

---

# Gottes Intervention in der Kainsgeschichte

## Gedanken zu Genesis 4,1-17<sup>1</sup>

Michael Stadler

---

### 1. Einführende Gedanken

Nach Claus Westermann ist die hier zu betrachtende Erzählung in Gen 4,3-16 eingepasst in die Geschlechertafel Gen 4,1f.17-26,<sup>2</sup> wobei V.1f. den ursprünglichen Erzählungsanfang ersetzt. Ohne diese jetzigen Anfangsverse der Genealogie wäre Kain nicht der Sohn Adams. Somit war die Erzählung ursprünglich nicht Teil der Urgeschichte und auch nicht die Fortsetzung zu Gen 2-3. Doch stellt sie hier die Erweiterung einer knappen genealogischen Angabe dar, in der zu der erwähnten Person Kains eine Begebenheit berichtet wird. Damit ist zugleich gesagt, dass es in dieser Erzählung, die wir hier die »Kainsgeschichte« nennen, eigentlich nicht um das Brüderpaar Kain *und* Abel, sondern ausschließlich um Kain geht. Für den jahwistischen Erzähler (J) ist Abel lediglich der von Kain getötete Bruder.<sup>3</sup> Ich entscheide mich jedoch hier für eine Betrachtung von Gen 4,1-17<sup>4</sup> als (redaktionell rekontextualisierten) Endtext, da m.E. dessen – ohnehin nur hypothetisch rekonstruierbare – Vorformen nicht notwendigerweise den Vorrang vor der kanonisierten Textgestalt verdienen.<sup>5</sup>

Schon die ersten Worte von Gen 4 lassen deutlich werden, dass es sich dabei um keine Erzählung handelt, die historisch Einmaliges berichtet, sondern um eine narrativ verdichtete, grundsätzliche Menschheitserfah-

---

<sup>1</sup> Gewidmet meinem Freund Prof. Dr. Friedemann W. Golka. Zuerst lernte ich für diesen Aufsatz seinen Artikel und dann ihn selbst kennen.

<sup>2</sup> Anders H. Seebass, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 144f. Doch vgl. auch im Folgenden: C. Westermann, Genesis. 1. Teilband 1-11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn 1974, 388.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. Weitere Argumente, die Abel neben Kain quasi verblassen lassen, finden sich unten bei der Erläuterung des Namens Abel. Interessanterweise wird Kain, wie van Wolde beobachtete, nie als Bruder Abels bezeichnet; wahrscheinlich, weil er sich nicht als dessen Bruder zeige. So dränge erst JHWH Kain dazu, sich als Abels *Bruder* zu verhalten (4,7.9-11). Vgl. E. van Wolde, The Story of Cain and Able: A Narrative Study, JSOT 52 (1991), 33.36.

<sup>4</sup> Warum ich V. 17 – anders als sonst üblich – bewusst der Kainsgeschichte zurechne, erkläre ich später.

<sup>5</sup> Siehe hierzu J.L. Kugel, Cain and Abel in Fact and Fable. Genesis 4:1-16, in: R. Brooks / J.J. Collins (Hgg.), Hebrew Bible or Old Testament. Studying the Bible in Judaism and Christianity, Notre Dame 1990, 186-190. Zu ätiologischen Vorformen vgl. a.a.O., 168-173; Seebass, Genesis I, 160-164; W. Dietrich, »Wo ist dein Bruder?«. FS W. Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, 101-108.

rung. Drei verschiedene Ausdrücke werden gebraucht, um das Phänomen menschlicher Existenz von verschiedenen Seiten zu beleuchten.

Da ist zum einen אָדָם (*ha'adam*) der Mensch, der von der אַדָמָה (*adamah*) genommene Irdene oder Erdenbürger. Nur versteckt erkennt man darin auch den Eigennamen Adam. Zum anderen stoßen wir auf חַוְוָה (*chawwah*), Adams Frau (deutsch: Eva), die »Mutter aller Lebenden«, wie der Bibelleser von Gen 3,20 weiß. Es ist möglich, dass diese Bezeichnung einmal Titel der Urmutter Erde (vgl. Sir 40,1) war; sie ist hier jedoch von dieser mythologischen Vorstellung gelöst.<sup>6</sup> Adams Namensgebung »Chawwah«, Eva, für seine Frau drückt aus, dass sie – als Trägerin des Lebens – für ihn Leben bedeutet. Da Eva zum Zeitpunkt ihrer Benennung noch nicht Mutter war, handelt es sich hier, wie Westermann ausführte, um »eine nachträgliche Erklärung des Namens ›Eva‹ aus weitem Abstand«<sup>7</sup>, die der Freude über das Mutterwerden Ausdruck verleiht. Der Mensch gibt als Mutter das Leben weiter. Ferner stoßen wir auf אִשְׁתּוֹ (*ischtto*) für Eva. Die Frau ist darum kein beziehungsloser Mensch, sondern *seine* ›Männin‹ (Luther), des Adams Frau. Sie gehört zu ihm.

Beide sind jedoch nicht allein. Von Anfang an ist JHWH in die menschlich-allzumenschlichen Beziehungen eingebunden; schon während der Adam seine Frau »erkennt« (יָדָה *jada*). Westermann weist zu Recht auf die Besonderheit dieses Verbs hin:

»Das Verb bedeutet nicht eigentlich erkennen und wissen im Sinn des objektiven Erkennens, also etwas erkennen oder etwas wissen, sondern das Erkennen in der Begegnung (so richtig A. Dillmann z.St.: ›Kennenlernen, Bekanntschaft machen mit‹, etwas anders E. Speiser, aber doch ähnlich: ›to experience‹). Von da aus wird die Anwendung von Gen 4, 1 verständlich. Sie zeigt, dass hier die körperliche Beziehung von Mann und Frau nicht primär physiologisch, sondern primär personal gedacht ist [...] es ist vielmehr ein Vorgang zwischen Mann und Frau, der seinen eigentlichen Sinn in der Gemeinschaft hat.«<sup>8</sup>

Da dieses »Erkennen« stark von unserem modernen, kognitiven Verständnis des Begriffs abweicht, erscheint es angebracht, im Folgenden auf die hier vorliegende Sonderbedeutung der semantisch breit gefächerten Wurzel יָדָה näher einzugehen.

## 2. Zur kontaktiven und sexuellen Bedeutung von יָדָה (*jada*)

Aufgrund der breiten Bedeutungsskala von יָדָה korrigiert Hempelmann die – auch bei Schottroff<sup>9</sup> – vielfach angegebene Grundbedeutung »(er)-

<sup>6</sup> Vgl. hierzu: Westermann, Genesis, 365.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Westermann, Genesis, 393.

<sup>9</sup> Vgl. W. Schottroff, יָדָה, THAT I, München 1971, 682.

kennen, wissen« wegen des nicht auf alle Bedeutungen anwendbaren relationalen Aspekts durch die Übersetzung »sich beziehen auf, in Beziehung sein zu«<sup>10</sup>. Er unterscheidet fünf Bedeutungsaspekte im profanen und religiösen Sprachgebrauch, obwohl sich diese infolge ihrer gemeinsamen relationalen Qualität nicht scharf trennen lassen:<sup>11</sup> Den kognitiven, konstativen, kommunikativen<sup>12</sup>, konstitutiven<sup>13</sup> und kontaktiven Aspekt.

Letzterer gibt, nach Hempelmann, ידע als ein handelndes Sich-Einlassen von beziehungsgemäßer, wirklichkeitsverändernder Qualität wieder. ידע bringt in dieser zentralen Bedeutung den Menschen als in einem Beziehungsgeflecht stehend zum Ausdruck. Das wird anhand der handwerklichen oder künstlerisch-sachkundigen Bedeutung von »sich verstehen auf« oder »vertraut sein mit« (1Sam 16,16.18; 1Kön 7,14) deutlich, ferner in dem gegenständlichen (Gen 39,6.8; Ps 31,8; Spr 27,23) und zwischenmenschlichen »Sich-kümmern-um« (Ps 142,4), ja sogar in der außerordentlichen Vertrautheit Moses mit JHWH, welcher ihn »von Angesicht zu Angesicht erkannt hatte« (Dtn 34,10).

Im Bedeutungsfeld der ehelichen Gemeinschaft steht ידע mit einem personalen Objekt. Baumann<sup>14</sup> vertritt die Ansicht, dass die ausschließlich intellektuelle Bedeutung vorwiegend die innere Haltung oder Beschaffenheit der Person erfasse, nicht aber diese selbst. Grundlage des gegenseitigen Kennens bilde die Tatsache, dass man einmalig oder dauernd in Berührung gekommen ist. ידע bezeichne hier

<sup>10</sup> Vgl. im folgenden H. Hempelmann, Art. Erkennen, in: Das große Bibellexikon, Bd. I, Wuppertal 1987, 326. Zur Problematik des Subsumierens verschiedener Bedeutungen (Polyvalenz) eines lexikalischen Wortes unter einen Oberbegriff vgl. P. Cotterell / M. Turner, Linguistics and Biblical Interpretation, London 1989, 106-128. Zur methodischen Vorsicht bei der Bewertung von Wortstudien vgl. J. Barr, Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft, München 1965. Vgl. ferner H. Hempelmann, »Veritas Hebraica als Grundlage christlicher Theologie. Zur Systematisch-theologischen Relevanz der biblisch-hebräischen Sprachgestalt« in: ders. / K. Haacker, Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe, Wuppertal 1989, 39-78.

<sup>11</sup> Vgl. im Folgenden Hempelmann, Erkennen, 326-328; Schottroff, ידע, 686.

<sup>12</sup> Dieser Aspekt besagt, dass Gott souverän und eigenmächtig Erkenntnis verschließt und erschließt (vgl. Jes 19,12.21; 44,18). Dabei bedeutet die göttliche Offenbarung nicht nur ein Kundtun von Wissen (Ex 6,3; Num 12,6), sondern eine »wirkungsvolle Erschließung der Wirklichkeit Jahwes«, die sich z.B. darin zeigt, dass er das Volk Israel aus Ägypten herausgeführt hat (Ez 20,5.9).

<sup>13</sup> Als »Wirklichkeit stiftendes und Leben schenkendes Beziehungsgeschehen« (Hempelmann, Erkennen, 327) bezeichnet ידע hier unter anderem die Erwählung durch Gott, womit er den Einzelnen in eine spezifische Beziehung zu ihm versetzt (Gen 18,19; Jer 1,5; Ex 33,12.17; Am 3,2). ידע als Setzen von Wirklichkeit wird besonders deutlich in der Beschreibung des Schöpfungshandelns als Erkenntnisakt Gottes (Spr 3,20). Wirklichkeit wird als Beziehungsgeflecht aufgefasst. Dadurch besitzt Erkenntnis als beziehungsgemäße Größe eine wirklichkeitsbestimmende und -begründende Bedeutung.

<sup>14</sup> Vgl. E. Baumann, ידע und seine Derivate, ZAW 28 (1908), 28ff.

»im Grunde eine persönliche Verbindung, auf Grund deren ein enger Verkehr stattfindet, ein Austausch nicht nur von Wissen, sondern mehr noch von Achtung, Liebe, Fürsorge, Wohltaten, Diensten u.s.f., weshalb der ידוע eigentlich der jemandem Zugehörige, danach nicht nur Vertraute, sondern ebenso sehr der Geachtete, Geliebte, Ersehnte, Gepflegte etc. sein kann.«<sup>15</sup>

ידע steht für den Schritt oder Akt, der ein solches Verhältnis eröffnet bzw. aufrechterhält. Dies wird hinsichtlich des intimsten menschlichen Verhältnisses ganz offensichtlich durch die Tatsache belegt, dass ידע u.a. den zwischen Mann und Frau spezifisch intimen sexuellen Verkehr ausdrückt. ידע bezeichnet den ehelichen (Gen 4,1.17.25; 1.Sam 1,19) und außerehelichen hetero- (Gen 38,26; 1Kön1,4; Vergewaltigung: Ri 19,25) und homosexuellen Beischlaf (Gen 19,5; Ri 19,22). Gaboriau führt hier noch Jer 2,16 an, wo vermutlich die Masoreten ידע' (jeda'uch) in ידע' (jir'uch) veränderten, da die LXX die Lesart ἔγνωσαν σε (egnosan se) enthält<sup>16</sup>. Eine solche Bedeutung für »erkennen« kommt auch im Ägyptischen<sup>17</sup>, Akkadischen<sup>18</sup> und im Ugaritischen<sup>19</sup> vor. Über die Herkunft der sexuellen Denotation von ידע sind sich die Philologen nicht einig. Mehrere Wörterbücher sehen darin lediglich einen Euphemismus, ohne diese Vermutung begründen zu können.<sup>20</sup> Im klassischen Griechisch gibt es zwar eine dem Anschein nach ähnliche sexuelle Bedeutung zu γιγνώσκω (gignosko)<sup>21</sup>, wobei eine euphemistische Verwendung nahe liegt, wegen des vorehelichen<sup>22</sup> bzw. außerehelichen<sup>23</sup> oder inzestuösen<sup>24</sup> Beischlafs; ob diese Verwendung aber generell auf hebräischen Einfluss zu-

<sup>15</sup> A.a.O., 30.

<sup>16</sup> Der kriegerische Kontext des Verses erlaubt den Gedanken der Vergewaltigung, zumal sich zu den folgenden Versen 17 und 18 eine Analogie von sexueller Sünde und Trinken in Ez 23,30-35 (zu Ägypten: Ez 23,19f.) findet. Vgl. F. Gaboriau, Enquête sur la signification biblique de connaître: Étude d'une racine, Angelicum 45 (1962), 37.

<sup>17</sup> J. Bergmann / G.J. Botterweck, ידע, ThWAT III, Stuttgart 1982, Sp. 486.

<sup>18</sup> J. Bergmann / G.J. Botterweck, ידע, Sp. 479, vermerkt unter II.2b.

<sup>19</sup> A.a.O., Sp. 490.

<sup>20</sup> Z.B. a.a.O., Sp. 494 und Schottroff, ידע, 691.

<sup>21</sup> Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1971, <sup>6</sup>1988, 322; H.G. Liddell / R. Scott, Greek English Lexicon, London <sup>9</sup>1966, 350: z.B. Aristoteles (hg. von V. Rose) 1886, 383; Plutarch, Vita Pompeii p. 1166, hg. von Stephanus [c. 36]. Siehe Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae, Vol. III, Graz 1829, 629f.

<sup>22</sup> Heraklit, Pol. 64: »γινώσκειν κόρας πρὸ τοῦ γαμίσεσθαι« p. 508 Edit. 1618. Plutarch, Alex. [21]: »Οὔτε τούτων ἔθιγεν σξ. τῶν γυναικῶν, οὔτε ἄλλην ἔγνω γυναῖκα πρὸ γάμου πλὴν Βαροσῆης« Zit. nach Stephanus, ebd.

<sup>23</sup> Vgl. im Kontext Plutarch, Galba IX: »ἐγνώκει γὰρ ὁ Γάιος ὡς ἔοικε, τὴν τεκοῦσαν αὐτὸν ἔπι μεικάριον ὧν οὐκ αἰδιῆ τὴν ὄψιν οὔσαν, [...]« (Aus: »Plutarch's Lives«, griechisch-englische Ausgabe, 222 unten und 224 oben. Nähere Quellenangabe n. bek.)

