

Die Geschichte von Kain und Abel (1Mose 4,1-16)

Von Gerhard von Rad

¹Der Mensch erkannte sein Weib Chawwa, und sie ward schwanger und gebar den Kain. Da sprach sie: Ich habe einen Sohn bekommen (?) mit Jahwe (?). ²Und weiter gebar sie seinen Bruder Abel. Abel ward ein Hirt, Kain aber wurde ein Ackerbauer.

³Nach geraumer Zeit begab sichs nun, daß Kain von den Ackerfrüchten ein Opfer für Jahwe darbrachte; ⁴aber auch Abel brachte dar, nämlich von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett. Jahwe aber sah auf Abel und seine Gabe; ⁵aber auf Kain und seine Gabe sah er nicht. Da entbrannte Kain sehr und es senkte sich sein Angesicht. ⁶Aber Jahwe sprach zu Kain: Warum bist du entbrannt und warum ist dein Angesicht gesenkt? ⁷Ist's nicht so? Wenn du gut bist, kannst du es aufheben(?). Bist du aber böse, so lauert die [75] Sünde vor der Tür, und nach dir steht ihr Verlangen; du aber sollst Herr werden über sie. ⁸Darauf sprach Kain zu seinem Bruder Abel: (Laß uns aufs Feld gehen). Und als sie auf dem Felde waren, erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und schlug ihn tot. ⁹Da sprach Jahwe zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: Ich weiß nicht. Soll ich meines Bruders Hüter sein? ¹⁰Er aber sprach: Was hast du getan! Horch, das Blut deines Bruders schreit von der Ackererde zu mir empor.

¹¹Und nun — verflucht seist du von der Ackererde hinweg, die ihren Mund aufgetan hat, aus deiner Hand das Blut deines Bruders zu empfangen. ¹²Wenn du den Acker bebaust, so soll er dir hinfert seinen Ertrag verweigern, unstet und flüchtig sollst du hinfert auf Erden sein. ¹³Da sprach Kain zu Jahwe: Meine Strafe ist zu groß, als daß ich sie tragen könnte. ¹⁴Siehe, du verjagst mich jetzt von der Ackererde, vor deinem Angesicht muß ich mich verbergen und unstet und flüchtig muß ich sein auf Erden; so wird mich jeder, der mich findet, totschlagen. ¹⁵Jahwe aber sprach zu ihm: „Nein“¹! Wer immer Kain totschlägt, an dem wird es siebenfältig gerächt. Und Jahwe machte dem Kain ein Zeichen, damit ihn nicht jeder, der ihn fände, erschläge. ¹⁶So ging Kain weg vom Angesicht Jahwes und wohnte im Lande Nod östlich von Eden.

