

## Kain und das ausgebliebene Gebet

### Anmerkungen zum Verständnis der Figuren, der Opferablehnung und der Sünde von Genesis 4

---

Die Urgeschichte erzählt was typisch ist für Menschen. Wir haben es bei Gen 4 nicht mit dem ersten Mord eines prähistorischen Menschen<sup>1</sup> an seinem Bruder zu tun, sondern mit der Bewältigung der grundlegenden theologischen Frage: Wie wird Sünde zur Tat und welche Folgen hat das? Die Urgeschichte will nicht erzählen, wie es einmal *gewesen* ist, sondern wie es mit dem Menschen *immer wieder* ist.<sup>2</sup> *Personen* der Urgeschichte sind keine individuellen Persönlichkeiten der Historie, sondern stereotype Charaktere, die für den Menschen an sich stehen.<sup>3</sup> Gen 4, 1 beginnt nicht mit dem Personennamen „Adam“, sondern mit der Gattungsbezeichnung „der Mensch“. Personennamen tragen im Hebräischen keinen Artikel,<sup>4</sup> so ist das *hā'ādām*<sup>5</sup> von Gen 4, 1 ein sicheres Kennzeichen, dass wir es hier mit Menschheitsgeschichte und nicht individueller Biographie zu tun haben. „Der Mensch“ erkannte seine Frau *chawāh*, d.h. „Mutter aller Lebenden“. Die *Orte* sind keine geographischen Angaben, sondern entspringen

- 
- <sup>1</sup> Vgl. ZENGER, ERICH, Jenseits der Geschichte. Anmerkungen zur so genannten Urgeschichte der Genesis, in: BiKi 1/2003, 2-5. WESTERMANN, CLAUS, Genesis 1-11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1976, 5: „Der Gegenstand dieser Kapitel ist das Allgemeinste, alle Menschen Einschließende, und die Urzeit, von der hier erzählt wird, ist in Daten nicht mehr zu fassen.“ Vgl. zur prähistorischen Archäologie einfürend VIEWEGER, DIETER, Archäologie der biblischen Welt, Göttingen 2003, bes. 69f.
- <sup>2</sup> Vgl. WESTERMANN, CLAUS, Der Mensch im Urgeschehen, in: KuD 13 (1967), 231-246. WESTERMANN, Mensch 235f meint: „Niemals wird ein Urereignis wie die Schöpfung, Entfernung von Gott, Sintflut, Entstehung des Todes (...) als ein in unsrem Sinn geschichtliches Ereignis verstanden, also als ein Ereignis in einer festliegenden Zeitfolge. Die Urzeit ist das Jenseits der Zeitfolge, das Jenseits der Geschichte.“ Vgl. HORST-KLAUS BERG, Altes Testament unterrichten, München 1999, 54.
- <sup>3</sup> Die urgeschichtlichen Namen von Gen 5 können beispielsweise fast alle symbolisch gedeutet werden: Schet als „Setzling“ (Gen 5,3), Enosch als „Mensch“ (5,7), Kenan als Nebenform zu Kain als „Geformtes“ (5,9), Mahalalel als „Preis Gottes“ (5,12), Jered als „Herabsteigen“ und „Diener“ (5,15), Henoch als „Geweihter“ oder „Gründer“ (5,18), Metuschelach als „Mann Gottes“ (5,21), Noah als der „Tröster“ (5,29 verbunden mit der Erläuterung: „Dieser wird uns Trost bringen ...“). Lediglich Lamech kann man bisher nicht überzeugend herleiten.
- <sup>4</sup> Sog. „Doppeldeterminationen“ vermeidet das Hebräische strikt, vgl. KRAUSE, MARTIN, Hebräisch. Biblisch-hebräische Unterrichtsgrammatik, MICHAEL PIETSCH/MARTIN RÖSEL (Hg.), Berlin 2008, § 6.3 (3).
- <sup>5</sup> Die Umschrift des Hebräischen folgt den Vorgaben für Transliteration des wissenschaftlichen Bibellexikons ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)).

meist einer theologischen Konzeption von Eden, d. h. „Glück“ und jenseits von Eden.<sup>6</sup> Kain und Abel werden nicht lokalisiert, sondern sie befinden sich auf der *ʾadāmāh*, auf dem Erdboden. Die Zeitangaben entziehen sich jeder historischen Nachfrage und Datierbarkeit mit gegenwärtigen Mitteln der Geschichtsforschung. Die Urgeschichte der Bibel enthält *keine* Berichte, wenn das Wort „Bericht“ als Augenzeugenbericht oder zumindest als zuverlässige Wiedergabe eines historischen Ereignisses verstanden wird.<sup>7</sup> Die Urgeschichte will nicht „informieren“, sondern bewegen, d. h. absichtsvoll den Hörer bzw. Leser anreden und verändern. Gerade *deswegen* hat die Erzählung vom Brudermord überzeitliche Relevanz, denn Gen 4 zeigt an einem Negativbeispiel, wie die Beziehung zum Mitmenschen misslingen kann und wie sich die Gottesbeziehung auf die Beziehung zum Nächsten auswirkt. In der Sache bekommt in diesem Text das Doppelgebot der Liebe ein erzählerisches Gewand und wird – so eingekleidet – zu einer anschaulichen Warnung vor den Konsequenzen von Sünde in Form von Gewalt. Die Erzählung entfaltet nicht allein den ersten zwischenmenschlichen „Sündenfall“ der Urgeschichte, sondern erlaubt vier unterschiedliche Sichtweisen auf den Menschen:

## I Die Figurenkonstellation von Genesis 4 als vierfache anthropologische Perspektive

### a) Fundamental-anthropologische Perspektive: Der geformte und der vergängliche Mensch

Bereits die Bezeichnung der Figuren als „Kain“ und „Abel“ eröffnet eine fundamentale anthropologische Perspektive: Der Mensch ist geschöpft und vergänglich.

Der Name Kain kann hergeleitet werden von der Wurzel *qjn* mit der Grundbedeutung „formen, gestalten“. Demnach bedeutet *Kain (qajin)* „der Geformte“

<sup>6</sup> Vgl. SCHÜLE, ANDREAS, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11), AThANT 86, Zürich 2006. Schüle, 205, bezeichnet als Auffälligkeit von Gen 2-4 die „mythische Geographie“, die als konzentrische Kreise das Land Eden, den Bereich der Adama und das Wüstenland Nod um den Gottesgarten legt.

<sup>7</sup> Vgl. HARDMEIER, CHRISTOF, Zur Quellenevidenz biblischer Texte und archäologischer Befunde. Falsche Fronten und ein neues Gespräch zwischen alttestamentlicher Literaturwissenschaft und Archäologie, in: CHRISTOF HARDMEIER (Hg.), Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen, ABG 5, Leipzig 2001, 11-24. STRÜBIND, KIM, Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft, in: Theologisches Gespräch 18 (1994), 2-14. Vgl. dagegen STADELMANN, HELGE, Evangelikales Schriftverständnis: Die Bibel verstehen – der Bibel vertrauen – der Bibel folgen, Jota Publikationen 2005. Stadelmann verkennt den Charakter urchenichtlicher Erzählungen, wenn er sie als „Bericht“ bezeichnet, die im Literalsinn verstanden werden müssten. Sein enges Vorverständnis legt er offen, wenn er eine Trennung von Wahrheit und Wirklichkeit als „Wirklichkeitsverlust der Theologie“ (35) und „Entmaterialisierung der Protologie“ (180) kritisiert.

oder „der Gestaltete“. So verstanden ist Kain als geformter Menschen zu verstehen und damit als Mensch an sich. Etwas spezieller kann dieselbe Wurzel mit der Bedeutung „Metallarbeiter“ oder „Schmied“ benutzt werden. In 2. Sam 21, 16 wird das Nomen *qjn* für den „Spieß“ eines Soldaten benutzt, eine vom Handwerker geformte Waffe. In dieser Auslegungsmöglichkeit ist Kain kollektiv verstanden Stellvertreter seines Volkes. Diese sog. Keniter-Hypothese wird in der neueren Forschung nicht mehr favorisiert,<sup>8</sup> obwohl lange Zeit darum gerungen wurde. Das Kainszeichen wird in diesem Sinne als eine Tätowierung begriffen, die Angehörige dieser Volksgruppe getragen hätten.<sup>9</sup>

Mit Sicherheit lässt sich die Bedeutung von „Abel“ etymologisch herleiten. Abel hat die Bedeutung „Hauch“ oder „Nichtigkeit“. Dasselbe Wort ist zum Leitwort der späten skeptischen Weisheit des Buches Kohelet geworden (vgl. Koh 3, 19). Die Vergänglichkeit des Menschen gehört zu den Grundaussagen des alttestamentlichen Menschenbildes. Es ist eine wesentliche Aussage biblischer Anthropologie (vgl. Ps 39, 6; 62, 10; 144, 4; Hi 7, 16; Koh 3, 19; 6, 11).<sup>10</sup> Gen 3, 19 hat in der Sache dasselbe schon mit anderen Vokabeln gesagt, indem der Mensch aus Staub ist und zu Staub wird. Die Staub-Existenz des Menschen ist seine Abel-Art, seine Nichtigkeit und Vergänglichkeit.

