

Liebe und Rivalität

Leerstellen-Lektüre biblischer Geschwistergeschichten

Markus Schiefer Ferrari

Beim Stichwort ‚Liebe in der Bibel‘¹ wird man zunächst an zentrale Texte wie das Hohelied der Liebe im Ersten Testament oder an das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18; Mk 12,33 parr.; Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8) bzw. an die Feindesliebe in der matthäischen Bergpredigt (Mt 5,43–48) denken, bestimmt auch an die Dimensionen der Liebe in der Begegnung Jesu mit Maria von Magdala (Joh 20), wohl aber kaum an biblische Geschwisterbeziehungen. Wer hat bei Trauungen noch nicht die fast hymnisch anmutenden Worte des Paulus über die Liebe im Ersten Korintherbrief (13,4–8) gehört: „⁴ Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig. [...] ⁷ Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand. ⁸ Die Liebe hört niemals auf.“ Im Vergleich dazu erscheinen biblische Geschwistererzählungen und die darin aufgezeigten Spannungen zwischen Liebe und Rivalität – zumindest auf den ersten Blick – wesentlich ‚profaner‘, zugleich aber auch deutlich näher an der Realität. Es werden keine steilen Forderungen formuliert, die sich allzu oft als Überforderungen erweisen, oder Hoffnungsbilder einer ‚heilen Welt‘ gezeichnet, sondern eher die Abgründe zwischenmenschlicher Alltagserfahrungen geschildert.

Dies soll im Folgenden exemplarisch an zwei biblischen Geschwisterpaaren entfaltet werden, und zwar zum einen an Lea und Rahel und zum anderen an Kain und Abel. Dabei werden weniger die biblischen Erzählungen selbst zu Wort kommen und interpretiert werden, vielmehr soll an Hand verschiedener Beispiele aus ihrer Rezeptionsgeschichte gezeigt werden, wie gerade diese Texte LeserInnen aller Zeiten immer wieder als Spiegel eigener Erfahrungen und Fragen, aber auch Ausgrenzungen und Überlegenheitskonstruktionen in puncto (Geschwister-)Liebe dienen. Einige Hinweise mögen einleitend eine solche Vorgehensweise

1 Vgl. Martin Ebner (Hrsg.): Liebe. (JBTh 29) Neukirchen-Vluyn 2015.

und das damit verbundene hermeneutische Anliegen erläutern. Zudem sind vorab mögliche (bibel-)theologische Perspektiven zu diskutieren, die sich aus einer rezeptionsästhetisch und -geschichtlich orientierten Relektüre biblischer Geschwistergeschichten ergeben können.

1. (Bibel-)LeserInnen als SpionInnen

1.1 Texte als Fenster zu fremden Welten und Spiegel eigener Erfahrungen

Etwas pointiert vergleicht der große spanische Schriftsteller Javier Marías LeserInnen mit SpionInnen, und zwar in dreifacher Hinsicht: Der Leser ist (1) Spion dessen, was man ihm erzählt, und (2) Spion dessen, was man ihm nicht erzählt, und (3), indem er dieses tut, spioniert er auch noch sich selbst hinterher.² Dabei bezieht sich Marías auf eine Erzählung von Cornell Woolrich, die Alfred Hitchcock 1954 zum Film *Das Fenster zum Hof* (Originaltitel *Rear Window*) inspiriert hat. Der Fotojournalisten „Jeff“ (Abb. 1) sitzt nach einem Unfall mit einem Gipsbein im Rollstuhl und kann seine Wohnung nicht verlassen. Aus Langeweile sondiert er von seinem Hoffenster aus die gegenüberliegenden Wohnungsfenster – wie auf einer großen Kinoleinwand – und verfolgt dabei, wenn auch nur ausschnitthaft, die Streitereien und Marotten seiner NachbarInnen (Abb. 2). Schließlich kann er sogar einen Beziehungsmord aufklären. Ihm nicht unähnlich kundschaften auch die ZuschauerInnen den Film bzw. LeserInnen eine Geschichte aus und nehmen regelrecht teil an der erzählerischen Tätigkeit eines Autors/einer Autorin. Zugleich erklären sie sich damit einverstanden, dass die AutorInnen ihr Gesichtsfeld begrenzen und dadurch ihr Verständnis- bzw. Informationsfeld von vornherein bestimmen. So, wie sich in Jeffs Vermutungen und Deutungen der beobachteten Beziehungskonflikte seine eigenen Ängste und Defizite spiegeln – offen-

2 Javier Marías: Tiergefährten. In: Ders.: Das Leben der Gespenster, aus dem Spanischen von Renata Zuniga. Berlin 2001, S. 19f. (= Ders.: La huella del animal, geschrieben für die Tageszeitung „El País“ 1994, erschienen in: Ders.: Vida del fantasma. Entusiasmos, bromas, reminiscencias y cañones recortados. Madrid 1995, S. 101-108). Javier Marías entsprechend ist vom Leser und nicht ebenso von der Leserin die Rede. Vgl. im Folgenden Markus Schiefer Ferrari, Bibel – LeserInnen – Perspektiven: polyphon und fragmentarisch. In: Österreichisches Religionspädagogisches Forum 25 (2017), Nr. 2, S. 47-57, bes. S. 48-51.

sichtlich hat er Schwierigkeiten, sich auf seine Freundin Lisa einzulassen –, ist auch der Leser Teil „seines eigenen Leidens oder seiner eigenen Unterhaltung oder Erleuchtung oder Schlußfolgerung, und seiner Anerkennung“.³ Er lässt es zu,

auf eine Art und Weise zu sehen und zu erkennen, die der Art und Weise ähnelt, auf die er in seinem eigenen Leben, in seiner eigenen Erfahrung sieht und erkennt: partiisch, fragmentarisch, einseitig, subjektiv, nur daß er hier an der Einseitigkeit oder Subjektivität eines anderen teilnimmt oder diese annimmt, sie erträgt oder Nutzen daraus zieht, beides zur selben Zeit.⁴

Ebenso lassen sich BibelleserInnen als SpionInnen begreifen, auch wenn bei der Bibellektüre ohne Zweifel weitere Dimensionen der Sinndeutung hinzukommen. Sie haben unterschiedliche Lesebrillen auf und versuchen zum Teil, – wie Jeff die NachbarInnen mit seinem Teleobjektiv – die biblischen Texte mit Hilfe verschiedener methodischer Instrumentarien genauer unter die Lupe zu nehmen.

Abb. 1: Alfred Hitchcock, *Das Fenster zum Hof* (Rear Window), 1954, Filmstill

3 Marías, *Tiergefährten*, S. 20.

4 Ebd.

Sie schauen dabei durch ein Textfenster, dessen Rahmen einerseits Durchblick bietet, andererseits immer auch Lenkung bedeutet. Gleichzeitig sehen sie sich oft selbst in den Fensterscheiben gespiegelt, ohne sich dessen allerdings immer hinreichend bewusst zu sein.⁵ In der Bibel finden sie zahlreiche Erzählungen, können diese aber wiederum nur ausschnitthaft wahrnehmen, ohne einen unmittelbaren Zugang zu den VerfasserInnen zu haben.

Abb. 2: Alfred Hitchcock, *Das Fenster zum Hof* (Rear Window), 1954, Filmstill

5 Zur Metapher vom (biblischen) Text als ‚Fenster‘ und / oder ‚Spiegel‘ vgl. z.B. Marcus Döbert: *Posthermeneutische Theologie. Plädoyer für ein neues Paradigma.* (ReligionsKulturen 3) Stuttgart 2009, S. 85-87; Norman R. Petersen: *Literary criticism for New Testament critics.* Philadelphia 1978, S. 24; beide im Anschluss an Murray Krieger: *A window to criticism. Shakespeare’s sonnets and modern poetics,* Princeton, NJ 1964, S. 3f.

