

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 37 (1981)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Natur und Recht : Israels Umgang mit dem Hochzeitsbrauchtum seiner Umwelt  
**Autor:** Klein, Hans  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878401>

### **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:** 22.01.2026

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

## Natur und Recht

### Israels Umgang mit dem Hochzeitsbrauchtum seiner Umwelt<sup>1</sup>

Als die israelitischen Stämme das Land Kanaan besiedelten, kamen sie mit einer Bevölkerung in Berührung, die spezifische Sitten und Bräuche im Zusammenhang mit der Eheschliessung entwickelt hatte. Wie die Israeliten damit umgingen, wollen wir hier näher untersuchen. Wir stossen dabei auf eine erste Schwierigkeit: Die Texte haben an der Beschreibung des Hochzeitsbrauchtums kein Interesse. Es ist aus Berichten zu rekonstruieren, die andere Zielsetzungen haben. Darum ist es nicht möglich, dieses Brauchtum vollständig zu erfassen. Doch wird sich zeigen, dass es kein einheitliches Brauchtum in Kanaan gab.

Wesentlicher wird die Erkenntnis sein, dass Israel das Hochzeitsbrauchtum seiner Umwelt auf die Dauer *nicht* übernommen hat. In der Anfangszeit haben sich einzelne Gruppen verschiedenen Bräuchen im Zusammenhang mit der Eheschliessung geöffnet, doch hat sich immer deutlicher die althergebrachte Sitte<sup>2</sup> durchgesetzt. Das stark an der Natur und dem Fruchtbarkeitskult orientierte Hochzeitsbrauchtum Kanaans ist bis in Hoseas Zeit eine Anfechtung für Israel gewesen, doch gab es Abwehrkräfte genug, diese Anfechtung durchzustehen. Wie Jahwe über Baal siegte, so auch das Recht über den Naturkult.

Um der Übersicht willen werden wir nachstehend das Brauchtum vor der Hochzeit (I), nach der Hochzeit (II) und bei der Hochzeit (III) zu betrachten haben, um endlich die Folgerungen (IV) zu ziehen.

<sup>1</sup> Die Hauptgedanken dieses Beitrages wurden im September 1976 im Rahmen einer Gastvorlesung an der Humboldt-Universität Berlin unter dem Titel: Hochzeitsbrauchtum und Altes Testament vorgetragen.

<sup>2</sup> Zum semitischen Hochzeitsbrauchtum vgl. J. Morgenstern, *Rites of birth, marriage, death and kindred occasions among the Semites*, 1966, 107 ff.

### *I. Das Brauchtum vor der Hochzeit*

1. Jdc 21,19–23 wird von einem Brautraub der Benjaminiten in den Weinbergen von Silo berichtet. Dass es sich hier um einen alten Brauch handelt und nicht bloss um ein einmaliges Ereignis<sup>3</sup>, ergibt sich erstens daraus, dass der Bericht nicht bruchlos an den vom Krieg gegen Benjamin angefügt ist, und zweitens durch die Tatsache, dass wir auch aus dem alten Rom von einem ähnlichen Brauch wissen.<sup>4</sup>

Davon berichtet Titus Livius.<sup>5</sup> Im Zusammenhang mit dem Raub der Sabinerinnen stellt er fest, dass der Ruf: «Wir bringen sie zu Thalasius» in die Hochzeitstradition eingegangen sei. Livius weiss also, dass dieser Raub nicht ein einziges Mal erfolgte, sondern zum festen Bestandteil eines Hochzeitsrituals geworden ist. Wendet man dieses auf den Bericht Jdc 21,19 ff. an, so ergibt sich, dass in der Nähe von Silo ein Brauch bestand, Mädchen beim Festreigen in den Weinbergen zu rauben. Die jeweils Geraubte wurde dann von dem Mann, der sie stahl, als Frau heimgeführt. Dieser Brauch lässt auf eine spezifische Art der «Partnerwahl» schliessen. Wahrscheinlich raubte der betreffende junge Mann das Mädchen normalerweise mit dessen Einwilligung, wiewohl man Gewaltsamkeiten nicht wird ausschliessen dürfen. Dass dieser Brauch von Benjaminiten überliefert wurde, zeigt an, dass die Benjaminiten oder ein Teil von ihnen, sich dem Brauchtum der Umwelt, in die sie eindrangen, angepasst haben<sup>6</sup>, bis sich auch bei ihnen die für Israeliten spezifische Art der Eheschliessung endgültig durchsetzte.<sup>7</sup>

2. Die Erzählung von Juda und Tamar Gen 38,12–26 setzt ebenfalls ein kanaanäisches Hochzeitsbrauchtum voraus. Das zeigt schon der älteste erhaltene Kommentar zur Stelle (Test Juda 12,2):

<sup>3</sup> So R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 1964<sup>2</sup>, 66–68.

<sup>4</sup> Aufbeides weist H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, ATD 9 (1969), 255 hin: Zur nachträglichen Einarbeitung von Jdc 21,15(19–24) vgl. K. D. Schunck, *Benjamin*, BZAW 86 (1963), 58 f.

<sup>5</sup> Titus Livius, *Ab urbe condita* I, 9.

<sup>6</sup> Den Nachweis dafür, dass das Heiligtum von Silo sich dem kanaanäischen Kultus geöffnet hatte, hat E. Otto, *Silo und Jerusalem*, ThZ 32 (1976), 65–77 erbracht. Doch vgl. schon ders., *Das Mazzotfest in Gilgal*, BWANT 107 (1975), 351 ff.

<sup>7</sup> Zur Eheschliessung im AT vgl. H. J. Boecker, *Recht und Gesetz im AT und im Alten Orient*, 1976, 93–96; R. de Vaux (A. 3), 66–68; P. Volz, *Die Biblischen Altertümer*, 1914, 335–339.

«...denn es ist ein Brauch der Amoräer, dass sie die, welche heiraten will<sup>8</sup>, 7 Tage zur Hurerei an das Tor setzen».