<sup>24</sup> Vgl. Olympiodor, Leb. Platos, hg. von A. Westermann, 1850, p. 1: »φάσμα' Απολλωνιακὸν συνεγένετο τῇ μητρὶ αὐτοῦ ...« Zit. nach Bauer, Wörterbuch, 322. Vgl. ferner Menander, fgm.382,5 (558,5) »... ἔπειτα φοιτῶν καὶ κολακεύων <ἐμέ τε καί> τὴν μητέρόν ἔγνω μ'.« Zit. nach A. Koerte, MENANDRI QUAE SUPERSUNT. Fragmenta, Berlin 1959, 136.

rückzuführen ist, lässt sich nicht klar belegen<sup>25</sup>, zumal die die sexuelle Bedeutung mit γινώσκω (*ginosko*) wiedergebende LXX eindeutig später als einige der hier erwähnten Quellen zu datieren ist. Im Hebräischen erscheint ein Euphemismus hierfür jedoch äußerst unwahrscheinlich.<sup>26</sup> Auch scheint schwer verständlich, warum Brenner in ירע einen Euphemismus sieht,<sup>27</sup> wenn sie z.B. gerade dessen Bezeichnung von homosexuellen Verkehr eine dezidiert (machtpolitische) Wissens-Bedeutung beimisst.<sup>28</sup> ירע in der Befangenheit seiner gewohnten Auffassung des Sich-Kennen-Lernens lediglich als Bezeichnung des ersten Geschlechtsverkehrs<sup>29</sup> zu deuten, wird durch Gen 4,25 widerlegt. Der Gedanke an die Entschleierung der Frau in der Hochzeitsnacht gemäß der Glaubenspraxis arabischer Mönche<sup>30</sup>, ist ebenfalls – nach Gaboriau – nicht zutreffend, da der im Islam so bedeutsame Schleier bei den Hebräern nicht üblich war, bzw. erst später bedeutsam wurde, und Gen 29,23 nicht geeignet scheint, dies zu entkräften.<sup>31</sup> Zu Schwallys Interpretation, dass sich ירע auf das Feststellen der Jungfräulichkeit beim ersten Vollzug der Ehe beziehe<sup>32</sup> (Dtn 22,14ff.), in Analogie zu der Formulierung גִּילַח עֲרוֹתָ יִשָּׁה<sup>33</sup> (*gillach äruat ischah*) erklärt Gaboriau, dass in der Sprache des Rechts, wo letztere Formulierung für verbotene und strafbare Beziehungen steht (vgl. Lev 18,6-19; 20,11-21), diese sonst ausschließlich in unvoreilhaftem

<sup>25</sup> Vgl. *Stephanus*, ebd.: »Hunc autem usum verbo γινώσκειν dedisse existimantur exemplo Hebræorum, qui itidem ירע hac de re honeste usurpant. Sed Plut. unde accipisse dicemus? Vereor certe ne Græcum etiam loquendi genus fuisse dicendum sit« (ebd.).

<sup>26</sup> Auch Kegler schließt eine euphemistische sexuelle Verdrängung bzw. Tabuisierung aus, wie sie eine solche gespaltene Körpererfahrung, die Sexualität nicht mehr mit Körperorganen, sondern – dazu entgegengesetzt – mit dem Kopf assoziiert, bedeutete (vgl. *J. Kegler*, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, in: *F. Crüsemann* (Hg.), »Was ist der Mensch?« Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, München 1992, 38). Siehe auch *E.A. Speiser*, Genesis. Introduction, Translation and Notes, AB1, Garden City 1964, 31.

<sup>27</sup> *A. Brenner*, The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and ›Sexuality‹ in the Hebrew Bible, Leiden 1997, 8.22.

<sup>28</sup> A.a.O., 138: »The ›knowing‹ agent aspires to establish power and control over other male newcomers [...].«

<sup>29</sup> Siehe *Siegfried-Stade*, Wörterbuch ad.voc. ירע, zit. nach *Baumann*, ירע, 31.

<sup>30</sup> Erst dann bekam der Mann das Gesicht der Frau zu sehen. So vermutet *A. Socin* und bezieht sich dabei auf Dulac, »Contes arabes«, 63, Anm. 3 (zit. nach *W. Gesenius* / *F. Buhl*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin 171967, 287b).

<sup>31</sup> Aufgrund von Gen 24,65 meint *Patai*, dass sich die Verlobten bis zur Hochzeit nicht sehen durften, es sei denn die Verlobte zeigte sich ihrem Bräutigam verschleiert (vgl. *R. Palai*, Sitte und Sippe in Bibel und Orient, Frankfurt a.M. 1962, 65f.). *De Vaux* dagegen sieht den Brauch der Verschleierung gemäß dieser Bibelstelle eher auf den Kontext der Hochzeitsfeierlichkeiten beschränkt und geht ansonsten davon aus, dass damals die Mädchen nicht verschleiert gingen (vgl. *R. de Vaux*, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Freiburg i.Br. 1960, 62.67).

<sup>32</sup> *Schwally*, ZMDG, 1898 (53) Lexicalische Studien, 136.

<sup>33</sup> *revelare nuditatem mulieris* (die Nacktheit einer Frau aufdecken); d.h. עֲרוֹתָ (ärwa) wäre durch ירע (*jada*) beseitigt worden. Vgl. ebd.

Situationen begegnet (vgl. Dtn 24,1; Ez 22,10; 23,10; 23,18), und ירע dabei bemerkenswerterweise nicht vorkommt.<sup>34</sup> Mit Rückgriff auf die Etymologie meint er in ירע mit allergrößter Wahrscheinlichkeit eine Handlung zu sehen, die zwei verwandte Gedanken der geschlechtlichen Gemeinschaft, welche, wie er schreibt, von der biblischen Literatur häufig bestätigt werden, in sich vereinigt, nämlich das Bewusstsein von Herrschaft einerseits und von Unterwerfung andererseits.<sup>35</sup> Dieser elementaren natürlichen Geste ermangle weder der eigene semantische Sinn, noch die radikale Dynamik von ירע. Diese sexuelle Bedeutung von ירע erweist sich als erhellend, wenn wir uns nun einem exegetischen Problem von Gen 4,1 zuwenden.

### 3. Hatte Eva eine sexuelle Beziehung zu JHWH?

Nach אִשְׁתּוֹ (*ischtto*) ist jedes weitere Wort semantisch hochbrisant. Die Bedeutung von ילר (*jäläd*) ist in diesem Kontext besonders bedeutsam, denn die Gebärfähigkeit der Frau lässt sie als potentielle Gottheit erscheinen. Sie bringt das Kind zur Welt. Zu ילר bieten sich zwei verschiedene Interpretationsmöglichkeiten an. Zum einen, dass die Frau quasi selber als Göttin auftritt, oder aber, dass sie es als ein Geschenk von JHWH ansieht, einen neuen Menschen hervorzubringen.<sup>36</sup>

Nachdem Eva ihren Sohn Kain geboren hat, gibt sie einen rätselhaften Ausspruch von sich. Obwohl es assyrische Parallelen gibt, von denen her die Bedeutung »erwerben, kaufen« für קנה (*kanah*) grundsätzlich möglich ist,<sup>37</sup> sind Westermann, Deurloo und Cassuto der Überzeu-

<sup>34</sup> Vgl. Gaboriau, Enquête, 39.

<sup>35</sup> »[...]une action [...] à savoir *domination* d'un côté, et *sujétion* de l'autre. C'est donc par un recours à ce que l'étymologie suggère comme attitude primitive (tourner vers, porter sur) que s'expliquerait avec le plus de vraisemblance la signification en cause. [...] Il est de fait que l'on trouve, sur le même sujet, dans Sirach [...], l'idée de ›*possession*‹, consécutive à une ›*saisie*‹, celle-ci conçue comme une connaissance prudente que dirige le choix; l'idée aussi d'une ›*inclination*‹ tendant à s'approprier et à se soumettre l'objet de la connaissance (d'une façon qu'il est recommandé de ne pas faire païenne)« (a.a.O., 39f.). Vgl. Sir 36,19–26, bes. V. 24. Vgl. auch Brenner (Intercourse, 11f.), die die Bedeutung von נקבה (*nekaba* = weiblich) sieht »derived from a consonantal sequence designating ›*pierce*, make a hole‹ (Qal) and formally constituted as the gramatical F[emine] formation of נקב, ›*hole*‹, ›*cavity*‹, ›*opening*‹, ›*orifice*‹[...] A ›*female*‹ [...] is an ›*orifice*‹; orifices and holes require that they be filled[...] The female is there to be penetrated and to be receptive« (a.a.O., 12). »Males are constructed largely as penetrators, insertive, active sexual agents; women are constructed largely as penetrated, receptors, passive sexual objects (an active seductress is condemned unless in the service of procreation)« (a.a.O., 178).

<sup>36</sup> So z.B. K. Ulrich, Evas Bestimmung. Studien zur Beurteilung von Schwangerschaft und Mutterschaft im Ersten Testament, in: H. Jahnou u.a. (Hgg.), Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart 1994, 161f.

<sup>37</sup> Vgl. R. Borger, Short Notes Gen. iv 1, VT 9 (1959), 85f. Zur Diskussion siehe Westermann, Genesis, 395.

gung,<sup>38</sup> dass nach Gen 2-3 mehr für die dem Ugaritischen analoge Bedeutung »schaffen« in Gen 4,1 spricht. Der Grund, warum Humbert die Bedeutung »schaffen« für Gen 4,1 bestreitet,<sup>39</sup> könnte gerade an dieser Stelle für die »pikante« Bedeutung sprechen: Wenn an allen sonstigen Stellen, an denen  $\text{קָנָה}$  »schaffen« meint, Gott das Subjekt ist, so bedeutet gerade dieser Umstand für Gen 4,1 eine Zuspitzung, welche die  $\text{יִשְׁכָּח}$  (*ischah*) in eine gefährliche Parallelität zu Gott rückt.<sup>40</sup> Eva hätte ihren Sohn Kain dann nicht »erworben« sondern »geschaffen«.

Simkins zufolge hatte die Schlange in Gen 3,4f. die Wahrheit gesagt: Adam und Eva starben nicht und wurden in der Tat wie Gott. Sie erwarben Wissen um Gut und Böse, sowie sexuelles »Wissen / Erkennen«; ferner erwarben sie kulturelles Wissen, das sie von ihrem vorherigen Natur-Zustand distinguierte, und das sich in der menschlichen Schaffens-Möglichkeiten ausdrückte. Ihre Sexualität fungierte dabei als *rite de passage* von kindlicher Unschuld zu erwachsener, kultureller Emanzipation.<sup>41</sup>

Mit der Übersetzung »hervorbringen, schaffen« löst sich für Westermann auch das Problem, wie  $\text{יִשְׁכָּח}$  (*isch*) zu verstehen ist, nämlich *nicht* als eben geborenes »männliches Kind«. Die Mutter »sieht vielmehr in dem Kind, das sie geboren hat, den [zukünftigen] Mann; sie rühmt sich also tatsächlich, dass sie einen Mann hervorgebracht hat, in Entsprechung zur Erschaffung des Mannes durch den Schöpfer«<sup>42</sup>. So erscheint die Geburt des Sohnes als Erschaffung eines *Adam secundus*. Doch dominiert hier

<sup>38</sup> »[The] first woman, in her joy of giving birth to her first son boasts of her generative power, which approximates in her estimation to the Divine creative power« (U. Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis. Part 1: From Adam to Noah; Genesis I-VI. 8. Engl. Übers., Jerusalem 1961 (= 1944), 201). Vgl. Westermann z. St.

<sup>39</sup> P. Humbert, FS A. Bertholet, 1950 = OH 1958. Erwähnt in Westermann, ebd.

<sup>40</sup> Lescow argumentierte für eine ursprüngliche Fassung des Evaspruches ohne Verweis auf JHWH. Vgl. Th. Lescow, Gen 4,1.25: Zwei archaische Geburtsberichte, ZAW 106 (1994), 485f. Zur Mitschöpferrolle selbst der anorganischen Natur vgl. Gen 1,11f.

<sup>41</sup> Vgl. R.A. Simkins, Creator and Creation. Nature in the Worldview of Ancient Israel, Peabody Mass. 1994, 184-188. Ähnlich auch C.M. Carmichael, The Paradise Myth: Interpreting without Jewish and Christian Spectacles, in: P. Morris / D. Sawyer (Hgg.) A Walk in the Garden. JSOTSup 136. Sheffield 1992, 47-63. Heinevetter verweist darauf, dass sich erst mit der Erbauung der Stadt in 4,17 »Kulturgeschichte im eigentlichen Sinn« ereignete (H.J. Heinevetter, »Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft dich!« – Das Hohelied als programmatische Komposition, Frankfurt a. M. 1988, 183). Was die Schlange jedoch m.E. verschwieg, war die Tatsache, dass Adam und Eva um Gut und Böse gewusst hätten, indem sie gut und – vor allem! – auch böse handelten.

<sup>42</sup> Westermann, Genesis, 396. Vgl. auch B. Vawter, On Genesis. A New reading, Garden City 1972, 92. Pardes nennt Evas Ausruf in Bezug auf Gen 2,23 sogar eine »response to [...] Adam's [...] indirect claim to have created woman out of his body, to his celebration of the generative capacity of his flesh and bones. She responds in the medium he chose to use: naming speeches«. I. Pardes, Beyond Genesis 3, Hebrew University Studies in Literature and the Arts 17 (1989), 171. Sollte Pardes Recht haben, würde sich in diesem Genre der Geschlechterkampf um die Schaffenskraft manifestieren: Hat der Mann zusammen mit JHWH die »Männin« hervorgebracht oder Eva zusammen mit JHWH den Mann?

die Frau, nicht JHWH. Das wird aus der Formulierung des Evaspruches deutlich: »Ich habe hervorgebracht [...]«<sup>43</sup>

Allerdings sind die letzten Worte ihres Ausrufs noch brisanter. Die Übersetzung von אֵת־יְהוָה (*ät Jahwe*) bereitet vielen Auslegern Schwierigkeiten. Die Präposition אֵת (*ät*) kommt in der Bedeutung »mit Hilfe von« bei Gottesbezeichnung nicht vor (stattdessen steht אִם – *im*). So erschloss Skinner die Bedeutung »zusammen mit« aus dem babylonischen Schöpfungsbericht.<sup>44</sup> Diese Deutung ist nach Westermanns Auffassung die dem Kontext gemäßeste.<sup>45</sup>

Doch ist damit ein Tabu angegriffen. Das für Israel potentiell götzendienerisch-heidnische Motiv der »Heiligen Hochzeit« klingt an.<sup>46</sup> Zwar war die von den israelitischen Propheten geprägte Ehemetapher für das Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk Israel heilig, doch behauptete dieser Deutung zufolge hier eine *einzelne Frau*, während ihres Beischlafs mit Adam eigentlich mit JHWH kopuliert zu haben?<sup>47</sup> War es dieser dem Häretischen so nahe Gedanke, den die Übersetzer der Septuaginta und Vulgata durch ihre eher instrumentale Wiedergabe von אֵת־יְהוָה (LXX: διὰ τοῦ θεοῦ – *dia tou theou*; Vulgata: per deum) ausschließen wollten?

