

Beiträge zur Pentateuchkritik.

Vom Herausgeber.

1) *Das Kainszeichen.*

Zur Entstehungsgeschichte der jahvistischen Pentateuchquelle und zur israelitischen Sagenkunde.

Im modernen Deutsch werden nicht selten die bildlichen Redensarten gebraucht: »*ein Kainszeichen auf der Stirn tragen*« und: »*ein Kainszeichen aufgedrückt erhalten*.« Sie bedeuten soviel wie *gebrandmarkt sein* oder *werden*. Zwei Beispiele aus neuester Zeit mögen dies belegen. Am 13. Februar 1892 sprach der Abgeordnete Schneider im Deutschen Reichstage einen vom Abgeordneten Bebel wie von der socialdemokratischen und ultramontanen Presse hart angegriffenen Großindustriellen vertheidigend die Worte: »Baare wird von Ihnen verurtheilt, nicht weil er schuldig ist, sondern weil er in Ihren Augen ein Brandmal an der Stirne trägt, das Kainszeichen nämlich, ein Großindustrieller zu sein.« Und in *Karl von Hase's* »Kirchengeschichte auf Grund akademischer Vorlesungen, Theil 3, Abtheilung 2, Leipzig 1892, S. 144« lesen wir von Pascal's *Lettres provinciales*: »Die Briefe sind vom Papst verdammt worden, aber sie haben ein unauslöschliches Kainszeichen auf die Stirn der Jesuiten gedrückt.«

Es geht dieser Gebrauch des Ausdruckes von der Voraussetzung aus, daß Kain durch das ihm aufgedrückte Zeichen für sein ganzes ferneres Leben als Mörder gekennzeichnet worden sei. Man versteht diese Deutung,

wenn man bedenkt, daß früher — in Deutschland namentlich in den Gebieten des sächsischen Rechtes — überwiesene Verbrecher, besonders Fälscher und Diebe, ein Mal eingebrennt erhielten, das ihre verbrecherische Vergangenheit belegte. Der Brauch hat in den Kreisen derer Nachahmung gefunden, die man mit ihm bekämpfte. Der Gauner, der seine Genossen verrathen hatte, wurde von diesen durch den *Slichenerzinken*¹⁾, einen Schnitt in die Wange oder eine andere Deformation des Gesichtes, als Verräther kenntlich gemacht. Man denkt sich also, daß das Kainszeichen wie eine *Brandmarke* oder ein *Schandzeichen* wirkt. Diese Sitte, überwiesene Verbrecher zu brandmarken²⁾, die sich in einzelnen europäischen Staaten wie Frankreich und Belgien³⁾ bis in unser Jahrhundert erhalten hat, ist auch im Alterthum geübt worden, was für die Combination mit dem Kainszeichen geltend gemacht werden kann. Auch hiervon ist im modernen Sprachgebrauch eine Spur zurückgeblieben. Denn wir sagen statt *brandmarken* auch *stigmatisieren*. Es ist das ein Fremdwort aus dem Griechischen. Die Griechen gebrauchen für *brandmarken* $\sigma\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$, nennen hiervon die *Brandmarke* $\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$ und bilden von diesem Worte weiter $\sigma\tau\iota\gamma\mu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ mit einer *Brandmarke* *versehn*, $\sigma\tau\iota\gamma\mu\alpha\tau\eta\phi\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ eine *Brandmarke* *tragen*, $\sigma\tau\iota\gamma\mu\alpha\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ der *Gebrandmarkte*. Stigma und Stigmatias sind aus dem Griechischen ins Lateinische gekommen⁴⁾, das *stigma* auch

1) Das Wort kommt vom hebräischen *sälach* vgl. *Avé-Lallement*, F. Ch. B., Das deutsche Gaunerthum Bd. 2. Leipzig 1858, S. 14. 66f. Bd. 4, 1862, S. 608.

2) *Spitz*, E., de stigmatiis. Altdorf 1711. S. 21f. *Tenzell*, E., de stigmatibus in facie. Erfordiae 1719, S. 6ff. *Dresig*, S. F., de usu stigmatum apud veteres ad Gal. 6, 17. Lipsiae 1733.

3) Die zu Zwangsarbeit Verurtheilten wurden in bestimmten Fällen gebrandmarkt.

4) *Cicero*, de officiis 2, 7. *Petron.*, Sat. 103.

als Feminin behandelt und davon *stigmatosus*¹⁾ weitergebildet.

Bei Griechen und Römern ist das Brandmarken eine Strafe oder eine Beschimpfung²⁾, zuweilen beides. Nach *Plato*³⁾ soll es als Strafe für Tempelraub bei Sklaven und Fremden zur Anwendung kommen. Sklaven werden stigmatisiert, wenn sie gestohlen haben oder entlaufen sind⁴⁾. Um zu beschimpfen, verhängt es Caligula nach *Sueton*⁵⁾ gegen Freie. Insbesondere trifft es als Schimpf Soldaten, die sich ergeben haben. Die Thebaner, die bei den Thermopylen zu den Persern übergegangen waren, wurden nach *Herodot* 7, 233 auf Xerxes Befehl, sofern ihnen nicht Schlimmeres widerfuhr, mit der königlichen Brandmarke versehen. Den im samischen Kriege gefangenen Athenern brannten nach *Plutarch*, Pericles 26 die Samier eine Eule, den athenischen Wappenvogel, ein, und rächten sich damit dafür, daß die Athener früher Samiern das Bild der *σάμαινα*, einer samischen Schiffsart, eingebrannt hatten. Ebenso werden die mit Nikias in Sicilien gefangenen Athener nach *Plutarch*, Nicias 29 mit dem Bilde eines Pferdes gebrandmarkt⁶⁾.

1) *Plinius*, Epist. I, 5 >Vitelliana cicatrice stigmatosum.<

2) *Sextus Empiricus*, Pyrrh. hypot. 3, 24: τὸ ἐστίχθαι παρ' ἡμῖν μὲν αἰσχρὸν καὶ ἄτιμον εἶναι δοκεῖ. πολλοὶ δὲ Αἰγυπτίων καὶ Σαρματῶν στίζουσι τὰ γεννώμενα.

3) *De legibus* 9, 2: ἐν τῷ προσώπῳ καὶ ταῖς χερσίν.

4) Daher *Aristophanes*, Vögel v. 360 δραπέτης ἐστιγμένος. Als Strafe wird es angedroht Frösche v. 1511.

5) Caligula, c. 27 Multos, inquit, honesti ordinis deformatos prius stigmatum notis, ad metalla . . . condemnavit. Die Brandmarkung begleitet hier als Accidens die eigentliche Strafe, wie einst in Frankreich die Zwangsarbeit, in Deutschland das Stäupen oder die Landesverweisung.

6) Aus *Porphyrus*, vita Pythagorae c. 15 darf man vielleicht entnehmen, daß es ein Brauch von Räubern gewesen ist, Menschen zu brandmarken, die ihnen in die Hände fielen. Zalmoxis, der nach jener Erzählung dies Schicksal gehabt hat, ist übrigens ein getischer Gott. *Herodot* IV, 96.

Indessen begegnet uns im Alterthum das Stigma noch in anderer Bedeutung und zwar vielfach als eine auszeichnende Marke. Diesen Gegensatz erwähnen die classischen Schriftsteller mehrmals, wenn sie von Völkern erzählen, die sich tätowieren¹⁾. Ferner erhalten die Soldaten ein Zeichen, und zwar wahrscheinlich den Namen des regierenden Kaisers auf die Hand geritzt²⁾. Die Ausleger sind uneinig, ob Paulus, wenn er Gal. 6, 17 bildlich sagt, daß er τὰ στίγματα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ an seinem Körper trage, an diese Sitte denkt oder an die Malzeichen der Slaven³⁾. Vor allem aber spielt die am Körper angebrachte Marke, sie sei eintätowiert, eingebrannt oder eingeschnitten, im Culte sehr verschiedener Völker eine Rolle. Deshalb ist es fraglich, ob die gewöhnliche Auslegung, die beim Kainszeichen an die Brandmarken der Verbrecher denkt, auf dem richtigen Wege ist. Daher soll im Folgenden untersucht werden, ob sie mit der Bedeutung im Einklange ist, die das Kainszeichen in der Erzählung von Kain und Abel Gen. 4, 1—16 hat. Ueber Bedeutung des Zeichens, das Gott nach Gen. 4, 15 an Kain angebracht hat, sind die Ausleger von Alters her verschiedener Meinung. Doch wird sich zeigen, daß es sich mit Sicherheit aus der Erzählung selbst erschließen läßt. Als Hülfsmittel der Untersuchung wird die Befragung der Sitten anderer alter Völker verwandt werden können.

Wollen wir aber den Sinn der Erzählung von Kain und

¹⁾ Vgl. Herodot 5, 6. Weitere Beispiele vgl. bei *Spencer*, de leg. Hebr. rit. ed. *Pfaff*. Tübingen 1732, S. 408 ff. *Spiess*, a. a. O. S. 9 ff. *Dresig*, a. a. O. S. 8 ff.

²⁾ *Aëtius*, tetrabibl. II, 4, 12. στίγματα καλοῦσι τὰ ἐπὶ τοῦ προσώπου ἢ ἄλλου τινὸς μέρους τοῦ σώματος ἐπιγραφόμενα, οἷα τῶν στρατευομένων ἐν ταῖς χερσίν. Ich entnehme die Stelle, die ich nicht controlieren kann, der Dissertation *Dresig's*.

³⁾ Infolge dessen wird die Materie herkömmlicher Weise in den Commentaren zu Gal. 6, 17 erörtert, vgl. z. B. *Winer*, Pauli ad Galatas epistola². Lipsiae 1828, S. 102 ff.

Abel finden, so müssen wir, da es sich dabei um die Deutung einer Sage handelt, sorgfältig darauf achten, daß wir nicht fremde Züge zur Deutung mit verwenden. Daher ist es unsere erste Aufgabe, die Erzählung scharf von ihrer Umgebung abzugrenzen. Bevor dies nicht geschehen ist, können wir die Deutung der Sage nicht versuchen. Und erst auf Grund dieser werden wir uns ein Bild davon machen können, was der Erzähler sich unter dem Kainszeichen vorstellt.

1. Die Abgrenzung der Erzählung.

Das vierte Capitel der Genesis, in dem wir die Sage von Kain und Abel lesen, ist ein Abschnitt, in dem der zusammengesetzte Character der jahvistischen Quelle, oder, wie wir künftig der Kürze halber sagen wollen, der Quelle J, besonders deutlich zu Tage tritt. Die modernen Kritiker sind darin einig, daß in diesem Capitel drei verschiedene Abschnitte zu unterscheiden sind: 1) Die Sage von Kain und Abel v. 1—16. 2) der Stammbaum der Kainiten v. 17—24. 3) der Stammbaum der Sethiten v. 25—26. Nicht eben so einig sind sie über die Herkunft dieser drei Abschnitte und ihr Verhältniß zu einander wie zu der vorangehenden Erzählung vom Sündenfall und von der Vertreibung aus dem Paradies Cap. 2. 3. Alle drei Abschnitte tragen so gut wie Cap. 2. 3 die charakteristischen Merkmale des jahvistischen Sprachgebrauches an sich, ohne doch, wie es scheint, untereinander anders als durch Elemente redactioneller Herkunft zusammenzuhängen.

Es ist nun unschwer nachzuweisen, daß weder der Stammbaum der Kainiten v. 17—24, noch der der Sethiten v. 25—27 darauf angelegt ist, die Fortsetzung der Geschichte von Kain und Abel zu bilden.

Versuchen wir den Nachweis zunächst für den Kainitenstammbaum. Dieser läßt sich schon um deswillen nicht als Fortsetzung der Geschichte von Kain und Abel ansehen, weil beide sich in dem Orte widersprechen, an dem das

Erzählte sich abspielt. Der Gesichtskreis des Erzählers von v. 17—24 umspannt die bewohnte Erde, soweit er von ihr weiß. Jabal ist der Vater derer, die im Zelt und bei Vieh wohnen, d. h. aller nomadisch lebenden Menschen, nicht etwa bloß einzelner nomadischer Völkerschaften. Ebenso werden von seinem Bruder Jabal die Musikanten überhaupt abgeleitet, von Tubal-Kain die Schmiede. Es sind die zwei Beschäftigungen, die noch heutigen Tages von vollblütigen Nomaden nicht betrieben werden, wiewohl diese die Kunstfertigkeit der Schmiede nicht entbehren können, die der Musikanten nicht missen mögen. Noch jetzt bilden die Schmiede (şunnâ) der syrischen Wüste und Arabiens eine Kaste, die sich außer mit Bearbeitung der Metalle mit primitiven Operationen an Mensch und Vieh abgibt und von den Beduinen edlen Blutes das Connubium nicht zuerkannt erhält, wiewohl sie mit und unter ihnen lebt¹⁾. Die Erscheinung beschränkt sich aber nicht auf diese Länder. Sie läßt sich auch in verschiedenen Gegenden Afrika's beobachten²⁾. Und die öffentliche Ausübung der Musik gilt noch jetzt als eines Beduinen von echtem Stamme unwürdig³⁾.

1) *Burckhardt*, Bemerkungen über Beduinen und Wahaby, Weimar 1831, S. 52. 88. *Doughty*, Ch. M., Travels in Arabia deserta Cambridge 1888 I, 137. 278. 309. II, 656.

2) Auch bei den Galla bilden die Schmiede eine unter sich heirathende Kaste vgl. *Doughty* a. a. O. II, 167, desgleichen die abessinischen Falascha nach *Hartmann*, die Nigritier I, S. 374 ff. Bei den Teda stehen sie außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft; zu ihrem Handwerk, das sich vom Vater auf den Sohn vererbt, gehört auch Zauberei vgl. *Nachtigal*, Sahara und Sudan Bd. I, Berlin 1879, S. 443 f., ebenso in Borku und seinen Nachbarländern, s. ebenda II (1889), S. 145; desgleichen bei den Baele und den Sudanstämmen S. 178, bei den Budduma S. 370.

3) *Burckhardt* a. a. O. S. 203: »In Nedschid, wie auch bei den Arabern am Sinai, gilt es für schimpflich, vor einer zahlreichen Gesellschaft auf der *rababa* zu spielen. Sklaven allein spielen in diesem Fall auf diesem Instrumente.«

Dafs aber der Erzähler bei seinem Stammbaume nicht bloß an die socialen Verhältnisse der syrischen Wüste denkt, ergibt sich aus der Notiz über Kains Städtebau. Das läßt sich auf palästinische Verhältnisse nicht deuten. Auch die Figur des Tubal-Kain zeigt, dafs der Gesichtskreis des Verfassers über Palästina hinausreicht. Denn Tubal-Kain kann, wie *Wellhausen*¹⁾ richtig gesehn hat, von dem Schmiedevolke der kleinasiatischen Tibarener nicht getrennt werden. Es ist das um so weniger möglich, als Kain wahrscheinlich einen späteren Zusatz zu Tubal vorstellt. Daran ändert nichts, dafs zwei Figuren des Kainitenstammbaumes Beziehungen zu Palästina verrathen: nämlich Lamech wegen seines Liedes und Henoeh, da uns sein Name als der eines rubenitischen²⁾ und eines midjanitischen³⁾ Clans begegnet. Denn in einen Stammbaum der Menschen gehören auch die Palästiner, ganz abgesehen davon, dafs den der Kainiten ein Palästiner niedergeschrieben hat. Dabei ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dafs die Figuren des Henoeh und Lamech durch Verschmelzung fremder Figuren mit palästinischen entstanden sind.

In der Erzählung von Kain und Abel aber sind wir in Palästina. Dies ist die Adama, von der Kain nach v. 14 vertrieben wird. Denn Kain fügt zu dem Satze: »siehe du hast mich heute vertrieben von der Oberfläche der Adama« noch den anderen hinzu: »und vor deinem Angesichte muß ich mich verbergen.« Wir können diesen zweiten Satz nur nach Maßgabe der sonstigen Bedeutung des Ausdruckes: »das Antlitz Jahve's« erklären, und wir werden uns nur bei einer solchen Erklärung beruhigen können, welche uns zugleich deutlich macht, dafs die Vertreibung von der Adama für Kain zur nothwendigen Folge

¹⁾ Die Composition des Hexateuchs und der histor. Bücher des Alten Testaments. Berlin 1889, S. 305.

²⁾ Gen. 46, 9. Ex. 6, 14. Nu. 26, 5. 1 Chron. 5, 3.

³⁾ Gen. 25, 4. 1 Chron. 1, 33.

hat, daß er sich vor Jahves Antlitz verbergen muß d. h. vor ihm nicht sehn lassen kann.

Jahves Antlitz sieht, wer an der Cultstätte erscheint, dort Jahve besucht, um ihm seine Verehrung darzubringen¹⁾. Wer sich mit einer Bitte an Jahve wendet, sucht sein Antlitz Hos. 5, 15. Und daß diese ziemlich verblasste²⁾ Phrase, sich ursprünglich gleichfalls auf den Besuch der Cultstätte bezogen hat, folgt daraus, daß sie 2 Sam. 21. 1 von der Befragung des Orakels steht, wie aus der profanen Parallele: »alle Welt suchte Salomo's Angesicht, um seine Weisheit zu hören.« 1 Kön. 10, 24. Dieser Sprachgebrauch erklärt sich daraus, daß nach altisraelitischem Glauben Jahve an der Cultstätte wohnt, an ihr real gegenwärtig ist und die Gebete und Opfer seiner Verehrer entgegennimmt³⁾.

Bezieht man Jahves Antlitz auch in Kain's Wort: »vor deinem Angesichte muß ich mich verbergen« auf die Cultstätte, so erschließt sich erst sein voller Sinn und seine Beziehung auf Kains Fall. Kain sagt dann mit diesen

¹⁾ Ex. 23, 14. 17. 34, 20. 23 f. Deut. 16, 16. 31, 11. 1 Sam. 1, 22. Jes. 1, 12. Ps. 42, 3. Es ist dabei vorausgesetzt, daß an allen diesen Stellen der Consonantentext das Qal von *ra'â* meint, während aus dogmatischen Gründen das Niph'al punktiert worden ist, vgl. *Geiger*, Urschrift und Uebersetzungen S. 337f. Doch ändert es nichts an der Sache, wenn die Punktation im Rechte sein sollte, was Ex. 23, 14. 17 möglich, jedoch nicht wahrscheinlich ist. Für Qal spricht 1) daß die cultische Phrase »Jahve's Antlitz schau« von der profanen Phrase »jemandes Antlitz schau«, d. h. bei einem Mächtigen zur Audienz vorgelassen werden Gen. 43, 3. 5. Ex. 10, 28f. 2 Sam. 14, 24. 28. 2 Kön. 25, 19 nicht getrennt werden kann. Beide stellen genau genommen nur dieselbe Phrase in zwei verschiedenen Anwendungen vor, wie denn nach Gen. 33, 10 der Zusammenhang dieser beiden Anwendungen der Phrase dem Sprachbewußtsein geläufig gewesen ist. 2) daß das Qal nicht beanstandet wird, wenn es mit der Negation verbunden ist Ex. 33, 20. Da entfällt eben der dogmatische Anstoß.

²⁾ Vgl. Ps. 27, 8. 105, 4.

³⁾ Vgl. meine Geschichte des Volkes Israel Bd. I, S. 447 ff.