Dieser merkwürdige Brauch kann, soweit ich sehe auf dreifache Weise erklärt werden:

- a) als Opferung der Jungfrauschaft,
- b) als Fruchtbarkeitsritus,
- c) als Möglichkeit der Partnerwahl.

ad a) Den rituellen Brauch der Opferung der Jungfrauschaft hat H. W. Wolff ausführlich skizziert.<sup>9</sup> Danach wird durch einen Initiationsritus im Gelände des Heiligtums der Mutterschoss geöffnet, damit er auf diese Weise von der Gottheit mit Fruchtbarkeit versehen werde und Kraft zum Gebären erhalte. Da Augustin diesen Brauch ausdrücklich für Phönizien bezeugt<sup>10</sup>, könnte man denken, dass Test Juda 12,2 einen solchen Brauch vor Augen hat. Doch bleibt bei dieser Sicht unverständlich, wieso Tamar ein Pfand erhält. Für die Ausführung eines solchen Ritus kann man schwerlich ein Geschenk geben.

ad b) Darum wohl hat G. v. Rad<sup>11</sup> unsere Erzählung mit der berühmten Stelle aus Herodot I,199<sup>12</sup> zusammengebracht, wo davon die Rede ist, dass babylonische Frauen sich einmal im Leben einem Fremden hingeben müssen und damit ein «Keuschheitsopfer» darbringen, das ihre Fruchtbarkeit erhöhen soll. Wir werden auf die Besprechung dieser Stelle bei Herodot noch zurückkommen. Für das Verständnis von Rads könnte man anführen, dass Juda Tamar ein Böckchen, d. h. ein Opfertier für die Fruchtbarkeitsgöttin<sup>13</sup> in Aussicht stellt. Anstelle des von Herodot erwähnten Geldes für die Göttin, wäre hier das Opfertier üblich. Schwieriger ist es, die Tatsache, dass Tamar verschleiert ist und bleibt, mit der Herodot-Stelle in Einklang zu bringen. Herodot setzt offensichtlich voraus, dass die Frauen angesehen werden können. Wohl spricht er von einem Kranz von Schnüren, den sie auf dem Haupt

<sup>8</sup> So wird man das Partizipium γαμοῦσα wohl verstehen müssen: 'jene, die gerade im Begriff ist, zu heiraten', also 'die, die heiraten will'. Die andere Lesung χηρεύουσα ist wohl sekundär, vgl. W. Baumgartner, Herodots babylonische und assyrische Nachrichten, in: *Zum AT und seiner Umwelt*, 1959, 298, A.2.

<sup>9</sup> H. W. Wolff, Hosea, BK XIV/1 (1965), 14f.

<sup>10</sup> Augustin, *De civitate Dei* IV,10.

<sup>11</sup> G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD 2–4 (1967), 314.

<sup>12</sup> Die Stelle ist abgedruckt bei H. W. Wolff (A. 9), 108 f., kommentiert bei W. Baumgartner (A. 8), 296–298.

<sup>13</sup> So H. Gunkel, *Genesis HK* 1 (31963), 416 mit Hinweis auch auf Jdc 15,1.

tragen, doch ist damit kaum ein Schleier gemeint.<sup>14</sup> Denn er spricht davon, dass die Schönen und Grossen sich rasch ihrer Pflicht entledigen. Das kann sich kaum nur auf den Körperbau beziehen. Vor allem aber: Wenn die Frauen nicht erkannt werden können, wäre es sehr merkwürdig, dass die Vornehmen in zugedeckten Wagen auf die Fremden warten und sich damit von den anderen absondern. Wären sie nicht erkennbar gewesen, hätten sie sich ohne weiteres unter das Volk mischen können, ohne sich schämen zu müssen.

ad c) Das führt uns zur Frage, ob es sich hier nicht um einen ganz anderen Brauch handelte, der freilich, soweit ich sehe, weder im AT noch sonst im Alten Orient bezeugt ist, nämlich um einen Brauch der Partnerwahl. Dafür spricht die Tatsache, dass Tamar von Juda ein Pfand erhält. Nach dem jetzigen Zusammenhang soll das Pfand später durch ein Böcklein ersetzt werden. Doch lässt sich unschwer erkennen, dass diese Sicht sich über die alte Erzählung gelegt hat. Die Verse 20–23, wo Hira das Böcklein überbringen soll, lassen ihn nach Tamar als nach einer Hierodule, einer Kedesche fragen. Gleich dreimal begegnet hier das im AT gar nicht häufig anzutreffende Wort *q<sup>e</sup>dēschā*.<sup>15</sup>

In 38,15 wird aber Tamar eine *zōnā* genannt. Auf diesen Unterschied hat Emerton mit Recht hingewiesen.<sup>16</sup> Zwar stehen Hos 4,14 und Dt 23,18 f. die beiden Worte *q<sup>e</sup>dēschā* und *zōnā* nebeneinander. Doch zeigen beide Texte bloss, wie der Letzterzähler (wohl J) *zōnā* in 38,15 verstanden hat, wobei er das Sitzen am Wege auch in dieser Richtung deutete (vgl. Jer 3,2; Ez 16,25). Er sah in dem Pfand des Juda eine Gabe, die noch eingewechselt werden muss. Aber der Schluss liegt nahe, dass der alte Erzähler vor ihm in dem Pfand eine Gabe sah, die Tamar behalten sollte bzw. behalten wollte.

Dafür spricht folgende Erwägung: Tamars Tat konnte nur sinnvoll sein, wenn sie wusste, dass sie von Juda ein Pfand erhielt, das sie von der Todesstrafe bei Ehebruch rettete, zu der sie später von Juda tatsächlich

<sup>14</sup> W. Baumgartner (A. 8), 297 f. weist auf die Parallelität der Nachricht Herodots mit der Notiz Ep Jer 43 hin und kombiniert den «Kranz von Schnüren» mit den dort erwähnten «Banden», die zerrissen werden. Das passt auf keinen Fall zu unserer Stelle.

<sup>15</sup> Im AT begegnet das Wort nur noch Hos 4,14 und Dt 23,18.

<sup>16</sup> J. A. Emerton, *Some problems in Genesis XXXVIII*, VT 25 (1975), 338–361, dort 353. In seinem nächsten Aufsatz, *Judah and Tamar*, VT 29 (1979), 403 ff. plädiert Emerton dafür, den Ursprung der Tamargeschichte in kanaanäischem Milieu zu lokalisieren (411 f.). Das lässt sich kaum schlüssig nachweisen.

