auf einem Zufall beruhen. Immerhin giebt zu denken, dass bei gewissen Völkern, wie wir bestimmt wissen, dem Vater, aus abergläubischen Gründen, die Gegenwart bei der Geburt eines seiner Kinder ausdrücklich verboten ist.[4]) Sonst hören wir aus dem Alten Testament,[5]) dass der Vater das Neugeborene auf die Kniee nimmt: das ist die Art, wie er es formell als sein Kind anerkennt. Wie weit die durch den Talmud belegte Sitte der Pflanzung von Geburtsbäumen zurückreicht (für Knaben war es eine Zeder, für Mädchen eine Pinie),[6]) lässt sich nicht sagen. Aus ihrem Holze wurde dann das Brautbett gezimmert.

Das neugeborene Kind wird nicht nur gewaschen, sondern mit Salz eingerieben.[7]) Diese zweite Sitte findet sich in Palästina (wie z. B. auch in Bulgarien)[8]) bis auf den heutigen Tag,[9]) und die palästinensischen Fellachen (d. h. Bauern) geben dafür als Grund an, dass sie dazu diene, das Kind zu stärken und abzuhärten. Aber diese Begründung ist wie so manche gleichlautende[10]) sicher sekundär. Auf die Hygiene nehmen dergleichen Bräuche zuweilen verzweifelt wenig Rücksicht. So erzählt uns Reverend Klein in einem Artikel der Zeitschrift des deutschen Palästinavereines,[11]) wie er in Bethle-

---

[1]) Hippocr. ed. Kühn I p. 392 f., vgl. Dillmann-Ryssel, a. a. O. S. 552. — [2]) Ploss, Das Weib II, 410. — [3]) 20_{15}. — [4]) Hastings, a. a. O. II S. 636 f. — [5]) I Mos 50_{23}; doch ist der Text fraglich; vgl. Hi 3_{12} Pslm 22_{11}; I Mos 30_3 gebiert die Sklavin auf den Knieen ihrer Herrin, wodurch diese das Kind als eigenes adoptiert. — [6]) Krauss, a. a. O. II S. 8. 433; vgl. Rochholz, Alemannisches Kinderlied. Leipz. 1857, S. 284 ff.; Ploss, Das Kind[3] I, 62 ff. — [7]) Hes 16_4. — [8]) Vgl. Samter, a. a. O. S. 152 Anm. 6. — [9]) Vgl. Zeitschrift des deutschen Palästinavereins IV, S. 63; Ploss, Das Kind I, 227. — [10]) So wird in Brieg in Schlesien das neugeborene Kind auf die Erde gelegt, „damit es stark werde“ (Samter, S. 2). Übrigens finde ich denselben Brauch auch für die Juden behauptet, wenn auch ohne Belegstelle (Hastings, a. a. O. II S. 653). — [11]) a a. O., S. 63 f.

hem einst einen schönen Knaben gesehen habe, der durch das unsinnige Einreiben mit Salz sein Augenlicht schon als Säugling verloren habe, weil ihm die Salzbrühe in die Augen geflossen war. Der Zweck der Salzeinreibung ist vielmehr — das zeigen uns eine Menge ethnologischer Parallelen — ein apotropäischer, d. h. dass durch sie das Kind gegen böse, dämonische Einflüsse geschützt werden soll; denn Salz gilt im Volksglauben, wohl wegen seines scharfen, beissenden Geschmackes, als kräftiges Abwehrmittel; darum bringt man z. B. in Ungarn zum Schutz gegen Hexen Salz in die Türöffnung,[1]) und im Oldenburgischen wird zum gleichen Zweck dem neugeborenen Kinde etwas Salz in den Mund gelegt und dem neugeborenen Kalbe Salz auf den Rücken gestreut.[2]) Ja, der alte Aberglaube klingt noch bis ins offizielle Kirchengebet hinein, mit dem im altchristlichen Taufritus das dem Katechumenen zu reichende Salz geweiht wurde: „Wir bitten dich, Herr unser Gott, dass dieses Salz im Namen der Dreieinigkeit zu einem heilbringenden Sakrament werde, um den bösen Feind zu vertreiben.“[3])

Dem Zweck, das kleine Kind gegen böse Einflüsse zu schützen, dient zu einem guten Teil auch die Namengebung. Zunächst ist es die Mutter, die ihm den Namen giebt,[4]) vielleicht ein Rest alten Matriarchates, auf das wir noch zu sprechen kommen werden. Der Name ist für den alten Hebräer nicht Schall und Rauch, im Gegenteil: im Namen stellt sich das Wesen seines Trägers dar, darum ist es keineswegs gleichgültig, was für einen Namen man trage, und das um so weniger, als man beim Namen gerufen wird. Der Ruf aber tritt wie jedes gesprochene Wort als ganz reale, sinnliche und seinen Inhalt verwirklichende Kraft in die Welt hinein,[5]) — eine Vorstellung, die wir uns vielleicht am ehesten aus dem Verhalten des Arabers deutlich machen können, der vor den Worten eines Fluchenden den Gefährdeten platt zu Boden wirft, damit ihn die Worte nicht treffen.[6]) Es ist darum auch nicht gut,

[1]) Samter, S. 153. — [2]) Ebenda S. 152. — [3]) Ebenda S. 155 f. — [4]) Vgl. z. B. I Mos 4_1 19_{37} f. 29_{32-35} $30_{6\cdot 8\cdot 11\cdot 13\cdot 18\cdot 20\cdot 24}$ u. a. — [5]) Vgl. z. B. Jes 55_{11} Jer 23_{29}. — [6]) Chubaib rief kurz vor seiner Hinrichtung über die ihn umgebenden Mekkaner hin: „O Gott, zähle sie genau und töte jeden einzeln und vergiss keinen!“ Sofort warf Abu Sufian seinen damals noch jungen Sohn Muâvia, den späteren Chalifen, platt auf die Erde, damit der Fluch über ihn weggehe (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897, S. 139 Anm. 4).

einen Unheil verheissenden Namen zu bekommen. Sterbend kann Rahel über den Sohn, dessen Geburt ihr das Leben kostet, gerade noch „Benoni", d. h. „mein Schmerzenskind" rufen. Aber dieser Name darf ihm nicht bleiben; sein Vater wandelt ihn in Benjamin, d. h. „Sohn der Rechten",[1]) denn die Rechte ist die Glückbringende! Also Namen müssen einen möglichst euphemistischen Klang haben. Mit besonderer Vorliebe werden sie mit einem Gottesnamen zusammengesetzt, wodurch des Gottes Beistand auf den Namenträger herabgefleht, wo nicht magisch herabgezwungen wird. Besondere Schlüsse hat man aus der Tatsache ziehen wollen, dass eine Reihe von Personennamen Tiernamen sind: Kaleb = der Hund, Rahel = das Mutterschaf, Lea = die Wildkuh, Schual = der Fuchs, Hulda = das Wiesel, Jona = die Taube, Debora = die Biene u. s. w. Sollten sich nämlich in diesen Namen nicht die Spuren einstigen Totemismus, d. h. des Glaubens an die eigene Abstammung von den betreffenden im Zusammenhang mit dieser Vorstellung heilig gehaltenen Tieren bergen, wie ihn Robertson Smith auch für die Semiten nachzuweisen versucht hat?[2]) Die bekannten Speiseverbote des Alten Testamentes[3]) liessen sich alsdann zum Teil als Reaktion des Jahweglaubens gegen die Vorstellung von der Heiligkeit der betreffenden Totemtiere verstehen. Aber ich meine, man dürfe mit der These eines einstigen Totemismus für Israel nicht zu rasch bei der Hand sein. Die Anwendung von Tiernamen auf Menschen kann auch aus sehr viel anderen Gründen erfolgen. So erzählt uns z. B. Johann Ludwig Burckhardt, Scheich Ibrahim, dass wenn zufällig ein Hund bei der Geburt eines kleinen Arabers in der Nähe war, dieser den Namen Kelab (= hebräisch Kaleb = Hund) erhielt.[4]) Und wie beliebt es auch in Alt-Israel war, einen Namen nach der zufälligen Situation, unter der die Geburt erfolgte, zu wählen, dafür bietet uns das Alte Testament ja eine ganze Reihe von Beispielen, wären es zum Teil auch nur volksetymologische Spielereien. Für die Benennung mit gewissen Tiernamen giebt es aber auch noch, nach arabischen Analogien zu schliessen, einen abergläubischen Hintergrund.

[1]) I Mos 35_{18}. — [2]) Kinship and Marriage in Early Arabia 1885, Kap. VII; die Religion der Semiten 1899, S. 96 ff. — [3]) III Mos 11; V Mos 14. — [4]) Notes on the Bedouins and Wahabys 1831, I S. 97; in der deutschen Übersetzung S. 78.

Die alten Araber nannten ihre Knaben mit Vorliebe nach widerwärtigen Tieren und stachlichten, bittern Pflanzen, um dadurch zu bewirken, dass sich niemand an ihnen vergreife[1]); denn noch einmal sei es gesagt: der Name bezeichnet das Wesen. Hat man es vielleicht nicht so zu beurteilen, wenn man bei den alten Juden Personennamen begegnet wie Parosch = der Floh, Akhbor = die Maus, Schaphan = der Klippdachs, Koz = der Dorn u. a.?