[4,1-2] Diese neue Erzählung ist in V. 1 sehr dicht an das Vorhergehende angeschlossen. Der Mensch „erkennt“ sein Weib und sie gebiert den ersten Sohn. Es ist eine Keuschheit der Sprache, die das Zeitwort *jādāh* („erkennen“) hier und anderwärts zur Bezeichnung des geschlechtlichen Verkehrs einsetzt. Freilich dieses Zeitwort, das neben dem Erkennen im intellektuellen Sinn zugleich den Begriff des Erfahrens, des Vertrautseins mit umschließt (s. S. 57, 63), war zu solcher verhüllenden Redeweise besonders geeignet. – Kain, der Name des Erstgeborenen, bedeutet Lanze (2. Sam. 21,16) und ist auch im Früharabischen als Personenname bezeugt. Ganz dunkel ist aber die Etymologie, mit der die Mutter den Namen begründet. Jedes Wort dieses Sätzchens macht Schwierigkeiten: Das Zeitwort *qānāh* „schaffen“, „erwerben“ ist für die Geburt eines Kindes ebenso ungewöhnlich wie die Verwendung von *īš* (Mann) für einen neugeborenen Knaben. Denn das *īš* („Mann“) auf den Gatten zu beziehen, ist noch weniger annehmbar. Vollends unerklärlich ist aber nun *'et jhwh* (L: „mit dem Herrn“), was doch nicht als Akkusativ, sondern immer noch eher präpositionell zu verstehen ist, wenn auch zu bedenken bleibt, daß *'et* sonst nie „mit Hilfe von“ bedeutet. Die Stelle ist nicht mehr aufzuhellen. Die Bestimmung von Mann und Weib zu fleischlicher Gemeinsamkeit war eine schon im Paradies gegebene Schöpfungsordnung Gottes. Es liegt aber ein feines Urteil unseres Erzählers darin, daß er den tatsächlichen Vollzug des geschlechtlichen Verkehrs doch außerhalb des Paradieses verlegt. – Dann wird dem Kain ein Bruder geboren, der den Namen *hæbæl* (= „Abel“) erhält. Eine Erklärung dieses Namens wird nicht gegeben; jedoch jeder, der ihn hört, denkt an das andere hebräische Wort *hæbæl* (= „Hauch“), „Nichtigkeit“ und nimmt diesen Klang als eine düstere Anspielung auf das Folgende. Dieser Abel war ein Hirt, Kain aber ein Ackerbauer. So beginnt also die so folgenschwere Aufspaltung der Menschheit in einzelne Berufe mit ganz verschiedener Lebenshaltung. Wie tief diese Aufspaltung ist, daß sie zu den beiden Altären führt und daß mit ihr in Wirklichkeit ein Zerbrechen der Bruderschaft der Menschheit Hand in Hand geht, das alles bleibt vorläufig noch verborgen. Die Verse 1

¹ Siehe Biblica Hebraica, 3. Auflage.

und 2 enthalten die Exposition. Die eigentliche Handlung beginnt in V.3.

[3-5] Nun opfern die beiden. Den Erzähler bewegen keinerlei kultische Interessen, so wird hier ziemlich beiläufig vom ersten Opfer berichtet; man erfährt weder wie es dazu kam (auf Grund welcher Einsetzung), noch was für eine Opferart es war. Aber was sie opfern, und daß jeder getrennt vom andern der Gottheit seine Verehrung bekundet, soll der Leser aufmerksam hören und darin beunruhigende Zeichen erkennen. Der Hirt opfert von seiner Herde, der Bauer von dem Ertrag der Erde; scheinbar alles ganz naheliegend! Und doch, die Verschiedenheit des Lebensstandes der beiden ist nichts Äußerliches, sondern geht so tief, daß sie sich bis in die Besonderheiten der religiösen Betätigungen hinein auswirkt. Der Kultus gehört mit der Kultur aufs engste zusammen, und jede Kultur läßt Kultus auf eigene Weise aus sich heraus entstehen. So kam es zu der Mehrzahl von Altären! – Und nun ist weiter gesagt, daß Gott nicht auf beide Opfer, sondern nur auf das Opfer Abels sah. Man hat eifrig nach einem Grund für diese Bevorzugung gesucht, aber er liegt weder im Rituellen noch in der Gesinnung Kains. Es ist nichts dergleichen angedeutet. Als einzigen Anhaltspunkt könnte man aus der Erzählung allenfalls nur das entnehmen, daß Jahwe das blutige Opfer wohlgefälliger war. Offenbar liegt dem Erzähler daran, die Annahme des Opfers ganz in den freien Willen Gottes hinauszuschieben. Er verzichtet darauf, die Entscheidung für Abel und gegen Kain logisch verständlich zu machen. („Ich erweise Gnade, wem ich gnädig bin, und erzeige Barmherzigkeit, wessen ich mich erbarme“ 2.Mos.33,19). Die Erzählung ist derart knapp und drängt so ungestüm auf die Katastrophe zu, daß sie auch dem notwendigen erklärenden Beiwerk keinen Raum gibt. So erfährt man ja auch nicht, auf welche Weise denn Kain von diesem Urteil Gottes Kenntnis bekommen habe. Da der ganze alte Orient die Annahme oder Ablehnung eines Opfers aus der Opferschau erfuhr, wird man daran zu denken haben. Aber der Zug bleibt ganz unbetont.