verurteilt wird (38,24). Sie hätte niemals die Tat wagen dürfen, wenn die Möglichkeit bestand, dass sie von Juda mit Geld entlohnt wird, wie es Herodot für jenen Brauch berichtet. Auch die Gabe eines Böckleins konnte sie nicht verlocken, zumal eines Böckleins, das daraufhin geopfert werden musste. Sollte ihre Tat gelingen, so musste sie ein bleibendes Pfand von Juda in die Hand bekommen. Diese Möglichkeit scheint nicht nur die Situation, sondern schon der Brauch der Kanaanäer jener Umgebung vorauszusetzen. Weiterhin: Tamar konnte sich nicht wie jede Hure einfach an den Weg setzen. Dann hätte sie riskieren müssen, von einem anderen vorbeiziehenden Fremden angesprochen zu werden. Wollte sie dem ausweichen, hätte sie Boten aufstellen müssen, die ihr genau Judas Kommen anzeigen, dass sie gewissermassen mit ihm zugleich an jener Stelle eintrifft. Doch davon liest man im Bericht nichts, und das bedeutet, dass der Erzähler hier offensichtlich nichts besonderes gesehen hat. Tamar muss also die Möglichkeit gehabt haben, einen unliebsamen Bewerber abzuweisen, wiederum im Unterschied zu jenem von Herodot erwähnten Brauch. Endlich musste sie wissen, dass sie ihre Identität nicht preisgeben muss. Dass die Huren am Wege (Jer 3,2, Ez 16,25) einen Schleier trugen, ist uns allerdings nicht überliefert<sup>17</sup>, wohl aber wissen wir um den Schleier der Braut, den Rebekka beim Anblick Isaaks umlegt (Gen 24,65). Sehen wir also recht, so hat Tamar folgenden Brauch vor Augen gehabt, als sie ihre mutige Tat in Angriff nahm:

Wollte ein Mädchen in jener Gegend heiraten, so setzte es sich an das Tor des Ortes. Sie war verschleiert und konnte somit nicht erkannt werden. Wahrscheinlich erfolgte dieses im Zusammenhang mit grossen Festen. Durch den Schleier konnte das Mädchen sehen. So konnte es manchen unliebsamen Freier abweisen. Wenn Test Juda 12 diesen Brauch vor Augen hat, so hatte das Mädchen 7 Tage Zeit, wohl die Dauer des Festes. In diesen Tagen musste es wahrscheinlich einen Freier annehmen. Selbstverständlich konnte es nur zwischen Freiern wählen, die selbst heiraten wollten. Und manches Mädchen mag dem Burschen vorher gesagt haben, an welchen Zeichen es erkannt werden kann. Wenn es nun einen der Freier akzeptierte, ging er zu ihr und übergab ihr gleichzeitig ein Pfand, es waren wohl immer die Identitätszeichen: Stab, Siegel, Schnur. Nach Ablauf einer bestimmten Frist, vielleicht mit der Gewissheit der Schwangerschaft (Gen 38,24 = 3 Monate), wurde das Pfand durch die Eheschliessung eingelöst.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Das hat schon H. Gunkel (A.13), 415 gesehen.

<sup>18</sup> Ohne an irgendwelche Abhängigkeiten zu denken, wäre auf ähnliches Hochzeitsbrauchtum zu verweisen, das in den Märchen begegnet. Es soll bloss eine bestimmte urtümliche Lebensweise näherbringen, die uns heute fremd erscheint. Das Märchen vom «Aschenputtel» spricht in ähnlicher Weise von einem Pfand, das nach der Begegnung mit

Trifft diese Rekonstruktion im Wesentlichen zu, so hat Tamar den Brauch benützt, um auf solche Weise von Juda ein Kind zu erhalten, auf das sie ein Recht zu haben meinte. Nicht ohne Grund vermerkt darum der Erzähler, Judas Frau sei vorher gestorben (38, 12). Tamar hat demnach nicht seinen Sexualtrieb ausgenützt<sup>19</sup>, sondern ihn als Freier angesehen, der heiraten will. Dass der Letzterzähler die Begebenheit anders verstand und Tamar als Hierodule kennzeichnete, ist sicher. Darum bleibt unsere Deutung letztlich ungewiss. Sollte sie aber zutreffen, so zeigt sich, dass mindestens einzelne Israeliten im Umkreis von Enajim eine kanaanäische Sitte der Partnerwahl akzeptierten.<sup>20</sup>

3. Der Bericht von Sichem und Dina (Gen 34) dürfte ebenfalls einen Hochzeitsbrauch voraussetzen. Dieser Brauch wird freilich wiederum etwas anders ausgesehen haben, als die beiden, die wir oben besprochen haben. Das ist insofern verständlich, als es sich bei dem Mädchenraub in den Weinbergen zu Silo um einen Brauch der Bauern und Winzer handelt, bei der Partnerwahl in Juda (Tamar) um einen Brauch der Hirtenbevölkerung. Die Dinageschichte führt uns in die Stadt. Wir werden hier also mit einem Brauch der kanaanäischen Stadtbevölke-

dem Mädchen die Hochzeit ermöglicht: dem Schuh. Im Märchen «Das Rätsel» (Grimm, Nr. 22) entwendet der junge Mann dem Mädchen den Gürtel. Offenbar setzen beide Märchen voraus, dass der Mann in das Haus des Mädchens hineinheiratet und darum selbst das Pfand braucht. Bei Tamar ist dieses umgekehrt. Das Märchen von «König Drosselbart» (Grimm Nr. 52) setzt voraus, dass das Mädchen wählen darf, aber nach Ablauf einer bestimmten Frist einen Freier nehmen muss, unabhängig davon, ob er ihm gefällt.

In der Gemeinde Schaas bei Schässburg war bis vor kurzer Zeit ein Brauch in Übung, wonach das Mädchen dem Bräutigam am Vorabend der Hochzeit das Hochzeitshemd zusandte, wobei die Überbringer zu erläutern hatten, in welcher Weise das Hemd bei der Braut geblieben sei. Das diente freilich zuletzt nur noch der Belustigung, doch wird dahinter ein alter Rechtsbrauch stehen, wonach der junge Mann, wenn er zum Mädchen einkehrte, sein Hemd dort lassen musste. Die Tatsache, dass es in dieser Gemeinde den in anderen Gemeinden üblichen Brautraub nicht gab, der die «Opferung der Jungfrauenschaft» zur Folge hatte, zeigt, dass das Mädchen bei dieser Begegnung mit dem jungen Mann zur Frau wurde, als er das Hemd dortliess. Die Hochzeit erfolgte, wenn das Mädchen die Schwangerschaft erkannte.

<sup>19</sup> H. Gunkel (A. 13) spricht von einer «Gier» des Juda, die dadurch entschuldigt werden soll, dass vermerkt wird, er sei Witwer (414). Entschuldigen will die Tat ganz gewiss Test Juda 12.