Aus der Geschichte Jesu weiss man, dass sich die Namengebung mit der Beschneidung verbindet.[2]) Aber was in dieser Beziehung für die neutestamentliche Zeit zutrifft, darf nicht ohne weiteres auf die ältere übertragen werden. Da haben Beschneidung und Namengebung ursprünglich überhaupt nichts miteinander zu tun. Das Kind erhält seinen Namen gleich nach seiner Geburt, die Beschneidung wird nach dem Gesetz erst am achten Tage vollzogen.[3]) Aber auch das ist nicht immer so gewesen. Von Haus aus gehört die Beschneidung überhaupt nicht zur Geburt, sondern vielmehr zur Hochzeit als Pubertätsritus, der einst, wie es scheint, an einer ganzen Altersklasse junger Leute gemeinsam vollzogen wurde.[4]) Die Beschnittenen waren zur Hochzeit reif. Im Arabischen giebt es ein Verbum chatana = beschneiden; chātān ist im Hebräischen der Bräutigam, und wenn der Schwiegervater chôtēn

[1]) Wellhausen, a. a. O. S. 200. Vgl. auch Doughty, Travels in Arabia deserta I, Cambridge 1888, S. 329: „In all the Arabic countries there is a strange superstition of parents, that if any child seems to be sickly, of infirm understanding, or his brethren have died before, they will put upon him a wild beast's name — that their human fragility may take on as it were a temper of the kind of those animals"; vgl. ebenda II, S. 667. Eine entsprechende Absicht, die bösen Geister zu täuschen, verrät der Brauch der südrussischen Juden, den Namen eines Kindes, das gefährlich erkrankt ist, zu ändern. Man nennt dann einen Knaben „Alter", ein Mädchen „Alte" oder „Babe" (= Grossmutter), und dieser Name bleibt für das ganze Leben; nur die nächsten Verwandten kennen den wirklichen Namen, den sie aber nie aussprechen dürfen. Übrigens ist dieser Brauch der Namensänderung nicht blos auf die Kinder beschränkt. In Österreich kommt es noch heute bei den Juden vor, dass der Rabbiner oder sonst ein frommer Mann einem Schwerkranken einen andern Namen giebt; denn Namensänderung ist im Talmud ein Mittel, „das böse Verhängnis des Menschen zu zerreissen" (sämtliche Angaben bei Samter, a. a. O. S. 106 f.); vgl. weitere Literatur hiezu, teilweise aus dem Mittelalter: Zeitschr. d. V. f. Volkskunde 22, 225. 229 ff. — [2]) Luk 2_{21}. — [3]) III Mos 12_3. — [4]) Vgl. Bernhard Stade in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft VI (1886), S. 132—143.

heisst, so scheint es, als setze dieser Name seine besondere Beteiligung an der Beschneidung seines künftigen Schwiegersohnes voraus. Nicht minder blickt die Beziehung der Beschneidung zur Hochzeit aus dem Namen „Blutbräutigam“ durch, den Zippora ihrem totkranken Mann Mose zuruft im Augenblick, wo sie an ihm, ihn mit der Vorhaut seines Sohnes berührend, symbolisch die Beschneidung vollzieht.[1]) In Verbindung mit der Hochzeit betrachtet,[2]) dürfte die Beschneidung auch erst ihre eigentliche Erklärung erhalten: sie scheint mir am ehesten als ein die Zeugung unter den Schutz der Gottheit stellendes Opfer betrachtet werden zu müssen. Für diese Auffassung spricht m. E. sehr deutlich noch eine spätere Übertragung des Sprachgebrauches auf das Gebiet des Landbaus: „Wenn ihr ins verheissene Land kommt,“ so heisst es einmal im Gesetz,[3]) „und allerhand Bäume mit essbaren Früchten pflanzt, so sollt ihr deren Vorhaut d. h. ihre Früchte ungestört wachsen lassen. Drei Jahre sollen sie euch als beschnitten gelten, sie dürfen nicht gegessen werden.“ Über den Sinn dieser Vorschrift kann ein Zweifel nicht aufkommen: die Erstlingsfrüchte[4]) bleiben dem Fruchtbarkeitsdämon oder dem Genius des Ortes, an dem der Baum steht, überlassen, sie sind sozusagen ein Opfertribut an ihn, damit er, versöhnt und befriedigt, den betreffenden Baum für die Zukunft mit Fruchtbarkeit segne. Aus der schwer deutbaren, eben angeführten Erzählung von Zippora, die zur Rettung ihres totkranken Mannes ihren Sohn beschneidet, hat man[5]) vielleicht mit Recht als Absicht des Autors herauslesen wollen, die Verlegung der Beschneidung aus den Jahren der Mannbarkeit in das Kindesalter zu erklären und zu rechtfertigen. Wann dieser Übergang tatsächlich stattgefunden habe, entzieht sich unserer Kenntnis. Sicher ist nur, dass die Beschneidung selber bis in die älteste Zeit, die Steinzeit, zurückreicht: nicht nur Zippora[6]) und Josua[7]) bedienen sich zu ihrem Vollzug des ursprünglichen Steininstrumentes. Seine Verwendung hat sich zum Teil mit ganz merkwürdiger

---

[1]) II Mos 4_{24} ff. Ein anderes Verständnis der dunkeln Erzählung z. B. bei Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906 S. 59, und neuerdings bei Hugo Gressmann, Mose und seine Zeit 1913 S. 56 ff. — [2]) Vgl. noch I Mos 34. — [3]) III Mos 19_{23}. — [4]) Nach dem Sprachgebrauch des Gesetzgebers eben die Vorhaut! — [5]) Vgl. z. B. Bäntsch, Kommentar zur Stelle, Göttingen 1903. — [6]) II Mos 4_{25}. — [7]) Jos 5_3.

Zähigkeit erhalten: wenngleich schon nach dem Zeugnis der Mischna (im zweiten Jahrhundert nach Christus) eiserne Beschneidungsmesser an der Tagesordnung waren,[1]) so wurden noch 1716 in der Wetterau Schiefersteine zur Operation benützt.[2]) Die Beschneidung ist auch keineswegs ausschliesslich israelitischer Brauch. Im Gegenteil, von andern Stämmen, namentlich amerikanischen nicht zu reden, war sie bei Israels Nachbarn durchgängig vorhanden ausser bei den Philistern, die von den Israeliten dafür mit der Bezeichnung der Unbeschnittenen schon fast wie mit einem Schimpfwort bedacht wurden: so stark war israelitischerseits das Gefühl für das, was mehr und mehr als Kult- und Nationalmarke empfunden wurde.[3])

Solcher Kult- und Nationalmarken gab es aber noch andere. Bekanntlich hört man von einem Zeichen, das Kain von Jahwe erhalten habe.[4]) Es trifft nicht den Sinn der berühmten Stelle, wenn man, wie meist geschieht, dabei an die Brandmarke des Verbrechers denkt; denn es soll Kain ja schützen, dass „ihn nicht erschlage, wer ihn antreffe." Also ist es ein auf göttliche Anordnung zurückgeführtes Schutzzeichen und reiht sich, da Kain als Stammvater des den Israeliten nah verwandten Nomadenstammes der Keniter zu verstehen ist, unter die vielen Stammzeichen ein, an denen sich die Stammgenossen erkennen und um derentwillen sie für einander unverletzlich sind. Worin das Stammzeichen der Keniter bestanden habe, wird nicht ausdrücklich gesagt. Man denkt an irgend eine Tätowierung, die an einer unbedeckten Körperstelle angebracht worden sein muss, vielleicht an Stirn oder Hand, den Stellen, die vorzugsweise von den arabischen Frauen bis auf den heutigen Tag zur Anbringung von Tätowierungen benützt werden. Mit den Kenitern nun, die ebenfalls Jahweverehrer waren, haben die Israeliten vieles gemein,[5]) wie sich schon in der Tatsache ausdrückt, dass Moses' Schwiegervater

---

[1]) Vgl. Krauss, a. a. O. S. 12. 438. — [2]) Vgl. Richard Andree, Zur Volkskunde der Juden 1881, S. 154 Anm. 3. — Für die Verwendung alten Materials bei Kulthandlungen s. a. Wissowa, Religion und Kultus der Römer [2] (1912) S. 34 ff. — [3]) Über die Verbreitung der Beschneidung s. Ploss, Das Kind II, 157 ff. — [4]) I Mos 4_{16}. Vgl. zum Folgenden B. Stade in der Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft XIV (1894), S 250—318. — [5]) Vgl. z. B. K. Budde, Die altisraelitische Religion [3] 1912, S. 10 ff.

zu den Kenitern gehört. Ist es unter solchen Umständen zufällig, dass wir auch bei den alten Israeliten gewissen Zeichen auf Hand und Stirn (genauer: dem Stirnwinkel zwischen den Augen) begegnen? Auf den ersten Blick freilich nur in bildlichem Sinne, wenn der Gesetzgeber den Israeliten Passahfeier und Lösung der Erstgeburt als „Zeichen auf ihrer Hand und Merkmal zwischen den Augen" empfiehlt.[1]) Das Bild ist vortrefflich. Die Tätowierung ist unvertilgbar: so wenig ihre Zeichen aus der Haut schwinden, so wenig sollen Israel Gottes Gebote aus dem Gedächtnis schwinden. Aber es ist klar: der Gebrauch des Bildes setzt die lebendige Kenntnis der Realität voraus, und diese lässt sich noch nachweisen: da lesen wir[2]) von einem Propheten, der sich dem israelitischen König gegenüber durch eine Hülle über den Augen unkenntlich gemacht hat. Sobald er die Hülle abnimmt, erkennt ihn der König, nicht persönlich zwar, aber als Propheten: das heisst doch, dass er über den Augen ein bestimmtes Merkmal getragen haben muss, wie es damals eben die Propheten trugen, und in ihrem Kreise mag sich wohl eine Kultsitte, die ursprünglich allgemein geübt wurde, länger erhalten haben. Und noch am Ende des Exils ist von Leuten die Rede, die ihre Hand beschreiben: „dem Jahwe zugehörig".[3]) Freilich kommt die Sitte der Tätowierung allmählich in Misskredit; das Gesetz[4]) verbietet sie ausdrücklich. Aber sein Verbot bestätigt zunächst nur das Vorhandensein der Sitte. Und merkwürdig: so tief muss sie eingewurzelt gewesen sein, dass sie fortlebte, wesentlich modifiziert zwar, aber in nicht minder sinnlicher Form, und die Form ist bis heutigen Tages geblieben. Beim Morgengebet nämlich, ausser an Sabbathen und Festtagen, soll jeder männliche Jude an den linken Oberarm und an die Stirne die Gebetsriemen schnüren. Der Armriemen trägt eine würfelförmige Pergamentkapsel, die ein Pergamentröllchen mit vier Stellen[5]) aus dem mosaischen Gesetzbuch enthält. Der Stirnriemen trägt eine ähnliche, aber vierteilige Kapsel mit vier Pergamentröllchen, die mit je einer der vier gleichen Stellen beschrieben sind.[6])