<sup>43</sup> Gewiss würdigt Eva Gottes Schöpferkraft, jedoch benutzt sie m.E. in ihrem Ausruf diese »Anerkennung« allenfalls, um sich selbst zu exponieren!

<sup>44</sup> »Aruru [the mother goddess], together with him [Marduk], created (the) seed of mankind« (J. Skinner, A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, <sup>2</sup>ICC, Edinburgh 1930, 102); ebenso Cassuto, Commentary, 198f.: »I have created a man *equally with the Lord*« (kursiv von mir). Zur Diskussion und weiteren Übersetzungsvorschlägen vgl. Westermann, Genesis, 396f., Cassuto, Commentary, 199.

<sup>45</sup> Vgl. Westermann, Genesis, 397. Seebass' Argument, die Tatsache, dass *ät* zwar Gottes Mitsein mit den Menschen bezeichne, aber nie umgekehrt, desavouiere diese Übersetzung (vgl. ders., Genesis I, 148), ist gerade *nicht* schlagkräftig, falls Eva hier in einer einzigartigen Parallelität zu Gott porträtiert werden soll.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu: W. Fauth, Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum, JbAC 31 (1988), 24-32; M. Theobald, Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von Eph 5,21-33, in: K. Kertelge (Hg.), Metaphorik und Mythos, QD 126, Freiburg i.Br. 1990, 220-225.

<sup>47</sup> Gerade – aber nicht nur – wenn man den literarischen Ort des Jahwisten im babylonischen Exil sieht (vgl. C. Levin, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993), ist ein Einfluss mesopotamischer Kultur, in der eine Frau, nämlich die Hohepriesterin als oberste Hierodule zugleich als Partnerin Gottes verstanden wurde, denkbar (vgl. H.-F. Richter, Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt, BET 10, Frankfurt a.M. 1978, 159). Westermann weist jedoch darauf hin, dass bei dem im Alten Testament verwendeten Bild der Ehe für das Gottesverhältnis der menschliche Partner Gottes immer eine Gemeinschaft, aber nie ein Einzelner ist. »Das hat zur Folge, dass der subjektive Ausdruck dieses Verhältnisses immer nur auf Seiten Gottes dargestellt wird« (C. Westermann, Jesaja, Kap. 40-66, ATD 19, Göttingen 1966, 299). Da in unserem urgeschichtlichen Text jedoch keine Volksgemeinschaft im Blick ist, erscheint die Auffassung des Gottesverhältnisses individuell. Später jedoch kann sich der Einzelne in dieser ehelichen / sexuellen Analogie nur als Partner Gottes verstehen, sofern er sich *als Teil* des Gottesvolks begreift. Auch im Neuen Testament findet sich diese Analogie in individualistischer (2Kor 6,16f.) und kollektiver Spannung (1Kor 11,2; Eph 5,32; Offb 19,7-9; 22,17).



Ich halte dies für möglich, wenngleich auch die Antwort m.E. behutsam und differenziert gegeben werden muss. J wollte Eva wohl nicht so darstellen, als ob sie sich eine Apotheose ihres Koitus bewusst machte, indem sie einen religiös-verklärten Geschlechtsverkehr mit ihrem Gott erlebte, während sie diesen *physisch* mit ihrem Mann praktizierte. Solche Gedanken konnten sich ja leicht in das kanaänisch-israelitische Verständnis der Kultprostitution mischen. Der Verkehr mit der »gottgeweihten« Qedesche hätte demnach den Koitus mit der Gottheit, einem baalisierten JHWH, repräsentiert und so auch zur Fruchtbarkeit des Ackerlandes beigetragen.<sup>48</sup>

Hinter dem Text hier verbirgt sich m.E. jedoch eher folgendes: Das sexuelle »Erkanntwerden« Evas durch Adam korreliert mit dem asexuellen Erkanntwerden des Menschen von JHWH. Mit anderen Worten: Ihre geschlechtliche Vereinigung, die innigste Form menschlicher Gemeinschaft, weist auf die enge wechselseitige – wenn auch asymmetrische<sup>49</sup> – Beziehung und Hingabe zwischen Gott und Mensch hin, wie sie der Schöpfer intendiert. Sie *weist darauf hin*; sie ist jedoch *nicht identisch* mit ihr.

Nur in diesem gewissen, passiven, indirekten Sinne hatte Eva also den Hauch einer rechten Gottesoffenbarung erfahren, während sie mit Adam schlief. Möglicherweise will der Jahwist ausdrücken, dass Eva zurecht deutlich geworden sei, dass JHWH »sich einmischt«. Auf geheimnis-

---

<sup>48</sup> Siehe K. Koch, Die Profeten I. Assyrische Zeit, Stuttgart 1978, 97: »[Für] [...] Kanaänäer wie Israeliten, gehört Zeugung zum Geheimnis des Lebens, Leben zur höchsten Gabe der Gottheit«. So war bei Tieren, Pflanzen und Menschen Leben ohne geschlechtliche Polarität nicht denkbar. »Ist der Same des Mannes, der in den Schoß der Frau fällt, mit dem Samen der Pflanzen die in die Ackerfurche der Erde fallen, nicht irgendwie wesensgleich? Da dies angenommen wird, können Menschen durch ihr kultisches Tun, durch Sexualriten die Umwelt in ihrer Fruchtbarkeit befördern, den Gott nachahmend unterstützen, der die Erde befruchtet« (a.a.O.). Siehe auch C.H. Ratschow, Ehe / Eherecht / Ehescheidung; I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 9 (1982), 309f.

<sup>49</sup> Diese Beziehung muss hinsichtlich der patriarchalistischen gesellschaftlichen Wirklichkeit der altisraelitischen Geschlechtsbeziehungen unbedingt asymmetrisch gedacht werden (vgl. Brenner, Intercourse, *passim*; de Vaux, Lebensordnungen, 52-78; F. Crüsemann, »... er aber soll dein Herr sein« (Gen 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: ders. / H. Thyen, Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Gelnhausen 1978, 13-61). Dass glückliche Intimität und Hingabe oft nur ein Ideal blieb, liegt auf der Hand. Man beachte als Beispiel hierzu nur den auf die Gebärfähigkeit der Frau übertragenen, eigentlich für Ackerland gebräuchlichen Ausdruck »unfruchtbar« in Gen 11,30; 25,21; 29,31 u.a. Männliche Impotenz ist trotz Dtn 7,14 und dem Wissen um Eunuchen nie im Blick. Allerdings ist der damalige Status der Ehefrau auch nicht als bloßes Eigentum des Mannes zu bewerten (vgl. C.J.H. Wright, God's People in God's Land. Family, Land and Property in the Old Testament, Carlisle <sup>2</sup>1997, 183-221). Dass aber die Kainsgeschichte eine gewisse Rehabilitierung der Ehefrau und eine Subversion patriarchalischer Ordnung impliziert, wird m.E. nicht zuletzt an der »Statistenrolle« Adams deutlich, der in Evas Ausruf nicht einmal als Vater bzw. Ehemann akzeptiert wird (vgl. auch Gen 3,2-12). Wenn dann bildet der gesellschaftliche *Status quo* damaliger Geschlechtsbeziehungen eher die Folie, vor der sich das implizit revolutionäre Potential der Kainsgeschichte nur umso deutlicher abzeichnet.

volle, eminent zeichenhafte<sup>50</sup> Weise ist er im Penis des Adam und in der Vagina der Eva, im Sperma und Ovus gegenwärtig.<sup>51</sup> Doch ist eine solche Vorstellung nur zeichenhaft oder auch panentheistisch zu verstehen?

JHWH, der Schöpfer des Lebens, mischt sich in die menschlich-allzumenschlichen Angelegenheiten ein, obwohl das höchst riskant ist. Diese Bedenken erscheinen berechtigt, denn es ist nicht auszuschließen, dass der Leser der jahwistischen Kainsgeschichte Eva als eine Person wahrnahm, die den Sexualakt *per se* religiös überhöhte und im Sinne der pervertierten ἱερός γάμος (*Hieros Gamos* = »heilige Hochzeit«) missverstand.<sup>52</sup> Außerdem rühmt sich Eva zugleich, mit JHWH einen Mann hervorgebracht zu haben, wobei sie sich dabei anmaßt, selber eine dominierende Rolle gespielt zu haben.<sup>53</sup> Hier schwimmt nahezu die Grenze zum Missverständnis einer »sexuellen Apotheose«, indem das Wunder der Gebärfähigkeit selbstbezogen vergöttlicht wird.

Wenn man wie Golka für קנה (*kanah*) dagegen die Bedeutung »erwerben« wählt und den »Mann« im Evaspruch nicht zukünftig auf ihren neugeborenen Sohn bezieht, sondern gegenwärtig auf JHWH, wobei אֵת (*ät*) dann bloßes Akkusativzeichen wäre, ergibt sich eine theologisch ähnlich brisante, aber vielleicht nicht ganz so gewagte Aussage: »Ich habe einen Mann erworben, den Jahwe«<sup>54</sup>! Denn zumindest in diesem Fall wäre dann nicht der vermessene Vergleich ihrer Gebärfähigkeit mit der göttlichen Schöpferkraft impliziert, wenn sich die Aussage nun auch in nichts mehr von der Vorstellung einer ἱερός γάμος unterscheidet. Golka<sup>55</sup> sieht dementsprechend in Kain – vergleichbar mit Romulus – einen Gottessohn. Er deutet Eva aufgrund der bereits erwähnten Aruru-Marduk-Parallele nicht als sterbliche Frau und vermutet auch hinter der Eva-Ätiologie in Gen 3,20 eine unabhängige, uns aus der Urgeschichte nicht mehr bekannte mythologische Tradition der Urmutter (Mutter Erde).

<sup>50</sup> Dass JHWH auch im panentheistischen Sinne mit seinem Geist alle geschöpfliche Wirklichkeit durchdringt, bedeutet für die geschlechtliche Gemeinschaft von Mann und Frau ja noch keine Besonderheit! Zu panentheistischen Tendenzen im Alten Testament vgl. Weish. 1,7; 12,1; Jes 6,3; J. Macquarrie, Pantheismus, in: TRE 25 (1995), 611-615, sowie H. Spieckermann, »Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll« – Pantheismus im Alten Testament?, ZThK 87 (1990), 415-436, der m.E. jedoch präziser von Pantheismus sprechen sollte.

<sup>51</sup> Dass JHWH das Kind im Mutterleib formt, bezeugen Hiob 31,15; Ps 139,13; Jes 44,2.24; Jer 1,5 (vgl. Ps 22,10). Doch dass diese Vorstellung von der Idee der Heiligkeit abgeleitet sei, wie Zerafa meint, entkräftet er m.E. selber, indem er dafür die (viel jüngere!) priester(schrift)liche Tradition heranzieht (vgl. P.P. Zerafa, I formed a man with Yahweh, Melita Theologica 44 (1993), 31).

<sup>52</sup> Zu diesem Missverständnis in der Glaubensgeschichte Israels vgl. u.a. 1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7.

<sup>53</sup> Der dominierenden Rolle der Frau in 4,1 (verglichen mit 5,3) könnte, wie Westermann vermutet, eine ältere Auffassung von der Geburt eines Kindes zugrunde liegen (vgl. Westermann, Genesis, 393).

<sup>54</sup> Vgl. F. Golka, Keine Gnade für Kain, in: Werden und Wirken des Alten Testaments. FS für Claus Westermann zum 70. Geburtstag, Göttingen 1980, 60f.

<sup>55</sup> Vgl. im Folgenden: Golka, Keine Gnade, 61f.

Doch muss für unsere Textinterpretation zwangsläufig weder das babylonische Verständnis der Aruru-Marduk-Parallele zutreffen, noch muss ein möglicher mythologischer Restbestand im Evaspruch eine gleichbleibend mythologische Bedeutung aufweisen. Vielmehr erscheint es durchaus vorstellbar, dass der Jahwist die tradierte Aussage Evas, so tollkühn sie auch geklungen haben mag, bewusst nicht glättete, weil er den geheimnisvollen Hinweis von sexueller Gemeinschaft zwischen Mann und Frau auf das innige Beziehungsgeflecht zwischen Gott und Mensch für zu kostbar und zu heilig erachtete, als dass dieses um einer ängstlich-verlegenen Schutzbemühung vermeintlicher »Orthodoxie«<sup>56</sup> willen preisgegeben werden durfte.

#### 4. Die Brüder und ihre Opfer

Wenn man die Assonanz von Evas erstem Wort קַנִּיתִי (*kaniti*) zu קַיִן (*Kain*) beachtet, stellt sich die Frage, ob ihr Spruch eine (populäretymologische) Erklärung des Namens Kain liefert. Diese Erklärung ist nach Wenham allenfalls »poetischer« Natur, da keine echte Verbindung zwischen beiden Worten besteht.<sup>57</sup> Nach Westermann ist uns die unmittelbare Bedeutung des Namens קַיִן (*Kain*) nicht mehr zugänglich.<sup>58</sup>

In V. 2 wird der Name הָבֶל (*Häväl* = Abel) genannt, was soviel wie »Hauch« oder »Nichtigkeit« heißt.<sup>59</sup> Sein Name wird nicht poetisch erklärt, wie im Falle Kains, aber doch indirekt durch die Erzählung und ihren Kontext. Der Name Abel ist daher auch weniger ein Personennamen, als vielmehr ein aus der Geschichte gebildeter Appellativ.<sup>60</sup> Auch daraus wird ersichtlich, dass es hier nicht um historische Ereignisse, sondern um generelle Aussagen über das menschliche Leben geht.<sup>61</sup> Außerhalb der Erzählung taucht Abel in keiner Genealogie auf. Er wird nur der Bruder Kains genannt (V. 2a.8a.8b.9a.9b.10.11a). Man erfährt von ihm sonst nichts, außer dass er geboren und umgebracht wurde. Die »Vergänglichkeit oder

<sup>56</sup> Analog zum Verständnis der Übersetzer der LXX und der Vulgata (s.o.).

<sup>57</sup> Vgl. G.J. Wenham, Genesis 1-15, WBC 1, Waco / Texas 1985, 101.

<sup>58</sup> Westermann vermutet einen Zusammenhang der Wortwurzel mit der Metallbearbeitung (Schmiedekunst). Es könnte sein, dass Kain soviel wie »a creature, literally, »a formed being« (Cassuto) bedeutet. Cassuto leitet diese Bedeutung von der Wurzel im Arabischen ab, wo diese »gestalten, formen, bilden« bedeutet. Kain aber muss nicht zwangsläufig Schmied bedeuten. Nach Westermann muss kein Zusammenhang bestehen zum gleich lautenden Ortsnamen in Jos 15,57, zur Bezeichnung »Spieß« (2Sam 21,16) oder zu den Kenitern (z.B. Ri 4,11). Vgl. Westermann, Genesis, 394).

<sup>59</sup> Vgl. Westermann, Genesis, 398.