Damit stehen „Kain“ und „Abel“ für zwei Aspekte des Menschseins überhaupt: Der Geformte und der Nichtige sind Erzählfiguren für Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit. Der Mensch, der nach der nicht-priesterlichen Schöpfungserzählung als ein von Gott „aus dem Staub des Erdbodens“ geformtes (*jzr*) und von seinem Hauch belebtes Wesen gedacht wird, ist zugleich sterblich. Diese Vergänglichkeit des Menschen, die sich bereits mit seinem Namen verbinden lässt, entfaltet sich in Gen 4 in spezifischer Art: Nicht von der allgemeinen Sterblichkeit des Menschen erzählt Gen 4, sondern von der beunruhigenden Tatsache, dass ein Mensch den anderen durch Gewalt um sein Leben bringen kann. Der Mensch kann sich selbst und seinesgleichen vernichten. Der Mensch hat die Möglichkeit zur Tatsünde – zur Vernichtung von Leben – zum Mord. Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit werden nach Gen 2-4 im Gewand einer Erzählung durchbuchstabiert. Grundlegende Vorstellungen vom Menschen werden durch „Kain“ und „Abel“ personalisiert und narrativ in Szene gesetzt. Insofern zeigt sich der typische Charakter einer Weise alttestamentlicher Theologie im Erzählen. Die Figurenkonstellation und die narrative Dramatik verleihen der Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit des Menschen Körper, Sprache und Handlung.

<sup>8</sup> Vgl. SCHÜLE 184. SCHÜLE weist bes. auf die Divergenz hin, dass die Keniter einerseits als Wüstenbewohner gelten, andererseits nach Gen 4 Mitbegründer von Stadtkultur und Zivilisation seien.

<sup>9</sup> GEIGER, MICHAELA, Kains Zeichen Gottes, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003, 124-143.

<sup>10</sup> Vgl. JANOWSKI, BERND, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, bes. 225-255.

## b) Soziale Perspektive:

## Der Mensch in Familien- und Geschwisterkonstellation

Eine weitere Möglichkeit „Kain“ als stereotype Bezeichnung zu verstehen, deutet der Jubelruf der Mutter allen Lebens über ihre Erstgeburt aus. „Und der Mensch erkannte Eva seine Frau. Und sie wurde schwanger und gebar Kain. Da sagte sie: ‚Ich habe einen Mann hervorgebracht mit Jahwes Hilfe.‘“ (Gen 4, 1). Der Ausruf der Frau ist mit dem Stilmittel der Alliteration zu Kain ausgedrückt. Das *qāniti* stammt von der Wurzel *qānāh* und das bedeutet „hervorbringen, erzielen“, als Nomen „Gewinn“ oder „Erfolg“. Wenn die Wortähnlichkeit nicht nur stilistisch, sondern etymologisch zu begründen ist,<sup>11</sup> dann hat Kain bereits als Name die Bedeutung „Gewinn“. Diese Assoziation der ersten Leser zur Namensbedeutung lässt sich aufgrund des vermuteten Wortspiels nicht völlig gegenüber der Herleitung von *qjn* ausschließen. Das „Erzielen“ fügt sich nahtlos in den Jubelruf der Mutter ein: Kain ist der „Hauptgewinn“ für Eva und eine Gabe Gottes. Kain ist die Erstgeburt. Kain wird mit besonderer Freude im Leben willkommen geheißen und steht an absoluter erster Position. Dabei wird Kain als Sohn gefeiert. Ähnlich wie der Jubelruf des Menschen über sein entsprechendes Gegenüber – der *’išā* – von Gen 2, 23 wird hier die Erschaffung eines Menschen mit Jubel versehen. Die familiäre Vorrangstellung Kains lässt sich nicht allein an der möglichen Wortassoziation festmachen, sondern an der unübersehbaren Zweitplatzierung Abels. „Und sie gebar nochmals<sup>12</sup> und zwar seinen Bruder Abel“ (Gen 4, 2a). Der doppelte Akkusativ, wen die Mutter aller Lebenden gebar, beginnt mit der Beiordnung zu Kain – „seinen Bruder“. Abel wird von der ersten Erwähnung an von Kain her und durch Kain definiert. Das Attribut „sein Bruder“ fungiert im Text als Epitheton, als Beiname. „Abel“ ist – wie sein Name schon andeutet – für sich genommen Chiffre für Vergänglichkeit. In der Miniaturerzählung, die vom Anlass zum Mord Kains an seinem Bruder erzählt (Gen 4, 3-5), stehen Kain und Abel als Personen für sich – ohne familiäre Zuordnung. Mit der Anrede Kains an Abel (V. 8), dessen Inhalt nicht mehr zu rekonstruieren ist und dem Ortswechsel aufs Feld<sup>13</sup> wird die Bezeichnung „sein Bruder“ durchgehend weitergeführt. Im Dialog zwischen Jahwe und Kain (V. 9-10) und dem Fluchwort Jahwes gegen Kain (V. 11) kommt in drei Versen die Bezeichnung „Bruder“ fünfmal vor und ersetzt ab V. 9b sogar die Namensnennung. Gen 4, 9 bringt in Form des Dialogs das grundlegende Thema des Textes zum Ausdruck: „Und Jahwe sagt zu Kain: ‚Wo ist Abel, dein Bruder?‘ Und er sagte: ‚Ich weiß nicht. Bin *ich* denn der Hüter meines Bruders?‘“ Der Text verknüpft die Frage nach der Gottesbeziehung

<sup>11</sup> Vgl. bereits WESTERMANN, CLAUS, Gen 1-11, 394-397. SEEBASS, HORST, Urgeschichte (1, 1 bis 11, 26), Neukirchen-Vluyn 1996, 149. 162 f.

<sup>12</sup> Der Hif. von *jsp* kann hier als Modalverb verstanden werden, vgl. NEEF, HEINZ-DIETER, Arbeitsbuch Hebräisch, Tübingen 2006, 292. Die wörtliche Wendung „sie fuhr fort zu gebären“ bietet im Deutschen dieselben syntaktischen Anschlussprobleme.

<sup>13</sup> Der Ortswechsel kann auch als Gottesferne gedeutet werden.

mit dem Handeln am Bruder. Die Verantwortung für den Mitmenschen ist Ausdruck der Beziehung zu Gott. Der Erzählung geht es in ihrem ganzen Gefälle dabei um Kain. Abel fungiert eher als Platzhalter, Statist oder psychologisch gesprochen als Projektionsfläche. Denn Abel selbst hat in der Erzählung nichts zu sagen. Er bleibt stumm. Abel ist das Opfer. Er bleibt blass – ganz seinem Namen entsprechend hat er sein Leben ausgehaucht noch bevor er zu Wort kommen konnte. Was die Erzählung von Abel erwähnt ist eine kurze Kette mit vier Perlen: seine Geburt, sein Beruf, seine Gabe an Gott und seinen Tod.

Das Textprofil lässt sich zweifelsfrei auch als familiäre Konkurrenzsituation deuten, als Konflikt zwischen Brüdern. Dabei setzt die Erzählung einen wichtigen Akzent: Der „Brudermord“ entspringt bei Kain und in dieser Darstellung nicht einer Aktion Abels gegen Kain oder einer Interaktion der beiden. Die familiäre Konstellation des Textes positioniert den Erstgeborenen gegen seinen Bruder, den als Hauptgewinn Gefeierten in Auseinandersetzung mit seinem „kleinen Bruder“. Gen 4 erzählt vom potentiellen Täter und seinem emotionalen, verbalen und handgreiflichen Weg zur Tat – Abel fungiert quasi als Statist. Für das Verstehen von Konkurrenzsituationen ist nicht *primär* entscheidend, was der andere tut, sondern wie der Mitmensch, der Gekränkte, Verletzte oder Aggressive darauf reagiert.