Worten soviel wie »*deine Kultstätte darf ich nicht mehr aufsuchen*«. Darf Kain dies nicht thun, so ist er schutzlos und dem Bluträcher preisgegeben. Denn die Kultstätte ist, eben weil sie Gottes Wohnung ist, ein Asyl, wohin sich flüchtet, wer Blut vergossen hat¹⁾. Kann Kain nicht mehr zur Kultstätte kommen, weil Jahve ihn von der Adama vertrieben hat, so ist diese Adama weiter nothwendig das Land Palästina, in dem allein Kultstätten Jahve's sind. Außerhalb Palästinas ist kein Cult Jahve's, ist unreine Adama Am. 7, 17. Wer aus Palästina vertrieben wird, ist gezwungen, anderen Göttern zu dienen 1 Sam. 26, 19. Ja die Phrase: »du hast mich von der Adama vertrieben« hat geradezu für altisraelitisches Denken den gleichen Sinn wie wenn gesagt wäre: »du hast mich von deinem Antlitze verstofsen«. Denn neben dem vom Culte immer neu genährten Glauben, daß Jahve an der Kultstätte wohnt, die man besucht, steht die andere Anschauung, dass das Land Kanaan sein Haus ist. Dort wandelt man vor seinem Antlitze. Kommt ein Israelit in der Fremde um, so fällt sein Blut fern von Jahve's Antlitz zur Erde 1 Sam. 26, 20. Und als Jahve sich entschloß, sein Volk aus dem Lande Kanaan hinweg und ins Exil zu schicken, da hat er es »von seinem Antlitze entfernt« (הַסִּיר מֵעַל-פָּנָיו) 2 Kön. 17, 18. 23. 24, 3, oder »von seinem Antlitze hinweggeworfen« (הִשְׁלִיךְ מֵעַל-פָּנָיו) 2 Kön. 13, 23. 17, 20. 24, 20. Es dürfte daher der Sinn der Phrase nicht getroffen sein, wenn *Dillmann*²⁾ den Satz v. 16: »und es zog Kain aus יְהוָה מִלְּפָנָיו« deutet: »von dem Ort, wo Gott gegenwärtig war, d. h. Eden.« Kain zog vielmehr »hinweg von Jahves Antlitz« d. h. hinweg aus Palästina, wie Jon. 1, 3 sich Jona aufmacht, um nach Tartessus zu fliehen יְהוָה מִלְּפָנָיו d. h. aus Palästina. Die Phrase enthält v. 16 noch ihre volle Bedeutung, wäh-

¹⁾ Ex. 21, 13 f. Deut. 19.

²⁾ Die Genesis erklärt⁶ S. 98.

rend sie allerdings an anderen Stellen zu einem bloßen *hinweg von* verblasst ist ¹⁾).

Aber nicht nur, daß der Schauplatz der Erzählung in der Kaintentafel ein anderer ist als in der Geschichte von Kain und Abel, nöthigt uns, beide aus verschiedener Quelle abzuleiten. Es folgt das Gleiche daraus, daß sie Verschiedenes über die Entstehung des Nomadenlebens berichten und dieses nicht in gleicher Weise beurtheilen. Nach 4, 2 ff. ist Abel ein Schafhirt. Darin liegt nicht nothwendig, daß er ein Nomade im eigentlichen Sinne des Wortes ist. Der Gegensatz, in dem er zu Kain steht, weist von vornherein darauf hin, daß wir an einen von fester Wohnstätte aus seine Heerden weidenden Schafzüchter zu denken haben, wie sie nach 1 Sam. 25 im Süden des judäischen Stammgebietes sich gefunden haben. Ein wirklicher, an keinen festen Wohnsitz gebundener Nomade ist dagegen Kain nach der Sage von Kain und Abel. Nach v. 20 ist jedoch Jabal der Stammvater aller Nomaden. Und zwar kommt es nach eben diesem Verse zum Nomadismus im Laufe der natürlichen Entwicklung des Menschen, während das nomadische Leben Kains nach v. 14—16 die Folge eines Fluches ist. v. 20 berichtet, ohne ein Urtheil über das Leben der Nomaden abzugeben: es ist eine der Lebensweisen der Menschheit. Die Sage von Kain und Abel dagegen empfindet das nomadische Leben als etwas unheimliches und der ursprünglichen Natur des Menschen nicht Entsprechendes. Eben deshalb faßt es das nomadische Leben als Folge eines göttlichen Fluches: Kain ist gezwungen als Nomade zu leben, weil er sich auf der Adama d. h. in Palästina nicht sehen lassen darf.

Vor allem aber streben diese beiden Erzählungen einem verschiedenen Ziele zu. Die Kaintentafel will deutlich die Entstehung der menschlichen Cultur und der

¹⁾ Gen. 41, 46. 47, 10. Ex. 35, 20.

Lebensgewohnheiten der Menschheit schildern — dafs sie auch den Fortschritt der Sünde in der Menschheit darstellen wolle, ist eine Behauptung, die an ihrem Inhalt keinerlei Stütze findet. Neben der Entstehung der Lebensweise der Nomaden, Musiker und Schmiede berichtet sie uns auch die des Städtebaues und städtischen Lebens. Und es wird diese Absicht noch deutlicher, wenn man beachtet, worauf zurückzukommen ist, dafs auch der Landmann und Winzer Noah Gen. 9, 20—27 in den Kreis der Figuren von Gen. 4, 17—24 gehört. Da nun Noah der Stammvater der palästinischen Hauptvölker, der Israeliten (Sem), Phönizier (Japhet) und Kanaaniter (Kanaan)¹⁾ ist, so führt uns die Kainitentafel die Entwicklung der Menschheit bis zur historischen Zeit vor. Ganz anders die Sage von Kain und Abel. Dieser kommt es nur darauf an, uns das nomadische Leben von Menschen zu erklären, deren Stammvater Kain infolge eines Fluches, von dem er betroffen worden ist, das nomadische Leben ergriffen hat. Der vom Ackerboden hinweg in die Wüste gescheuchte Brudermörder ist nicht geeignet, Träger oder auch nur Durchgangspunkt der weiteren Entwicklung der Menschheit zu sein. Seine Figur stellt deutlich einen Abschluss vor. Von ihm lassen sich nur Nomaden ableiten, die Nomaden sind, weil ihr Stammvater infolge eines Fluches Nomade geworden ist, aber infolgedessen auch in alle Ewigkeit Nomaden sein werden. Den unstät umherschweifenden Brudermörder kann man sich nicht als Erbauer der ersten Stadt vorstellen, man müfste denn annehmen, er sei seines Fluches wieder ledig geworden. Denn ein gröfserer Gegensatz als zwischen dem unstäten Leben des Nomaden und

¹⁾ Es dürfte wohl allgemein anerkannt sein, dafs Ham der Vater Kanaans in Gen. 9, 20—27 eine Correctur für Kanaan ist. Ueber den Sinn der Sage Gen. 9, 20 ff. vgl. *Wellhausen*, *Composit. des Hexateuchs* S. 14 f. *Budde*, K., *die biblische Urgeschichte*. Giefsen 1883, S. 290 ff.; *meine Geschichte des Volkes Israel* I² S. 109.

dem den Gipfel des selbhaften Lebens vorstellenden städtischen läßt sich doch nicht denken. Davon aber verlautet in der Erzählung gar nichts. Erscheint jetzt der Brudermörder als der Städtebauer, so ist das nach dem Sinne der Kainsage ebenso unnatürlich als nach dem Sinne der Kaintentafel. Und hieran ändert auch der Umstand nichts, daß in den Sagen anderer Völker Brudermord und Städtebau verbunden erscheinen. Denn in der Kainsage handelt es sich um einen Brudermörder, der zur Strafe für seine That zum Nomadenleben verurtheilt worden ist. Das ist der charakterischste Zug der Sage. Und ihn gerade enthalten die Sagen, nach denen Städtebau und Brudermord verknüpft erscheinen, nicht. Umgekehrt fehlt in der Kainsage auch die leiseste Andeutung einer Verknüpfung von Brudermord und Städtebau. Unmöglich kann eine Vergleichung richtig sein, bei welcher der bedeutungsvollste Zug der Kainsage aufser Ansatz bleibt.

Ist nun doch in dem jetzigen Texte von Cap. 4 der Brudermörder Kain und der Städtebauer Kain identisch, und das muß man annehmen, da sie nicht von einander unterschieden werden, so bleibt nur der Schluß übrig, daß diese Identität künstlich herbeigeführt worden d. h. daß sie die Folge der von einem Redactor vorgenommenen Verschmelzung zweier Erzählungen von verschiedenem Ursprung ist, von denen die eine von einem Nomaden, die andere von einem Städtebauer gleichen oder ähnlichen Namens erzählte.

Ueber diesen Schluß ist auch dann nicht hinwegzukommen, wenn die von *Budde*¹⁾ zur Erwägung gestellte Hypothese, es sei Henoch im ursprünglichen Texte als erster Städtebauer genannt gewesen, das Richtige treffen sollte. Als Sohn eines unstäten Nomaden ist Henoch zum Städtebauer ebenso ungeeignet als Kain selbst. Es ist zu erwarten, daß er das

¹⁾ a. a. O. S. 120 ff.

Leben seines Vaters fortsetzt, der doch als Sagenfigur Repräsentant eines Geschlechts oder einer Menschenclasse ist. Dafs das Leben des Nomaden eine sich unabänderlich forterbende Gewohnheit vorstellt, dafs der Nomade nomadisch leben muß und sich in das geregelte und arbeitsreiche Leben der Städter und Dörfler gar nicht findet, das ist eine Thatsache, die sich noch jedem aufgedrängt hat, der das Nomadenleben mit eigenen Augen beobachtet hat. Dafs man in einem Lande, in dem der Nomade eine ständige Erscheinung und seine Lebensart wohl bekannt war, auf den Einfall gekommen sein sollte, der Sohn eines Nomaden habe das städtische Leben begründet, ist ganz undenkbar. Man konnte darauf so wenig verfallen, wie auf die Annahme, die Felsentaube sei ein aus der Art geschlagener Nestling eines Falken.

Ebensowenig wie der Stammbaum der Kainiten ist nun derjenige der Sethiten die Fortsetzung der Geschichte von Kain und Abel. Auf den ersten Blick könnte es freilich scheinen, als werde diese Behauptung von dem Wortlaute von v. 25 widerlegt. Wenn es heifst: »*Adam erkannte abermals sein Weib, und sie gebar einen Sohn und nannte seinen Namen Seth, denn Elohim hat mir einen andern Samen gesetzt an Stelle Seth's, denn Kain hat ihn erschlagen,*« so stellt sowohl das *abermals* als das dem Samen gegebene Beiwort *anderer* und der Schlufssatz *denn Kain hat ihn erschlagen*, eine starke Verknüpfung mit der Sage von Kain und Abel her. Es kann jedoch als bereits nachgewiesen gelten¹⁾, dafs gerade diese Worte spätere redactionelle Zusätze und zwar Zusätze von verschiedener Hand sind. Das letztere folgt daraus, dafs LXX, die auch v. 26 in alterthümlicherer Gestalt liest²⁾, עור nicht hat. In der von LXX gebotenen

¹⁾ Vgl. *Budde a. a. O. S. 153 ff.*

²⁾ Sie hat v. 26^a וְיָמַד הָאֱלֹהִים nicht, was sich wie das עור in v. 25 beurtheilt, u. liest v. 26^b וְיָמַד הָאֱלֹהִים statt וְיָמַד הָאֱלֹהִים.

Gestalt wird sonach die Empfängniß Seths ohne Rücksicht auf eine frühere, bereits berichtete, Schwangerschaft erzählt¹⁾. Das Adjectiv אָחֵר aber paßt nicht zu dem sonstigen Gebrauche von נָרַע Nachkommenschaft. Und der Satz »denn Kain hat ihn erschlagen« verräth schon durch sein Dasein, dann aber auch durch seine Form die redigierende Hand. Durch sein Dasein, denn wenn derselbe Erzähler von Kain und Abel und von Seth's Geburt erzählen würde, so würde er keine Veranlassung gehabt haben, bei Seth's Geburt an Abel's Tod zu erinnern. Und er würde von Abel's Tod und seinem Ersatze durch Seth nicht haben reden können, ohne die Frage zu erledigen, wieso Kain aufgehört hat, Same Eva's zu sein. Die stilistische Form aber verräth die Herkunft des Satzes. Denn er wird als eine Reflexion des Schreibenden gegeben. Der Redactor hat nicht darauf geachtet, daß dem Satze die Form einer Reflexion der Eva zu geben war. Er war in die Form eines Relativsatzes »*welchen Kain getödtet hat*« einzukleiden.

Sonach liegt dem uns jetzt im hebräischen Texte vorliegenden Wortlaute von v. 25 eine ältere Gestalt zu Grunde, in der der Vers von jeder Beziehung auf die Erzählung von Kain und Abel frei ist.

Dagegen enthalten v. 25 f. auch in der erschlossenen älteren Gestalt die gleichen Widersprüche mit der Sage von Kain und Abel wie in der vom massoretischen Texte gebotenen. Die Sage von Kain und Abel setzt voraus, daß von jeher Jahve durch blutige wie unblutige Opfer verehrt worden ist, während nach v. 26 erst Enosch den Gottesdienst gestiftet hat. Es scheint nicht möglich, den Widerspruch mit *Dillmann*²⁾ dadurch zu heben, daß man die Opfer Kain's und Abel's für ein »isoliertes Vorspiel« ohne

¹⁾ Der Ausdruck *erkennen* darf für diese Auffassung allerdings nicht geltend gemacht werden. Hierin ist *Dillmann*, a. a. O. S. 91 gegen *Budde* im Recht.

²⁾ a. a. O. S. 105.

Fortgang nimmt, und den eigentlichen Zweck von v. 26^a darin findet, er solle angeben, dafs und wann in dem »andern« Samen der von da an im erwählten Geschlecht fortgepflanzte Jahvedienst ins Leben getreten sei. Denn der »andere« Same gehört wie das »erwählte Geschlecht« der Erzählung gar nicht an. Und es ist augenscheinlich, dafs das Opfer Kain's und Abel's als etwas alltägliches, als eine der Erweisungen geordneten Cultes angesehen wird, wie sie der Gang des menschlichen Lebens mit sich bringt. Dafs es nur ein isoliertes Vorspiel sei, hätte uns gesagt werden müssen und zwar sowohl in der Erzählung von Kain und Abel als in der von Enosch. Wenn Enosch den Gottesdienst beginnt, so hat das kein Vorspiel gehabt. Und wenn uns ohne jeden weiteren Zusatz erzählt wird, dafs Kain und Abel opfern, so wird vorausgesetzt, dafs darin nichts besonderes liegt. Der Erzähler nimmt an, dafs es damit damals nicht anders gegangen ist, wie zu seiner Zeit. Daher empfindet er auch nicht die Nöthigung, den Bau eines Altares zu erwähnen. Er setzt ihn als selbstverständlich voraus. Nennt er doch auch dieselben Opfergaben, die im alten Israel üblich waren: das Fett der Erstgeburten und die Feldfrüchte.

Hat man dies erkannt, so steht man jedoch vor einem neuen Problem. Im massoretischen Texte von Cap. 4 haben die Kainitentafel und die Sethitentafel nichts mit einander zu thun. Es sind einander ausschliessende Parallelen. Allein in der von uns angenommenen älteren Gestalt enthalten die v. v. 25 und 26 nichts, was sich nicht mit dem Inhalte der Kainitentafel in Einklang setzen liesse. Dafs in dieser Kain der Sohn Adams ist, von dem die Menschheit sich ableitet, während nach v. 25 Seth an der gleichen Stelle steht, darf man dagegen nicht einwenden. Denn wenn der Städtebauer Kain jetzt als Sohn Adam's erscheint, so ist das möglicherweise die Folge davon, dafs vor der Kainitentafel jetzt die Geschichte von Kain und

Abel gelesen wird. Und dabei finden sich Berührungspunkte. Der Satz v. 26^b: »*der begann Jahve anzurufen*« d. h. der führte den Gottesdienst ein, ist ein Element, das an die Angaben über Kains Städtebau, über Jabal den Urheber des nomadischen Lebens, Jubal den Erfinder der Musik und Tubal den Schmied erinnert. In einem Stammbaume, der die Entwicklung der menschlichen Cultur zur Darstellung bringt, hat die Entwicklung des Gottesdienstes ihre berechnete, wo nicht nach antikem Empfinden ihre nothwendige Stelle. Erinnern wir uns aber daran, daß Kênân, der Vertreter Kains in der Sethitenlinie des Priester-codex, ein Sohn des Enosch ist, so werden wir auf die Frage gestossen, ob nicht vielleicht auch in der jahvistischen Reihe der Nachkommen Adam's die Patriarchen Seth und Enosch einst zwischen Adam und Kain = Kênân gestanden haben, wie denn Seth sich als Name des ersten Sohnes des Protoplasten ohne weiteres begreift, Kain aber nicht. Das aber will sagen, wir haben uns zu fragen, ob nicht die Kainitenlinie der Quelle J ursprünglich gleichfalls eine Sethitenlinie gewesen ist und v. 25 f. in ihrer ursprünglichen Gestalt vor v. 17 gestanden haben. Damit wäre weiter die Frage aufgeworfen, ob nicht die von uns oben nachgewiesene Erweiterung von v. 25 vielleicht bei der Umstellung vorgenommen worden ist. Diese Umstellung aber würde, da die Erweiterungen von v. 25 auf die Geschichte von Kain und Abel zurückweisen, von der Verknüpfung dieser Geschichte mit der Kaintentafel nicht getrennt werden können.

Nimmt nun die Kainsage nach den bisherigen Ergebnissen unserer Untersuchung in Cap. 4 eine isolierte Stellung ein, so ist es andererseits nicht möglich, sie an das Vorhergehende anzuschließen. Vielmehr dürfte durch die bisherigen Ausführungen bereits nachgewiesen sein, daß man die Kainsage nicht als die ursprüngliche Fortsetzung des jahvistischen Mythos vom Sündenfall und von der Ver-

treibung aus dem Paradiese und daher weiter die Kainitentafel nicht als einen redactionellen Einschub ansehen darf. Diese Möglichkeit ist durch den bisherigen Gang unserer Untersuchung bereits ausgeschlossen. Ist überhaupt einer der Bestandtheile von Cap. 4 die Fortsetzung von Cap. 2 u. 3, so kann er nur in der Kainitentafel und, wenn die vorhin aufgeworfene Frage zu bejahen ist, in dem aus ihr entnommenen Grundstocke von v. 25f. gesucht werden. Die Sage von Kain und Abel dagegen kann erst durch einen redactionellen Eingriff ihre Stelle hinter Cap. 3 erhalten haben.

Es läßt sich aber noch bestimmter nachweisen, daß Cap. 4, 1—16, die Erzählung von Kain und Abel, gar nicht darauf angelegt ist, die Fortsetzung des Mythos von der Vertreibung aus dem Paradiese zu bilden. Es ist längst beobachtet worden, daß v.v. 1 u. 2 sowohl durch ihre Form als durch ihren Inhalt verrathen, daß an dem jetzigen Wortlaute redigierende Hände betheiligte gewesen sind. Dann aber ist doch der zunächst liegende Schluss, daß 4, 1 ff. aus anderer Quelle stammen, als Cap. 2 u. 3. Der Abschnitt beginnt mit וַיִּבְרָא ; das ist eine sonst nicht übliche Ueberleitung¹⁾. Ebenso widerspricht »und sie fuhr fort zu gebären« der bestimmten und ausführlichen Art, in der sonst hierüber geredet wird. Die Phrase ist wenig geschickt, da sie sowohl auf eine zweite selbständige als auf eine Zwillingengeburt gedeutet werden kann und gedeutet worden ist²⁾. Daß der Ausdruck mit Ueberlegung gebraucht worden sei, ist wenig wahrscheinlich. Mochte die Sage an eine Zwillingengeburt denken oder nicht, so war kein Grund vorhanden, den Sachverhalt durch eine solche Redewendung ins Unklare zu stellen. War an eine Zwillingengeburt gedacht, so war im Gegen-

¹⁾ Der Midrasch deutet das in seiner Weise vgl. Bereschith rabba übers. v. Wünsche. Leipzig 1881, S. 99.

