

Die Sünde Kains

Exegetische Beobachtungen zu Gen 4,1-16

Katharina Heyden - Berlin

Die Vorstellung, dass durch Adam die Sünde in die Welt gekommen sei (vgl. Röm 5,12), hat das jüdisch-christliche Sündenverständnis von jeher geprägt. Dabei ist von „Sünde“ in der biblischen Erzählung von Adam gar nicht die Rede. Die Sünde kommt – jedenfalls terminologisch – erst mit Kain in die (biblische) Welt. Der folgende Aufsatz entwickelt anhand einer Exegese von Gen 4,1-16 sowie der strukturellen Analyse von Gen 2f. und Gen 4 die These, dass in der Logik der biblischen Urgeschichte die Sünde durch Adam *ermöglicht*, aber erst durch Kain *verwirklicht* wurde. Dabei wird neben einem neuen Verständnis von Gen 4,7 – laut Procksch der „dunkelste Vers der Genesis“¹ –, auch der wirkungsgeschichtlich bedeutenden Frage nachgegangen, warum Jahwe das Opfer Kains abgelehnt habe.

I. קַיִן und הַבֵּל - zwei Aspekte des Menschseins (VV 1-2)

Die Relevanz der Namen für die Deutung von Gen 4

1 וְהָאָדָם יָדַע אֶת-הוּאָה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת-קַיִן וַתֹּאמֶר קִנִּיתִי אִישׁ אֶת-יְהוָה:
2 וַתֵּלֶד אֶת-אָבִיחַי אֶת-הָבֶל וַיְהִי-רֹעֶה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה:

- (1) Und Adam erkannte Eva, seine Frau. Und sie wurde schwanger und gebar den Kain. Und sie sagte: Ich habe einen Mann erworben mit Jahwes Hilfe.
(2) Und sie fuhr fort zu gebären seinen Bruder Abel. Und Abel war Kleinviehhirt, und Kain war Landarbeiter.

Die biblische Urgeschichte zeigt Kain und seinen Bruder Abel als die ersten auf natürliche Weise entstandenen Menschen. An Eva wird wahr, was in Gen 3,16.20 angekündigt worden ist – sie wird die Mutter alles Lebendigen. Und doch scheint der ersten Mutter die Geburt nichts Selbstverständliches zu sein, denn sie sagt: „Ich habe einen Mann erworben mit Jahwes Hilfe.“²

Dieser Spruch ist aufgrund der Ähnlichkeit des Verbs קנה mit Kain oft als Namensätiologie verstanden worden³. Es handelt sich hierbei jedoch nicht um eine Abhängigkeit, sondern um eine Alliteration. Der

¹ PROCKSCH, Genesis, 45.

² Grammatisch am einfachsten, inhaltlich jedoch schwierig, wäre es, einen doppelten Akkusativ anzunehmen: „Ich habe als Mann erworben den Jahwe“. Einige Exegeten übersetzen קנה mit „schaffen“ und sehen darin die Vorstellung angedeutet, daß der Mensch Mitschöpfer sei (WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16 Anm. 3). Da קנה in dieser Bedeutung sonst aber nur von Gott ausgesagt wird, scheint mir die Übersetzung mit „erwerben“ richtiger (vgl. Rut 4,5.9.10 u.ö.). Mit אִישׁ ist wohl schon der erwachsene Mann als Nachfolger Adams im Blick. אִישׁ als das Mitsein Gottes bezeichnend, findet sich z.B. auch in Jes 43,5.

³ V. RAD, 75; SCHARBERT, 63; WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16, 100. Zur Diskussion um die Bedeutung des Namens קַיִן vgl. auch die Beiträge von BUDE und KÖNIG, ZAW 31 u. 32.

Name קַן muß aufgrund der Radikale nicht von קָנָה, sondern von *qjn* abgeleitet werden⁴. Die Grundbedeutung dieser Wurzel ist „gestalten, formen“, das Nomen ist dann – in der Bedeutung „Schmied, Metallarbeiter“ – in Gen 4,1-25 als Volksetymologie der Keniter verstanden worden. In 2 Sam 21, 16 bezeichnet das Nomen *qjn* einen Speiß, das heißt, eine Waffe, die von einem Handwerker geformt (*qjn*) wurde⁵.

Der Name קַן sollte in Gen 4 in der ganz ursprünglichen Bedeutung der Wurzel *qjn* verstanden werden – der erste von einer Frau geborene Mensch ist ein geformtes Wesen⁶. Dies weist auf den Schöpfungsbericht Gen 2 zurück. Als Nachkomme des ersten Menschen und Beginn der Generationenfolge steht Kain für den Menschen an sich. Eine wesentliche Bestimmung des Menschen liegt in seiner Geschöpflichkeit.

Mit Abel - הָבֵל - kommt eine weitere Charakterisierung des Menschseins hinzu, die sich aus der vorangegangenen Schöpfungserzählung ergeben hat. Der Mensch ist ein Hauch. Daß der Mensch הָבֵל, also nichtig und vergänglich sei, gehört zu den Grundaussagen alttestamentlicher Anthropologie⁷. Auch dies ist bereits in Gen 3,19 gesagt worden.

Die Namen der ersten beiden Menschen nach Adam und Eva fassen das Wesen des Menschen unter Rückbezug auf Gen 2 und 3 zusammen. Der Mensch ist קַן, ein geformtes Wesen. Und er ist הָבֵל, vergänglich und nichtig. Auffällig ist dabei, daß Abel immer mit dem Zusatz אָחִיו bezeichnet und damit eng an Kain gebunden wird. Der geformte Mensch ist demnach *zugleich* ein vergängliches Wesen. Die Verteilung dieser zusammengehörenden Aspekte auf zwei Personen ermöglicht die in der Erzählung entfaltete Aussage, „daß die Vergänglichkeit oder Nichtigkeit des Menschen auch eine Möglichkeit seines Menschseins im Miteinander ist.“⁸

In Gen 3,19 war vom Menschen als einem vergänglichen Wesen zunächst ganz allgemein die Rede. In Gen 4 kommt nun mit dem durch die Zeitangabe יָמִים מִקֵּץ markierten Eintritt in die Geschichte⁹ die furchtbare Möglichkeit in den Blick, daß der Mensch sich selbst vernichten kann.

II. Das Opfer (VV 3-5)

3 וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַן מִפְּרֵי הָאֲדָמָה מְנַחָה לַיהוָה:
 4 וְהָבֵל הָבִיא נְסִיחֹת צֹאנָו וּמַחְלֵבֶתָן וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל-הָבֵל וְאֶל-מְנַחְתּוֹ:
 5a וְאֶל-קַן וְאֶל-מְנַחְתּוֹ לֹא שָׁעָה

- (3) Und es geschah nach einiger Zeit, da brachte Kain von den Früchten der Erde eine Gabe dar für Jahwe.
 (4) Und auch Abel brachte von den Erstlingen seiner Herde, und zwar von ihren Fettstücken.
 Und Jahwe sah Abel und seine Gabe an.
 (5a) Aber Kain und seine Gabe sah er nicht an.

⁴ CASSUTO, 201; RUPPERT, 191.

⁵ CASSUTO, 197.

⁶ So auch RUPPERT, 191.

⁷ Vgl. Ps 39,6; 62,10; 144,4; Ijob 7,16; Koh 3,19.6,11.

⁸ WESTERMANN, 398.

⁹ Daß dies die erste Zeitangabe der (nichtpriesterschriftlichen) Urgeschichte ist, deute ich als Eintritt in die Geschichte nach der Ausweisung aus dem Garten Eden, der jenseits der Zeit war. Dies mindert jedoch nicht den Wert der Erzählung als Urgeschichte, die nach existentiellen Grundbestimmungen des Menschseins überhaupt fragt.

II.1. Einleitung

In knappen Sätzen wird der Anlaß für den Konflikt der beiden Brüder erzählt. Beide bringen Gott eine Gabe von den Erträgen ihrer Arbeit. Aber der eine wird mit seiner Gabe angesehen, der andere nicht.

Die Verse haben eine klare Struktur, die schon in den Versen 1 und 2 beginnt. In chiasmischer Wortstellung sind je ein Verbalsatz mit gewöhnlicher Wortstellung und ein invertierter Verbalsatz verbunden. Die Erzählung erscheint dadurch sehr gedrängt und auf das Wesentlichste konzentriert. Die inhaltliche Aussage der chiasmischen Struktur ist verschieden: Während in V2 und V3 die Gleichwertigkeit betont wird (in V3 durch das אָרְבָּעַיִם noch unterstützt), ist V4 kontrastierend zu verstehen¹⁰. Obwohl beide, Kain und Abel – der eine als Ackerbauer, der andere als Hirte –, ihr Opfer bringen, wird der eine beachtet, der andere jedoch nicht. In den Versen 3-5a führen die Chiasmen außerdem dazu, daß die Aussagen über Kain als der eigentlichen Hauptperson des Textes diejenigen über Abel einschließen.

Die Verse 3-5 werfen eine Frage auf, die die Exegeten seit langem umtreibt: „Weshalb hat Gott Abels Opfer angesehen und Kains verschmäht? Hierüber seit alters her Grübeleien.“¹¹

Fast lapidar wird von den Gaben der beiden Brüder und von der verschiedenen Akzeptanz durch Gott berichtet. Eine ausdrückliche Begründung für die Tatsache, daß Jahwe die beiden Brüder und ihre Gaben so unterschiedlich ansieht, gibt der Text nicht. Die Verse scheinen lediglich den Hintergrund für den folgenden Konflikt zu schildern.

Aber gerade das Fehlen einer Begründung hat in der Forschung zu vielen Spekulationen geführt. Die Empörung darüber, daß der Text an einer für das Gottesbild so entscheidenden Stelle schweigt, ist verständlich. Hier steht der verlässliche und treue Gott auf dem Spiel. Der Mensch erscheint als ein dem willkürlichen Gott ausgeliefertes Wesen. Kain wird zu einer tragischen Figur – Gott selbst, der Schöpfer gibt ihm Anlaß zum Brudermord.

Schon im Neuen Testament wird deshalb nach einem Grund für Gottes Handeln gesucht. „Durch Glauben hat Abel Gott ein besseres Opfer gebracht als Kain. Dadurch hat er bezeugt, daß er gerecht ist (...)“¹² heißt es in Hebr 11,4 und auch Mt 23,35 nennt Abel „gerecht“. Die Targumim erzählen Dialoge zwischen Kain und Abel, in denen Abels Opfergaben als korrekter bezeichnet werden als die seines Bruders¹². Raschi begründet die Ablehnung der Gaben Kains damit, daß sie vom verfluchten Ackerboden genommen wurden¹³. B. Jacob sah den Grund für die Ablehnung darin, daß Fleischopfer an sich verdienstlicher seien als Pflanzenopfer, weil sie die Würde des Menschen bezeugten.¹⁴ Gunkel gab als Begründung, Gott liebe den Hirten, den

¹⁰ Vgl. JENNI, Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments, § 6.3.1.6.

¹¹ GUNKEL, 43.

¹² Die in den Targumim erzählten Dialoge zwischen Kain und Abel werden an die Redeeinleitung אָרְבָּעַיִם אֱלֹהִים in V8 angeknüpft. Allen Varianten ist gleich, daß Kain seinen Bruder nach einer Begründung für die unterschiedliche Akzeptanz der Opfer befragt und dabei die Gerechtigkeit Gottes bzw. in der Welt anzweifelt. Kain aber weist diesen Vorwurf zurück, indem er antwortet: „Weil meine Gaben besser (bzw. korrekter) waren als deine, wurde mein Opfer mit Gnade angenommen, und deines wurde nicht mit Gnade angenommen.“ Vgl. KLEIN, Michael L. Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch, Bd. 1, 7. Vgl. auch die anderen Varianten im synoptischen Vergleich bei CHILTON, Bruce, A comparative study of synoptic development: The dispute between Cain and Abel in the Palestinian targums, in JBL 101/4, 553-562.

¹³ Vgl. Raschikommentar z.St. in: SILBERMANN, A.M./Rosenbaum, M., Pentateuch with Targum Onkelos, Haptharoth and Raschi's Commentary, Bd. 1, 17. Dieser Auffassung schloß sich in jüngerer Zeit SPINA, Frank A., The „ground“ for Cains rejection, ZAW 104, 319ff.an. Problematisch ist daran, daß auch alle weiteren vegetabilen Opfer Israels von der verfluchten Erde genommen sind und nicht abgewiesen werden.

¹⁴ JACOB, 137.

Bauern jedoch verschmähe er¹⁵, und Levin wollte die Diskussion beenden, indem er den Grund für die Ablehnung von Kains Gabe darin fand, daß Abels Opfer Gott einfach besser geschmeckt habe¹⁶.

Gegen diese Spekulationen, die sich kaum auf Hinweise im Text stützen können, wird seit Westermann in der neueren Exegese immer wieder die These vertreten, daß die unterschiedliche Akzeptanz der Gaben bewußt unerklärt bleibe.

II.2. Ein willkürlicher Gott in Gen 4, 3-5a ?