<sup>20</sup> Dieses bestätigt die Beobachtungen von E. Otto (A. 6), 65 ff., dass der aus Juda stammende David mit der Priesterschaft von Silo sympathisierte und den Kult in Jerusalem dem kanaanäischen Wesen öffnete.



rung bekannt. Danach erfolgt schon vor der Werbung eine Begegnung mit dem Mädchen.<sup>21</sup> Aber es ist nicht daran gedacht, dass das Mädchen verschleiert am Wege sitzt und auf die Freier wartet, auch nicht, dass es am Festreigen in den Weinbergen teilnimmt, um geraubt zu werden. Es kommt zu einer Liebe zwischen Dina und Sichem, die rasch ins Körperliche geht. Vielleicht kann man den Rat des Jonadab an Amnon, den Davidsohn (II Sam 13, 4 f.) in diesem Zusammenhang sehen. Es mag sein, dass auch in dem jebusitischen Jerusalem die Ehen auf diese Weise geschlossen wurden. Interessant ist, dass in beiden Fällen, bei Sichem und bei Amnon die Tat blutig endet. Offenbar war diese Art der Partnerwahl den Israeliten höchst verdächtig. «Torheit» (*n<sup>e</sup>bālā*) wird diese Tat genannt (Gen 34, 7; II Sam 13, 12). «So etwas darf es in Israel nicht geben», halten beide Stellen fest. Wahrscheinlich hat der älteste Erzähler von Gen 34 die Bluttat von Simeon und Levi an den Sichemiten sogar gutgeheissen und als richtigen Vergeltungsakt für eine solche «Schandtät» angesehen. Die spätere Redaktion meldete in der Gestalt des Jakob Bedenken an.<sup>22</sup> Die Regelung Dt 22, 28 f., dass ein Mädchen vom Mann geheiratet werden muss, wenn es vergewaltigt wird, und er sich von ihr nicht mehr scheiden lassen darf, setzt bereits voraus, dass es den Brauch von Gen 34 und II Sam 13 in Israels Umwelt nicht mehr gibt. Denn man spürt keine Erregung mehr durch. Das Verbot solcher Art von Eheschliessung hat sich durchgesetzt. Es kommt nur noch sporadisch zu Verirrungen.

Wir fragen: Was ist der Unterschied zwischen diesem Brauch, den man in Israel so hart verurteilte, und den beiden Bräuchen, die uns als Brautraub (Jdc 21, 15 ff.) oder Wahl des Mädchens (Gen 38, 12 ff.) begegnet sind? Man wird den Unterschied darin finden, dass es sich bei Dina um den Übergriff kanaanäischer Hochzeitstraditionen in israelitisches

<sup>21</sup> Ein solcher Brauch ist für Griechenland durch den Mythos belegt, dass Zeus mit Hera ebenso verfuhr, vgl. M. P. Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, <sup>3</sup>1967 I, 121. A. 8, schreibt er: «Die Geschichte, dass Zeus die Hera schwängerte, ist vermutlich ein Reflex einer noch heute unter der Bauernbevölkerung nicht ganz ausgestorbenen Sitte der nächtlichen Besuche der Freier bei den jungen Mädchen.» 430, A. 2, weist er auf einen naxischen Hochzeitsbrauch hin, der in einem Gedicht ausgesprochen ist:

«Schon legt sich auch die Jungfrau zum Jüngling herkömmlich, wie es verlangt ist, den Vorbräutigams-Schlaf zu ruhen...»

<sup>22</sup> Zu Tradition und Redaktion in Gen 34 siehe M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, 31 A. 99 und H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im AT*, WMANT 14 (<sup>2</sup>1970), 171.



Eheschliessungsrecht handelt, während in den beiden ersten Fällen die Männer ein kanaanäisches Brauchtum als Angebot nutzten. Dina und Tamar, die Tochter Davids, waren israelitische Mädchen. Das mag die schreckliche Reaktion in Gen 34 und II Sam 13 begründen. Diesen Brauch konnte man in Israel offensichtlich nicht akzeptieren.

4. Dass Hos 1,2b den Brauch der Opferung der Jungfrauschaft voraussetzt, hat H. W. Wolff<sup>23</sup> nachzuweisen versucht. Er führt dazu die Stelle bei Herodot, die Notiz bei Augustin und andere Texte an und glaubt, auf eine weite Verbreitung dieses Brauches im Alten Orient schliessen zu dürfen. Doch zeigen die bisher besprochenen Texte, dass dieses Brauchtum in Israel keineswegs einlinig war. Man wird sorgsam differenzieren müssen, wozu die Arbeit von G. Boström<sup>24</sup> anleiten kann. Darum ist zu fragen, ob es in Kanaan überall so etwas wie einen Initiationsritus gab, wie ihn Augustin für die Phönizier beschreibt. Für die Stadt Sichem und die jüdische Hirtenlandschaft haben wir ein anderes Brauchtum voraussetzen müssen, ebenso für die Weinberge bei Silo. So mag man erwägen, ob dieser Ritus nicht von Phönizien aus – etwa zur Zeit der Dynastie Omri – in Kanaan an Boden gewann. Allerdings wird damit die Auslegung von Hos 1,2b kaum zu belasten sein. Denn W. Rudolph<sup>25</sup> hat mit allem Nachdruck betont, dass Hos 1,2b die Apposition *z'nūnīm* sowie 2by wahrscheinlich eine spätere Glosse aufgrund von 2,4–17 ist.<sup>26</sup> Dann beinhaltet das Wort an Hosea ursprünglich nur den Auftrag, sich eine Frau zu nehmen und Kinder zu zeugen.

Allerdings bleibt dann doch noch Hos 4,13 jene Stelle, die L. Rost veranlasste<sup>27</sup>, die Opferung der Jungfrauschaft als kanaanäischen Initiationsritus zu postulieren. Dort sagt der Prophet:

«Darum treiben eure Töchter Unzucht,  
und eure Schwiegertöchter brechen die Ehe.»

Versteht man mit L. Rost<sup>28</sup> das Wort «Schwiegertochter» (*kālā*) als

<sup>23</sup> H. W. Wolff (A. 9), 14 f.

<sup>24</sup> G. Boström, *Proverbiastudien*, 1935, 109, ist unsicher, ob die Herodotstelle in diesen Zusammenhang gehört.

<sup>25</sup> W. Rudolph, *Hosea KAT*, 1966, 46–49.

<sup>26</sup> Schon A. Heermann, *Ehe und Kinder des Propheten Hosea*, ZAW 40 (1922), trat für die Streichung des zweimaligen *z'nūnīm* in V. 2 f. ein, 287.

<sup>27</sup> L. Rost, *Erwägungen zu Hos 4,13*, in: *Das kleine Credo und andere Studien zum AT*, 1965, 53 ff.

<sup>28</sup> L. Rost (A. 27), 56.