1.2 Leerstellen als Umschaltelemente eigener Perspektiven

Die Bedeutung der LeserInnen für die Textinterpretation im Sinne der Rezeptionsästhetik wird in den letzten Jahrzehnten zunehmend auch von den Bibelwissenschaften wahrgenommen,⁶ insbesondere indem das Leerstellenkonzept Wolfgang Iser's aufgegriffen wird.⁷

Leerstellen meinen dabei nicht einfach das, was ausgespart ist. Nicht alles, was nicht gesagt ist, bietet bereits den Anreiz einer Leerstelle im engeren Sinne. Auch ZuschauerInnen eines Films oder BetrachterInnen eines Bildes werden beispielsweise kaum den nicht erkennbaren Rückenansichten dargestellter Figuren ‚nachspionieren‘, sondern sich eher von einem halb geöffneten Vorhang in der eigenen Neugierde herausgefordert sehen.⁸

Iser geht in seinem Konzept von der Annahme aus, „dass der literarische Text konstitutiv[e] Strukturen aufweist“, diese aber keine vollständige Analyse gewährleisten, sondern sich im Gegenteil daran „gerade die Öffnung des Textes für die Leserposition ablesen lässt“.⁹ Durch Leerstel-

-
- 6 Einen guten Überblick bietet z.B. Detlef Dieckmann-von Büнау: Art. Rezeptionsästhetik (AT). 2007. In: WiBiLex (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33446/>) [Stand: 26.09.2017]; vgl. auch Moisés Mayordomo: Rezeptionsästhetische Analyse. In: Heinz-Werner Neudorfer/Eckhard J. Schnabel (Hrsg.): Studium des Neuen Testaments. Einführung in die Methoden der Exegese. Wuppertal u.a. 2006, S. 417-439; Thomas Nißlmüller: Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Iser's Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte. (TuF.PT 25) Regensburg 1995.
- 7 Vgl. z.B. Johannes Klein: 1 Sam 18 – Spiel mit den Leerstellen. In: Christa Schäfer-Lichtenberger (Hrsg.): Die Samuelbücher und die Deuteronomisten. (BWANT 188) Stuttgart 2010, S. 108-115; Markus Schiefer Ferrari: „Leerstellen-Lektüre“ am Beispiel von Joh 20. In: KatBl 133 (2008), Nr. 1, S. 62-67, S. 62f.; Holger Tiedemann: Jesus und der Lieblingsjünger. Zur Rezeption einer figuralen Leerstelle des Johannesevangeliums. In: Elmar Klinger/Stephanie Böhm/Thomas Franz (Hrsg.): Paare in antiken religiösen Texten und Bildern. Symbole für Geschlechterrollen damals und heute. Würzburg 2002, S. 163-194, bes. S. 164f.
- 8 Vgl. Wolfgang Kemp: Kunstwerk und Betrachter. Der rezeptionsästhetische Ansatz. In: Hans Belting/Heinrich Dilly/Ders./Willibald Sauerländer/Martin Warnke (Hrsg.): Kunstgeschichte. Eine Einführung. Berlin 1988, S. 240-257, bes. S. 247f.
- 9 Oliver Jahraus: Literaturtheorie. Theoretische und methodische Grundlagen der Literaturwissenschaft. (UTB 2587) Tübingen u.a. 2004, S. 302; vgl. im Folgenden v.a. Wolfgang Iser: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. (UTB 636) München 1976, S. 257-355; ders.: Die Appellstruktur der Texte. In: Rainer Warning (Hrsg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis. (UTB 303) München

len, die die Beziehungen zwischen den Darstellungsperspektiven des Textes aussparen, werden die LeserInnen in das Geschehen einer Szene hineingezogen und veranlasst, die Perspektiven zu koordinieren, sich das Nicht-Gesagte als das Gemeinte vorzustellen.¹⁰ Zwar wird das Verschwiegene zum Antrieb für solche Konstitutionsakte, zugleich kontrolliert aber das Gesagte diesen Produktionsanreiz.¹¹ Wolfgang Iser versteht Leerstellen als Systemstellen im Text, „die als bestimmte Aussparungen Enklaven im Text markieren und sich so der Besetzung durch den Leser anbieten“, als zentrale Umschaltelemente der Interaktion von Text und Leser, welche die Vorstellungstätigkeit des Lesers regulieren.¹² Die Einbildungskraft der LeserInnen versucht dabei, eine konsistente Verbindung von Wahrnehmungsdaten zu einer Wahrnehmungsgestalt sowie das Anschließen von Wahrnehmungsgestalten aneinander herzustellen.¹³

Ein rezeptionsästhetisch orientierter Ansatz führt – auch bei der Lektüre biblischer Texte – also keineswegs zu einer interpretatorischen Belieblichkeit, bedeutet aber in der Konsequenz durchaus, „[d]ass ein Text niemals vollständig interpretiert werden kann, dass Interpretationen in konstitutiver Weise notwendige Grenzen finden müssen, dass Texte nur insoweit interpretiert werden können, wie sie sich der Interpretation auch entziehen“.¹⁴ Wesentliche Voraussetzung für „eine Interaktion von Text und Leser“ ist „ein komplementäres Verhältnis von kommunikativer Unbestimmtheit und kommunikativer Bestimmtheit“.¹⁵

Spätestens seit Beginn des 21. Jahrhunderts findet sich der Begriff der Leerstelle nicht mehr nur als *Terminus technicus* der Rezeptionsästhetik, mit dem Aussparungen und Umschaltelemente in einem Text bezeichnet werden, sondern wird – vor allem in den Kulturwissenschaften – zunehmend geweitet und als Metapher verstanden, etwa topologisch für Zwi-

1975, S. 228-252; ders.: *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett. (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 31)* München 1972.

10 Vgl. Iser, *Akt des Lesens*, S. 264.267.

11 Vgl. ebd., S. 265f.

12 Ebd., S. 266.

13 Vgl. ebd., S. 286f.

14 Jahraus, *Literaturtheorie*, S. 295. Vgl. für die Exegese z.B. Stefan Gehrig: *Leserlenkung und Grenzen der Interpretation. Ein Beitrag zur Rezeptionsästhetik am Beispiel des Ezechielbuches. (BWANT 190)* Stuttgart 2010.

15 Rainer Warning: *Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik*. In: Ders. (Hrsg.): *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis. (UTB 303)* München 1975, S. 32.

schenräume, Lücken, Freiräume, Unausgeführtes, Unbestimmtes bis hin zu Rätselhaftem oder temporal als Unterbrechungen, im Sinne von Schweigen, Innehalten, Stehenbleiben, Aussetzen, Überspringen, Verbergen und Geheimhalten.¹⁶ Der Begriff der Leerstelle wird so regelrecht zur Chiffre für die nicht zu Ende kommende Sinnsuche des Menschen.¹⁷

Nicht jeder Bibeltext ist in gleicher Weise für einen Rezeptionsästhetischen Zugang geeignet. Narrative Texte weisen selbstverständlich einen höheren Leerstellenbetrag auf als etwa regulative Passagen und bieten den LeserInnen damit in besonderer Weise die Möglichkeit, diverse Auslegungsspielräume und Perspektiven zu entdecken. So werden die verschiedenen Leerstellen in den Erzählungen von den beiden Schwestern Lea und Rahel und den beiden Brüdern Kain und Abel bereits innerbiblisch und in der frühjüdischen Literatur bzw. im Neuen Testament auf unterschiedliche Weise gefüllt und interpretiert und führen zu einer enorm facettenreichen Rezeptionsgeschichte, die hier allerdings nur exemplarisch dargestellt werden kann. Gerade im Kontext des Themas (Geschwister-)Liebe lassen aber schon wenige Beispiele erahnen, dass sich in der Rezeption biblischer Erzählungen und in der phantasievollen Ausschmückung ihrer Leerstellen oftmals (unterbewusst verwendete) kulturelle „Codes der westlichen Kulturen“¹⁸ widerspiegeln.

1.3 Tribünen- vs. Arenatheologie

Kehren wir nochmals zum einleitend vorgestellten Bild der „BibelleserInnen als SpionInnen“ zurück, das den gewählten Rezeptionsästhetisch

16 Vgl. Natascha Adamowsky/Peter Matussek: Formen des Auslassens. Ein Experiment zur kulturwissenschaftlichen Essayistik. In: Dies. (Hrsg.): Auslassungen. Leerstellen als Movens der Kulturwissenschaft, FS Hartmut Böhme. Würzburg 2004, S. 16f.; vgl. auch Manfred Blohm: Leerstellen – Unvollständige Gedanken über das was war, was ist und über das, was sein könnte. In: Ders. (Hrsg.): Leerstellen. Perspektiven für ästhetisches Lernen in Schule und Hochschule. (Diskussionsbeiträge zur ästhetischen Bildung 1) Köln 2000, S. 11-34.

