

## Kain und die Macht der Sünde.

### Eine feministisch-gendersensible Lektüre von Gen 4,1-17

#### Hinführung

Geschichten über den Ursprung der Menschen finden sich weltweit in allen Kulturen. Über solche mythischen Geschichten wird die eigene Gegenwart nach Normen konstruiert, die man grundlegen will und in den Geschichten grundlegt. Wo diese Geschichten über Mann und Frau, über Männlichkeit und Weiblichkeit erzählen, geht es immer auch um Grundlegung der Geschlechter bzw. des Geschlechterverhältnisses in den je eigenen sozialen Strukturen.

Christentum und Judentum und auf bestimmte Weise auch der Islam beziehen sich in ihren Ursprungsgeschichten auf eine gemeinsame Quelle, die hebräische Bibel und dort besonders auf deren allererste Kapitel, die so genannte Urgeschichte des Buches Genesis (Gen 1-9/11)<sup>1</sup>. In allen drei monotheistischen Religionen wurden – und werden z.T. bis heute – diese biblischen Geschichten benutzt, um ein hierarchisches Verhältnis zwischen Mann und Frau festzuschreiben, das besonders deutlich in den Rechtssystemen der drei Religionen bzw. in den Rechtstraditionen, die durch sie beeinflusst wurden, zum Ausdruck kommt. Deshalb war und ist es konsequent, dass Frauen, die sich zum einen in ihren religiösen Traditionen verurzelt sehen, denen zum anderen aber die Frauenfeindlichkeit ihrer Tradition anstößig wird, sich diesen Ursprungsgeschichten zuwenden und alternative Auslegungen entwickeln, die sie kritisch-konstruktiv in den Geschlechterdiskurs ihrer Religionsgemeinschaft einzubringen suchen. In den letzten zwei Jahrzehnten ist eine ganz Fülle feministischer Interpretationen zum sog. Ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4b) und zur Paradiesgeschichte (Gen 2,4b-3,24) entwickelt worden, die zu einer erweiterten Wahrnehmung dieser biblischen Texte beigetragen haben und an denen sich die Entwicklung der feministischen Theologie bzw. Bibelauslegung im Christentum bis hin zur Aufnahme von Impulsen aus Dekonstruktion, Männerforschung und queer theory sowie auch die Entwicklung feministischer Ansätze in Judentum und Islam ablesen lässt<sup>2</sup>.

---

1 Auf die exegetische Diskussion um eine sinnvolle und angemessene Bestimmung des Umfangs der Urgeschichte und ihrer Abgrenzung von den weiteren Erzählungen der Genesis braucht hier nicht eingegangen zu werden.

2 Einen Reader zur Schöpfungsgeschichte in jüdischer, christlicher und muslimisch-feministischer Perspektive bieten Kwam, Kristen u.a. (Hg.), *Eve and Adam. Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*, Bloomington/IN 1999. Die erste deutschsprachige monographische Auseinandersetzung mit Gen 1-3 aus feministischer Sicht war Schüngel-Straumann, *Helen, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg 1989, Münster<sup>2</sup> 1997. Im deutschen Sprachraum wichtig gewordene christliche und jüdische Auslegungen sind besprochen in Wacker, Marie-Theres, *Der Fall Eva(s). Christlich-feministische Theologie*

Im Folgenden soll es nicht erneut um Gen 1-3 gehen, sondern um die Fortsetzung in Gen 4,1-16, die gemeinhin als Geschichte von Kain und Abel oder Geschichte vom Brudermord bezeichnet wird. Sie ist unter explizit feministischer oder auch unter einer Gender-Perspektive bisher noch wenig angegangen worden<sup>3</sup>, wohl zum einen, weil sie dem feministischen Interesse, Frauen ins Zentrum zu stellen, aufgrund ihrer Figurenkonstellation und Thematik nicht unmittelbar entgegenkommt, und zum anderen auch deshalb, weil sie keine der Paradiesgeschichte an Intensität vergleichbare Wirkungsgeschichte für die Prägung des Geschlechterverhältnisses entfaltet zu haben scheint.