Die Figurenkonstellation von Gen 4 hat eine evident soziale Perspektive. Familiäre Konflikte sind wie ein roter Faden der Erzählungen der Genesis. Was abstrakt „Sünde“ genannt wird, bekommt ein deutlich erkennbares *soziales* Profil. Die Erzelterngeschichten präsentieren Volksgeschichte im Gewand von Familiengeschichte und inszenieren die Vorgeschichte Israels als innerfamiliäre Konflikte zwischen Jakob und Esau, Leah und Rahel, Sara und Hagar und Josef und seinen Brüdern.<sup>14</sup>

### c) Gesellschaftliche Perspektive:

#### Der Mensch in beruflichen Lebens- und Existenzweisen

Die kurze, kunstvolle erweiterte Genealogie von Gen 4, 1-2 wird mit einem grundlegenden Hinweis auf die „Berufe“ der beiden Söhne Evas abgeschlossen. „Und es war Abel Kleinviehirte, und Kain war Landarbeiter.“<sup>15</sup> Schafzucht und Ackerbau stehen sich als unterschiedliche Existenzweisen der Levante gegenüber. Der Schafhirte steht als Nomade auch als Chiffre für den Umherziehenden, Nicht-Sesshaften. Nach dem Selbstbekenntnis Israels führt sich seine Identität

<sup>14</sup> Vgl. GERTZ, JAN CHRISTIAN (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen <sup>2</sup>2007, 269: „Die Vätergeschichte schildert die Anfänge des Volkes in der literarischen Form der Familien-erzählung als bunte Lebensgeschichte von Männern, Frauen und Kindern.“

<sup>15</sup> Die Bedeutung von *'adāmāh* muss durch die Stichwortverbindung von Gen 4 zu Gen 2-3 (Gen 2, 5-7. 9. 19; 3, 17. 19. 23) berücksichtigt werden, doch wäre „Bearbeiter des Ackerbodens“ o. ä. im Deutschen künstlich.

auf das Nomadensein zurück: „Ein umherirrender Aramäer war mein Vater“ (Dtn 26, 5), so im von Gerhard von Rad sog. kleinen geschichtlichen Credo. Gerade angesichts der stark veränderten Sicht der historischen Rekonstruktion der Frühgeschichte Israels<sup>16</sup> ist darauf zu achten, dass die Idee vom nomadischen Ursprung in eine Sicht der Geschichte Israels einbezogen werden muss, wenn man das Selbstverständnis Israels ernst nehmen will. Zumindest ein Teil der Gruppe, die sich in einem längeren Prozess in der Levante als Israel formiert und versteht, muss nomadische Ursprünge gehabt haben. Im Kontext der Urgeschichte charakterisieren die beiden Bezeichnungen von Abel und Kain als Kleinviehhirte und Ackerbauer die Lebensweisen der Menschen auf dem Erdboden (*'adāmāh*): Nomadentum und sesshaftes Leben sind elementare Lebensweisen der Menschheit, nomadische Lebensweise ist für das östliche Transjordanien bis ins 6. Jt. v. Chr. (Neolithikum) archäologisch nachzuweisen.<sup>17</sup> Die Städter sind sozialgeschichtlich in diesem Kapitel noch nicht im Blick, so dass die Erzählung im ländlichen Milieu bleibt. Für die Verknüpfung mit Gen 2-3 ist das Leitwort *'adāmāh* bedeutend, denn so verbindet sich die Existenz des Menschen auf der *'adāmāh* mit Kain als Bearbeiter der *'adāmāh*. Gen 4, 2 zeigt den weiten Horizont der unterschiedlichen Lebensweisen auf, deren Tätigkeiten zur Nahrungsbeschaffung und Versorgung der Familie prägend sind. In diesem Sinne können die Angaben zu Abel und Kain als gesellschaftliche Perspektive bezeichnet werden, die ausgehend von „beruflichen“ Tätigkeiten unterschiedliche Lebensweisen benennt.

#### d) Befreiungstheologische Perspektive: Der Mensch als Besitzer und Gewalttäter

Eine vierte Perspektive der Figurenkonstellation von Kain und Abel bietet die befreiungstheologische und feministisch-theologische Forschung. KLARA BUTTING greift mit Josephus (1. Jh. v. Chr.) im Anschluss an den Jubelruf der Mutter auf die Übersetzung von „Kain“ als „Besitzer“ zurück und deutet die Erzählung als Machtkonstellation vom „Zusammenleben von Besitzern und Habenicht-

<sup>16</sup> Dabei ist besonders an das Evolutionsmodell von FINKELSTEIN/SILBERMAN zu denken, die Israels Entstehung als rein innerpalästinischen Vorgang deuten ohne eine Zuwanderung von außen. FINKELSTEIN, ISRAEL/SILBERMAN, NEIL ASHER, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München <sup>5</sup>2003, bes. 112-135. „Die meisten Menschen, die das frühe Israel bildeten, waren Einheimische – die gleichen Menschen, die im Bergland in der Bronze- und Eisenzeit zu sehen sind. Die frühen Israeliten waren – ein Gipfel der Ironie – selbst ursprünglich Kanaanäer!“ (135). Zu den Landnahmemodellen vgl. FRITZ, VOLKMAR, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie 2, Stuttgart 1996, 104-121. FREVEL, CHRISTIAN, III. Die Entstehung Israels in Palästina, in: ERICH ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart <sup>7</sup>2008, 604-618. Trotz Schwächen hält Frevel das Evolutionsmodell auf der Grundlage der Analysen Finkelsteins für „derzeit das plausibelste Landnahmemodell“ (610).

<sup>17</sup> Vgl. VIEWEGER, Archäologie 239.

sen“.<sup>18</sup> BUTTING sieht Kain in gewisser Analogie zur Gründungslegende Roms: Romulus, der seinen Bruder Remus tötete, setzt sich im weiteren Verlauf der Geschichte mit dem Recht des Stärkeren durch und wird Stadtgründer Roms. Kain wird nach dem Brudermord an Abel zum Städtegründer (Gen 4, 17) und seine Nachfahren zu großen Männern, die das Weltgeschehen in Kulturgeschichte (Musik; 4, 21) und Technik (4, 22) voranbringen: „Städtegründer, Unternehmer in Massentierhaltung, Schöpfer urbaner Kunst und Kultur, Waffenschmiede kommen zur Macht. So funktioniert die Welt nun einmal. Einer stirbt, aber Technik, Hochkultur und Fortschritt gehen voran.“<sup>19</sup> Das Lamechlied deutet BUTTING entsprechend als männlichen Heldengesang, der pervertierte Macht religiös legitimiert. Diese gesellschaftskritische Lektüre ist eine mögliche Lesart des Textes, wenn auch vermutlich nicht die vom Autor ursprünglich intendierte. Etwas vage erscheint dagegen die Auffassung, dass die Geburt von Schet als „Evas Antwort“ auf die quasi römische Spielart der Geschichtsschreibung zu deuten sei. Schet kann zwar als „Setzling“ oder „Stellvertreter“ übersetzt werden, aber diese Geburt als „Protest gegen Gewalt und Unrecht“ zu deuten erscheint konstruiert. Weiterführend ist dabei die Beobachtung, dass die biblische Geschichtsschreibung nicht die Linie Kains – sprich des „Siegere“ – jenseits von Gen 4, 17-24 weiter erzählt, sondern Schet (*šet*) als Stammvater Abrahams, Israels und Jesu versteht und damit die „Geschichte der Opfer“ erzählen möchte.

Die Figurenkonstellation von Kain und seinem Bruder Abel ist in ihrem mehrdeutigen Profil als Urrunderzählung angelegt. Sie vermag Menschenbild, Familienkonstellation und Gesellschaftssituation anzusprechen und *coram deo* zu problematisieren. Gen 4 zeigt den Menschen in treffenden Stereotypen wie er *ist* – nicht wie er zu sein *hätte*.

## 2 Das Problem der Opferablehnung oder der Umgang mit einer Leerstelle

Nachdem die Figurenkonstellation durch die Exposition klar modelliert ist, beginnt die Erzählung mit einem allgemeinen zeitlichen Verweis: „Und es geschah nach einiger Zeit da brachte Kain von der Frucht des Ackerbodens eine Gabe für Jahwe. Und Abel – auch *er* – brachte von den Erstgeborenen seines Kleinviehs und zwar von ihren Fettstücken.“ (Gen 4, 3-4). Das Problem beginnt quasi im Gottesdienst. Von Kain wird urgeschichtlich das erste Opfer berichtet. Kain ergreift die Initiative für eine *minchāh*, ein Dank- oder Huldigungsoffer. Der

<sup>18</sup> BUTTING, KLARA, Abel steh auf! Die Geschichte von Kain und Abel – und Schet (Gen 4, 1-26), in: BiKi 1/2003, 16-19, hier 16.

<sup>19</sup> BUTTING 18.

Terminus *minchāh* ist das am wenigsten spezialisierte Opfer der alttestamentlichen Opferarten.<sup>20</sup> Es ist das Opfer – auch spontaner – Dankbarkeit. Die Logik des Opfers ist vor allem der Verzicht des Menschen auf etwas, das er hat und rituell abgibt – und zwar aus Dankbarkeit an Gott. Damit wird der Geber der Gaben geehrt und der Ertrag des Ackerbodens oder das Gedeihen und die Fortpflanzung der Schafe wird nicht selbstverständlich genommen, sondern als Ausdruck von Segen, als Kraft zum Wachstum für Früchte und Tiere. Die Voranstellung der *minchāh* Kains gibt im Textgefälle erneut Kain die Spitzenposition. Wahrscheinlich motiviert dies auch das nachklappende Personalpronomen der Formulierung von V. 4: „und Abel – auch er“ brachte etwas dar. Damit wird erzählerisch eine Gleichheit zwischen den in der Exposition so ungleichen Figuren hergestellt. Auch Abel opfert. In knappen Worten wird vom Opfervorgang erzählt. Ebenso komprimiert formuliert Gen 4,4b.5a die göttliche Reaktion: „Da sah Jahwe Abel und seine Gabe an. Aber Kain und seine Gabe sah er nicht an.“ Die Formulierung ist mit dem Stilmittel des Chiasmus kunstvoll geformt und dies betont sprachlich die auch sachliche vorhandene Ausgewogenheit der Formulierung. Es werden keine unterschiedlichen, wertenden Termini für die unterschiedlichen Opfer verwendet, sondern Gott sieht (*šā’āh*) jeweils die Person und das Dankopfer (*minchāh*) an. Es gibt keine Indizien im Text selbst, die bereits das eine Opfer gegenüber dem anderen höher qualifizieren, also die Opferart wertend nennen.