17 Vgl. z.B. Maren Grautmann: Gottes Platz ist in der Seele zu einer Leerstelle geworden. Rezeptionsästhetische Gott-Rede nach dem Ende der Theodizee. (RSTh 67) Frankfurt 2008, bes. S. 227-248.

18 Irmtraud Fischer/Jorunn Økland/Mercedes Navarro Puerto/Adriana Valerio: Frauen, Bibel und Rezeptionsgeschichte. Ein internationales Projekt der Theologie und Genderforschung. In: Irmtraud Fischer/Mercedes Navarro Puerto/Andrea Taschl-Erber (Hrsg.): Tora. (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1/1) Stuttgart 2010, S. 15.

und -geschichtlich orientierten hermeneutischen Zugang zu den beiden biblischen Geschwistergeschichten illustrieren sollte, das aber bei genauer Betrachtung des Films *Das Fenster zum Hof* nicht unproblematisch erscheinen mag, wenn sich die Krankenschwester Stella über den Zeitvertreib ihres Patienten Jeff sehr kritisch äußert und ihm Voyeurismus vorwirft: „Wir sind samt und sonders Spanner geworden.“¹⁹ („We’ve become a race of Peeping Toms.“²⁰) Stattdessen, so Stella, sollten die Leute „zur Abwechslung mal vor ihr eigenes Haus gehen und reinschauen“.²¹ Jeff dagegen gibt sich – auch seiner Freundin Lisa gegenüber – offensichtlich „mit dem bloßen Beobachten zufrieden“.²² Geschickt angedeutet wird dies im Film beispielsweise auch, wenn „aus einem nachbarlichen [...] Radio Bing Crosby [schmachtet]: ‚To See You Is to Love You‘ (Dich zu sehen bedeutet, dich zu lieben, aus dem Paramount-Film *THE ROAD TO BALI* von 1953)“.²³ Der anfängliche Voyeurismus wird im Laufe des Films allerdings zunehmend aufgebrochen; z.B. fragt Lisa Jeff angesichts der nachbarlichen Dramen, um die sich offenbar niemand kümmert: „Was ist bloß aus dem alten Spruch ‚Liebe deinen Nächsten‘ geworden?“²⁴

Theologisch gewendet mag man mit Ulrich Bach von einer Arenatheologie im Gegensatz zu einer Tribünentheologie sprechen.²⁵ Wer auf der ‚Tribüne‘ sitzt, ist bloßer Zuschauer, er „langweilt sich, beobachtet, verrechnet, diskutiert“.²⁶ Wer dagegen in der ‚Arena‘ steht, ist Akteur, er „liegt, spielt, kämpft, wird getreten“.²⁷ BibelleserInnen als SpionInnen müssen wohl beide Positionen und Perspektiven einnehmen können. Einerseits sollten sie die nötige Distanz finden, um die Texte und ihre Rezeptionsgeschichte analysieren und hinterfragen zu können, andererseits sollten sie sich in die biblischen Erzählungen involvieren lassen, um auch den eigenen Standort in Frage stellen zu können.

19 Zitiert nach Donald Spoto: Alfred Hitchcock und seine Filme. (Heyne Filmbibliothek 32/270) München 1999, S. 236.

20 Zitiert nach Helmut Merker: *Rear Window* (1953). In: Lars-Olav Beier/Georg Seeßlen (Hrsg.): Alfred Hitchcock. Berlin 1999, S. 366.

21 Zitiert nach Spoto, Hitchcock, S. 236.

22 Ebd., S. 235.

23 Ebd.

24 Zitiert nach ebd., S. 236.

25 Vgl. Ulrich Bach: Der fröhliche Abschied von Theodizee und Sinn-Frage. Überlegungen zum Standort von Theologie. In: PTh 78 (1989), Nr. 6, S. 257.

26 Ebd.

27 Ebd.

Zu erwähnen bleibt in diesem Zusammenhang noch, dass Jeff am Ende zwar einen Mord aufklären kann, dabei aber aus dem Fenster stürzt. Die letzte Filmszene zeigt ihn mit zwei gebrochenen Beinen, selig schlafend und mit dem Rücken zum Fenster (Abb. 3).

Abb. 3: Alfred Hitchcock, Das Fenster zum Hof (Rear Window), 1954, Filmstill

2. Lea und Rahel

2.1 Spannungsreiche Beziehungsgeschichten in Gen 29–31

Die Erzählung von den beiden Schwestern Lea und Rahel ist engstens mit der über drei Generationen reichenden ‚Familiensaga‘ in Gen 12–36 verbunden, angefangen mit der Terachsippe in Gen 11,27–32 und den drei Brüdern Abram (ab Gen 17,5: Abraham), Nahor und Haran. Während Abram dem Ruf Gottes folgt, um mit seiner Frau Sarai (ab Gen 17,15: Sara) in das verheißene, aber unbekannte Land zu ziehen, bleiben Nahor und seine Frau Milka, die Tochter des Bruders Haran, im Osten. Aus dieser Sippe holen sich dann Isaak, der Sohn Abrahams und Saras, ebenso wie Jakob, einer der beiden Söhne Isaaks und Rebekkas, jeweils

ihre Frauen. Wichtig als Hintergrundinformation ist zu bemerken, dass die Genealogien der Bibel dabei

nicht als Stammbäume, wie wir sie von traditionsreichen Familien her kennen, zu missdeuten [sind]. Sie sind vielmehr Hinweise auf soziale Zusammengehörigkeiten und Machtverhältnisse jener Zeit, in der die Texte entstehen, nicht jedoch jener Epoche, von der sie erzählen.²⁸

Auf diese Weise wird zum Beispiel das Verhältnis des Südreiches Juda, in dem Abraham verankert ist, zum Nordreich Israel beschrieben, dessen Stammvater Jakob ist. Die Gleichwertigkeit sozialer Einheiten wird dagegen beispielsweise über Geschwisterrelationen zum Ausdruck gebracht.²⁹

Auch Jakob macht sich auf in das Land seiner Mutter Rebekka, nach Paddan-Aram, nachdem er seinen Bruder Esau um das Erstgeburtsrecht und den väterlichen Segen betrogen hat und nun dessen Rache fürchten muss, um sich dort eine der beiden Töchter Labans, des Bruders seiner Mutter, zur Frau zu nehmen (Gen 28,2). Prompt begegnet er, „wie von göttlicher Führung gesteuert“,³⁰ im „Land der Söhne des Ostens“ (Gen

28 Vgl. Irmtraud Fischer: Zur Bedeutung der „Frauentexte“ in den Erzeltern-Erzählungen. In: Dies./Mercedes Navarro Puerto/Andrea Taschl-Erber (Hrsg.): Tora. (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1/1) Stuttgart 2010, S. 243.

29 Vgl. ebd., S. 243f.; vgl. auch Irmtraud Fischer: Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels. Stuttgart 2013, S. 16f.: „Die Erzeltern-Erzählungen waren von Anfang an Geschichten über die Anfänge des Volkes Israel. Daß diese als bunte Lebensgeschichten von Frauen, Männern und deren Kindern erzählt werden, ist Ausdrucksmittel und literarische Technik. Da der Familienverband zu allen Zeiten in Alt-Israel die soziale Grundeinheit war, konnte man mit dieser Erzähltechnik sowohl Völkergeschichte schreiben, indem die Eltern Israels für die soziale Größe des Volksverbandes stehen, als auch Identifikationsmöglichkeiten für die Adressaten und Adressatinnen der in den einzelnen Phasen der Geschichte Israels immer wieder aktualisierten Botschaft bieten. [...] Ein geschlechter-fairer Forschungsansatz läßt erkennen, daß das Handeln von Frauen wie von Männern in den Familienerzählungen *politisches Handeln* ist, denn die Familie *ist* in der Form, wie hier Volksgeschichte präsentiert wird, die *politische Öffentlichkeit!* Was Männer wie Frauen an den Anfängen des Volkes mit ihrem Gott erleben, ist nicht auf individuelle, private Gotteserfahrung engzuführen; es ist erzählte und in hohem Maße reflektierte Theologie Israels.“

30 Ebd., S. 263.

29,1) an einem Brunnen als erstes der jüngeren Tochter seines Onkels Laban, Rahel, die als Hirtin ihre Schafe und Ziegen zur Tränke führt (Gen 29,9f.). Diese Liebe auf den ersten Blick (29,11.18.20)³¹ muss sich aber noch etwas gedulden. Da Jakob keinerlei Besitz vorweisen kann, muss er sich bereit erklären, seinem Onkel sieben Jahre für seine Tochter Rahel zu dienen (Gen 29,15-17).