Die Öffnung der feministischen Theologie und Exegese für die Genderdebatte und damit einhergehend für die Bedeutung von Geschlechterverhältnissen bzw. -arrangements bedeutet der Tendenz nach jedoch die Einbeziehung aller biblischen Texte in eine geschlechtsbezogene Analyse. Die im folgenden entwickelten Perspektiven auf Gen 4,1-16 schließen genauerhin an zwei Entwicklungen der feministischen Exegese seit den 90er Jahren an. Zum einen ist dies die gewachsene Sensibilität für weibliche Personifizierungen in den biblischen Schriften und deren Bedeutung für die Symbolwelt dieser Texte sowie den symbolischen Ordnungen der Welt, aus der diese Texte stammen. Zum anderen ist dies der erst vorsichtig begonnene Dialog zwischen theologischer Frauenforschung und einer kritischen Männerforschung in Theologie bzw. Exegese, wobei diese kritische Männerforschung ihrerseits das Instrumentarium der Genderforschung aufgreift und in grundlegenden wissenschaftlichen wie politischen Optionen mit der feministischen Theologie übereinstimmt<sup>4</sup>.

---

und die Paradiesgeschichte, in: Schöning-Kalender, Claudia u.a. (Hg.), *Feminismus-Islam-Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*, Frankfurt 1997, 241-248, und in dies., *Wann ist der Mann ein Mann? Oder: Geschlechterdisput vom Paradies her*, in: dies./Rieger-Goertz, Stefanie (Hg.), *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und Theologische Frauenforschung im Gespräch*, Münster 2006, 93-114. Über Entwicklungen christlich-feministischer Theologie informiert Rieger-Goertz, Stefanie, Art. „Feministische Theologien“, in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. Peter Eicher, München, erweiterte Neuauflage 2005, Bd. 1, 355-367. Zu Geschichte und gegenwärtigen Fragen (christlicher und jüdischer) feministischer Exegese vgl. Wacker, Marie-Theres, *Feminist Criticism and Related Aspects*, in: Rogerson, John/Lieu, Judith (Hg.); *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford 2006, 634-654.

- 3 Erste Hinweise für eine feministische Lektüre von Gen 4,2-16 finden sich bei Schüngel-Straumann, Helen, *Genesis 1-11. Die Urgeschichte*, in: Schottruff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998 (<sup>3</sup>2007), 1-11, 6. Vgl. auch Crüsemann, Frank, Eva – die erste Frau und ihre „Schuld“: Ein Beitrag zu einer kanonisch-sozialgeschichtlichen Lektüre der Urgeschichte, in: *Bibel und Kirche* 53/1 (1998) 2-10. An Beiträgen feministisch arbeitender Exegetinnen zu Gen 4,2-16, die an diesem Text aber andere Akzente setzen, seien genannt: Müllner, Ilse, *Moralisches Lernen an unmoralischen Vorbildern. Zur Textpragmatik der Erzählung von Kain und Abel*, in: *Deutscher Koordinierungsrat der Christlich-jüdischen Gesellschaften* (Hg.), *Abel, steh auf. Themenheft* 2002, 18-23; Herweg, Rachel, *Abel, steh auf, damit es anders anfängt zwischen uns allen. Jüdisch-feministische Auslegung zu Gen 4,1-16*, in: *Schlangenbrut* 20 (2002) Heft 77, 34-37; Butting, Klara, *Abel steh auf! Die Geschichte von Kain und Abel – und Schet*, in: *Bibel und Kirche* 58/1 (2003) 16-19.
- 4 Grundlegend dazu die Beiträge in Wacker/Rieger-Goertz, *Mannsbilder* (Anm. 2).

Dass bei solcher Fokussierung die Erzählung von Gen 4 nicht in ihrer ganzen Komplexität in den Blick kommen kann, versteht sich von selbst. Auf eine Auseinandersetzung mit der exegetischen Forschungsliteratur muss an dieser Stelle schon aus Gründen der Umfangsbeschränkung verzichtet werden<sup>5</sup>. Methodisch bleiben die folgenden Ausführungen im Wesentlichen auf narratologische Aspekte und damit auf eine textsynchrone Lektüre beschränkt.

### Gen 4,1-2 – „Ich habe einen Mann erschaffen“

Nachdem die beiden ersten Menschen aus dem Paradies vertrieben worden sind, beginnen sie nun damit, Nachkommen in die Welt zu setzen. Gen 4,1-2 erzählt über die Geburt von zwei namentlich genannten Menschenwesen und teilt sogleich auch mit, dass sie die Lebensweise von Ackerbauer und Viehzüchter ergreifen, stellt sie also sofort als schon erwachsen dar. Das Verhältnis zwischen ihnen ist das von Brüdern; genauer: der Zweitgeborene, Abel, wird von vornherein als Bruder des ersten, Kains eingeführt, existiert nur in dieser Relation, während umgekehrt Kain an dieser Stelle und auch im weiteren Verlauf der Erzählung nie als Bruder Abels bezeichnet wird.