Die gegensätzliche Behandlung der Opfer wirft Fragen auf und beschäftigt vermutlich jeden Leser des Textes. Erzähltechnisch entsteht an diesem Punkt der Erzählung eine Leerstelle,<sup>21</sup> denn der Text ist zurückhaltend mit Hinweisen, warum Gott Abels Opfer annimmt und das andere ablehnt. Leerstellen öffnen Tor und Tür für spekulative Bewertungen ohne nachvollziehbare Kriterien. Der Text enthält keine Hinweise, wodurch Kain und Abel überhaupt bemerken, dass ihr Opfer (nicht) angesehen wurde.<sup>22</sup> Wie viel erzählte Zeit sich zu denken ist, in der die Opfernden das Ansehen Gottes erfahren oder vermissen bleibt offen.

<sup>20</sup> Vgl. WILLI-PLEIN, INA, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse, SBS 153, Stuttgart 1993, 79-85. WILLI-PLEIN versteht wegen des Verbes *bw’* (hineinbringen) *minchāh* hier nicht als Huldigungsgabe oder „Opfer in stricto sensu“ (82). Sehr wohl hält sie grundsätzlich *minchāh* aufgrund auch profaner Verwendung wohl für den allgemeinsten Opferterminus.

<sup>21</sup> Vgl. ECO, UMBERTO, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1990, 63f. Ein „Text ist also mit Leerstellen durchsetzt, mit Zwischenräumen, die ausgefüllt werden müssen (...) und wer den Text sendet geht davon aus, dass jene auch ausgefüllt werden (...), weil ein Text ein Träger (...) Mechanismus ist, der von dem – vom Empfänger aufgebracht – Mehrwert an Sinn lebt“ und ein „Text will, dass ihm jemand dazu verhilft zu funktionieren.“

<sup>22</sup> HEYDEN, KATHARINA, Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4,1-16, in: BN 118 (2003), 85-109. HEYDEN 92 betont, dass Jahwe Abel und seiner Gabe „Achtung“ schenke und wendet gegen Barth, KD II/2, 391 ein, dass damit „keine Vorstellungen von Erwählung und Verwerfung in den Text einzutragen seien.“



Erzähltechnisch macht der Text an dieser Stelle einen gerafften Eindruck, da die nonverbale Reaktion Kains – das „Entbrennen“ (*wajichar*) und sein zusammengefallenes Gesicht unmittelbar folgt (V. 5). Beide Brüder opfern jeweils aus dem Bereich ihrer Lebensweise als Bauer bzw. Hirte. Die unterschiedliche Behandlung der Opfer liegt offensichtlich nicht in der Opferart. Vers 4 berichtet etwas ausführlicher vom Opfer Abels als V. 3 vom Opfer Kains, indem die Erstgeburt seines Kleinviehs und von ihren Fettstücken die Rede ist. Dies entspricht den Konventionen von Tieropfern zu sprechen. Die Fettstücke wird hier als das besonders wertvolle am Tier explizit erwähnt und frei nach Lev 3, 16 „Alles Fett ist für JHWH“ Gott gewidmet. Das Wort für Fett kann sogar synonym für „Das Beste“ benutzt werden (vgl. Gen 45, 18; Num 18, 30, 32; Ps 81, 17; 147, 14). Lev 7 stellt den Genuss des Blutes und des Fettes des Opfertieres sogar unter Androhung der Todesstrafe. Auch wenn solche Textstellen jünger als Gen 4 sein sollten, kann damit gerechnet werden, dass die damit verbundenen Vorstellungen weiter zurückreichen.<sup>23</sup> Ist es zulässig, die ausführlichere Beschreibung des Opfers Abels als größere Sorgfalt des Opfernden zu deuten oder als größere Hingabe (da bei Kain nicht von den Erstlingen der Früchte die Rede ist)? Soll gesagt werden, dass Kain gleichgültig opfert und Abel hingebungsvoll?<sup>24</sup> Oder soll hier das Tieropfer gegenüber dem Pflanzenopfer höher geachtet werden, wie in jüdischer Rezeption?<sup>25</sup>

Die Argumentation von KATHARINA HEYDEN ist an dieser Stelle wenig überzeugend, da sie einerseits die unterschiedliche Opferart nicht als Grund ansehen kann, andererseits an der unterschiedlich ausführlichen Beschreibung der Opfer die Haltung der Opfernden zum Opfer ablesen möchte. HEYDEN liest die beiden Verse wie eine kleine Opfertheologie: Kain sei der erste gewesen, der verstanden habe, dass Jahwe als Geber aller Gaben durch Opfer geehrt werden will – und gibt daher von den Früchten des Feldes als Dank an den Schöpfer. Abel aber würde erst den wirklichen Sinn der Opfer zur Geltung bringen, indem er das Wertvollste mit Sorgfalt aussucht und daher die Aufmerksamkeit Jahwes auf seine Gabe ziehe. So würde das Opfer nicht zur Abgabe, sondern zur Hingabe.

Hauptargument für HEYDENS Betrachtung ist die Erwähnung der Person des Opfernden in erster Position vor der Gabe und dies deutet sie als „nicht zufällig“.

<sup>23</sup> Vgl. HEYDEN, Sünde 93 f A 61.

<sup>24</sup> So HEYDEN, Sünde 94, die vom „Eindruck“ spricht, die der Text in dieser Hinsicht macht, Abel habe seine Gabe sorgfältig ausgesucht. HEYDEN folgt darin CASSUTO, UMBERTO, A Commentary on the book of Genesis, Part one: From Adam to Noah, A commentary to Genesis 1-8, Jerusalem 1944 (hebrew), 1961 (english), 205, Vgl. WILLI, THOMAS, Der Ort von Genesis 4, 1-16 innerhalb der althebräischen Geschichtsschreibung, in: A. ROFÉ/Y. ZAKOVITCH (Hg.), Essays on the Bible and the Ancient World, FS Isac Leo Seeligmann, Vol III, Jerusalem 1983, 99-113, hier 101 A 8. „Zwar wäre dann Kain zu der Erkenntnis gelangt, sich Gott durch eine Gabe zu nähern, aber die volle und uneingeschränkte Hingabe hätte Gott in Abels Darbringung gefunden.“ Willi verweist darauf, dass sich so gesehen auch Heb 11, 4 plausibel erklären ließe.

<sup>25</sup> Vgl. JACOB, BENNO, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 137.

Zweifelsfrei müssen in der Reaktion Gottes auch die Namen genannt werden, um den Kontrast der Annahme und Ablehnung eindeutig zuordnen zu können. Dass die Darstellung der Opferdarbringung quasi gesinnungsethisch ausgewertet werden kann, indem aus der Opferdarbringung die Haltung des Opfernden geschlossen wird, bleibt fraglich, zumal der Text keinen Einblick in das Innere gibt, sondern dieser erst mittels der sog. ausführlicheren Opferbeschreibung zu konstruieren ist. Dass Opfer und Hingabe auch alttestamentlich zusammen gedacht werden, soll damit nicht in Frage gestellt werden. Die Hinweise für eine Unterscheidung der Hingabe von Kain und Abel zu Gott hingegen, ist für Gen 4 aber zu schwach.

Wenn der Autor gewollt hätte, das der Leser einen klaren Hinweis bekommt, warum Kains Opfer abgelehnt wurde, hätte er wahrlich deutlichere Mittel gehabt. Hätte der Verfasser die Intention gehabt, seine Lesergemeinschaft über das richtige Opfern zu belehren – mag es die Opferart oder die Einstellung des Opfernden sein – so verwundert, warum die göttliche Wertung so ausgesprochen ausgefallen – chiastisch – formuliert ist.