<sup>60</sup> Vgl. Westermann, ebd. Dies trifft nach Radday für alle Protagonisten der Urgeschichte zu. Vgl. Y.T. Radday, Humour in Names, in: ders. (Hg.), On Humour and the Comic in the Hebrew Bible (JSOTSup 92), Sheffield 1990, 75.

<sup>61</sup> Vgl. ebd.

Nichtigkeit des Menschen« findet als eine wesentliche »Möglichkeit seines Menschseins im Miteinander«<sup>62</sup> in Abels Name ihren Ausdruck.

Die Beschreibung des Berufes Kains weist zwei Bedeutungsebenen auf. Zum einen steckt in עֲבָדָה אֲדָמָה (*adamah avad*) die Bedeutung: »machen, arbeiten, bearbeiten, bestellen (des Ackers)«, zum anderen »dienen« und »verehren«. <sup>63</sup> Man darf die אֲדָמָה (*adamah*) nicht verehren – dies wäre Götzendienst.

Doch dass dieses Vergehen auf Seiten Kains vorgelegen hätte, sagt der Text nicht. Auch nicht, dass der Beruf bei der Annahme des Opfers durch JHWH eine Rolle gespielt hätte.<sup>64</sup> Denkbar wäre die unterschiedliche Qualität des Opfers, da Abel die besonders wertvollen Erstlinge seiner Herde darbrachte, Kain aber einen allgemeinen Teil seines Ernteertrags (dafür aber kam Kain immerhin als erster auf den Gedanken, ein Opfer darzubringen). Wenn hier auch die Herzeshaltung Abels hinsichtlich der Priorität seiner Opfergabe rühmlich erscheinen mag, so war doch noch keine klare Richtlinie vorausgegangen, anhand derer sich die Annahme des Opfers Abels hätte begründen lassen.<sup>65</sup> Man könnte allerdings einwenden, dass ebenso unbekannt ist, woher die Brüder überhaupt von einem Opfer wissen konnten. Spekulationen über die rechte Opferkenntnis und -praxis sind nach Zimmerli demnach müßig.<sup>66</sup> Wie dem auch sei, Gott bleibt Gott. Er hätte in seiner Souveränität auch Abels Opfer ablehnen können.

<sup>62</sup> Westermann, Genesis, 398. Zu diesem Absatz vgl. ebd.

<sup>63</sup> Vgl. W. Baumgartner u.a., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. III, <sup>3</sup>Leiden 1983, 730f.

<sup>64</sup> Kain übernimmt in seinem Beruf ja lediglich die Rolle seines Vaters, die diesem von Gott in Gen 3,17-19 zugewiesen worden war. Vgl. Westermann, Genesis, 393.

<sup>65</sup> Anders in Ex 22,28f.; 23,19; 34,19f.; Lev 3,16; Zum Erstlings- oder Primalopfer in primitiven und Hochkulturen als einzige bzw. wichtigste Opferart, vgl. die angegebene Literatur bei Westermann, Genesis, 401f. Dass Abel sein Opfer »im Glauben« dargebracht habe (vgl. Hebr 11,4), behauptet der Text in Genesis nicht direkt.

<sup>66</sup> Vgl. Zimmerli, Urgeschichte, 10. Erst recht unangebracht erscheint die anachronistisch-biblizistische Erklärung, Kains Opfer wäre unakzeptabel gewesen, weil es blutlos gewesen sei (vgl. Hebr 9, 22b), bzw. nicht von den Erstlingsfrüchten stammte (vgl. Dtn 26,1-11; vgl. B.K. Waltke, Cain and his Offering, WTJ 48 [1986], 363-372; Cassuto, Commentary, 205f.; G.A. Herion, Why God Rejected Cain's Offering: The Obvious Answer, in: A.B. Beck u.a. [Hgg.] Fortunate the Eyes that see. Essays in Honor of D.N. Freedman in Celebration of his 70th Birthday, Grand Rapids 1995, 58f.). Wenn man schon einen Grund finden möchte, dann erschiene die Tatsache einleuchtender, dass wohl am offensichtlichsten JHWH deshalb Kains Opfer nicht annahm, weil es von der אֲדָמָה (*adamah*) genommen war, die JHWH in Gen 3,17 verflucht hatte. Dies werde aus dem Bedeutungswandel von אֲדָמָה in der narrativen Abfolge der Urgeschichte deutlich. Vgl. a.a.O., 52-65; F.A. Spina, The Ground for Cain's Rejection (Gen 4), <sup>20</sup>*adamah* in the Context of Gen 1-11, ZAW 104 (1992), 319-332. Hat Seebass Spinas Artikel womöglich nicht zur Kenntnis genommen, wenn er einwendet, dass »dies auch spätere israelitische Opfer treffen« hätte müssen, wo doch Spina deutlich macht, dass JHWH in Gen 8,21 die אֲדָמָה rehabilitierte? Doch erklären weder Herion noch Spina, warum JHWH nicht nur Kains Opfer, sondern zuerst einmal Kain selbst auch nicht gnädig ansah (Gen 4,5aα). Doch kann man m.E. auch aus der nicht gegebenen Kongruenz im Genus zwischen fem. חַטָּאת (*chuttat*) und mask. רֹבֵץ (*rovez*), sowie den mask. Possesivpronomina in תְּשִׁיבָתוֹ

Woran haben die Brüder erkannt, dass ihr Opfer angenommen bzw. abgelehnt worden war? Vielleicht an einer Opferschau, am Unterschied beim Aufsteigen des Rauchs?<sup>67</sup> Eher wohl am Zuteilwerden oder Ausbleiben von Segen in welcher Form auch immer.<sup>68</sup> Ich sehe als wichtiges Motiv dieser Erzählung das »Sein der Menschen als Brüder«<sup>69</sup>, das »Nebeneinander Gleichberechtigter«<sup>70</sup>, wo es wider Erwarten zur Ungleichheit kommt. Neben den beiden Grundberufen Ackerbau und Viehzucht ist zum ersten Mal von einem Opfer die Rede, was in diesem Zusammenhang eine Anerkennung des göttlichen Segens durch den Ertrag ihrer Berufe bedeutet.<sup>71</sup> Doch Gott reagiert darauf unbeeinflusst und souverän. Nach seiner eigenen Entscheidung, seinem Ansehen oder Nichtansehen, gibt oder verweigert er den Segen. Das Empfinden einer solchen unerklärlichen »Benachteiligung« ist, laut Westermann, eines der Hauptkonfliktmotive, »wo immer es Brüder gibt«.<sup>72</sup>

Aber ist Kain wirklich benachteiligt? Hätte Gott Abels Opfer ebenfalls nicht angesehen, so stünde Kain – objektiv gesehen – auch nicht besser da. Aber dann wäre Kain wahrscheinlich nicht zornig<sup>73</sup> geworden. Ist seine Reaktion »normal und berechtigt«<sup>74</sup>, wie Westermann meint?

Dies implizierte jedoch, dass es ein ungeschriebenes Gesetz geben müsse, von dem Gerechtigkeit im Sinn von Egalität und Gleichberechtigung ableitbar wären und demgemäß Gott alle Menschen gleichzeitig völlig gleich behandeln müsste. Dem ist jedoch nicht so: Der eine Mensch ist schön von Gestalt, der andere hässlich; einer ist handwerklich oder künstlerisch begabt, ein anderer überhaupt nicht; einer ist dumm, ein an-

---

(teschukato) und in תַּיִשְׁכַּל-בוֹ (*ttimschal-bo*) in V.7, d.h. aufgrund angeblich unsauberer redaktioneller Arbeit, noch nicht behaupten, dass J – anders als seine Quelle – apologetisch den Eindruck erwecken wollte, mit Kains Charakter sei etwas verkehrt gewesen, um die Ablehnung seines Opfers zu erklären (vgl. *M.S. Enslin, Cain and Prometheus*, JBL 86 (1967), 88).

<sup>67</sup> Vgl. Zimmerli, *Urgeschichte*, 211.

<sup>68</sup> Vgl. Westermann, *Genesis*, 404; L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, Würzburg 1992, 195.

<sup>69</sup> Ebd. Westermann sieht hierin das Grundmotiv. Ich würde aber das Sein der Menschen als Brüder allenfalls als Nebenmotiv, nicht jedoch als Grundmotiv bezeichnen, zumal Westermann ja auch darauf hingewiesen hat, dass es im Grunde in der Geschichte nicht um die Brüder, sondern um Kain geht (vgl. Westermann, *Genesis*, 388). Wenngleich auch eine politische Ätiologie zum Entstehen der Kainsgeschichte beigetragen haben mag, so intendierte J doch theologisch-zeitlose Aussagen, die die Menschheit insgesamt betreffen. Bei der vorliegenden Arbeit müssen m.E. vor allem die Aussagen der Endgestalt des Textes (denn nur so liegt uns überhaupt diese Geschichte vor) berücksichtigt werden, wenn wir die *Botschaft* der Kainsgeschichte verstehen wollen.

<sup>70</sup> Westermann, *Genesis*, 404.

<sup>71</sup> Vgl. a.a.O., 402.

<sup>72</sup> Vgl. a.a.O., 405.

<sup>73</sup> Gruber dagegen deutet das »heruntergefallene« Gesicht Kains anhand akkadischer u.a. Parallelen als Depression. Vgl. *M.I. Gruber, The Tragedy of Cain and Abel: A Case Study of Depression*, JQR 69 (1968), 89-97 und LXX.

<sup>74</sup> Westermann, *Genesis*, 405.

derer jedoch gescheit; mancher ist gesund, mancher krank; einer erfährt Segen und Gelingen, ein anderer aber Pech und Unglück.

Doch häufig macht Gott in der Bibel gerade natürlichen Präferenzen und Vorteilen einen Strich durch die Rechnung. Der am Rande, im Hintergrund stehende »Nichtige«, Abel, bekommt den Vorzug, nicht jedoch der von seiner Mutter Eva als »gottgezeugt« Gepriesene Kain. Und sowohl Kain als auch später Esau, nützt die Tatsache der Erstgeburt nichts. Die schöne Rahel erweist sich (zunächst) als unfruchtbar; dagegen kommen die unansehnliche Lea und, wie bei Joseph und David, die nachgeborenen Jüngsten zu Ehren. Im Neuen Testament ist davon die Rede, dass nur wenig von Natur aus Weise und Erstrangige, dagegen viele Törichte, Schwache, Geringe und Verachtete von Gott erwählt wurden (1Kor 1,18-31).

Aber ist Gott nicht *Gott*? Kann er nicht gnädig sein, wem er will (vgl. Ex 33,19; Mt 20,13-16; Röm 9,15f.18-21)? Besagt dies nicht allein schon sein rätselhafter Name »Ich werde sein, der ich sein werde« (Ex 3,14a)? In nur wenigen Sätzen wird hier auf meisterhafte Weise Entscheidendes gesagt: Was den rechten Umgang mit der Gottesverehrung betrifft, was dieser vermag und was nicht. Gott hätte beide Opfer annehmen oder aber auch beide verweigern können. Er hätte auch nur Kains Opfer ansehen können (ob Kain dann wohl auch zornig geworden wäre über diese »Ungerechtigkeit«?). Wie auch immer: Gott es hätte machen können. Entscheidend ist, dass Gott für den Menschen *Gott* bleiben muss. Solange dies gewährleistet ist, ist menschliche Gottesverehrung ihrem Gegenstand angemessen, d.h. Gott wohlgefällig. Doch sobald ein Gottesverehrer versucht, Gott dieses »Recht« zu bestreiten, sobald Gottesverehrung, auf welche Weise auch immer, ihn auf eine menschliche Erwartung festlegt, auf die Gott selbst sich nicht festgelegt hat, ist sie zur Abgötterei degeneriert. Dann ist sie nicht mehr fromm, sondern dämonisch, denn sie behauptet sich unter dem Vorzeichen der Gottesverehrung *gegen* Gott.

Letztlich erklingt hier das entscheidende Motiv – im biblischen Sinn – wahrer Gottesverehrung, der *Gnade*. Wo der Mensch glaubt, auf Gottes Segen durch noch so fromm erscheinendes religiöses Leistungsdenken Anspruch erheben zu dürfen, hat er das Wesen echter Gottesverehrung zutiefst missverstanden und Gott beleidigt.<sup>75</sup>

Aber dass Gott Kains Opfer nicht annahm, wäre eigentlich weiter nicht tragisch gewesen. Denn dies ist und bleibt allein Gottes Sache. Deshalb kann JHWH Kain zurecht fragen: »Warum bist du zornig und wa-

---

<sup>75</sup> Zimmerli schreibt hierzu: Kain »ist nicht der Mensch, der sich um Gott nichts schert und verstockt seinen Weg geht. Er ist der Mensch, der es nicht erträgt, Gott ferner zu sein als sein Bruder. Um Gott eifert er. Aber mit Unverstand. Statt sich vor Gott zu demütigen und Gott wirklich Herr sein zu lassen auch in seinem Wohlgefallen an den Menschen, glaubt er selber als Herr dreinfahren zu können« (Zimmerli, Urgeschichte, 212f.).

rum ist dein Gesicht nach unten gefallen?« Wäre es Kains gutes Recht, darauf derart zu reagieren, so klänge Gottes Frage wahrlich zynisch.<sup>76</sup>

## 5. Die Sünde

Doch Kain hat schon mit einem Bein bereits das Land der Sünde betreten. Die Erklärung JHWHs macht deutlich, dass Kain bereits »nicht gut handelt« (V. 7), denn sonst könnte (und würde) er ja aufblicken<sup>77</sup>. Doch er schaut seinen Bruder und auch Gott nicht an, bricht durch diese Mimik bereits den Kontakt ab, und visiert statt dessen das Böse, das – im wahren Sinne des Wortes – Nieder-Trächtige an. Das heißt jedoch nicht, dass Kain schon immer ein böser Mensch war (was durch den späteren Brudermord nur offenbar würde).<sup>78</sup> Erst Kains zornige Reaktion auf das göttliche Nichtansehen seines Opfers markiert den Beginn seines Fehlverhaltens. Doch weil JHWH erkennt, dass Kain bereits »nicht gut handelt«, warnt er ihn davor, noch weit Schlimmeres zu tun, ja er nennt ihm einen Ausweg aus der Sünde: »[...] aber du sollst herrschen über sie!« Damit weist er Kain auf seine Eigenverantwortlichkeit hin. Nicht Lebensumstände determinieren letztlich des Menschen Schicksal, mögen sie auch noch so widrig sein, sondern einzig und allein die Tatsache, wie man darauf reagiert.<sup>79</sup>

V. 7 steckt voller Schwierigkeiten, jedoch gilt als sicher, dass V. 6-7 in ihrer *jetzigen* Gestalt eine göttliche Warnung an Kain bedeuten, jedoch verderbt und außerdem nicht ursprünglich sind.<sup>80</sup> Westermann nimmt als wahrscheinlich an, dass eine Verbindung besteht zwischen רַבִּיז (ra-vaz) und der assyrischen Bezeichnung eines Dämons rabišum, »den man sich an den Haustüren lauernd vorstellte, um während der lähmenden Mittagshitze Verderben bringend in die Häuser einzudringen«<sup>81</sup>. Es ist

<sup>76</sup> Westermann gibt zu, dass JHWHs Frage an Kain einen Vorwurf impliziert und ihn moralisch verurteilt, sodass die Empörung Kains nicht berechtigt erscheint (Westermann, Genesis, 407). Ob in einer evtl. früheren Textgestalt Kains Empörung als berechtigt interpretiert werden muss, weil er »der ohne Grund Benachteiligte, Zurückgesetzte« (a.a.O., 405) ist, und ob es in diesen Versen gar nicht um das Wesen der Religion, sondern um den urgeschichtlichen Konflikt im Miteinander gleichberechtigter Brüder geht, ist m.E. zu wenig erwiesen, als dass dies zur Hauptinterpretation der Geschichte von Kain und Abel herangezogen werden sollte.