Können die ersten beiden Verse von Gen 4 demnach als Exposition zur folgenden Geschichte über Kain und seinen Bruder aufgefasst werden, so enthält v. 1 andererseits jedoch Motive, die im weiteren Verlauf nicht mehr aufgegriffen werden, wohl aber im Rückblick auf Gen 2-3 Profil und Bedeutung erhalten.

4,1 Und der Mensch als Mann (hebräisch: 'adam<sup>6</sup>) erkannte seine Frau Eva, und sie wurde schwanger und gebar den Kain (hebräisch: Qajin); und sie sagte: Ich habe einen Mann erworben/ hervorgebracht/ erschaffen mit JHWH<sup>7</sup> (hebräisch: qaniti 'isch 'eth-JHWH).  
2 Und sie gebar noch einmal, seinen Bruder, den Abel.

- 
- 5 Exemplarisch sei nur auf zwei Kommentare verwiesen, den umfangreichen historisch-kritischen Kommentar von Westermann, Claus, *Genesis 1-11*, BK AT 1,1, Neukirchen-Vluyn 1974 (und Neuauflagen); zu Gen 4,1-16 s. 381-435, und den in bewusster Kritik der historischen Kritik synchron lesenden Kommentar von Jacob, Benno, *Das erste Buch der Tora*, Berlin 1934; repr. Stuttgart 2000; zu Gen 4,1-16 s. 134-157. An neuerer Literatur seien die Monographien von Markus Witte und Martin Armeth sowie der einschlägige Beitrag von Bernd Janowski genannt: Witte, Markus, *Die biblische Urgeschichte*. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26 (BZAW 265), Berlin u.a. 1998; Armeth, Martin, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte* (FRLANT 217), Göttingen 2007; Janowski, Bernd, *Jenseits von Eden*. Gen 4,1-16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte, in: Lange, Armin u.a. (Hg.), *Die Dämonen/Demons*, Tübingen 2003, 137-159.
- 6 Die Umschrift des hebräischen Textes erfolgt nach den Aussprachegepflogenheiten im Deutschen.
- 7 Die Wiedergabe des Tetragramms erfolgt hier unvokalisiert.

Viele Bibelübersetzungen verstehen das hebräische 'adam am Anfang von Gen 4,1 im Sinne des Eigennamens „Adam“, des ersten Mannes, neben Eva, seiner Frau<sup>8</sup>. Dadurch wird allerdings unsichtbar gemacht, dass „Adam“ nirgendwo in den Erzählungen der Genesis als Eigenname eingeführt wird, vielmehr in der Paradiesgeschichte Gen 2,4b-3,24 wortspielartig das erste Menschenwesen bezeichnet, das aus dem Erdboden ('adamah) von Gott geformt wurde (vgl. Gen 2,7), und im ersten Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a als eine Art Kollektivbegriff aufgefasst werden kann, der den männlichen und den weiblichen Menschen umfasst (vgl. Gen 1,27). Auf der anderen Seite bezeichnet 'adam in Gen 4,1 sicher den männlichen Menschen neben Eva, der Frau. Hier liegt androzentrische Sprache im klassischen Sinn feministischer Sprachkritik vor: Erzählerisch wird in Gen 2-3 aus dem „Erdling“ ('adam) der „Mann“ neben Eva, und in Gen 4,1 setzt diese Identifikation von „Mensch“ und „Mann“ bereits voraus. Eine Übersetzung von 'adam mit „Menschenmann“ oder „der Mensch als Mann“<sup>9</sup> macht dies bewusst.

Grammatisch-syntaktisch steht der Mensch/Mann in Gen 4,1 voran – aber die folgenden Aussagen kreisen um Eva, die Frau: Sie wird schwanger und gebiert, und sie setzt sich mit einem vielschichtigen Ausspruch zu ihrem Erstgeborenen in Beziehung, indem sie seinen Namen kommentiert. Das Verb, das sie benutzt, wird zumeist im Sinne des „Kaufens“ bzw. „Erwerbens“ verstanden. Dieses hebräische Verb qanah, auf das die Form qaniti zurückzuführen ist, hat aber eine zweite Grundbedeutung, die des „Schaffens“, und kann direkt auch das schöpferische Handeln Gottes meinen<sup>10</sup>. Durch die Benutzung des Verbs qanah hätte Eva also die Analogie ihrer Gebärtätigkeit zum Schöpferhandeln Gottes behauptet. Dazu kommt, dass sie sich auf Gott als Partner ihrer Schöpfung beruft und ihren menschlichen Partner dabei ganz ausblendet, sagt sie ja: „ich habe erschaffen mit JHWH“. Und schließlich nennt sie das aus ihr hervorgegangene menschliche Wesen auffälligerweise nicht „Kind“ oder auch „Sohn“, sondern „Mann“ (hebräisch: 'isch). Eva bezeichnet damit ihren Erstgeborenen mit eben jenem Ausdruck, den 'adam, der Erdling, angesichts der Erschaffung der 'ischah, der Frau in Gen 2,23 benutzt hatte: „Sie wird 'ischah genannt, denn vom 'isch ist sie genommen“. Diese Ätiologie gründet die Beziehung zwischen Frau und Mann in einer (sprachwissenschaftlich nicht korrekten, aber den Gleichklang nutzenden) Her-