²⁾ Vgl. Bereschith rabba a. a. O., wo diese Deutung in abenteuerlicher Weise noch überboten wird.

theil Veranlassung genug vorhanden, das auch zu sagen. Dafs die erste Geburt des Weibes eine Zwillingsgeburt gewesen war, war an und für sich merkwürdig genug. Dazu begegnen uns auch sonst Zwillingsgeburten in den Sagen, und im Glauben vieler Völker haben sie geradezu eine ominöse Bedeutung. Der ungewöhnliche Ausdruck »und sie fuhr fort zu gebären« begreift sich jedoch, wenn wir ihn aus der Feder eines späteren Schriftstellers herzu-leiten haben, der an die Geburt Kain's die Abel's anknüpft, um eine Ueberleitung zur Sage von Kain und Abel zu gewinnen. Die wenig geschickte Form verräth wie auch sonst die redactionelle Naht. Freilich wäre damit ein redactioller Eingriff nachgewiesen, der zunächst sich als Folge der Einschaltung der Kainsage in die Kainitentafel darstellt. Aber indirect ist doch damit zugleich auch nachgewiesen, dafs die Kainsage nicht ursprünglich hinter Cap. 3 gestanden hat. Wäre das der Fall gewesen, so wäre nicht verständlich, weshalb gerade in v. 1 eingegriffen worden ist. Auch diese Beobachtung weist uns vielmehr darauf hin, dafs einst die Kainitentafel oder, wie wir vermuthet haben, eine die Kainiten mit enthaltende Sethitentafel auf Cap. 3 gefolgt und dieser Zusammenhang durch Einschaltung der Kainsage unterbrochen worden ist.

Ebenso ist deutlich, dafs sich 4, 1 durch die Figur der Eva (*Chawwâ*) von Cap. 2 u. 3 unterscheidet. In der Erzählung vom Paradiese handelt es sich genau so nur um Adam und die *'ischâ* wie 4, 25. Ebenso fehlt der Name Eva in der Sethitentafel des Priestercodex. Heifst Adam's *'ischâ* 4, 1 mit einem Male *Chawwâ*, so muß der Grund dafür in dem Umstande gesucht werden, dafs dieser Name in einem der Stücke dargeboten wurde, aus denen das jetzige Cap. 4 der Genesis besteht. Dies um so mehr, als dieser Name auch durch 3, 20 »und Adam nannte sein Weib *Chawwâ*, denn sie war eine Mutter aller Lebenden« in die Erzählung vom Paradiese eingetragen worden ist. Denn dafs

3, 20 nicht die Fortsetzung von 3, 19 ist, ergibt sich schon daraus, daß er den Zusammenhang von v. 19 und 21 in sehr störender Weise unterbricht. Auch darf man dem vortrefflichen Erzähler der Erzählung vom Paradiese nicht das Ungeschick zutrauen, daß er Adam sein Weib danach benennen läßt, daß sie eine Mutter aller Lebenden war, bevor sie überhaupt geboren hat.

Der Schluss, daß 3, 20 wie 4, 1 eine redigierende Hand eingegriffen hat, wird dadurch noch bekräftigt, daß der Name Eva außer an diesen beiden Stellen nirgends im Alten Testamente vorkommt. Daß der Name aus der Kainsage stammt, ist jedoch nicht wahrscheinlich. Wir werden noch nachweisen, daß der Brudermörder Kain in der Sage selbst nicht als Sohn des Protoplasten vorgestellt wird. Damit entfällt die Veranlassung, den Namen der Mutter des feinlichen Brüderpaares zu nennen. Dagegen treffen wir in der Kaintentafel noch Namen anderer Stammütter, welche gleichfalls sonst nirgends gelesen werden (‘Adâ, Šillâ, Na’amâ). Hat bei der Einschaltung der Sage von Kain und Abel eine Spaltung der ursprünglichen jahvistischen Sethitentafel und Trennung ihrer Elemente stattgehabt, so muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß Chawwâ zu dieser gehört und der Name der Mutter des Städtebauers Kain gewesen ist. Chawwa wurde, wenn diese Vermuthung zutrifft, mit Adam’s *’ischâ* identifiziert, weil Kain zum Sohn Adams gemacht wurde. Eva könnte ursprünglich als Mutter neben Enosch als Vater Kains gestanden haben, wie die *’ischâ* neben Adam. Es hat keinen Zweck, dieser Möglichkeit hier weiter nachzugehen. Jedoch folgt aus dem Bisherigen, daß man das Auftauchen des Namens Chawwa in 4, 1 nicht als Beweis gegen die Zusammengehörigkeit von Cap. 2. 3 und 4, 1—16 verwenden darf.

Man wird nun auf dieses Moment um so eher verzichten, als aus anderen Umständen der Beweis erbracht werden

kann, daß diese beiden Abschnitte ursprünglich nicht zusammenhängen. Wir sind nämlich in der Sage von Kain und Abel an einem andern Ort und in einer andern Zeit, weil an einer andern Stelle der Menschheitsentwicklung, als am Schlusse von Cap. 3. Die Protoplasten, die nach 3, 23 aus dem Gottesgarten in Eden fortgeschickt worden sind, damit sie auferhalb desselben den Ackerboden bebauen, haben wir uns noch in der Nähe des Gottesgartens weilend vorzustellen, wahrscheinlich sind sie nach der Meinung des Mythos noch im Lande Eden. Der Mythos sagt darüber gar nichts, wo sich die ersten Menschen nach der Vertreibung aus dem Paradiese zunächst aufgehalten haben. Aber eben sein Schweigen hierüber muß dahin gedeutet werden, daß sie sich nach seiner Meinung noch nicht weit entfernt haben. Der das Paradies bewachende Cherub deutet das gleiche an. Die ersten Menschen weilen also noch weit im Osten in einer Gegend der mythischen Geographie. Die Geschichte von Kain und Abel aber spielt, wie oben nachgewiesen worden ist, in Palästina. Wir bewegen uns in ihr in den concreten Verhältnissen dieses Landes, nicht in dem in unbekannter Ferne liegenden Lande Eden und seinem Gottesgarten. In einer andern Zeit als beim Beginne der Menschheitsentwicklung sind wir schon wegen der Rolle, die das Motiv der Blutrache in der Sage von Kain und Abel spielt. Wenn Kain 4, 14^b klagt: »*jeder der mich findet, wird mich tödten*«, so setzt das eine zahlreiche Bevölkerung, genauer eine zahlreiche Verwandtschaft des Erschlagenen voraus, der die Pflicht obliegt, für das vergossene Blut an dem Mörder Rache zu nehmen. Vor dieser flieht Kain, vor ihrem Verlangen nach Rache wird er sicher gestellt. Wäre an eventuelle spätere Nachkommen Adams gedacht, so wäre das zu sagen gewesen. Wenn Flav. Josephus, Arch. 1, 2, 1 die Klippe zu umschiffen sucht, indem er an wilde Thiere denkt, so geräth er aus der Scylla in die Charybdis. Denn

dann geht das Motiv der Furcht vor der Blutrache ganz verloren. Kein Gewicht ist dagegen auf den Umstand zu legen, daß Kain nach v. 17 ein Weib hat ¹⁾, den dilettantische Kritik an der Bibel mit Vorliebe aufgreift. Denn dieser Vers gehört, wie wir gesehen haben, einer andern Erzählung an. Aber es ist selbstverständlich, daß die Sage, wenn sie erzählt, daß Kain außerhalb Palästinas wohnt, dabei nicht an einen einzelnen Mann denkt. Sie setzt zweifellos voraus, daß Weiber auf Erden sind, wiewohl sie davon nicht spricht. Daß 4, 1 davon nichts sagt, ist ja schon der jüdischen Auslegung aufgefallen und hat die bekannte, oben gestreifte, Hypothese erzeugt, daß mit Kain und Abel gleichzeitig Schwestern geboren worden seien. Es wird zu vermuthen sein, daß der Erzähler es nicht für nöthig gehalten hat, von Kains Weib zu reden. Und das begreift sich am leichtesten bei der Annahme, daß es nach der vom Erzähler vorausgesetzten Situation selbstverständlich war, daß es damals Weiber gab. Damit aber setzt die Sage implicite voraus, daß wir uns bereits in einem fortgeschrittneren Stadium der Menschheitsgeschichte befinden.

Das gleiche müssen wir aus den Mittheilungen der Erzählung über das Opfer der Brüder schliessen. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß das Bestehen eines geordneten Opferdienstes mit blutigen und unblutigen Opfern, wie es sich mit dem Leben bei Ackerbau und Viehzucht entwickelt hat, vorausgesetzt wird. Wenn uns vom Bau eines Altars nichts erzählt wird, so liegt darin nach antiker Auffassung, daß die Brüder auf einem schon vorhandenen Altare opfern, einen allgemein geübten Cultgebrauch üben, nicht aber einen neuen begründen. Wir haben gesehn, daß Kain Jahves Opferstätte nicht betreten darf, wenn er sich vor Jahve's Antlitze verbergen muß.

¹⁾ Davon, daß er es sich im Lande Nod genommen habe (*Tuch*), steht nichts im Texte.

Die Erzählung setzt voraus, daß die Brüder auf einer umhegten und vom Felde (v. 8) geschiedenen Bama opfern, aus deren Gottesfrieden Abel herausgelockt wird, die dem Brudermörder ein Asyl sein würde, wenn ihn nicht Jahve nach dem alten Rechte Israels: »wenn einer am andern eine Frevelthat begeht, indem er ihn hinterlistig tödtet, so sollst du ihn von meinem Altare holen«¹⁾ hinausstieße und ihm den Schutz des Asyles verweigerte.

Gegen *Dillmann's* Einwand²⁾, daß man dem Erzähler einen »unglaublichen Anachronismus« zuschreibe, wenn man an ein Heiligthum denke, ist zu bemerken, daß ihm dieser Anachronismus nur dann aufgebürdet wird, wenn man die Erzählung vom Brudermord als Fortsetzung von Cap. 3 faßt. Dies aber erwies sich als nicht möglich.

Damit, daß die Erzählung von Kain und Abel an einem anderen Orte als die Erzählung von der Vertreibung aus dem Paradiese spielt, hängt eine Verschiedenheit des Sprachgebrauches zusammen, die sich zwischen beiden beobachten läßt. In der Erzählung vom Paradiese bedeutet אֲרָצָה den Erdboden im Allgemeinen. Aus dem Erdboden als Stoff sind Mensch wie Thier geschaffen 2, 7. 19, aus ihm wachsen die Pflanzen in die Höhe 2, 9. Der Landmann nimmt ihn in Cultur 2, 5ff. 3, 23, und um der Menschen willen ist er verflucht worden 3, 17. Dagegen ist 4, 2 f., wenn Kain ein עֵבֶר אֲרָצָה heißt und von den Früchten der Adama opfert, an das in Cultur genommene Ackerland gedacht. Und in v. 10ff. verengert sich die Bedeutung von אֲרָצָה noch weiter. Denn die Adama, von der Kain durch den Fluch hinweggetrieben wird, ist, wie wir oben gesehen haben, das palästinische Ackerland im Gegensatz zur Wüste³⁾.

Ebenso ist deutlich, und das begründet einen weiteren

¹⁾ Exod. 21, 14.

²⁾ a. a. O. S. 94.

³⁾ Vgl. hierzu *Budde*, a. a. O. S. 191.

Gegensatz zur Erzählung vom Paradiese, daß die Sage von Kain und Abel nichts davon weiß, daß die Adama um der Sünde der Menschen willen bereits von einem generellen Fluche betroffen worden ist, infolge dessen sie die Arbeit des Landmannes nicht lohnt und Dornen und Disteln hervorbringt. Nach ihr hat das Ackerland vielmehr Kain früher willig seine Frucht gegeben. Und der Fluch trifft es jetzt nur mit Bezug auf Kain, nicht auch mit Bezug auf andere. Das Ackerland weigert sich Kain seinen Ertrag zu geben, weil es durch Kain's Schuld Abel's Blut hat trinken müssen. Anderen gibt es seinen Ertrag auch ferner. Der Fluch trifft daher eigentlich gar nicht die Adama, sondern Kain. Die Vorstellung vom Fluche ist sonach in beiden Erzählungen verschieden nuanciert. Es ist aber nicht wohl denkbar, daß derselbe Schriftsteller 3, 17 und 4, 11 geschrieben hat. Sonst würde zwischen den beiden Vorstellungen, die wir in diesen Versen treffen, ausgeglichen, wahrscheinlich bei 4, 11 auf 3, 17 zurückverwiesen worden sein. Daß ein Redaktor aber sich bei der oberflächlichen Aehnlichkeit beruhigt oder über ihr die inneren Verschiedenheiten übersieht, das ist weit eher verständlich.

Die gleiche oberflächliche Aehnlichkeit bei völliger Verschiedenheit zeigt sich, wie längst bemerkt worden ist, beim Gebrauche des Wortes תִּשְׁוֶקָה, falls der Text 4, 7 in Ordnung ist, gegen welche Annahme sich freilich sehr starke Zweifel erheben. Die Anwendung, die das Wort 4, 7, so unmittelbar nach 3, 16 findet, wo es wie sonst vom geschlechtlichen Verlangen steht, befremdet sehr.

Schließlich sei noch an den Widerspruch erinnert, der sich in der Vorstellung vom Wohnort Jahve's zwischen beiden Erzählungen beobachten läßt. Wir haben S. 256 ff. gesehen, daß nach der Sage von Kain und Abel Jahve im Lande Palästina, speciell an der Cultstätte wohnt, wo man ihm dient. Nach den Voraussetzungen der Erzählung vom Paradiese aber wohnt er im Gottesgarten. In diesem geht

er in der Kühle des Abends spazieren. Das ist nicht religiöser Glaube und nicht israelitisch, sondern mythologische Speculation und wie die ganze Erzählung vom Paradiese ein Erzeugniß fremden religiösen Lebens.

Damit aber ist bewiesen, daß die Erzählung vom Paradiese und die Sage von Kain und Abel ursprünglich gar nichts mit einander zu thun haben. Diese Erkenntniß bedeutet nicht wenig. Denn die Verbindung, in der jetzt in der Genesis beide stehn, ist von Alters her dem Verständniß der Sage von Kain und Abel hinderlich gewesen.

Auf unserem Wege sind wir aber zugleich zu einem Resultate gelangt, das für das Verständniß der Entstehung der Quelle J nicht minder wichtig ist, wie für das Verständniß der Sage von Kain und Abel. Wir können das aber hier nur streifen. Im Wesentlichen läuft die gewonnene Erkenntniß darauf hinaus, daß die Quelle J in ihrem von der Urgeschichte der Menschheit handelnden Theile eine sehr complicierte Gröfse ist, eine viel compliciertere, als man bisher angenommen hat, und daß zur Erklärung der Gestalt, in der uns dieser Theil jetzt vorliegt, möglicher Weise die Ergänzungshypothese mit heranzuziehen ist.

Es hat *Wellhausen* darauf aufmerksam gemacht, daß in der jahvistischen Erzählung von der Urgeschichte zwei Schichten nebeneinander liegen, eine, welche die Sündfluth erzählt, und eine, die von einer Sündfluth nichts weiß. Er hat für die letztere Schicht Cap. 2. 3. 4, 16—24. 11, 1—9 ausgeschieden¹⁾. An *Wellhausen* hat *Budde* mit seiner Unterscheidung von J¹ und J² angeknüpft. Er weist²⁾ J¹ zu: 2, 4^b—9. 16—25. 3, 1—19. 21. 6, 3. 3, 23. 4, 1. 2. 16—24. 6, 1. 2. 4. 10, 9. 11, 1—9. 9, 20—27.

Will man in J verschiedene Schichten unterscheiden,

¹⁾ Composition des Hexateuchs, S. 9 ff.

²⁾ a. a. O. S. 521 ff.

so scheint mir zunächst nöthig, diejenigen Erzählungen besonders zu betrachten, welche die Entstehung der alten Heiligthümer des Landes und im Anschluß daran die Wüstenwanderung erzählen. Sie bilden eine Schicht mit besonderer Tendenz, den nationalen Kern der Quelle J. Hier finden wir eine charakteristische Form der Darstellung und einen in sich geschlossenen Ideenkreis. In dieser Schicht sind die alten Localsagen der Heiligthümer zur nationalen Sage zusammengeflossen. Zu ihr leitet in unserer jetzigen Genesis der jahvistische Grundstock von Cap. 12. 13. 15 hinüber. Durch diese Abschnitte werden die alten Sagen mit ihren localen und nationalen Interessen in den weiteren, welthistorischen Zusammenhang gestellt, in dem wir sie zu betrachten pflegen.

Innerhalb der Urgeschichte aber sondern sich, wenn unsere bisherigen Schlüsse und Beobachtungen richtig waren, nicht zwei, sondern drei verschiedene Schichten. Denn wir können 4, 17 ff. nicht für die naturgemäße Fortsetzung von Cap. 3 halten. Einmal nicht wegen des Namens Eva, dann weil zwischen 3, 24 und 4, 17 eine Angabe über den Ort oder das Land vermisst wird, wo sich die Menschen nach ihrer Vertreibung aus dem Paradiese aufgehalten haben. Andererseits ist die Figur des Noah eine doppelte: der aus der Sündfluth gerettete Vater des Sem, Ham und Japhet und damit der nachsündfluthlichen Menschheit, ist ein anderer als der Stammvater Sems, Japhet's und Kanaans, der uns 9, 20—27 begegnet. Keiner von beiden kann aber nach der Erzählung 11, 1—9, welche, wie wir noch sehn werden, mit Cap. 2 und 3 zusammengehört, in Verbindung gesetzt werden. Der Vater der nachsündfluthlichen Menschheit nicht, weil Cap. 2. 3. 11, 1—9 von der Sündfluth nichts wissen. Der Stammvater der palästinischen Völker nicht, eben weil er mit dem Noah der Sündfluth die Eigenschaft theilt, Stammvater von Völkern zu sein, während nach 11, 1—9 die Völker

nicht durch das Wachsthum der von einzelnen Vätern abstammenden Familien, sondern durch ein Eingreifen Jahves entstehn, der die gleichsprachige Urmasse der Menschheit durch Verwirrung ihrer Sprache in Völker zerlegt¹⁾. Andererseits bedürfen wir der Figur des Noah, um von 4, 17 ff. zu den Vätern des Volkes Israels hinüberzukommen, und wir treffen ihn in dieser Rolle 5, 29, freilich in einem Satze, der ihn auch mit der Geschichte von der Vertreibung aus dem Paradiese verknüpft.

Danach hätten wir in der jahvistischen Erzählung von der Urgeschichte der Menschheit die folgenden 3 Schichten zu unterscheiden.

a) Cap. 2. 3. 11, 1—9. Diese Abschnitte werden, worauf bereits *Wellhausen* aufmerksam gemacht hat, eng zusammengehalten durch eine eigenthümliche Auffassung von Jahve, welche sehr an heidnische Mythologie erinnert. Der Jahve, der den Genuß der Früchte des Baumes der Erkenntniß und des Lebensbaumes²⁾ den Menschen verwehrt und im Paradies lustwandelt, ist derselbe, der vom Götterberg herabsteigt, um den Thurmbau in Augenschein zu nehmen, und die Sprache der Menschen spaltet, damit sie nicht noch Größeres unternehmen. 3, 5. 22 und 11, 6 belegen dieselbe, Israel ursprünglich fremde, Auffassung

¹⁾ Wenn *Budde*, a. a. O. S. 530, um 9, 20 mit 11, 9 zu verknüpfen, ergänzt: »Es zog aber von Babel aus Noah, der Sohn Jabal's, er und sein Weib und seine drei Söhne Sem, Japhet und Kanaan, und er ging nach dem syrischen Mesopotamien und blieb dort«, so verstößt namentlich der letzte Satz gegen den Sinn der Erzählung von 9, 20 ff., die in Palästina spielt. Es ist damit eine Verknüpfung postuliert, die nur von einer redigierenden Hand herühren könnte.