---

[1]) II Mos $13_{9.16}$. — [2]) I Kön 20_{38-41}. — [3]) Jes 44_5. — [4]) III Mos 19_{28} 21_5. — [5]) II Mos $13_{1-10.11-16}$ V Mos 6_{4-9} 11_{13-21}. — [6]) Über diese Gebetsriemen, die sogenannten Tephillin, vgl. z. B. noch William Rosenau, Jewish Ceremonial Institutions and Customs 1903, S. 51 ff.; W. O. E. Oesterley and G. H. Box, The Religion and Worship of the Synagogue 1907, S. 418—421.

Nun liegt der Gang der Dinge klar genug vor Augen: diese Gebetsriemen sind einfach als Surrogat der früheren dem Körper eingeritzten oder eingebrannten Zeichen [1]) zu beurteilen, und sie traten an ihre Stelle, als jene gesetzlich anstössig geworden waren.[2]) Bei den griechisch redenden Juden und im Neuen Testament,[3]) wo die Gebetsriemen in Jesu Polemik gegen die Pharisäer genannt werden, heissen sie Phylakterien. Der Name ist charakteristisch; denn er bezeichnet sie als Schutzmittel oder Amulette.[4]) Gegen wen man solchen Schutz suchte, das mag uns schon das Beispiel Rabbi Jochanans, einer Gesetzesleuchte am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, lehren, der nach einer jüdischen Tradition [5]) an gewisse Orte, an denen sich nach orientalischem Glauben die Dämonen mit besonderer Vorliebe aufhalten[6]), die Gebetsriemen mitzunehmen pflegte, um sich gegen die Dämonen zu schützen. Und zur Psalmstelle [7]): „Ob tausend an deiner Seite fallen und zehntausend zu deiner Rechten, an dich tritt das Unglück nicht heran" bemerkt ächt rabbinische Auslegungskunst: tausend fallen zur Seite Israels, aber zehntausend zu seiner Rechten, weil die Linke tausend Engel, die Rechte zehntausend zugesellt erhält. Warum aber erhält die Linke weniger? An sie bindet man den Gebetsriemen. Daher kann sie schon mit tausend Engeln die Dämonen fernhalten, während die Rechte zum gleichen Zweck mehr Engel braucht.[8]) Es unterliegt keinem Zweifel: die Gebetsriemen galten als Schutzmittel zur Abwehr dämonischer Einflüsse. Bei der Zähigkeit, die dergleichen Vorstellungen bekanntlich innewohnt, dürfen wir wohl ohne weiteres ein Gleiches schon für die einstige Tätowierung in Anspruch nehmen, und die Bestätigung liefern analoge Erscheinungen bei Israels nächsten Stammverwandten. So berichtet uns der bekannte Arabist Snouck Hurgronje[9]) aus Leiden, der, als Araber verkleidet, einige Monate in Mekka zugebracht

[1]) Der sogenannten totaphot. — [2]) Den Übergang verraten noch die Stellen V Mos 6_8 11_{18}; vgl. auch Hes 13_{18}. — [3]) Matth. 23_5. — [4]) Zu Armbinden als Palliativen fehlt es nicht an arabischen Analogien: „Dem Dhul Bigâdain legte Muhammed Bast vom Samurabaum um den Arm, um ihn unverletzlich zu machen; die gleiche Absicht scheinen die beiden Hudhailiten gehabt zu haben, die, angesichts der Gefahr in Feindeshand zu fallen, Bast auf ihre Arme wanden" (Wellhausen, a. a. O. S. 164). — [5]) Berachoth 23 a, Stade, a. a. O. S. 313. — [6]) Vgl. Wellhausen, a. a. O. S. 150 Anm. 7. — [7]) Pslm 91_7. — [8]) Stade, ebenda. — [9]) Mekka II S. 120 f.

hat, wie noch heute die Mekkaner ihren Kindern drei Einschnitte in beide Wangen machen, um sie vor dem bösen Auge zu schützen. Aus demselben Grunde dürfte sich wohl auch erklären, was unser Basler Mitbürger, Herr Alfred Stähelin, über seinen Aufenthalt zu Djedda, der Hafenstadt Mekkas, schreibt[1]: Er bemerkte dort bei vielen der Einheimischen die Wange durch drei oder vier Schnittnarben durchfurcht, welche allem Anschein nach von absichtlich beigebrachten Schnitten herrührten, ohne dass er ihre Bedeutung in Erfahrung zu bringen vermochte. Ich selber habe in Tunis und Algier Araberkinder mit entsprechenden Schnitten gesehen, und gerade diese arabischen Analogien machen es mir wahrscheinlich, dass einst auch die israelitische Tätowierung schon im jungen Kindesalter vorgenommen worden sei, wiewohl mir nicht unbekannt ist, dass jetzt die jüdischen Knaben die Gebetsriemen nicht vor dem dreizehnten Jahre anziehen dürfen.[2])

Wir sind damit zum Kinde zurückgekehrt, und um die Schutzmittel, mit denen elterliche Fürsorge es umgab, vollständig aufzuzählen, muss ich ein Wort über den Schmuck hinzufügen;[3]) denn so gut wie anderswo ist der Schmuck bei den Israeliten ursprünglich Amulett und bleibt schon den kleinen Kindern nicht vorenthalten. Er wird darum auch ausser an Hand und Fuss als den Hauptorganen menschlicher Bewegung und Betätigung vorzugsweise an den Öffnungen des Körpers getragen, damit er sie, der Ohrring das Ohr, der Nasenring die Nase und zugleich den Mund, über den er herabhängt, vor dem Eindringen böser Einflüsse schütze, nicht anders als wenn sich der Araber die Ohren mit Baumwolle verstopft, ehe er in eine Quelle zu steigen wagt, die er von einem Dschinn (einem Dämon) beseelt wähnt.[4]) Um gegen schädliche Einflüsse so wirkungskräftig zu sein, muss der Schmuck sozusagen mit magischer Kraft geladen sein. Nicht umsonst verlangt Aaron die Ohrringe der israelitischen Weiber und Kinder, um das goldene Kalb daraus zu fertigen,[5]) und macht Gideon aus den Ringen, welche die siegreichen Israeliten den Ismaeliten abgenommen haben, ein Gottesbild.[6]) In beiden Fällen stellt das

[1]) In Algerien, Marokko, Palästina und am Roten Meer 1891, S. 417. — [2]) Über Tätowierung von Kindern s. Ploss, Das Kind II, 128 ff. — [3]) Vgl. Ploss, Das Kind II, 109 ff. 321 ff. — [4]) Vgl. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, S. 118 Anm. 182. — [5]) II Mos 32_2 ff. — [6]) Richt 8_{24-27}.

Gottesbild, dem natürlich magische Kraft eignen muss, gewissermassen die Summierung all der kleinen magischen Posten dar, aus denen es zusammengesetzt ist. Umgekehrt werden Schmuck und Amulett gerne schon in der Gestalt des Gottes gebildet, zu dem sie in Beziehung stehen; denn Schmuck und Kult sind enge verbunden,[1]) wie denn im Syrischen Kedascha d. h. Heiligtum geradezu Bezeichnung des Ohrringes und das entsprechende Kadîs im Jemenitischen Bezeichnung der Perlen ist und im Alten Testament selber[2]) Edelsteine schlechthin „heilige Steine" heissen. So stellen z. B. die beliebten, aus dem Alten Testament[3]) bekannten Möndchen, wie solche auch durch die palästinensischen Ausgrabungen zutage gefördert worden sind, Menschen und Tiere,[4]) die sie tragen, unter den Schutz des Mondgottes, dessen Hilfe man bei den Gefahren der Nacht, namentlich etwa bei nächtlichen Karawanenwanderungen besonders bedürftig ist. Was aber bis auf den heutigen Tag, zumal für Kinder, in Palästina am meisten gefürchtet wird, ist der böse Blick.[5]) Dabei ist besonders das blaue Auge, wohl als das seltenere, das gefährliche.[6]) Auch der Teufel ist im Orient blauäugig. Kein Wunder, wenn im Schmuck, wie wir ihn jetzt dank den Ausgrabungen auf palästinensischem Boden einigermassen genauer kennen, die blaue Farbe vorwiegt. Namentlich fanden sich in Menge blaue Perlen, wie sie heute noch in Palästina als Hauptschutzmittel gegen bösen Blick gelten.[7]) Das beruht auf sympathetischer Magie: der blaue Zauber wird durch blauen Gegenzauber gebannt.