Warum Jakobs Wahl nicht auf Lea, die ältere Schwester, fällt, wird im biblischen Text (Gen 29,17) mit einer kurzen Charakterisierung der beiden Frauen begründet. Ein Vergleich unterschiedlicher Übersetzungen des hebräischen Textes zeigt allerdings, wie tendenziös diese teilweise sind und wie sehr wir als LeserInnen dadurch offensichtlich bereits in unserer Sympathie bzw. Antipathie gegenüber den beiden Schwestern gesteuert werden. So übersetzt etwa Luther: „Aber Lea hatte ein blödes Gesicht; Rahel war hübsch und schön.“ Selbst in der Revision der Lutherübersetzung von 1984 heißt es noch: „Aber Leas Augen waren ohne Glanz, Rahel dagegen war schön von Gestalt und von Angesicht.“ Die neue Revision von 2017 macht hingegen deutlich, dass das hebräische *rakkot* weder „blöd“ noch „glanzlos“, sondern eher „sanft, zärtlich, mild“³² bedeuten dürfte, und übersetzt „treffend und ansprechend“,³³ wie Jürgen Ebach feststellt: „Leas Augen waren sanft, Rahel aber war schön von Gestalt und von Angesicht.“ Die Schönheit Rahels liegt nach dieser Erzählung wohl eher im Auge des verliebten Betrachters Jakob und lässt sich nicht kontrastierend – scheinbar ‚objektiv‘ – mit den Augen der weniger geliebten Lea begründen, auch wenn dies selbst die neue Einheitsübersetzung von 2016 den LeserInnen immer noch suggeriert: „Die Augen Leas waren matt, Rahel aber war von schöner Gestalt und von schönem Aussehen.“ Unabhängig von der Übersetzung ist der Konflikt zwischen den beiden Schwestern aber auf jeden Fall vorprogrammiert.

Jakob muss also sieben Jahre um Rahel dienen; „[w]eil er sie liebte“, so erzählt die Bibel in fast romantischem Überschwung, „kamen sie ihm wie wenige Tage vor“ (Gen 29,20). Das böse Erwachen, im wahrsten Sinne des Wortes, folgt nach der Hochzeitsnacht:

31 Vgl. ebd.

32 Vgl. Roland Gradwohl: Waren Leas Augen hässlich? In: VT 49 (1999), Nr. 1, S. 119-124.

33 Vgl. Jürgen Ebach: Mehr Bibel oder mehr Luther? Beobachtungen und Impressionen zur neuen Revision der Lutherbibel. 2016, S. 9. <http://www.reformiert-info.de/daten/File/Upload/doc-17045-1.pdf> (Stand: 27.09.2017).

²⁵ Am Morgen aber, siehe, da war es Lea. Jakob sagte zu Laban: Was hast du mir angetan? Habe ich dir denn nicht um Rahel gedient? Warum hast du mich betrogen? ²⁶ Laban erwiderte: Es ist hierzulande nicht üblich, die Jüngere vor der Älteren zur Ehe zu geben. ²⁷ Vollen- de diese Brautwoche, dann wollen wir dir auch die andere geben für die Arbeit, die du bei mir noch weitere sieben Jahre verrichten wirst. (Gen 29,25–27)

Jakob, der seinen Bruder Esau betrogen hat, wird nun selbst zum Betrogenen.³⁴ Wie es zu einer solch merkwürdigen Verwechslung in der Hochzeitsnacht kommen kann, darüber schweigt sich die Bibel aus, was, wie zu sehen sein wird, in der Rezeptionsgeschichte der Erzählung zu teilweise abenteuerlichen Spekulationen führt.

Der Vollständigkeit halber soll noch kurz aufgezeigt werden, wie die Bibel die weitere Entwicklung des Konflikts schildert: Es folgt nun regelrecht ein Gebärwettstreit zwischen den beiden Schwestern. Lea bringt vier Söhne zur Welt, kämpft aber um die Liebe Jakobs, der sie wegen des Betrugs ihres Vaters ablehnt (Gen 29,31) und schließlich aufhört, zu ihr zu gehen (Gen 30,15f.). Umgekehrt gehört Rahel zwar die Liebe Jakobs, aber sie bleibt kinderlos. Offenbar schenkt Gott gerade der Zurückgewiesenen, nämlich Lea, Nachwuchs (Gen 29,31).³⁵ Zwar bekommt Bilha,

34 Vgl. Renate Andrea Klein. *Leseprozess als Bedeutungswandel. Eine rezeptionsästhetisch orientierte Erzähltextanalyse der Jakobserzählungen im Buch Genesis.* (ABiG 11) Leipzig 2002, S. 182f. Aus der Perspektive einer gender-kritischen Hermeneutik ist außerdem mit Irene Pabst: *Szenen zweier Ehen. Beobachtungen zu den Erzelternpaaren Rebekka und Isaak und Rahel/Lea und Jakob.* In: Elmar Klinger/Stephanie Böhm/Thomas Franz (Hrsg.): *Paare in antiken religiösen Texten und Bildern. Symbole für Geschlechterrollen damals und heute.* Würzburg 2002, S. 116, festzuhalten: „Weder von Rahel noch von Lea wird hier gesagt, daß sie Jakob lieben. Die Interpretation, Laban hätte zerstörend in die aufblühende Liebe zwischen Jakob und Rahel eingegriffen, erweist sich als Projektion eines romantischen Ehebildes auf die Texte, da über Rahels Gefühle nichts berichtet wird. Der Konflikt wird als Konflikt zwischen Männern geschildert, in dem die Frauen Mittel zum Zweck sind. [...] Jakob, der durch seine Wahl zum Urheber der Ungleichheit und zum Auslöser des Konflikts zwischen den beiden Frauen wird, wird [...] von vornherein entlastet. Der folgende Konflikt ist ‚unvermeidlich‘, aber nicht ‚unverschuldet‘: Jakob hat die Wahl, welche Frau er mehr liebt, die Frauen haben diese Wahl nicht.“

35 Vgl. Thomas Meurer: *Der Gebärwettstreit zwischen Lea und Rahel. Der Erzähllaufbau von Gen 29,31 – 30,24 als Testfall der erzählerischen Geschlossenheit einer zusammenhanglos wirkenden Einheit.* In: *BN o. Jg.* (2001), Nr. 107/108, S. 106-108.

die Magd Rahels, an Stelle ihrer Herrin zwei Söhne, aber Rahel hofft weiterhin auf eigene Kinder. Auch Lea hat mittlerweile ihrer Magd Silpa das Gebären überlassen müssen, erhofft sich aber, dass Jakob nochmals zu ihr kommt, da ihr ihr ältester Sohn Ruben Alraunen vom Feld mitgebracht hat, Pflanzen, die wohl als „homöopathisches Aphrodisiakum“³⁶ galten oder von denen eine „Fertilitätssteigerung erhofft“³⁷ wurde. Das bemerkt Rahel und geht mit ihrer Schwester einen Deal ein: Lea darf nochmals eine Nacht mit Jakob verbringen, dafür bekommt Rahel aber die Alraunen. Nachdem Lea erneut mehrfach schwanger wird, wird nun schließlich auch Rahel mit Josef schwanger. Am Rande sei erwähnt, dass es in dieser biblischen Erzählung vom Gebärwettstreit der beiden Schwestern nicht darum geht, Frauen als ‚Gebärmaschinen‘ darzustellen, vielmehr ist der Text „die Gründungslegende des egalitär organisierten Zwölf-Stämme-Volkes“.³⁸ Daher kann am Ende des Buches Rut auch auf Rahel und Lea verwiesen werden, „die zwei, die das Haus Israel aufgebaut haben“ (Rut 4,11).