²⁾ Dafs beide Bäume, in der Gestalt des Paradiesmythus, die uns Cap. 2. 3 vorliegt, nicht ursprünglich nebeneinander gestanden haben werden, darin wird *Budde* Recht haben. Sie entstammen aber derselben mythologischen Betrachtungsweise und demselben Mythenkreise.

von Jahves Gedanken. »Siehe der Mensch ist geworden wie unser einer« 3, 22 klingt außerdem ebenso polytheistisch, wie: »auf lässt uns hinabsteigen und daselbst ihre Sprache verwirren« 11, 7. Auch die Vorstellung vom Menschen ist in Cap. 2 und 3 und 11, 1ff. dieselbe und so unisraelitisch wie möglich¹⁾. Beide Mythen spielen weiter im fernen Osten. Dort liegt das Land Eden mit dem Gottesgarten, und von Osten²⁾ brechen die Menschen auf und finden die große Ebene im Lande Sinear 11, 2. Nach der Vorstellung des Mythos liegt das Land Eden sonach noch weiter nach Osten als Sinear. Wir haben hier Mythen vor uns, die aus Babylonien und Assyrien nach Palästina gewandert und in den jahvistischen Sagenstoff aufgenommen worden sind.

b) 4, 17 ff. das Verzeichniß der ersten Menschen bis auf Noah, 9, 20 ff. die von Noah abstammende palästinische Menschheit. Diese zweite Schicht hat mit der ersten, unter *a* zusammengefaßt, gemeinsam, daß sie nichts von einer Sündfluth weiß, welche die Entwicklung der Menschheit unterbrochen hat. 4, 17 ff. will deutlich die Entstehung der zur Zeit vorhandenen Culturrichtungen schildern. Tubal ist der Vater der zur Zeit lebenden Schmiede, und ebenso ist über den Urheber des Städtebaues und des Nomadismus und des Erfinders der Musik zu urtheilen. 9, 20 ff. aber schließt die Sündfluth dadurch aus, daß von Noah nur Palästiner hergeleitet werden. Den Umstand, daß 4, 17 ff. die Entstehung einzelner Culturrichtungen in

¹⁾ Weiteres s. in meiner Geschichte des Volkes Israel, I, S. 631 ff.

²⁾ Sobald man das jetzt zwischen Cap. 2, 3 und 11, 1 Stehende aufser Ansatz läßt, fällt jeder Anstoß an dem בְּנֵי־אָדָם מִן־מִזְרָח 11, 2 hinweg. Die Uebersetzung: *als sie im Osten umherzogen* (Kautzsch-Socin), läßt sich grammatisch nicht rechtfertigen. Ist 13, 11 in Ordnung, so kommt höchstens die Uebersetzung *nach Osten* in Frage. Näher liegt es, 13, 11 einen Schreibfehler für מִן־מִזְרָח anzunehmen. LXX übersetzt beidemal grammatisch correct *ἀπὸ ἀνατολῶν*.

der Form der Genealogie, 9, 20 ff. aber die Entstehung von Völkern erzählt wird, darf man gegen die Verküpfung beider Abschnitte nicht geltend machen. Denn in Wirklichkeit werden diese beiden Gesichtspunkte in den beiden Abschnitten gar nicht unterschieden. Werden doch die Schmiede, die ja, wie wir gesehn haben, in der Wüste eigene Clans bilden, in Beziehung zu dem Volke der Tibarener gesetzt. Und die Kanaanäer, welche Sem und Japhet dienen, stellen mehr eine sociale Schicht der palästinischen Bevölkerung als ein Volk vor. In der Sage nun, von welcher uns in 4, 17 ff. ein auszugartiges Stück erhalten geblieben ist, hat wahrscheinlich die Reihe der ältesten Väter der Menschheit 10 Glieder gezählt, wie jetzt im Priestercodex Cap. 5, da vermuthlich 4, 25 f. einst vor 4, 17 ff. gestanden hat. Auf den ersten Blick scheint freilich dieser Vermuthung ein Hinderniß im Wege zu stehn: wir bekommen eine Kette von 11 Patriarchen, wenn wir Noah dazu rechnen, während die Reihe der Patriarchen im Priestercodex Cap. 5 Noah eingerechnet nur zehn zählt. Aber diese Zählung ist schon um deswillen deutlich secundär, weil die Lamechsöhne Jabal, Jubal, Tubal nicht erwähnt werden. Weiter ist fraglich, ob nicht in J mit Noah eine zweite Reihe von Patriarchen begonnen hat. Endlich ist zu beachten, daß die von uns reconstruierte jahvistische Reihe in Adam (= îsch) und Enosch deutlich Doppelgänger enthält, wie vielleicht auch *'ischâ* und *Chawwâ* Doppelgängerinnen sind. Es ist daher mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die älteste jahvistische Kette der Urväter gelautet hat: Enosch, Seth, Kenan, Henoeh, Irad, Mechujael, Metuschael, Lamech, Jabal, Noah. Chawwâ können wir uns an und für sich sowohl neben Enosch als neben Seth denken, die *'ischâ* nur neben Enosch. Diese Kette könnte mit Rücksicht auf Cap. 2. 3 dahin erweitert worden sein, daß Adam an die Stelle des Enosch trat und dieser seinen Platz hinter Seth erhielt. Das alles aber

sind nur Möglichkeiten, und man wird sich hüten müssen, mehr zu behaupten.

Dafs auch 4, 25 f. 17 ff. ursprünglich eine Erzählung von der Entstehung des Menschen vor sich gehabt hat, ist aus allgemeinen Gründen wahrscheinlich. Sie dürfte durch Cap. 2. 3 verdrängt worden sein. Auch sonst scheint der Abschnitt stärkere Eingriffe erfahren zu haben. Macht doch, wie bereits bemerkt worden ist, 4, 17 ff. nach Inhalt wie Form deutlich den Eindruck eines Auszuges aus einer vollständigeren Erzählung.

Aus 4, 25 f. 17 ff. 9, 20 ff. läfst sich eine sehr alterthümliche Gestalt der Ursage erschliessen, die von Palästina aus hinausschaut in die angrenzenden Länder. Diese Schicht macht den alterthümlichsten Eindruck unter dem gesammten jahvistischen Stoffe vor Cap. 12 und ist wahrscheinlich am frühesten mit den alten Localsagen der Heiligthümer verschmolzen worden. Mit Enosch entsteht der Jahvecult, mit Kain der Städtebau. Es folgt die Entstehung des Nomadenlebens, der Musik und Schmiedekunst. Noah stiftet den Ackerbau und die Weingärtnerei. Beides ist in der für Westpalästina charakteristischen Weise in der Figur des Noah mit einander verbunden. Auf ihn geht die palästinische Menschheit zurück: Vielleicht gehört auch noch anderes vom Stoffe der Genesis dieser Schicht an. So die Erzählung von Nimrod, dem *gibbôr šajid* 10, 9, vielleicht auch der Torso 6, 1. 2. Dieser weifs auch nichts von einer Sündfluth. Die Riesen, von denen er zu erzählen weifs, gehören diesem Weltlaufe an. Beide Abschnitte erinnern durch *héhél* 6, 1. 10, 8 an unsere Schicht, wiewohl nicht zu sagen ist, welche Stelle sie im Gang der Erzählung werden eingenommen haben.

Diese Schicht weist, wenn ihr Nimrod zuzuweisen ist und wenn er von Haus aus dem Osten angehören sollte, zwar auch Berührungen mit Babylonien auf. Doch ist sie nicht wie die vorige in Babylonien entstanden. Sie ist

vielmehr eine in Palästina entstandene Verarbeitung mythischen Stoffes. Dafs diesem von auswärts fremde Elemente zugeflossen sind, ist nicht nur möglich, sondern wegen der Figur des Tubal sogar wahrscheinlich. Doch ist hierfür zunächst wohl nicht babylonische sondern phönicische Vermittelung anzunehmen. Freilich ist weiter möglich, dafs trotzdem einige der 4, 17ff. erwähnten Figuren ursprünglich im Osten wurzeln und von dort nach Palästina gekommen sind. Haben uns doch die Tell-el-Amarna-Tafeln gelehrt, dafs Palästina vor Einwanderung der Kinder Israel einer intensiven Berührung mit Elementen babylonischer Cultur ausgesetzt gewesen ist. Und ist uns doch hierdurch das Räthsel gelöst, weshalb die Culte und Mythen der Phönicier einen so ganz anderen Typus haben, als nach den Resten semitischen Heidenthums zu erwarten wäre, die uns bei den Arabern und im Alten Testamente erhalten sind. Aber diese Figuren werden dann gleichfalls den Israeliten nicht direct von Osten her zugegangen, sondern durch das Medium der phönicischen Mythologie hindurchgegangen sein. Bei Metuschael, bei Henoch und Lamech könnte derartige vorliegen¹⁾. Gewisses läfst sich nicht sagen: die Kaintentafel ist dafür zu dürr und bietet zu wenig Anhaltspunkte.

c) Die dritte Schicht wird von den jahvistischen Bestandtheilen des Sündfluthmythus gebildet. Zeigen die beiden ersten Schichten darin eine innere Verwandtschaft, dafs sie nichts davon wissen, dafs die Entwicklung der Menschheit durch die Katastrophe der Sündfluth unterbrochen und in neue Bahnen gelenkt worden ist, so theilt diese dritte Schicht mit der zweiten die Figur des Noah. Nur dafs aus dem Weingärtner und Vater der Palä-

¹⁾ Der Process hat sich weiter fortgesetzt, falls Kain aus Kênân entstanden und dieses nicht bloß Adjectiv zu Kain ist. Im Priester-codex hat sich 'Iräd weiter in den gutisraelitischen Jered verwandelt 1 Chron. 4, 18.

stiner hier ein Frommer unter einem verderbten Geschlecht, der Erbauer der Arche und Vater der ganzen nachsündfluthlichen Menschheit geworden ist. Mit der ersten Schicht hat diese dritte den babylonischen Ursprung gemein. Wenn uns trotzdem in ihr die Figur des Noah begegnet, die doch, wie wir gesehn haben, in Palästina wurzelt, so erklärt sich das daraus, daß Noah bei der Aufnahme des Sündfluthmythus in die jahvistische Sage an die Stelle des babylonischen Helden der Sündfluth getreten ist. Daß er Vater der palästinischen Menschheit war, bot hierzu die Brücke. Man verallgemeinerte das und leitete von ihm durch seine drei Söhne nunmehr die ganze Menschheit ab. An die Stelle der Figur Kanaans, die sich nicht dazu eignete, einen besonderen Zweig der Menschheit vorzustellen, trat Ham. Vielleicht war aber noch eine zweite Brücke für die Combination des babylonischen Helden der Sündfluth mit dem Palästiner Noah vorhanden. Möglicherweise galt auch dieser, und zwar weil man ihn sich als den Erfinder des Weinbaues vorstellte, als ein Liebling der Gottheit. Erfreut doch der Wein der Götter und der Menschen Herz Richt. 9, 13.

Bei Einschaltung des Sündfluthmythus in die jahvistische Darstellung der Urgeschichte bedurfte es einer Ueberleitung zu derselben: Und mit Recht stellt man sich vor, daß wir aus der Ueberleitung, die wir im Priester-codex treffen, einen Rückschluß auf das wagen dürfen, was in der Quelle J einst vorhanden gewesen ist. Im Priester-codex leitet die Sethitentafel Gen. 5 zur Sündfluth hinüber. Hier ist alles, was sich zwischen der Schöpfung und der Sündfluth abgespielt hat, in eine einzige Genealogie zusammengezogen worden, die an die Stelle der zwei jahvistischen Schichten, die wir mit a und b bezeichnet haben, mit ihren unausgeglichenen Widersprüchen getreten ist, woraus allein schon auf das jüngere Alter des Priester-codex geschlossen werden muß. Nach der

Analogie des Priestercodex postuliert man auch für J eine Sethitentafel, welche einst zur Sündfluth hinübergeführt hat, und meint, sie sei bis auf Anfang und Schluß bei Einarbeitung des Priestercodex als überflüssig gestrichen worden. Ihren Anfang sieht man in Gen. 4, 25f., ihren Schluß in Gen. 5, 29.

Der Schluß selbst ist nicht zu beanstanden. Doch dürfte er, wenn unsere bisherigen Ermittlungen über Gen. 4 das Richtige getroffen haben, in mancher Hinsicht zu präzisieren sein. Es ergibt sich dann, daß diese zur Sündfluth überleitende jahvistische Sethitentafel von einem Redactor aus Elementen einer älteren Sethitentafel gebildet worden ist. Insbesondere hat er zu ihr den einstigen Kopf der alten Sethitentafel verwandt, die erst durch diese Verstümmelung zu einer Kainitentafel wurde. Ferner trägt aber auch 5, 29 deutlich redactionelle Züge. Denn dieser Vers stellt in seiner jetzigen Gestalt eine Klammer vor zwischen der ersten und zweiten Schicht des Jahvisten. »*Der wird uns trösten bei unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände*« weist, wie längst erkannt worden ist, unverkennbar auf Noah den Erfinder des Weines, des Sorgenbrechers der Menschheit hin. Wenn aber 5, 29^b fortfährt: »*vom Erdboden, den Jahve verflucht hat*«, so weist das nicht minder deutlich zurück auf den nach 3, 17f. nach dem Sündenfalle ausgesprochenen Fluch. Der Redactor, der die Sündfluthsage in das jahvistische Buch eingearbeitet hat, hat sonach vor der von ihm zur Kainitentafel umgearbeiteten Sethitentafel die Erzählung vom Paradiese schon gelesen. Er hat die dritte Schicht erst hinzugebracht, als die beiden ersten schon vereinigt waren.

Damit ist aber zugleich die Vermuthung zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben, daß dieser selbe Redactor, der die Erzählung von der Sündfluth eingeschoben und die zu ihr hinüberleitende, uns nur in An-

fang (4, 25 f.) und Schluß (5, 29) erhaltene Sethitentafel verfaßt hat, derselbe ist, der die Sage von Kain und Abel an den Kopf der von ihm durch Wegnahme von 4, 25 f. geschaffenen Kainitentafel gesetzt hat. Denn diese hat ohne 4, 1—16 keinerlei Zusammenhang mehr mit Cap. 2 u. 3 und wir haben S. 266 f. gesehn, daß der jetzige Wortlaut von 4, 1 f. darauf hinweist, daß eine redigierende Hand mit Rücksicht auf 4, 25 f. eingegriffen hat. Erst durch diesen Redactor, der die Sündfluthsage eingeschoben hat, ist dann der Brudermörder Kain mit dem Städtebauer Kain identificiert worden. Den Anschluß an die Erzählung vom Paradiese hat er einmal dadurch gewonnen, daß er Kain zum Sohne des Protoplasten Adam macht, dann indem er das Land Nod, in welches der aus Palästina vertriebene Brudermörder flieht, östlich von Eden verlegt. v. 16^b: »*und er wohnte im Lande Nod östlich von Eden*« ist recht eigentlich die Klammer, durch welche die Sage von Kain und Abel mit der Erzählung vom Paradiese verknüpft wird. 4, 1 f. verknüpfen sie zunächst mit der Kainiten- und der Sethitentafel und gewinnen erst durch die andere Klammer 3, 20 Beziehung auf die Erzählung vom Paradiese. v. 16^b verräth seinen redactionellen Ursprung in jeder Hinsicht. Daß das Land, in das der Brudermörder flieht, durch ungemessene Räume von Palästina getrennt ist, in dem der Mord geschah, noch weiter östlich als das in unbestimmter Ferne liegende Land Eden liegt, widerspricht den Voraussetzungen der Sage von Kain und Abel völlig. Der Redactor sucht vermuthlich deshalb das Land Nod östlich von Eden, weil der Kerub im Osten des Paradiesesgarten lagert. Sonach sind die ersten Menschen nach Osten gezogen. Er hat dann die Doublette 3, 24 schon nach 3, 23 gelesen. Aber auch, daß er Kain im Lande Nod *wohnen* läßt, widerspricht dem Geiste der Sage von Kain und Abel, deren Pointe es ist, daß Kain unstät und flüchtig umherirrt. Eben

deshalb wird er in das Land *Nod*, das Land » *des Flüchtigeins*« versetzt. Kein Wunder daher, daß es noch Niemandem gelungen ist, dies Land in einem Theile Asiens aufzufinden.

Von demselben Redactor ist übrigens wahrscheinlich auch das Lied Lamech's eingeschaltet worden, das mir *Wellhausen*¹⁾ richtig zu deuten scheint, wenn er es als Trutzlied eines Nomadenstammes auffaßt. Wir werden noch Gelegenheit haben, auf die Beziehungen zurückzukommen, die zwischen Kain und Lamech vorhanden sind.

2. Die Deutung der Sage.

Durch die im vorigen Abschnitte gegebenen Untersuchungen ist die Sage von Kain und Abel von allen ihr ursprünglich fremden Beziehungen gelöst worden. Hiermit sind wir in den Stand gesetzt, sie aus sich selbst zu deuten. Wir werden in diesem Geschäfte durch fremde Züge nicht mehr beirrt werden und werden uns nicht wundern, wenn sich etwa schließlich herausstellen sollte, daß die Sage ihrer jetzigen Umgebung völlig widerspricht.

Wir hätten uns die Arbeit der Quellenscheidung freilich zu einem guten Theile ersparen können, wenn sich herausstellen sollte, daß die Sage von Kain und Abel von dem übrigen Inhalte von Cap. 4 abhängig ist. Das wird in der That von *Wellhausen* und *Budde* behauptet.

*Wellhausen*²⁾ ist der Meinung, daß 4, 1—15 auf allen Punkten von v. 16ff. abhängen und aus den dort gegebenen Motiven entsprossen sei, namentlich aus dem Liede Lamech's von der Blutrache. Abel der Hirt sei eine Reminiscenz an Jabal. Der Erzähler habe den Nomadenstamm Kain mit dem Urvater der Menschheit zusammengeworfen.

Noch weiter geht an die Ausführungen *Wellhausen's*

¹⁾ Die Composition des Hexateuchs S. 305.

²⁾ a. a. O. S. 10f.

anknüpfend *Budde*¹⁾ in der Zurückführung der Sage von Kains Brüdermord auf künstliche Reflexionen. Er geht von dem Gedanken aus, daß Kains Brüdermord die Klammer bilden solle zwischen den Linien der Kainiten und Sethiten. Da Kains Geschlecht völlig in der Sündfluth untergeht, so habe man das Uebel in der Wurzel des Geschlechtes selbst, in einer Verschuldung seines Stammvaters Kain gesucht. Der Zug von der Blutrache, vor der Kain sichergestellt wird, sei aus dem Lamechliede entnommen, aus diesem der Gedanke, daß Kain ein Mörder gewesen sei. Darauf, daß er einen Brüdermord begangen habe, habe der Umstand geführt, daß er eben der Sohn der ersten Menschen gewesen sei. Und es werden auch die übrigen Züge der Sage, der Name und Hirtenberuf Abel's, das Opfer Kains und seine Verwerfung aus ähnlichen Reflexionen erklärt.

Es ist zuzugeben, daß sich die Sage von Kain und Abel in einem Punkte mit dem Inhalte der Kainitentafel berührt. Sie führt die Beschäftigung und Lebensweise einer ganzen Menschenklasse auf die Schicksale ihres Ahnen zurück; aber das ist eine im ganzen Alterthum weit verbreitete Auffassung, die eben um deswillen keinen näheren Zusammenhang zwischen beiden Erzählungen begründet.