[1]) Vgl. I Mos 35_4: mit den ausländischen Göttern werden die Ohrringe, die zu ihrem Kult gehörten, abgetan. Man schmückt sich nämlich zum Kult: Hos 2_{15}. Von hier aus begreift sich, dass sich die aus Ägypten ausziehenden Israeliten auf Mosis' Geheiss von ihren ägyptischen Nachbarn und Nachbarinnen goldene und silberne Gegenstände (natürlich Schmuckgegenstände) erbitten. Sie geben ja vor, nur zu einem Fest für ihren Gott in die Wüste ziehen zu wollen, und bei dieser Motivierung fällt den Ägyptern ihre Bitte so wenig auf, dass sie ihr entsprechen — freilich um sich nachträglich betrogen zu sehen, II Mos 3_{21} f. 11_2 f. 12_{35} f. — [2]) Klagelieder 4_1. — [3]) Richt $8_{21.26}$ Jes 3_{18}. — [4]) Richt $8_{21.26}$. Zum Tieramulett vgl. noch Sach 14_{20}. — [5]) Vgl. Zeitschrift des Deutschen Palästinavereines XII (1889) S. 200 ff. Wo der Gedanke an den bösen Blick zu Hause ist, begreift sich erst in seinem vollen Sinn der Ausdruck des Hohen Liedes 4_9: „Du hast mich mit einem deiner beiden Augen behext" (eigentlich mir den Sinn geraubt). Auf einer Stufe mit dem Auge zusammen wird an jener Stelle eine Perle (? d. h. irgend ein Teil) des Halsschmuckes genannt, also ein Amulettstück! — [6]) Vgl. Seligmann, Der böse Blick I, 69. — [7]) Vgl. Leonhard Bauer, Volksleben im Lande der Bibel 1903, S. 198. —

Das schöne Auge ist das schwarze, mit den schwarzen Augenbrauen. „Kleine Kinder muss man viel weinen lassen, so werden sie schwarze Augenbrauen bekommen," empfiehlt ein Sprichwort, das heute noch in Palästina in Umlauf ist.[1]) Und der Natur wird künstlich nachgeholfen, indem Augenbrauen und Wimpern mit einem Bleiglanzpräparat, dem sogenannten Kochl — es ist dasselbe Wort wie unser Alkohol — geschminkt werden.[2]) Schwarz zu sein, auch am Körper, d. h. tief sonnenverbrannt ist das Schönheitsideal des Mädchens, wenigstens auf dem Lande. Im Hohen Liede[3]) rühmt sich die Sulamitin, schwarz zu sein wie die aus schwarzem Ziegenhaar gewebten Zelte von Kedar.[4]) Daneben gehört zu ihrer Schönheit Körperfülle,[5]) wie sich denn dieses Ideal vielleicht noch im Namen Mirjam d. h. Maria ausdrückt, der nach einer möglichen Etymologie die „Wohlbeleibte" bedeutet. Es ist freilich nur die Etymologie des Philologen, nicht des Dichters, der aus der Übersetzung eines mar-jam = Tropfen des Meeres = lateinisch stilla maris: stella maris = Meerstern herausgehört und daran seine dichterische Phantasie befruchtet hat, ein hübsches Beispiel, wie ein Wortmissverständnis kunstbildend wirken kann, gleichwie im Falle der Darstellung Mosis, der seine Hörner der falschen Übersetzung eines hebräischen Wortes verdankt.[6]) Auch zur männlichen Schönheit gehört die Körperfülle: der uns schon bekannte Rabbi Jochanan, der für seine Korpulenz bekannt war, galt zugleich für so schön, dass, wenn sich schwangere Frauen auf der Rückkehr vom Bade an ihm versahen, sie erwarten durften, besonders schöne Kinder zur Welt zu bringen.[7])

Der Verkehr zwischen den heranwachsenden Geschlechtern scheint in Altisrael freier gewesen zu sein, als man im Gedanken an die Abgeschlossenheit der heutigen Orientalin, zumal der städtischen, vielfach anzunehmen geneigt

[1]) Ebenda S. 196. — [2]) Hes 23_{40}. — [3]) 1_5. — [4]) Auch der Name Pinehas bezeichnet wahrscheinlich den „Schwarzen". — [5]) Daher im Hohen Liede 7_3 der Vergleich des weiblichen Körpers mit dem Weizenhaufen, wobei mit in Betracht gezogen sein mag, dass heute noch in Syrien als schönste Farbe des menschlichen Körpers die des Weizens gilt (vgl. K. Budde in seinem Kommentar zur Stelle). — [6]) II Mos 34_{29} f.: hebräisch karan = strahlen; von Aquila und Vulgata als „gehörnt sein" übersetzt. — [7]) Vgl. Krauss, Talmudische Archäologie I S. 250. 703 und Hastings, Encyclopaedia II S. 654 b.

sein mag. Die Mädchen an der Quelle und auf dem Felde, eine Rebekka, eine Rahel, eine Zippora u. s. w. lassen sich unbedenklich in ein Gespräch mit dem Manne ein, der gerade des Weges kommt.[1]) Und daraus ist ohne Zweifel manches Liebesverhältnis wie gerade im Falle einer Rahel und einer Zippora herausgewachsen. Für gewöhnlich freilich ist es Aufgabe der Eltern, speziell des Vaters, seinem Sohne die Frau zu bestimmen.[2]) So tut es Abraham für Isaak,[3]) und dieses Beispiel zeigt uns neben demjenigen Jakobs,[4]) dass sich in Altisrael, nicht anders als in Arabien, die Ehe zwischen Vetter und Base besonderer Beliebtheit erfreute. Diesen Verwandtschaftsheiraten auf der einen Seite steht freilich auf der andern eine überraschend grosse Blutmischung gegenüber — man bedenke nur, dass z. B. die Kanaaniter grossenteils auf dem Wege des Konnubiums in Israel aufgegangen sind.[5]) Ja, die Vermischung ist z. T. so beträchtlich, dass ein Historiker vom Range Eduard Meyers[6]) im Blick auf die fremden Elemente Judas die Behauptung hat wagen können, fast könnte es scheinen, als ob diesem Stamme hebräische Elemente überhaupt ganz fehlten. Aber hier ist nicht der Ort, diesem Problem, das durch die Tatsache der steigenden Zahl jüdisch-christlicher Mischehen in der Gegenwart[7]) von geradezu aktuellem Interesse sein könnte, weiter nachzugehen.

Nicht die Hochzeit, die Verlobung machte das Mädchen rechtlich zur Frau seines Mannes.[8]) Die Verlobung kam dadurch zustande, dass der Bräutigam dem Vater der Braut eine bestimmte Summe bezahlte, von der der Vater, wenn er es vermochte und nicht knauserig war, der Braut in der Regel etwas zukommen liess.[9]) Diese Brautkaufsumme belief sich im Durchschnitt, wie es scheint,[10]) auf 50 Silbersekel (etwas über

[1]) Vgl. I Mos 24_{15} ff. 29_{9} ff. II 2_{16} ff. I Sam 9_{11} ff. — [2]) Vielleicht allerdings nur die erste; vgl. S. Rauh, Hebräisches Familienrecht in vorprophetischer Zeit 1907, S. 35. — [3]) I Mos 24. — [4]) Vgl. I Mos 29_{10}. — [5]) Vgl. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 1896, S. 63 ff. — [6]) Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft VI (1886), S. 10. — [7]) Vgl. z. B. Max Markuse, Die christlich-jüdische Mischehe in „Sexualprobleme", Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik, 8. Jahrgang, Heft 10, Oktober 1912. — [8]) Vgl. V Mos 22_{23} ff.; ähnlich im Gesetzbuch Hammurabis 130. — [9]) Vgl. I Mos 31_{15}. Von der Brautkaufsumme, dem sog. Mohar, sind die der Braut von Seiten des Bräutigams zukommenden Geschenke wohl zu unterscheiden, vgl. I Mos 24_{53} 34_{12}. — [10]) Vgl. V Mos 22_{29} mit II 22_{15}.

150 Franken nach unserm Gelde). Die Mädchen trugen also ihren Eltern etwas ein (die homerischen Griechen, die mit Rindern bezahlten, schmücken sie daher mit dem Namen der Rinderbringenden)[1]), und heute noch, wo die Brautkaufsumme in Palästina bis auf das Fünfzehnfache steigen kann,[2]) gilt von diesem Gesichtspunkte aus, dass auf die Geburt eines Mädchens hin auch der Ärmste wieder Kredit erhält.[3]) Das ist und war wenigstens ein gewisser Ersatz für die im Übrigen ganz ungleich höhere Wertschätzung der Söhne.[4]) An Stelle der Brautkaufsumme konnten unter Umständen persönliche Dienstleistungen treten, wie im Falle Jakobs, der um jede seiner beiden Frauen sieben Jahre dient.[5]) Neben dieser sogenannten Dienstehe hat auch die ältere Raubehe im Alten Testament ihre Spuren hinterlassen.[6]) Aber dahinter noch zurück vermögen wir, namentlich auf Grund des noch lange zulässigen Vorkommens von Ehen zwischen Stiefverwandten, die nicht denselben Vater haben,[7]) einen Rückschluss zu ziehen auf einstige Geltung sogenannten Matriarchates, d. h. des Gesellschaftszustandes, der auf Zurechnung der Kinder zum Geschlechte der Mutter basiert, und der im letzten Grunde damit zusammenhängt, dass man bei ursprünglicher Polyandrie den Vater nicht kennt oder nicht sicher kennt. Bei diesem Zustande gilt buchstäblich, was das berühmte alte Wort sagt,[8]) dass der Mann Vater und Mutter verlassen werde, um seinem Weibe anzuhangen. Dem Weibe gehörte ursprünglich das Zelt: davon giebt es auch im Alten Testament noch Spuren.[9]) Bei den Arabern kam es vor, dass wenn die Frau eines Mannes überdrüssig geworden war, sie ihr Zelt einfach umkehrte, d. h. seine Tür auf die entgegengesetzte Seite verlegte, worauf der Heimkehrende wusste, dass er bei ihr nichts mehr zu suchen habe.[10]) Aber in historischer Zeit ist die israelitische Ehe durchaus patriarchalisch, und im Prinzip herrscht Polygamie. Freilich