8 Vgl. etwa die deutschsprachige Einheitsübersetzung oder die Lutherbibel, auch die französische „Bible en Français courant“ und die English Standard Version.

9 So die „Bibel in gerechter Sprache“, Gütersloh 2006, zu Gen 4,1 (übersetzt von Frank Crüsemann). Die Bibel in gerechter Sprache ist die erste Bibelübersetzung im deutschen Sprachraum, die feministische Sprach- und Sachkritik bewusst aufnimmt und für die Übersetzungsarbeit fruchtbar macht. Vgl. die Erläuterungen von Crüsemann zu seiner Übersetzung in ders., Gen 1-4 als Einführung in das biblische Reden von Gott, in: Kuhlmann, Helga (Hg.), Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung, Gütersloh 2005, 165-172.

10 Vgl. nur Gen 14,19, wo Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde mit eben diesem Verb qanah als Schöpfer bezeichnet ist. Vgl. des weiteren Dtn 32,6; Spr 8,22; Ps 139,13; auch Ex 15,16; Ps 78,54. Sowohl Westermann (s. Anm. 5) 393-397 als auch Jacob (s. Anm. 5) 135 unterstützen diese Deutung, Jacob a.a.O. auch schon mit dem Hinweis auf die sinngemäße Entsprechung in Gen 2,23.

leitung der Bezeichnung 'ischah/Frau von 'isch/Mann, suggeriert damit aber auch, dass der 'isch/Mann vor der 'ischah/Frau war und vollzieht damit implizit bereits die Gleichung 'adam/Mensch = Mann. Gen 4,1 hält demgegenüber die umgekehrte Folge fest: Die Frau erschafft mit Gottes Hilfe einen Mann. Die israelische Literaturwissenschaftlerin Ilana Pardes hat diese textuelle Pointe auf den Punkt gebracht: „Die erste feministische Leserin der Schöpfungsgeschichte ist niemand anderes als Eva selbst“<sup>11</sup>. Damit enthielte bereits der biblische Text einen feministischen Einspruch gegen eine eindimensionale patriarchatsstabilisierende Lektüre der Paradiesgeschichte und stehen moderne feministische Interpretationen in der Spur dieser innerbiblischen Gegen-Tradition.

### Gen 4,3-5.6-7 – Die Macht der Sünde

In einer an die Exposition anschließenden ersten Szene (Gen 4,3-5) treten Kain und nach ihm auch Abel vor Gott, um ein Opfer darzubringen. Kain nimmt seine Gabe vom Ackerboden ('adamah), den er als Ackerbauer bestellt (vgl. 4,2), darin die ursprüngliche Bestimmung des Erdlings, den Erdboden zu bebauen, aufnehmend (vgl. Gen 2,7). Aber Gott blickt auf seine Gabe nicht. Viel ist in der Auslegungsgeschichte über die Gründe für Gottes Handeln spekuliert worden, finden sie doch im Text keinerlei Kommentierung. In unserem Zusammenhang mag diese textuelle Leerstelle im Sinne einer narrativen Fokussierung auf die Figur des Kain aufgenommen werden. In der Tat liegt das Interesse der Erzählung vom Anfang in v. 1 an – und bis zu ihrem Schluss in v. 16 – bei Kain. Die Reaktion Kains wird in v. 5 bis in ihren körperlichen Ausdruck hinein prägnant charakterisiert, allerdings auch hier derart, dass weder die Motive für seinen Zorn erläutert werden noch deutlich ist, ob sich sein Zorn gegen seinen Bruder wendet oder womöglich gegen Gott.

Hat Gott nicht auf Kains Gabe geblickt, so umso intensiver auf den Geber, Kain selbst. In der die Verse 4,6-7 umfassenden Rede Gottes wird Kains Reaktion aufgenommen und in Beziehung gesetzt zu einer sehr grundsätzlich anmutenden Reflexion über das „Tun des Guten/Rechten“ (v. 7). Hier auch fällt zum ersten Mal in der Urgeschichte das Wort „Sünde“<sup>12</sup>.