Außer Gen 4 wird nur von zwei Opfern im Alten Testament erzählt, die abgelehnt werden: Sowohl für Num 16 – das Opfer der Korachiten – als auch 1. Sam 15 – das Opfer Sauls nach dem Sieg gegen die Amalekiter – gilt, dass sie ausdrücklich wegen Ungehorsam abgelehnt werden und gegen Warnungen vor dem Opfer. Gen 4 nennt nun gerade keine Warnung vor den Opfern und auch keine Wertung darüber, womit die Opferablehnung begründet wäre.<sup>26</sup>

Der Text will nicht die Gerechtigkeit Gottes problematisieren, also Gottes Umgang mit Opfern, sondern den Umgang von Menschen mit Ungleichheit, die es – warum auch immer<sup>27</sup> – gibt. Der Fokus wird ganz auf Kain gerichtet und auf seinen Umgang mit der unterschiedlichen Behandlung der Opfer. Wäre die Gottesbeziehung im Zentrum des Anliegens, hätte eine erste Klage Kains gegen Gott erfolgen können. Von der Klage Kains gegen Gott schweigt der Text, vermutlich weil er darüber nicht handeln will. Die Versuchung des Auslegers liegt nah, das unmotivierte, unbegründete Handeln Gottes theologisch zu erläutern. So hat bereits GERHARD VON RAD auf Ex 33, 19 verwiesen und konstatiert, dass

<sup>26</sup> Weiterführend ist die Untersuchung von DE MOOR, J. C., *The sacrifice which is an abomination to the Lord*, in: *Loven en Geloven*, FS H. Ridderbos, Amsterdam 1975, 211-226, der zur Ablehnung von Opfern im Alten Orient vier Gründe zusammenfassen kann: a) Das nicht vollkommene Opfer, b) Opfer mit einer unangemessenen Darbringung, c) Opfer des Ungehorsamen und d) Opfer des Ungläubigen. Auch DE MOOR vermutet bei Kain eine defizitäre Einstellung zum Opfer und begründet das wenig überzeugend mit V. 7.

<sup>27</sup> Vgl. GUNNEWEG, ANTONIUS, *Urgeschichte und Protevangelion*, in: G. Ebeling/E. Jüngel/G. Schnack (Hg.), FS Fuchs, Tübingen 1973, 147-159. GUNNEWEG 156 hält die Ungleichheit für „unableitbar und unerklärbar“. „Sie zeigt die letzte Unverfügbarkeit des menschlichen Daseins an und reizt den zur Wut, der, bestrebt, über sich selbst zu verfügen, in der Gestalt des Erfolgreicheren die lebende und leibliche Widerlegung, solchen Verfügungs-Wollens vor Augen bekommt.“

der Erzähler die Entscheidung Gottes nicht logisch verständlichen machen will.<sup>28</sup> LOTHAR RUPPERT deutet es mit demselben Stellenverweis als unbegründbare Freiheit Gottes.<sup>29</sup> Für CLAUS WESTERMANN ist der Zorn Kains eine legitime Reaktion gegen die Ungerechtigkeit und Willkür Jahwes.<sup>30</sup> Die Ausgangssituation von Gen 4 ist deutlich überinterpretiert, wenn aus ihr Rückschlüsse für das Gottesbild gezogen werden. Kain vergleicht sich mit der Güte Gottes, die der andere erfährt. Damit ist nicht die Güte Gottes in Frage gestellt, sondern vorausgesetzt. Wer die Annahme des Opfers Abels erklären könnte, hätte auch den Schlüssel für die Güte Gottes in der Hand, genau diese Güte bleibt aber unverfügbar und unberechenbar. Die Freiheit zur Güte kann nicht Gottes Pflicht, sondern nur seine selbst gewählte Selbstverpflichtung sein. Die Unterschiede zwischen dem Ergehen von Menschen will Gen 4 nicht erklären oder herleiten, sondern feststellen und von dieser Ausgangsbasis den Umgang mit der Unterschiedlichkeit problematisieren. Im Fokus steht damit nicht die Willkür Gottes, sondern die Sünde des Menschen, wie das Verhör, die Klage Kains und das Schutzwort Gottes deutlich machen.

### 3 Das Sündenverständnis

#### a) Die nonverbale Reaktion Kains

Der Erzähler von Gen 4 nennt die Körpersprache Kains als Reaktion auf die Nichtbeachtung seines Opfers (V. 5): Kain läuft rot an<sup>31</sup> und senkt seinen Blick. Der Bruder ist nicht mehr in der Lage seinem Bruder ins Gesicht zu sehen. Der sich vergleichende, gekränkte und beschämte<sup>32</sup> Mensch ist ganz auf sich gewor-

<sup>28</sup> Vgl. VON RAD, GERHARD, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, Göttingen 1984, 76.

<sup>29</sup> Vgl. RUPPERT, LOTHAR, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1, 1 bis 11, 26, in: Forschung zur Bibel 70, Würzburg 1992, 195 f. RUPPERT leitet die Unterschiedlichkeit der Opfer allein aus den verschiedenen Berufen der beiden Opfernden ab (Kultur und Kult) und bezeichnet beide als Primitiaalopfer (194 f).

<sup>30</sup> Vgl. WESTERMANN, CLAUS, Genesis 404. DREWERMANN, EUGEN, Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Bd. 1, Paderborn/München u. a. 1977, 124 kann folgern, dass jenseits von Eden die Verteilung der Gunst Gottes als willkürlich erlebt wird.

<sup>31</sup> Für die Bedeutung „zornig werden“ fehlt streng genommen das פָּחַד, z. B. Gen 31, 36; 34, 7; Num 16, 15; 1. Sam 18, 8; 2. Sam 3, 8; 6, 8; 13, 21; Jona 4, 4.

<sup>32</sup> Vgl. BASTIAN, TILL/HILGERS, MICHA, Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis, in: Psyche 44, Heft 11, 1990, 1100-1112. Weiterführend sind die psychologischen Überlegungen, dass Kain aufgrund der Beschämung durch Gott zum Täter aus Scham, nicht aus Schuld wird. Scham wird dabei verstanden als „Gefühlsäquivalent zu einer Erfahrung innerer und/oder äußerer Zurückweisung (...), die der Beschämte als durch eigene Unfähigkeit, Unzulänglichkeit oder Mangelhaftigkeit ausgelöst erlebt, wobei keine Kontroll-, Alternativ- oder Ausweichmöglichkeiten bestehen und daher die Unentrinnbarkeit der Situation ein tiefes Ohnmachtsempfinden erzeugt.“ (Bastian/Hilgers 1105). Exegetisch zutreffend wäre eine Deutung die betont, dass Kains Ohnmachtsempfinden in der unbegründeten Opferablehnung begründet

fen und auf seine Wut, die den Kopf hängen lässt. Damit ist die erste Reaktion keine bewusste Handlung, sondern eine passivisch-reflexive Folge. Es „entbrennt in ihm“ liegt näher als die Formulierung zornig werden, da kein Objekt genannt wird. Durch den auf sich fixierten Menschen ist Zuwendung, die über die Angesichtsmetaphorik vermittelt wird (*pānāh*), nicht mehr möglich. Die Wut über die fehlende Beachtung durch Gott verhindert die Kommunikation und die Achtung gegenüber dem Nächsten.

## b) Die verbale Interaktion Gottes

Die nonverbale Reaktion Kains ist narrativer Ausgangspunkt für die direkte Kommunikation Gottes mit Kain. Die direkte Anrede Gottes an Kain ist ein inneres Indiz dafür, dass Kain nicht verworfen, sondern nur seine Gabe nicht beachtet wurde. Seine Person wird nach wie vor beachtet und durch die Anrede auch gewürdigt. Gen 4,6 fragt nach den Motiven der Reaktion Kains: „Da sprach Jahwe zu Kain: ‚Warum bist du entbrannt? Und warum ist dein Gesicht gesenkt?‘“ Grundsätzlich haben Darstellungen zur biblischen Anthropologie den Menschen als Angesprochenen bestimmt.<sup>33</sup> Innerhalb von Gen 4 ist bemerkenswert, dass Gott den Dialog mit Kain sucht – und zwar vor der Tat und später nach der Tat ebenso. Damit ist und bleibt Kain ein Gegenüber Gottes, das der Anrede, der Warnung und der Rechenschaftsforderung gewürdigt wird. Gen 4,7 fällt in gewisser Weise aus dem Rahmen des Dialogs, da dieser Vers ein reflektierender Lehrsatz – eher weisheitlicher Sprache ist.<sup>34</sup> Dabei sind mit dem Vers Übersetzungs- und Deutungsprobleme verbunden.

## c) Der reflektierende Lehrsatz als Warnung (Gen 4,7)

Vers 7 ist eine *crux interpretum*, der Vers gilt PROCKSCH sogar als „dunkelster der Genesis“<sup>35</sup>. Das spiegelt sich auch in den unterschiedlichen Übersetzungen wider, von denen zwei Varianten die markanten Probleme widerspiegeln.

„Ist es nicht so: Wenn du gut handelst, kannst du frei aufblicken. Wenn du aber nicht gut handelst, lauert die Sünde an der Tür, und nach dir steht ihre Begier, du aber sollst Herr werden über sie.“ (Neue Zürcher 2007).

„Nicht wahr: Wenn du's gut machst, ist das Angesicht erhoben. Wenn du's nicht gut machst, ist an der Öffnung die Sünde ein Dämon. Nach dir ist sein Verlangen, du aber beherrsche ihn! (SEEBASS, Genesis I, 143).