II.2.1. Drei Antworten im 20. Jahrhundert

In der deutschsprachigen Exegese des 20. Jahrhunderts wird auf das Problem der Annahme bzw. Nichtannahme der Gaben Kains und Abels überwiegend mit dem Verweis auf die Nichterklärbarkeit von Gottes Handeln reagiert. Drei Variationen dieses Ansatzes seien hier kurz skizziert.

a) Claus Westermann¹⁷

Westermann bestreitet den Sinn der Suche nach einer Begründung für die Annahme bzw. Ablehnung des Opfers der Brüder. Er will danach fragen, warum der Erzähler von Gen 4 keine Begründung gibt. Ausgehend von der Gleichwertigkeit beider Opfer, die als Primitiaalopfer „unmittelbar zur Gewinnung der Lebensmittel hinzu“¹⁸ gehören¹⁹, sieht er den Konflikt da aufbrechen, wo durch die unterschiedliche Akzeptanz der Opfer Ungleichheit zwischen Gleichgestellten entsteht. Dies sei der Grundkonflikt brüderlicher Beziehung – daß Ungleichheit entsteht, wo Gleichheit sein sollte²⁰. Darin liege „etwas Unabänderliches und Unerklärbares“²¹. Das Nichtansetzen von Kains Opfer hat für Westermann keinen Grund, vielmehr solle das Unabänderliche ausgesagt werden, „daß so etwas geschieht“²². Gegen diesen, menschlicher Einwirkung entzogenen, göttlichen Entscheid richte sich Kains Zorn als ein völlig legitimes Aufbegehren gegen die Ungerechtigkeit und Willkür Jahwes.

b) Lothar Ruppert²³ und Gerhard von Rad²⁴

Ruppert betont die besondere Funktion des Erstlingsopfers: Es sei nicht nur Dank, sondern zugleich der Versuch, durch die Gabe des Ersten und damit Wertvollsten an die Gottheit die Fruchtbarkeit für die Zukunft sicherzustellen. Wenn Gott die Gabe des einen annehme, die des anderen ablehne, d.h. den einen mit Ertrag segne, den anderen mit Mißerfolg strafe, so sei dafür kein Grund zu finden. Die verschiedene Akzeptanz der Opfer liege allein in Jahwes Freiheit, wie sie Ex 33,19 zum Ausdruck kommt. Ähnlich argumentiert auch von Rad, wenn er – ebenfalls unter Verweis auf Ex 33,19 – vermutet, daß der Autor sich scheue, „diese Entscheidung für Abel

¹⁵ GUNKEL, 43.

¹⁶ LEVIN, Saul, The more savory offering: A key to the problem of Gen 4, 3-5, JBL 98 (1979), 85.

¹⁷ Vgl. WESTERMANN, Claus, Kain und Abel. Die biblische Erzählung, in: Erträge der Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien III, hg. v. Rainer Albertz, München 1984, 39-53. Und DERS., Genesis, BK, Göttingen, 3. Aufl. 1983, z. St.

¹⁸ WESTERMANN, Kain und Abel, 42.

¹⁹ Die Betonung der Gleichwertigkeit richtet sich gegen die vor allem in der jüdischen Tradition vertretene Meinung, Abels Opfer sei kultisch höherwertig gewesen. Vgl. Anm. 11.

²⁰ Vgl. WESTERMANN, Genesis, 404.

²¹ DERS., Kain und Abel, 43.

²² DERS., Genesis, 403.

²³ Vgl. RUPPERT, Lothar, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1, 1-11,26, in: Forschung zur Bibel 70, Würzburg 1992, z. St.

²⁴ Vgl. v. RAD, Gerhard, Das erste Buch Mose. Genesis, in ATD 2/4, 6. Aufl. Göttingen 1964, z. St.

als an eine menschlich einsichtige Logik gebunden darzustellen²⁵. Gleichwohl räumt er ein, daß eine Begründung für die Entscheidung Gottes eigentlich zum „notwendigen erklärenden Beiwerk“²⁶ der Geschichte gehören müßte.

c) Horst Seebass²⁷

„Als müsse man Gottes Gerechtigkeit zu Hilfe kommen“²⁸, habe man laut Seebass nach einem Grund für die Nichtannahme von Kains Opfer in der Forschungsgeschichte gefragt. Dies widerspreche aber der Intention des Verfassers, der nicht an einer Begründung interessiert sei. Die Beobachtung, daß die Opfergaben Abels eingehender und spezifischer beschrieben seien, dürfe nicht als Begründung für die unterschiedliche Akzeptanz der Opfer (über)interpretiert werden. Lediglich, damit der Leser an Abel gefallen finde, sei das Opfer liebevoll ausgemalt. Im Kern aber bleibe „die Tatsache, daß der Erzähler sich nicht dafür interessiert, warum Jahwe Kains Opfer ablehnt“²⁹, weil der eigentliche Konflikt erst mit der Ablehnung Kains und seiner Reaktion darauf beginne.

d) Auswertung

In der neueren Exegese wird davon ausgegangen, daß Gott in Gen 4 willkürlich oder jedenfalls für den Menschen nicht nachvollziehbar das Opfer des einen Bruders ansieht, das des anderen nicht. Man scheint sich einig darin zu sein, „daß Gott jenseits von Eden als ein Gott erlebt wird, der seine Gunst gewissermaßen willkürlich verteilt“³⁰. Das Interesse der Ausleger richtet sich darauf, wie Kain mit dieser willkürlichen Entscheidung Gottes umgeht.

Als Kritik an den vielfältigen Spekulationen über einen Grund für die unterschiedliche Akzeptanz der Opfer³¹ ist der Einwand berechtigt, daß die Frage nach einem Grund für Gottes Handeln nicht das Hauptanliegen des Textes ist. Andernfalls wäre eine Begründung oder eine Problematisierung dieser Frage zu erwarten gewesen. Die Annahme eines willkürlich handelnden Gottes in der neueren Exegese kann sich aber genauso wenig auf textinterne Hinweise stützen wie die oben aufgeführten Spekulationen.

Deshalb soll diesem Problem im folgenden in drei Schritten nachgegangen werden. Zunächst ist die These vom willkürlichen Gott theologisch unter zwei Gesichtspunkten zu prüfen: 1. Fügt sich die Vorstellung eines willkürlich handelnden Gottes in das Gottesbild der Urgeschichte ein (II.2.2.)? 2. Gibt es im AT grundlos abgewiesene Opfer? Welche Begründung geben die Texte für eine Ablehnung (II.2.3.)? Angestoßen durch diese Überlegungen kann sodann der Text selbst nach Hinweisen auf ein Verständnis der Ablehnung des Opfers von Kain befragt werden (II.3.).

II.2.2. Das Gottesbild der Urgeschichte

Eine kurze Betrachtung von Gen 2,4b-8,22 soll das Gottesbild der Urgeschichte³² nachzeichnen und auf die Frage hin überprüfen, ob Gott hier als willkürlich handelnder gedacht wird.

²⁵ A.a.O. 85.

²⁶ A.a.O. 86.

²⁷ Vgl. SEEBASS, Horst, Genesis. 1. Urgeschichte (1,11-11,26), Neukirchen 1996, z. St.

²⁸ A.a.O. 150.

²⁹ A.a.O.

³⁰ DREWERMANN, Strukturen des Bösen I, 124.

³¹ Vgl. Aufzählung unter II.1.

³² Hier wird die von Erich ZENGER in seiner Einleitung vertretene These zur Entstehung des Pentateuch übernommen. Zenger nimmt in Aufnahme der breiten Pentateuchdiskussion der letzten Jahrzehnte eine eigenständige vorexilische Urgeschichte vom Umfang Gen 2,4b-8,22 an, die in der Exilszeit in den Kontext einer Geschichtsdarstellung der Anfänge Israels in das Exilische Geschichtswerk eingefügt wurde (ZENGER, Erich u.a., Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Stuttgart u.a. 1995, 119ff. 165f.) Vgl. auch

Das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen in der Urgeschichte ist von einer ständigen Spannung geprägt. Auf der einen Seite steht Gott, der Schöpfer, der sich den Menschen zum Partner geschaffen hat und für den er sorgt³³. Auf der anderen Seite der Mensch, der von Anfang an ungehorsam ist und die göttlichen Lebensordnungen durchbricht. So übertritt er schon das erste Gebot (Gen 2,16f.), nicht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Als Folge wird die Frau unter Schmerzen Kinder gebären und der Mann hart für seinen Lebenserwerb arbeiten müssen (Gen 3, 16ff.). Auch sprachlich werden diese „Strafen“³⁴ begründet mit ׀ in V14 und 17. Die Begrenzung der Lebenszeit des Menschen wird in Gen 6, 1-4 mit der unerlaubten Verbindung der Göttersöhne mit den Frauen erklärt. Die große Flut, die alles Leben vernichtet, ist die Folge der Bosheit der Menschen (Gen 6,5), Noah jedoch findet Gnade vor Jahwe, weil dieser ihn für gerecht befindet (7,1 wieder mit begründendem ׀). In Gen 8, 20-22 führt der liebliche Geruch des Opfers Noahs zu der großen Zusage, daß keine Flut mehr kommen wird, daß Jahwe sich für die Erhaltung seiner Schöpfung verbürgt. In dieser Zusage eines Gottes, auf den der Mensch trauen kann, findet die Urgeschichte ihren Höhepunkt. Jahwe erweist sich als fürsorgend und verlässlich. Er handelt nicht willkürlich, sondern bestraft Ungehorsam und rettet den Gerechten. Die Urgeschichte ist daran interessiert, Jahwe von Anfang an als einen verlässlichen Herrn des Menschen darzustellen. Unverlässlich handelt der Mensch und verschuldet so selbst die unausweichlichen und negativen Bedingungen des Menschseins³⁵. Und gerade im Gegenüber zu diesem Menschen zeigt sich die Gnade Jahwes, eine Geduld, die eine Geschichte zwischen Gott und Mensch immer wieder neu ermöglicht³⁶.

Sollte dieser durchgehend verlässliche Gott der Urgeschichte in Gen 4 als willkürlich handelnder vorgestellt sein?³⁷ Die Betrachtung der Urgeschichte als ganzer und ihres Gottesbildes lassen Zweifel aufkommen an einer zu schnellen Zurückweisung von Begründungen für Jahwes Handeln in Gen 4.

II.2.3. Die Ablehnung von Opfern im Alten Testament

Bevor der Text selbst zu diesem Problem befragt wird, kann ein weiterer Problemkreis der Theologie des AT die These von der Unerklärbarkeit von Gottes Handeln in Gen 4 fraglich werden lassen. Werden Opfer im AT grundlos abgelehnt? Mit welcher Begründung können Opfer abgelehnt werden?

II.2.3.1. Befund

Von abgewiesenen Opfern ist außer in Gen 4 nur an zwei weiteren Stellen des AT die Rede. Diese geringe Zahl kann schon fragen lassen, ob nicht die Annahme der Opfer für den alttestamentlichen Menschen etwas Selbstverständliches war.

CRÜSEMANN, Frank, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, in FS H.W. Wolff, Neukirchen 1981, 11-29. Crüsemann bestimmt den Umfang allerdings von Gen 2,4b-Gen 11.

³³ Vgl. PREUB, Theologie des AT, Bd.2, 126.

³⁴ Zum Verständnis der sog. Strafen in der Urgeschichte als Folgen der Handlungen des Menschen vgl. WILLI, Thomas, Die Bedeutung der Schlußsequenzen in der Komposition der jahwistischen Urgeschichte, in: FS Siegfried Herrmann, Stuttgart 1991, 429-444. Ebenfalls ein positives Verständnis der „Strafen“³⁵ bietet Golka: „Durch die Strafen werden die Ordnungen aufrecht erhalten, auf die sich der Mensch verlassen kann, so daß sie zur Lebenshilfe werden.“ (GOLKA, Keine Gnade für Kain?, 71.) Dieses Verständnis der Strafen stützt die These des verlässlichen Gottes in der Urgeschichte.

³⁵ Vgl. CRÜSEMANN, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, 23.

³⁶ Vgl. BARTH, KD II/1, 463.

³⁷ Im Blick auf das Gottesbild des AT insgesamt könnte in ähnlicher Weise gefragt werden: Ist nicht die Gottesklage eines Hiob oder der Klagepsalmen nur dann vorstellbar, wenn im Hintergrund der Glaube an einen treuen und verlässlichen Gott steht? Bei einem willkürlich handelnden Gott muß und kann der Beter keine Gerechtigkeit einfordern.

In Num 16 wird im Kontext des Aufstandes der Korachiten von einem abgewiesenen Opfer erzählt. Mose bittet Jahwe, das Rauchopfer der untreu Gewordenen nicht anzunehmen. Und „durch all ihre Sünde“ (Num 16, 26) kommen die ungehorsamen Korachiten um.

Sauls Opfer nach dem Sieg über die Amalekiter in 1Sam 15 wird abgewiesen, weil er das Gebot Jahwes, über alles Lebendige den Bann zu vollstrecken (1Sam 15, 3.18) nicht konsequent befolgt hat. Samuel begründet die Zurückweisung des Opfers damit, daß Jahwe an Gehorsam mehr Gefallen habe als am Opfer (1Sam 15,22). Als Strafe für seinen Ungehorsam wird Saul von Jahwe verworfen, und sein Königtum ist fortan im Untergang begriffen.

An beiden Stellen wird deutlich, daß der Nichtannahme eines Opfers Ungehorsam gegen Jahwe zugrunde liegt. Die Opfer sollten benutzt werden, um sich Jahwe gefällig zu machen. In beiden Fällen hat dies nicht nur die Abweisung des Opfers, sondern auch den Untergang der betroffenen Personen zur Folge.