«Braut, die im Begriff ist, die Sippe zu wechseln», dann wäre hier in einem synonymen Parallelismus ausgesagt, dass die Mädchen kurz vor der Ehe in Bereichen kanaanäischer Heiligtümer ihre Jungfrauschaft verloren. Die Art, wie der Prophet spricht, deutet darauf hin, dass sich ein solcher Brauch gerade erst im Umkreis Israels ausbreitet.<sup>29</sup>

Allerdings ist diese Deutung nicht die einzig mögliche. Man könnte ebenso aus dem Gebrauch der beiden Verben (*zānā* – Unzucht treiben und *nā'aph* – ehebrechen) schliessen, dass es sich um zwei verschiedene Dinge handelt, einmal um die Opferung der Jungfrauschaft (*zānā*) und dann um den Ehebruch (*nā'aph*) nach schon erfolgter Eheschliessung.<sup>30</sup> Darüber ist jetzt mehr zu sagen.

## *II. Das Brauchtum nach der Hochzeit*

Die eben besprochene Stelle Hos 4, 13 spricht – sehen wir recht – von einem rituellen Ehebruch der Schwiegertöchter, d. h. der Frauen. Wenn irgendwo, dann ist an dieser Stelle auf die Nachricht von Herodot I, 199 hinzuweisen, die einen Fruchtbarkeitsbrauch in Babylonien erwähnt und die von der Notiz Ep Jer 43 bestätigt wird. Danach ist der Brauch so zu rekonstruieren, dass die Ehefrau im Gelände des Heiligtums einmal in ihrem Leben, wahrscheinlich am nächsten Fest nach der Eheschliessung sich einem Fremden hingeben muss.<sup>31</sup> Der Brauch hatte vermutlich den Sinn, die Fruchtbarkeit der Frau zu erhöhen. Freilich reicht die Stelle bei Hosea nicht aus, diesen Brauch für die Umwelt Israels nach-

<sup>29</sup> Dass der Bericht von Jephthas Tochter Jdc 11, 37 ff. nicht diesen Ritus beschreibt, hat W. Rudolph überzeugend gezeigt: «...die Klage (kann) nur bedeuten, dass sie Jungfrau bleiben muss, und nicht, dass sie ihr Mädchentum verloren hat.» W. Rudolph, *Präparierte Jungfrauen?* ZAW 75 (1963), 69: Also kann man auch den Brauch nicht in die vorstaatliche Zeit Israels datieren.

<sup>30</sup> Dann beziehen sich die beiden von diesen Verben abgeleiteten Male in 2, 4 auch auf zwei verschiedene Handlungen, die eine vor, die andere nach dem Eheschluss.

<sup>31</sup> Bis vor 50 Jahren hat sich in rumänischen Gemeinden der Westkarpathen ein Brauch erhalten, der dem von Herodot beschriebenen ähnlich gewesen sein muss. An einem Feiertag im Frühjahr gingen alle Frauen, die im Laufe des vergangenen Jahres geheiratet hatten, zum Gottesdienst, kauften Kerzen und beteten für das Gedeihen ihrer Ehe. Wenn sie aus dem Gotteshaus herauskamen, waren sie verpflichtet, jeden Bekannten auf den Mund zu küssen. Dieser wiederum musste der Frau eine Krone zustecken mit dem Vermerk, das Geld sei für die Windeln ihres kommenden Kindes. Dann durfte er einen Zug aus einer Schnapsflasche tun.

zuweisen, zumal sie auch anders gedeutet werden kann (siehe oben). Man könnte allenfalls noch auf die merkwürdige Erzählung von der Schandtät in Gibeon Jdc 19 hinweisen und dann postulieren, dass der Mann mit seiner Frau zu einem solchen Fest nach Gibeon kam, und sich bei diesem Ritus ein Unglück ereignete. Doch ist die Erzählung Jdc 19 in ihrer heutigen Gestalt ganz anders geartet und lässt einen solchen Rückschluss darum als gewagt erscheinen.<sup>32</sup> So bleibt die Frage offen, ob es in Israels Umwelt einen solchen Brauch gegeben hat. Wenn Hosea an solch eine Übung dachte, zeigt seine Botschaft, dass er sie ablehnt und wohl auch mit der Ablehnung der Hörer rechnen kann.<sup>33</sup> Wir hätten hier dieselbe Einstellung, wie sie uns in Gen 34 im Verhältnis zu Gen 38,12 ff. und Jdc 21,15 ff. begegnet ist: Während die Männer dem kanaanäischen Brauchtum zuneigten, lehnten sie die Beteiligung ihrer Frauen und Mädchen an diesen Veranstaltungen scharf ab. Hosea hält ihnen 4,13 den Spiegel vor: Wenn ihr hingehet, ist es nicht verwunderlich, wenn die «Folgen» bei Töchtern und Schwiegertöchtern sichtbar werden.

### *III. Bei der Hochzeit*

1. Auch Gen 2–3 dürfte ein Hochzeitsbrauch im Hintergrund stehen. Dafür könnte schon die Tatsache sprechen, dass der Text gerne bei kirchlichen Trauungen verwendet wird. Leider legt der Zusammenhang diese Annahme nicht nahe, so dass wir auf eine Analyse dieser beiden vielumstrittenen Kapitel nicht verzichten können. Da W.H.

In unsern siebenbürgisch-sächsischen Gemeinden, haben sich bis heute zwei ähnliche Bräuche erhalten. Nach dem einen geht die junge Frau am Tage nach der Trauung zum Gottesdienst und wird daraufhin beim Tanz gestohlen und in ein fremdes Haus gebracht, bis sie vom Bräutigam losgekauft wird. Nach dem anderen Brauch muss die junge Frau kurz nach Mitternacht mit jedem anwesenden Mann tanzen und erhält Geld «für die Windeln» in eine Schürzentasche.

Es bedarf wenig Phantasie, zum Schluss zu kommen, dass in grauer Vorzeit bei dieser Gelegenheit nicht nur «getanzt» wurde oder dass die Frau nur einen «Kuss» bekam.

Dass dieses mit Unsittlichkeit überhaupt nichts zu tun hat, ist eindeutig. Der Ritus erfolgte an einem bestimmten Tag und war durch das Brauchtum sanktioniert.

<sup>32</sup> Auf die Traditionsgeschichte von Jdc 19–21 ist hier nicht einzugehen.

<sup>33</sup> Das *al/kēn* zeigt eine Folge an, es ist keine Strafankündigung. Diese Folge ihrer Tat sollen die Männer bedenken.