6 Und JHWH sprach zu Kain: Warum bist du zornig, und warum ist dein Gesicht nach unten gefallen? 7 Ist es nicht so, wenn du recht tust, (ist) Erhebung? Wenn du aber nicht recht tust, lagert die Sünde vor der Tür. Und nach dir wird ihr Verlangen sein, du aber sollst über sie herrschen.

11 Pardes, Ilana, *Countertraditions in the Hebrew Bible. A Feminist Approach*, Cambridge/MA 1999, 39-54 zu Gen 4,1; hier 54.

12 Darauf hat zu Recht schon Helen Schüngel-Straumann in ihrem feministischen Kurzkomentar zu Gen 1-11 hingewiesen; vgl. Schüngel-Straumann (Anm. 3), 6. Vgl. auch Crüsemann (Anm. 3), 9.

Vielleicht darf man die Logik der Gottesrede, deren Wortlaut im einzelnen schwierig und im Verständnis umstritten ist<sup>13</sup>, folgendermaßen zusammenfassen: Kain hat die Chance, jetzt recht/gut zu handeln und unbekümmert darum, dass seine Opfergabe nicht angesehen wurde, sein Haupt selbstbewusst erheben. Wenn er aber seiner Zorneswallung freien Lauf lässt, wenn er das Rechte/Gute nicht tut, dann hat er der Sünde die Macht gegeben, ihn unter ihre Herrschaft zu bringen. Die Sünde erscheint dabei personifiziert als ein Dämon, der gleichsam vor dem Zelt-  
eingang wartet auf den, der seinen Fuß über die Schwelle setzt und dann seiner Macht ausgesetzt ist. Ja, mehr noch, diese wohl nach Analogie eines Schwellendämons gezeichnete Macht richtet ihr Begehren auf Kain, lässt sicher keine Gelegenheit verstreichen, die ihr Kain bietet, sich ihm zu nähern.

In feministischer Perspektive ist signifikant, dass das Verhältnis zwischen Kain und dem Sündendämon in offensichtlicher Wiederaufnahme der Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen der ersten Frau und dem Erdling/Mann in Gen 3,16 beschrieben wird: Heißt es im Gotteswort über die Frau Gen 3,16, dass das Begehren der Frau sich auf den Mann richtet, der Mann aber über die Frau herrschen soll, so gilt nach 4,7: das Begehren der Sünde richtet sich auf Kain, Kain aber soll über die Sünde herrschen.

Die textuellen Entsprechungen, denen die klassischen exegetischen Kommentare eher mit Kopfschütteln begegnen<sup>14</sup>, lassen sich zunächst über das tertium comparationis der jeweiligen Handlung in ihrer Bedeutung erschließen: Das *Begehren* der Sünde nach Kain ist vergleichbar dem *Begehren* der Frau nach dem Mann, und Kain soll über die Sünde *herrschen*, wie de facto in der nachparadiesischen Situation der Mann über die Frau *herrscht*.

Allerdings läßt der Text es auch zu, über die betonte Einführung Kains als Mann, den Eva hervorgebracht hat (Gen 4,2) eine Parallele zwischen *Kain* und dem *Mann* der Paradiesgeschichte zu erkennen, so dass entsprechend die *Frau* der Paradiesgeschichte auf die Seite der *Sünde* zu stehen kommt. Dass der Text eine solche Auffassung suggeriert, zeigt sich etwa in der historisch-kritischen Auslegung der Urgeschichte durch Eugen Drewermann, der – im übrigen unter Berufung auf eine gleichsinnige Auslegung von Martin Buber! – zu Gen 4,7 festhält: „Diese (= die Sünde) ist als weiblicher Dämon gedacht, der, wie die Frau in Gen 3, zur Sünde verführen will, aber gemeistert werden müsste“<sup>15</sup>.

Beachtet man zudem, dass vom „Begehren“ (hebräisch: teschuqah) außer in Gen 3,14 und 4,7 nur noch an einer weiteren Stelle des Alten Testaments die Rede ist, nämlich im Hohenlied (Hld 7,11), und von daher auch erotische Konnotationen mitzuhören sind, dürfte damit zu rechnen sein, dass die in der christlichen Aus-

13 Vgl. die Diskussionen bei Jacob (Anm. 5) 138-140 und Westermann (Anm. 5) 406-410.

14 Vgl. Jacob (Anm. 5) 139: „Das Liebäugeln mit der Sünde kann nicht im Ernste mit demselben Ausdruck wie die von Gott gebilligte Hinneigung zwischen Mann und Weib bezeichnet werden“; Westermann (Anm. 5) 408: „mechanisches(s) Zitat“.