II.2.3.2. Exkurs: Die Ablehnung von Opfern im Alten Orient³⁸

Auch im übrigen Alten Orient kann der Mensch davon ausgehen, daß sein Opfer von der Gottheit angenommen wird. Im Hintergrund steht die Vorstellung, daß der Mensch zur Ernährung der Götter erschaffen worden sei³⁹. Obwohl das AT diese Vorstellung nicht teilt⁴⁰, gibt es für den Opfernden auch hier keinen Grund zu bezweifeln, daß Gott sein Opfer normalerweise annimmt. De Moor bezeichnet die Zurückweisung eines Opfers für die ganze altorientalische Welt deshalb als „a very serious matter, a rare exception for which there had to be grave reasons.“⁴¹ Er sieht vier Gründe für die Abweisung eines Opfers:

1. Imperfect sacrifice – ein den Vorschriften nicht entsprechendes Opfer
2. Sacrifice with improper conduct – z.B. Trunkenheit oder Geschrei
3. Sacrifice of the disobedient – das Opfer eines Ungehorsamen
4. Sacrifice of the unfaithful – das Opfer eines Götzendieners

Für das Opfer des Ungehorsamen (3.) führt de Moor neben anderen Beispielen auch die ägyptische Unterweisung für Merikare an, in der es heißt: „more acceptable is the character of the straightforward man than the ox of the evildoer.“⁴² Diese Höherbewertung des ethischen Verhaltens über das Opfer findet sich auch in kultkritischen Texten des AT⁴³. Hierin sieht de Moor nun eine Möglichkeit, auf die Frage nach der Ablehnung von Kains Opfer zu antworten. Kain bzw. seine Einstellung zum Opfer, sei von Anfang an nicht gut gewesen, was in V7 mit חַיִּיב ausdrücklich gesagt sei. Ein Opfer aber könne Gehorsam oder gute Gesinnung nicht ersetzen. Daß Gehorsam besser als Opfer ist, sei ein Leitmotiv der israelitischen Religion, das sich schon in Gen 4 zeige.

II.2.3.3. Auswertung

Von einem grundlos abgelehnten Opfer ist weder im AT noch in seinem altorientalischen Umfeld die Rede. Die Annahme des Opfers erscheint als etwas Selbstverständliches. Gen 4 aber

³⁸ Dieser Exkurs stützt sich im wesentlichen auf einen Artikel von J.C. DE MOOR, *The sacrifice which is an abomination to the lord*, in: *Loven en Geloven*, FS H. Ridderbos, Amsterdam 1975, 211-226.

³⁹ So etwa im Mythos von Enki und Ninnah und im Atra-Hasis (s. *The Context of Scripture*, 516ff. bzw. 450ff.) u.ö.

⁴⁰ Anders Hallo, der in der Bemerkung Gen 2,15 eine Aufnahme dieser altorientalischen Vorstellung sieht. (HALLO, *The origins of the Sacrificial Cult*, S.7). Aber gerade in Gen 4 erscheint das Opfer als Akt spontaner Dankbarkeit.

⁴¹ DE MOOR, *The Sacrifice which is an abomination to the lord*, 214.

⁴² Die neueste Übersetzung lautet anders: „The loaf of the upright is preferred the ox of the evildoer“ (*The Context of Scripture*, S. 65 Z). Der Sinn bleibt jedoch der gleiche: Die aufrichtige Gesinnung der Opfernden ist wichtiger als der Wert der Opfergabe.

⁴³ 1 Sam 15,22; Ps 51, 19; Spr 21, 3; Jes 1,11-17; Hos 6,6, Sir 35,1u.ö.

erwähnt nichts, was auf einen Ungehorsam Kains gegen Jahwe deuten könnte⁴⁴. Vielmehr ist er sogar der erste, der auf die Idee kommt, Gott ein Opfer zu bringen. Haben wir es hier also mit dem einzigen grundlos abgelehnten Opfer im AT zu tun?

Der Text selbst gibt einige Hinweise, die an eine Antwort auf die Frage heranzuführen können. Es sind tatsächlich nur Spuren – eine ausdrückliche Begründung gibt es nicht. Das Hauptinteresse des Textes liegt wohl auch nicht in der Begründung für Gottes Annahme bzw. Ablehnung, sondern in der Frage, wie Kain mit dieser Entscheidung umgeht. Der Text sollte jedoch – angestoßen durch die vorangehenden Überlegungen zum Gottesbild der Urgeschichte und zum Opferverständnis im Alten Testament und seiner Umwelt – aufmerksamer gelesen und auf Hinweise überprüft werden.

II.3. Hinweise im Text

II.3.1. Zum Verständnis von שעה

Die Diskussion darüber, warum Gott die beiden Brüder unterschiedlich behandelt habe, wird nicht zuletzt deshalb so heftig geführt, weil mit dem „Ansehen“ Gottes mehr verbunden wird, als der Text selbst besagt. Es ist viel darüber nachgedacht worden, wie überhaupt erkannt werden konnte, daß Abels Opfer angesehen wurde und Kains nicht. Auf vielfältige Vorschläge – Fruchtbarkeit des Ackers und Mißerfolg in der Erde⁴⁵ oder verzehrendes Feuer⁴⁶ – wurde dann erwidert, daß der Text darüber einfach keine Auskunft gebe⁴⁷. Führt man nun den Anspruch fort, nichts in den Text einzutragen, was nicht dasteht, so muß gesehen werden, daß von einer Annahme oder Ablehnung der Opfer nicht ausdrücklich die Rede ist. Die für derartige Aussagen sonst zur Verfügung stehenden Begriffe – לִקַּח⁴⁸, אֵל שָׁחָה⁴⁹, נָבַט hif.⁵⁰, מָן נָבַט hif.⁵¹, סָלַח⁵² u.a. – werden nicht gebraucht. Stattdessen steht hier einfach שעה – blicken, sehen, achten auf. Daß dieses Wort nicht unbedingt positive Implikationen hat, zeigen Hi 7,19; 14,6 und Ps 39,14, wo Gott aufgefordert wird, seinen Blick vom leidenden Menschen abzuwenden. שעה meint also neutral die Aufmerksamkeit Gottes, die für den Menschen auch unangenehm sein kann. Die Reaktion Jahwes auf die Opfergaben der beiden Brüder in Gen 4 sollte deshalb zunächst auch neutral verstanden werden. Abel und seiner Gabe schenkt Jahwe Achtung, Kain nicht. Das bedeutet aber nicht, daß der eine erwählt, der andere verworfen wäre⁵³.

Die Frage, warum Jahwe die Brüder verschieden behandelt, ist mit dieser Beobachtung keineswegs hinfällig geworden. Für das Verständnis des Textes kann es jedenfalls von wesentlicher Bedeutung sein, das Ansehen Gottes in diesem ganz ursprünglichen Sinn der Beachtung zu verstehen und keine Vorstellungen von Erwählung und Verwerfung in den Text einzutragen.

⁴⁴ Das unterscheidet Gen 4 fundamental von Num 16 und 1Sam 15, wo in aller Ausführlichkeit vom vorangegangenen Ungehorsam der Opfernden berichtet wird.

⁴⁵ RUPPERT, 195, ähnlich WESTERMANN, 403: Förderung und Schädigung; SCHARBERT, 65.

⁴⁶ ZIMMERLI 211. Weitere Deutungen zeigen die Darstellungen der Opfer von Kain und Abel in der Kunst, siehe bei ULRICH, Anna, Kain und Abel in der Kunst. Untersuchungen zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte, Bamberg 1981.

⁴⁷ SEEBASS, 151.

⁴⁸ Ps 6,10; 73,24.

⁴⁹ Lev 26,9; Num 16,15; Ri 6,14; Ps 25,16.

⁵⁰ Ps 40,2; Thr 4,16.

⁵¹ Am 5,22.

⁵² Ps 119,118.

⁵³ Gegen BARTH, KD II/2, 391.

II.3.2. Die Opfertermini

Der Frage, warum die Gabe Abels bei Jahwe Beachtung findet, die Kains jedoch nicht, soll anhand einer Untersuchung der in Gen 4 verwendeten Opferbegriffe nachgegangen werden.

a) מְנִחָה⁵⁴

Der hier für die Gaben beider Brüder verwendete Begriff מְנִחָה ist der unspezifischste aller Opfertermini des AT. Daß die Menschen ihrer Gottheit als Ausdruck der spontanen Dankbarkeit opfern, scheint eine ganz selbstverständliche Vorstellung zu sein. Eine Trennung von profanem und kultischem Lebensvollzug gibt es (noch) nicht.

Im profanen Gebrauch bedeutet מְנִחָה zunächst einfach „Gabe, Geschenk“, beispielsweise an einen Höhergestellten oder Überlegenen⁵⁵ oder „Tribut“⁵⁶. In kultischen Zusammenhängen bezeichnet מְנִחָה ganz allgemein die Opfergabe, die verschieden konkretisiert werden kann⁵⁷. In priesterschriftlichen Texten werden meist nur vegetabile Opfer mit מְנִחָה bezeichnet, jedoch zeigt Gen 4, 3-5, daß der Begriff auch für Tieropfer verwendet werden kann.

Da sowohl das Opfer Kains (V5) als auch das Abels (V4) mit מְנִחָה bezeichnet werden, kann in der Opferart nicht der Grund für die unterschiedliche Beachtung durch Gott gesucht werden.

Auffällig ist jedoch, daß Abels Opfergaben in V4 eingehender beschrieben werden als die des Kain in V3. Während von letzterem nur berichtet wird, daß er „von den Früchten der Erde“ darbrachte, sind die Termini für Abels Opfer spezifischer.

b) בְּכֹרֹת

Abels Opfer wird als Erstlings – oder Primitialopfer charakterisiert⁵⁸. Nach Prov 3,9 drückt ein Erstlingsopfer aus, daß Jahwe geehrt wird (כָּבֵד Piel). Gott als dem Geber aller Gaben gehört der erste Ertrag. Das Erstlingsopfer wird in Gen 4,4 durch das anschließende וּמִחֲלֵבֵהֶן noch genauer beschrieben. Die textkritischen Konjekturen⁵⁹, werden unnötig, wenn das feminine Suffix Plural auf בְּכֹרֹת bezogen und das ך explikativ verstanden wird – Abel opfert „von den Erstlingen seiner Herde, und zwar von ihren Fettstücken“. Diese Übersetzung entspricht auch der in der Septuaginta gebotenen⁶⁰.

c) וּמִחֲלֵבֵהֶן

חֵלֵב im Plural meint die Fettanteile eines Tieres, die vor allem in den priesterschriftlichen Opfertexten⁶¹ eine besondere Rolle spielen. Sie dürfen nicht von den Priestern verspeist werden,

⁵⁴ Vgl. RENDTORFF, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, WMANT, hg. v. Günther Bornkamm und Gerhard von Rad, Neukirchen 1967, 169ff. und FABRY, Heinz-Josef, Art. מְנִחָה in ThWAT IV, 987-999.

⁵⁵ Gen 32,14f.; 43,11; 1Kön 5,1.

⁵⁶ Ri 3,15.17f.; 2Sam 8, 2.6.

⁵⁷ Z.B. מְנִחָת קִנְאָת (Num 5,15) und מְנִחָת זִכְרוֹן (Ex 29,41), מְנִחָת מְרַחֶשֶׁת (Lev 2,7).

⁵⁸ Einige Ausleger (WESTERMANN 401; SCHARBERT 64; RUPPERT 194) setzen zwar voraus, daß auch Kain von den Erstlingsfrüchten geopfert habe. Dies steht jedoch nicht ausdrücklich im Text. Der vorschnelle Schluß aus dem Kontext, daß beide ein Erstlingsopfer gebracht haben, verstellt m.E. den Blick dafür, daß der Verfasser von Gen 4 das Opfer Abels mit besonderer Aufmerksamkeit beschreibt.

⁵⁹ Drei Fragmente der Kairoer Geniza und der Samaritanus bieten בִּיהֶן, der Apparat der BHS empfiehlt בָּהֶן – „die fetten unter ihnen“ – zu lesen.

⁶⁰ καὶ ἄβελ ἤνεγκεν καὶ αὐτὸς ἀπὸ τῶν πρωτοτόκων τῶν προβάτων αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τῶν στεάτων αὐτῶν.

⁶¹ Mir ist bewußt, daß die Entstehung dieser Texte sehr viel später angesetzt werden muß als Gen 4 (vgl. ZENGER, Einleitung in das AT, 120. 142ff) Sie können deshalb nicht unmittelbar als Erklärung für Gen 4 dienen. Die Vorstellung, daß Blut und Fett besonders wertvolle Anteile eines Opfertieres sind, scheint

denn: „Alles Fett ist für den Herrn“ (Lev 3,16). חֶלֶב kann auch synonym für „das Beste“ gebraucht werden⁶².

In Lev 7, 22-27 wird unter Androhung der Todesstrafe das Verbot ausgesprochen, vom Fett und vom Blut der Opfertiere zu essen. Das Blut gilt als Träger des Lebens⁶³. Wenn in Lev 7, 22ff. beides parallel nebeneinandergestellt erscheint, so wird die hohe Bedeutung, die auch dem Fett zugemessen wird, deutlich. Einige Stellen im AT deuten auf die Vorstellung hin, daß im Fett die Kraft ist⁶⁴. Fett und Blut sind als Träger der Kraft und des Lebens die allein Jahwe vorbehaltenen Anteile eines Opfers.

In Num 18,17 werden die beiden für die Beschreibung von Abels Opfer benutzten Begriffe – חֶלֶב und בְּכֹרֹת Pl. – zusammen genannt. Die Erstgeburt bestimmter Opfertiere darf nicht ausgelöst werden, denn: „Heilig sind sie.“ Ihr Fett soll verbrannt werden als lieblicher Geruch für Jahwe.

d) Auswertung

Es zeigt sich, daß der Text für Abel sehr spezifische Opferbegriffe benutzt. Während von Kain nur gesagt wird, daß er von den Früchten der Erde gab, wird die Besonderheit von Abels Gaben hervorgehoben. Der Eindruck wird erweckt, als habe Kain eher gleichgültig geopfert⁶⁵, indem er etwas von seinem Ertrag gab. Abel hingegen sucht seine Gabe sorgfältig aus – zunächst die Erstlinge, aber selbst von ihnen nur die besten Teile, die Fettstücke⁶⁶.