Ebenso wenig darf man das Wort קַיִן verwenden, um zu beweisen, daß die Sage von Kain und Abel den Mythos vom Paradiese zur Voraussetzung habe. Nicht nur, weil der Text von 4,7 kaum unbeschädigt ist. Vor allem um deswillen nicht, weil das Wort in einer ganz anderen Nuance der Bedeutung gebraucht wird vgl. S. 272. Und endlich könnte es freilich der, welcher die Sage von Kain und Abel niedergeschrieben hat, dem Verse 3, 16 nachgeschrieben haben, und die von ihm niedergeschriebene Erzählung könnte dennoch naturwüchsige Sage sein.

¹⁾ a. a. O. S. 183 f.

Die Annahme einer künstlichen Entstehung der Sage von Kain und Abel würde nur dann einleuchten, wenn sie für die Stelle der Vätergeschichte, an der wir sie jetzt lesen, berechnet wäre. Das ist aber, wie wir S. 269 f. gesehn haben, in keiner Weise der Fall, da sie einen längeren Verlauf der Menschheitsentwicklung voraussetzt und den Schauplatz der berichteten Vorfälle ins heilige Land verlegt. Ein Erzähler, der durch so mühsame Reflexionen, wie sie *Budde* annimmt, die einzelnen Züge der Erzählung aus Cap. 4, 17 ff. und Cap. 2. 3 ausgesponnen hätte, würde seine Erzählung der Zeit und dem Orte besser angepaßt haben und es vermieden haben, sich in die Widersprüche zu verwickeln, die wir oben vorgeführt haben.

Vor allem aber fehlt um deswillen jedes Bedürfnis, auf eine solche künstliche Entstehung der Sage zurückzugreifen, die doch immer ein Nothbehelf wäre, weil sie sich nach allen ihren einzelnen Zügen als naturwüchsiges Erzeugniß volksthümlicher Betrachtung der Dinge begreifen läßt. Sie ist echte Volkssage, nicht Kunstproduct eines redigierenden Schriftsteller's.

Den Schlüssel zum richtigen Verständniß der Sage enthalten bereits die oben angeführten Ausführungen Wellhausen's über Kain und Abel. Er hat richtig gesehn, daß es sich in der Sage um den Gegensatz zwischen dem Ackerland Palästina und der Wüste südlich von Juda handelt. Er hat daher den vom Ackerland »fortgefluchten« Kain mit dem Nomadenstamm der Keniter zusammengestellt. In der Wüste südlich von Juda wohnt dieser Stamm zu den Zeiten Sauls 1 Sam. 15. Und zwar hat er damals zwar im Bündniß mit den Amalekitern, aber zugleich in freundlichen Beziehungen zu den Israeliten gestanden, denn Saul warnt ihn, bevor er die Amalekiter angreift.

Mit dem Collectivnamen קניז wird der Stamm nur Num.

24, 22. Richt. 4, 11 genannt, doch ist diese Form auch 1 Sam. 15, 6^b wahrscheinlich herzustellen. Für gewöhnlich wird er mit seinem Patronymicum קַיִי benannt Gen. 15, 19. Num. 24, 21. 1 Sam. 15, 6^{a 1}). Dafs beide Formen dasselbe meinen, kann nach diesen Stellen wie Richt. 4, 11. 17. 1 Sam. 15, 6 nicht bezweifelt werden. Zum Ueberflufs bestätigt es die Analogie anderer Stammnamen.

Es ist Kain der Stamm, dem Mose's Schwiegervater nach der Sage angehört hat. Er ist mit Israel vom Sinai hinweggewandert, und er scheint, wie zu Saul's Zeit mit Amalek, damals mit der midjanitischen Beduinengruppe in Bündniß gestanden zu haben, woraus sich erklärt, dafs Mose's Schwiegervater Priester der Midjaniter Exod. 3, 1. 18, 1 ff. oder der Midjaniter heifst Num. 10, 29.

Nun ist bei den Stammnamen im Hebräischen die Erscheinung allgemein, dafs sie sowohl den ganzen Stamm als den Heros eponymos des Stammes bezeichnen. Ja im Denken der Alten liegt beides geradezu dicht bei einander, vgl. Joseph, Juda, Moab u. s. w. Es ist daher ohne weiteres vorauszusetzen, dafs an den Heros eponymos des Stammes der Keniter zu denken ist, wo man nicht an den ganzen Stamm denken kann. Das ist Gen. 4, 1—16 der Fall. Betrachten wir aber, was uns das Alte Testament von dem historischen Stamm der Keniter erzählt, so erscheint sein Heros eponymos besonders geeignet, als Urbild eines unruhig schweifenden Nomaden angesehen zu werden. Denn der Stamm der Keniter hat an dem Nomadenleben mit größter Zähigkeit festgehalten. Trotz seines Anschlusses an Israel ist er nicht mit diesem zum Ackerbaue übergegangen. Jael, das Weib Cheber's des Keniter's, erschlägt Sisera in ihrem Zelte. Sie wird gepriesen »*vor allen Weibern im Zelt*« d. h. vor allen Beduinenweibern Richt. 5, 24. Zu Sauls Zeiten nomadi-

¹) 1 Sam. 27, 10. 30, 29 hat LXX vielmehr die Kenizziter.

sirt der Stamm, wie wir eben gesehn haben, mitten unter Amalek. Die Secte der Re kabiter aber, die im bewußten Gegensatz zu der Ackerbaucultur Westpalästinas in Zelten wohnt und den Wein verschmäh't Jer. 35, gehört nach 1 Chron. 2, 55 zu den Kenitern. Kain ist ein typischer Nomadenstamm und zwar wahrscheinlich ein Nomadenstamm zweiten Ranges gewesen. Denn sein Name kennzeichnet ihn als Schmiedestamm, und nach Exod. 3, 1 weidet Mose Jethro's Kleinvieh. Es ist keine Spur davon vorhanden, daß wir uns die Keniter als Kamele haltende Nomaden vorzustellen haben. Bei dieser Annahme begreift sich auch am leichtesten, daß Kain bald Anhängsel von Midjan, bald von Amalek und Israel ist, ja zu gleicher Zeit zu den Erbfeinden Amalek und Israel in freundlicher Beziehung steht, und nach Richt. 5 in einzelnen Geschlechtern unter Israel zeltet. Er wird ein numerisch schwacher Stamm gewesen sein, der auf die Symbiose mit anderen Stämmen angewiesen war, aber trotzdem seine Eigenart sich zäh erhielt, eine Erscheinung, die gerade bei Symbiose nicht selten beobachtet wird.

Von der Voraussetzung aus, daß der Brudermörder Kain den Nomadenstamm der Keniter widerspiegelt, erklären sich nun alle charakteristischen Züge der Sage. Kain schweift unstät und flüchtig infolge eines Fluches, der seinen Ahnen getroffen hat. Das ist eine Deutung des nomadischen Lebens der Keniter von der Stimmung aus, in der sich der zum Ackerbau übergegangene Israelit der Wüste und dem Wüstenleben gegenüber befindet. Sie hat zum Hintergrund das Behagen, das Israel am Ackerbau und am Genusse der Gaben des Landes Jahves empfindet. Kain hat nicht wie der Israelit eine feste Heimath in Jahves Land, er besitzt keine Scholle, die ihn nährt, und genießt von den Gaben des Landes nur, wenn Israel ihm vorübergehend eine Weidestelle gewährt. Der Acker gibt ihm nicht seine Kraft. Er ist gezwungen, sich

in der großen und furchtbaren Wüste Deut. 1, 19, dem Lande der Schlangen, Brandschlangen, Skorpione und des Wassermangels 8, 15, dem schrecklichen Lande Jes. 21, 1, dem »Lande der Drangsal und Bedrängniß, woselbst Löwin und Löwe, Viper und geflügelter Drache« 30, 6, dauernd aufzuhalten, das der Israelit nur ungern passiert. Dort weilt der Israelit nur, wenn er muß. Es ist ja schon an und für sich das Leben des Nomaden im Vergleich zu dem des Bauern, dem der Acker alljährlich seine Frucht spendet und dessen Herz sich an Oel und Wein erfreut, ein ärmliches und kümmerliches. Auf die kurze Zeit, in der die Heerden in Milch stehn, folgen alljährlich die Monate des Darbens und Hungerns. Vielfach decken nur Lumpen den Leib des Nomaden, und das Haartzelt ist ein schlechterer Schutz gegen das Ungemach der kalten und regnerischen Zeit als die ärmlichste Hütte des Bauern. Dafs dem Beduinen nichts über das ungebundene Leben in der Freiheit der weiten Wüste geht, ist diesem nicht verständlich, da sein und seiner Familie Gedeihen an die Scholle geknüpft ist, die er bebaut. Eben deshalb betrachtet er es als ein Unglück, in der Wüste weilen zu müssen. Unglück ist nach alter Auffassung Verhängniß. Trifft es andauernd und unabwendbar ein ganzes Geschlecht, so ist es Folge eines Fluches, der auf dem ganzen Geschlechte lastet und daher schon den Ahnen getroffen hat. So ist es nur eine Umschreibung dessen, was Israel an dem nomadisierenden Keniter täglich vor Augen sieht, wenn die Sage erzählt, Kain sei durch einen Fluch vom Acker weggetrieben worden.

Ein solcher Fluch setzt aber eine Verschuldung voraus. Dafs man diese Schuld in einem Morde, den der Ahn der Keniter begangen, gesucht und gefunden hat, dürfte sich gleichfalls aus einer abschätzigen Deutung des Nomadenlebens erklären. Indem Kain nirgends fest haftet, gleicht er dem vom Bluträcher verfolgten Todtschläger, der

aus der Heimath hat fliehn und allen Besitz hat im Stiche lassen müssen, um nicht der Waffe des Bluträchers zu verfallen, der nun als bemitleideter Flüchtling bald da bald dort Unterschlupf findet, aber aus Furcht, das ihn einer der Verwandten des Getödteten treffen könnte, nirgends länger zu weilen wagt. Man vergleiche die Schilderung, die *Doughty*, travels in Arabia deserta II, S. 293 von dem armen Harbeduinen Ali entwirft, der durch einen unglücklichen Zufall in einem Ringkampfe seinen Gegner so geworfen hatte, das er starb: »None accused Aly; nevertheless the *mesquin* fled for his life, and he has gone ever since thus armed, lest the kindred of the deceased finding him should kill him«. Und vorher: »I asked him: ‚Where leftest thou thy wife and thy children and thy camels?‘ He answered, ‚I have naught besides this mantle and my tunic and my weapons: *ana yatim!* I am an orphan!‘ This fifty years’ old poor Beduin soul was yet in his nonage; — what an hell were it of hunger and misery, to live over his age again!« — Gelten doch, um das Blut eines erschlagenen Verwandten zu rächen, alle Mittel für erlaubt, sofern der Verfolgte nur nicht getödtet wird, während er als Gast im Zelte eines andern weilt¹⁾.

Nun wird der Mord, um deswillen Kain in die Wüste hinausgetrieben worden ist, von der Sage als Brudermord gefasst. Auch das läßt sich als einen naturwüchsigen Zug begreifen. Es wird damit an ein geläufiges Bild für die Beziehungen zwischen Bauern und Beduinen angeknüpft. Das ein Beduinenstamm der Bruder eines Bauerndorfes oder auch eines schwächeren Nomadenstammes ist, ist der Ausdruck für eine uralte und noch heute geübte Weise, in der der Beduine seine schwächeren Nachbarn ausbeutet. Die Beduinen sind zu allen Zeiten genöthigt gewesen, bei ihren sefshaften Nachbarn zu schmarotzen,

¹⁾ *Burckhardt*, Beduinen und Wahaby S. 123.

die Wüste allein vermag sie nicht auf die Dauer zu ernähren. Dafs sich seit Jahrtausenden in den Steppen Syriens und Arabiens die beduinische Bevölkerung erhalten hat und zwar in Sitten und Gebräuchen trotz der inzwischen eingetretenen weltgeschichtlichen Umwälzungen nahezu unverändert erhalten hat, dafs sich zu wiederholten Malen Theile dieser Bevölkerung über den angrenzenden Ländern haben ablagern können, das ist nur dadurch möglich geworden, dafs diese Steppen an Länder grenzen, die zu intensivem Ackerbau geeignet sind, aber nur vorübergehend in der Hand von Völkern gewesen sind, die der Wüste und ihrer Bewohner hätten Herr werden können. Die Bevölkerung der Wüste hat zu allen Zeiten zu einem Theile von den Erträgen der angrenzenden Culturländer gelebt, geerntet, wo sie nicht geackert, gesät und gedroschen hatte, und so ist es noch jetzt.

Der Mensch ist für sein Gedeihen auf Körnernahrung angewiesen und gelangt nur da zur vollen Entfaltung seiner körperlichen und geistigen Kräfte, wo ihm Cerealien in ausreichender Menge zu Gebote stehn¹⁾. Ihr Fehlen wirkt weit verhängnisvoller als das Fehlen animalischer Nahrung. »Es ist gewifs, dafs die körperliche Vollkommenheit eine Culturpflanze ist, die nur im bequemen Hause gedeiht und guter Nahrung, namentlich des Brotes bedarf« schreibt *G. Wetzstein*, ein vortrefflicher Kenner des heutigen Sy-

¹⁾ Die enge Verknüpfung von menschlicher Cultur und Getreidebau verräth sich auch darin, dafs den einzelnen Racen bestimmte Cerealien characteristisch sind: der rothen der Mais, der Negerrace die Negerhirse, den Chinesen und Malaien der Reis, der weissen Gerste, Weizen, Hafer, Roggen. Zuweilen verhalten sich sogar sehr nahestehende Völker zur selben Getreideart verschieden, man denke an den Roggen, der die Getreidefrucht der Germanen und Slawen, nicht der Romanen ist. *G. Gerland*, anthropologische Beiträge I, S. 97 ff. spricht die Gramineen als ältesten Besitz der Menschheit und Hebel ihrer Entwicklung an.

rien, bei *Delitzsch* zu Hiob 30, 4¹⁾). Nun bietet allerdings die Steppe Surrogate für das Getreide der Ackerbauvölker dar, und der Steppenbewohner versäumt nicht zu benutzen, was für ihn von selbst wächst. So in der syrischen Wüste. Von dem kleinen (senfkornähnlichen) braunen Samen der *semh* leben nach *Wetzstein* a. a. O. ganze Stämme des Volkes der *Ruvala*. Man kocht die Körner zu einem Brei. In der Sahara verwendet man statt des Getreides Akresch und Krieb (*Eragrostis*)²⁾ und Coloquintenkerne³⁾; in der Mongolei die kleinen Samen der stacheligen Salzpflanze *Sulchir*⁴⁾. Aber das sind eben bloß Surrogate, mit denen man sich faute de mieux begnügt. Und dieses Bessere weiß man sich zu verschaffen. Heutigen Tages bedürfen die Beduinen der syrischen Wüste und Arabiens einer stetigen Zufuhr von Weizen und Reis für ihre Nahrung, wozu noch Gerste als Pferdefutter tritt. »Le riz et le blé forment la base de la nourriture des habitans du Désert, car manger de la viande est une fête pour eux, et l'usage des légumes leur est absolument inconnu, mais ils ont des fruits secs, des dattes surtout, dont ils font un usage presque journalier« berichtet *Mayeux*⁵⁾. Dieses Getreide muß gekauft — oder geraubt und erpresst werden. So berichtet *Burckhardt*: »Die Aneze kaufen im Herbst ihren Wintervorrath an Weizen und Gerste und kehren nach dem ersten Regen ins Innere der Wüste

1) Das Buch Job². Leipzig 1876, S. 390, Anm. 2.

2) *Nachtigal* a. a. O. Bd. 2, S. 138. 179. 226. 560. 677.

3) Ebenda S. 179.

4) *Prschewalski*, Reisen in der Mongolei S. 199. 386. 487.

5) *Mayeux*, les Bédouins. Paris 1816. Th. III, S. 35 f. Die Angabe über die Pflanzenkost bedarf einer Ergänzung. Pilze, insbesondere Trüffeln, Wurzeln und Blätter von Pflanzen werden jetzt vielfach von Beduinen der syrischen Wüste gegessen vgl. *Wetzstein* a. a. O. Ueber die Einfuhr von indischem Reis nach Arabien vgl. *Doughty* a. a. O. I, 153.

zurück«¹⁾. Ferner: »Das Bedürfnis des Getreides nöthigt alle Beduinen, Verkehr mit denen zu unterhalten, welche den Boden bebauen, und es ist eine falsche Ansicht, daß die Beduinen die Bodenbauer ganz entbehren können. Die Grenzdörfer Syrien's und Mesopotamien's, die Städte im Nedschid, Yembo, Mekka und Dschidda, und die cultivierten Thäler von Hedschas und Jemen werden von Beduinen besucht, die 10 und 15 Tagereisen weit herkommen, um sich hier mit frischen Vorräthen zu versehen. Hier verkaufen sie ihr Vieh und nehmen dagegen Waitzen, Gerste und Keidungstücke. Nur wenn ihn die Umstände dazu zwingen, begnügt sich der Araber blos mit Milch und Fleisch«²⁾. Den Weizenbedarf eines wohlhabenden Arabers schätzt *Burckhardt* auf 4 Kamelladungen³⁾. Und so ist denn das Sperren des Getreidehandels das einzige kräftige und seine Wirkung niemals versagende Mittel, mit dem von einem Culturstaat ein Druck auf die Wüstenbewohner ausgeübt werden kann⁴⁾.

Nun haben die Wüstenbewohner freilich in ihrem Vieh und in den Producten der Viehzucht, in Milch, Butter, Käse und Häuten, ein Aequivalent, um Getreide einzutauschen. Auch erwerben sie sich Geld durch den Verkauf von Brennholz und Trüffeln, durch Vermietung ihrer Reit- und Lastthiere zum Transport von Menschen und Waaren, wie durch die Steuer, die sie von jedem erheben, der ihr Gebiet passiert. Aber im Ganzen sind sie arme Menschen, deren einziger Reichthum die Milch der Heerden ist⁵⁾. Jedoch das Kleinvieh milcht nur kurze

¹⁾ *Burckhardt*, Beduinen und Wahaby S. 2.

²⁾ *Burckhardt*, a. a. O. S. 193. Vgl. über diese Getreideeinfuhr der Wüstenbewohner auch *Sachau*, Reise in Syrien und Mesopotamien. Leipzig 1883, S. 295. 306. *Nachtigal*, a. a. O. II, S. 179.

³⁾ a. a. O. S. 56.

⁴⁾ *Kobelt*, W., Reiseerinnerungen aus Algier und Tunis. Frankfurt 1885, S. 344.

⁵⁾ Daher ist אֶרֶץ בְּנֵי תְּלָב יִרְבֵּשׁ ein im Sinne der Beduinen »reiches«

Zeit¹⁾, dann ist Schmalhans Küchenmeister und der Nomade übt sich, falls er nicht Kamelmilch zur Verfügung hat, im Darben. So begreift sich, dafs alles das nicht ausreicht, um die Bedürfnisse zu decken. Darüber hilft nicht hinweg, dafs man es für löblich ansieht, sich mit geringer Speise und grober Tracht zu begnügen²⁾. Daher mufs das Fehlende entweder offen d. h. durch Raubzüge³⁾ oder in verschämter Form d. h. in der Form des Rechts dem Landbauer entzogen werden. Man erhält es entweder durch Raub und Plünderung, oder man legt es dem Bauern als eine Abgabe unter dem Vorwande auf, dafs man ihn dafür im Uebrigen unbehelligt läfst⁴⁾. Es ist eine in rechtliche Formen verkleidete Ausbeutung, der sich der Bauer zu entziehn nicht im Stande ist. Der Bauer wird tributpflichtig.

Land. Ebenso hat sich diese Eigenart des Beduinenlebens niedergeschlagen in den arabischen Bewunderungs- und Wunschformeln **دَرَّ دَرَّةٌ** und **لِلَّهِ دَرَكٌ**. Wähidî bemerkt zu Mutanabbî 11, 3 (ed. Dieterici I, 29): **والدَّرُّ اللبن الذي يجعل مثلا للخير لأن خصب العرب وسعة عيشهم فيه**.