Schmidt<sup>34</sup> die verschiedenen Motive bereits sorgsam auseinandergenommen hat und darin durch O.H. Steck<sup>35</sup> und C. Westermann<sup>36</sup> weitgehend bestätigt wurde, können wir uns darauf beschränken, diese verschiedenen Motive erneut zu gruppieren:

Am sichersten ist augenblicklich, als Grundlage von Gen 2f. eine Urmensch-Erzählung anzunehmen, die nach Ez 28, 12 ff. folgende Züge getragen haben muss: Erschaffung des Menschen, Gottesgarten, Fehltritt und Vertreibung aus dem Garten.<sup>37</sup>

2. Eine zweite Erzählung muss um das Motiv des Lebensbaumes gekreist sein. Da im Gilgamesch-Epos XI, 266 ff. Lebenskraut und Schlange zusammengebracht sind, im Adapamythos aber zwei widersprüchliche Anweisungen an den Menschen im Zusammenhang mit dem Essen einer Speise erteilt werden<sup>38</sup>, könnte man folgende Ätiologie rekonstruieren: Gott setzt den Menschen in einen Garten, erlaubt ihm das Essen von den Früchten der Bäume, doch warnt er ihn vor der Frucht des Lebensbaumes (wie Ea Adapa warnt), weil er sonst stirbt

<sup>34</sup> W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17 (1973<sup>3</sup>), 193–229.

<sup>35</sup> O. H. Steck, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2, 4–3, 24, BSt 60 (1970), 19 ff.

<sup>36</sup> C. Westermann, Genesis 1–11 BK I/1 (1975), 259 ff. Westermann geht in der Zuordnung der Motive eigene Wege.

<sup>37</sup> Also vielleicht die Verse 2, 6. 7 ... 3, 22. 24. Ez 28, 12 ff. ist der Fehltritt nur als 'āwālā-Unrecht bezeichnet. Ob die Vorlage der Paradieserzählung mehr aussagte, lässt sich schwerlich sagen. Der Fehltritt muss nicht in dem Essen von der Frucht bestanden haben. Dieses Motiv lässt sich anderswo unterbringen. S. u.

<sup>38</sup> Zu weiteren israelitischen und ausserisraelitischen Parallelen vgl. W. H. Schmidt (A. 34), 210.

Es wäre allerdings zu fragen, ob der Adapamythos in seiner heutigen Gestalt nicht auch eine lange Traditionsgeschichte durchlaufen hat. Wenn ich recht sehe, sind drei verschiedene Motive darin enthalten, die kaum ursprünglich zusammengehört haben: 1. Adapa wird vor den himmlischen Richter zitiert und erhält seine Freisprechung durch die Fürsprache der Himmlischen; 2. Adapa bringt vom Himmel Kleidung und Öl auf die Erde; 3. Adapa wird von Ea belehrt, nicht von der Lebensspeise zu essen, weil Ea sie als Todesspeise kennzeichnet, und kehrt darum auf die Erde zurück. Dieses dritte Motiv liesse sich so verstehen, dass die «Lebensspeise» des Anu tatsächlich zu irdischem Tod führt, um die Aufnahme in den Himmel zu ermöglichen. Das bedeutet, dass in einer Vorphase der Mythos zum Ausdruck brachte, was wir heute noch in die Worte kleiden: «Wen die Götter lieben, nehmen sie zu sich.» Gedeutet ist der vorzeitige Tod. Freilich ist das nicht die Intention des jetzigen Mythos. Dazu vgl. H. P. Müller, Gilgameschs Trauerklage um Enkidu und die Gattung der Totenklage, ZA 68 (1978), 233 ff.; 248 und A. 52.

(giftige Frucht?)<sup>39</sup>. Die Schlange bestreitet die Todeswirkung dieser Frucht des Lebensbaumes wohl vor der Frau<sup>40</sup>, sie isst (... und stirbt?). Die Schlange wird verflucht.<sup>41</sup>

3. Was übrigbleibt<sup>42</sup>, ist für unseren Zusammenhang wesentlich.<sup>43</sup> Hier wurde die Erschaffung des Menschen, der Tiere und der Frau, das Essen vom Erkenntnisbaum<sup>44</sup>, die Erkenntnis der Nacktheit und die

<sup>39</sup> Die Verse 2,9.16 ff. wären also nicht rein redaktionell, sondern hätten in dieser Tradition ihren Ursprung, wiewohl der Wortlaut jetzt dem Zusammenhang trefflich angepasst ist. Der Baum in der Mitte des Gartens muss der Lebensbaum gewesen sein. Die Formulierung «ihr werdet gewiss (inf. abs.) sterben» hat jetzt die Gestalt eines apodiktischen Gebotes für todeswürdige Verbrechen, könnte aber einmal bloss die Gewissheit des Todes als Wirkung gemeint haben.

Die Tatsache, dass in der jetzigen Form der Erzählung ein solches Verbot erteilt wird und die Strafe dann anders erfolgt, nämlich in einem Fluch, sollte uns zum Nachdenken darüber bewegen, ob man die Urgeschichte einem «Jahwisten» der Salomo-Zeit zuschreiben kann. Der Schreiber dürfte voraussetzen, dass die Sätze der *Mot-jumat*-Reihe nicht mehr mit dem Tod bestraft wurden. Wäre es darum nicht richtiger, den «Jahwisten» der Salomo-Zeit (an dem ich freilich noch festhalten will) mit Gen 12,1 ff. beginnen zu lassen und die Urgeschichte in eine spätere Zeit anzusetzen? Ich denke etwa an die Zeit Hiskias. Dies näher zu begründen, ist hier freilich nicht der Ort.

<sup>40</sup> C. Westermann (A. 36), 266, vermutet, dass eine urtümliche Erzählung von der Schlange und der Frau zugrundeliegt. Dem würde entsprechen, dass das Fluchwort an die Schlange nur die Frau und ihre Nachkommen, nicht auch den Mann vor Augen hat (3,15).

<sup>41</sup> Die Ätiologie würde also erklären, warum die Schlange auf dem Bauche kriecht und die Menschen sie bekämpfen: sie hat einmal einen Menschen (? eine Frau?) zum Tode gebracht.

<sup>42</sup> Die geographische Beschreibung von Eden 2,10–14 klammern wir hier aus. Man kann erwägen, ob sie zu unserer dritten Einheit gehört hat. Auszuschliessen ist das nicht. Dann wäre damit das Traumland der Liebenden gemeint. Aber das ist ganz unsicher.

<sup>43</sup> «Demgemäss ist die Erschaffung von Tieren und Frau... keinesfalls Bestandteil der Paradiesgeschichte gewesen, ebensowenig der Erzählungszug der Nacktheit beider und ihrer Bekleidung... und alle Stellen, die von Mann und Frau reden...» O. H. Steck, (A. 34), 46. Steck meint freilich (53), dass diese Partien jahwistisch seien und nicht unabhängig von der Jetztgestalt der Erzählung entstanden. Demgegenüber wird man etwas differenzieren müssen, wiewohl zuzugeben ist, dass der jetzige Text einheitlich formuliert ist.