Die priesterschriftlichen Opferbestimmungen können aufgrund ihrer späteren Entstehung literarisch wohl nicht als Hintergrund für Gen 4 betrachtet werden⁶⁷. Über diesem Argument darf aber der Blick für die betont sorgfältige Beschreibung der Gaben Abels nicht verlorengehen. Die Beschäftigung mit den Opfertermini in Gen 4 zeigt, daß die Opfergaben jedenfalls nicht gleichgültig beschrieben sind. Schon hier erscheint Abel dem Leser in besserem Licht – obwohl die Initiative zu opfern von Kain ausgegangen ist!

II.3.3. Das Verhältnis von Person und Gabe

Die Vermutung, daß im Mittelpunkt des Konflikts nicht allein die Opfergaben stehen, wird durch einen Aspekt verstärkt, der in der exegetischen Literatur häufig übersehen wird: Das Ansehen Jahwes bezieht sich keinesfalls nur⁶⁸ und auch nicht in erster Linie auf das Opfer. Vielmehr ist ausdrücklich die Person jeweils vor dem Opfer genannt: „Und Jahwe sah Abel und sein Opfer

jedoch älter zu sein als die priesterschriftlichen Texte. Sie findet sich auch in anderen altorientalischen Kulturen, wenn auch nicht in so starker Ausprägung wie in Israel. So z.B. im babylonischen Etana-Mythos: „Thou hast eaten, o Shamash, the fat of my sheep, the netherworld has drunk the blood of my lambs.“ (Übersetzung nach MC CARTHY, The symbolism of blood and sacrifice, JBL 88, 171, siehe den ganzen Text in: The Context of scripture Vol.1, ed. W.W. Hallo, S. 455 Z.133f.). Die priesterschriftlichen Texte systematisieren diese Vorstellungen in Opfergesetzen.

⁶² Gen 45,18; Num 18,30.32; Ps 81,17; 147,14.

⁶³ Lev 17,11; Dtn 12, 23.

⁶⁴ 2 Sam 1,22; wo vom חֶלֶב גְּבוּרִים die Rede ist, und Jes 34,6. Vgl. HELLER, Die Symbolik des Fettes im AT, 107.

⁶⁵ Vgl. CASSUTO: Kain was indifferent, 205.

⁶⁶ Gegen WESTERMANN, der vermutet, daß וּמִחֶלְבֵיהֶן צֵאנוּ מִבְּכֹרֹת nur zur Erklärung des Opfers Abels eingefügt worden seien in einer Zeit, als die Bezeichnung מִנְחָה für Tieropfer nicht mehr üblich war (Genesis, 404).

⁶⁷ Darin ist RUPPERT recht zu geben, wenn er gegen eine breite Tradition einwendet, daß die Opfer selbst keine hinreichende Begründung für die Akzeptanz sein könne, da die Opferbestimmungen noch gar nicht bekannt seien (151). Vgl. aber auch Anm. 60.

⁶⁸ So WESTERMANN: „Das Ansehen und Nicht-Ansehen Gottes in Gen 4 bezieht sich auf das Opfer und damit auf Förderung und Minderung der diesseitigen Lebensqualität.“ (Genesis, 404).

an. Aber Kain und sein Opfer sah er nicht an.“ Es geht ausdrücklich um das Ansehen der Person und erst an zweiter Stelle um ihr Opfer. Die heftige Reaktion Kains wird um so verständlicher, wenn die Nichtbeachtung seiner Person – und nicht nur seines Opfers – als Grund angesehen wird.

Hiermit stellt sich nun aber die Frage, wie das Verhältnis von Opferndem und Opfer in Gen 4 gedacht wird und welche Auswirkungen das Opferverständnis für die Frage hat, warum Jahwe Kain und seine Gabe nicht ansah.

II.4. Ertrag: Das Opfer als Hingabe

Die vorangegangenen Überlegungen haben gezeigt, daß in Gen 4, 3-5 keine ausdrückliche Begründung für die Nichtbeachtung des Opfers Kains gegeben wird. Daraus kann jedoch nicht geschlossen werden, daß Gott hier als willkürlich handelnder vorgestellt wäre, weil dies dem Gottesbild der Urgeschichte fundamental widersprechen würde. Außerdem wird im gesamten Alten Testament an keiner Stelle von einem grundlos abgewiesenen Opfer berichtet. Der Mensch kann – wie im Alten Orient überhaupt – vielmehr davon ausgehen, daß Gott sein Opfer selbstverständlich annehmen wird, wenn er nicht grob gegen die Gebote Gottes verstoßen hat.

Die Untersuchung der Opfertermini hat erbracht, daß das Opfer Abels sehr viel aufwendiger beschrieben ist als das des Kain. Da aber für beide Opfer derselbe Begriff *קָרָבָן* verwendet wird, kann der Grund für die unterschiedliche Akzeptanz nicht in der Opferart selbst liegen. Zudem betont der Text, daß sich das Ansehen Jahwes nicht in erster Linie auf das Opfer bezieht. Die Person wird nicht zufällig jeweils vor dem Opfer genannt. In dieser Zuordnung der Person und ihrer Gabe scheint mir der entscheidende Hinweis im Text zu liegen. Wenn Abel mit besonderer Sorgfalt seine Gaben für Jahwe auswählt, so zeigt sich darin seine innere Haltung zum Opfer⁶⁹. Darum gilt Jahwes Blick auch zuerst ihm und dann seiner Gabe, die als Zeichen seiner Hingabe für Gott steht.

Dies sollte nun aber nicht so mißverstanden werden, als habe Kain von Anfang an in schlechterer Gesinnung oder mit egoistischen Hintergedanken geopfert. Überlegungen derart, daß Kain Jahwes Gnade erzwingen wollte⁷⁰ oder „in selbstsüchtiger Hoffnung auf künftige Vergeltung der Gottheit opferte“⁷¹, sollten in den Text nicht eingetragen werden. Kain ist nicht von Anfang an der „Böse“. Die Geschichte erzählt vielmehr, wie er zum Brudermörder wird. Immerhin geht von ihm die Initiative zu opfern überhaupt erst aus. Kain hat als erster verstanden, daß Jahwe als Geber aller Gaben durch ein Opfer geehrt werden will. Darum nimmt er von den Früchten seines Feldes und gibt sie an den Schöpfer zurück. Erst bei Abel aber kommt der eigentliche Sinn des Opfers zur Geltung. Er gibt das Wertvollste und sucht seine Gaben mit Sorgfalt aus. Damit zieht er die Aufmerksamkeit Jahwes auf sich und seine Gabe. In dieser inneren Haltung ist der Sinn des Opfers recht verstanden – nicht als Abgabe, sondern als Hingabe⁷². Jahwe ist dann nicht mehr nur allein als der Schöpfer und Erhalter im Blick, sondern als das persönliche Gegenüber des Menschen.

⁶⁹ Vgl. den „Entwurf einer Opfertheorie“ von DE VAUX, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 301f. Er beschreibt das Opfer als „eine symbolische Handlung, die die inneren Empfindungen des Opfenden und die Antwort, die Gott darauf gibt, wirksam macht.“ Wesentlich ist, „daß die äußere Handlung die wahren Empfindungen des Opfenden ausdrückt.“

⁷⁰ BARTH, KD II/1, 463f.

⁷¹ KÖNIG, 282.

⁷² Ich schließe mich hier im wesentlichen der Deutung von Thomas Willi an: „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, Der Ort von Gen 4,1-16, 101, Anm.8.) Allerdings scheint mir seine Rede von der Verantwortung, aus der Kain heraus es für nötig erachte, Gott zu

III. Die Warnung Jahwes (VV 5b-7)

5b וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו:
6 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן לָמָּה הָרָה לָךְ וְלָמָּה נָפְלוּ פָּנֶיךָ:
7a הֲלוֹא אִם-תֵּיטִיב שָׂאתָ (b) וְאִם לֹא תֵיטִיב לַסֵּתֶחַ תִּמָּאת רַבָּץ
(c) וְאֵלֶיךָ תִּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ:

- (5b) Da entbrannte Kain sehr, und sein Gesicht fiel (in sich zusammen).
(6) Und Jahwe sagte zu Kain: Warum bist du entbrannt? Und warum ist dein Gesicht gefallen?
(7a) Ist es nicht so? Wenn du es gut sein läßt, kannst du ertragen. (b) Wenn du es aber nicht gut sein läßt, lagert er als Anlaß zur Verfehlung. (c) Und doch ist zu dir hin sein Verlangen. Und du sollst über ihn walten.

III.1. Zum Verständnis von חרה in V5b

Die heftige Reaktion Kains auf die vermeintliche Abweisung durch Gott ist verständlich: Gerade, weil er sich keines Unterschiedes zwischen seinem Opfer und dem seines Bruders bewußt ist, reagiert er wie jemand, der sich ungerechtfertigt zurückgestoßen fühlt. Dabei drückt die unpersönliche Form וַיַּחַר לְקַיִן aus, daß Kain nicht vorsätzlich handelt, sondern von seinem Gefühl gewissermaßen überrascht wird. „Es entbrennt in ihm“. Da das Verbum hier absolut steht, sollte es nicht mit „zornig werden“ übersetzt werden⁷³. Wenn dies gemeint ist, so steht אָן als Subjekt ausdrücklich da⁷⁴.

In absoluter Stellung bezeichnet חרה allgemeiner einen sehr bewegten Gemütszustand, häufig Empörung über empfundene Ungerechtigkeit⁷⁵. Dieser Gemütszustand kann dann auch in Verbindung mit einer bösen Tat bzw. Absicht stehen⁷⁶. Die heftige Erregung Kains führt dazu, daß „sein Gesicht fällt.“ Damit ist wohl gemeint, daß er nicht mehr frei aufschaut. פָּנִים – eine Bildung von פנה, zuwenden – bezeichnet die Beziehung des Menschen zu seinem Gegenüber⁷⁷. Die Zuwendung Kains zu seinen Mitmenschen ist nun gestört. Die Empörung darüber, daß Gott seinen Bruder bevorzugt hat, verhindert für Kain jede Kommunikation. Gott hat ihn nicht angesehen, nun sieht er seinerseits niemanden an. Er zieht sich in sich selbst zurück⁷⁸.

III.2. Der hörende Mensch (V6)

In dieser Situation spricht Jahwe Kain an. Er, der von Jahwe nicht angesehen wurde, er wird angesprochen! Er, der zu keiner Kommunikation mehr fähig ist, wird herausgerufen aus seiner Flucht in sich selbst: „Warum bist du entbrannt? Und warum ist dein Gesicht gefallen?“ Man muß die große Bedeutung, die das Angesehenwerden und das Hören für die Anthropologie des AT haben, in den Blick nehmen, um diesem Vers gerecht zu werden. Schon in der Schöpfungsgeschichte Gen 2 wird deutlich: Der Mensch ist seinem Wesen nach Angesprochener. Erst in der Sprache entsteht eine wirkliche Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Ps 40,7 stellt das Hören über das Opfer: „Schlachtopfer und Speiseopfer wolltest du nicht, Ohren hast du mir

opfern, unvermittelt. Die Interpretation der Verse 3-5 kommt auch ohne diese eingetragene Kategorie der Verantwortung aus.

⁷³ Mit „zornig werden, erzürnen“ übersetzen in letzter Zeit WESTERMANN, 384; SEEBASS, 143.152; RUPPERT, 177.196.

⁷⁴ Z.B.: Gen 39,19; 44,18; Ex 4,14; 22,23; Num 11,1; 22,22; Dtn 31,17; 1 Sam 11,6; 2 Kön 23,26.

⁷⁵ Gen 31, 36; 34,7; Num 16,15; 1 Sam 18,8; 2 Sam 3,8; 6,8; 13,21; Jona 4,4.

⁷⁶ 1 Sam 20,7.

⁷⁷ Vgl. WOLFF, Anthropologie des AT, 116 und SCHROER/STAUBLI, Körpersymbolik, 95f.

⁷⁸ Die Septuaginta scheint Kains Gemütsverfassung auch in dieser Richtung zu verstehen, wenn sie übersetzt: καὶ ἐλύθησεν τὸν Καὶν λίαν καὶ συνέπεσεν τῷ προσώπῳ.

gegeben, Brandopfer und Sündopfer willst du nicht.“ Das Hören ist für die Menschlichkeit des Menschen konstitutiv⁷⁹. So kann dann auch Leben mißlingen, wenn sich der Mensch dem Wort Jahwes verweigert⁸⁰. Wenn Kain von Jahwe angesprochen wird, so bekommt er mehr als sein Bruder Abel. Dieser wurde des göttlichen Blickes teilhaftig, Kain aber des göttlichen Wortes. Jahwe tritt mit ihm in eine dem Menschen als Gegenüber Gottes⁸¹ wirklich entsprechende Beziehung.

III.3. Zur Übersetzung und Bedeutung von V7

Der nun folgende Vers 7 gilt als „dunkelster der Genesis“⁸². Die grammatischen Bezüge scheinen dabei eben so unklar zu sein wie die inhaltliche Bedeutung der einzelnen Wörter und erst recht das ganze Satzes. Westermann erklärt die Verse aus dieser Not heraus als sekundär und für das Verständnis des Textes nicht unbedingt notwendig⁸³. Ob der Vers aber im Gegenteil ein Verständnis des Textes erst eröffnen kann, soll im folgenden geprüft werden.