15 Drewermann, Eugen, *Strukturen des Bösen*, Bd. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn 1979, 129 mit Hinweis auf Buber, Martin, *Der Glaube der Propheten*, in, ders., *Werke* in 3 Bd., Bd. 2, 331.

legungstradition so dominant gewordene Behaftung „der Frau“ mit ihrer (über ihre Erotik ausgeübten) Macht, zur Sünde zu verführen, nicht zuletzt auch aus Gen 4,7 ihre Legitimation beziehen konnte. Genauere Analysen zur Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte dieses Verses stehen m.W. noch aus<sup>16</sup>.

Auch hier aber bietet der biblische Text selbst Widerstand gegen eine Lektüre, die dies als die klare Botschaft der Gottesrede verstehen will: Das auch im Hebräischen grammatisch feminine Nomen für Sünde (*chata'at*) ist verbunden mit maskulinen Verbalformen und Pronomina: „Wenn Du nicht recht tust“, so wäre Gen 4,7b wörtlich wiederzugeben, „ist die Sünde vor der Tür ein Lagernder<sup>17</sup>. Und nach dir wird sein Verlangen sein, du aber sollst über ihn herrschen“. Dazu kommt der kulturgeschichtliche Hinweis, dass Schwellendämonen keineswegs weiblich konnotiert sind bzw. eine bekannte biblische Geschichte über einen Schwellendämon, die von Jakobs Kampf an der Flussfurt des Jabboq (Gen 32.23-33), diesem eher männliche Züge gibt. Die Dämonie der Sünde, so wäre festzuhalten, sperrt sich gegenüber klaren Geschlechtszuweisungen.

Der hebräische Text berichtet in Gen 4,8 von einem Gespräch zwischen Kain und seinem Bruder, ohne dass dessen Inhalt mitgeteilt würde – textueller Raum öffnet sich für die Vorstellung, dass eine Auseinandersetzung zwischen den Brüdern stattgefunden haben könnte<sup>18</sup>. Am Ende aber steht, mit wenigen dürren Verben mitgeteilt, der Brudermord. Das erste Menschenwesen, das von Anfang an als Mann existiert (im Unterschied zu 'adam, dem Erdling, der erzählerisch erst zum Mann „wird“<sup>19</sup>), gewährt dem Sündendämon Einlass; durch Kain kommt der Tod mit Gewalt und kommt Gewalt in tödlicher Form in die Welt<sup>20</sup>.

16 Helen Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang, Eva und die Folgen*, Freiburg 1989 (Münster <sup>2</sup>1997) hat die frühjüdischen, neutestamentlichen und in Auswahl auch das patristische, mittelalterliche und frühneuzeitliche Schriften gesichtet und auf deren frauenfeindliche Rezeption von Gen 2-3 hin untersucht. Hier könnte angeknüpft werden.

17 Die Inkongruenz zwischen dem fem. Nomen „Sünde“ und des masc. Partizip „robez“ kann Ansatz bieten für eine andere syntaktische Interpretation der Gottesrede an dieser Stelle, die nicht die Sünde als Subjekt des Lagerens und des Begehrens sieht, sondern Abel. Vgl. dazu etwa Janowski (Anm. 5).

18 Die historisch-kritische Kommentarliteratur geht meist davon aus, dass an dieser Stelle in der masoretischen Textüberlieferung eine wörtliche Rede ausgefallen sein muss, zumal die alten Übersetzungen hier den Satz „Gehen wir aufs Feld!“ lesen (vgl. Westermann [Anm. 5] 411). Die These eines unvollständigen Textes mag historisch zutreffen; der vorliegende hebräische Wortlaut macht aber durchaus Sinn (darauf insistiert auch Jacob [Anm. 5], 140) und scheint wiederum die Targumtradition inspiriert zu haben, die an dieser Stelle umfangreiche und theologisch sehr abgründige Dialoge zwischen Kain und Abel hinzuentwickelt hat. Darauf kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden.

19 Vgl. dazu Wacker, *Wann ist der Mann ein Mann?* (Anm. 2).

20 Auf die Verknüpfung der Motive von Sünde, Tod und männlicher Gewalt in der Urgeschichte verweisen schon Schüngel-Straumann (Anm. 3) 6 und Crüsemann (Anm. 3) 9f.

## Gen 4,9-16 – Kain und die 'adamah

Es folgt die längste Einheit des Abschnitts, ein Gespräch zwischen Gott und Kain, in dem über das weitere Schicksal Kains entschieden wird.