Nach der Geschichte vom Kauf der Alraunen ist der Streit der beiden Schwestern beendet, es wird von keinem weiteren Konflikt mehr erzählt. „Im Gegenteil, in der folgenden Geschichte um die Rückkehr der Familie ins Verheißungsland arbeiten Rahel und Lea zusammen (Gen 31)“³⁹ und zeigen eine überraschende Schwesternsolidarität. Gemeinsam betrachten sie sich „als legitime Erbinnen des durch die Zuchterfolge (Gen 30,31–43) von Laban auf Jakob übergegangenen Reichtums (31,16)“ und beanspruchen „für sich die Legitimität der Nachfolge in der Familie“.⁴⁰ So trennen sich die beiden nicht nur von ihrem Vater, vielmehr entwendet Rahel sogar die Terafim ihres Vaters (31,19), die Hausgötter, die sich jeweils im Besitz der genealogischen Hauptlinie befinden. Damit wird die Verbindung zur Familie im Osten beendet und die Sippenlegitimität ins Verheißungsland überführt.

Auf dem Weg zurück zum Wohnsitz der Erzeltern stirbt Rahel bei der Geburt ihres zweiten Kindes Benjamin in der Nähe von Bethlehem und ist dort auch begraben (Gen 35,16–20).

36 Fischer, „Frauentexte“ in den Erzeltern-Erzählungen, S. 265.

37 Kathrin Gies: Art. Lea. 2013. In: WiBiLex (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24701/> [Stand: 27.09.2017]).

38 Fischer, „Frauentexte“ in den Erzeltern-Erzählungen, S. 265.

39 Ebd., S. 266.

40 Ebd.

2.2 Parteiische Fortschreibungen in der Rezeptionsgeschichte

Fast noch spannender als die Erzählung vom Streit und von der Solidarität der beiden Schwestern in Gen 29–31 liest sich die Rezeptionsgeschichte von Lea und Rahel. Ist die Fortschreibung innerbiblisch noch relativ verhalten, gewinnt vor allem Rahel in der jüdischen Rezeptionsgeschichte eine große Bedeutung.⁴¹ Für die in der biblischen Vorlage uneindeutig oder offen gelassenen Erzählpassagen finden sich in unterschiedlichen Epochen und Bereichen der Bibelrezeption teilweise fragwürdige, aber auch theologisch anregende Deutungen.

Neben Rut 4,11, wo, wie erwähnt, Lea und Rahel als Gründerinnen des Hauses Israel hervorgehoben werden, wird in 1 Sam 10,2 und vor allem Jer 31,15 noch die Grabstätte Rahels genannt:

¹⁵ So spricht der HERR: Horch! In Rama ist Wehklage / und bitteres Weinen zu hören. Rahel weint um ihre Kinder / und will sich nicht trösten lassen / wegen ihrer Kinder, denn sie sind nicht mehr.

Die Jeremiastelle ist „eine Anspielung auf den Untergang des Nordreichs“ und damit „ein Beispiel für inner-alttestamentarische Rezeption, die Rahels eigenen Tod in Rama, ihren Kinderwunsch und Exilerfahrungen miteinander verbindet“.⁴² Bis heute gilt Jer 31,15 „im Judentum als Inbegriff für die Trauer um Verfolgungen und Ermordungen des Volkes Israel“.⁴³ In der unmittelbar darauffolgenden Passage Jer 31,16f. wird Israel die Hoffnung auf Rückkehr und eine Zukunft in der Heimat zugesprochen:

¹⁶ So spricht der HERR: Verwehre deiner Stimme das Weinen / und deinen Augen die Tränen. Denn es gibt einen Lohn für deine Mühe – Spruch des HERRN: / Sie werden zurückkehren aus dem Feindesland.

41 Vgl. z.B. Samuel H. Dresner: Rachel. Minneapolis 1994.

42 Marianne Grohmann: Die Erzmütter: Sara und Hagar, Rebekka, Rahel. In: Markus Öhler (Hrsg.): Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie. Darmstadt 1999, S. 103. Zur Schwierigkeit der Ortsangabe „in Rama“, das nicht bei Betlehem, sondern nördlich von Jerusalem liegt, vgl. z.B. Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1 – 7 (EKK 1/1), Zürich u.a. 2002, S. 185 Anm. 30.

43 Grohmann, Erzmütter, S. 103; vgl. Emil L. Fackenheim: The Jewish bible after the Holocaust. A re-reading. (Sherman studies of Judaism in modern times) Manchester 1990, S. 74-82.

¹⁷ Es gibt eine Hoffnung für deine Zukunft. – Spruch des HERRN: Die Kinder werden zurückkehren in ihr Gebiet.

Im Neuen Testament wird wiederum nur Rahel erwähnt, und zwar im Zusammenhang mit dem Bethlehemitischen Kindermord in Mt 2,17f.:

¹⁷ Damals erfüllte sich, was durch den Propheten Jeremia gesagt worden ist: ¹⁸ *Ein Geschrei war in Rama zu hören, / lautes Weinen und Klagen: / Rahel weinte um ihre Kinder / und wollte sich nicht trösten lassen, / denn sie waren nicht mehr.*

Das ‚Erfüllungszitat‘ in Mt 2,18 ist kein wörtliches Zitat von Jer 31,15 und stellt eher assoziativ einen Zusammenhang her, indem es Rahels „Klagen über den Tod unschuldiger Kinder rezipiert“. ⁴⁴ Erfährt Rahel in Jer 31,16f. „eine Antwort Gottes, in der er verspricht, dass das Leid ein Ende haben wird“, sind dagegen in Mt 2,18 – zumindest zunächst – „die Gnadenzusage und der Trost Gottes weggelassen“. ⁴⁵

Es überrascht nicht, dass sich in der Rezeptionsgeschichte vor allem unterschiedlichste Antworten auf die Frage finden, warum Jakob erst am nächsten Morgen bemerkt, dass Laban ihm die ältere Schwester Lea zur Frau gegeben hat. ⁴⁶ Flavius Josephus füllt die Leerstelle, indem er als Ursache für die Verwechslung „Weinrausch und Dunkelheit“ vermutet (Antiquitates I 301). ⁴⁷ Nach einer Auslegung des Babylonischen Talmuds haben Jakob und Rahel dagegen von dem geplanten Tausch gewusst und daher Erkennungszeichen vereinbart. Rahel verrät die Zeichen aber an Lea, damit Jakob den Tausch der Schwestern nicht bemerkt und ihre Schwester nicht öffentlich bloßgestellt wird (Traktat Megilla 13b). ⁴⁸

Nach einem Midrasch zu Jer 31,15–17 (EkhaR pet. 24) seien die Kinder Israels nur deshalb aus dem Feindesland zurückgekehrt, weil Rahel vor JHWH als Fürsprecherin aufgetreten sei. Sie habe ihn nämlich aufgefordert, von seiner Eifersucht auf den Götzendienst der Kinder Israels abzulassen, da auch sie trotz ihrer besonders innigen Liebe zu Jakob

44 Ebd., S. 111.

45 Ulrike Sals: Mütterüberraschung. Rebekka und Rahel als unscheinbare Verkörperungen biblischer Themen. In: BiKi 66 (2011), Nr. 1, S. 16.