<sup>77</sup> In Num 6,26 und Hi 11,15 steht dieses Verb (wörtlich: »erheben«) zusammen mit »Angesicht«, um eine positive Haltung auszudrücken. Vgl. auch D.E. Gowan, From Eden to Babel. A Commentary on the Book of Genesis 1-11, Grand Rapids 1988, 68.

<sup>78</sup> Gegen A. Dillmann, Die Genesis, Leipzig 1875, 106.

<sup>79</sup> Vgl. Gowan, ebd. Kains Eigenverantwortlichkeit wird durch das Personalpronomen אֲתָהּ (attah) besonders stark betont (vgl. V.P. Hamilton, The Book of Genesis. Chapters 1-17, NIC, Grand Rapids 1990, 228).

<sup>80</sup> Vgl. Westermann, Genesis, 410. Zur Diskussion siehe a.a.O., 407-410; Zum LXX-Text vgl. Enslin, Cain and Prometheus, 89f.

<sup>81</sup> Ruppert, Genesis, 198.

eine Möglichkeit, dass in der ursprünglichen Textfassung der V. 6-7 Kain vor dem Totengeist des Ermordeten gewarnt wurde, welcher ihn verfolgen würde.<sup>82</sup> Doch dient die Formulierung hier wohl dazu, das Dämonische in Kains religiösem Fehlverhalten, wie oben besprochen, anzudeuten.

Hier werden auch harmatologische Aussagen gemacht. Sünde gehört demnach weder zu Gott noch zum Grundcharakter des Menschen, jedenfalls nicht von Anfang an. Sie ist etwas Drittes. Von »Erbsünde« ist keine Rede. Nach JHWHs Worten wäre Kain durchaus in der Lage gewesen, gut zu handeln. Aber ist nicht bereits der »Sündenfall« in Gen 3 erfolgt? M.E. folgte Gen 4 nicht real-chronologisch auf Gen 3, was ein »perspektivischer« Anachronismus wäre. In der für uns unvermittelten »aspektiven« Darstellung,<sup>83</sup> in einer mythisch-urgeschichtlichen Abfolge, geschieht der »soziale Sündenfall« Gen 4 beinahe parallel zu dem in Gen 3.<sup>84</sup>

Sünde erscheint als ein Raubtier, das vor der Türschwelle lauert. Sie kommt hier nicht im Sein, sondern *nur im Handeln* des Menschen, in der Interaktion zwischen Menschen (und mit Gott) zum Zug, wenn die letzte (Hemm-)Schwelle aktiv überschritten wird. Das bedeutet aber, dass der Mensch a priori und konstitutiv kein Sünder ist, sondern es erst *wird*, wenn er die Sünde aktiv *vollzieht*. Dazu muss sich der Mensch gegen das Gute oder für das Ungute entscheiden. Obwohl Kain – ersichtlich an seiner Mimik – bereits gerade den Bereich des טוב (*tov* = *das Gute*) verlässt, ist noch nichts verloren. So wird hier der Mensch als zur Umkehr fähig angesehen (vgl. Ez 18,23; 33,11). Die Sünde ist nicht notwendig; sie ist kein unabdingbares Schicksal.<sup>85</sup> Sie ist die *negative Möglichkeit*, in der ein Mensch – wie Kain – es nicht wagt, bei dem Guten zu bleiben. Und wie schnell sich das Zürnen mit seinem Bruder tödlich entladen kann, machen nicht zuletzt auch Jesu Worte in Mt 5,21-24 deutlich.<sup>86</sup>

Die vermeintlich gesprochenen Worte Kains in V. 8 fehlen nach Ansicht Westermanns und wurden deswegen von den alten Übersetzungen

<sup>82</sup> Vgl. Westermann, Genesis, 408.

<sup>83</sup> Zur aspektiven Darstellung im geistigen Erkennen altorientalischer Kulturen vgl. E. Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens. Aspekte im Alten Ägypten, Darmstadt 3<sup>1</sup>1996.

<sup>84</sup> Ähnlich W. Brueggemann, Genesis. Interpretation I. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta 1982, 57. Interessanterweise wird erstmalig erst in Gen 4,7 von Sünde gesprochen. Vgl. Simkins, Creator, 184f.; E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken, Darmstadt 1953.

<sup>85</sup> Keine »zwangsläufige Tragik nach Art der griechischen Tragödie« (Ruppert, Genesis, 199). So will der Jahwist m.E. gerade nicht sagen, dass es für einen Menschen, der von Gott verbannt ist, typisch sein muss, in einem Raum zu leben, der ihn wie Kain handeln lässt. (gegen E. Drewermann, Strukturen des Bösen, Bd. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn 1988, 146).

<sup>86</sup> Vgl. auch Brueggemann, Genesis, 62-64: Ebenso kann brüderliche Versöhnung – dazu kontrastiert – zum Leben verhelfen (vgl. 1Joh 3,14)!



– erschlossen aus V. 8b – ergänzt.<sup>87</sup> Doch Golka plädiert mit Gunkel<sup>88</sup> dafür, dass es viel wahrscheinlicher ist, dass nichts fehlt und stattdessen ein **א** zuviel steht, sodass aus **וַיִּמָּר** (*wajämär*) **וַיִּאָמַר** (*wajomär*) wurde, demgemäß der Satz ursprünglich heißen könnte: »Und Kain wurde bitter gegen Abel, seinen Bruder.« Somit hätte Kain seinen Bruder nicht aufgefordert, auf das Feld zu gehen, sondern eine günstige Gelegenheit für sein Vorhaben abgewartet. Diese bot sich auf dem Feld, wo es scheinbar keine Zeugen gibt und keiner dem Opfer zu Hilfe eilen kann. Oder aber **וַיִּאָמַר** (*wajomär*) will hier sagen, dass Kain ein *Treffen* mit Abel vereinbarte, wie es Cassuto anhand einer verwandten arabischen Wurzel rekonstruiert.<sup>89</sup> Jedenfalls erhebt sich Kain gegen Abel und erschlägt ihn.<sup>90</sup> Der Mord wird in zwei Akten wiedergegeben. Dieses hebräische Stilmittel lässt der Tat Kains »Sich-Erheben« vorausgehen und lässt seinen Entschluss so überlegt und vorsätzlich in den Mord einmünden.<sup>91</sup> Die Kürze und Knappheit mit der dieser schreckliche Mord berichtet wird, wirkt fast noch grotesker und unmenschlicher. Kühl, emotionslos, faktisch, beinahe wie in einem Polizeiprotokoll wird das grausige Verbrechen wiedergegeben, als ob es eine alltägliche menschliche Angelegenheit wäre. Damit sagt uns der Text: So ist der Mensch – nicht der böse Kain vor Tausenden vor Jahren, sondern der *Mensch* – damals wie heute. Es geht in dieser Erzählung zu wie im richtigen Leben. Jeder Mensch, jeder, der seine Arbeit verrichtet, selbst einer, der Gott verehrt, ist angesichts der Ungleichheiten des Lebens zu einer solchen Tat fähig. Weil, wie Westermann schreibt, »die Bevorzugung, die von Gott ausgeht«,<sup>92</sup> der Grund für den möglichen Neid ist, »der zum Mord führt«, muss die Menschheit mit dieser Ungleichheit und damit mit der Möglichkeit des Brudermordes leben.

## 6. Gottes richtende Intervention

Dass Gott selbst und unmittelbar das Verhör und die Bestrafung Kains übernimmt, ist für Westermann eindeutig urgeschichtliches Gesche-

---

<sup>87</sup> Vgl. Westermann, Genesis, 411. Viele hebräische Textausgaben haben hier einen Zwischenraum; der hebräische Pentateuch der Samariter, die Peschitta, LXX und Vulgata fügen ein: **וַיִּלְכֶּה הַשָּׂרֵד** (*nelchah haschadäh*; vgl. Targum Pseudo-Jonathae secundum und Targum Hierosolymithanum secundum).

<sup>88</sup> Vgl. Golka, Keine Gnade, 63; H. Gunkel, Genesis, Göttingen <sup>3</sup>1910, 44 und auch A. Ehrmann, What did Cain say to Abel?« JQR 53 (1962), 164-167. Falls jedoch »redete« zutreffen sollte, könnte die Redeaussage, das leere Gerede, intendiert, geradezu elliptisch, das spätere Eliminieren Abels vorwegnehmen. Vgl. van Wolde, Study, 35.

<sup>89</sup> Vgl. Cassuto, Commentary, 215.

<sup>90</sup> Vgl. im Folgenden: Westermann, Genesis, 411f.

<sup>91</sup> Dies stellte Deurloo fest. Wiedergegeben in Westermann, ebd.

<sup>92</sup> Westermann, ebd.

hen.<sup>93</sup> JHWH handelt in der für Blutrache denkbaren Weise der Friedloslegung und Verstoßung einerseits als Bluträcher, andererseits in übergeordneter Instanz als Richter.

Auf JHWHs Frage in V. 9, wo Abel sei, entgegnet Kain: »Ich weiß es nicht. Bin ich etwa der Hüter meines Bruders?« Damit weist Kain »die Frage nach der Verantwortlichkeit«<sup>94</sup> ab, aber er muss seinem Mördersein entsprechend so antworten, um die Tat zu verdecken. Die Sünde gewinnt eine zusätzliche Dimension; nicht nur den Ungehorsam, wie in Gen 3 oder auch hier in Bezug zu 4,7, sondern auch noch die Unaufrichtigkeit. Kains Rückfrage wirkt gereizt, wie ein verzweifelter Versuch, dieser misslichen Lage zu entkommen, indem er den Spieß umdreht.

Abermals kommt dabei das Wesen der Sünde, des Bösen, zum Ausdruck. In einem gewissen Sinn hat Kain ganz Recht, wie auch Westermann meint,<sup>95</sup> wenn er die Verantwortung, Hüter seines Bruders zu sein, von sich weist. Denn natürlich ist es nicht seine Aufgabe, seinen Bruder andauernd zu behüten. Kain versucht forsch aufzutreten, als wollte er sagen: »Mein Bruder ist doch frei. Er muss es doch selbst wissen!«

Der Sünder ist hier, intellektuell betrachtet, nicht dumm. Auch die sündige Antwort selbst hüllt sich in ein scheinbar korrektes, positives Gewand. Ähnlich erschien der Satan dem Jesus in der Wüste nicht als einfältiger Schwätzer, sondern als guter, rabbinisch ausgebildeter Schriftgelehrter (vgl. Mt 4). So tun auch Soldaten, wenn sie Kriegsverbrechen begehen, formal gesehen oft »nur ihre Pflicht«. Sünde erscheint im Formal Sinn als *all right* und nur indirekt als böse. Golka erwähnt das Schicksal des Hiroshima-Piloten als Beispiel einer modernen Kainsgestalt, der nur seinen Befehl ausführte, aber dennoch von seiner Schuld nicht loskam.<sup>96</sup>

Doch moralisch betrachtet, im Sinne einer umfassenderen kosmischen, göttlichen Gerechtigkeit geht die Rechnung nicht auf. Denn in einer außergewöhnlich lebenseinschränkenden oder -gefährdenden Situation gebietet es schon allein die Solidarität und Mitmenschlichkeit, später sogar das mosaische Gesetz (vgl. z.B. Lev 25,48), dass man »seines Bruders Hüter« sein muss.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Zum Unterschied geschichtlicher und urgeschichtlicher Darstellungsweise merkt Westermann an, dass in 2Sam 12 und 1Kön 21 praktisch die gleiche Lage wie in Gen 4,2-16 vorliegt. Nur muss in den geschichtlichen Erzählungen Gott vermittelt eines Boten den Mörder stellen, während er es in der Urgeschichte selbst tut. Vgl. *Westermann*, Genesis, 412.415.

<sup>94</sup> Deurloo (wiedergegeben in *Westermann*, Genesis, 414). Wenn man sich bewusst macht, dass hier das Verb *יָדָע* (*jada*) von V. 1 wieder aufgenommen wird, wird einem deutlich, dass es sich hier ebenfalls nicht um bloßes Nichtwissen handelt, sondern um eine Negation der (kontaktiven) Beziehung. Damit schattet sich im ersten Satz der Antwort Kains schon der zweite ab.

<sup>95</sup> Vgl. *Westermann*, Genesis, 414.

<sup>96</sup> Vgl. ebd.; *Golka*, Keine Gnade, 68.

<sup>97</sup> Vor einer zu schnellen Ausweitung in universalistische moralische Standards ist jedoch zu warnen. Siehe *G. Silberbauer*, Ethics in Small-scale Societies, in: *P. Singer* (Hg.), *A Companion to Ethics*, Oxford 1993, 14-28.

Ließen sich JHWHs Worte »Was hast du getan?!« wie in 3,13a nicht als Beschuldigungsformel erweisen,<sup>98</sup> so könnte man darin auch einen verzweifelten Aufschrei vernehmen. Man könnte sich vorstellen, wie Gott gleichsam die Hände über dem Kopf zusammenschlägt und mit diesem fragenden Schrei in der Sprachlosigkeit des Grauens paradigmatisch antwortet, im unbeschreiblichen Entsetzen über die menschliche Sünde, die von jenem Tag in Kains Leben bis heute unschuldig Blut vergießt und göttlich geschenktes Leben brutal zerstört. Und darauf könnte es wohl niemals eine Antwort geben.

Im folgenden Satz erreicht die Geschichte, wie Westermann bemerkt,<sup>99</sup> ihre Klimax. Findet man diese im äußeren Verlauf des Geschehens in V. 8 beim Begehen des Mordes, so verzögert sich der Höhepunkt dramatisch, indem er sich um zwei Verse verlagert. Der Verfasser mag mit dieser Dramaturgie andeuten, dass Kain angenommen habe, schon davongekommen zu sein: Die Tat war überstanden und im Augenblick danach herrschte Stille. Kain hatte gemordet – und scheinbar war nichts geschehen, außer dass Abel nun tot war. Nach dem Verscharren<sup>100</sup> der Leiche war die Tat – scheinbar – nicht mehr erkennbar: Doch schrien jetzt die Blutlachen<sup>101</sup> Abels auf. Im Rechtsleben erfüllt das so genannte Zetergeschrei eine wichtige Funktion, und da Zeugen fehlen, übernimmt diese das Blut.<sup>102</sup> Doch, das wichtigste Wort des Satzes ist, laut Westermann, *עלֵי* (*elai*) »zu mir«<sup>103</sup>:

»Weil immer »einer da ist, der das Blut des Erschlagenen schreien hört, gibt es für den Mörder kein Ausweichen vor der Frage: ›Was hast du getan?‹ In diesem Satz ist, göltig für die gesamte Menschheitsgeschichte, der Mensch als Geschöpf Gottes vor dem Menschen geschützt. Der Mord ist und bleibt eine menschliche Möglichkeit; die Möglichkeit des Gelingens eines Mordes (›der perfekte Mord‹), in dem Sinn des Davonkommens mit der Beseitigung eines Menschen, ist hier für immer göltig ausgeschlossen.«<sup>104</sup>

<sup>98</sup> Vgl. *J.H. Boecker*, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, WMANT 14, 1964, 26-31.