III.3.1. Vers 7a

Die Struktur des Verses ist relativ klar: Zwei parallel aufgebaute, kontrastierende Konditionalsätze⁸⁴ bilden eine durch das einführende הֲלֹא gekennzeichnete rhetorische Frage. Aber schon der inhaltliche Bezug des אִם-חַיִּיבִיב in der ersten Protasis bereitet Schwierigkeiten: Steht es ganz allgemein für „gut sein, Gutes tun“, weist es schon voraus auf die in V8 folgende Tat Kains⁸⁵, oder stellt es einen Rückbezug zum Opfer dar? Das läßt sich aus dem Text nicht unmittelbar erschließen, denn daß Kain etwas Schlechtes getan hätte, ist nicht gesagt. Die Deutung, daß sich יָצַח hif. auf das Opfer beziehe, wird von manchen Auslegern unter Verweis auf die Apodosis – עָרָא, Erhebung – vorgeschlagen⁸⁶. Andere Ausleger sehen in dem Infinitiv constructus עָרָא einen Gegensatz zu נָפַל פָּנָיו in V5 und übersetzen sinngemäß: „...dann kannst du dein Angesicht wieder frei erheben.“⁸⁷ Diese Erklärung kann von V5.6. her inhaltlich zunächst gut begründet werden. Die parallele Struktur der beiden Konditionalsätze läßt jedoch auch in der Apodosis jeweils korrespondierende Aussagen erwarten. Das Erheben des Angesichts läßt sich mit der Aussage in V7b aber nur schwer verbinden. Schließlich gibt es den Versuch, in יָצַח hif. eine Anspielung auf Kains Gesinnung beim Opfern zu sehen⁸⁸.

Im Kontext verständlich wird der Satz, wenn das Hifil in seiner ursprünglichen, kausativen Bedeutung verstanden wird⁸⁹: „etwas/jemandem gut sein lassen“. Inhaltlich wäre dieser Satz dann auf die Verse 3-5 zu beziehen. Wenn Kain seinen Bruder Abel und die vermeintliche Bevorzugung durch Gott „gut heißen“, also anerkennen und Jahwes unterschiedliche Behandlung der Brüder selbst für gut befinden kann, dann wird er die eigene Enttäuschung und Erregung und damit auch die Gegenwart seines Bruders ertragen können.

⁷⁹ Vgl. WOLFF, Anthropologie des AT, 116ff.

⁸⁰ Dtn 32,47; Jes 65,12 u.ö.

⁸¹ PREUB, Theologie des AT, 126. Vgl auch WILLI, Der Ort von Gen 4, 1-16, 103f.

⁸² PROCKSCH, 45.

⁸³ WESTERMANN, Genesis, 406f.

⁸⁴ Aufgrund dieser Parallelität ist die adverbelle Verbindung von עָרָא mit אִם-חַיִּיבִיב zur Protasis „Wenn du es gut erträgst“ abzulehnen. So vorgeschlagen von EHRlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, 20.

⁸⁵ So etwa JOUON/MURAOKA, die אִם frequentativ verstehen: wenn er tötet (§176h).

⁸⁶ Dazu und Belege für andere Übersetzungen bei WESTERMANN, 409.

⁸⁷ CASTELINO, Genesis IV,7 in ZAW 10, 443; WILLI, Der Ort von Gen 4, 1-16, Anm.12.

⁸⁸ CASSUTO 209f. Siehe aber dazu Diskussion unter II.2.

⁸⁹ Vgl. dazu JENNI, Das hebräische Piel, 46ff. und WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16, Anm.11.

In diesem Sinn kann dann auch der Infinitiv שָׂאָה verstanden werden als „ertragen“⁹⁰. Jahwe fordert Kain auf, seine Enttäuschung und die Gegenwart seines Bruders, der ihm zum Konkurrenten geworden ist, zu ertragen. Das impliziert, daß Kain diese Situation auch aushalten kann. Im Gegensatz dazu wird Kain selbst nach seiner Tat sagen, daß seine Sünde so groß ist, daß er sie nicht tragen (ebenfalls die Wurzel שָׂאָה) kann (V13)⁹¹.

III.3.2. Vers 7b

Wenn du es aber nicht gut sein läßt...- לַפֶּתַח הַמָּאָה רֵבֶץ „Alle Deutungs – oder Änderungsversuche sind bisher an diesem Satz gescheitert.“⁹²

In der Literatur werden meist הַמָּאָה (feminin) und רֵבֶץ (maskulin) aufeinander bezogen⁹³. Der grammatischen Inkongruenz versucht man durch Substantivierung von רֵבֶץ gerecht zu werden und übersetzt elliptisch: „Vor der Tür die Sünde, ein Lagernder“⁹⁴. Hinter רֵבֶץ vermutet man den akkadischen Dämon *rabisu*, der seinen Opfern an verschiedenen Orten auflauert und sie dann überraschend befällt⁹⁵. Die adverbelle Bestimmung לַפֶּתַח kann dann entweder konkret als Tür oder Eingang zum Zelt verstanden oder metaphorisch z.B. als Tür zum Herzen gedeutet werden⁹⁶.

Die Auffassung, daß sich hinter רֵבֶץ der akkadische Dämon *rabisu* verberge, stößt schon inhaltlich auf Schwierigkeiten. Die akkadischen Texte stellen den *rabisu* als einen Dämon dar, der seine Opfer überfällt. Daß er den Menschen zur Sünde anstiftet, wird von ihm nicht gesagt⁹⁷. Besonders aber die grammatischen Schwierigkeiten sollten zu denken geben: Zunächst fällt die ungewöhnliche Satzstellung auf. Die adverbelle Bestimmung לַפֶּתַח ist durch ihre Position am Anfang besonders hervorgehoben. Wenn diese Wendung wirklich als lokale Bestimmung zu verstehen und „vor der Tür, zum Eingang hin“ meinen sollte, so wäre eine Stellung nach dem Partizip zu erwarten. Weiterhin kann sich das maskuline Partizip רֵבֶץ nicht auf das feminine הַמָּאָה beziehen. Der Vorschlag, רֵבֶץ als substantiviertes Partizip aufzufassen, bringt ein neues Problem mit sich. Denn daß sich die Suffixe am Ende des Verses nicht auf das Subjekt, sondern auf das Prädikatsnomen beziehen sollten, wäre sehr ungewöhnlich.

Naheliegender scheint zu sein, weiterhin Kain als Subjekt anzunehmen. Die Warnung Gottes an Kain heiße dann: „Wenn du es aber nicht gut sein läßt, lagerst du an der Tür zur Verfehlung“ und könnte so verstanden werden, daß Kain unmittelbar in der Gefahr ist, sich zu verfehlen. Daß ein Partizip 3.mask.Sg. einer 2. Pers. mask. fortführen kann, ist in Hab 2,7 belegt. Problematisch dabei ist aber einerseits, daß רֵבֶץ inhaltlich nicht zu Kain paßt⁹⁸ und andererseits, daß die folgenden Suffixe 3.mask. Sg. sich nicht auf Kain beziehen können.

Sowohl die Suffixe als auch רֵבֶץ müssen sich demnach auf Abel als Subjekt des Satzes beziehen, zumal die Vokabel רֵבֶץ sich gut in das Berufsbild des Hirten fügt. Somit kann הַמָּאָה nicht mehr als Subjekt des Satzes, sondern als adverbelle Bestimmung – bzw. ein Teil davon – aufgefaßt werden. Wie erklärt sich die Wortstellung mit dem hervorgehobenen לַפֶּתַח?

⁹⁰ Vgl. zu dieser Bedeutung der Wurzel שָׂאָה Dtn 1,9,12; Mi 7,9; Ijob 21,3; Jes 1,14; Jer 44,22; Koh 30,21. Für Gen 4 vgl. EHRlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, 20.

⁹¹ Vgl. die Ausführungen unter V.

⁹² WESTERMANN, 406.

⁹³ In jüngerer Zeit noch einmal RUPPERT, 177: „Die Sünde lauert vor der Tür.“

⁹⁴ BUBER, Die fünf Bücher der Weisung, 17; WESTERMANN, 407; SEEBASS („Dämon“), 143.

⁹⁵ S. BARRÉ, Art. *Rabisu*, in: DDD Sp. 1288f.

⁹⁶ Die Vielzahl der weiteren Vorschläge kann hier nicht diskutiert werden, vgl. aber die Auflistung bei WESTERMANN, 406.

⁹⁷ Vgl. BARRÉ, Art. *rabisu*., in DDD 1290.

⁹⁸ Vgl: Anm. 105.

פתח kann - neben vielen Stellen, an denen es ganz konkret den Eingang eines Hauses oder Tores bezeichnet - auch in theologisch-abstrakter Bedeutung verwendet werden. In 1 Kön 19, 13ff. wird auf den ersten Blick zwar von einem konkreten „Höhleingang“ gesprochen. Dieser Eingang erweist sich aber als ein Ort, wo sich „insofern eine neue Dimension von Wirklichkeit erschließt als jeder Durchlaß (Aus- oder Eingang), an dem der Mensch (...) aus einer Existenzform in die andere tritt, die Eröffnung einer neuen Perspektive impliziert“⁹⁹. Eindeutig ist dies in Hos 2,17, wo vom Tal Achor als פתח תקנה die Rede ist. Hier ist nicht ein konkretes Tor gemeint, sondern in übertragenem Sinn ein Ort, der sich als Anlaß zur Hoffnung erweist.¹⁰⁰ Ez 16,63 und 29,21 bieten mit פתחון ein anderes Derivat der Wurzel פתח. Auch hier ist vom „Auftun“ des Mundes in dem Sinn die Rede, daß es einen Anlaß zum Sprechen gibt¹⁰¹. Und schließlich ist der Ausdruck פתח תשובה – Gelegenheit oder Anlaß zur Umkehr - in der Sprache der Mischna geläufig¹⁰².

Aus diesen Beobachtungen bietet sich eine Übersetzung für Gen 4,7 an, die auch die ungewöhnliche Wortstellung erklären kann: „Als Anlaß zur Verfehlung lagert er.“¹⁰³ פתחון ist hier als Genitivus objectivus zu לפתח und damit als Teil der adverbialen Bestimmung zu רבץ aufgefaßt. Wenn Kain das Ansehen Abels durch Jahve nicht gut heißen kann, so wird Abel ihm beständig eine Gefahr sich zu verfehlen sein.

III.3.3. Vers 7c

Ganz anders aber gestaltet sich die brüderliche Beziehung aus der Sicht Abels. „Aber zu dir hin ist sein Verlangen. Und du sollst über ihn walten“. Die Ausleger, die hinter רבץ einen Dämonen vermuten, müssen das Verlangen notwendig auf רבץ beziehen und negativ interpretieren.¹⁰⁴ Die maskulinen Suffixe beziehen sich aber nach der vorgeschlagenen Übersetzung auf Abel. Der Satz ist eine Anspielung auf Gen 3,16 und sollte als solche verstanden werden¹⁰⁵. Abel hat ebenso Verlangen nach seinem Bruder wie Eva nach Adam. Dabei handelt es sich offenbar in erster Linie um das Verlangen nach sozialer Gemeinschaft, weniger um sexuelle Begierde. Die Frau war nach Gen 2,18 dem einsamen Mann als eine Hilfe geschaffen worden, die ihm gleich sein sollte. Nachdem sie ihn veranlaßt hatte, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, gab Jahve sie in die Verfügungsgewalt des Mannes (3,16). Das hier wie dort benutzte Wort zur Bezeichnung der „Herrschaft“, משל hat, besonders in Verbindung mit der Präposition ב, einen positiven Sinn. Wie in Gen 1,18; 24,2; 45,8,26; Jes 3,12 u.a. bezeichnet es eine verantwortliche

⁹⁹ BARTELMUS, Art. פתח in ThWAT VI, 847.

¹⁰⁰ Vgl. auch die Deutung von BARTELMUS, a.a.O. 846.

¹⁰¹ Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, Art. פתח in: Lexicon in veteris testamenti libros, 788.

¹⁰² Zur Verwendung von פתח in der Mischna in der übertragenen Bedeutung „Zugang, Eröffnung einer Möglichkeit“ vgl. ALBECK, Einführung in die Mischna, 349f. Wenn die Sprache der Mischna auch ein weiterentwickeltes und in einigen Dingen verändertes Hebräisch gegenüber dem AT darstellt, so zeigt sie doch, daß das Hebräische für diesen abstrakt-theologischen Gebrauch von פתח offen ist. Vgl. EHRLICH, Randglossen zur hebräischen Bibel, 20.

¹⁰³ Übersetzung in Anlehnung an WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16. Er übersetzt jedoch etwas schwächer mit „Gelegenheit zur Verfehlung“. Die oben diskutierten Stellen, bes. die von Willi nicht angeführten Ez-Verse, aber auch Hos 2,17 legen m-E. das stärkere „Anlaß“ näher. Dieser kleine Unterschied ist nicht unwesentlich, da in meiner Übersetzung die Freiheit Kains, sich dennoch gegen die Verfehlung zu entscheiden, eingeschränkt scheint. Im Unterschied zum offenen Ausdruck der Gelegenheit, impliziert „Anlaß zur Verfehlung“ schon, daß man der Tat kaum noch ausweichen kann.

¹⁰⁴ WESTERMANN, Genesis, 384; SCHARBERT 66; SEEBASS, 143; RUPPERT übersetzt die Suffixe gegen den Text feminin.