46 Vgl. Gies, Art. Lea.

47 Vgl. ebd.

48 Ebd.; vgl. bes. Christine Ritter: Rachels Klage im antiken Judentum und frühen Christentum. Eine auslegungsgeschichtliche Studie. (AGJU 52) Leiden 2003, S. 140.

nicht auf ihre Schwester eifersüchtig gewesen sei. Um Lea zu schützen, habe sie ihr nicht nur die mit Jakob vereinbarten Zeichen verraten. In der Hochzeitsnacht habe sie sich unter das Bett der beiden gelegt und jedes Mal für ihre Schwester geantwortet. Jakob sollte beim Klang der Stimme keinen Verdacht schöpfen können. Ohne Zweifel mutet diese Szene grotesk an, versucht man, sie sich realistisch vorzustellen.⁴⁹ Diese Deutung, dass sich sogar die Liebe Gottes zu den Menschen an der Liebe Rahels zu ihrer Schwester Lea messen lassen muss, greift schließlich auch Stefan Zweig in seiner 1927 erstmals erschienenen Legende *Rahel rechtet mit Gott* auf. Rahels grenzenloser Verzicht soll Gott dazu bewegen, in seinem Zorn über die „halsstarrige[n] und wetterwendische[n]“ Menschen einzulenken und ihnen seine Barmherzigkeit zu zeigen:

Nein, Gott, das darf nicht sein, denn so dein Erbarmen nicht ohne Ende ist, dann bist du selber unendlich nicht – *dann – bist – du – nicht – Gott*. Dann bist du der Gott nicht, den ich schuf aus meinen Tränen und dessen Stimme mich anrief in meiner Schwester gängstemem Schrei – ein Fremdgott dann bist du, ein Zornigott, ein Strafgott, ein Rachegott, und ich, Rahel, ich, die nur den Liebenden liebt und nur dem Barmherzigen diene, ich, Rahel – ich verwerfe dich vor dem Antlitz deiner Engel! Mögen diese hier, mögen deine Erwählten und Propheten sich beugen – siehe, ich, Rahel, die Mutter, ich beuge mich nicht – aufrecht recke ich mich auf und trete in deine eigene Mitte, ich trete zwischen dich und dein Wort. Denn ich will rechten mit dir, ehe du rechtetest mit meinen Kindern, und so klage ich dich an: dein Wort, Gott, ist Widerspruch wider dein Wesen, und dein zorniger Mund verleugnet dein eigentlich Herz.⁵⁰

Die Rede Rahels erinnert dabei an die Anklage Ijobs, der Gott wegen des Leids in der Welt zur Rechenschaft zu ziehen sucht. Stefan Zweig geht es in seiner Legende wohl im Besonderen um das Schicksal seines Volkes.⁵¹

Im krassen Gegensatz dazu werden bereits im 2. Jahrhundert mit Hilfe einer Kontrastierung der beiden Schwestern antijudaistische Ressentiments geschürt, wenn etwa bei Justin (Dialog mit dem Juden Tryphon, 134) Lea

49 Vgl. Ritter, *Rachels Klage*, S. 140.214f.

50 Stefan Zweig: *Rahel rechtet mit Gott*. In: Ders.: *Rahel rechtet mit Gott. Legenden*. (Gesammelte Werke in Einzelbänden) Frankfurt 1990, S. 71.

51 Vgl. Magda Motté: „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit“. *Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt 2003, S. 60f.

das Volk der Juden und die Synagoge [verkörpert], Rahel die Christen und die Kirche. Die schwachen Augen Leas sind die schwachen Augen des Geistes der Juden, also für Justin ihre mangelnde Einsicht. Rahel hingegen hat die Götter des Vaters entwendet, so dass es für die Christen keine Götterbilder mehr gibt.⁵²

Nicht zuletzt aus diesem Grund wird die Synagoge in der christlichen Ikonographie des Mittelalters – im Gegensatz zur Ecclesia – mit einer Augenbinde dargestellt.⁵³

In der Deutung der Kirchenväter findet sich aber auch die Gegenüberstellung der beiden Schwestern als Arbeitende einerseits und Hörende andererseits.

Abb. 4: Michelangelo Buonarroti, Rahel und Lea, 1545, Marmor, San Pietro in Vincoli, Juliusgrabmal, Rom

52 Gies, Art. Lea.

53 Vgl. Hans Martin von Erffa: Ikonologie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen, Band 2. München/Berlin 1995, S. 309.

So bezieht z.B. Gregor der Große diesen Gegensatz zwischen Lea und Rahel in einem Brief an die Kaisertochter Theoctista ausführlich auf die Lukaserzählung vom Besuch Jesu im Hause von Maria und Marta in Betanien in Lk 10,38–42. Den mittelalterlichen Theologen dürfte geläufig gewesen sein, „[d]aß Rahel und Lea Prototypen der *vita contemplativa* und *vita activa*“ sind, allerdings wird dieses Motiv erstmals in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts von Michelangelo in seinem Grabmal für Julius II. aufgegriffen (Abb. 4).⁵⁴

3. Kain und Abel

3.1 Grundkonstanten des Menschseins in Gen 4

Bei weitem bekannter als die Schwesterngeschichte von Lea und Rahel dürfte die Erzählung von den beiden Brüdern Kain und Abel in Gen 4 sein. Im Gegensatz zur Ursprungsgeschichte des Volkes Israel, in deren Kontext auch die Familiengeschichten in Gen 12–36 zu verorten sind, entwerfen die ersten neun Kapitel der Bibel „den welt- und menscheitsgeschichtlichen Horizont“ und stecken „den theologisch-hermeneutischen Rahmen“ ab.⁵⁵ Die „Urzeiterzählungen erzählen“, wie Erich Zenger treffend formuliert,

nicht Einmaliges, sondern Erstmaliges als Allmaliges. Sie erzählen, was ‚niemals war und immer ist‘, sie decken auf, ‚was jeder weiß und doch nicht weiß‘ und sie wollen helfen, mit diesem vorgegebenen Wissen und Wesen das Leben zu bestehen [...].⁵⁶

Es werden narrativ Grundkonstanten des Menschseins entfaltet und begründet, so zum Beispiel auch drei Grundmöglichkeiten menschlicher Gemeinschaft, nämlich mit Adam und Eva das Zueinander von Mann und Frau und dann mit Kain und Abel die Eltern-Kind-Beziehung bzw.

54 Vgl. ebd.

55 Erich Zenger/Christian Frevel: Die Bücher der Tora/des Pentateuch. I. Die Tora/der Pentateuch als Ganzes. In: Erich Zenger u.a.: Einleitung in das Alte Testament, hrsg. v. Christian Frevel. (KStTh 1/1) Stuttgart 2015, S. 81.

56 Erich Zenger: „Das Blut deines Bruders schreit zu mir“ (Gen 4,10). Gestalt und Aussageabsicht der Erzählung von Kain und Abel. In: Dietmar Bader (Hrsg.): Kain und Abel – Rivalität und Brudermord in der Geschichte des Menschen. (SKAEF) München/Zürich 1983, S. 10f.

auch die Geschwisterbeziehung. Am Paradigma des ersten Brüderpaars wird gleichsam archetypisch das Sein der Menschen als Geschwister und damit Gleichberechtigte entfaltet,⁵⁷ eine Beziehungskonstellation, bei der gerade dann Konflikte auftreten, „wenn der eine mehr hat als der andere, wenn dem einen alles gelingt, dem anderen alles mißlingt“.⁵⁸

Ohne hier auf sprachliche Details einzugehen oder etwa Parallelen zur sogenannten Sündenfallgeschichte in Gen 3 aufzuzeigen, soll die Geschichte von Kain und Abel in Gen 4 wenigstens kurz skizziert werden, um dann exemplarisch auf die jahrhundertelange, intensive Rezeptionsgeschichte zu sprechen zu kommen. Einleitend wird in Gen 4,1f. ganz knapp die Geburt der beiden Brüder erzählt und ausgeführt, dass Abel als Viehhirte arbeitete und Kain als Ackerbauer. In VV.3–4a wird ebenso lapidar geschildert, Kain habe von den Früchten des Ackerbodens eine Gabe für JHWH dargebracht und Abel vom ersten Wurf seiner Tiere die Eingeweide. Mit V.4b entwickelt sich dann die Erzählung sehr rasch auf die Katastrophe zu, wenn es heißt: „^{4b} Der HERR schaute auf Abel und seine Gabe, ⁵ aber auf Kain und seine Gabe schaute er nicht. Da überlief es Kain ganz heiß [...]“. Nach einer misslungenen Aufforderung JHWHs an Kain, zur Einsicht zu kommen (VV.6f.), wird in VV.8f. die schreckliche Mordtat geschildert:

⁸ Da redete Kain mit Abel, seinem Bruder. Als sie auf dem Feld waren, erhob sich Kain gegen Abel, seinen Bruder, und tötete ihn. ⁹ Da sprach der HERR zu Kain: Wo ist Abel, dein Bruder? Er entgegnete: Ich weiß es nicht. Bin ich der Hüter meines Bruders?

Die Erzählung schließt mit der Ahndung dieser Tat durch JHWH: Kain wird vom Ackerboden vertrieben und muss ohne Heimat und Ziel auf Erden umherirren (VV.10–12). Gleichzeitig aber wird die Strafe durch JHWH begrenzt und Kain durch ein Zeichen gegen die Übergriffe anderer geschützt (VV.13–16).