¹⁾ *Doughty*, a. a. O. I, 262 Spring is the milky season, when men and beasts, (if the winter rain failed not) fare at the best in the wilderness. Whit small cattle, it lasts only few weeks from the yeaning till the withering of the year be again upon them, when the herb is dried up; but the camel kine are nearly eleven months in milk.

²⁾ Wähidî a. a. O. (I, 33) zu v. 35: **والعرب تتمدح بخشونة والملبس والمطعم وتعيب الترفه والنعمة**.

³⁾ Die Noth zwingt die Beduinen zu diesen Zügen. Sie sind alle Räuber, vgl. die Schilderung bei *Doughty*, a. a. O. I, S. 276. Eben-deshalb ist Ismaels Hand gegen Jedermann und Jedermanns Hand gegen Ismael Gen. 16, 12. Wo der Beduine übermächtig wird, vermag der Bauernstand nicht aufzukommen vgl. *Sachau* a. a. O. S. 227. Erwehrt ein Staat sich dieser Züge, so berauben sich die Stämme untereinander und bringen sich hierdurch herunter.

⁴⁾ Es ist dasselbe Verfahren, das David gegen Nabal übt 1 Sam. 25.

Die für diese Ausbeutung gewählte rechtliche Form ist jetzt allgemein die *khuwwe* d. h. die Abgabe für die Bruderschaft, die ein Nomadenstamm mit einem andern oder mit einem Dorfe schließt. Und so ist es wahrscheinlich seit undenklichen Zeiten gewesen. Man wird im Allgemeinen annehmen dürfen, daß nur soviel Getreide durch den Handel beschafft wird, als durch diese die Grenzstriche ruinierende Abgabe nicht erpresst werden kann. Durch diese Abgabe werden die Bauern erbarmungslos ausgesaugt. Denn sie steigt beständig¹⁾, und ihre Höhe erreicht zuweilen die Hälfte des Ertrages der Felder²⁾. »Wo er sich als den Stärkern sieht«, sagt *Burckhardt*³⁾ vom Beduinen, »da drückt er den harmlosen Landbauer, oder den friedlichen Reisenden mit unaufhörlichen Forderungen, und kein Versprechen kann ihn binden, seine Raubgier zu beschränken«⁴⁾.

Man darf gegen diese Combination nicht einwenden, daß Abel von der Sage als Bruder Kains bezeichnet werde, während nach dem heutigen Sprachgebrauche der Beduinen das zinspflichtige Dorf die Schwester des Beduinenstammes ist, der es ausbeutet. Denn daß Kains Opfer männlichen Geschlechtes war, war mit dem Motiv der Blutrache nothwendig gegeben. Auch daß Abel ein Schafhirt ist, bildet keine Gegeninstanz. Denn wir haben be-

¹⁾ »Was der Araber im Laufe des Jahres sich als ein kleines Geschenk von seinen Zinspflichtigen erbeten hat (nämlich aufser dem festgesetzten *khue*), das verlangt er das nächste Jahr als eine Schuldigkeit, und das kleine Geschenk, welches er sich im zweiten Jahr erbittet, verwandelt sich ebenso für das dritte Jahr in eine Schuld.« *Burckhardt*, a. a. O. S. 157.

²⁾ »Die Bauern treiben auch Landbau im Thale des Wady el Hassa, eines Flusses, welcher sich ins Todte Meer ergießt, und als Tribut geben sie an diese Araber den halben Ertrag ihrer Felder ab.« *Burckhardt* a. a. O. S. 23.

³⁾ a. a. O. S. 292 f.

⁴⁾ Ueber die *Khuwwe* vgl. weiter *Burckhardt*, a. a. O. S. 13. 25. 156 f. *Doughty*, a. a. O. I, 123. II, 219. *Sachau*, a. a. O. S. 303. 310 f.

reits gesehn, daß das nicht sagen will, er sei Nomade. Er wird damit als Viehzüchter geschildert, wie sie sich namentlich im Süden fanden. Gerade solche Schafzüchter waren dort die Nachbarn Kains, so daß dieser Zug der Sage aufs Beste zu unserer Erklärung stimmt. Dazu besteht das Verhältniß der Brüderschaft nicht nur zwischen Beduinen und Bauern. Es werden vielmehr in derselben Form auch die schwächeren Beduinenstämme von den stärkeren ausgebeutet, und zwar ebensogut rein nomadische wie halbnomadische. So zahlen die *Heteym* ihren Nachbarn Tribut¹⁾. Und von den *Djebûr*, die im Khâbûr-Thal sich auf Ackerbau zu verlegen begonnen haben, berichtet *Sachau*²⁾, daß sie den rein beduinischen *Shemmar* einen großen Theil des Getreides, das diese gebrauchen, also Weizen, Reis und Durra, zu liefern haben.

Ein aus dem Nomadenleben geschöpftes Motiv liegt ferner vor in dem Satze »*Wenn jemand Kain tödtet, so wird er siebenfach gerächt werden*« Gen. 4, 15. Er kann nicht wohl von dem Satze: »*Siebenfach wird Kain gerächt, Lamech aber siebenundsiebzigmal*« v. 24 getrennt werden. Denn hiermit bezieht sich das Lamechlied deutlich auf die Sage von Kain zurück. Es ist aber auch aus anderen Gründen wahrscheinlich, daß das Lamechlied ursprünglich nicht in den Zusammenhang gehört, in dem wir es jetzt lesen, sondern wie die Sage von Kain und Abel erst durch eine redigierende Hand eingeschoben worden ist. *Wellhausen*³⁾ hat richtig beobachtet, daß das Lied Lamechs von jeder Beziehung auf die Erfindung der Schmiedekunst durch Tubal-Kain frei ist⁴⁾. Man wird es daher für ein Ein-

¹⁾ *Burckhardt*, a. a. O. S. 321. *Doughty*, II, S. 219.

²⁾ a. a. O. S. 295.

³⁾ a. a. O. S. 305.

⁴⁾ Wenn *Budde*, a. a. O. S. 137 ff. schließt, daß Lamech der Schmied und Erfinder der Waffen sei, so zerstört er die Trias Jabal, Jubal, Tubal-(Kain). Gegen die von ihm S. 527 f. gegebene Reconstruction von v. 22 ist einzuwenden, daß eine Erfindung Lamech's v. 19 zu erwähnen gewesen wäre.

schießsel zu halten haben, das nur durch die Namen der Weiber Lamechs mit der Kaintentafel oberflächlich zusammengehalten wird. Es wird aus demselben Sagenkreise herzuleiten sein, aus dem die Sage von Kain und Abel stammt.

Wenn Kain siebenfach, Lamech aber siebenundsiebzigfach gerächt wird, so ist das ein starker Ausdruck für die Unverbrüchlichkeit der Rache, die beidemale genommen wird. Nicht nur wird die Möglichkeit, in einem solchen Falle das Leben des Todtschlägers durch eine Buße freizukaufen, weit hinweggewiesen — nach altarabischen Begriffen gehört es zur Muruwwa, das Gesetz der Blutrache zu erfüllen¹⁾, die Blutrache ist noch jetzt recht eigentlich des Gesetz der Wüste, und sich das Recht der Blutrache abkaufen zu lassen, gilt auch jetzt noch bei angesehenen Beduinen für schimpflich²⁾ — es wird gesagt, daß eine exemplarisch strenge Rache genommen wird. Man begnügt sich nicht damit, bloß den Schuldigen zutöden. Und zwar überbietet hierbei Lamech den Kain noch. Für Lamech's Tödtung muß eine elfmal grössere Zahl von Menschen ihr Leben lassen, ja er rächt sich schon durch Tödtung eines Menschen, wenn ein Feind auch nur durch eine leichte Verletzung sein Blut vergossen hat. Auch das ist beduinisch empfunden³⁾. Ein Mann vergilt Böses mit Bösem.

Es würde schon aus allgemeinen Gründen dem Schlusse nicht auszuweichen sein, daß das, was in diesen Sprüchen von Kain und Lamech ausgesagt wird, in dem Umkreis von Menschen gilt, der von ihnen abgeleitet wird und sich nach ihnen benennt. Für Kain unterliegt es zudem keinem Zweifel, da seine Identität mit dem Stamme der Keniter sicher steht. Wird Kain siebenfach gerächt, so heisst das,

¹⁾ *Goldziher*, muhammed. Studien, Halle 1889, I, 13.

²⁾ *Burckhardt*, a. a. O. S. 253.

³⁾ *Goldziher*, a. a. O. S. 18 ff. Vgl. auch die Erklärung des Ausdruckes *بطل* bei Wähidi a. a. O. S. 31 (zu v. 13) *والبطل الذي يبطل عنده أسماء الأقران*.

dafs für jeden erschlagenen Keniter an sieben Feinden Blutrache genommen wird. Das ist ein starker Ausdruck dafür, dafs die Keniter ein ehrliebender Stamm sind, der die Pflicht der Blutrache heilig hält und furchtlos ausübt, wie das noch jetzt die Art der Beduinen ist ¹⁾. Aber das Lamechlied rühmt sich, dafs die Angehörigen dieses Stammes in der Ausübung der Brutrache noch grimmiger und blutdürstiger sind. Sie wachen noch eifersüchtiger über ihre Stammesehre. Die beiden Sätze enthalten ihren vollen Sinn erst, wenn wir beachten, dafs, wie so oft bei Stammnamen, bei Kain und Lamech zugleich an die Stämme und an die Heroes eponymi gedacht ist, die als solche die Repräsentanten und die Wächter der Stammesehre sind. Der Vers Lamech's enthält, wie *Wellhausen* richtig gesehn hat, eine gar keiner besonderen Veranlassung bedürftige Prahlerci eines Stammes (Stammvaters) gegen den andern.

Auf Beduinensitte weist auch der merkwürdige Umstand hin, dafs in den Reden Kains und Lamechs jede Beziehung auf den Thäter fehlt. Es heifst allgemein »*er* (Kain) *wird siebenfach*« und »*er* (Lamech) *wird sieben- undsiebzifach gerächt*«. Dafs derjenige, der Kain oder Lamech getödtet hat, mit unter den sieben oder den sieben- undsiebzif ist, welche zur Rache erschlagen werden, wird nicht gesagt. Ebenso sagt Lamech ganz unbestimmt: »*Einen Mann erschlug ich für meine Wunde, einen Jüngling für meine Strieme*«. Dafs der Urheber der Verwundung getödtet worden sei, ist nicht gesagt. Das eben ist das Characteristische an der Blutrache der Beduinen ²⁾, dafs sie nicht an dem Todtschläger genommen zu werden braucht, vielmehr an allen seinen Verwandten geübt werden kann. Halten doch einzelne Stämme, wenn

¹⁾ »Während sie im Allgemeinen keine sonderlichen Helden sind, kennen sie als Bluträcher keine Furcht« *Sachau*, a. a. O. S. 308.

²⁾ Ueber den ^سنار, ^سنار das Recht der Blutrache bei den Beduinen vgl. *Burckhardt* a. a. O. S. 120 ff. 251 ff.

ein Glied ihres Stammes von unbekannter Hand aber aus bekanntem Stamme getödtet worden ist, sich für berechtigt, an jedem beliebigen Individuum des betreffenden Stammes die Rache zu üben¹⁾.

Jene Sätze enthalten aber für Kain und Lamech nicht nur das Lob, daß sie es mit der Pflicht der Blutrache ernst nehmen. Sie nehmen für beide auch das Lob rücksichtsloser Tapferkeit in Anspruch. Sonst achtet der Beduine darauf, daß er in der Ausübung der Blutrache die ihm vom Herkommen gestellten Schranken nicht überschreitet. Denn jede Verletzung derselben ruft neue Blutrache gegen ihn und seine Verwandten ins Feld. Kain und Lamech aber nehmen eine alles Maafs weit überschreitende Vergeltung, ohne sich davor zu fürchten, daß sie ihren Angreifern neuen Anlaß zur Rache geben, und ohne Rücksicht darauf, daß durch ihr gewalthätiges und das Herkommen verletzendes Thun neues Blut zwischen die Stämme kommt und Kriege sich entzünden. Es ist übrigens zu vermuthen, daß die Sage mit den Worten »Kain wird siebenfach gerächt, Lamech siebenundsiebzigfach« an prahlende Redensarten ähnlicher Art anknüpft, die unter jenen Nomadenstämmen im Umlaufe waren. Sie sind ähnlich zu beurtheilen, wie das von *Sachau*²⁾ mitgetheilte Sprüchwort: »Ein Beduine nimmt seine Blutrache noch nach 40 Jahren«, oder das von *Burckhardt*³⁾ erwähnte: »Und wäre das Höllenfeuer (mein Loos), so würde ich die Blutrache nicht aufgeben.«

In der Sage von Kain und Abel spiegelt sich sonach wieder das Leben des Beduinenstammes der Keniter, dessen Treiben, weil es als unheimlich empfunden wird, auf eine Schuld des Stammvaters und einen durch diese veranlaßten göttlichen Fluch zurückgeführt wird. Auch bei dem, was über die Schuld des Stammvaters und den Fluch

¹⁾ *Burckhardt*, a. a. O. S. 258.

²⁾ a. a. O. S. 311.

³⁾ a. a. O. S. 253. 601.

Jahves erzählt wird, liegen Beobachtungen zu Grunde, die man an den eigenthümlichen Gewohnheiten dieses Stammes gemacht hat. Die Sage ist nicht aus Reflexion erwachsen, sie zeichnet ab, was man im alten Israel an den Kenitern vor Augen hatte, und trägt es zurück in das Leben des Stammahnen.

3. Die Bedeutung und die Natur des Zeichens.

Daraus, daß alle Züge der Kainsage, die wir der Analyse unterzogen haben, sich als dem Leben abgelauscht erwiesen haben, ist uns auch der Weg zur Deutung des Kainszeichen gewiesen. Ist Kain der Repräsentant des Stammes der Keniter, ist der unstäte, aus Jahve's Land verwiesene Brudermörder ein Abbild des in der Wüste an den Grenzen des heiligen Landes nomadisierenden alten Völkchens, so werden wir auch im Kainszeichen ein Zeichen zu erblicken haben, das den kenitischen Nomaden eigenthümlich war, sie als Keniter kennzeichnete. Eben deshalb hat es nach der Sage schon der Stammvater und dieser zuerst getragen. Denn in der Sage wird durchweg die Entstehung der einem Stamme eigenthümlichen Sitten und Gebräuche auf den Stammvater zurückgeführt, um ihre allgemeine Verbreitung über den ganzen Stamm zu erklären. Jahve aber hat das Zeichen an dem Stammvater Kain angebracht d. h. es beruht auf göttlicher Einsetzung und Autorität, ist daher für alle Glieder des Stammes nothwendig und verbindlich und von religiöser Bedeutung. Wir werden vermuthen dürfen, daß das Kainszeichen das Nationalzeichen des Stammes der Keniter gewesen ist, die Zugehörigkeit zum Volke und zur Religion der Keniter beglaubigt hat. Die Bedeutung aber, die das Zeichen für den historischen Stamm der Keniter gehabt hat, wird sich nothwendig in der Bedeutung widerspiegeln, welche die Sage dem Zeichen für Kain beilegt. Hieran haben wir daher zu prüfen, ob wir mit unserer Vermuthung auf dem richtigen Wege sind.

Ueber die Bedeutung des Zeichens für Kain gibt nun der Wortlaut von v. 14 und 15 eine ganz unmißverständliche Auskunft. Kain fürchtet, daß ihn erschlägt, wer ihn trifft d. h. daß er der Blutrache verfällt. Damit dies nicht geschehe, bringt Gott an ihm das Zeichen an. Das Zeichen beseitigt also die gefährliche Lage, in der sich Kain seit der Ermordung Abels befindet, es stellt ihn vor der Blutrache sicher. Dafür, daß er nicht mehr Schutz suchend die Hörner des Altares umfassen kann, erhält er das Zeichen als einen Ersatz. *Das Zeichen ist sonach ein Schutzzeichen.* Es stellt ihn unter den Schutz Jahves, wie früher der ihm nunmehr versagte Eintritt in Jahve's Heiligthum. Das Zeichen kennzeichnet ihn also als Schützling Jahves, nicht aber als Mörder. Damit ist ausgewiesen, daß die herkömmliche Deutung des Kainszeichens unrichtig ist. Es ist nicht entfernt daran gedacht, daß Kain ein ihn als Verbrecher kennzeichnendes Schandmal aufgedrückt worden sei. Es ist ebensowenig möglich hieran oder an ein Beglaubigungszeichen¹⁾ zu denken. Der Zusammenhang schließt das völlig aus.

Der aus Erwägungen allgemeiner Art gezogene Schluß, daß das Kainszeichen das Nationalzeichen der Keniter sei und in die Kategorie der Stammeszeichen gehöre, die zugleich die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Culte aussprechen, ist uns nicht nur vollinhaltlich bestätigt, sondern er ist uns auch präzisiert worden. Der Gott, unter dessen Schutze der Stamm der Keniter steht und dessen Cult er übt, ist Jahve. Das Kainszeichen ist sonach ein Jahvezeichen, das seinen Träger als unter dem Schutze Jahves stehend, als unverletzlich ausweist.

¹⁾ Diese beiden Deutungen sind alt, sie begegnen uns schon im Midrasch. An ein Beglaubigungszeichen denkt R. Jehuda, wenn er meint, Gott habe Kain die Sonnenkugel aufgehen lassen; an ein abschreckendes Zeichen R. Nehemja, wenn er meint, Kain sei ausständig geworden, vgl. Bereschit rabba übr. v. Wünsche, S. 105.

Diesem Schlusse wäre nicht auszuweichen, auch wenn wir sonst im Alten Testamente keine weiteren Spuren des in der Welt weit verbreiteten Brauches hätten, Personen und Sachen durch Aufzeichnung einer Marke als Eigenthum eines Gottes oder als unter seinem Schutze stehend zu kennzeichnen. Solche Spuren sind aber in nicht geringer Anzahl vorhanden.

Bevor in der Vision Ezechiels, die wir Cap. 9 lesen, die Engel den Untergang Jerusalems bewirken und seine Einwohner umbringen, zeichnet ein Engel ein Zeichen (*tâv*) auf die Stirn aller der Männer, welche die in Jerusalem getriebenen Greuel beklagen. Diese rühren die Würgengel nach v. 4 ff. nicht an¹⁾. Ebenso geht der Würgengel in der Passahnacht an den mit Blut gezeichneten Thüren der Israeliten vorüber Exod. 12, 22 ff. Hier treffen wir also Zeichen von schützender, abwehrender Kraft, die auf Jahve's Befehl angebracht werden. Nach diesen beiden Seiten sind sie dem Kainszeichen vergleichbar. Sie unterscheiden sich jedoch dadurch von ihm, daß sie etwas vorübergehend angebrachtes, nichts bleibendes sind; das erste auch dadurch, daß es keine volkliche Bedeutung hat.

Aber auch dem Körper dauernd anhaftende Zeichen, wie sie im Alterthum weit verbreitet gewesen sind und nicht nur bei culturlosen Völkern bis auf unsere Tage reichlich angetroffen werden, werden mehrfach im Alten Testamente erwähnt. Und diese Zeichen haben deutlich sämmtlich religiöse Bedeutung, sie bezeichnen die Zugehörigkeit des Trägers zu einem bestimmen Culte.