¹⁰⁵ Gegen WESTERMANN, der hinter dem Zitat in neuem Zusammenhang einen ganz anderen Sinn vermutet, 408.

und verwaltende Tätigkeit im Auftrag eines Höhergestellten. In Ps 8,7 wird die Herrschaft des Menschen auf den Auftrag Gottes zurückgeführt und der dienende Aspekt hervorgehoben.

Interessant ist die inhaltliche Parallele zwischen Gen 3 und Gen 4. In beiden Fällen wird der Auftrag, verantwortlich über einen anderen Menschen zu herrschen, ausgesprochen, nachdem dieser andere Mensch zu einer Gefahr des Verstoßes gegen Gottes Willen geworden ist. So ist das Verhältnis von Mann und Frau bestimmt als verantwortliches Miteinander. Und so wird Kain von Gott an die Bestimmung der brüderlichen Gemeinschaft und an seine Verantwortung gegenüber dem Bruder erinnert. Die brüderliche Beziehung wird als zweite Grundform menschlichen Zusammenlebens neben die Beziehung von Mann und Frau gestellt. Beide stellen Sozialordnungen dar, die der Aufrechterhaltung der Schöpfungsordnung dienen sollen.

III.4. Ertrag: Abel als Anlaß zur Sünde

Jahwe stellt Kain mit dieser Warnung die Situation und ihre Gefahren sehr deutlich vor Augen: Kain ist empört über die Behandlung durch Gott. Aber er hat Handlungsspielraum, er ist nicht der Gefangene seiner Empörung. Akzeptiert er, daß Jahwe dem anderen und seinen Gaben Aufmerksamkeit schenkte, dann kann er seinen Bruder als Konkurrenten vor Gott und auch seine eigene Empörung ertragen. Andernfalls aber, wenn er sich seiner Empörung hingibt, dann wird sein Bruder ihm eine Gefahr sich zu verfehlen sein. Unwissend wird Abel dem Bruder zum Anlaß der Verfehlung, glaubt er sich doch in Sicherheit, lagert friedlich bei seiner Herde¹⁰⁶.

Mit der Ermahnung, Kain solle über seinen Bruder, der Verlangen nach ihm hat, verantwortlich umgehen, ist angezeigt, worin die drohende Verfehlung besteht. Der hier verwendete Sündenbegriff **חַטָּאת** bezeichnet Vergehen, die ein Gemeinschaftsverhältnis verletzen¹⁰⁷. Der profane Sinn des Wortes ist das Verfehlen eines bestimmten Zieles¹⁰⁸. Kain ist in der Gefahr, seine Bestimmung als erster von einem Menschen geborener Mensch zu verfehlen. Diese seine Bestimmung liegt darin, ein Gemeinschaftswesen zu sein, das Verantwortung trägt für den anderen neben sich – selbst, wenn dieser andere für ihn Konkurrenz darstellt.

IV. Die Tat Kains (V8)

8 וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו בְּהִיזְתָּם בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ

- (8) Und Kain sagte es Abel, seinem Bruder. Es geschah aber, als sie auf dem Feld waren – da erhob sich Kain gegen Abel, seinen Bruder, und schlug ihn tot.

Nach der ausgedehnten Gottesrede nimmt die Erzählung den schlichten und knappen Stil der Verse 3-5 wieder auf. Die Fragen aus V6 lassen eine Antwort Kains auf Jahwes Warnung erwarten. Aber Kain redet nicht zu Jahwe, sondern zu Abel. Und auch hier wird nicht berichtet, was Kain zu seinem Bruder sagt. Die Redeeinleitung **וַיֹּאמֶר** hat keine Fortführung in wörtlicher

¹⁰⁶ **רָבַץ** bezeichnet vor allem das friedliche Lagern von Tieren. Es kann aber auch auf Menschen übertragen werden und meint dann ein ruhiges, sicheres Liegen (Jes 14,30; Zc 2,7; Hi 11,19). Beides trifft die Situation Abels gut: Das Lagern paßt zum Hirten und kann zugleich darauf hindeuten, daß Abel sich in Sicherheit glaubt und nichts Böses von seinem Bruder erwartet.

¹⁰⁷ KOCH, Art. **חַטָּאת** in ThWAT, 860. Stellen: Gen 42,22; 50,17 (gegen den Bruder); Ex 10,17; 1 Sam 2,17.25 u.a.

¹⁰⁸ So in Ri 20,16 ein Haar; in Spr 8,35f. die Weisheit.

Rede. Da eine absolute Stellung des Verbs **אמר** sehr ungewöhnlich ist¹⁰⁹, sind verschiedene Einfügungen vorgeschlagen worden¹¹⁰. Es gibt jedoch zwei Parallelstellen, die ein Verständnis des Verses ohne Einfügungen ermöglichen. Außer in Gen 4,8 steht **אמר** auch in Ex 19,25 und Ri 17,2 ohne nachfolgende wörtliche Rede. Allen drei Stellen ist gleich, daß sich **אמר** auf etwas vorher Gesagtes zurückbezieht, so daß die Rede implizit schon mitgeteilt wurde¹¹¹. Man kann also jeweils ein anaphorisches „es“ einsetzen. Offen bleibt freilich, was genau Kain seinem Bruder mitgeteilt habe – nur, daß er über ihn herrschen solle¹¹² oder die ganze Gottesrede (V6f.). Im letzteren Fall hätte Kain den Versuch gemacht, die Beziehung zu seinem Bruder wieder aufzunehmen und sich ihm mitzuteilen.

Darüber aber sagt der Text nichts. Statt der Worte Kains wird seine Tat berichtet. So erscheint die Tötung seines Bruders wie die Antwort auf die vorangegangenen Worte Jahwes. Ohne besonderen Aufwand wird erzählt, wie Kain sich gegen den Bruder erhebt und ihn tötet. Und gerade in dieser einfachen Feststellung, daß der Bruder den Bruder tötet, liegt das Erschreckende: Der Mensch kann seinen Mitmenschen vernichten. Der Mensch ist nicht nur sterblich, er kann auch getötet werden, von seinem eigenen Bruder.

Die Warnung Jahwes hat nichts genützt. Kain hat die Bestimmung seines Lebens zum brüderlichen Miteinander verfehlt. Er hat den, der ihm zum Konkurrenten vor Gott wurde, nicht ertragen. Um Gottes willen ist der Mensch zum Mörder geworden – gegen Gottes Willen. Und auch in anderer Hinsicht hat Kain sich verfehlt: Er hat auf die Warnung Jahwes nicht gehört, ist bei sich selbst geblieben, bei seiner Enttäuschung. „Der Mensch, der unter Verschluss des Ohres von sich selbst ausgeht und bei sich selbst bleibt, wird nicht nur unmenschlich unter Menschen, sondern vergöttert auch sich selbst gegen Gott.“¹¹³

V. Die Folgen (VV 9-16)

- 9 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קַיִן אֵי הֲבֵל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אֲנִי׃
 10 וַיֹּאמֶר מַה עָשִׂיתָ כֹּל דָּמִי אָחִיךָ צִעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה׃
 11 וְעַתָּה אָרוּר אַתָּה מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת־פִּיהָ
 לְקַחַת אֶת־דַּמִּי אָחִיךָ מִיָּדְךָ׃
 12 כִּי תַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה לֹא־תִסְפָּק תִּתֶּנָּה לָּךְ נַע וְגַד תְּהִיָּה בְּאָרְצְךָ׃
 13 וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־יְהוָה גְּדוּל עֲוֹנִי מִנְשָׂא׃
 14 הֵן גִּרְשָׁתָּ אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵיךָ
 אֶסָּתֵר וְהָיִיתִי נַע וְגַד בְּאָרְצְךָ וְהָיָה כָּל־מֹצְאֵי יְהַרְגֵנִי׃
 15 וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוָה לִכֹּן כָּל־הַרְגַּת קַיִן שִׁבְעָתַיִם יִקָּם
 וַיִּשֶׂם יְהוָה לְקַיִן אוֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת אֹתוֹ כָּל־מֹצְאוֹ׃
 16 וַיֵּצֵא קַיִן מִלִּפְנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב בְּאָרְצוֹ נֹדֵד קְרַמְתֵּי־עֵדֶן׃

¹⁰⁹ Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, Art. **אמר**: „**אמר** bedeutet nie sagen, ohne dass das Mitgeteilte angegeben wäre“.

¹¹⁰ Einfügungen finden sich schon in den Targumim („Laß uns auf das Feld gehen“), Peschitta, Vulgata, im Samaritanus. Die Septuaginta ergänzt: διέλωμαι εἰς τὸ πεδίον Vgl. die ausführliche Diskussion der Textvarianten bei CASSUTO 213-215.

¹¹¹ In Ex 19 die Gottesrede V24, in Ri 17,2 ein Fluch der Mutter Michas, der freilich nicht wörtlich wiedergegeben ist.

¹¹² So „aus psychologischen Gründen“ JACOB, 140.

¹¹³ WOLFF, Anthropologie, 119.

- (9) Und Jahwe sagte zu Kain: Wo ist Abel, dein Bruder? Und er sagte: Ich weiß nicht. Bin ich denn der Hüter meines Bruders?
- (10) Und er sagte: Was hast du getan? Höre, das Blut deines Bruders schreit zu mir von der Erde!
- (11) Und nun: Verflucht seist du von der Erde, die ihren Mund aufgerissen hat, um das Blut deines Bruders aus deiner Hand zu nehmen.
- (12) Wenn du die Erde bearbeitest, wird sie dir ihre Kraft nicht mehr geben. Schwankend und heimatlos wirst du auf der Erde sein.
- (13) Und Kain sagte zu Jahwe: Meine Sünde¹¹⁴ ist zu groß, als daß ich sie ertragen könnte.
- (14) Siehe, du hast mich heute vertrieben vom Angesicht der Erde und vor deinem Angesicht werde ich mich verbergen. Und schwankend und heimatlos bin ich auf der Erde. Und es wird geschehen: Jeder, der mich findet, wird mich töten.
- (15) Und Jahwe sagte zu ihm: Darum: Jeder, der Kain erschlägt - siebenfach soll es gerächt werden. Und Jahwe setzte Kain ein Zeichen, so daß niemand ihn töte, der ihn findet.
- (16) Und Kain ging weg vom Angesicht Jahwes. Und er wohnte im Land der Heimatlosigkeit, östlich von Eden.

Wieder spricht Jahwe Kain an, wieder richtet er sich mit einer Frage an ihn. Und jetzt antwortet dieser, ebenfalls mit einer Frage. Ist seine Frage, ob er der Hüter¹¹⁵ seines Bruders sei, ironisch zu verstehen, als „lästerlicher Witz“¹¹⁶? Oder ist es nicht vielmehr so, daß Kain jetzt „zum erstenmal eine Ahnung seiner eigenen Stellung überkommt“¹¹⁷? Jedenfalls macht die Frage Kains deutlich, daß er die Warnung Jahwes (V7) nicht verstanden hat. Denn genau das war die Bestimmung Kains – der verantwortliche Umgang mit dem Bruder. Nun, zu spät zwar, scheint er zu verstehen, worin die Verfehlung besteht, vor der Jahwe ihn gewarnt hatte. Und nachdem ihm auch die grausamen Folgen seiner Tat vor Augen gestellt worden sind (V 11f.), muß er bekennen: „Mein חַטָּאת ist zu groß, als daß ich ihn tragen könnte.“ Hier begegnet zum zweiten Mal in der Urgeschichte ein Sündenbegriff. Er bezeichnet die Einheit von Tat, Schuld und Folge, die „Tatsphäre“¹¹⁸. Kain bekennt, daß er seine Schuld und die Folgen nicht tragen (נָשָׂא) kann. Dies Aussage korrespondiert mit der Aussage Jahwes in V7: „Wenn du es gut sein läßt, kannst du ertragen (רָשַׁעְתָּ)“. War Kain von Jahwe zuträut und zugemutet worden, die Zurücksetzung und die Konkurrenz seines Bruders zu ertragen, so muß er jetzt selbst eingestehen, daß die Folgen seiner Tat größer sind, als daß er sie tragen könnte: Er, der bestimmt war für die Beziehung zu seinem Bruder, muß in Beziehungslosigkeit leben. Der den Blick Jahwes auf sich ziehen wollte, muß sich vor seinem Angesicht verbergen. Der bestimmt war, den Acker zu bearbeiten, wird keinen Ertrag mehr haben. Genau diese Verkehrung drückt der Sündenterminus חַטָּאת aus: „Die Verfehlung seiner Aufgabe hat zu einer Verkehrung seines Wesens geführt“¹¹⁹. Verflucht ist Kain, das geformte Wesen, das Geschöpf Jahwes¹²⁰, der erste durch Geburt entstandene Mensch.

¹¹⁴ Die Übersetzung mit „Sünde“ soll deutlich machen, daß es sich hierbei um die Einheit von Tat, Folge und Schuldbewußtsein handelt. Dafür scheint mir der Begriff „Sünde“ wie er im folgenden entfaltet wird, am geeignetsten.

¹¹⁵ חָמוּץ bezeichnet als Partizip oft eine Person, die eingesetzt und mit verantwortlicher Aufsicht betraut ist. (2 Kön 22,14; Est 2,3; Neh 2,8).

¹¹⁶ ZIMMERLI, 216f. Auch Zenger versteht die Frage Kains als „gotteslästerliche Frechheit“ (ZENGER, „Das Blut deines Bruders schreit zu mir“, 17). Die Mehrzahl der Ausleger deutet den Satz in diesem Sinn.