<sup>44</sup> «Die Beifügung <gut und böse> will... vielleicht... ausschliessen, dass <erkennen> geschlechtlich verstanden wird... Wenn 3,7 die Auswirkung des Ungehorsams beschreibt: <sie erkannten, dass sie nackt sind>, so legt diese Aussage nahe, dass eine Vorform der Paradiesgeschichte die Einsicht in die eigene Geschlechtlichkeit als Folge der Tat ansah.» W. H. Schmidt (A. 33), 223. Es folgt ein Hinweis auf die Enkiduepisode des Gilgameschepos.

Bekleidung berichtet, hier wurde von den Folgen der Ehe für Frau<sup>45</sup> und Mann<sup>46</sup> gesprochen, hier erhielt die Frau ihre Benennung als «Mutter aller Lebenden» und es erfolgte die Anweisung auf den Acker als Lebensgebiet.<sup>47</sup> M. a. W. wir hätten in den eben zusammengestellten Motiven den Rest einer Hochzeitsgeschichte, die berichtete, wie der Mann erschaffen wurde, wie Gott ihm Tiere zugesellte (die in den Bereich des Arbeitsfeldes des Mannes gehören), wie er seine Frau bekam und darüber hochbeglückt jubelte, wie die beiden dann vom Baum der Erkenntnis (Liebesäpfel? vgl. Gen 30,14) assen und ihre Nacktheit entdeckten<sup>48</sup>, wie sie sich Kleider anlegten und Glück und Leid des Lebens bei Geburt und Feldarbeit erfuhren. Noch heute wird in Palästina der Braut bei der Hochzeit gesagt: «Freue dich nicht der Falten deines Hochzeitskleides.»<sup>49</sup>

Vielleicht ist der Hinweis nicht unwichtig, dass in der orthodoxen Kirche Rumäniens bis auf den heutigen Tag bei Trauungen ein Apfelzweig eine Rolle spielt. Den Baum bei der Hochzeit erwähnt innerhalb einer Brauchtumsbeschreibung I. Meîtoiu, *Spectacolul nunţilor* (Die Vorführung der Hochzeiten), 1969, 203.

<sup>45</sup> L. Rost, (A. 27), 62 A. 34 sieht in dem Wort an die Frau 3,16 eine «Spendeformel» innerhalb des Initiationsrituals: «Gewisslich will ich mehrten... deine Schwangerschaft... Du sollst Söhne gebären...» Doch könnte schon das ursprüngliche Wort an die Frau Freud und Leid als Folge der Ehe vor Augen gehabt haben (A. 48).

<sup>46</sup> «... wird man eher mit einem vorgegebenen Fluchwort über den Acker (etwa 17b) rechnen, das von anderen Vorstellungen her ergänzt wurde» Schmidt (A. 34), 216. Vielleicht darf man folgendes Wort als Vorlage verstehen:

«... mit Mühe wirst du dich ernähren dein Leben lang, ... im Schweisse deines Angesichtes wirst du dein Brot essen, bis du zum Ackerboden zurückkehrst, von dem du genommen bist» (17b.19a).

Das würde bedeuten, dass 2, 7 zu dieser Einheit hinzuzurechnen ist. Es wäre zu fragen, ob die Paradiesgeschichte vom Urmenschen nicht seine Erschaffung aus Staub schilderte und die Vertreibung ihn in den Staub stürzte, während die «Hochzeitsgeschichte» den Menschen aus Erde geformt sein lässt, wie nachher die Tiere, um dann zu berichten, dass er zur Bestellung dieser Erde, «von der er genommen ist», angewiesen wurde.

<sup>47</sup> Das würde als Einleitung 2,5. 7 voraussetzen.

<sup>48</sup> Es mag sein, dass auch das Motiv der Gottähnlichkeit hierhergehörte, wie die Enkidu-Episode des Gilgameschepos zeigt. Hier sagt die Hure zu Enkidu: «Weise bist du Enkidu, wie ein Gott.» Vgl. C. Westermann, (A. 36), 336.

<sup>49</sup> G. Dalman, V (1937), 313. Man wird freilich nicht mit Dalman ergänzen dürfen: «weil es noch anders kommen *kann*», sondern richtiger: weil es noch anders kommen *wird*.

Zu dieser Überlieferung, mehr noch aber zu den beiden Sprüchen an Mann und Frau wäre folgendes aus dem Brauchtum zu ergänzen: In der Gemeinde Marpod in Siebenbürgen ist bis heute üblich, dass der Braut ein Tüchlein mit den Worten überreicht wird:



Diese so rekonstruierte Erzählung ist wohl kaum auf israelitischem Boden gewachsen, sonst hätte sie in irgendeiner Weise eine Nachwirkung gehabt. Sie wurde wohl aus dem Hochzeitsbrauchtum der Umwelt übernommen, als eine Sage der ersten Menschen verstanden und mit anderen Erzählungen der Urzeit zu einer neuen Einheit umgeschmolzen, durch welche nun gerade nicht mehr die Natürlichkeit des Schweren hervorgehoben wird. Es erscheint jetzt als Folge einer Strafe für Verfehlungen. Was einst natürlich gesehen wurde, ist jetzt in den Rahmen der Rechtstraditionen Israels gespannt.<sup>50</sup>

2. Cant 3,8 ist von dem «Schrecken der Nacht» die Rede. Da dieses Wort im Zusammenhang der Einholung der Braut (3,6–11) erklingt, ist hier auf ein letztes Motiv des Hochzeitsbrauches einzugehen. Hier hat Israel am meisten Verständnis aufgebracht. Noch heute gibt es eine gewisse Angst in der Brautnacht.<sup>51</sup> Wie gefährlich die Bedrohung durch

«Damit du dir die Tränen abtrocknen kannst», während der Bräutigam ein ähnliches Tüchlein mit den Worten erhält: «Damit du dir den Schweiß abtrocknen kannst.» Die Tränen erinnern an die Schmerzen der Geburt, der Schweiß an die Arbeit auf dem Feld. In der rumänischen Gemeinde Petrila in den Südkarpaten war vor 100 Jahren der Brauch in Übung, dass der Pfarrer bei der Verlobung dem Mädchen aus der Hand des Burschen ein Tuch überreichte, das mit Flüssen bestickt war, während er dem Bräutigam von der Braut ein Tuch gab, das Blumen eingestickt hatte. Tränen und Feldarbeit auch hier. So nach N. Deleanu, *Nedeia din poiana miresei* (Der Hirtenmarkt auf der Brautwiese) 1968, 274.