Der Mensch hat kein anderes Mittel, ein bleibendes Zeichen an sich hervorzubringen, als die Deformation

¹⁾ Vgl. die Verwendung im Psalt. Sal. 15, 8. Umgekehrt haben die Sünder nach v. 10 das σημεῖον τῆς ἀπωλείας ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῶν. Auf die Bedeutung, die Ez. 9, 4 ff. bei den christlichen Auslegern als Schriftbeweis für die Anwendung des Kreuzeszeichens gewonnen hat, komme ich später zurück.

seines Körpers. Daher begegnen uns Haartrachten, Scheeren des Kopfes oder einzelner seiner Theile, Deformationen des Kopfes, der Zähne und der Genitalien, Einschnitte in bestimmter Form und an bestimmten Stellen des Körpers, Brandmarken und Tätowierungen der verschiedensten Art als Stammeszeichen. Dafs diese Zeichen nach der Ueberzeugung der alten Israeliten cultische Bedeutung haben, ergibt sich daraus, dafs den Israeliten verboten wird, die Zeichen fremder Völker zu tragen. Der Israelit soll als Verehrer Jahves nicht die Zeichen eines andern Gottes tragen, das würde ihn Jahve mißfällig machen. Er wäre fremden Cultes zum mindestens verdächtig. Lev. 19, 27f. wird den Israeliten verboten, den Rand ihres Kopfes kreisförmig abzuschneiden, den Rand des Bartes zu verstümmeln, sich wegen eines Todten Einschnitte zu machen und eingetätete Schrift כְּחַרְתָּ קַעֲקַע d. h. Tätowierung an sich anzubringen. Dafs damit religiöse Gebräuche verboten werden, ergibt der Zusammenhang der Stelle, denn es wird vorher Blut zu essen und Magie zu treiben verboten. Es folgt der religiöse Character dieser den Israeliten verbotenen Gebräuche aber auch aus der Begründung, welche den ähnlichen Verboten Lev. 21, 5f. und Deut. 14, 1f. beigegeben worden ist. Israel würde, wenn es solche Bräuche übte, das Eigenthumsverhältniß stören, in dem es zu Jahve steht. Es soll Jahve heilig sein und Jahves Namen nicht entweihen.

Dafs es sich bei den Lev. 19, 27f. 21, 5f. Deut. 14, 1f. verbotenen Zeichen um religiöse handelt, lehrt ferner die Vergleichung der cultischen Sitten anderer, insbesondere auch semitischer Völker. Lucian, de dea Syra 59 erzählt, dafs die nach Hierapolis Pilgernden sich auf der Handwurzel oder dem Nacken tätowiert haben¹⁾. Die heutigen

¹⁾ στίλβονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένας, καὶ ἀπὸ τοῦδε ἅπαντες Ἀσσύριοι στιγματηφορέουσι.

Mekkaner aber lassen ihren Kindern drei Einschnitte in beide Wangen machen (*meschâlî*), die nach ihrer Meinung gegen das böse Auge schützen¹⁾. Hier ist die abwehrende und schützende Bedeutung des Zeichens besonders deutlich. Das Anbringen dieser Einschnitte nennt man heutigen Tages *tašrit*, es kommt von derselben Wurzel, die im Hebräischen, wo sie *sâraṭ* lautet, zur Bezeichnung der für einen Gestorbenen gemachten Einschnitte dient, vgl. Lev. 19, 28. *Snouck Hurgronje* meldet a. a. O., daß die Mütter besonderen Werth darauf legen, daß die Kinder diese Einschnitte erhalten. Die Frauen pflegen die alten Cultsitten am längsten zu bewahren, ja vielfach ziehn sie sich ganz in ihre Kreise zurück. Schon bei den alten Arabern betreiben Frauen die Kunst des Tätowierens. Eine solche heißt *وَاشْمَةٌ*²⁾. Wir können uns nicht wundern, solche Sitten bei semitischen Nomaden zu finden, sie kennzeichnen das Eigenthum der Gottheit, wie sie ihre Thiere mit ihrer Marke zeichnen³⁾.

Cultische Marken begegnen uns weiter im Alterthum auch aufserhalb des Kreises der semitischen Völker. Für ein ägyptisches Heraklesheiligthum bezeugt Herodot II, 113 die Anwendung von *στίγματα ἱρά*⁴⁾. 3 Macc. 2, 29 erzählt, daß Ptolemaeus IV. Philopator den Befehl gegeben habe, die alexandrinischen Juden durch Einbrennen eines Epheublattes als Dionysosverehrer zu kennzeichnen. Daß gerade das Epheublatt verwandt wurde, begreift sich bei der Bedeutung, die diese Pflanze im Dionysosculte hat, ohne weiteres. Im *Etymologicum magnum* aber lesen wir, daß dieser Ptolemaeus den Beinamen *Γάλλος* gehabt

¹⁾ *Snouck Hurgronje*, Mekka. Haag 1888 II, S. 120 f.

²⁾ Vgl. Lebid, Mu'all. v. 9.

³⁾ W. R. Smith, Lectures on the Religion of the Semites S. 139 A.

⁴⁾ Doch handelt es sich hier möglicherweise um ein phönizisches Heiligthum, vgl. W. R. Smith, a. a. O.

habe, weil er wie die Gallen mit dem Epheublatt tätowiert gewesen sei¹⁾).

Dafs die Sitte der cultischen Zeichen beim Beginne der christlichen Zeitrechnung allgemein verbreitet gewesen ist, lehrt ebenso Philo wie das Neue Testament. Philo²⁾ klagt darüber, dafs jüdische Apostaten sich nicht schämen, ihrem Körper die nicht wieder zu tilgenden Zeichen heidnischer Culte aufzuprägen. In der Apocalypse Johannis aber tragen die Thieranbeter das aus dem Namen oder der Zahl des Thieres bestehende *χάραγμα* auf der Stirn oder der rechten Hand 13, 16f. 14, 9. 16, 2. 19, 20. 20, 4. Die 144000 aber, die beim Lamme auf dem Berge Zion stehn, haben den Namen des Lammes und seines Vaters auf ihre Stirn geschrieben 14, 1; sie sind die mit dem Namen des lebendigen Gottes auf ihren Stirnen versiegelten Knechte Gottes 7, 2 ff. 9, 4³⁾).

Ja diese alte heidnische Sitte hat zahlreiche Nachwirkungen in der christlichen Kirche hinterlassen, die zum Theil noch in unseren Tagen zu beobachten sind. Im Gegensatz zu den Zeichen der heidnischen Religionen wurde das Kreuz das Zeichen der christlichen. Es ist das *signum Christi*, das die Christen kennzeichnet, wie jene die Heiden, sie schirmt und schützt gegen alle Gefahren. Der Bezeichnung mit dem Kreuze begegnen wir als einem Bestandtheile des Taufritus schon bei *Origenes, Cyprian*

¹⁾ Γάλλος, ὁ φιλοπάτωρ Πτολεμαῖος διὰ τὸ φύλλα κισσοῦ κατεστίχθαι, ὡς οἱ γάλλοι. Ueber die Tätowierungen dieser vergl. *Pru-dentius*, peristephanon 10, 1075 ff. *Lobeck*, Aglaoph. I, 657 ff.

²⁾ De monarchia 1, § 8 (Opera ed. *Mangey* II, p. 220 f.) ἔνιοι τοσαύτη κέχρηται μανίας υπερβολῇ, ὥστ' οὐδ' ἀναχώρησιν ἑαυτοῖς πρὸς μετάνοιαν ἀπολιπόντες ἴενται πρὸς δουλείαν τῶν χειροκμητῶν, γράμμασιν αὐτὴν ὁμολογοῦντες . . . ἐν τοῖς σώμασι καταστιζόντες αὐτὴν σιδήρῳ πεπυρωμένῳ πρὸς ἀνεξάλειπτον διαμονήν.

³⁾ Auch die S. 301 bereits erwähnten Verse Psalt. Sal. 15, 8. 10 sind hier zu vergleichen.

und in den apostolischen Constitutionen¹⁾. Nach *Lactantius* (institutiones divinae 4, 27) ist das Kreuzeszeichen beim Taufexorcismus den Dämonen schrecklich²⁾. Bei denen, die den Vollzug der Taufe bis zum Lebensende verschieben, ist die Bezeichnung mit dem Kreuze recht eigentlich der Act der Weihe zum Christen. Dafs Mithra seine Kämpfer auf der Stirne zeichnet, betrachtet *Tertullian* (advers. haeret. c. 40) als Nachahmung des christlichen Sacramentes³⁾. Daneben aber entwickelt sich im christlichen Alterthum die Sitte, durch symbolisches Aufzeichnen eines Kreuzes mit dem Finger insbesondere auf die Stirn oder durch Schlagen eines Kreuzes sich für eine vorzunehmende Handlung unter den göttlichen Schutz zu stellen. *Tertullian* sagt (de corona milit. 3): »ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus.« Und bei Ps. Cyprian, de aleator. 5, 5 (ed. Miodoński p. 80) lesen wir: »quid illud est, quaeso vos, fideles, ut manus, quae . . . ipsa per quod tuemur Christi signum in frontibus notat . . . quid est, ut iterum laqueis diaboli unde exuta est, implicetur?« Schon *Origenes* und *Cyprian* haben die Verwendung des Kreuzeszeichens bei der Taufe und bei den Handlungen des täglichen Lebens mit Ez. 9, 4 begründet, und *Hieronymus* folgt in seinem Commentare zu Ezechiel den Ausführungen des Origenes⁴⁾. Eine wie grofse Rolle das Kreuzschlagen und das Auf-

1) S. die Belege bei *J. Bingham*, *Origines sive antiquitates ecclesiasticae ex lingua Anglicana vertit J. H. Grischovius*, Vol. 4. Halle 1727. S. 310 ff.

2) In der keltischen Kirche machte der Priester bei Uebergabe der Alba dem Täufling das Kreuzeszeichen in die Hand.

3) Darüber, welche Stelle die *Obsignatio crucis* im Taufrituale einzunehmen habe, ist noch in letzter Zeit von evangelischen Geistlichen gestritten worden.

4) Opera ed. *Vallarsi*² V, 1, Sp. 95 f. »Et ut ad nostra veniamus,

zeichnen des Kreuzes auf Personen und Sachen bis zur Stunde bei den christlichen Völkern spielt, braucht nicht ausgeführt zu werden¹⁾. Ebenso sei nur kurz gestreift, daß sich Spuren davon finden, daß das Kreuzeszeichen bei christlichen Völkern durch Tätowierung bleibend am Körper hervorgebracht worden ist²⁾. Hat sich doch die religiöse Sitte der Tätowierung z. B. bei der Wallfahrt nach Loretto bis auf unsere Tage erhalten. Es ist die genaue christliche Parallele zu den heidnischen Bräuchen, von denen *Lucian* de dea Syra c. 55—60 spricht.

Für die Beurtheilung des Kainszeichens ist es nun wichtig, daß sich für eins der Zeichen, das den Israeliten verboten worden ist, für das kreisförmige Abscheeren des Haupthaares, nachweisen läßt, daß es ebenso sehr cultisches Zeichen wie Stammeszeichen gewesen ist. קָצוּצֵי פֶּאֶה
»die an den Schläfen gestutzten« ist eine Bezeichnung gewisser Nomaden der syrischen Wüste Jer. 9, 25. 25, 23. 49, 32. Die cultische Bedeutung dieser eigenthümlichen Haartracht bezeugt aber Herodot 3, 8. Nach ihm bezieht sie sich auf Διόνυσος = Οὔροτάλ. Es wird diese Auffassung Herodot's dadurch beglaubigt, daß das Haarscheeren auch als Trauerbrauch, d. h. aber als Brauch im Todtencult vorkommt, weshalb es eben den Israeliten verboten wird Lev. 19, 27, 21, 5³⁾.

antiquis Hebraeorum literis, quibus usque hodie utuntur Samaritani, extrema Thav litera crucis habet similitudinem, quæ in Christianorum frontibus pingitur et frequenti manus inscriptione signatur. < Vgl. dazu die Bemerkung Vallarsi's.

¹⁾ Rudimentär findet sich der Brauch auch noch in protestantischen Ländern. Der Schreiber dieser Zeilen hat als Knabe in der Walpurgisnacht, in der die Hexen zum Blocksberge ziehn, fleißig mit geholfen, mit Kreide auf die Thüren der Häuser und Ställe drei Kreuze zu zeichnen. Aus Schabernack zeichnete man sie zuweilen auch auf den Rücken Vorübergehender.

²⁾ *Spitz*, a. a. O. S. 8. *Lane*, a. a. O. III, 160.

³⁾ Ueber die cultische Bedeutung der Haarschur vgl. *Lucian*, de dea Syra c. 55. *L. Krehl*, über die Religion der vorislamischen Araber

Danach wird verständlich, daß das Kainszeichen cultische Bedeutung hat und zugleich das Zeichen ist, das jeden Stammgenossen als Keniter kennzeichnet. Es bedeutet, daß der Stamm der Keniter Jahve verehrt und daher unter seinem Schutze steht, für jeden Jahveverehrer und daher für Israel unverletzlich ist. Was die Sage von Kain und Abel vom Kainszeichen erzählt, ist der israelitische Ausdruck für diese Thatsache: das schützende Jahvezeichen hat für den Israeliten einen unheimlichen Hintergrund, weil ihm das Treiben Kains aus den Gründen, die wir angeführt haben, einen unheimlichen Eindruck macht.

Daß sich das Stammzeichen der Keniter als Jahvezeichen entpuppt, kann bei den engen und alten Beziehungen zwischen diesem Stamme und der Jahvereligion nicht Wunder nehmen. Wenn Kain mit Israel ins heilige Land zieht Num. 10, 29 ff. Richt. 1, 16. 4, 11, so ist das nur denkbar, wenn beide im Bündniß stehn. Und das wiederum hat zur Voraussetzung, daß beiden ein Cult gemeinsam ist. Daß dieser der Jahvecult ist, kommt darin zum Ausdruck, daß Mose's Schwiegervater Priester ist. Das besagt, daß Mose's Priesterthum sich von einem älteren Priesterthum der Keniter ableitet. Kain hat danach den Jahve von Sinai schon verehrt, bevor er Israels Nationalgott wurde. Die weitere Geschichte der Jahvereligion bestätigt diesen Schluß und läßt vermuthen, daß die Keniter wie dem Nomadenleben, so auch der ursprünglichen, aus der Wüste stammenden Form der Jahveverehrung treuer und zäher angehangen haben, als Israel. Dadurch, daß dieses auf

Leipzig 1863, S. 32 f. *J. Goldziher*, mohammed. Studien Bd. I. Halle 1890, S. 247 ff. *Snouck Hurgronje*, a. a. O. II, 36 A 2. 95. *J. Wellhausen*, Skizzen und Vorarbeiten III, S. 118 ff. 161. Als amoritischer Gebrauch wird das Scheeren des Vorderkopfes erwähnt Tosefta Sabbath VII, 1, vgl. *Loevy*, morgenl. Aberglaube in der röm. Kaiserzeit in »Zeitschrift des Vereins für Volkskunde III, S. 24 ff.« Hat das »*Kahlkopf*« der Knaben von Bethel 2 Kön. 2, 23 etwa eine bestimmte prophetische Haartracht zum historischen Hintergrund?

die Acker- und Gartenbaucultur der Kanaanäer einging und sich in den Territorien niederliefs, an denen die Culte der Ureinwohner hafteten, war es auch viel intensiveren Einwirkungen dieser ausgesetzt. Jonadab ben Rekab ist nach 2 Kön. 10, 15 ff. einer der Führer der prophetischen Bewegung, die sich gegen die unter der Dynastie Omri's acut werdende Verschmelzung der Jahvereligion mit Elementen der kanaanäisch-phöniciſchen Cultur und Religion wendet und für den Jahve von Sinai und für die Religion und die Sitten der Wüste eintritt. Elias Wanderung zum Sinai, Elia's sich auf Elisa vererbender Fellschurz deuten das ebenso an wie Jonadab's Verbot in Häusern zu wohnen und Wein zu trinken Jer. 35¹⁾.

Ist das Kainszeichen ein cultisches Jahvezeichen, so werden wir auf die Frage gewiesen, ob sich noch andere Spuren cultischer Jahvezeichen in der alttestamentlichen Ueberlieferung finden? Das Judenthum sieht in der Beschneidung, dem σημεῖον περιτομῆς Röm. 4, 11, das Jahvezeichen κατ' ἐξοχήν. Nach dem Priestercodex Gen. 17, 1 ff. ist sie das Zeichen (*'ôth*) des von Jahve zwischen sich und Abraham aufgerichteten Bundes, wie der Sabbath nach Exod. 31, 13. 16. Ez. 20, 12. Darin liegt bereits eine Umbildung ins Geistige. Die Beschneidung ist schon in alter Zeit das Zeichen der Zugehörigkeit zur Nation, damit aber zugleich Jahvezeichen, wie dies aus Stellen wie Exod. 4, 25. Jos. 5, 3 zu allem Ueberfluss deutlich hervorgeht.

Mit der Beschneidung kann jedoch das Kainszeichen nicht identificiert werden. Denn das Kainzeichen soll deutlich Kain für Jedermann kenntlich machen d. h. die Keniter sind daran sofort kenntlich. Wir haben sie uns aber doch

¹⁾ Auf diesen reactionären Character der älteren Prophetie und ihrer Ziele macht mit Recht nachdrücklich aufmerksam G. Rösch in seiner trefflichen Studie »Elias« in Theol. Stud. u. Kritiken 1892, S. 551 ff.

zum mindesten mit dem Fellschurz bekleidet zu denken. Wir können das Kainzeichen nur an einem Körpertheile suchen, der unbekleidet getragen wurde, an einem Körpertheile, an dem es Jedermann auffiel.

Nun haben wir noch deutliche Spuren solcher Jahvezeichen. Es sind das Zeichen, die, wenn sie überhaupt jemals im ganzen Volke Israel üblich waren, sich in der historischen Zeit in die engeren Kreise der Personen zurückgezogen zu haben scheinen, die in einem besonders engen Verhältniß zu Jahve standen. Möglicherweise hat hierzu der Umstand beigetragen, daß in der Beschneidung ein jedem Israeliten eignendes Jahvezeichen vorhanden war. Neben diesem konnten sie entbehrlich erscheinen. Es sind Zeichen, die auf der Hand oder auf der Stirn, näher auf dem Stirnwinkel zwischen den Augen (Augenbrauen) angebracht wurden. Wir haben sie uns um so sicherer als Einschnitte oder als eintätowierte Figuren vorzustellen, als gerade diese Stellen noch jetzt vorzugsweise von den arabischen Frauen zur Anbringung von Tätowierungen benutzt werden. In *Lane's* vortrefflichem Buch über die Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter sind diese Figuren auf Tafel 13 abgebildet. Es ist aber schon S. 303 auf die culturhistorisch wichtige Erscheinung aufmerksam gemacht worden, daß sich absterbende cultische Bräuche in die Kreise der Frauen zurückzuziehen pflegen. Dort streifen sie ihre cultische Bedeutung vollends ab. Die Geschichte des weiblichen Putzes ist nur von diesem Gesichtspunkte aus zu schreiben. Es gilt das ebenso von der zum Schmucke angebrachten Tätowierung¹⁾, wie von

¹⁾ Ueber die Tätowierung bei den alten Arabern vgl. *W. R. Smith*, *Kinship and marriage in Early Arabia*. Cambridge 1885, S. 212 ff.; über ihr Vorkommen bei den heutigen Arabern vgl. *Lane* a. a. O. I, 25. 35. III, 169. *Snouck Hurgronje* a. a. O. II, 120 f. *Sachau*, a. a. O. S. 307. Daß das Kainszeichen eine Stammmarke ist, ist *W. R. Smith* nicht entgangen.

den Schmuckgegenständen, die zu einem guten Theile nachweisbar ursprünglich Amulette vorstellen¹⁾).