¹¹⁷ WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16, 104.

¹¹⁸ KOCH, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, 26. Vgl. auch KOCH, R. Die ganzheitliche Wirklichkeitserfassung des alttestamentlichen Sündenbegriffs, bes. 591-596.

¹¹⁹ WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16, 106.

¹²⁰ Vgl. unter I.

VI. Das Verhältnis von Gen 2.3 und Gen 4

Im folgenden soll das Verhältnis von Gen 4 zu Gen 2 und 3 bestimmt werden. Auf die zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen in Gen 3 und Gen 4 ist schon seit langem hingewiesen worden, zuletzt durch Seebass¹²¹ unter Aufnahme von Dietrich¹²². Diese Untersuchungen haben aber nur Einzelverse im Blick, was für die überlieferungs- bzw. redaktionsgeschichtliche Fragestellung ausreichend sein mag. Um das theologische Konzept der ersten Kapitel der Urgeschichte zu erfassen, ist jedoch eine Analyse der gesamten Struktur sowie ein Vergleich der inhaltlichen Aussagen beider Texte notwendig¹²³.

VI. 1. Strukturelle Gemeinsamkeiten von Gen 2.3 und Gen 4

Die beiden Erzählungen vom sogenannten „Sündenfall“ Gen 2.3 und von Kain und Abel Gen 4 weisen große Übereinstimmungen in ihrer Struktur auf:

Gen 2.3		Gen 4
2,4b – 15 Erschaffung der Welt und des Menschen, der Garten Eden	Exposition	4,1-5 Geburt Kains und Abels, ihre Opfergaben
2,16 Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen ¹²⁴	Warnung	4,6f. Warnung Jahwes an Kain
3,1-7 Essen der verbotenen Frucht	Verbotene Tat	4,8 Kain tötet Abel
3,9 „Wo bist du?“ אֵיכָה	1. Frage Jahwes: Wo?	4,9 „Wo ist Abel, dein Bruder?“ אֵי הֲבֵל אָחִיךָ
3,13 „Was hast du da getan?“ מִה זָאתָ עָשִׂיתָ	2. Frage Jahwes: Was?	4,10 „Was hast du getan?“ מִה עָשִׂיתָ
3,14 Verfluchung der Schlange אָרֶר אֶתְּךָ	Verfluchung	4,11 Verfluchung Kains אָרֶר אֶתְּךָ
3,15 – 19 Folgen für Schlange, Frau und Mann	Folge	4,12f. Folge für Kain (und Einspruch Kains)

¹²¹ SEEBASS, 147ff.

¹²² DIETRICH, „Wo ist dein Bruder?“ 98-100.

¹²³ Dabei sollen die Texte als ganze, wie sie heute vorliegen, unabhängig von literarkritischen oder redaktionsgeschichtlichen Überlegungen betrachtet werden. Für die Erfassung des theologischen Konzepts der ersten Kapitel der Urgeschichte ist nur die Endgestalt des Textes von Bedeutung.

¹²⁴ Dieses formale „Verbot“ hat eigentlich den Charakter einer heilsamen Warnung des fürsorglichen Gottes. Denn der Grund für das Verbot ist die Todesfolge im Fall der Übertretung. Vgl. HÄRLE, Dogmatik, 470.

3,21 Jahwe bekleidet die Menschen	Jahwes Fürsorge	4,15 Schutzzeichen für Kain
3,23 Ausweisung aus dem Garten מִקְדָּם לְגַן עֵדֶן	Ausweisung	4,16 Ausweisung Kains nach Osten קָרַמְתָּ עֵדֶן

Der Vergleich zeigt einen auffallend parallelen Aufbau der beiden Geschichten und zum Teil wörtliche Übereinstimmungen¹²⁵. „Sündenfall“ und Brudermord werden nach dem gleichen Schema erzählt. Vor der verhängnisvollen Tat werden die Menschen von Jahwe gewarnt. Danach begegnet er ihnen jeweils mit zwei Fragen. Auf Verfluchung und Bestrafung folgt in beiden Geschichten das fürsorgliche Handeln Jahwes – Gott will seine Geschöpfe nicht vernichten. Beide Geschichten enden mit dem Auszug der Menschen in einen neuen Lebensraum. Hinter dem sicherlich nicht zufällig parallelen Aufbau der drei ersten Kapitel der Urgeschichte läßt sich ein theologisches Konzept vermuten, dem es nachzuspüren gilt¹²⁶.

Beide Erzählungen beschäftigen sich mit dem Problem der Sünde und wollen erklären, wie die Sünde in die Welt gekommen ist. Auffällig ist dabei, daß in Gen 2.3 von Sünde oder Verfehlung noch gar nicht *ausdrücklich* die Rede ist. Erst Gen 4 findet Begriffe für „Sünde“ – und differenziert sogleich **הַחַטָּאָה** (V7) und **עוֹן** (V13). In Gen 3 werden zunächst die Bedingungen dafür erfüllt, daß Sünde überhaupt möglich wird. Mit dem Essen der Frucht ist der Mensch in die Lage versetzt, zwischen gut und böse zu unterscheiden. Ohne dieses Wissen wäre das Reden von Sünde sinnlos.

Auf das Wissen um Gut und Böse (**יָדַעַי טוֹב וְרָעָה**) wird in der Warnung Jahwes Gen 4,7 angespielt (**יָטַב** hif.)¹²⁷. Nur vor dem Hintergrund von Gen 3 hat die Warnung vor der Verfehlung einen Sinn. Im Wissen um Gut und Böse und von Gott gewarnt tötet Kain seinen Bruder. Und erst an dieser Stelle ist von Schuld (**חַטָּאָה**) die Rede.

Wie die Sünde in die Welt kommt, erzählt die Urgeschichte in zwei Akten. Gen 3 erklärt mit dem Essen vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, wie es *möglich* wird, daß der Mensch sündigt. Gen 4 erzählt mit dem Brudermord davon, wie die Sünde *wirklich* wird. In dieser Zuordnung von Möglichkeit und Wirklichkeit scheint mir die Erklärung sowohl für den parallelen Aufbau der ersten Kapitel der Urgeschichte als auch für die Tatsache zu liegen, daß ausdrücklich erst in Gen 4 von Sünde die Rede ist.

¹²⁵ Besonders die wörtlichen Übereinstimmungen veranlassen zu literarkritischen Schlüssen, die für die Erfassung des theologischen Konzepts des gesamten Textkorpus aber außer acht gelassen werden können. Vgl. die Diskussion bei RUPPERT, 180-188 und SEEBASS, 160-164.

¹²⁶ Die hinter dieser parallelen Struktur stehende theologische Absicht geht weit über die von WESTERMANN vermutete hinaus, daß in beiden Fällen von Verbrechen und daraus resultierenden Strafen erzählt werden solle. Nach Westermann stellt Gen 4 nur eine Wiederholung des Dramas von Gen 3 dar. Für ihn besteht lediglich ein quantitativer Unterschied zwischen Gen 3 und 4. DREWERMANN geht darüber hinaus, wenn er insofern einen „Fortschritt“ von Gen 3 zu Gen 4 sieht, als der Zerfall des Verhältnisses der Menschen zu Gott nun auf das Verhältnis der Menschen untereinander ausgeweitet werde (Strukturen des Bösen 134ff.). Eine ähnliche Aussageabsicht sieht ZENGER in der Parallelität: „Gen 3 zeichnet demnach die Innenseite, Gen 4 die Außenseite des schuldig gewordenen Menschsein“ (Ders., „Das Blut deines Bruders schreit zu mir“, 22). M. E. ist der qualitative Unterschied zwischen den beiden Erzählungen noch sehr viel größer und in seinen theologischen Aussagen weitreichender.

¹²⁷ Vgl. WILLI, Der Ort von Gen 4,1-16, Anm.102: „Die Wurzel **טוֹב** wird hier mit Bedacht angewendet: zum erstenmal nach dem Übergang steht die Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 2:17; 3:5.22) auf dem Spiele.“

VI.2. Inhaltliche Unterschiede zwischen Gen 2.3 und Gen 4

Welche theologischen Implikationen liegen nun in dieser Aufteilung der Erklärung der Sünde als möglicher und wirklicher? Dazu sollen die inhaltlichen Differenzen zwischen den beiden Erzählungen betrachtet werden¹²⁸.

- Zunächst fällt auf, daß in Gen 3,7 ein deutliches Verbot ausgesprochen wird, während Jahwe in Gen 4 „nur“ eine Warnung an Kain ausspricht. Zwar ist die Freiheit des Menschen in beiden Fällen gegeben – sonst hätten sich Adam und Eva nicht für das Essen entscheiden können. Aber erst nach dem Essen vom Baum der Erkenntnis (Gen 3) ist der Mensch ansprechbar auf das Wissen um Gut und Böse.
- Für die verbotene Tat ist in Gen 3 letztlich nicht der Mensch selbst verantwortlich. Die Figur der Schlange besagt, daß der Anstoß zum Essen der verbotenen Frucht und damit zur Übertretung des göttlichen Verbotes von außen kommt¹²⁹. In Gen 4 ist ganz allein Kain verantwortlich für sein Tun. Wenn auch Abel als dem „Anlaß zur Verfehlung“ die Funktion des „Verführers“ zukommen mag, so ist durch die Aufforderung: וְאָהֳרָה תִּמְשָׁל בּוֹ (V7) die Verantwortung eindeutig auf Kain selbst gelegt.
- Dem entspricht auch, daß in Gen 3 nicht der Mensch verflucht wird, sondern die Schlange. Alle Beteiligten haben zwar die Folgen der Tat zu tragen¹³⁰, der Fluch aber trifft nur die Schlange als letztlich Verantwortliche. Kain hingegen treffen sowohl der Fluch als auch die Folgen seiner Tat, da er der allein Verantwortliche ist.

Alle drei genannten Aspekte verweisen auf die gleiche Grundaussage: Für das Essen vom Baum der Erkenntnis in Gen 3 ist letztlich nicht der Mensch selbst verantwortlich, da er zwischen gut und Böse noch nicht zu unterscheiden weiß. Deshalb wird er nicht verflucht, deshalb ist hier weder von Verfehlung, noch von Schuld oder Sünde die Rede. Erst nachdem Kain seinen Bruder getötet hat, trifft die ganze Last von Schuld, Fluch und Strafe den Menschen selbst. Erst hier ist die Sünde zur Wirklichkeit geworden¹³¹.

In Gen 4 wird der Übergang von der Möglichkeit der Sünde zu ihrer Wirklichkeit erzählt. Der Schnittpunkt liegt zwischen V7 und V8, gleichsam in der Lücke zwischen der Warnung Jahwes und Kains Tat.

VI.3. Ertrag: Möglichkeit und Wirklichkeit von Sünde

Für das Werden der Sünde zeigen die ersten drei Kapitel der Urgeschichte folgenden Verlauf: Mit dem Essen der Frucht vom Baum der Erkenntnis von gut und böse in Gen 3 wird die Bedingung für die Möglichkeit der Sünde geschildert. Die Warnung Jahwes in Gen 4 spielt auf dieses Wissen an und appelliert an Kain, seine Bestimmung zum brüderlichen Miteinander nicht zu verfehlen. Jahwe spricht zu Kain als einem wirklichen Gegenüber, das auf die Fähigkeit, gut und böse zu unterscheiden, ansprechbar ist. Seine Bestimmung zu brüderlicher Verantwortung wird Kain vor Augen gestellt. Zugleich aber läßt Jahwe Kain die Freiheit, selbst über sein Tun zu entscheiden. Die Gefahr der Sünde – als Verfehlung der Bestimmung des Menschen – kommt hier zum erstenmal in den Blick. Und plötzlich, in V13 ist die Sünde in ihrem ganzen Ausmaß in

¹²⁸ Eine eingehende Untersuchung aller Gemeinsamkeiten und Unterschiede vor dem Hintergrund der parallelen Struktur wäre sicherlich gewinnbringend. Sie ist jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten.

¹²⁹ Vgl. dazu die Deutungen von SCHARBERT, 54; RUPPERT, 146.

¹³⁰ Zum Verständnis der „Strafen“ als Folgen des menschlichen Handelns hier und in der Urgeschichte allgemein vgl. Anm. 33.

¹³¹ Man könnte deshalb fragen, ob die landläufige Bezeichnung „Sündenfall“ für die in Gen 3 erzählte Geschichte zutrifft, oder ob sie nicht vielmehr das Kapitel 4 in den Bibelausgaben überschreiben sollte.

der Welt, als Einheit von Tat und Tatfolge (תוצאה). Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Sünde kann letztlich nicht erklärt werden – er findet zwischen dem Erzählbaren, in einer Sprechpause statt.

VII. Die Sünde Kains

Eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse soll auf die Frage hinführen, worin die Sünde Kains besteht. Die urgeschichtlich-existentielle Interpretation geht davon aus, daß mit der Sünde Kains zugleich die Sünde des Menschen schlechthin gemeint ist.