---

wäre. Dagegen steht vom Textgefälle her, die explizite ethische und damit schuldorientierte Alternative der Warnung von Gen 4,7.

<sup>33</sup> WOLFF, HANS-WALTER, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 76-80. WOLFF spricht sogar – in gut protestantischer Tradition – von der „Prävalenz des Ohres“ (77).

<sup>34</sup> SCHÜLE 189-191 sieht konzeptionelle Ähnlichkeiten von Gen 4,7 zur stoischen Affektenlehre. Es handelt sich formgeschichtlich nach SCHÜLE 195 um ein „Weisheitslogion“ zu dem es im Pentateuch keine Parallelen gäbe.

<sup>35</sup> PROCKSCH, OTTO, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, KAT 1, Gütersloh 1924, 45.

Die Übersetzung „Dämon“ wird aus der akkadischen Herleitung *rabišu* abgeleitet. Nach Gen 49,9 wird *rbš* mit einem sich lagernden Löwen verbunden. Die Analogien sind aber sehr vage und durch den Kontext ist eine „Dämonisierung“ wenig wahrscheinlich. Vor allem wird die Inkongruenz im Genus von *chaṭāṭ* und *rbš* dabei unbefriedigend gelöst. Das *rbš* ist in diesem Vers am ehesten auf Abel als Subjekt zu beziehen, was inhaltlich auch zur Tätigkeit eines Hirten gut passt. Vor diesem Hintergrund kommt KATHARINA HEYDEN in Aufnahme von THOMAS WILLI auf die originelle Deutung<sup>36</sup>:

„Ist es nicht so? Wenn du es gut sein lässt, kannst du es ertragen<sup>37</sup>. Wenn du es aber nicht gut sein lässt, als Anlass zur Verfehlung lagert er. Und doch ist zur dir hin sein Verlangen.“<sup>38</sup>

Das Verb *ṭb* kann indikativisch („gut sein“), frequentativ („immer wenn du gut handelst“) oder rückbezüglich („wenn du gut gehandelt hast“) verstanden werden. HEYDEN legt eine Übersetzung aus der Grundbedeutung des Hifils nahe, indem der kausative Charakter zum Ausdruck kommt („gut sein lassen“ im Sinne von „gut heißen“). Demnach wäre von Kain die Akzeptanz gefordert, die Bevorzugung Abels zu akzeptieren und seine eigene Enttäuschung zu ertragen. Diese Deutung ist sehr stark aus dem Kontext erhoben. Genauso plausibel ist die Zürcher Übersetzung, indem sie den Satz als allgemeine Lehrsatz versteht: „Wenn du gut handelst, kannst du aufblicken“. Das gute Handeln wird mit dem aufrichtigen Blick verbunden, der bei *ns'* (heben) mit der häufigen Verbindung mit *pānim* (Ange-sicht) mitgedacht werden kann.

Die größte Schwierigkeit ist die Inkongruenz im Genus der beiden Worte der negativen Phrase: „Wenn du nicht gut handelst ...“. Das Wort für „Sünde“ (*chaṭāṭ*) ist zweifelsfrei feminin und „ein Lagernder“ (Partizip *robeš*) eindeutig maskulin. Trotzdem werden aus inhaltlichen Gründen die Worte in einigen Übersetzungen aufeinander bezogen oder elliptisch übersetzt: „vor der Tür die Sünde, ein Lagernder“.<sup>39</sup> WILLI und HEYDEN haben überzeugend gezeigt, dass die Suffixe und das *rbš* Abel als Subjekt des Satzes haben und damit Abel die „Gelegenheit zu einer Verfehlung“<sup>40</sup> oder etwas stärker als „Anlass zur Verfehlung“<sup>41</sup> gesehen wird, der sich lagert. Der Begriff *pəṭach* wird demnach nicht

<sup>36</sup> Vgl. HEYDEN 96-100; WILLI, Ort 101-103: „Ist es nicht so: wenn du es gut sein lässt, (bedeutet es) freundliche Aufnahme; wenn du es aber nicht gut sein lässt, lagert er sich als Gelegenheit zu einer Verfehlung, und doch ist seine Sehnsucht zu dir hin (gerichtet), und du bist es, der seiner walten mag.“

<sup>37</sup> Vgl. zu dieser Bedeutung von *ns'* Dtn 1, 9.12; Mi 7, 9; Hi 21, 3; Jes 1, 14; Jer 44, 22; Koh 30, 21. Vgl. v. a. Gen 4, 13.

<sup>38</sup> Die Parallele zu Gen 3, 16 legt diese Übersetzung nahe, indem Abel Verlangen nach seinem Bruder hat wie Eva nach Adam, hier verstanden als soziale, nicht sexuelle Gemeinschaft.

<sup>39</sup> BUBER, MARTIN/ROSENZWEIG, FRANZ, Die fünf Bücher der Weisung, Heidelberg 1987 (1954), 17.

<sup>40</sup> WILLI, Ort 102 f.

<sup>41</sup> HEYDEN 99 A 103 möchte durch den Begriff „Anlass“ statt Gelegenheit zum Ausdruck bringen, dass die Freiheit Kains eingeschränkt erscheint und er der Tat kaum ausweichen könne.

als Konkretion (Eingang eines Hauses) verstanden, sondern als Abstraktion im Sinne von „Anlass“, so wie Hos 2, 17 das Tal Achor als „Tor zur Hoffnung“ und damit als „Anlass zur Hoffnung“ versteht.<sup>42</sup> Löst die Annahme, dass Abel Subjekt vom maskulinen „sich lagern“ ist und der Sündenterminus hier mit dem „Eingang“ (Anlass) zur Sünde verbunden wird, das Problem der Inkongruenz, ist auch folgerichtig, dass das Verlangen Kains auf Abel gerichtet ist. Heyden sieht dieses Verlangen in Anspielung zu Gen 3, 16 und versteht es als „Verlangen nach sozialer Gemeinschaft, weniger um sexuelle Begierde“.<sup>43</sup> Damit lässt sich die Warnung ganz im Kontext der Kain-Abel-Erzählung plausibel machen: Kain wird gewarnt, dass Abel nicht zum Anlass seiner Zielverfehlung wird – die Bestimmung als Gemeinschaftswesen und Erstgeborener Verantwortung für den anderen zu übernehmen, selbst unter dem Eindruck von Konkurrenz.<sup>44</sup>

#### d) Der „Sündenfall“

Die Warnung Gottes vor der Tat geht davon aus, dass der Angesprochene seinen aggressiven Impuls beherrschen lernen könnte und diesem keine zerstörerische Richtung geben muss. Vor der Möglichkeit zum Sündigen wird der potentielle Brudermörder vor der Tat direkt von Gott gewarnt. Der ganz *auf sich* gerichtete Kain – dessen Blick nicht frei ist – soll durch die göttliche belehrende Warnung beeinflusst werden. Die Erzählung zeigt eine erfolglose Warnung und damit Kain als Negativbeispiel, der Leser hingegen ist gewarnt. So gesehen ist das Übersetzungsproblem von oben – ob die Sünde oder Abel an der Tür lauert – möglicherweise eine bewusste Ambivalenz, die es erlaubt den Satz *kontextuell* als Teil der Erzählung zu verstehen und als *weisheitlich* in einem eher allgemeinen Sinne einer Lehrsentenz.

Für das Verständnis von „Sünde“ in Gen 2-4 bleibt unbedingt festzuhalten, dass Gen 4, 7 erstmals Sünde terminologisch nennt. Für manche Ausleger ist dies schon Indiz genug, Gen 3 die Bezeichnung „Sündenfall“ abzuerkennen.<sup>45</sup> Zu wenig wird in der traditionellen, eher dogmatischen Exegese berücksichtigt, dass der Gotteskontakt zu den Nachkommen des Menschen von Gen 3 gerade

<sup>42</sup> Beleg für die übertragende Redeweise ist eine ähnlich übertragende Verwendung in Hos 2, 17; Ez 16, 63 und 29, 21.

<sup>43</sup> HEYDEN 99. Interessanterweise wird auch an beiden Stellen die *mšl*-Existenz (traditionell: Herrschaft) angesprochen, die eine verantwortliche und verwaltende Tätigkeit bezeichnen kann. Vgl. grundlegend NEUMANN-GORSOLKE, UTE, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, WMANT 101, Neukirchen-Vluyn 2004.

<sup>44</sup> Vgl. HEYDEN 100. KOCH, KLAUS, Art. שָׁמַר, ThWAT II, Stuttgart 1977, 857-870 verweist auf Gen 42, 22; 50, 17; Ex 10, 17 und 1. Sam 2, 17.25 u. a. um diesen Sündenbegriff in seinem Verständnis als Verletzung eines Gemeinschaftsverhältnisses zu bestimmen (860).