[6-7] Ein gewisser Ruhepunkt vor dem Entsetzlichen ist dem Leser erst in dem göttlichen Zuspruch in V.6 gegönnt. In Kain war heißer Groll aufgestiegen, der ihn (bis ins Körperliche hinein!) entstellt hatte. Er neidet dem Bruder das freundliche Angesicht Gottes (Zimmerli.). Auf diese Veränderung seines Wesens und die Gefahr dieser im Herzen gärenden Sünde redet ihn Gott warnend an. Es ist eine väterliche Rede, die, ehe es zu spät ist, dem Bedrohten einen Rückweg zeigen möchte. (Man sieht, „Kain war, wenn auch dieses sein Opfer nicht angenommen wurde, damit nicht endgültig verworfen.“) Besonders eindringlich ist der Appell an das Einverständnis bei Kain („nicht wahr“!). Gott kann also noch an die bessere Regung im menschlichen Herzen anknüpfen. Leider ist der Satz zum Teil recht dunkel. Das *se'et* = „Aufheben“ in V. 7a ist u. E. weder im Sinne von Vergebung noch von der Darbringung oder Annahme des Opfers zu verstehen, sondern man wird es doch auf *pānīm* (Angesicht) beziehen (im Gegensatz zu dem *nāpal* [„fallen“] in 6b): „Wenn du gut tust, ist Erhebung“, d. h. kannst du dein Angesicht frei aufheben. In V. 7b nimmt man am besten das letzte t von *haṭṭā'* („Sünde“) als Anfangsbuchstaben der folgenden Verbform und liest *hēṭ'* *tirbaṣ* („lagert die Sünde“), dann erhält man die zu er-[77]wartende Femininform. Die Vergleichung der Sünde mit einem vor der Tür lagernden Raubtier ist seltsam, ebenso wie der rein bildliche Gebrauch von „Türe“ (Herzenstüre?) in einer so altägyptischen Erzählung. Es bleibt der Verdacht, daß der Sinn der Stelle einmal ein anderer war. Jetzt läßt er sich nur in dieser innerlichen Bedeutung erfassen. Der Weg von der inneren Regung zu der Tat ist nur ein ganz kurzer. Aber der Satz redet nicht eigentlich von einer innerlichen Regung, sondern er zeigt die Sünde als eine objektive Macht, die gleichsam außerhalb und über dem Menschen steht, die gierig von ihm Besitz ergreifen will; er aber soll sie beherrschen und niederhalten. Seine Verantwortlichkeit der Sünde gegenüber ist also keineswegs aufgehoben; im Gegenteil, ihm wird durch diesen letzten Imperativ die ganze Verantwortung aufgebürdet (die letzten Worte am Ende von V. 7 entsprechen merkwürdigerweise genau denen von 3,16b, wo sie doch in ganz anderem Zusammenhang gebraucht werden). **[8-10]** In V. 8 ist das, was Kain zu Abel gesagt hat, weggefallen. Eine Reihe alter Textüberlieferungen bringt das Sätzchen: „Laß uns aufs Feld gehen!“, das aber doch wie ein nachträgliches Füllsel klingt. Und nun kommt es zum ersten