<sup>99</sup> Vgl. *Westermann*, Genesis, ebd.

<sup>100</sup> Davon ist nach Gen 4,10f. auszugehen, auch wenn dieses Detail dem Erzähler nicht nennenswert erschien. Vgl. *Seebass*, Genesis I, 154.

<sup>101</sup> Der hier verwendete Plural von ›Blut‹ steht nur für vergossenes Blut und ganz überwiegend für die Blutschuld« (KBL3, zit. nach *Seebass*, Genesis, 155).

<sup>102</sup> Vgl. *Levin*, Der Jahwist, 94f. Für J ist dieses Zetergeschrei auch in Gen 18,20f. und Ex 3,7 der Grund für JHWHs Eingreifen. Wenham bemerkt, dass *עֲצָא* (*zaak*) entweder der verzweifelte Schrei Verhungerrnder ist (Gen 41,55), ein Hilfeschrei zu Gott im Angesicht des Todes (Ex 14,10) oder in tiefster feindlicher Bedrückung (Ri 4,3), der Hilfeschrei einer Frau, die vergewaltigt wird (Dtn 22,24.27), oder das inständige zu-Gott-Flehen der Opfer, die Unrecht leiden (Ex 22,22.26). Vgl. *Wenham*, Genesis, 107.

<sup>103</sup> Vom Gesetz über die Propheten (Jes 19,20) bis zu den Psalmen (Ps 34,18; 107,6.28) wird deutlich, dass Gott die verzweifelten Hilfeschrei seiner Geschöpfe hört. (Vgl. *Wenham*, ebd.)

<sup>104</sup> *Westermann*, Genesis, 415.

Gottes Fluchspruch in V. 11 erscheint weniger als ein Strafwort, sondern bringt eine unvermeidliche Konsequenz der Tat zum Ausdruck. In JHWHs Worten wird der Ackerboden wie ein Ungeheuer beschrieben, das seinen Rachen aufgerissen hat, um das Blut des Erschlagenen zu empfangen. Auf das Trinken des Blutes reagiert dieses Ungeheuer derart, »dass es dem Akkerboden seine ›Kraft‹ verweigert, d.h. die Kraft der Fruchtbarkeit und damit den Ertrag.«<sup>105</sup> Dieser Vorgang, der für Westermann in den Bereich magischen Geschehens fällt, wird dadurch theologisch abgefedert, dass er in die Gottesrede inkorporiert ist und somit das göttliche Fluchurteil erweitert.

In diesem Zusammenhang erscheint es wichtig anzumerken, dass nach hebräischer Auffassung, im Blut das *Leben* ist (Gen 9,4; Lev 17,11.14) und demnach unschuldig vergossenes Blut die am stärksten verunreinigende Substanz ist.<sup>106</sup> Daher besudelte ungesühnter Mord das Land und machte es untauglich für Gottes Gegenwart.<sup>107</sup> Das Blut des Ermordeten schrie um Hilfe, obwohl sein Träger bereits tot war. Es schrie in symbolisch personifizierter Weise um Hilfe, weil es sich gleichsam bewusst war, dass es durch den, der es vergossen hatte, zu einem Frevel gezwungen worden war, während es in den Ackerboden einsickerte und diesen verdarb.

In dieser unerlaubten »Bluttransfusion« geschieht eine Degradierung, eine Pervertierung der Erde. Der Erdboden war von Gott nicht dazu geschaffen oder bestimmt, um mit Blut getränkt zu werden. Statt mit Blut sollte er mit Regenwasser begossen werden. Nun aber wird die Erde weiterhin Menschenblut trinken.

In JHWHs Worten klingt eine Polemik gegen eine solche Entartung an: Jetzt beutet die »Adamah« (der Erdboden) aus und nimmt, was ihr nicht zusteht. Kains Sünde markiert einen falschen Zutritt zur Adamah. Hier

<sup>105</sup> A.a.O., 416. Vgl. im folgenden ebd.

<sup>106</sup> Vgl. *Wenham*, Genesis, 107. Mary Douglas bezeichnet Schmutz als »matter out of place«, d.h. als Symbol von Unordnung (vgl. *dies.*, Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, London 1967). Deshalb muss die soziale und kosmische Ordnung z.B. durch ein Ritual wie die Blutrache wiederhergestellt werden. Siehe 1Kön 2,5 zu welcher Zeit Blutvergießen ordnungsgemäß erlaubt bzw. verboten war. Selbst unfreiwilliger Verlust von Blut und anderen Körperflüssigkeiten wurde später in der priesterschriftlichen Literatur durch Ritual geregelt und gesellschaftlich kontrolliert (vgl. Lev 15; *H. Eilberg-Schwartz*, *The Savage in Judaism*, Bloomington / Indiana 1991, 177-216).

<sup>107</sup> Vgl. *Wenham*, ebd.: Um dem vorzubeugen, wurden Zufluchtsstätte gebaut (Num 35,9-34; Dtn 19,1-13) und ein Ritus für den Fall vorgeschrieben, dass der Mörder nicht ermittelt werden konnte (Dtn 21,1-9). Gowan merkt an, dass die Israeliten aufgrund der besonderen Behandlung von Opfertierblut und sogar von Fleisch daran erinnert wurden, dass das geraubte Leben – selbst von Tieren – Gottes Eigentum war. Wie viel mehr bedeutete das ungesetzmäßige Töten eines Menschen einen erschreckenden Eingriff in Gottes Weltordnung, der unbedingt Konsequenzen nach sich ziehen musste! Es ist erstaunlich, dass das Alte Testament – ein Buch, in dem so viele Tötungen stattfinden – gleichwohl ein großes Unbehagen über das Töten zum Ausdruck bringt. Dies lässt sich an dieser Stelle exemplifizieren, wenn innerhalb von nur zehn Versen die erste Geburt sowie das erste Töten menschlichen Lebens anhand der Geschichte Kains berichtet wird (vgl. *Gowan*, *From Eden*, 70).

gewinnt die Sünde zugleich eine ökologische Dimension. Nicht nur der Mensch wurde verletzt, sondern auch der Erdboden und damit die Umwelt. Kain hat mit seiner Bluttat zugleich seine Existenzgrundlage beschädigt. Der Mensch hat dadurch der Erde etwas aufgezwungen, was ihrer Natur nicht entspricht, und aus ihr eine blutrünstige Bestie gemacht. So hat der Mensch Un-natürliches getan und durch seine Perversion – magisch gesprochen – die vormalig gezähmten Urgewalten des Erdbodens entfesselt. Durch das unschuldige Vergießen von *Dam* (Blut), hat Kain, der *Adam* (Mensch, »Irdischer«) die *Adamah* (Ackerboden, wörtlicher: »Menschliches«, Erde)<sup>108</sup> entmenschlicht, sodass sie nicht mehr dem »Irdischen«, dem Menschen dient. Ob wir aus heutiger Perspektive hier die Warnung vor einer durch menschliche Sünde verursachten ökologischen Katastrophe angedeutet sehen dürfen? Zumindest wird der Lebenskreislauf zwischen den aufeinander angewiesenen und einander bedingenden Größen der belebten und der unbelebten Natur konstitutiv deutlich.

Die unvermeidliche Konsequenz ist, dass Kain, der Ackerbauer, vom Ackerboden weichen muss. Denn das verunreinigte Land muss seinen Bewohner ausspeien.<sup>109</sup> Es machte keinen Sinn mehr, den Acker zu bebauen, den Kain durch seine Sünde für den bestimmungsgemäßen Ernteertrag untauglich gemacht hatte, indem er ihn zugleich des göttlichen Erntesegens beraubt hatte. Damit hatte Kain unbewusst seine eigene Existenzgrundlage zerstört.<sup>110</sup> Kains Sünde ließ ihn in der Tiefe seiner Existenz scheitern, und er verlor buchstäblich den festen Boden unter seinen Füßen.

So wurde Kain durch Gottes Fluch isoliert, ausgesondert und tabuisiert. »Der Verfluchte und sein Eigentum sind körperlich unrein, damit aber tabu [...] Wer mit dem Verfluchten umgeht, wird angesteckt und selbst zum Verfluchten.«<sup>111</sup> Weil Kain somit »gemeingefährlich«<sup>112</sup> war, erscheinen seine Bedenken, von anderen Menschen getötet werden zu können, durchaus gerechtfertigt. Nicht ganz deutlich ist, was man sich unter dem Kainsmal vorzustellen hat. Immerhin klagte Kain über die Bedrohung, der er ausgesetzt war, noch bevor er das seltsame Gotteszeichen

<sup>108</sup> Auf dieses Wortspiel verwies *E. van Wolde*, *Stories of the Beginning. Genesis 1-11 and Other Creation Stories*, London 1996, 84.

<sup>109</sup> Vgl. Lev 18,25.28; *Zimmerli*, *Urgeschichte*, 220.

<sup>110</sup> Um auf eine Predigt meines Lehrers T.R. Hobbs, gehalten am 19.5.1998, zu verweisen: Kain, der wie ein Protagonist in J.P. Sartres Werk »Bei geschlossenen Türen« gedacht haben mochte: »*L'enfer? C'est les autres*«. Diese »enfer« (Hölle), diesen Anderen, d.h. Abel, beseitigte Kain und »schuf sich in gewissen Sinne gerade damit seine *eigene* Hölle.« Doch ist diese Konsequenz weder aktives Handeln Kains noch kausale Automatik, sondern souveränes Handeln Gottes. Und diese »Strafe geht über die in 3,17ff. verhängte weit hinaus« (*G. von Rad*, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9*, ATD 1, Göttingen 1949, 86).

<sup>111</sup> *W. Speyer*, *Fluch*, in: RAC. Bd.7, Stuttgart 1969, Sp. 1165. Vgl. zu diesem obigen Absatz: *Westermann*, *Genesis*, 417f.

<sup>112</sup> Ebd.

empfang. Womöglich sah man es daran, dass er eine ungewöhnlich getetzte und unruhige Ausstrahlung hatte.

Denn seine Existenz wird als נע ונר («unstet und flüchtig») verflucht. Beide Worte bezeichnen die Bewegung von Schilfgras oder Bäumen.<sup>113</sup> Kains Schicksal war zwar das einer gejagten Existenz, nicht aber die nomadische Lebensform.<sup>114</sup> In einem gewissen Sinn konnte diese Strafe des »zum Leben verurteilten Mörders«<sup>115</sup> schlimmer als der Tod empfunden werden.<sup>116</sup>

Kain stimmt in V. 13 eine Klage an. Wie der Schöpfer zuvor auf das Schreien gehört hatte, so hört er nun auch auf das Klagen seines Geschöpfes.<sup>117</sup> Die korrekte Klärung der Bedeutung von עֹנֵי מִנְשֹׂא (*awoni minnso*) scheint hier besonders wichtig zu sein. Nach Knierim<sup>118</sup> kommt עֹנֵי נֶשֶׂא (*awon nasa*) im Alten Testament 35 Mal vor. Gen 4,13 zählt zu den 15 Fällen, in denen man seinen עֹנֵי (*Awon*) selbst tragen muss, während ihn in den verbleibenden 20 Fällen jemand anders trägt. Es ist, semantisch gesehen, unwahrscheinlich, dass עֹנֵי nur in Gen 4,13 »Strafe« bedeute, während es sonst immer »Schuld« oder »Sünde« bezeichne<sup>119</sup>. Knierim beobachtet im Alten Testament hierfür immer die Bezeichnung desselben Grundvorgangs, dessen Wortbedeutung er aus dem dynamistischen Weltverständnis des Alten Orients erklärt:

»Danach ist der עֹנֵי, eine lebendig wirksame Last, auf jeden Fall zu tragen, und zwar so lange, bis er seiner Qualität gemäß dem Täter zum entsprechenden Schicksal geworden und damit zum Ziel, zur Erfüllung gelangt ist.«<sup>120</sup>

<sup>113</sup> Vgl. Ri 9,9; 1Kön 14,15. Die Bedeutung von נוד (*nud*) ist »hin und herbewegen« und kann im Qal »fliehen« (Jer 4,1; 49,30 50,3) und im Hiph'il »verscheuchen« (Ps 36,12) meinen. Fast ebenso meint נוע (*nua*) eine kleine Bewegung, wie die von Lippen beim Beten (1Sam 1,13), das Herumtappen eines Blinden (Kgl 4,14) oder Taumeln eines Betrunkenen (Ps 127,27), oder größere Bewegungen, wie das Herumlaufen von Hilfesuchenden (Am 8,12) oder von heimatlosen Vagabunden (Klgl 4,15), das weite Wandern um Wasser zu finden in der Dürrezeit (Am 4,8), oder ein Erdbeben (Jes 24,20). Im Niphal beschreibt es das Geschüttelt-Werden (Am 9,9), das Erzittern des Volks angesichts der Theophanie am Sinai (Ex 20,18), das Beben des Herzens (Jes 7,2) und der Schwellen im Tempel (Jes 6,4). Beide Verben tauchen nur ein weiteres Mal gemeinsam auf, um eine gewaltige Ziellosigkeit auszudrücken (Jes 24,20a): »Die Erde wird taumeln wie ein Trunkener und wird hin und hergeworfen wie eine schwankende Hütte« (Lutherübersetzung '84). Vgl. *Hamilton, The Book of Genesis*, 232.

<sup>114</sup> Vgl. *Westermann, Genesis*, 419.

<sup>115</sup> A.a.O., 420. Vgl. *Hamilton, Genesis*, 232.

<sup>116</sup> Seebass schreibt treffend: »Das also war das Drama Kains: ein Mann Jahwes zu sein, ihm zuzugehören und doch nicht vor seinem Angesicht zu sein« (*Seebass, Genesis I*, 146).

<sup>117</sup> Vgl. *Westermann, Genesis*, 420. Die Beständigkeit mit der JHWH sich zu dem Schwachen und »Nichtigen« (Abel) stellt, zeigt sich nun auch in seinem Verhalten gegenüber Kain, der nun selber schwach geworden war. Vgl. *Van Wolde, Study*, 39.

<sup>118</sup> Vgl. R. *Knierim*, Die Hauptbegriffe für Sünde im AT, Gütersloh 1965, 218-223.

<sup>119</sup> Als solchen Einzelfall gibt die revidierte Lutherübersetzung von 1984 עֹנֵי wieder. Vgl. auch *Golka, Keine Gnade*, 68.

<sup>120</sup> *Knierim*, Die Hauptbegriffe, 221.