Eine deutliche Spur dieser alten Jahvezeichen findet sich Exod. 13, 9. Die Stelle rührt von einer redigierenden Hand her, die eine unverkennbare Aehnlichkeit mit den deuteronomistischen Redactoren verräth. Sie lautet: »es (nämlich die Passahfeier) sei dir לְאוֹת עַל־יָדֶיךָ und לְזִכָּרוֹן בְּיַד עֵינֶיךָ«. Dafs זִכָּרוֹן, welches hier wie anderwärts als Synonym von אוֹת auftritt, im alten Israel die Bedeutung eines cultischen Denkzeichens gehabt hat, d. h. eines Zeichens, das die cultische Zugehörigkeit in Erinnerung bringt, ergibt sich, abgesehen von Jes. 57, 8 »hinter der Thür und der Pforte stelltest du dein Denkzeichen auf«, und abgesehen von der Notiz Sach. 6, 14, dafs die zu Sacharja's symbolischer Handlung benutzten Kronen als זִכָּרוֹן im Tempel geblieben seien, aus mehreren Pentateuchstellen, die theils dem Priestercodex, theils redigierenden Händen angehören. Ein זִכָּרוֹן ist für die Kinder Israel der aus den Pfannen der Korachiten hergestellte Altarüberzug Num. 17, 5 — v. 3 wird er statt dessen ein אוֹת genannt. Ebenso die silbernen Signaltrompeten Num. 10, 10. Aaron trägt als זִכָּרוֹן die Schohamsteine auf den Schultern des Ephod, und sie heißen eben deshalb אֲבִנֵי זִכָּרוֹן Exod. 28, 12. 39, 7. Hier ist überall der enge Zusammenhang des Begriffes mit dem Cult und der Cultstätte deutlich. Dieser ist auch bei der bildlichen Anwendung des Wortes nicht zu verkennen, die uns Exod. 28; 29. 30, 16 begegnet. Nach der ersten Stelle trägt Aaron an der Orakeltasche die Namen Israels als זִכָּרוֹן, in der zweiten wird das zum Dienst am Zelt verwandte Lösegeld so genannt.

Ein solches זִכָּרוֹן hat eine dem Kainszeichen analoge Bedeutung. Es erinnert Jedermann, also auch Jahve und Israel, an die besonderen Beziehungen, die zwischen Jahve

¹⁾ Besonders deutlich ist im Semitischen dieser Zusammenhang beim Ohring, im Aramäischen verräth es schon der Name.

und Israel bestehn. Daher kann es Exod. 13, 9 als bildlicher Ausdruck dafür gebraucht werden, daß die Passahfeier Israel daran erinnern soll, daß es Jahves Gebote zu halten hat, da dieser es mit mächtiger Hand aus Aegypten befreit hat. Was sonst das auf der Hand oder der Stirn angebrachte cultische Zeichen bewirkt, soll die Passahfeier bewirken. Der Gebrauch des Bildes setzt voraus, daß damals solche cultische Zeichen noch im Gebrauch waren.

Den speciellen Namen des im alten Israel auf der Stirn angebrachten cultischen Zeichens erfahren wir nun — und zwar vielleicht durch denselben Schriftsteller, der Exod. 13, 9 geschrieben hat — in v. 16 desselben Capitels. Dort wird die Redensart, die wir v. 9 lesen, dadurch variiert, daß statt וְכָרוֹן der Name des Zeichens selbst eingesetzt wird. Es heißt von der Lösung der Erstgeburt: »*sie sei dir zu einem Zeichen auf deiner Hand* וְלִטּוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ, *daß uns Jahve mit mächtiger Hand aus Aegypten ausgeführt hat.*« Daran, daß *tôtâphôt* der Name des auf der Stirn angebrachten Zeichens ist, läßt der Parallelismus von v. 9 und 16 einen Zweifel nicht zu. Das *tertium comparationis* ist die Unvertilgbarkeit einer solchen Tätowierung. Sie läßt sich nicht wieder beseitigen. Ebenso wenig wie diese Zeichen aus der Haut schwinden, sollen Israel die Gebote Gottes aus dem Gedächtnisse schwinden. Charakteristisch ist für beide Verse, daß in ihnen ein Urtheil über diese Zeichen auf der Hand und der Stirn nicht abgegeben wird. Daß Israel ihrer nicht bedürfe, weil es am Passah und an der Lösung der Erstgeburt andere Denkzeichen habe, hat man kein Recht, aus den Versen herauszulesen.

Nicht so indifferent verhalten sich zu diesen cultischen Sitten zwei Stellen im Deuteronomium. Deut. 6, 8. 11, 18 begegnet uns als bildlicher Ausdruck für das Gebot, Gottes Gebote treu im Gedächtnisse zu bewahren, der Satz, man solle sie als *'ôth* an die Hand *schnüren* und sie sollen zu

tôtâphôth zwischen den Augen werden. Die Wahl des Ausdruckes *schnüren* verschlechtert das Bild erheblich. Denn etwas Angeschnürtes ist abtrennbar. Schon um deswillen ist diese Wendung des Bildes secundär. Die Wahl des Ausdruckes *schnüren* bedeutet bereits den Versuch einer materiellen Umdeutung. Es ist damit bereits der Weg beschritten worden, auf dem man im Judenthum zur Erfindung der Gebetsriemen, talmudisch *thephillîn*, jüdisch-hellenistisch Phylakterien gekommen ist. An die Stelle des Zeichens auf der Hand ist die Handthephilla, an die Stelle der *tôtâphôth* die Kopfthephilla getreten. Es sind Kapseln mit den Bibelabschnitten Exod. 13, 1—10. 11—16. Deut. 6, 4—10. 11, 13—21, die mittelst Lederriemen am Kopf, da wo über dem Zwischenraum zwischen den Augenbrauen das Haupthaar beginnt, und am linken Oberarm befestigt werden. Durch die Einführung dieser gelang es vermuthlich, die alte Sitte der cultischen Tätowierung auszurotten. Man wird sie als heidnisch empfunden haben. Das dem Körper eingeritzte oder eingebrannte Zeichen wird, weil es religiös anstößig geworden war, durch ein religiös unanstößiges Surrogat ersetzt worden sein. Aehnlich ist auch an der Pforte in der *M^ezûzâ* des Judenthums ein Surrogat an die Stelle eines alten cultischen Zeichens getreten. Das Gesetz hat sich darein geschickt, an die Stelle alten heidnischen Zaubers zu treten. Es ist das ein Weg, der ja auch in der christlichen Kirche vielfach beschritten worden ist. Die alte cultische Bedeutung der jüdischen Thephillin aber verräth sich nicht nur darin, daß diese aus sich schwer zu erklärenden Toilettegegenstände eben beim Culte getragen werden. Sie tritt auch in dem Glauben zu Tage, daß die Thephillîn die Dämonen abhalten. Zwar aus der gewöhnlich für diesen Glauben angeführten Belegstelle, dem Targum zum Hohenliede 8, 3, folgt es nur indirect, da die abstracte Möglichkeit zugestanden werden muß, daß sich der Schlusssatz: *דלית רשו למזיקא לחבלא בי*

»damit mir die Dämonen nicht zu schaden vermögen« nur auf die Mezûzâ bezieht. Jedoch folgt es aus anderen Zeugnissen aus Talmud und Midrasch. Nach Berach 23^a hat R. Jochanan die Thephillin mitgenommen, wenn er seine Nothdurft verrichtete, um gegen die Dämonen¹⁾ geschützt zu sein. Und R. Isaak hat nach dem Midrasch zu Ps. 91, 7 den für rabbinische Auslegungskunst befremdlichen Umstand, das zur Seite Israels 1000, zu seiner Rechten aber 10000 fallen, dahin erläutert, das die Linke 1000 Engel beigesellt erhält, die Rechte aber 10000. Die Linke, an die man die Handthephilla bindet, kann schon mit tausend Engeln die Dämonen von sich fern halten, die Rechte muß mehr haben²⁾. Und zu allem Ueberflusse erklärt es sich nur aus diesem Glauben, das die Thephillin bei den griechisch redenden Juden φυλακτήρια heißen, denn φυλακτήριον bedeutet Amulet³⁾.

Es scheint, das diese Entwicklung, die zur Verdrängung des alten Cultzeichens geführt hat, erst nach dem Exile eingesetzt hat. Im Exile dürfte die Sitte noch allgemein verbreitet gewesen sein, sich die Cultzeichen einzuritzen. Nur unter dieser Voraussetzung wird der Vers Jes. 44, 6 verständlich: *»Der wird sagen, »Jahves bin ich«, der sich mit dem Namen Jakob's nennen; der seine Hand beschreiben, »dem Jahve«, der sich den Beinamen »Israel« geben.«* Dieser Vers setzt so gut die allgemeine Anwendung dieser Sitte voraus, wie das Verbot der Tätowierung Lev. 19, 28 und die bildliche Verwendung des Brauches in den besprochenen Exodusstellen.

Es spricht nun alle Wahrscheinlichkeit dafür, das

1) Die sich nach orientalischen Aberglauben mit Vorliebe in Abritten aufhalten, vgl. z. B. *Snouck Hurgronje* II, S. 41.

2) Vgl. *G. Klein*, die Totaphoth nach Bibel und Tradition in Jahrb. f. Protest. Theologie. Jahrg. 7 (1881) S. 679 f.

3) Der Ausdruck ist so geläufig, das davon weiter φυλακτηριάζω »sich durch ein Amulet schützen« gebildet worden ist.

das Kainszeichen mit einem der beiden Jahvezeichen identisch ist, die im alten Testamente erwähnt werden. Wir werden es auf der Hand oder auf der Stirn zu suchen haben. Bei der Wahl dieser Ausdrücke ist vorausgesetzt, daß das Zeichen auf der Hand und das Tôâphôth-Zeichen verschiedene Zeichen gewesen sind. Dafür spricht weniger, daß nur für das Stirnzeichen der Ausdruck תֹּאֲפֹחַ¹⁾ vorkommt, während ebenso consequent für das Zeichen auf der Hand das Wort 'ôth gebraucht wird, woraus zu schliessen sein wird, daß es zwar unter den allgemeinen Begriff des Zeichens ('ôth), nicht aber unter den specielleren eines tôâphôth gefallen ist. Ist es nun vermessen, zwischen beiden Zeichen wählen zu wollen, trotzdem die Erzählung selbst darüber keine Auskunft gibt? Für die Stirn spricht einmal die Vermuthung, daß diese Stelle des Körpers am häufigsten zur Anbringung von Zeichen dient. Die von uns bisher citierten Beispiele bestätigen das zur Genüge²⁾. Auf sie weist nun auch der Umstand, daß eine Prophetenlegende, die uns 1 Kön. 20, 35 ff. erhalten ist, voraussetzt, daß die Propheten an ihrer Stirne kenntlich gewesen sind. Die Propheten zur Zeit der Omriden aber sind die Israeliten, unter denen wir aus den S. 307 f. erörterten Gründen am ehesten ein Fortleben solcher alter Cultbräuche erwarten dürfen. Die Stelle lautet: »Einer von den Prophetenjüngern aber sprach auf Geheiß Jahves zu seinem Genossen: ‚schlag mich doch!‘ Aber der Mann weigerte sich, ihn zu schlagen. (36) Da sprach er zu ihm: ‚weil du auf die Stimme Jahves nicht gehorcht hast, wird

¹⁾ Die Aussprache des Wortes ist nur durch die Vocalisation garantiert, die Consonanten gestatten Ex. 13, 16. Deut. 6, 8. 11, 18 auch den Singular תֹּאֲפֹחַ zu sprechen und die targumischen Formen תֹּאֲפֹחַ, pl. תֹּאֲפֹחִַּים legen das geradezu nahe, vgl. S. 317.

²⁾ Vgl. namentlich die S. 253 citirte Stelle aus *Aëtius*. Noch genauer entspricht es dem alttestamentlichen: *zwischen deinen Augen*, wenn von den Griechen als Ort der Marke τὸ μεσσοφρύον genannt wird, cf. *Lucian*, *Piscator* c. 46.

dich, wenn du von mir gehst, der Löwe schlagen'. Da ging er von ihm hinweg. Der Löwe aber traf ihn und schlug ihn. (37) Hierauf traf er einen andern Mann und sprach zu ihm: ‚schlag mich doch'. Und der Mann schlug ihn und schlug ihn wund. (38) Darauf ging der Prophet hin und stellte sich dem Könige in den Weg und verkleidete sich **קִפָּאָר**¹⁾ über seinen Augen. (39) Und als der König vorüber kam, schrie er den König an und sprach: Dein Knecht war mit ausgezogen mitten in die Schlacht. Da trat ein Mann aus und brachte einen anderen Mann zu mir und sprach: ‚Bewache diesen Mann! Sollte er trotzdem vermifst werden, so wird deine Seele für seine Seele haften oder du wirst ein Talent Silber zahlen«. (40) Während nun dein Knecht hier und dort zu thun hatte, war jener verschwunden! Da sprach zu ihm der König Israels: ‚Also lautet dein Urtheil: du hast selbst entschieden! (41) Er aber entfernte hurtig **קִפָּאָר** von seinen Augen. (42) Da erkannte der König, dafs es einer der Propheten sei«. Der König ist Ahab. Die symbolische Handlung des Propheten tadelt, dafs Ahab den kriegsgefangenen Syrerkönig Benhadad frei gegeben hat. Diesen stellt der Gefangene vor, den der Prophet zur Hut anvertraut erhalten haben will. Er lässt sich schlagen, damit ihn der König für einen im Kampfe verwundeten Krieger hält und anhört. Ueber den Augen aber macht sich der Prophet nicht etwa unkenntlich, damit der König seine Person nicht erkenne. Er ist ja nach dem Zusammenhange dem König deutlich persönlich unbekannt. Die Abnahme der Verhüllung bewirkt nur, dafs der König erkennt, dafs er einen Propheten vor sich hat. Deshalb kann sie aber auch nur den Zweck haben, zu verhindern,

¹⁾ Das nur hier und v. 41 vorkommende **קִפָּאָר** lässt sich nicht mehr deuten. Würde es nur einmal vorkommen, so würde man geneigt sein, es für einen Textfehler zu halten und **קִפָּאָר** *Kopfbund* zu lesen.

dafs der König sofort erkennt, dafs ein Prophet mit ihm redet. Dann aber ist die vom Propheten vorgenommene Verhüllung nur verständlich, wenn er auf der Stirn ein Merkmal seines Prophetenstandes getragen hat, das auf andere Weise nicht zu verdecken war.

Die Vermuthung, dafs die Propheten zur Zeit der Omriden das alte Jahvezeichen auf der Stirn getragen haben, stimmt zu Elias' Fellschurz und Jonadab's Rolle auf das Beste. Es findet sich vielleicht aber sogar in der Stelle Sach. 13, 6 eine Spur davon, dafs sich diese für unser Empfinden so fremdartige Sitte in den Kreisen der Propheten bis in die nachexilische Zeit erhalten hat. Ich stelle das mit Absicht nur als eine Möglichkeit hin. Denn es sind Zweifel gestattet, ob uns der Text jenes Abschnittes heil überliefert worden ist, und es bedarf einer Emendation, um diese Beziehung auf das Prophetenzeichen zu gewinnen. Die Stelle spricht davon, dafs in der messianischen Zeit die Abgötterei und die Prophetie ein Ende nimmt. Man schämt sich, Prophet gewesen zu sein, zieht den אֲדָרְתָּ שֶׁעַר nicht mehr an und leugnet, früher geweissagt zu haben. Wenn ein solcher Prophet dann gefragt wird: »was sind das für Narben בֵּין יָדַי«, so führt er sie auf einen profanen Anlaß zurück. Die Lesart: *zwischen deinen Händen* ist sinnlos, da man dort keine Narben haben kann. Der Zusammenhang wird aber sofort verständlich, wenn wir annehmen, dafs zwischen בֵּין und יָדַי durch Homoioteleuton ausgefallen ist: עֵינַי וְעַל, also: *zwischen deinen Augen und auf deinen Händen*. Die Nachbarschaft des אֲדָרְתָּ שֶׁעַר dient dieser Vermuthung zur Bestätigung. Denn er kann seine Abstammung vom Fellschurze Elia's auch dann nicht verleugnen, wenn er ein härener Mantel gewesen sein sollte.

So wird es als wahrscheinlich gelten müssen, dafs das Kainszeichen mit den *tôtâphôth* Israels identisch oder mit ihnen verwandt gewesen ist. Für Kain eine Art Adels-

diplom und Document seines Jahvecultes, ist es von Israel nach den speciellen israelitischen Empfindungen umgedeutet worden, die das Leben und Treiben Kains einflöste. Die landläufige Vorstellung ist zwar im Unrechte, wenn sie von der Voraussetzung ausgeht, dafs Kain der Stempel eines Verbrechens aufgedrückt worden sei, was sich schon in der jüdischen Deutung findet, aber wahrscheinlich im Rechte, wenn sie das Zeichen Kains auf Kains Stirne sucht ¹⁾).

Ueber die Gestalt des Tōtâphôth-Zeichens wissen wir gar nichts. Die Ueberlieferung schweigt darüber völlig. Und ein Schlufs aus der Etymologie ist ganz unsicher. Er erscheint nicht zulässig, sich um desswillen unter *tōtâ-phôth* einen *Bandstreifen* oder ein *bandähnliches Ornament* vorzustellen, weil das Prophetentargum Davids Armspange 2 Sam. 1, 10 und den Turban Ez. 24, 17. 23 durch טוטפה ersetzt. Denn das geschieht, weil die Uebersetzer an die Thephillin denken, die sie mit טוטפה identificieren. Uebersetzt doch Trg. Onkelos Exod. 13, 16. Dt. 6, 8. 11, 18 טוטפה geradezu mit תפלין. Auch im Trg. I zu Esth. 8, 15 ist טוטפה nur eine Bezeichnung der Kopfthephilla ²⁾).

Unser Resultat ist nun aber auch für die Erklärung der Erzählung von Kain und Abel nicht ohne Bedeutung. Wir lernen daraus einmal, dafs alle Reflexionen ihr Ziel verfehlen und die Deutung auf Abwege bringen müssen, die die Sage mit dem Vorhergehenden und Folgenden verknüpfen. Dann, dafs für die Sage und ihre Deutung nur solche Züge von Bedeutung sind, die in dem Leben und Treiben der Keniter ihren Hintergrund haben. Die Reflexionen über die nach dem Sündenfall rasch wachsende Macht der Sünde sind ebenso Spinnewebe, wie die Versuche, die Sage für die Entwicklung des Opfercultus zu verwerthen. Höchstens der Redactor, der die Sage hier

¹⁾ Vgl. *Eisenmenger*, entdecktes Judenthum. 1700. Bd. II, S. 455.

²⁾ Vgl. hierüber wie über den talmud. Sprachgebrauch *Levy*, Chald. Wörterbuch I, 299.

placiert hat, könnte an solche Dinge gedacht haben. Doch ist das auch wenig wahrscheinlich. Ebenso ist es ganz überflüssige Mühe, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, weshalb Gott Kains Opfer nicht annimmt, wohl aber das Abels und wodurch er das zum Ausdruck bringt. Das sind für die Erzählung nichts als Hilfslinien, um den Mord zu erklären. Diesen braucht die Sage, um Kains unruhiges Leben und das Jahvezeichen der Keniter zu deuten. Daher fehlt auch jede Reflexion darüber, weshalb Gott Kain der Blutrache entzieht. Dafs er ihr entzogen worden ist, lehrt ja der Augenschein. Auch die Figur Abel's ist für die Sage ohne speciellcs Interesse. Was die Sage vom Ahnen Kain erzählt, hat für sie nur insoweit Bedeutung, als es den Zustand der Keniter erklärt. Die Hilfslinien aber, die die Sage zieht, um die Entstehung dieses Zustandes erklären zu können, sind ihr gleichgültig. Wer es nöthig findet, sie zu ergänzen¹⁾, zerstört die Naivetät der Erzählung, trägt in sie fremde Gedanken ein und ist daher von ihrem Verständnifs weit entfernt.

¹⁾ Vgl. z. B. *E. Reufs*, das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet und erläutert. Bd. 3, S. 210.