Mord, – um Gottes willen! Der Satz ist von lapidarer Kürze und Sachlichkeit; aber damit hat der Erzähler dem Grauenvollen den allein angemessenen Ausdruck gegeben. Wie in der Sündenfallgeschichte, so ist auch hier Gott sofort nach der Tat zur Stelle. Aber die Frage Gottes an den Menschen lautet jetzt nicht „Wo bist du?“, sondern „Wo ist dein Bruder?“. Die Verantwortung vor Gott ist die Verantwortung für den Bruder; „die Gottesfrage stellt sich jetzt als soziale Frage“². Aber Kain entledigt sich dieser schwersten Frage, die ihm zu einer bekennenden Antwort gnadenhaft Raum bot (Zimmerli), durch einen frechen Witz: Soll ich den Hirten hüten? Er lügt Gott frech ins Angesicht, ist also viel verhärteter als das erste Menschenpaar. Ein Verhör ist nicht möglich, aber der Erzähler wagt es, in dem Ausruf „Was hast du getan!“ Gottes Entsetzen über diese Tat aufs menschlichste zum Ausdruck zu bringen. Und dann erfährt Kain etwas, das er vorher nicht in Rechnung gezogen hat: Die Leiche war wohl verscharrt worden, aber das Blut des Gemordeten hat einen Klageschrei erhoben, und dieser Zeterruf ist sogleich vor Gottes Thron gekommen. *ṣā'aq, s̄'āqā'* („schreien“, „Geschrei“) ist das, was das altdeutsche Recht unter dem Zeterruf versteht, die vox oppressorum, der Appell an den Rechtsschutz (1. Mose 18,20; 5. Mose 22,24,27; 2 Kön. 8,3; Hiob 16,18f. Blut und Leben gehören nach alttestamentlicher Anschauung allein Gott; wo gemordet wird, da greift der Mensch in Gottes eigenes Besitzrecht ein. Leben zu verderben, geht weit über die Zuständigkeit des Menschen hinaus. Und vergossenes Blut läßt sich nicht zuschaufeln, es schreit zum Himmel empor und erhebt sofort vor dem Herrn des Lebens seine Klage. Wunderbar ist in diesem Satz jenes dunkle Urgefühl des Schauders vor vergossenem Blut verbunden mit dem reifsten Glauben an Gott als den Beschützer und Wächter über allem Leben.

[11-12] Furchtbarer als die Strafworte in Kap. 3 ist Gottes Richterspruch über den Brudermörder: Etwas nie wieder gut zu machendes, etwas das der antike Mensch viel unheimlicher empfand, war geschehen: die Erde, die mütterliche Lebensgrundlage des Menschen, hatte Bruderblut getrunken. Hier setzt die Strafe ein: Kain wird von der [77] Ackererde („dāmāh) verwiesen, die Erde selber soll ihm ihre Segenskraft vorenthalten. Die Strafe geht über die in 3,17ff. verhängte weit hinaus. Das Verhältnis des Brudermörders zur mütterlichen Scholle ist tiefer gestört; ja es ist so zerrüttet, daß ihm die Erde heimatlos wird. Was ihm noch bleibt, ist ein unstetes und flüchtiges Leben. Wie in der Paradiesgeschichte, so zieht sich auch hier das *adama*-Motiv, der Gedanke an die Erde als das elementarste Fundament alles menschlichen Daseins, durch die Erzählung. Den Acker hat Kain bebaut, des Ackers Früchte dargebracht, dem Acker Bruderblut zu trinken gegeben; aber vom Acker her klagt das Blut wider ihn, darum verweigert der Acker ihm seine Frucht, so wird er vom Acker verbannt (Gunkel.). Aber dieses Thema ist durchaus ein sakrales, denn die Kaingeschichte versteht, auch darin noch sehr altertümlich, das Kulturland als den gottnahen Bereich des Kultus und des Segens.

[13-14] Unter der Wucht dieses Fluches bricht Kain zusammen, freilich nicht nur in Reue; der 'āwōn von dem Kain spricht und den er nicht tragen zu können glaubt, ist die Sündenstrafe. Es ist ein Aufschrei des Entsetzens über den Ausblick auf ein solches Leben der Unrast und des friedlosen Gehetzteins. Kain übersieht sofort: ein Leben fern von Gott ist ein Leben, das Gott nicht mehr schützt. Hat einmal Gott seine Hand von ihm abgezogen, so werden alle über ihn herfallen. **[15-16]** Die Erzählung schließt aber überraschenderweise nicht mit diesem Bild des gerichteten Brudermörders. Ja, es muß sogar gesagt werden, daß sie jetzt erst auf ihr Wichtigstes zukommt: Das letzte Wort in dieser Geschichte hat nicht Kain, sondern Gott, der nun das verwirkte Leben Kains unter strengen Schutz stellt. Das Zeichen hat Jahwe doch offenbar an Kains Körper angebracht; der Erzähler scheint an eine Tätowierung oder etwas Ähnliches zu denken. Dieses Zeichen soll ihn aber nicht schänden, sondern ein Hinweis sein auf jenes geheimnisvolle Schutzverhältnis, in dem Kain fortan von Gott gehalten wird. Der Abschluß der Geschichte, demzufolge Kain dann fortgezogen sei, „weg vom Angesicht Gottes“, verschärft vollends das Rätsel seiner nunmehrigen Existenz: Um seines Mordes willen