Golka schreibt hierzu:

»Der ׀ׁ ist also die Wirkung des Mordes auf den Mörder, die sein Schicksal verändert. Es ist die durch den Mord verursachte *Schuld*, und gerade nicht die *Strafe!* [...] Kain [...] bittet also nicht um Strafmilderung, sondern bekennt sich zu seinem ׀ׁ, obwohl er ihn nicht tragen kann. Und auch Jahwe will diesen ׀ׁ nicht von ihm nehmen. Daher ist die folgende Klage V. 14 eine Leidlage und kein Einspruch.«<sup>121</sup>

Dass JHWH Kain nun durch das Anbringen eines Schutzzeichens in V.15 Gnade erweist, wie viele Exegeten interpretieren,<sup>122</sup> ist für Golka in dieser Weise nicht haltbar. Würde man Kain töten, so verhinderte dies die Auswirkung des Fluches JHWHs, denn dieser hatte Kain ja zum Leben verurteilt und nicht zum Tode. Somit *vollstrecke* das Kainszeichen vielmehr die Strafe, als diese zu mindern.<sup>123</sup> Die Strafe ist schlimm, denn Kain, der nach Segen, Fruchtbarkeit und der Nähe JHWHs trachtete, wird nun verflucht, der Zugang zur Adamah ist ihm verwehrt und er selbst ist in die Gottferne vertrieben. Sein Leben ist nun die Para-Existenz eines Kriminellen, der sich verbergen muss. Dennoch scheint diese Strafe für Kain auch nicht schlimmer zu sein als der Tod, denn sonst könnte er es ja vorziehen, ebenfalls erschlagen zu werden. Daher bedeutet das »Zeichen« unter den Bedingungen des Fluchs doch einen individuellen Schutz für Kain, aber – wichtiger noch und vor allem – einen kollektiven Schutz für die Menschheit, um sie vor ihrer eigenen Verrohung zu bewahren und davor, dass der Mordgeist nicht weiter um sich greift.<sup>124</sup>

Welch bittere Ironie, dass Kain, der sein Hüter-Sein für Abel eben noch ablehnte, auf einmal beklagt, dass JHWHs Angesicht ihm verborgen sein muss, sodass JHWH nicht mehr auf ihn sieht und nicht mehr *sein* Hüter ist!<sup>125</sup> Kann Kain erwarten, dass andere Menschen sich fortan als seine Hüter erweisen werden? Wohl kaum, da nun Kain an sich selbst erkennt, wozu der Mensch fähig ist.

Im Letzten gibt es hier keine Neutralität. Entweder ist der Mensch – wenn es darauf ankommt – seines Mitmenschen Hüter oder sein Totschläger. Doch auch wenn der Mensch nicht mehr Hüter sein will, behält doch JHWH diese Rolle (vgl. Ps 121,4). Er mischt sich ein und wird zum Advokaten des Opfers. Man könnte gewiss fragen, ob JHWH hier nicht

<sup>121</sup> Golka, *Keine Gnade*, 68.

<sup>122</sup> U.a. auch Gunkel und, Zimmerli z.St.

<sup>123</sup> Vgl. zu diesem Absatz: Golka, *Keine Gnade*, 69.

<sup>124</sup> Dies ist auch die Ansicht Dietrichs und die Ansicht von Rads, wiedergegeben in a.a.O., 70. Westermann sieht einen derartigen kollektiven Schutz hier nicht, versteht das Zeichen aber auch als Strafmilderung (vgl. Westermann, *Genesis*, 424; *ders.*, *Am Anfang*. I. Mose (Genesis). Teil 1: Die Urgeschichte, Abraham, Neukirchen-Vluyn 1986, 55f.).

<sup>125</sup> Gowan schreibt analog dazu: »Having killed, he now fears being killed; what he could inflict on his brother is more than he himself can bear« (Gowan, *From Eden*, 72).

zu spät kommt. Warum hat er Abel nicht gerettet, bevor Kain ihn tötete? Was nützt es dem Toten, dass Gott postum für ihn eintritt?

Diese Fragen berühren das Mysterium Gottes, das Rätsel des Bösen und des Leidens. Ich kann sie nicht beantworten, und wahrscheinlich gibt es keine Antwort darauf, außerhalb des resignativen Verweises darauf, dass wir Menschen es letztlich nicht verstehen können. Gott lässt viel zu, sehr viel – aber nicht alles. Es gibt eine Grenze, die das Böse nicht überwinden darf, wo auch kein Kain ungeschoren davonkommt. Die Erzählung gibt lediglich insofern eine Antwort, als dass das Böse nicht gut geht, dass jeder, der die Sünde tut, zugleich der Sünde Knecht wird (vgl. Joh 8,34) und deren Konsequenzen zu tragen hat.

Nicht erst das Gotteszeichen, sondern bereits der Fluch hatte Kain tabuisiert, wie oben dargelegt wurde. Das Zeichen jedoch erfüllt einen wichtigen Zweck des Tabus, nämlich einen Menschen vor dem Angriff eines anderen zu schützen. Um das zu bewirken, hätte der Fluch allein nicht ausgereicht. Welche Form das Kainsmal hatte, lässt sich nicht erschließen, ist aber für dessen Aussage auch belanglos.<sup>126</sup> Dem Festsetzen bzw. Anbringen des Zeichens geht ein Satz JHWHs voraus, der den apodiktischen Rechtssätzen entspricht, um die Blutrache zu verhindern und um es Menschen zu verwehren, innerhalb des göttlichen Strafvollzuges zu intervenieren.<sup>127</sup> So ist das Zeichen von ambivalenter und paradoxer Art. In seiner Schutzfunktion manifestiert sich zum einen das Erbarmen mit der Todesangst Kains, zum anderen die Gewährleistung der Fluchvollstreckung Gottes.

Die Geschichte endet in V. 16f.<sup>128</sup> vorerst damit, dass Kain die Gegenwart JHWHs verlässt, sich im Lande Nod niederlässt, (implizit) eine Frau heiratet, einen Sohn zeugt und eine Stadt baut. In Nod (wörtlich »flüchtig«) hallt der Fluch JHWHs nach.<sup>129</sup> Radday sieht ironischen, biblischen Humor darin, dass Kain ausgerechnet im »Irrland«, im Land des Wan-

<sup>126</sup> Da es sich um urzeitliches Geschehen handelt, bleibt für uns das Zeichen fremd (vgl. Westermann, Genesis, 427, *ders.*, Anfang, 56; Gowan, From Eden, 72). Seebass argumentiert anhand von Ps 74,4 für ein Feld-, Stammes- oder Sippenzeichen. Vgl. Seebass, Genesis I, 159. Zimmerli dagegen nimmt eine möglicherweise an der Stirn und/oder der Hand angebrachte kultische Tätowierung an wie z.B. die indische Kastenzeichnung, die eingekerbte Eigentümermarke beim Tier oder das Brandzeichen beim Sklaven. Damit mache Gott sein Eigentumsrecht auf Kain geltend und bringe dessen Gotteszugehörigkeit zum Ausdruck (Vgl. Zimmerli, Urgeschichte, 224f; ähnlich Westermann, Genesis, z.St.).

<sup>127</sup> Vgl. Westermann, Genesis, 424. Auch Zimmerli meint, es könne nicht angehen, dass Kains Leben, das Gott ihm beließ, durch andere als die Hände Gottes genommen werden würde (vgl. *ders.*, Urgeschichte, 222).

<sup>128</sup> V. 17 gewinnt m.E. im Kontext der textlichen Endgestalt eine »Scharnierfunktion«, indem er einerseits einen neuen Abschluss zu Gen 4,1-16 bildet und andererseits den folgenden Abschnitt einleitet. Nur indem der ursprünglich nicht zur Erzählung (V. 3-16) gehörende V. 17 als Abschluss hinzugezogen wird, erhält die Kainsgeschichte ihr letztgültiges, sogar ironisches Gewicht.

<sup>129</sup> Als Wiederholung der in den V. 12 und 14 enthaltenen Wurzeln, die »den neuen Status Kains bekräftigen« (J.A. Soggin, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997, 102).



derns, wohnt.<sup>130</sup> Hier handelt es sich um kein geographisch fixierbares Land, sondern um eine urzeitliche Bezeichnung für »das Leben draußen, von Gott entfernt.«<sup>131</sup>

## 7. Ergänzende und zusammenfassende Betrachtung

Die Kainsgeschichte ist zum einen sicherlich die Bearbeitung einer Ätiologie, zum anderen – und wichtigeren – ein urgeschichtlicher Erzählstrang über die Menschheitsgeschichte anhand von Individualcharakteren durch den Jahwisten. Protagonisten sind anfangs Eva und JHWH, später Kain und JHWH. Die menschlichen Partner Adam bzw. Abel spielen schweigend untergeordnete Rollen.

Durch die Verse 4,1-2 ist eine Anknüpfung an die Geschichte von Adam und Eva gegeben, und in der Tat ergeben sich zu der vorhergehenden Geschichte zahlreiche Parallelen. Diese bestätigen die Erkenntnis, dass Kain und Abel letztlich nicht Völker oder Stämme repräsentieren sollen, wie früher angenommen wurde, sondern den Menschen schlechthin.<sup>132</sup> Handelt es sich um Kapitel 2-3 sowie Gen 4,1f. vom »Menschen gegenüber Gott in der Gemeinschaft von Mann und Frau«<sup>133</sup> so geht es in 4,3-16 um den »Menschen gegenüber Gott im Bruderverhältnis«<sup>134</sup>. Der Mensch ist also nicht nur Adam und Eva, sondern auch Kain und Abel.<sup>135</sup>

Der Sündenfall ereignet sich in der Kain-Geschichte in gewissem Sinn zum zweiten Mal. Ebenso wie vor dem Baum der Erkenntnis in Gen 3 steht der Mensch vor einer weiteren Grenze, die er auf keinen Fall überschreiten darf. Doch im Gegensatz zu dem von Gott *expressis verbis* gegebenen Verbot in Gen 3,3 ist Kain die Grenze quasi intuitiv eingegeben. Im Notfall muss er seines Bruders Hüter sein, was allein schon aufgrund des Hüter-Seins JHWHs einsichtig wird. Das Schreckliche jedoch ist, dass Kain als Abels eigener Bruder den Notfall herbeiführt und sich statt als Hüter als sein Mörder erweist.

Der Brudermord ist nicht nur eine quantitative Steigerung der Sünde des ersten Menschheitspaares, sondern stellt eine neue Qualität der

---

<sup>130</sup> »Since [...] building a city from laying its foundations to giving it a name (v. 17) remains doubtlessly realistic, we perforce follow Rashi's opinion that Cain's restlessness refers to a state of mind and not to his continuous movement from one place to another. It is for this reason that we are told that he built a town himself, perhaps a useless effort to counteract his own restlessness: town or no town, wherever he was, the ground trembled under his feet« (*Radday*, Humour, 88).

<sup>131</sup> *Westermann*, Genesis, 428.

<sup>132</sup> Vgl. a.a.O., 431. Zu Parallelen zwischen Gen 2-3 und Gen 4 vgl. a.a.O., 389, 412, 414, 417; *Golka*, Keine Gnade, 65; *Hamilton*, The Book of Genesis, 227; *Wenham*, Genesis, 100.

<sup>133</sup> *Westermann*, Genesis, 431.

<sup>134</sup> Ebd.

<sup>135</sup> Vgl. a.a.O., 432.

Sünde dar.<sup>136</sup> Doch auch diese soziale Sünde ist Sünde gegen *Gott*, denn sie raubt das von Gott geschaffene Leben aufgrund religiöser Eifersucht. Die traditionell-christliche und neutestamentliche Deutung der Geschichte von Kain und Abel, die der frühjüdisch-rabbinischen Auslegung im Kontrastschema von Kain als dem Bösen und Abel als dem Gerechten folgt, kann in der Exegese des für sich stehenden Textes Gen 4,1-17 nicht aufrechterhalten bleiben.<sup>137</sup> Kain fungiert hier nicht als der Bösewicht von Anfang an, sondern als ein Mensch wie du und ich, als ein Mensch, der zum Brudermord fähig ist.<sup>138</sup>

Denn dass Kains Opfer nicht angenommen wurde, lag nicht an ihm, sondern an JHWH. In dieser Geschichte wird das Wesen der Gottesverehrung qualifiziert, deren positive Seite die Erfahrung der unverdienten Gnade Gottes darstellt. Freilich kommt zugleich auch die negative und gleichsam dekadente Möglichkeit solcher Gotteserfahrung zur Sprache, die Gott durch eine falsch verstandene Erwartungshaltung festlegt und damit zum Götzen macht. Dies ist der erste Fehler, den Kain begeht. Er wird zornig über Gott, weil dieser sich entschied, Abels Opfer anzunehmen, seines jedoch abzulehnen. Damit tastet Kain Gottes Souveränität an. Weil Gott *Gott* ist, kann er handeln, wie er es für richtig hält. Kain muss deshalb nicht sündigen. JHWH erinnert ihn an seine Eigenverantwortlichkeit und gebietet ihm, über die Sünde zu herrschen. Damit erscheint Sünde nicht als notwendigerweise zum Menschen gehörig, sondern als außermenschliche gefährliche Macht, der sich der Mensch in eigener Verantwortung ausliefert, wenn er es nicht wagt, in seinem Handeln das Gute zu wahren und bei ihm zu verbleiben. Kain bleibt jedoch bei seinem Zorn und wendet ihn – weil er ihm JHWH gegenüber keinen freien Lauf lassen kann – gegen seinen unschuldigen Bruder, der doch auf JHWHs Entscheidung ebenso wenig Einfluss nehmen konnte und für den ungleichen Zustand nicht verantwortlich ist. Um Gottes Handeln eigenmächtig zu revidieren, muss Kain Abel töten. Auf diese Weise wird Gott nie wieder Abels Opfer annehmen, auch wenn eine solche Verzweigungstat Kain selbst auch keinen Nutzen bringt. Dies zeigt die Absurdität des Zorns über die vermeintliche »Benachteiligung« unter Brüdern.

<sup>136</sup> Vgl. a.a.O., 433.

<sup>137</sup> Vgl. a.a.O., 433f.; Mt 23,35; 1.Joh 3,12; Hebr 11,4; 12,24. Diese Deutung versuchte apologetisch, dem Verdacht zu wehren, Gott könnte willkürlich gehandelt haben. So wurde aufgrund seines Ärgers auf Kains angeblich allgemein schlechten Charakter geschlossen, nachdem JHWH dessen Opfer abgelehnt hatte, bzw. aufgrund der Tatsache, dass Kain einfach wahllos von seinem Ernteertrag opferte, während Abel von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett das Beste darbrachte.

<sup>138</sup> Vgl. *Westermann*, Genesis, 433f. Seebass sieht darin, dass in V. 10 nur noch vom Bruder ohne Namensnennung die Rede ist, eine Bezeichnung jedes Menschen als Bruder (vgl. *ders.*, Genesis I, 155). Und da Kain – nicht zuletzt in seinem Beruf – »die Stelle Adams einnimmt und in ihm die Hypothek der Stammeseltern sich fortsetzt [...] steht Kain urgeschichtlich für die ganze Menschheit, für den überlebenden Teil der Menschheit, der Geschichte macht« (*Drewermann*, Strukturen, 133).