[1]) Ilias XVIII, 593. — [2]) Nach L. Bauer, a. a. O. S. 87 schwankt sie gegenwärtig zwischen 4000—10,000 Piaster. — [3]) Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins 1881, S. 63. — [4]) Vgl. Pslm 127_3 ff. — [5]) I Mos $29_{20.\,27}$. — [6]) Vgl. Richt 21_6 ff. V Mos 21_{10} ff. — [7]) Vgl. I Mos 20_{12} II Sam 13_{13} 16_{21} f.; die gesetzlichen Vorschriften, die alle derartigen Verbindungen verpönen (III Mos 18_9 20_{17} V 27_{22}), beweisen nur ihr einstiges Vorhandensein. [8]) I Mos 2_{24}. — [9]) Vgl. I Mos 24_{67} Richt 4_{17}. — [10]) Vgl. z. B. den Diwan des arabischen Dichters Hatim Tej, hsgg., übers. und erläutert von Fr. Schultheß, 1897, LI S. 58 f.

ist es in erster Linie Sache des Vermögens des Mannes, sich mehr als eine Frau zu halten; denn die Frau fällt durchaus unter den Begriff des Eigentums.

Die Hochzeit selber vollzieht sich so, dass der Bräutigam, von seiner Mutter mit der Krone geschmückt,[1]) von bewaffneten Freunden begleitet,[2]) unter den Klängen von Musik[3]) die Braut in ihrem elterlichen Hause abholt, um sie in sein Haus, d. h. meist in das Haus seiner Eltern zu bringen. Die Waffen beim Feste des Friedens haben ihren besondern Sinn. Man könnte an ein Überlebsel aus der Zeit der Raubehe denken. Aber schon eine Stelle im Hohen Lied[4]) weist in andere Richtung. Sie beschreibt den Zug, wie Salomos Sänfte, in der die Braut sitzt, umduftet von Balsam und Weihrauch herannaht, 60 Mann um sie herum aus Israels Mannen, sie alle schwertumgürtet, im Kampfe erfahren, jeder mit dem Schwert an der Seite „wegen nächtlichen Grauens". Der Ausdruck lässt schon ahnen, dass es nicht einfach menschlichen Feinden zu begegnen gilt, sondern übersinnlichen Dämonen, welche der Braut auf ihrem Entscheidungswege auflauern, und ethnologische Parallelen erheben die Ahnung zur Gewissheit. So hält, um aufs Geratewohl ein einziges Beispiel herauszugreifen, im Algerischen während des ganzen Zuges zum Hause des Bräutigams einer der Eingeladenen die Spitze seines Schwertes gegen das Innere der Sänfte, um die Dschinnen (die Dämonen) fernzuhalten; denn man meint, dass sie, auf die Braut eifersüchtig, sie rauben wollen, um sie selber zu besitzen. Drum bleibt zu ihrem Schutz das Schwert auch noch 7 Tage im Ehezimmer.[5]) Man braucht sich nur der Tobitherzählung[6]) zu erinnern, wie da der böse Dämon Asmodi Sarahs 7 Männer in der Hochzeitsnacht tötet, um zu wissen, dass solche Vorstellungen auf jüdischem Boden in der Tat im Schwange giengen.[7]) Und man wird den überreichen Schmuck der Braut,[8]) vor allem ihre Verschleierung,[9]) in der sie, nach der bekannten Erfahrung

[1]) Hohes Lied 3_{11}, vgl. Jes 61_{10}. — [2]) I Makkab. 9_{39}. — [3]) Ebenda. — [4]) 3_{7} f. — [5]) Gaudefroy-Demombynes, Les Cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie, Paris 1901, S. 37 f. Eine Reihe anderer Beispiele bei Samter, a. a. O. S. 41 ff. — [6]) Tob. 6_{14}. — [7]) Vgl. noch Gunkel in seinem Kommentar[3] zu I Mos 38_{11}. — [8]) Ps $45_{10.14}$ f. Jes 61_{10}. Zum vollen Brautstaat gehören nach talmudischer Zählung 24 Stücke (Krauss, a. a. O. I S. 199 II S. 37). Die Zahl ist aus Jes 3_{18}—$_{23}$+$_{24}$ herausgesponnen. Besonders hervorgehoben wird der Gürtel Jer 2_{32} Jes 49_{18}. — [9]) I Mos 24_{65}. —

Jakobs mit Lea zu schliessen,[1]) bis zum Augenblick gehüllt blieb, wo sie mit ihrem Manne das eheliche Gemach betreten hat,[2]) als ursprüngliches Abwehrmittel gegenüber schädlichen Einflüssen von dämonischer Seite beurteilen dürfen.[3])

Im Neuen Testament[4]) tragen die Jungfrauen, die dem Bräutigam entgegengehen sollen, bekanntlich Lampen in ihren Händen. Der Gebrauch von Lichtern bei der Hochzeit mag in Israel viel weiter zurückreichen. Jedenfalls muss er keineswegs bedeuten, dass der Brautzug immer nur nachts stattgefunden habe. Die Fackel bei der Hochzeit spielt auch sonst vielfach eine wichtige Rolle, und wenn z. B. im römischen Brauch die Fackel, die ein Knabe der Braut voranträgt, aus Weissdorn bestehen muss, während die übrigen aus Fichtenholz sind, so ist der Sinn ganz deutlich: dem Weissdorn wurde weithin die Kraft zugeschrieben, dämonische Einflüsse abzuwehren. So werden auch Fackeln und Lampen selber keinem andern Zweck gedient haben[5]); denn die bösen Geister scheuen das Licht. Bei den Juden der saharischen Oase Mzab umgiebt man heute noch den Kopf der Braut mit einem seidenen Tuch, in dessen Falten angezündete Lichter gesteckt werden[6]): hier ist ganz deutlich, dass sie nicht der Beleuchtung dienen.

Bei vielen Völkern begegnet man der Sitte, die Braut über die Schwelle zu tragen, weil ihre Berührung wegen der Schwellengeister für sie verhängnisvoll werden könnte.[7]) Ob die Israeliten diese Sitte geteilt haben, weiss ich nicht zu sagen; nachzuweisen aber ist ihre Voraussetzung: der Prophet Zephanja geisselt einmal[8]) den abergläubischen Brauch, über die Schwelle zu hüpfen, einen Brauch, den das Alte Testa-

---

[1]) I Mos 29_{25}. — [2]) Man hat daraus z. T. den aus dem Alten Testament bekannten Sprachgebrauch von „erkennen“ im Sinne geschlechtlichen Verkehres ableiten wollen, „weil der Mann dann erst das Gesicht der Braut zu sehen bekam“ (Socin). Der betreffende Sprachgebrauch selbst findet sich schon im Gesetze Hammurabis (§§ 154—156), also auf babylonischem Boden zu Anfang des zweiten Jahrtausends. — Die Unterschiebung Leas fällt unter das Kapitel „Die falsche Braut“, vgl. Sartori, a. a. O. I S. 74 f., Samter, a. a. O., S. 98 ff.; auch Gunkel in seinem Genesiskommentar[3] (1910) zu 29_{25}. — [3]) Man vergleiche, dass ein Dichter der Omeijadenzeit wegen seiner Schönheit aus Furcht vor dem bösen Auge den Schleier trug (Jacob, Altarabisches Beduinenleben[2] 1897, S. 46). — [4]) Matth 25_1 vgl. Luk 12_{35} f. — [5]) Samter, a. a. O. S. 73 f. — [6]) Sartori, a. a. O. S. 83 Anm. 13. — [7]) Samter, a. a. O. S. 136 ff. — [8]) Zeph. 1_9.

ment[1]) auch für die Priester des philistäischen Dagontempels bezeugt, und der jüdische Hohepriester trägt, wenn er das Heiligtum betritt, unten an seinem Gewande goldene Glöckchen,[2]) um die Schwellengeister von seinem Nahen zu benachrichtigen[3]) und sie unter Umständen zu vertreiben. Eine merkwürdige Stelle des Hohen Liedes,[4]) wo der Bräutigam die Braut auffordert, mit ihm in die Berge zu fliehen, deutet vielleicht noch auf die mehrfach nachweisbare Sitte des Brautversteckens,[5]) in der man wohl etwa einen Rest ursprünglichen Brautraubes zu sehen pflegt. Die Flucht der Braut speziell in die Berge, wo sie von den ihr Versteck kennenden Freundinnen mit Lebensmitteln versorgt wird, bis ihr Bräutigam sie findet (was je nach dem Eindruck, den er auf ihr Herz gemacht hat, früher oder später geschieht), war laut einer Mitteilung von Joh. Ludwig Burckhardt[6]) zu seiner Zeit noch bei einzelnen Beduinenstämmen auf der Sinaihalbinsel üblich.