Nach der Tat Kains richtet sich Gott mit einer Frage an Kain (4,9). Kains Antwort ist ausweichend. Gott aber stellt klar, dass Kains Tat nicht verborgen bleiben kann. In mythisierender Redeweise wird das Blut Abels personifiziert; es schreit von der 'adamah, vom Ackerboden aus und übernimmt damit gleichsam die Rolle des Klägers vor Gott. Gott reagiert darauf mit einem Urteil in Gestalt eines Fluchspruches über Kain, dem dritten nach dem Fluch über die Schlange (3,14) und über den Ackerboden (3,17). Dieser Fluchspruch über einen Menschen ist äußerst vielschichtig, gerade auch dann, wenn er unter geschlechtsspezifischer Perspektive analysiert wird.

10 Und er (=JHWH) sprach: Was hast du getan! Horch! Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden her. 11 Und nun, verflucht seist du von dem Ackerboden hinweg, der seinen Mund aufgerissen hat, das Blut deines Bruders von deiner Hand zu empfangen! 12 Wenn du den Ackerboden bebaust, soll er dir nicht länger seine Kraft geben; unstet und flüchtig sollst du sein auf der Erde!

Festgeschrieben wird nach v. 11 zunächst eine Trennung zwischen Kain und der personifizierten 'adamah mit der Begründung, dass sie das Blut Abels aufgenommen habe. Geht es darum, dass dem Erdboden die Gegenwart des Mörders nicht mehr zugemutet werden soll? Oder soll ganz im Gegenteil eine Art Komplizenschaft zwischen Kain und der 'adamah angedeutet werden, als hätte die 'adamah bereitwillig ihr Maul geöffnet, um das Blut Abels unsichtbar zu machen, und werden sie deshalb voneinander getrennt? Der Wortlaut des Verses bringt den personifizierten Erdboden in ein eigentümliches Zwielicht.

Ein zweites Motiv erscheint im ersten Teil von Vers 12: Der 'adamah soll es nicht mehr möglich sein, auf die bebauende Tätigkeit des Menschen entsprechend mit ihrer Kraft zu reagieren. Hatte 'adam, der Erdling, noch, bei allem Schweiß, den er bei der Arbeit auf dem Ackerboden vergießen würde, die Chance auf ausreichende Ernte (vgl. Gen 3,17-19), so wird nun das Leben des Ackerbauers (vgl. 4,2), noch einmal erschwert, wohl im Blick auf konkrete landwirtschaftliche Verhältnissen auf schwierigerem Boden. Auch dieses Motiv ist auf mehrdeutige Weise formuliert: Ist gemeint, dass Kain dadurch, dass er Blut auf den Boden hat fließen lassen, diesen Boden gewissermaßen verklebt hat, so dass er seine Kraft nicht mehr entfalten kann? Oder nimmt Gott selbst dem Erdboden nun die Kraft, Kains Arbeit zum Erfolg kommen zu lassen?

Ob hinter diesen sprachlichen Bildern die mythologische Tradition einer Mutter Erde im Alten Israel zu greifen sind, braucht an dieser Stelle nicht entschieden zu werden<sup>21</sup>. Dass hier mythische Sprache benutzt wird, die sich der Motivverknüpfung

21 Hinweise dazu etwa bei Keel, Othmar, Exkurs: Die Erde als Mutterschoß in der hebräischen Bibel, in: ders., u.a., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel (OBO 88), Fribourg/Göttingen 1989, 70-75.



fungen zwischen Mutter, Erde, Grab und Unterwelt bedient, wie sie etwa im 3. Kapitel des Ijob-Buches, in Ijob 1,21 oder in Hos 13,12-14 greifbar werden, dürfte offensichtlich sein. Es taucht gleichsam eine zweite mütterliche Größe neben Eva auf, die 'adamah. Sie ist jedoch keine Mutter, die Leben gebiert, sondern sie nimmt das Blut des Getöteten (Abel) auf und kann den Lebenden (Kain) nicht mehr auf sich tragen bzw. nicht mehr angemessen ernähren. Die 'adamah repräsentiert damit die todverbundene Seite der Mutter, die infolge der Tat Kains sichtbar wird bzw. in Aktion tritt.