In Kains Tat zeigen sich vier Dimensionen der Sünde. Neben seiner Sünde gegen Gott und seinem Mitmenschen sündigt er gegen sich selbst und gegen seine unbelebte Umwelt. Er entfremdet sich von sich selbst, indem er seine verantwortliche Identität als Hüter seines Bruders vergisst und zum frechen Lügner wird. Und er sündigt gegen seine Umwelt, indem er den Ackerboden durch unschuldig vergossenes Blut entweicht. Aber damit hat er seine Existenzgrundlage verdorben und sich so selber in unsäglicher Weise geschadet. Nachdem er durch den Mord die soziale Beziehung zu seinem Bruder gekappt hatte,<sup>139</sup> isoliert ihn schließlich JHWHs Fluch als Konsequenz des Verbrechens auch von allen anderen Menschen. Hier – und nicht zuletzt auch an der variierenden Gesichtsmetaphorik<sup>140</sup> – wird etwas von der mittels der Sünde angegriffenen komplexen Interdependenz der Lebensbeziehungen zwischen Mensch, Mitmensch und unbelebter Schöpfung deutlich, über die Gott wacht.

Dennoch gewährt JHWH Kain in seiner Bestrafung eine letzte Würde und eine Spur des Erbarmens. Kains *Würde* zeigt sich darin, dass JHWH ihn zur Verantwortung zieht,<sup>141</sup> ihm aber auch die Möglichkeit einräumt, selbst zu gestehen, und ihn anhört. JHWHs *Erbarmen* wird daran deutlich, dass er Kains Todesangst abhilft, selbst wenn jene Konsequenz im Interesse der Urteilsvollstreckung JHWHs liegen müsste.<sup>142</sup> Denn trotz der Vertreibung tritt das befürchtete Unheil – der Verlust der schützenden Obhut JHWHs oder die Befürchtung, selbst getötet zu werden – nicht ein: JHWH ist und bleibt Hüter – auch der Hüter des Mörders Kain.<sup>143</sup> In dieser Aussage sind auch Implikationen für unser Verständnis der Todesstrafe enthalten. Das Leben zu geben und zu nehmen, liegt nicht in des Menschen sondern in Gottes Hand.

Was für ein Gott ist JHWH? Er ist weder ein abstrakt-metaphysisches noch ein dogmatisches Prinzip, womit er – wie etwa im Deismus – einfach in die ferne Transzendenz verbannt wäre. Vielmehr ist JHWH voller Dynamik. Er mischt sich in unsere menschliche Existenz ein. Eine der intensivsten und intimsten körperlichen und seelischen Erfahrungen wie die des Geschlechtsverkehrs lässt den schwachen Abglanz der innigen, hingeebenen geistlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott erahnen. JHWH kann in den scheinbar weltlichsten und natürlichsten Dingen auf sich verweisen.

---

<sup>139</sup> Somit »disowns« Kain schon vor seiner Frage, ob er seines Bruders Hüter sei, »his brother« (gegen *van Wolde*, *Stories*, 82), obwohl er erst mit der Frage »denies that he himself is a brother« (ebd.).

<sup>140</sup> So sieht JHWH die Opfer an (V. 4b; 5a) und lässt Kain später von seinem Gesicht verborgen sein (V. 14a), Kains Gesicht fällt nach unten (V. 5b) und auch die *Erde* hat einen Mund, der Blut trinkt (V. 11b) und ein Gesicht (V. 14a). Vgl. *van Wolde*, *Studies*, 77-85.

<sup>141</sup> Vgl. *Zimmerli*, *Urgeschichte*, 216.

<sup>142</sup> Und ist nicht gerade auch die Ermöglichung von Nachkommenschaft Erweis göttlichen Erbarmens?

<sup>143</sup> Vgl. *Zimmerli*, *Urgeschichte*, 225.

Gewiss ist diese »natürliche Offenbarung« mehrdeutig, missverständlich und riskant, wie der ambivalente Evaspruch nur zu deutlich beweist. Trotz aller Gefahr religiöser Missverständnisse bis hin zur Idolatrie wagt es dieser Gott nach dem Verständnis des Jahwisten, sich darauf einzulassen. Durch Gottes (Mit-)Wirken kommt es zur Zeugung und Geburt eines Kindes. Doch ist das Ergebnis nicht etwa ein vollkommener Mensch, wie zu erwarten gewesen wäre, sondern ein Geschöpf, welches das Wesen wahrer Gottesverehrung gravierend missversteht, der Gott ungehorsam ist und schließlich zum Brudermörder wird. Wieder mischt sich JHWH ein. Diesmal, um den Mörder zu bestrafen und ihm dennoch gnädig zu sein, aber auch und um andere Menschen vor dem Bösen zu schützen.

### 8. Ausblick

Viel später mischt sich JHWH erneut in die menschliche Existenz ein, doch anders als je zuvor. Wieder gebiert eine Frau einen Sohn. Doch nach dem biblischen Zeugnis ist sie eine Jungfrau und der Vater ist JHWH, der HERR (vgl. Mt 1,18-25; Lk 1,27.31f.). Damit soll keine metaphysische Kopulation insinuiert werden, wie es von Moslems beargwöhnt wird. Gott hatte sich auf asexuelle Weise in die Existenz der Menschheit eingemischt und ließ seinen Sohn geboren werden. Diese dem Glauben zugängliche Offenbarung JHWHs ist eindeutig und unmissverständlich. Mit diesem Sohn geht es gut. In seinen Worten und Werken lässt er Gott wahrlich Gott sein (vgl. Lk 22,42), ist ihm gehorsam (vgl. Joh 5,30b; 6,38; Phil 2,8) und erweist sich als Hüter in der Not (vgl. Joh 8,3-11). Während er sich aufgrund religiöser Eifersucht unschuldig ermorden lässt, kehrt er den kainitischen Weg der Menschheit um. Allen, die an ihn glauben, gewährt er Ruhe, neues Leben, Gottes Gegenwart und Befreiung von der Macht der Sünde (vgl. z.B. Mt 11,28f.; Joh 10,28-30, Mt 1,23, Kol 1,13f.). War Kain die erste »alte« Geburt innerhalb der Menschheit, so ist Jesus die erste »neue« Geburt unter den Menschen. Ebenso wie Paulus in seinen Ausführungen Christus den »neuen Adam« zu nennen vermochte (Röm 5,12-19), ließe sich von Jesus Christus zugleich als dem »neuen Kain« sprechen.<sup>144</sup> So gesehen kann die Geschichte Kains unter systematischen Gesichtspunkten sogar einen Beitrag zum Verständnis der Inkarnation Christi leisten.

---

<sup>144</sup> Interessanterweise vermutete bereits Luther, dass Eva dachte, der von ihr hervorgebrachte »Mann« wäre derjenige, der gemäß Gen 3,15 die Schlange besiegen würde. Nach Luther erwartete sie dies von Kain statt von dem kommenden Messias. Vgl. WA 42:179.41-180.5,12,27,29-31; Gamble, R.C. »The Sources of Calvin's Genesis Commentary: A Preliminary Report« ARG 84 (1993), 214 und Anm. 39.

## Bibliographie

- Barr, J., Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft, München 1965.
- Bauer, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin <sup>6</sup>1988.
- Baumann, E., עֵרַב und seine Derivate, ZAW 28 (1908), 22-41; 110-141.
- Baumgartner, W. u.a., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. III, Leiden, <sup>3</sup>1983.
- Bergmann, J. / Botterweck, G.J., עֵרַב, ThWAT III, Stuttgart 1982, 474-512.
- Boecker, H.J., Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, WMANT 14, Neukirchen-Vluyn 1964.
- Borger, R., Short Notes Gen. iv 1, VT 9 (1959), 85-86.
- Brenner, A., The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and ›Sexuality‹ in the Hebrew Bible, Leiden 1997.
- Brueggemann, W., Genesis. Interpretation I. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta 1982.
- Brunner-Traut, E., Frühformen des Erkennens. Aspekte im Alten Ägypten, Darmstadt <sup>3</sup>1996.
- Carmichael, C.M., The Paradise Myth: Interpreting without Jewish and Christian Spectacles, in: P. Morris / D. Sawyer (Hgg.), A Walk in the Garden. JSOT-Sup 136, Sheffield 1992, 47-63.
- Cassirer, E., Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken, Darmstadt 1953.
- Cassuto, U., A Commentary on the Book of Genesis. Part 1. From Adam to Noah; Genesis I-VI. 8. Engl. Übers., Jerusalem 1961.
- Cotterell, P. / Turner, M., Linguistics and Biblical Interpretation, London 1989.
- Crüsemann, F., »... er aber soll dein Herr sein« (Gen 3,16) – Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: ders. / H. Thyen, Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Gelnhausen 1978, 13-106.
- De Vaux, R., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Freiburg i.Br. 1960.
- Dietrich, W., »Wo ist dein Bruder?« Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, 94-111.
- Dillmann, A., Die Genesis, Leipzig 1875.
- Douglas, M., Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, London 1966.
- Drewermann, E., Strukturen des Bösen, Bd. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn 1988.
- Ehrmann, A., What did Cain say to Abel?, JQR 53 (1962), 164-167.
- Enslin, M.S., Cain and Prometheus, JBL 86 (1967), 88-90.
- Eilberg-Schwartz, H., The Savage in Judaism, Bloomington, Indiana 1991.
- Fauth, W., Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum, JbAC 31 (1988), 24-39.
- Gaboriau, F., Enquête sur la signification biblique de connaître: Étude d'une racine, Angelicum 45 (1968), 3-43.
- Gamble, R.C., The Sources of Calvin's Genesis Commentary: A Preliminary Report, ARG 84 (1993), 206-221.
- Gesenius, W. / Buhl, F., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin <sup>17</sup>1962.

- Golka, F., Keine Gnade für Kain. Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag, Göttingen 1980, 58-73.
- Gowan, D.E., From Eden to Babel. A Commentary on the Book of Genesis 1-11, Grand Rapids 1988.
- Gruber, M.I., The Tragedy of Cain and Abel: A Case Study of Depression, JQR 69 (1978), 89-97.
- Gunkel, H., Genesis, Göttingen, <sup>3</sup>1910.
- Hamilton, V.P., The Book of Genesis. Chapters 1-17. NIC, Grand Rapids 1990.
- Heinevetter, H.J., »Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft dich!« – Das Hohelied als programmatische Komposition, Frankfurt a.M. 1988.
- Hempelmann, H., Erkennen, in: Das große Bibellexikon, Wuppertal 1987, 325-332.
- , Veritas Hebraica als Grundlage christlicher Theologie. Zur Systematisch-theologischen Relevanz der biblisch-hebräischen Sprachgestalt, in: *ders.* / Haacker, K., Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe, Wuppertal 1989, 39-78.
- Herion, G.A., Why God Rejected Cain's Offering: The Obvious Answer, in: A.B. Beck u.a. (Hgg.), Fortunate the Eyes that see. Essays in Honor of D.N. Freedman in Celebration of his 70th Birthday, Grand Rapids 1995, 52-65.
- Kegler, J., Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, in: F. Crüsemann (Hg.), Was ist der Mensch?« Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, München 1992.
- Knierim, R., Die Hauptbegriffe für Sünde im AT, Gütersloh 1965.
- Koch, K., Die Profeten I. Assyrische Zeit, Stuttgart 1978.
- Koerte, A., MENANDRI QUAE SUPERSUNT, Berlin 1959.
- Kugel, J.L., Cain and Abel in Fact and Fable. Genesis 4:1-16, in: R. Brooks / J.J. Collins (Hgg.) Hebrew Bible or Old Testament. Studying the Bible in Judaism and Christianity, Notre Dame / Ind. 1990, 167-190.
- Lescow, Th., Gen 4,1.25: Zwei archaische Geburtsberichte, ZAW 106 (1994), 485-486.
- Levin, C., Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993.
- Liddell, H.G. / Scott, R., Greek English Lexicon, London <sup>9</sup>1966.
- Patai, R., Sitte und Sippe in Bibel und Orient, Frankfurt a.M. 1962.
- Pardes, I., Beyond Genesis 3, Hebrew University Studies in Literature and the Arts 17 (1989), 161-187.
- Rad, G. von, Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9, ATD 1, Göttingen 1949.
- Radday, Y.T., Humour in Names, in: *ders.* (Hg.) On Humour and the Comic in the Hebrew Bible, JSOTSup 92, Sheffield 1990, 59-97.
- Ratschow, C.H., Art. Ehe / Eherecht / Ehescheidung; I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 9 (1982), 308-311.
- Richter, H.-F., Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt, BET 10, Frankfurt a.M. 1978.
- Ruppert, L., Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, Würzburg 1992.
- Schottroff, W., יָדַע, THAT I, München 1971, 682-702.
- Seebass, H., Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Silberbauer, G., Ethics in Small-scale Societies, in: P. Singer (Hg.) A Companion to Ethics, Oxford 1993, 14-28.
- Simkins, R.A., Creator and Creation. Nature in the Worldview of Ancient Israel, Peabody / Mass. 1994.

- Skinner, J., A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, ICC, Edinburgh<sup>2</sup>1930.
- Soggin, J.A., Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997.
- Spieckermann, H., »Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll« – Pantheismus im Alten Testament?, ZThK 87 (1990), 415-436.
- Spina, F.A., The Ground for Cain's Rejection (Gen 4) 'adamah in the Context of Gen 1-11, ZAW 104 (1992), 319-332.
- Speiser, E.A., Genesis. Introduction, Translation and Notes, AB1, Garden City 1964.
- Speyer, W., Fluch, in: RAC VII, Stuttgart 1969, Sp. 1160-1287.
- Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae, Vol. III, Graz 1829.
- Theobald, M., Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von Eph 5,21-33, in: K. Kertelge (Hg.), Metaphorik und Mythos, QD 126, Freiburg i.Br. 1990, 220-254.
- Ulrich, K., Evas Bestimmung. Studien zur Beurteilung von Schwangerschaft und Mutterschaft im Ersten Testament, in: H. Jahnou u.a. Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart 1994, 149-163.
- Van Wolde, E., The Story of Cain and Able: A Narrative Study, JSOT 52 (1991), 25-41.
- , Stories of the Beginning. Genesis 1-11 and Other Creation Stories, London 1996.
- Vawter, B., On Genesis. A New reading, Garden City 1972.
- Waltke, B.K., Cain and his Offering, WTJ 48 (1986), 363-372.
- Wenham, G.J., Genesis 1-15, WBC 1, Waco / Texas 1985.
- Westermann, C., Am Anfang. 1. Mose (Genesis). Teil 1. Die Urgeschichte. Abraham, Neukirchen-Vluyn 1986.
- , Genesis. 1. Teilband 1-11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn 1974.
- , Jesaja, Kap. 40-66, ATD 19, Göttingen 1966.
- Wright, C.J.H., God's People in God's Land. Family, Land and Property in the Old Testament, Carlisle<sup>2</sup>1997.
- Zerafa, P.P., I formed a man with Yahweh, Melita Theologica 44 (1993), 29-31.
- Zimmerli, W., 1. Mose 1-11. Die Urgeschichte, Zürich<sup>3</sup>1967.