Das Hochzeitsgelage findet gewöhnlich im Hause des Bräutigams[7]) (oder seiner Eltern), nur ausnahmsweise bei den Eltern der Braut statt.[8]) Das ganze Dorf nimmt teil,[9]) und die Festlichkeiten dauern in der Regel sieben Tage,[10]) belebt durch Tänze,[11]) durch gegenseitige Gaben[12]) und allerhand Scherze —

[1]) I Sam 5_5. In den Kommentaren zur Stelle ist schon längst auf den analogen Brauch der Perser hingewiesen worden, die Schwelle des königlichen Palastes nicht zu betreten, sondern mit dem rechten Fuss voran, über sie hinwegzuschreiten. — [2]) II Mos 28_{33} ff. — [3]) Zu vergleichen ist aus dem Schintoismus der Gong über dem Eingang des Bettempels. Der Gläubige, der zum Beten kommt, macht durch Anschlagen des Strickes an den Gong und durch mehrmaliges Klatschen in die Hände den Gott, an dessen Schwelle er tritt, auf seine Ankunft aufmerksam (vgl. *Chantepie de la Saussaye*, Lehrbuch der Religionsgeschichte[3] 1905, I S. 159). — [4]) 4_8. — [5]) Vgl. Sartori, a. a. O. S. 90. — [6]) Notes on the Bedouins and Wahabys I S. 269 f., in der deutschen Übersetzung S. 216 f. Bei dieser Gelegenheit sei aufmerksam gemacht auf G. Jacob, Das Hohe Lied auf Grund arabischer und anderer Parallelen, Berlin 1902. — [7]) Vgl. Richt 14_{10}; nach dieser Stelle begiebt sich zwar Simson an den Ort seiner Braut; aber er veranstaltet daselbst das Gelage; „denn so pflegten die jungen Leute es zu machen." — [8]) I Mos 29_{22} Tob 7_{14} (in E. Kautzsch's Ausgabe der Apokryphen). — [9]) I Mos 29_{22}. — [10]) I Mos 29_{27} Richt 14_{12}; dagegen zweimal 7 Tage im Falle Tobiths, Tob 8_{18} f. — [11]) Vgl. Hohes Lied 7_1: die Braut wird hier zu einem „Kriegstanz" aufgefordert. Es scheint sich um den sogenannten „Schwerttanz" zu handeln, wie ihn heute noch in Syrien die Braut am Abend ihres Hochzeitstages, beim Schein der Feuer, aufführen muss, das Schwert in der Hand, eingeschlossen von den sich berührenden Halbkreisen der Männer und

man denke nur an das Rätsel Simsons.[1]) Das Hochzeitspaar spielt, wie es scheint, ein Königspaar. Noch heute nennen die Araber in Palästina die Braut malaki[2]) = Königin. Der Brautführer ist der Wezir der königlichen Hoheiten, ein besonderer Thron ist ihnen errichtet[3]) u. s. w., und wenn es in alten Zeiten zugieng, wie es uns für das heutige Syrien Konsul Wetzstein von Damaskus geschildert hat,[4]) so dauerte die schöne Illusion, bis am Ende der Königswoche einer der Genossen des jungen Ehemannes diesem mit einem Kuhfladen durchs Gesicht strich, damit er nicht vergesse, dass er jetzt wieder Bauer sei! Aus der Sitte dieses Königsspieles heraus erklärt man heutzutage gewöhnlich das Hohe Lied als eine Sammlung selbständiger Hochzeitslieder, wie sie in der Hochzeitswoche gesungen zu werden pflegten, wobei König Salomo also nur Bezeichnung irgend eines beliebigen Bräutigams, „Ideal oder Folie des Bräutigam-Königs", die „Sulamithin"[5]) nur sprichwörtliche Bezeichnung für eine Mädchenschönheit schlechthin sein soll.[6])

Weiber, zum Gesang des „Wasf" d. h. einer Schilderung der körperlichen Vollkommenheit der Brautleute, der vom Chor mit leichten Bewegungen, leisem Händeklatschen und sich wiederholenden Zwischenrufen begleitet wird (vgl. Buddes Kommentar zur Stelle); Lieder, wie sie heute noch in Palästina beim „Paradiertanz der Braut" gesungen werden, teilt Gustav H. Dalman in seinem Palästinischen Diwan (Leipzig 1901) S. 254 ff. mit. — [12]) Richt 14_{12} f. $_{19}$.

[1]) Richt 14_{14}. — Zum ursprünglichen Sinn des „Rätsels" vgl. P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur I (1906) S. 389 f. — [2]) Zeitschrift des Deutschen Palästinavereines VI, S. 100. — [3]) Im heutigen Syrien wird er von der Dreschtafel gebildet, die mit einem bunten Teppich und zwei goldgestickten Straussfederkissen belegt wird; vgl. das Nähere in der in der nächsten Anmerkung anzuführenden Abhandlung. — [4]) In der Zeitschrift für Ethnologie 1873, S. 270 ff. unter dem Titel: Die syrische Dreschtafel. — [5]) Im Gedanken an die durch ihre Schönheit besonders ausgezeichnete Abisag von Sunem (I Kön 1_3). — [6]) Dieser Auffassung, zu der ich mich persönlich freilich immer noch nicht bekennen kann, hat namentlich Budde mit seinem Aufsatz: Was ist das Hohe Lied? (Preussische Jahrbücher LXXVIII, S. 92 - 117) zu weitgehender Anerkennung verholfen. Vgl. auch seinen Kommentar zum Hohen Liede 1898 sowie seine Bearbeitung dieser alttestamentlichen Schrift in E. Kautzsch „Die heilige Schrift des Alten Testamentes". Die annehmbarste Deutung des Hohen Liedes finde ich z. B. in Andrew Harpers Kommentar: The Song of Solomon 1902 (The Cambridge Bible for Schools and Colleges): „a series of 13 (?) dramatic lyrics, each of which represents a scene in the story of a Shulammite maiden who had been carried off to one of Solomon's palaces. There, perse-

Was heute die wichtigste Zubehör des jüdischen Hochzeitsfestes bildet, die sogenannte chuppa, d. h. der Traubaldachin, der das künftige zu heiligende Heim der Nupturienten symbolisieren soll, das hat sich erst im nachchristlichen Judentum aus der alttestamentlichen chuppa, d. h. dem Braut- oder Ehegemach[1]), entwickelt.[2]) — Endlich kennt das Alte Testament[3]) den viel verbreiteten Brauch des feierlichen Nachweises, dass die Braut das Ehegemach als Jungfrau betreten habe.[4])

Aber wir eilen von der Hochzeit zum Lebensabschluss, um uns noch in Kürze die auf den Tod bezüglichen Sitten und Gebräuche zu besehen, die uns das Alte Testament kennen lehrt.[5]) Die Bestattungsart ist von jeher die Beerdigung, wo immer möglich im heimischen Boden Palästinas. Bis auf den heutigen Tag kommt es vor, dass dem Toten Erde aus dem heiligen Lande mit ins Grab gelegt wird, und die polnischen Juden sollen ihre Toten mit kleinen hölzernen Gabeln versehen, mit denen sie am jüngsten Tage sich den unterirdischen Weg nach Palästina durchgraben können. Man will „mit seinem Geschlecht versammelt" sein,[6]) am liebsten in Einem Grabe mit ihnen ruhen.[7]) Einen unbestatteten Toten zu begraben, ist ein gutes Werk[8]); denn die Seele des Unbestatteten muss umgehen, und dabei richtet sie zugleich aller-

---

cuted by the attentions of the king, and urged to love him by the women of his hareem, she remains constant to her humble country lover, and is at length set free and returns to him. The story is told in these lyrics as by a series of pictures" (S. XLVI f.).

[1]) Joel 2_{16} Pslm 19_{6}. Die dem Wort Chuppa zu Grunde liegende Wurzel heisst „bedecken". Von einer „Bedeckung" der Braut liest man übrigens noch Hes 16_{8}: der Bräutigam breitet über sie den Zipfel seines Gewandes als Symbol der Besitzergreifung, vgl. Ruth 3_{9}; V Mos 23_{1} 27_{20} und Wellhausen, a. a. O. S. 195. — [2]) Vgl. noch Krauss, a. a. O. II S. 42 f. 461 f. Zur modernen Chuppa vgl. Rosenau, a. a. O. S. 159; Oesterley und Box, a. a. O. S. 285 f. 306. 424. — [3]) V Mos 22_{13} ff. — [4]) Zu analogen Bräuchen vgl. schon J. D. Michaelis, Mosaisches Recht § 92; Niebuhr, Beschreibung von Arabien, S. 35 ff.; Zeitschrift für Ethnologie V, S. 291. — [5]) Vgl. des Verfassers Schriftchen: Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode (1899), ferner von neuerer Literatur: Adolphe Lods, La croyance à la vie future et le Culte des morts dans l'Antiquité israélite, Paris 1906; Paul Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament 1909. — [6]) V Mos 25_{8} 35_{29} $40_{29.33}$ IV 27_{13} V 32_{50}. — [7]) Vgl. II Sam 19_{38}. — [8]) Tob 1_{17}; vgl. auch Sophokles, Antigone V, 256; Pauly-Wissowa, Realencyklopädie III, 347.

hand Spuk an.[1]) Verbrennung gilt als Strafe,[2]) ebenso Steinigung.[3]) Diese wächst, — das macht schon der Steinhaufe über dem Grabe des empörerischen Absalon[4]) oder des diebischen Akhan[5]) oder des feindlichen Königs von Ai[6]) ganz deutlich — aus dem Bedürfnis heraus, den unheimlichen Geist des Toten an Ort und Stelle festzubannen.[7])

Aber vor allem muss uns Tun und Treiben der Hinterbliebenen hier beschäftigen: Das Erste, was ihnen nach Eintritt des Todes obliegt, ist, dass sie dem Toten die Augen zudrücken[8]) und ihn wohl auch küssen.[9]) Sich selbst zerreissen sie die Kleider,[10]) sie gürten sich in den sogenannten Sack,[11]) ein grobes härenes Tuch, lösen den Turban,[12]) bestreuen das Haupt mit Staub und Asche,[13]) verhüllen es auch[14]) oder verhüllen wenigstens den Lippenbart,[15]) scheren sich das Haar[16]) und den Bart,[17]) ziehen die Sandalen aus,[18]) setzen sich in den Staub auf den Boden,[19]) schlagen sich Brust und Hüften,[20]) machen sich am Leibe Einritzungen,[21]) und vor allem: sie stimmen die Totenklage an[22]) und halten die Trauermahlzeit,[23]) während sie im Übrigen fasten.[24]) Die Trauerzeit dauert 7[25]) oder im weitern Sinn 30 Tage.[26])