57 Vgl. Hans-Josef Klauck: Brudermord und Bruderliebe. Ethische Paradigmen in 1 Joh 3,11–17. In: Helmut Merklein (Hrsg.): Neues Testament und Ethik. FS Rudolf Schnackenburg. Freiburg 1989, S. 156.

58 Ebd.; vgl. auch Claus Westermann: Genesis 1–11. (BKAT 1/1) Neukirchen-Vluyn ³1983, S. 390.

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist vor allem, was nicht erzählt und später in der Rezeptionsgeschichte ergänzt wird.⁵⁹ Die BibelleserInnen erfahren weder etwas von der Kindheit und Jugend der beiden Brüder noch etwas über ihre Charaktere. Ebenso wenig wird erzählt, an welchen äußeren Zeichen eigentlich die Annahme bzw. Nichtannahme der Opfer durch JHWH abzulesen war. Am schwersten wiegt freilich die Leerstelle bezüglich der Ursachen für die rätselhafte Ungleichbehandlung der beiden Brüder durch JHWH. Warum sieht er auf die Gabe Abels, auf die Kains jedoch nicht?⁶⁰ Offenbar geht es um die unerklärliche Grunderfahrung von Menschen, verschieden zu sein und vom Schicksal bzw.

59 Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 4 vgl. u.a. Johanna Erzberger: Kain, Abel und Israel. Die Rezeption von Gen 4,1–16 in rabbinischen Midraschim. (BWANT 192) Stuttgart 2011; Christoph Gellner: Wer machte dem Menschen das böse Blut? Fort- und Weiterschreibungen von Kain und Abel in der Gegenwartsliteratur. In: Jahrbuch für Internationale Germanistik 37 (2006), Nr. 2, S. 127-150; Gabrielle Oberhänsli-Widmer: Das Böse an Kains Tür. Die Erzählung von Kain und Abel in der jüdischen Literatur. In: *KuI* 19 (2004), S. 164-181; Gerard P. Luttikhuisen (Hrsg.): *Eve's children. The biblical stories retold and interpreted in Jewish and Christian traditions.* (Themes in Biblical narrative 5) Leiden/Boston 2003; Magda Motté: Brudermord als abendländische Tradition. Kain und Abel – Urmuster zwischenmenschlicher Konflikte. In: Heinrich Schmidinger (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit Gottfried Bachl/Johann Holzner/Karl-Josef Kuschel/ Magda Motté/Walter Weiss: *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Band 2: Personen und Figuren.* Mainz 1999, S. 64-79; Ulrike Kienzle/Winfried Kirsch/Dietrich Neuhaus (Hrsg.): *Kain und Abel. Die biblische Geschichte und ihre Gestaltung in bildender und dramatischer Kunst, Literatur und Musik.* (ArTe 104) Frankfurt 1998; Michael Braun: *Kain und Abel in der Literatur.* In: *Katholische Bildung* 99 (1998), Nr. 6, S. 263-275; Ann Christine Klemm: *Darstellungen des Opfers von Kain und Abel in der monumentalen Kunst der Romanik.* Tübingen 1986; Anna Ulrich: *Kain und Abel in der Kunst. Untersuchungen zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte.* Bamberg 1981; Victor Aptowitz: *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur* (Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation 1) Wien/Leipzig 1922.

60 Vgl. etwa Oberhänsli-Widmer, *Das Böse an Kains Tür*, S. 165: „Dadurch, dass – dem üblichen Erzählduktus der Hebräischen Bibel entsprechend – die psychologischen Motivationen der Akteure verschwiegen, auf der anderen Seite aber Detailinformationen verschiedenster Art geliefert werden, kann die psychologisierende Leserin die Beweggründe der Protagonisten frei in die biblischen Informationslücken hineindenken, und ebenso kann der findige Exeget beinahe jedes Detail zum Anlass seiner historisch-kritischen Nachforschungen nehmen, [...]“

Gott unterschiedlich behandelt zu werden.⁶¹ Auch über die Reaktionen der Eltern und deren weiteres Leben verliert der biblische Text kein Wort.

3.2 Kontrastschema vom Frevler und Frommen in der Rezeptionsgeschichte

Bereits in der frühjüdischen Literatur werden die erzählerischen Lücken und Leerstellen in Gen 4 „um viele Details und sagenhafte Ausschmückungen ergänzt und bereichert“.⁶² Vor allem werden Kain und Abel „in das im Frühjudentum beliebte Kontrastschema vom Frevler und Gerechten“ eingepasst. In Kain spiegelt sich nicht mehr, wie in Gen 4, „die Gefährdung jedes Menschen“, vielmehr wird er nun „nur noch als Urbild der Frevler verstanden, von denen sich die frommen Gerechten entschieden distanzieren“.⁶³ Damit ist dann auch eine Rechtfertigung Gottes möglich, da er Kain nicht etwa grundlos benachteiligt hat. Dies führt umgekehrt zu „einer zunehmenden Idealisierung Abels als einer genauen Gegenfigur Kains“.⁶⁴ Z.B. pflegte nach Flavius Josephus „Abel ‚die Gerechtigkeit, und da er Gott bei all seinem Thun gegenwärtig glaubte, lebte er tugendhaft‘, während Kain ‚in hohem Grade gottlos und nur auf Gewinn bedacht‘ war (Ant. 1,53)“.⁶⁵

Als Ursache für die Ablehnung Kains wird häufig die Opferhandlung selbst gesehen. So spekulieren Philo von Alexandrien und Flavius Josephus, ob das Opfer Kains minderwertig gewesen sein könnte oder er den falschen Ort oder den falschen Zeitpunkt für die Opferung gewählt haben könnte. Zudem könnte es auch an der fehlenden inneren Einstellung gemangelt haben.

61 Walter Dietrich/Moisés Mayordomo in Zusammenarbeit mit Claudia Henne-Einsele und einem studentischen Autorenteam: *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*. Zürich 2005, S. 28.

62 Thomas Naumann: *Die Geschichte von „Kain, der seinen Bruder erschlug“*. In: Bernd Kollmann (Hrsg.): *Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken*. (BTSP 35) Göttingen 2010, S. 38.

63 Ebd., S. 39.

64 Ebd., S. 40.

65 Ebd., S. 40f.

Es überrascht auch nicht, dass hinter dem Konflikt der Brüder teilweise der Streit um eine Frau vermutet wurde, und zwar um die Zwillingsschwester Abels, um die beide geworben haben sollen.⁶⁶

Die neutestamentliche Rezeption und Ausdeutung von Gen 4 ist – wenigstens zum Teil – in diesem Kontext der jüdisch-hellenistischen Tradition zu verstehen. Dabei ist das deutliche Gegenwartsinteresse der Autoren

zu erkennen, Leiderfahrungen und Auseinandersetzungen in der christlichen Gemeinde typologisch und oft polemisch mit diesen biblischen Urbildern zu verbinden. Kain steht immer für die anderen, Abel präfiguriert stets die eigene Person, das eigene Ideal.⁶⁷

Als Beispiel sei hier nur eine Passage aus dem ersten Johannesbrief erwähnt,⁶⁸ der mit seinem Spitzensatz „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16) wohl zu einem der meist gelesenen Texte des Neuen Testaments gehört. Die Botschaft des Briefes, auch in puncto Liebe Glaube und Leben aufeinander zu beziehen, „wird freilich nicht gelassen-ausgewogen vorgetragen, sondern polemisch“,⁶⁹ was auch im nachfolgenden Text 1 Joh 3,11–15 die Frage aufkommen lässt, ob sich das dort eingeforderte Gebot der Bruderliebe nur auf die eigenen Glaubensbrüder bezieht oder nicht ebenso bei Gegnern Geltung finden müsste:

¹¹ Denn das ist die Botschaft, die ihr von Anfang an gehört habt: Wir sollen einander lieben ¹² und nicht wie Kain handeln, der von dem Bösen stammte und seinen Bruder erschlug. Warum hat er ihn erschlagen? Weil seine Taten böse waren, die Taten seines Bruders aber gerecht. ¹³ Wundert euch nicht, Brüder und Schwestern, wenn die Welt euch hasst. ¹⁴ Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt,

66 Vgl. Wolfram Uebele: Der zweite Sündenfall und die Frommen der Urzeit. Kain und Abel, Henoah und Noach im Spiegel der alttestamentlich-frühjüdischen und urchristlichen Literatur. In: Markus Öhler (Hrsg.): Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie. Darmstadt 1999, S. 40-53.