² W. Vischer, Jahwe, der Gott Kains, 1929, S. 45.

unter dem Fluch der Gottesferne und doch unbegreiflicherweise bewacht und getragen von Gottes Schutz. Auch dieses Leben gehört noch Gott und ist von ihm nicht preisgegeben. Ein Land Nod ist uns geographisch nicht bekannt; wichtiger ist, daß der Hebräer in dem Namen sein Wort *nad* „flüchtig“ (V. 12!) wiederfand. Es ist also das Land der Ruhelosigkeit.

Die geschichtlichen Hintergründe des Stoffes unserer Erzählung sind sehr merkwürdig. Schon lange hat man vermutet, daß man Kain nicht von dem im Alten Testament mannigfach erwähnten Stamm der Keniter trennen darf. Kain ist die Verkörperung oder der Ahnherr der Keniter, und es ist nun einerseits schwer denkbar, daß der Jahwist, zu dessen Zeiten es ja noch Keniter gab, bei seiner Erzählung von Kain nicht zugleich an diesen Stamm und sein merkwürdiges Schicksal gedacht hat. Aber welcher Art sind dann die Gedanken unseres Erzählers? Denn andererseits bedarf es wirklich keines Beweises, daß er in der uns jetzt vorliegenden Geschichte nicht von dem geschichtlich sehr bedeutungslosen Stamm der Keniter redet, sondern von den Anfängen der ganzen Menschheit. Die Keniter gaben den Israeliten ein schweres Rätsel auf: Wie die Israeliten, so waren auch sie Jahweverehrer, vielleicht sogar schon vor ihnen. Die mit den Kenitern verwandten Rekabiter [79] (2. Kön. 10,15ff.; Jer. 35; 1. Chron. 2,55) galten sogar als besonders fanatische Jahweeiferer. Und trotzdem gehörten die Keniter keineswegs zu der von Jahwe erwählten Bundesgemeinde und ebensowenig waren sie Erben des Verheißenlands. Wohl hatten sie, selber aus dem Süden kommend, sich der Wüstenwanderung der Israeliten angeschlossen (4. Mose 10,29 ff.), dann waren sie aber doch nicht zu einer wirklichen Seßhaftigkeit gekommen. Nach der Art der Beduinen lebten sie nicht vom Ackerbau, sondern zogen – wohl auch vom Raube lebend – unstet an den Rändern des Kulturlandes umher. Seltsam, dieses unstete Leben jenseits des von Gott gesegneten Ackerlandes! Aber noch seltsamer Kains rätselhaftes Verhältnis zu Jahwe: durchaus jenseits des Bundes und doch in einem Zustand der Bezogenheit zu Jahwe (offenbar haben die Keniter diese Zugehörigkeit zu Jahwe in einem Stammeszeichen, einer Art Tätowierung, auch äußerlich erkennbar gemacht, vgl. 1. Kön. 20,41; Sach. 13,6; Hes. 9,4). Und nun ist zu sagen: So gewiß der Jahwist in der uns jetzt vorliegenden Erzählung nicht von den Kenitern oder ihrem Ahnherrn handelt, so steht doch dies fest: Die Keniter, ihr unheimlich ruheloses Leben am Rand des Kulturlandes, und vor allem die Rätsel ihres Verhältnisses zu Jahwe mögen dem Jahwisten die Farben zu seiner Erzählung von der Urgeschichte gegeben haben. In der geschichtlichen Existenz der Keniter war beispielhaft etwas Urmenschliches anschaubar geworden, etwas, das in einem weiteren und tieferen Sinn für das Dasein und Schicksal des Menschen überhaupt gilt. M. a. W. die in ihren ursprünglichen Umrissen noch ziemlich deutlich erkennbare Stammesmessage ist in unserer jahwistischen Erzählung ihrer geschichtlichen Bedingtheiten entkleidet und in das Urmenschliche, Allgemeine hinaus ausgeweitet worden. 1. Mose 4,1-16 erzählt nicht mehr die Geschichte eines Stammes, sondern ein Kapitel aus der Urgeschichte der Menschheit, und damit ist die Geschichte in ihrer jetzigen Gestalt aufs engste mit der vorhergehenden vom Sündenfall verknüpft. Der Erzähler zeigt, welchen Weg es mit der aus dem Gehorsam Gottes einmal gefallenen Menschheit genommen hatte. Es ist eigentlich das erste Bild von dem aus dem Paradies verwiesenen Menschen, und dieses Bild ist ein furchtbare: Die Sünde ist angewachsen. Sie hat von dem Menschen, der sich mit ihr eingelassen hat, totalen Besitz ergriffen, denn dieser außerparadiesische Mensch ist ein Brudermörder von Anfang an. Die Geschichte bringt etwas von dem Wesen des Menschen überhaupt zum Ausdruck, indem sie es in einem Bild von ganz elementarer Gewalt zusammendrängt. – Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der Kain-Geschichte sind aber auch in anderer Weise rekonstruiert worden. So wurde z. B. mehrfach die Vermutung ausgesprochen, daß es sich bei der Tötung Abels ursprünglich um ein Menschenopfer gehandelt habe³.