---

[1]) Vgl. V Mos 21 $_{1}$ ff. $_{22}$ f. — [2]) I Mos 38 $_{.4}$ III 20 $_{14}$ 21 $_{9}$ Jos 7 $_{15.25}$ Am 2 $_{1}$. Dagegen bildet I Sam 31 $_{12}$ schon darum keine Gegeninstanz, weil es textlich unsicher ist, vgl. z. B. Buddes Kommentar zur Stelle. — [3]) IV Mos 14 $_{10}$ 15 $_{36}$ V 17 $_{5}$ 21 $_{21}$, Arch. f. Religionswiss. XV, 148. — [4]) II Sam 18 $_{17}$. — [5]) Jos 7 $_{26}$. — [6]) Jos 8 $_{29}$. — [7]) Die Sitte besteht noch heute im Orient fort. So erzählt z. B. A. von Wrede in seiner Reise in Hadhramaut (Braunschweig 1873, S. 72), dass er in einem wegen seiner Unsicherheit berüchtigten Hohlwege innerhalb einer Marschdauer von 2 Stunden auf nicht weniger als 17 Steinhaufen gestossen sei, welche über den Leichen Ermordeter aufgetürmt gewesen seien. — [8]) I Mos 46 $_{4}$. — [9]) I Mos 50 $_{1}$. — [10]) II Sam 1 $_{11}$ II Kön 2 $_{12}$. — [11]) II Sam 3 $_{31}$ Jes 3 $_{24}$ Am 8 $_{10}$ Jer 6 $_{26}$ u. a. — [12]) Vgl. als Ausnahme Hes 24 $_{17.23}$. — [13]) II Sam 1 $_{2}$ Jer 6 $_{26}$ Hes 27 $_{30}$ u. a. — [14]) Vgl. II Sam 15 $_{30}$ Jer 14 $_{3}$ Est 6 $_{12}$. — [15]) Vgl. Hes 24 $_{17}$. — [16]) Jes 22 $_{12}$ Jer 16 $_{6}$ Hes 27 $_{3}$; u. a. Vgl. die Fluchformel gegenüber einer Frau: „möge sie ihr Haar scheren!“ d. h. ihrer Kinder und Angehörigen beraubt werden (Wellhausen, a. a. O. S. 181). — [17]) Jes 15 $_{2}$ Jer 41 $_{5}$ 48 $_{37}$ Micha 1 $_{16}$. — [18]) Hes 24 $_{17}$. — [19]) Vgl. Hes 26 $_{16}$. — [20]) Jes 32 $_{12}$ Jer 31 $_{19}$. Es genügt anzumerken, dass das semitische Wort für „klagen“ ursprünglich „schlagen“ zu bedeuten scheint. — [21]) Jer 16 $_{6}$ 41 $_{5}$ 47 $_{5}$ 48 $_{37}$. — [22]) I Kön 13 $_{30}$ Jer 22 $_{18}$ Am 5 $_{16}$ Sach 12 $_{11}$ ff. II Chr 35 $_{25}$ u. a. — [23]) Jer 16 $_{7}$ vgl. Hes 24 $_{17}$, Hos 9 $_{4}$. Indirekt gehören hierher auch die Nahrungsspenden auf das Grab, vgl. V Mos 26 $_{14}$ Tob 4 $_{17}$ Jes Sir 30 $_{18}$. — [24]) I Sam 31 $_{13}$ II 3 $_{35}$. — [25]) I Mos 50 $_{10}$ I Sam 31 $_{13}$ I Chr 10 $_{12}$ Jes Sir 22 $_{12}$. — [26]) IV Mos 20 $_{29}$ V 34 $_{8}$, vgl. Lods, a. a. O. S. 227 Anm. 2.

Von diesen mancherlei Bräuchen berühren uns auf den ersten Blick einzelne wie selbstverständlich. Dass man z. B. den Toten küsst, ist es nicht einfach der endgültige Abschiedskuss? Es könnte widersinnig erscheinen, statt einer so naheliegenden und sicher für viele Fälle zutreffenden Auskunft eine andere überhaupt erst suchen zu wollen. Aber doch begegnen wir im Alten Testament selber schon einem Beispiel, das uns noch auf eine andere Spur hinweist: Elisa legt sich über den toten Knaben der Sunamithin, mit dem Mund auf seinem Munde,[1]) und — man kennt das Resultat: der Knabe kehrt zum Leben zurück. Aus dem Munde des Lebenden ist der warme Hauch, ist die Seele in den Toten übergegangen, um ihn wieder zu beleben. Die Seele in den Toten zurückzuführen, — man braucht nur einen flüchtigen Blick in die Ethnologie zu tun, um sich zu überzeugen, wie anderorts gewisse Bräuche, z. B. ihr Zurückrufen,[2]) gerade diesem Zwecke dienen, und man wird nicht Anstand nehmen, dieses Motiv zur Erklärung des Totenkusses wenigstens mit in Betracht zu ziehen. Aber noch etwas anderes: der Kuss spielt auch im israelitischen Kult eine Rolle. Wie im semitischen Heidentum[3]) und anderwärts küsste man das verehrte Numen, seine Behausung oder sein Abbild.[4]) Heisst das am Ende, dass man einst auch in Israel den Geist des Toten irgendwie als übersinnliches Wesen betrachtet und gar verehrt habe? Der Vermutung wächst alsbald neuer Stoff zu: man zieht, sagten wir, die Sandalen aus (und noch in späterer Zeit mussten auch die Leichenträger barfuss gehen).[5]) Zieht die Sandalen nicht Mose aus, als er sich dem heiligen Dornbusch nähert,[6]) und der Muslim, wenn er die Moschee betritt? Man macht sich am Leibe Einritzungen: unwillkürlich wird man daran erinnert, wie sich beim Gottesurteil auf dem Karmel die Baalspriester blutig ritzen,[7]) damit ihr Gott sie erhöre. Und das Scheren der Haare: wer dächte nicht sofort an das weitverbreitete Haaropfer, wie man es z. B. aus dem klassischen Vorgang Achills kennt, der dem toten Patroklos sein Haupthaar in die

[1]) II Kön 4_{34}. — [2]) Vgl. z. B. den auf S. 20 des vom Verfasser herausgegebenen Religionsgeschichtlichen Lesebuches mitgeteilten Text aus China. — [3]) Wellhausen, a. a. O. S. 109. — [4]) I Kön 19_{18} Hos 13_{2}. — [5]) Krauss, a. a. O. II S. 64. 481. — [6]) II Mos 3_{5} vgl. Jos 5_{15}. — [7]) I Kön 18_{28}.

starren Hände presst.[1]) Auf ein Opfer könnte auch das Kleiderzerreissen gedeutet werden. Noch sieht man heute in Syrien Kleiderfetzen als Opfergaben an heiligen Bäumen aufgehängt.[2]) So könnte das abgerissene Stück Kleid dem Toten dargebracht worden sein als Opfer,[3]) wenn nicht einfach in der Meinung, dass er solcher Kleidungsstücke im Jenseits bedürfe so gut wie der Beigaben, die ihm zur Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse schon mit ins Grab gelegt worden sind. Übrigens scheint das Zerreissen der Kleider nur Milderung eines ursprünglicheren Brauches zu sein, wonach man sich ihrer ganz entledigte,[4]) eine Milderung, die sich in talmudischer Zeit unter den Juden Palästinas auch so ausprägt, dass man sich in der Trauer wenigstens Arm und Schulter entblösste,[5]) oder bei den heutigen persischen Juden so, dass sie nur das Obergewand abziehen,[6]) während sich die ursprüngliche Sitte, in der Trauer nackt zu gehen, auf arabischem Boden[7]) und anderswo[8]) nachweisen lässt. — Der sogenannte Sack, in den sich der alte Israelit kleidet, ist eine kultische Tracht.[9]) Und wenn die Totenklage von professionellen Klagefrauen gesprochen wird,[10]) so hat es allen Anschein, als handle es sich dabei um eine irgendwie geregelte Kultzeremonie.[11]) Man nehme noch einige Tatsachen hinzu wie die Heiligkeit gewisser Gräber,[12]) das Vor-

[1]) Ilias XXIII, 151 ff., vgl. Samter, a. a. O. S. 179 ff. — [2]) Auch über Gräbern muhammedanischer Heiliger kommen sie vor; vgl. Robertson Smith, Religion der Semiten, S. 260. — [3]) s. Archiv f. Religionswiss. 15, 145; Revue des Trad. pop. 27, 269 (Algerien); Folk-Lore 22, 210; Wallonia 1, 44; Andree, Ethnogr. Parallelen (1878), 50; Andree, Votive (1904) 163; vgl. das Opfer beim altindischen Totenfest: Wer über 50 Jahre alt ist, opfert etwas von seinem Haar, die Jüngern aber bringen nur ein Stück Kleid dar oder Fransen, die sie von ihren Kleidern losgerissen haben. Dabei lautet der Spruch: „Hier habt ihr Kleider, Väter, nehmt nichts anderes als dies von uns fort“ (nach Caland, Altindischer Ahnenkult, S. 9. 176. Oldenberg, Religion des Veda, S. 551, 2 bei Samter a. a. O. S. 203 f. zitiert; vgl. daselbst noch S. 204 f.). — [4]) Sichere Zeugnisse dafür sind im Alten Testament allerdings nicht zu finden; denn „nackt“ (vgl. Micha 1_8) heisst nach alttestamentlichem Sprachgebrauch schon der, der ohne Obergewand ist. — [5]) Krauss, a. a. O. II S. 63, vgl. A. Büchler, Das Entblössen der Schulter und des Armes als Zeichen der Trauer in der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft XXI (1901), S. 81—92. — [6]) Samter, a. a. O. S. 119 Anm. 2. — [7]) Vgl. Wellhausen, a. a. O., S. 195. — [8]) Vgl. Samter, a. a. O. S. 109—120. — [9]) Der Prophet Jesaja trägt sie z. B., Jes 20. — [10]) Jer 9_{16} f. vgl. Am 5_{16}. — [11]) Vgl. namentlich Sach 12_{11} ff. — [12]) Auf dem Grab der Deborah, der Amme Rebekkas, erhebt sich ein heiliger Baum, I Mos 35_8; auf dem Grabe Rahels eine heilige Säule, I Mos 35_{19} f.; vgl. noch die Richtergräber.