Das Verhältnis der Menschen zueinander wird in Gen 4 zunächst als Nebeneinander dargestellt – die Brüder Kain und Abel teilen sich die Arbeit (VV 1-2). Kain ehrt den Schöpfer und Geber aller Gaben, indem er von den Früchten seiner Arbeit etwas darbringt. Abel drückt mit der sorgsam Auswahl seiner Gaben eine persönliche Anteilnahme und Hingabe aus und gewinnt damit die Aufmerksamkeit Jahwes (VV3-5). Das Nebeneinander der Brüder wird zum Gegeneinander. Empört über die Benachteiligung zieht Kain sich in sich selbst zurück, sein Gesicht fällt zusammen (V6). Doch indem Jahwe ihn anspricht, wie er auch Adam in der unmittelbaren Begegnung angesprochen hatte (Gen 3,9), behandelt er ihn als ein echtes Gegenüber. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß er Kain vor der Gefahr der Verfehlung warnt und an seine Fähigkeit, zwischen gut und böse zu unterscheiden, appelliert: Die Menschen sind von Jahwe zu einem verantwortlichen Miteinander bestimmt. Wenn sie einander aber als Konkurrenten gegenüber stehen, kann einer dem anderen Anlaß zur Verfehlung dieser Bestimmung werden. Menschen „verführen“ sich gegenseitig zur Sünde, wenn sie die Konkurrenz vor Gott nicht ertragen können. Und doch mutet Jahwe Kain zu, die erlittene Zurücksetzung zu ertragen, die Hinwendung zu seinem Bruder zu akzeptieren, ja, gut zu heißen (V7).

Aber das scheint Kain zuviel verlangt. Er kann oder will dem Anderen seinen Platz vor Gott nicht zugestehen. Indem er den Bruder tötet, den Konkurrenten beseitigt, macht er die von Gen 3 her mögliche Sünde zur Wirklichkeit (V8). Daß er die Folgen dieser Tat und den Fluch allein tragen muß, zeigt, daß die Verantwortung für sein Tun allein bei ihm selbst liegt. Die Folgen der Verfehlung sind verheerend – alles, was das Menschsein ausmachte, scheint in sein Gegenteil verkehrt. Der Ackerboden versagt dem Bauern die Kraft, der zur Beziehung zum Bruder bestimmte Mensch muß schwankend und heimatlos, muß beziehungslos durch die Welt wandern. Und der Mensch muß eingestehen, daß dies – seine Verfehlung und die daraus resultierenden Lebensumstände – zu groß ist, als daß er es ertragen könnte. Seine Tat wird ihm zum Verhängnis (VV 9-16).

Vor dem Hintergrund des Vergleichs von Gen 2,3 und Gen 4 müßte der „Sündenfall“ gewissermaßen nach hinten verlegt werden. Erst mit dem Brudermord in Gen 4 ist die Sünde zur Lebenswirklichkeit des Menschen geworden. Fortan steht er unter dem Fluch seines eigenen Tuns.

Wie kann nun die Sünde Kains bestimmt werden?

Zunächst sollten einige Möglichkeiten der Bestimmung der Sünde ausgeschlossen werden. So besteht die Sünde des Menschen nicht darin, vom Baum der Erkenntnis gegessen zu haben und nun zwischen gut und böse unterscheiden zu können. Von „Sünde“ im eigentlichen Sinn ist erst dann die Rede, wenn der Mensch auf diese Fähigkeit der Unterscheidung nicht mehr ansprechbar ist (Gen 4,7f.). Auch deutet nichts darauf hin, daß die Sünde Kains in seinem Opfer oder in seiner Empörung über die Benachteiligung durch Jahwe zu suchen wäre. Die eigentliche Gefährdung Kains setzt ein, wo er die vermeintliche Bevorzugung seines Bruders nicht ertragen will, wo er dem Anderen neben sich keinen Raum läßt. Und in der Beseitigung des Bruders, in

der Vernichtung dessen, worin seine Bestimmung lag, liegt die Sünde Kains. Wie dieser Übergang von der möglichen zur wirklichen Verfehlung letztlich begründet ist, kann der Text nicht sagen. Er gibt aber mit dem Verweis auf die Konkurrenz der Menschen untereinander und vor Gott den entscheidenden Hinweis für die Gefährdung des Menschen. Das Schweigen des Textes, die „Lücke“ zwischen V7 und V8 entspricht wohl der Tatsache, daß der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Sünde letztlich nicht erklärbar ist¹³².

Die Darstellung von Sünde in ihrer ganzen Dimension von Tat, Schuld und Folge, wie sie in den Versen Gen 4,9-16 gezeichnet wird, verdeutlicht den paradoxen Charakter der Sünde: Obwohl die Sünde ganz in der Verantwortung des Menschen liegt, bedeutet sie zugleich Verhängnis und Scheitern an der eigenen Bestimmung¹³³, Verkehrung des menschlichen Wesens.

Sünde ist zugleich Schuld und Verhängnis –
„ein Ohnmachtzustand, aus dem man noch erwacht, aber nicht mehr zu sich kommt“.¹³⁴

Literatur

Kommentare

- 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).
- GUNKEL, Hermann, Genesis, in HK, 3. Aufl. Göttingen 1964.
- JACOB, Benno, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934.
- KÖNIG, Eduard, Die Genesis eingeleitet, übersetzt und erklärt, 2./3. Aufl. Gütersloh 1925.
- PROCKSCH, Otto, Die Genesis übersetzt und erklärt, KAT 1, Gütersloh 1924 (2./3. Aufl.).
- RUPPERT, Lothar, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, in Forschung zur Bibel 70, Würzburg 1992.
- SCHARBERT, Josef, Genesis, in: Die Neue Echter Bibel, Würzburg 1983.
- SEEBASS, Horst, Genesis. 1. Urgeschichte (1,11-11,26), Neukirchen 1996.
- VON RAD, Gerhard, Das erste Buch Mose. Genesis. ATD 2/4, 6. Aufl. Göttingen 1961.
- WESTERMANN, Claus, Genesis, 1. Teilband Genesis 1-11, BK 1,1, hg. v. Siegfried Hermann und Hans Walter Wolff, Neukirchen 1974/1983(3).
- ZIMMERLI, Walter, 1.Mose 1-11, Die Urgeschichte, Zürich 1943, 3. Aufl. 1967.

¹³² In diesem Zusammenhang spricht Sören KIERKEGAARD in „Der Begriff Angst“ sehr treffend vom „qualitativen Sprung“ von der Sündhaftigkeit des Menschen (was der Möglichkeit der Sünde entspricht) zur tatsächlichen Sünde (was der Wirklichkeit der Sünde entspricht). In dieser Formulierung wird sehr deutlich, daß es sich nicht nur um ein quantitatives Anwachsen der Sünde handelt, sondern um eine qualitative Veränderung, die das ganze Wesen des Menschen betrifft, ohne daß letztlich geklärt werden könnte, wie und wann sich diese Veränderung konkret vollzieht (vgl. Anm. 125).

¹³³ Diese durch die Exegese gewonnene Einsicht hat weitreichende Auswirkungen auf das systematisch-theologische Reden von Sünde. So betont HÄRLE - ohne freilich das Verhältnis von Gen 2,3 und Gen 4 im Sinne dieser Arbeit zu bestimmen - in seiner Dogmatik, S. 465, „daß „Sünde“ nicht primär gesehen wird als mutwilliges, hybrides Aufbegehren gegen Gott und seinen Willen, sondern als das Verfehlen des Zieles und Weges, den Gott dem Menschen zugehört hat. „Sünde“ ist demzufolge primär Verlorenheit, Scheitern, Mißlingen und nicht primär Rebellion, Ungehorsam, Absage an Gott.“ Eine eingehende Untersuchung darüber, ob und wie dieses systematisch-theologische Reden von Sünde exegetisch begründet werden kann, wäre sicherlich interessant.

¹³⁴ Aphorismus des israelischen Dichters Elazar BENYOETZ, in: Variationen über ein verlorenes Thema, 58.

Sonstiges

- BARRE, M.L., Art. Rabisu, in Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), ed. By Karel van der Toorn u.a., Leiden/New York/Köln 1995, Sp.1287-1290.
- BARTELMUS, M., Art. רָבִישׁ in ThWAT VI, hg. v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart 1984, Sp. 842 – 849.
- BARTH, Karl, Kirchliche Dogmatik, Bde. II,1 und II,2: Die Lehre von Gott, 4.Aufl. Zürich 1958/1959.
- BENYOETZ, Elazar, Variationen über ein verlorenes Thema, München/Wien 1997.
- BUBER, Martin/ROSENZWEIG, Franz, Die fünf Bücher der Weisung, Heidelberg (1954) 1987.
- BUDDE, K., Die Erklärung des Namens Kajin in Gen 4,1, in ZAW 31,1911, 147-151.
- Ders., /van DOORNINCK, Noch einmal zu Gen 4,1, in ZAW 32, 1912, 120-122.
- CASTELLINO, G.R., Genesis IV,7, in ZAW 10 (N.F.), 1960, 442-445.
- CHILTON, Bruce, A comparative study of synoptic development: The dispute between Cain and Abel in the palestinian Targums and the beelzebul controversy in the gospels, in JBL 101/4 1982, 553-562.
- CRÜSEMANN, Frank, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, in Die Botschaft und die Boten, FS Hans Walter Wolff, hg.v. Jörg Jeremias/Lothar Perlt, Neukirchen 1981, 11-29.
- DIETRICH, Walter, „Wo ist dein Bruder?“ Zu Tradition und Intention von Genesis 4, in: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, FS Walter Zimmerli, hg. v. Herbert Donner/ Robert Hanhart/ Rudolf Smend, Göttingen 1977, 94-111.
- DREWERMANN, Eugen, Strukturen des Bösen, Teil I Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. Paderborn 1977.
- EHRlich, Arnold B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. 1.Bd: Genesis und Exodus, Leipzig 1908.
- FABRY, Heinz-Josef, Art. רָבִישׁ in ThWAT IV, hg.v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart/Berlin/Köln 1984, 987-999.
- FREEDMAN, D.N./LUNDBOOM, J., Art. רָבִישׁ , in: ThWAT III, hg.v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart 1982, 182-187.
- GOLKA, Friedemann W., Keine Gnade für Kain, in: Werden und Wirken des Alten Testaments, FS Claus Westermann, hg.v. Reiner Albertz u.a. 1980, 58-73.
- HALLO, William W., The Origins of the Sacrificial Cult: New Evidence from Mesopotamian and Israel, in Ancient Israelite Religion, ed. Patrick D: Miller a.o., Philadelphia 1987, 3-13.
- HÄRLE, Wilfried, Dogmatik, 2.Aufl. Berlin/New York 2000.
- HELLER, J., Die Symbolik des Fettes im AT, VT 20, 1970, 106-108.
- JENNI, Ernst, Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968.
- KIERKEGAARD, Sören, Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis, hg. v. Uta Eichler, Stuttgart 1999.
- KNIERIM, Rolf, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965.
- KOCH, Klaus, Art. רָבִישׁ in ThWAT V, hg. v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart 1986, Sp. 1160-1177.
- Ders., Art. רָבִישׁ in ThWAT II, hg. v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart 1974, Sp. 857-870.
- Ders., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in ZThK 52, 1955, 1-42.
- KOCH, Robert, Die ganzheitliche Wirklichkeitserfassung des alttestamentlichen Sündenbegriffs, in: Parola e spirito, FS Settimo Cipriani, Bd.1, Brescia 1982, 585-598.
- KÖNIG, Eduard, Der Evaspruch in Gen 4,1, in ZAW 32,1912,22-32.
- LEVIN, Saul, The more savory offering: A key to the problem of Gen 4,3-5, JBL 98, 1979, 85.
- McCARTHY, Dennis J., The symbolism of blood and sacrifice, JBL 88, 1969, 166-176.
- PREUB, Horst Dietrich, Theologie des Alten Testaments, Bd.2. Israels Weg mit JHWH, Stuttgart 1992.

- de MOOR, J.C., The sacrifice which is an abomination to the lord, in *Loven en Geloven*, FS H. Ridderbos, Amsterdam 1975, 211-226.
- RENDTORFF, Rolf, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, in WMANT, hg. v. Günther Bornkamm/Gerhard von Rad, Neukirchen 1967.
- ROTHSCCHILD, Jacob, Kain und Abel in der deutschen Literatur, Frankfurt 1934.
- SCHROER, Silvia/STAUBLI, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.
- SPINA, Frank Anthony, The „Ground“ for Cains Rejection (Gen 4): adamah in the context of Gen 1-11, in ZAW 104, 1992, 319-332.
- TSEVAT, M. Art. בכור, in THWAT 1, hg. v. G. Johannes Botterweck u.a., Stuttgart 1973, Sp. 643-650.
- ULRICH, Anna, Kain und Abel in der Kunst. Untersuchungen zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte, Bamberg 1981.
- de VAUX, Roland, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. II: Heer und Kriegswesen. Die religiösen Lebensordnungen, Paris 1958, übers.v. Ulrich Schütz, Freiburg 1962.
- WESTERMANN, Claus, Kain und Abel. Die biblische Erzählung, in: Erträge der Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien III, hg. von Rainer Albertz, München 1984, 39-53.
- WILLI, Die Bedeutung der Schlußsequenzen in der Komposition der jahwistischen Urgeschichte, in: Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel, FS Siegfried Herrmann, hg. v. Rüdiger Liwak/Siegfried Wagner, Stuttgart 1991, 429-444.
- Ders., Der Ort von Genesis 4,1-16 innerhalb der althebräischen Geschichtsschreibung, in: FS Isaak Leo Seeligmann, Vol III/1983, 99-113.
- WOLFF, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.
- WÖLLER, Udo, Zu Gen 4,7, in ZAW 91, 1979,436.
- ZENGER, Erich u.a., Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Stuttgart 1998.
- Ders., „Das Blut deines Bruders schreit zu mir“ (Gen 4,10) – Gestalt und Aussageabsicht der Erzählung von Kain und Abel, in: Kain und Abel – Rivalität und Brudermord in der Geschichte der Menschen, hg.v. Dietmar Bader, Freiburg 1983.