Auch diese Erzählung erfordert ein auslegerisches Feingefühl, denn es ist ja zunächst ein

³ Vgl. A. Brock-Utne, in: ZAW 1936, S. 202 ff.

beschränkter Lebenskreis, in dem sie den Menschen sieht, nämlich der geographische und geschichtliche Raum Palästinas. In geographischer Hinsicht setzt die Erzählung die beiden Grundgegebenheiten dieses Raumes voraus, die fast wie Leben und Tod schlechthin für alles Dasein bestimmend sind: Kulturland und Wüste. Und in geschichtlicher Hinsicht hat der Stamm der Keniter mit der Not [80] seines Daseins am Rand der Wüste und mit dem Rätsel seines Gottesverhältnisses die Grundzüge zu diesem Bild abgegeben. Aber es muß erstaunen, wie stark das geographisch und geschichtlich Bedingte in der Erzählung in den Hintergrund tritt, und wie bezwingend sie jetzt das Allgemeine, das Urgeschichtliche und Urmenschliche zur Anschauung bringt. Das Furchtbare der Sünde Kains liegt darin, daß sie ihm nicht etwa im Zustand seines Gelöstseins von Gott unterläuft, also da, wo er sich im Menschlichen vergißt, sondern gerade da, wo er sich zu Gott erhebt, am Altar. „*In politica ira est aliquid humani reliquum ... talis furia in politica ira non est. Furor pharisaeus est furor plane diabolicus*“ (Luther W.A., XLII, 193). Das Gericht Gottes über den Brudermörder besteht in einer weiteren, noch tieferen Störung des Verhältnisses des Menschen zu der sein Leben tragenden Ackererde und in einer noch viel einschneidenderen Vertreibung, denn da, wo Kain leben muß, da ist kein Kultus Jahwes; Kain geht, wie die Erzählung selbst ausspricht, „weg vom Angesicht Jahwes“. Daß er da trotzdem nicht aufgegeben ist von Gott, ja ausgesprochenermaßen in einem Schutzverhältnis steht, das ist das Rätselhafteste der Erzählung, denn hier offenbart sich ein ordnender und bewahrender Gotteswille. Der in Kain ausgebrochene Mordgeist soll sich nicht in immer weitere Kreise fortpflanzen (Dillmann), und die Strafe, die Gott u er Kain verhängt hat, soll nicht zu einer Verwilderung der Menschen untereinander den Anlaß geben.

Quelle: Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose – Genesis* übersetzt und erklärt, ATD 2/4, Göttingen⁹ 1972, S. 74-80.