kommen von Totenorakeln,[1]) namentlich aber den Protest des offiziellen Jahweglaubens, der gewisse Trauerbräuche verbot[2]) und, ähnlich wie bei der Geburt, alles, was mit Tod und Grab zusammenhieng, schliesslich für unrein erklärte,[3]) und man wird kaum länger zweifeln können, dass es sich hier ursprünglich in der Tat um einen eigenen Kultkreis gehandelt habe, aus dem heraus eine Reihe von Trauerbräuchen ihre zutreffendste Erklärung erhalten: dahin wird namentlich noch die Totenmahlzeit als ursprüngliche Opfermahlzeit zu rechnen sein.

Aber wenn irgendwo, so gilt gerade bei den Trauerbräuchen, dass es grundverkehrt wäre, sie alle aus einem einzigen und einheitlichen Prinzip erklären zu wollen.[4]) Um auf das Scheren der Haare zurückzukommen, wer kann sagen, ob dabei nicht der Gedanke mit hineinspielt oder gar ausschliesslich vorherrscht, sich gegen gewisse vom Toten ausgehende schädliche Einflüsse, die man sich nach allgemeinem Volksglauben in der Art eines Infektionsstoffes vorstellt, zu schützen? Solcher Infektion sind nämlich gerade die Haare besonders ausgesetzt. Daneben auch die Kleiderfalten oder die Kleider überhaupt,[5]) so dass von hier aus auch noch auf die Sitte des Kleiderzerreissens oder Kleiderablegens ein neues Licht fallen könnte. Wenn das jüdische Gesetz[6]) bestimmt, dass beim Todesfall in einem Zelt jedes im Zelt befindliche offene Gefäss unrein wird, wenn man später noch alles Wasser im Hause, wo der Tote unbeerdigt liegt, auszuschütten pflegt,[7]) so zeigt das deutlich genug, wie solche Vorstellungen eines vom Toten ausgehenden physischen Kontagiums auch auf jüdischem Boden lebendig sind. Dass man nach einem Todesfall fastet, wird also einfach heissen: man will sich mit Speise, die solchem Kontagium ausgesetzt war, nicht verunreinigen. Darum setzt

---

[1]) I Sam 28 II Kön 21_6 Jes 8_{19} $28_{15.18}$ 29_4 57_9 65_4; III Mos 19_{31} $20_{6.27}$ V 18_{11}. — [2]) V Mos 14_1 III 19_{27} f. — [3]) IV Mos 19_{11} ff. — [4]) Es ist der Fehler meines oben S. 23 angeführten Schriftchens, dass ich darin die Trauerbräuche noch zu einseitig auf Totenkult zurückzuführen suchte. — [5]) Vgl. wie man im alten Indien nach dem Totenopfer den Zipfel des Gewandes ausschüttete (Oldenberg, Religion des Veda, S. 553 f.). — [6]) IV Mos 19_{15}. — [7]) Andree, der (in seiner Volkskunde der Juden S. 165) diesen Brauch mitteilt, nennt als zu Grunde liegende Vorstellung, der Todesengel habe sein giftiges Schwert im Wasser gereinigt, und dieses sei dadurch schädlich geworden. Vgl. Sartori a. a. O. I, 129; Ledieu, Baptêmes, Mariages, Enterrements (1906), p. 29 suiv.

sich auch die Totenmahlzeit aus Speisen und Getränken zusammen, welche von auswärts, von Nachbarn und Freunden ins Trauerhaus geschickt worden sind.[1]) Und die Sitte, dem Toten die Augen zuzudrücken, dient am Ende nicht allein dem Zweck, sein Aussehen dem friedlichen Aussehen des Schlafenden anzunähern, sondern die Hinterbliebenen sozusagen vor der Ausstrahlung böser Ausflüsse zu schützen.[2]) — Von hier aus wird noch ein weiteres Motiv verständlich, das einigen Trauergebräuchen zu Grunde zu liegen scheint; nennen wir es das Täuschungsmotiv: man will sich dem Toten gegenüber, weil er ja doch also Schaden anrichten kann, unkenntlich machen und sich vor ihm verbergen. Einem meiner jüdischen Zuhörer verdanke ich die Mitteilung, dass nach einem Todesfall die nächsten Verwandten des Verstorbenen in der Synagoge den Platz zu wechseln pflegten. Offenbar soll sie der Geist des Toten nicht finden. Auf dasselbe Motiv wird die im Talmud bezeugte Sitte zurückgehen, die Betten im Sterbehause umzustürzen.[3]) Für die alte Zeit könnte man es zum Teil schon im Kleiderwechsel[4]) sowie im Scheren von Bart und Haar vermuten. Unzweifelhafter zeigt es sich in der Hauptverhüllung, vielleicht auch in der Sitte, das Haupt mit Staub und Asche zu bestreuen, obwohl es hier wiederum nahe läge, beim Staub an Staub vom Grabe, bei der Asche an Asche von dem dem Toten zu Ehren angezündeten Leichenbrand zu denken,[5]) die man sich mitgenommen hätte, um mit dem Toten in möglichst enger Verbindung zu bleiben. Endlich eben dieser Leichenbrand,[6]) überhaupt die Lichter bei Tod und Begräbnis,

[1]) Vgl. Krauss, a. a. O. II S. 70; im Weitern Sartori, Speisung der Toten. Progr. d. Gymn. zu Dortmund 1903. — [2]) Nach Krauss, II S. 55 werden nicht nur die Augen des Toten zugedrückt und der klaffende Mund geschlossen, sondern „überhaupt sämtliche Öffnungen verstopft". Zum Zudrücken der Augen siehe noch E. Rohde, Psyche[6] 1910 I S. 23 Anm 1; Sartori, Sitte u. Brauch I, 131. — [3]) Krauss, a. a. O. S. 70; Umkehren der Stühle s. Sartori a. a. O. I, 129. Anders verhält es sich mit dem Umkehren oder Verhängen der Spiegel, das auch die Juden kennen. Ich vermute, es soll verhindert werden, dass die ausgefahrene Seele des Toten im Spiegel (-bild) hängen bleibe. Anders Samter, a. a. O. S. 134; vgl. Sartori, a. a. O. I, 129. — [4]) Wie bei der Hochzeit der koische Bräutigam Weiberkleider anlegt, so trauern die Lykier in Weiberkleidern. Samter, S. 95. — [5]) So Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des Alten Israel etc. 1892, S. 15. — [6]) Vgl. II Chr 16_{14} 21_{19} und bei den Arabern, Wellhausen, a. a. O., S. 177.

seien es Fackeln, Lampen oder was immer.[1]) Sollen sie dem Toten auf seinem dunkeln Wege ins Jenseits leuchten? Vielleicht zum Teil. Aber wir erinnern uns ihrer Bedeutung beim Hochzeitszuge, und gleich wie sie dort der Vertreibung dämonischer Mächte dienen sollten, so gilt es wohl auch hier, diesmal für sich selbst und für den Toten, gegen die Dämonen, welche sich gerne um einen Leichnam sammeln, Schutz zu suchen.[2])

Man sieht, inbezug auf die an den Tod sich anschliessenden Gebräuche konkurrieren die Erklärungsmöglichkeiten, und der Entscheid, welcher von ihnen im einzelnen Falle der Vorzug zu geben sei, lässt sich nicht einmal immer sicher treffen. Aber gerade hier wird auch am deutlichsten, was alles Bisherige schon gezeigt haben möchte, wie man zum Verständnis und zur Erklärung altjüdischer Bräuche durchaus darauf angewiesen ist, mit dem Fühlung zu gewinnen, was uns Volkskunde und Ethnologie allenthalben an parallelen Erscheinungen an die Hand geben. So begegnet sich hier der Alttestamentler mit dem Ethnologen und dem Fachmann der Volkskunde auf gemeinsamem Boden, und was er ihnen an speziellem Wissen etwa mitzubringen vermag, das ist nur ein bescheidener Tribut des Dankes für das, was auch die alttestamentliche Wissenschaft an Anregungen und neuen Erkenntnissen der Ethnologie und der Volkskunde schuldet.

---

[1]) Vgl. Krauss, a. a. O. II S. 55. 66; Sartori, Feuer und Licht im Totengebrauche, in „Zeitschr. f. Volkskde“ 17, 361 ff. — [2]) Auch das Händeklatschen der Klageweiber beim Leichenzug (Krauss, II S. 65) wird als Abwehrmittel zu verstehen sein. Aus Dämonenfurcht erklärt sich auch das Verbot (Jora Deah, Cap. 339), ein leeres Grab über Nacht offen stehen zu lassen.