<sup>45</sup> KEGLER, JÜRGEN, Sünde im Alten Testament, in: Glaube und Lernen. Theologie interdisziplinär und praktisch, 20. Jg. Heft 2/2005, Göttingen 2005, 108-118. „Das Reden vom ‚Sündenfall‘ ist ein Sündenfall der Auslegungsgeschichte“ (KEGLER 109).

nicht abgebrochen, sondern sehr lebendig ist: Leben jenseits von Eden ist *per se* kein Leben in der Gottesferne. Außerdem kann man mit ANDREAS SCHÜLE, RAINER ALBERTZ und KONRAD SCHMID eine Ambivalenz von Gen 2-3 in Bezug auf den „Baum der Erkenntnis“ erkennen.<sup>46</sup> Es bleibt aber eindeutig, dass zugleich eine Gebotsverletzung thematisiert wird.<sup>47</sup> Fokus der Tatsünde von Gen 4 ist die Verletzung der Gemeinschaft – das Vergehen am Bruder, die zwar jenseits von Eden, aber zugleich *eingebettet* in die Gottesbeziehung Platz hat.

### e) Mord, Klage und das ausgebliebene Gebet

Im Anschluss an die Anrede Gottes an Kain wäre eine Erwiderung zu erwarten. Es folgt auch eine übliche Redeeinleitung, die sich aber an Abel richtet. Der Inhalt der Rede bleibt als Leerstelle im masoretischen Text stehen, so dass ein zurückweisendes „es“ nur als Platzhalter fungiert:<sup>48</sup> „Und Kain sagte es zu Abel seinem Bruder. Es geschah aber, als sie auf dem Feld waren, da erhob sich Kain gegen Abel, seinen Bruder, und er schlug ihn tot“ (Gen 4, 8). Dass unklar bleibt, was Kain zu seinem Bruder Abel sagt, lässt die Vermutung zu, dass die *Rederichtung* entscheidend ist. Kain antwortet nicht auf die göttliche Warnung mit einer Widerrede, sondern seine Reaktion ist die verbale Zuwendung und dann zerstörerische Zuwendung zum Mitmenschen. Durch den angezeigten Ortswechsel wird die Zuwendung von Gott auch räumlich inszeniert. Die Handschriften, die das „Lasst uns auf Feld gehen“ einfügen<sup>49</sup>, verstärken den Eindruck, dass der anschließende Mord nicht im Affekt, sondern vorsätzlich geschieht. Der Mord Kains an seinem Bruder wird im schlichten Narrativstil, schnörkellos erzählt. Die Tatsünde wird mit wenigen Worten beschrieben. Der ausführlichen Warnung steht die knappe Darstellung vom Brudermord gegenüber. Dazwischen fehlt eine Erwiderung an Gott. Denkbar wäre eine Verteidigung, ein Gebet oder eine Klage gewesen. Dem doppelten „Warum?“ (*lāmāh*) von Gen 4, 6b hätte widersprochen werden können,

<sup>46</sup> Vgl. SCHÜLE 174-177. Vgl. ALBERTZ, RAINER, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3, 5), in: F. CRÜSEMANN/C. HARDMEIER/R. KESSLER (Hg.), Was ist der Mensch ...? FS H. W. Wolff zum 80. Geburtstag, München 1992, 11-27. SCHMID, KONRAD, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sog. Paradieserzählung Gen 2f und ihrer theologischen Tendenz, ZAW 114 (2002), 21-39. „Der sogenannte Fall, der selbst ambivalent gezeichnet ist, führt nicht vom Positiven zum Negativen, sondern von der einen Ambivalenz in die andere, wobei ich mehr Sympathien des Erzählers bei der zweiten Ambivalenz wiederzuentdecken glaube“ (SCHMID 35).

<sup>47</sup> Dies Problem wird durch eine literarkritische Schichtung von Gen 2-3 zwar auf unterschiedliche Verfasser verschoben, es bleibt aber Bestandteil der theologischen Intention der Redaktion, die einem „befehlen“ (*šwh*) das Handeln des Menschen entgegen setzt.

<sup>48</sup> Die ausführlichste Diskussion der Textvarianten bei CASSUTO 213-215. Das Objekt für die Rede fehlt in V. 8a, das gewählte „es“ gibt den Platzhalter für die Leerstelle an. Einige Handschriften – wie Samaritanus, Septuaginta, Syrische Übersetzung und Vulgata – tragen den Inhalt nach und haben *לכה השרה* „Lasst uns aufs Feld gehen!“).

<sup>49</sup> Es ist wahrscheinlicher, dass die Wendung nachträglich ergänzt wurde als dass sie gestrichen wurde, da der masoretische Text als *lectio difficilior* anzusehen ist.

ähnlich wie Sarah auf die Warum-Frage Gottes an Abraham, warum sie gelacht habe, widerspricht (Gen 18, 13-15).<sup>50</sup> Die fehlende verbale Reaktion Kains auf die Warnung *vor* der Tat fällt besonders dadurch auf, dass es *nach* der Tat zu einer zweifachen Erwiderung kommt. Erstens wehrt Kain nach Gen 4, 9 die Frage nach der Mitverantwortung für seinen Bruder („Wo ist Abel, dein Bruder?“) mit einer Erwiderung und Gegenfrage ab („Ich weiß es nicht. Soll ich etwa<sup>51</sup> der Hüter meines Bruders sein?“). Zweitens konfrontiert Jahwe Kain mit seiner Tat und dem anklagenden Schrei des Bruderblutes vom Ackerboden („Und er [Jahwe] sagte: „Was hast du getan? Horch, das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden!“ Das „Erzielen“ des Kains fügt sich nahtlos in den Jubelruf der Mutter ein: Kain ist der Hauptgewinn für Eva und eine Gabe Gottes. 4, 10) und verflucht ihn. Schauplatz ist dabei der Ackerboden: Hatte Kain von der Frucht der *ʾadāmāh* geopfert (V. 3), so verklagt ihn das Blut seines Bruders von der *ʾadāmāh* her (V. 10) und so gilt Gottes Fluch der Existenz Kains hinsichtlich der *ʾadāmāh*. Dass landwirtschaftliche Arbeit beschwerlich ist, ist bereits Konsequenz aus der Gebotsübertretung von Gen 3 und macht die Realität des Lebens auf der *ʾadāmāh* aus. Für Kain gibt der Ackerboden nichts mehr her und er muss die *ʾadāmāh* verlassen und zum Heimatlosen auf der Erde (*ʾwraʿs*) werden. Die Reaktion Kains auf die zweite Anrede Gottes ist als Klage gestaltet, im Stil einer „Leidklage“ (GOLKA) mit den Elementen einer Du-Klage („Siehe, du vertreibst mich heute von der Fläche des Ackerbodens“, V. 14aa), Ich-Klage („... vor deinem Angesicht werde ich mich verbergen. Schwankend und heimatlos werde ich auf der Erde sein.“, V. 14aβ) und Feindklage („Dann<sup>52</sup> wird es geschehen: Jeder, der mich findet, wird mich töten.“, V. 14b).<sup>53</sup> Diese „Leidklage“ wird ein Ausdruck der Last der Tat des Mörders vorangestellt: „Da sprach Kain zu Jahwe: Zu groß ist mein Vergehen es zu tragen“ (Gen 4, 13). Mit dem deutschen „Vergehen“ soll die Doppeldeutigkeit Schuld („dass ich mich vergangen habe“) und von Strafe („dass ich vergehe“) ausgedrückt werden.<sup>54</sup> Schuld und Konsequenz der Schuld lassen sich zwar unterscheiden, sind aber sachlich nicht zu scheiden, da Kain die Last der Zerstörung des Mitmenschen tra-

<sup>50</sup> Auch im zwischenmenschlichen Dialog gibt es Beispiele für eine zur Rede stellende Ansprache mit *lāmāh* und einer folgenden Erwiderung des Gesprächspartners, so Laban und Jakob (Gen 31, 26-32) oder Mose an zwei Raufbolde (Ex 2, 13-14) und die verbale Gegenwehr eines der Streitpartner.

<sup>51</sup> Die Formulierung als nominaler Interrogativsatz mit dem ausgeschriebenen Personalpronomen verstärkt den Eindruck, dass ein anderer, nämlich Gott der Hüter sein müsste. Vgl. Ps 121 mit seinem Leitwort *šmr* und der besonderen Theologie vom Schutz Gottes. Vgl. FRANK-LOTHAR HOSSFELD/ERICH ZENGER, Psalmen. 101-150, HThKAT, Freiburg i. Br. 2008, 438-439.

<sup>52</sup> Das Perfekt consecutivum kann hier die mögliche Folge eines veränderten Lebens Kains zum Ausdruck bringen.

<sup>53</sup> Vgl. GOLKA, FRIEDEMANN W., Keine Gnade für Kain (Gen 4, 1-16), in: RAINER ALBERTZ u. a., Werden und Wirken des Alten Testaments. FS Claus Westermann zum 70. Geburtstag, Göttingen 1980, 58-73, hier 66.