Gewiss ist dieser Brauch nicht massgebend für das Verständnis des AT, weil Zeit und Raum vom AT sehr entfernt sind. Doch zeigt das Brauchtum an, in welcher Richtung ein Text des AT verstanden werden kann, wenn sich durch die Analyse sowieso eine ähnliche Auslegung empfiehlt.

<sup>50</sup> Das gilt ebenso für die nachfolgende Kainsgeschichte. F. W. Golka, *Keine Gnade für Kain*, in: *Werden und Wirken des AT*, FS C. Westermann, 1980, 58–73, hat diese Perikope als Urgeschichte zu verstehen versucht, und daraus abgeleitet, dass die Erzählung zeigen will, dass es für den Brudermörder keine Gnade gibt (73). Das trifft für die Gestalt, die der Erzähler vorfand, wahrscheinlich zu. Doch geht es in der jetzigen Fassung in Gen 4 genau um denselben Sachverhalt wie Gen 2 f. Das sieht auch Golka (72), doch interpretiert er auch Gen 2 f. nicht von der Rechtstradition her, sondern von der Urgeschichte. Wie Gen 2 f. zeigen will, dass Fluch und Segen, Freude und Leid gleichermaßen aus Jahwes Hand fließen, die angekündigte Strafe also abgemildert wird, so wird auch in der Kainsgeschichte die Strafe verringert. Kain hat Kinder, wie V. 17 ff. zeigt. Das bedeutet, dass er nicht ganz zu den Verstossenen gehört. Von der Rechtstradition herkommend hat der Verfasser der Urgeschichte sich bereit gefunden, die Todesstrafe aufzulösen und den verdienten Tod in eine Strafe umzuwandeln.

<sup>51</sup> Vgl. dazu G. Dalman, *AuSI*, 639. J. Morgenstern (A. 2) berichtet von einem Singen der westsemitischen Frauen zur Verscheuchung der bösen Geister bei der Defloration (107 ff.).



die bösen Geister gesehen werden konnte, zeigt die Erzählung von Tobias (Tob 6,14 ff.), wonach Sara, die Tochter Raguels erleben muss, dass 7 Männer ihr in der Brautnacht vom Dämon umgebracht werden. Tobias entgeht dem Tod durch die Dämonen mit Hilfe des Schutzengels, der ihn anleitet, Herz und Leber eines Fisches zu verbrennen und zu Gott zu beten. Wahrscheinlich wollte diese Erzählung zeigen, was man tun soll, um von den Dämonen verschont zu werden.<sup>52</sup>

Die Möglichkeit ist nicht auszuschliessen, dass die unter I. besprochenen Hochzeitsbräuche Versuche waren, diesem Moment des Schreckens in der Mitternacht zu entgehen. Israel ist hier einen anderen Weg gegangen. In grauer Vorzeit wurde in der Brautnacht der Bräutigam beschnitten. Darauf weist nicht nur der in seinem dunklen Zusammenhang<sup>53</sup> dann doch eindeutige Satz Ex 4,25: «Du bist mir ein Blutbräutigam geworden» hin, sondern ebenso die Tatsache, dass mit *hotēn* ursprünglich jener Mann gemeint war, der seinen Tochtermann beschnitt<sup>54</sup>. Das bedeutet, dass Israel diesem «Schrecken der Nacht» innerhalb einer Talionsvorstellung Herr zu werden gedachte: Der Körperteil der bei der Braut einen Blutverlust verursachte, wurde selbst verwundet. Das führt uns wieder in die Rechtswelt Israels.

#### IV. Folgerungen

Die Hochzeitsbräuche seiner Umwelt hat Israel als Ganzes nicht übernommen. Zeitweise haben Einzelne oder ganze Gruppen einen bestimmten Brauch toleriert oder auch mitgemacht. Besonders da, wo es um die Frauen der Umwelt ging, hat man weniger Skrupel gehabt. Bis in die Zeit Hoseas hinein waren darum die Männer geneigt, an den

<sup>52</sup> Im Hochzeitsbrauchtum ist die Überwindung dieser Gefahr weit verbreitet. Als eindrucksvollstes Beispiel nenne ich bloss die Notiz von V. Păcală in seiner Monographie der Gemeinde Rășinari (Monografia comunei Rășinari) 1915, wonach in der Hochzeitsnacht junge Leute in das Brautgemach einbrechen, um den Bräutigam im Fluss zu «vernichten». Die Braut kauft ihn mit einem Fass Wein frei. Dass aus solcher Furcht das Brautlager unter Aufsicht von Zeugen bestiegen wurde, ist bekannt. Vgl. R. Freudenthal, *Seine Leben und seine Zeit*, 1967, 536.

<sup>53</sup> Zum Verständnis von Ex 4,24–26 vgl. ausser den Kommentaren H. J. Hermisson, *Sprache und Ritus im alttestamentlichen Kult*, WMANT 19 (1965), 66 und G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 1969, 18.

<sup>54</sup> So L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, 1976, 25 f.

Riten der Umwelt zu partizipieren, obwohl sie nicht erlaubten, dass ihre Töchter oder Frauen es den Frauen oder Mädchen der Umwelt nachmachten. Hosea verkündet den Männern, dass sie sich nicht wundern dürfen, wenn ihre Töchter und Schwiegertöchter sich auch zu den Bräuchen der Umwelt hingezogen fühlen. Offiziell gestattet hat man solches Verhalten in Israel dennoch nicht. Wie schon das vorgeschichtliche Israel den «Schrecken der Nacht» durch die Beschneidung also innerhalb einer Rechtstradition (*talio*) zu meistern gedachte, so hat sich das Rechtsdenken in dieser Hinsicht bei dem Volke des AT durchgehalten. Heirat war eine Rechtsangelegenheit, die durch einen Vertrag der Männer besiegelt wurde.<sup>55</sup> Andere Praktiken hatten darum keinen Platz. Sogar die bei der Hochzeit gesprochenen Worte, die Glück und Leid der Mutter und des Ackermannes in der neuen Ehe festhielten, wurden in einen neuen Zusammenhang gebracht. Nun erscheint beides als Strafe Jahwes für eine erfolgte Übertretung der ersten Menschen. Dass die Ehe als natürliche Folge glückliche und schwere Tage bringt, hat man so nicht weitergesagt, sondern Glück und Leid des Lebens auf einen Fehltritt zurückgeführt. Was die Hochzeit betrifft ist also Israels Rechtsdenken massgebend geblieben. Die stark an der Natur orientierten Fruchtbarkeitsbräuche wurden abgelehnt. Das Recht behielt hier gegenüber der Natur die Oberhand.

*Hans Klein, Sibiu (Rumänien)*

<sup>55</sup> Vgl. die A. 7 angeführte Literatur.