### Gen 4 im Gespräch mit Gen 3

Auf die offensichtliche Wiederaufnahme von Gen 3,16 in Gen 4,7 wurde bereits ausführlich eingegangen. Auch daß in Gen 4,1 ein Bezug zu Gen 2,23 hergestellt wird, kam schon zur Sprache. Weitere literarische Verbindungen zwischen Gen (2-) 3 und 4 lassen sich entdecken: Kain wird in 4,2 als Bearbeiter des Erdbodens gezeichnet ('oved ha'adamah) und tritt damit gleichsam in die Fußstapfen seines Vaters, des Erdlings (vgl. 2,7). Nach der Tat Kains richtet sich Gott, wie analog in Gen 3,9, mit einer Frage an Kain (4,9). Auch Kains Antwort ist, wie die seiner Eltern, ausweichend. Darüberhinaus mag der Erzählstil von Gen 4,8 erinnern an Gen 3,6: auch dort wurde die eigentliche ungeheuerliche Tat, der Griff nach der Frucht, in einigen unscheinbaren Sätzen fast beiläufig erzählt.

Überhaupt kann man über Einzelparallelen hinaus die Gesamtstruktur der Kain-erzählung mit der von Gen 3,1-24 vergleichen<sup>22</sup>. In beiden Erzählungen geht es um eine ganz grundlegende Entscheidung, einmal gekennzeichnet als Entscheidung zwischen Gut und Böse, einmal als die zwischen Tun des Guten und Nicht-Tun des Guten mit der Konsequenz, der Macht der Sünde zu verfallen. In beiden Erzählungen wird nicht den Worten Gottes Folge geleistet. In beiden Geschichten ergreift daraufhin Gott zu einer längeren Rede das Wort, an deren Ende eine neue Ordnung steht, die die Grenzziehung zwischen der Welt Gottes und der Menschen vorangetrieben hat.

Daß diese Parallelitäten zwischen Gen 3 und 4 auf entstehungsgeschichtliche Prozesse weisen, braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden<sup>23</sup>. In textsynchroner Perspektive sind zwei Lektüren möglich und sinnvoll. In der Auslegungsgeschichte wurde Gen 4 meist als Fortsetzung von Gen 3 verstanden, also textchronologisch im Sinne einer sich steigernden Schuldgeschichte gelesen. Dann wird relevant, dass das Gotteswort in Gen 2,17 als Folge des Essens der verbotenen Frucht den Tod ankündigt. Gen 4 erzählt dann, wie dieses Wort Gottes eintrifft: Das „Erkennen“ zwischen Mann und Frau führt zunächst zu Leben, zur Geburt des Brüderpaares, dann aber zu Tod, insofern der eine den anderen mordert. Gleichzeitig wird auch das

22 Auf dieser Linie auch Witte (Anm. 5), 166-171: „Zur ‚jahwistischen‘ Brudermördererzählung (4,1-24\*)“.

23 Vgl. dazu Arneht (Anm. 5), 147-165 zu Gen 4.

Motiv des Erkennens von Gut und Böse noch einmal variiert bzw. präzisiert. Menschen sind, so setzt Gen 4 voraus, in der Lage, zwischen dem Guten und dem, was nicht gut ist, zu unterscheiden, müssen sich aber auch gegen die unheimliche Macht der Sünde zur Wehr setzen.

Aus einer feministischen Perspektive wird die textsynchrone Lesart problematisch, wo sie – wie drastisch bereits in Sir 25,24 – verknüpft wird mit der Behaftung der Frau für den Eintritt der Sünde in die Welt, der ihre Nachkommen gleichermaßen verfallen sind.

Eine alternative Lektüre könnte Gen 3 und 4 als zwei erzählerische Entfaltungen eines analogen Grundproblems auffassen<sup>24</sup>: Wenn in Gen 3 von der *Frau* erzählt wird, dass sie eine Entscheidung gegen Gottes Weisung trifft, die zu einschneidenden Grenzziehungen führt, so handelt Gen 4 vom ersten *Mann*, der von einer Frau geboren ist, und erzählt ebenfalls von einer Entscheidung gegen ein Wort Gottes mit weitreichenden Auswirkungen. In beiden Fällen ist das Verhältnis zu Gott, das Verhältnis zwischen Menschen und das Verhältnis zur 'adamah, zum Erdboden mit betroffen.

Auch diese Lektüre jedoch ist nicht a priori geschützt gegen eine Akzentuierung, die die parallelen Formulierungen von Gen 3,16 und 4,7 zum Ansatz dafür nimmt, „Frau“ und „Sünde“ als sich gegenseitig explizierend zu deuten. Die sich auf die Erzählungen der biblischen Urgeschichte beziehenden Religionsgemeinschaften haben noch einen langen Weg vor sich, dieses Klischee, nicht zuletzt auch im kritischen Widerstand gegen plausibel wirkende Lektüren, aufzubrechen.

---

24 So auch schon Westermann (Anm. 5) 432f.