<sup>54</sup> Einseitig den Aspekt der Sünde betont die Übersetzung MARTIN LUTHERS, den der Strafe die von HEINRICH EWALD.



gen muss und den bisherigen Ort seiner Lebensweise zum Ort der Zerrissenheiten zwischen Menschen und zum Ort der (An-)Klage gemacht hat.<sup>55</sup>

Vergleicht man also die Gesprächsführung von Gen 4 *vor und nach* der Tat ist evident, dass die warnende Belehrung Gottes *vor* der Tat nicht verbal erwidert wird, sonder non-verbal: Kain wendet sich von Gott ab und richtet seine Aggression gegen seinen Bruder. Alternativ wäre ein Gebet gewesen, dass die Empörung, das Unverständnis und die empfundene Ungerechtigkeit Gott klagt und damit der Wut eine konstruktive Richtung gibt. So gesehen enthält Kain und das ausgefallene Gebet eine Tragik. Dass Kain sich nicht gegen Gott wegen der Ablehnung des Opfers wendet, bestätigt wiederum unsere Auffassung, dass die Erzählung keinen Grund für die Nichtbeachtung des Opfers geben möchte: Die Erzählung will nicht die Gerechtigkeit Gottes problematisieren, sondern die Unfähigkeit des Menschen mit Ungleichheit und Zorn umzugehen.

## 4 Ausblick

Die Heimatlosigkeit des Kain wurde in der Rezeptionsgeschichte von Gen 4 als Propaganda gegen Juden missbraucht. Der rastlose Jude entspricht dem Bild, das bis ins Mittelalter einer christlichen, antisemitisch gefärbten Legende vom „Ewigen Juden“ entspricht.<sup>56</sup> Diese Verzerrung übersieht, dass Kain der Mensch an sich ist und jeder Mensch, der die Beziehung zum anderen tötet zum Heimatlosen wird. Der „Brudermörder“ verliert die Beheimatung in der Beziehung zu Gott und zur sozialen Gemeinschaft. Umso erstaunlicher bleibt es, dass Gott den Menschen *nach* der Tat durch seine Anrede würdigt und den Täter vor Übergriffen der unsozialen Umwelt schützt. Gott spricht nach Gen 4, 15 ein Schutzwort über den Mörder und setzt ein Schutzzeichen ein, das ihn vor Vergeltung Dritter bewahrt.<sup>57</sup> Das Wort von der siebenfachen Rache Gottes hält als Warnung jeden davon ab, sich am „Sünder“ zu vergehen. Das Kainszeichen ermöglicht das Leben nach der Tat. Und das Leben des Täters ist nach Gen 4 nicht nur ein verfluchtes, gemindertes Leben, sondern von der Kainsfigur wird erzählt, dass sie einen Sohn zeugt und eine Stadt baut: Fortpflanzung und Geschichte werden durch Gott weiterhin ermöglicht. Der

<sup>55</sup> GOLKA, Gnade 67-68 deutet die Wendung *ns' 'āwon* m. E. zu einseitig auf den Schuldaspekt, denn seine im Anschluss an KNIERIM vorgetragene Deutung, die zu tragende Last sei „die Wirkung des Mordes auf den Mörder, die sein Schicksal verändert“ (68), enthält bereits in der Sache die Doppeldeutigkeit von Schuld und Strafe. Daher hat die „Leidklage“ auch widersprechenden Charakter.

<sup>56</sup> Vgl. GEIGER, Zeichen 127 weist darauf hin, dass der Jude Ahasver der Legende mit Kain in Verbindung gebracht und häufig als wandernder Jude mit einem Kreuz als Kainsmal dargestellt wurde.

<sup>57</sup> Vgl. GUNNEWEG, Urgeschichte 157: „Wer jedoch an der Strafmilderung und am göttlichen Schutz des Mörders Anstoß nimmt, ärgert sich nach J an dem gnädigen Gott, der auch den Mörder nicht zum Freiwild werden lässt.“

„Sünder“ darf Menschen hervorbringen und Geschichte schreiben. Wer so angesichts von anderen Menschen leben darf, lebt auch weiterhin in Beziehung zu Gott. Die Wendung „Und Kain ging weg vom Angesicht Gottes“ (V. 16a) ist im Rahmen der sonstigen Verwendung der Redeweise vom Angesicht Gottes ein Verlassen der besonderen Audienzphäre Gottes<sup>58</sup>, die urgeschichtlich in theologischer Geographie als Garten Eden gedacht wird. Der Mensch lebt weiterhin auf der Erde und wird von Gott vor und nach der Tat durch warnende, konsequente und schützende Worte und Zeichen gewürdigt.

In kurzen Thesen formuliert ergeben sich m. E. folgende anthropologischen und theologischen Aktualisierungen aus der Untersuchung von Gen 4:

(1) Gen 4 erzählt vom potentiellen Täter und seinem emotionalen, verbalen und handgreiflichen Weg zur Tat – Abel fungiert quasi als Statist. Für das Verstehen von Konkurrenzsituationen ist nicht *primär* entscheidend, was der andere tut, sondern wie der Mitmensch darauf gekränkt, verletzt oder aggressiv reagiert. Für die Erzelternerzählungen und darüber hinaus sind Rivalitäten ein Motor der Erzählungen.

(2) Gen 4 zeigt unmissverständlich, dass sich Sünde nicht auf die Gottesbeziehung reduzieren lässt, sondern ein soziales Gesicht hat. Der Mensch ist geschöpflich und vergänglich. Diese Grundgegebenheiten seiner Existenz kann er nicht ändern. Er verfehlt sich, wenn er als Geschöpf andere Geschöpfe vernichtet. Damit vergeht er sich nicht nur am Geschöpf Gottes, sondern auch an seiner eigenen Geschöpflichkeit. Im Zusammenhang mit dem Vergehen am Mitmenschen verwendet die Urgeschichte Sünde als Begriff (*ḥaṭāʾt*; *ʾāwōn*), so dass der eigentliche „Sündenfall“ erst für Gen 4 erkennbar wird. An dem Ort, wo der Mensch keinen Platz für seinen Mitmenschen lässt, ist der theologische Ort der Verfehlung.

(3) Die Warnung Gottes *vor* der Tat setzt die Freiheit des Menschen zur Sünde voraus. Der Anlass zur Verfehlung kommt durch die Nichtbeachtung des Opfers von außen, die Verantwortung liegt aber ganz allein beim Menschen selbst. Der potentielle Mörder soll die Verantwortung für den Umgang mit seinen Aggressionen und für seinen Bruder übernehmen.

(4) In allem verliert der Mensch nach Gen 4 nie die Rolle gegenüber Gottes zu sein. Der Mensch bleibt von Gott Angesprochener – vor der Tatsünde und nach der Tatsünde. Tätern sollte in der Gemeinschaft der Glaubenden dieselbe Rolle ermöglicht werden, nicht ignoriert oder isoliert zu werden, sondern warnend, konsequent und fürsorglich angesprochen zu werden.

(5) Wie es zur Tatsünde mit ihrer hässlichen Fratze und in ihrer vernichtenden Art kommt, bleibt unerklärbar. Die Struktur von Gen 4 gibt zu erkennen, dass gerade am Übergang zur Tat – von der non-verbalen Reaktion zur aggressi-

<sup>58</sup> Vgl. HARTENSTEIN, FRIEDHELM, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kulturellen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34, FAT 55, Tübingen 2008, bes. 65-99.

ven Handlung – das Gespräch mit Gott auf unbestimmte Weise unterbleibt. Das ausgebliebene Gebet hat tragische Folgen.

### *Abstract*

In this study of Genesis 4 the author maintains that Cain and Abel should not be understood as two individuals in a specific historical context, but rather as stereotypical figures for all of mankind at all times.

The figures can be interpreted to give a four-fold anthropological perspective: the fundamentally creaturely and transitory natures of human existence; die social nature in the family; the societal perspective and finally a liberation-theological view of humans as owners and perpetrators of violence.

The author then discusses God's rejection Cain's and acceptance of Abel's sacrifice, whereby the focus is on Cain's reaction of sullen silence, which evokes God's challenge and warning about the prospect of sin. This warning remains unanswered and leads to murder. The absence of prayer before the act of sin prevents Cain from resolving his aggression and has tragic consequences.

Sin is shown not only to have negative effects on human relationships with God, but also impairs inter-human relationships. In all of this God continues to speak, before and after the act of sin, and treats Cain and humans in general as responsible counterparts.

The writer concludes by putting forth five propositions which summarise the content from a theological and anthropological perspective: the development from the potential of committing sin to the act of sin itself; the social ramifications of sin; that God's warning before the act of sin emphasises human responsibility; that God does not refrain from speaking to sinners, even after the act of sin; and whereas the reasons for Cain's sin remain inexplicable, the absence of prayer before his sinning results in tragedy.

*Prof. Dr. Michael Rohde*, Theologisches Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: MRohde@baptisten.de