67 Naumann, Geschichte von Kain, S. 42.

68 Zur Rezeption von Kain und Abel im Neuen Testament vgl. auch Mt 23,34f.; Lk 11,49–51; Jud 11; Hebr 11,4; 12,24.

69 Joachim Kügler: Der erste Johannesbrief. In: Martin Ebner/Stefan Schreiber (Hrsg.): Einleitung in das Neue Testament. (KStTh 6) Stuttgart 2008, S. 530.

bleibt im Tod.¹⁵ Jeder, der seinen Bruder hasst, ist ein Menschenmörder, und ihr wisst: Kein Menschenmörder hat ewiges Leben, das in ihm bleibt.

Ausgehend vom Kontrastbeispiel Kain (V.12), der als „Urbild und Symbolfigur des Bruderhasses“⁷⁰ vorgestellt wird, macht der Briefautor in V.14 durch die Zeitstufen deutlich, dass der Überschnitt vom Tod zum Leben (im Perfekt!) dem Lieben der Brüder und Schwestern (im Präsens!) vorausgeht. D.h., nicht die Geschwisterliebe bewirkt den Lebensbeginn, vielmehr geht die Bewegung der Liebe, in die die Briefempfänger durch das Hinübergehen zum Leben hineingestellt sind und die sich im täglichen Lebensvollzug realisieren muss, von Gott aus. So wird Bruderliebe, *Philadelphía* (φιλαδελφία), im Neuen Testament – im Gegensatz zur Profangrätizität – grundsätzlich im übertragenen Sinn verstanden und meint „die *brüderliche Liebe* der durch gemeinsame Gotteskindschaft (vgl. Röm 8,29; Hebr 12,5ff) miteinander verbundenen Christen zueinander“.⁷¹ Auch wenn „die christliche Gemeinde der primäre Ort für die Praxis christlicher Liebe“ gewesen sein dürfte, sollte sie wohl von der Gemeinde aus in die Welt hinaus ausstrahlen.⁷²

Dass es im Laufe der Jahrhunderte in vielen christlichen Gemeinschaften oftmals weder nach innen noch nach außen gelungen ist, die Geschwisterliebe zu realisieren, sondern diese aus der vermeintlichen Überzeugung heraus, im Besitz der einzig richtigen Wahrheit zu sein, in ihr totales Gegenteil verkehrt wurde, braucht hier kaum betont zu werden. Allein die weitere Rezeptionsgeschichte der Erzählung von Kain und Abel in der Kunst belegt in erschreckender Weise die jeweilige Begrenzung der Geschwisterliebe auf die eigene soziale Gruppe oder religiöse Gemeinschaft bzw. ihre völlige Verdrehung in Geschwisterhass. Zwei Beispiele mögen dies illustrieren:

In der Kirche St. Georg (Sogn Gieri) in Rhäzüns/Schweiz finden sich die beiden Brüder auf den Fresken der Westwand, die wohl aus der zweiten Ausmalungsetappe des Innenraums im 14. Jahrhundert stammen

70 Klauck, *Brudermord und Bruderliebe*, S. 156.

71 Ernst Plümacher: Art. *φιλαδελφία, φιλάδελφος*. In: EWNT ³III, Sp. 1014.

72 Vgl. Klauck, *Brudermord und Bruderliebe*, S. 168f.

dürften,⁷³ – wie auch auf vielen anderen mittelalterlichen Zeugnissen – in bewusster Kontrastierung von Gut und Böse dargestellt (Abb. 5).

Abb. 5: Opfer Kains und Abels, zweite Hälfte 14. Jahrhundert, Wandmalerei /Seccotechnik, Rhäzüns/Schweiz, Kirche St. Georg (Sogn Gieri), Westwand⁷⁴

Während Abel im langen Gewand – möglicherweise des Apostels⁷⁵ –, beschützt von einem Engel und mit dem Blick nach oben erscheint, trägt Kain den kurzen Rock der profanen und damit auch minderwertigeren Alltagskleidung und ist offensichtlich von einem Teufel besessen, der auf das bereits unter ihm auflodernde Höllenfeuer hinweist.

73 Erwin Peschel: Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden. Band III: Rätzer Boden, Domleschg, Heinzenberg, Oberhalbstein, Ober- und Unterengadin. Basel 1940, S. 43-59, bes. S. 43f.47-50.

74 Quelle: Anna Ulrich: Kain und Abel in der Kunst. Untersuchungen zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte. Bamberg 1981, Abb. 163.

75 Vgl. George Henderson: Art. Abel und Kain. In: LCI I (1994), Sp. 7; weitere Deutungen der Kleidung finden sich bei Ulrich, Kain und Abel in der Kunst, S. 116.

Erstaunlicherweise opfert Abel statt eines „von den Erstlingen seiner Herde“ (Gen 4,6) eine Weizengarbe. Im Gegensatz zur umgekehrten Garbe Kains ist die Abels aufrecht und verweist damit ebenso wie der Engel auf die Annahme seines Opfers.⁷⁶ Zugleich liegt aber ein Vergleich mit dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen in Mt 13,24–30 nahe. Nach diesem Gleichnis für das Himmelreich lässt ein Gutsherr die Tat seines Feindes, der in die heranwachsende Saat Unkraut gesät hat – zu denken wäre aus heutiger Sicht etwa an den dem Weizen zum Verwecheln ähnlichen Taumellolch⁷⁷ –, zunächst ungeahndet, um nicht zusammen mit den giftigen Halmen auch den Weizen ausreißen zu lassen. Erst am Tag der Ernte soll das Unkraut gesammelt und in Bündel gebunden werden, um es zu verbrennen, der Weizen soll dagegen in die Scheune gebracht werden. In der anschließenden allegorischen Deutung (Mt 13,36–42), die die Mahnung des ursprünglichen Gleichnisses zur Geduld aufgibt und den Kontrast wesentlich zuspitzt, werden nun der gute Samen als „die Söhne des Reiches“, das Unkraut als „die Söhne des Bösen“ verstanden; der Feind, der es gesät hat, steht für den Teufel, die Engel hingegen werden vom Menschensohn ausgesandt werden, um aus seinem Reich alle zusammenzuholen, „die andere verführt und Gottes Gesetz übertreten haben“, und sie in den Ofen zu werfen, „in dem das Feuer brennt“ (Mt 13,41f.). Analog zu diesem Gleichnis wird Abel auf der Darstellung in Rhäzüns mit der Weizengarbe in seinen Händen „zum Bild des guten Christen“.⁷⁸ Kain mit dem Unkrautbündel dagegen ist ein „Bild des bösen Menschen, dessen Ende das ewige Feuer sein wird“.⁷⁹ Kain ist nach dieser Deutung nicht nur böseartig, weil er unter seine Opfergabe Unkraut gemengt bzw. sogar aus Geiz das Korn für sich behalten hat,⁸⁰ sondern wird regelrecht mit einem Häretiker gleichgesetzt, der nicht den wahren Glauben, sondern Irrlehren anbietet.⁸¹

76 Vgl. Peschel, *Kunstdenkmäler*, S. 50.

77 Vgl. Petra, *von Gemünden: Ausreißen oder wachsen lassen? (Vom Unkraut unter dem Weizen) Mt 13,24-30.36-43 (EvThom 57)*. In: Ruben Zimmermann (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit Detlev Dormeyer/Gabi Kern/Annette Merz/Christian Münch/Enno Edzard Popkes: *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. Gütersloh 2007, S. 413.

78 Vgl. Ulrich, *Kain und Abel in der Kunst*, S. 120.

79 Ebd.

80 Vgl. von Erffa, *Ikonomie der Genesis*, S. 361.

81 Ulrich, *Kain und Abel in der Kunst*, S. 119; zudem mag der ypsilon-förmige Baum auf der Seite Kains vergleichbar mit Bäumen in Adam-Eva-Darstellungen

Abb. 6: Albrecht Dürer, Kain erschlägt Abel, 1511, Holzschnitt, 11,7 × 8,3 cm, Staatliche Kunstsammlungen Dresden (SKD), Kupferstich-Kabinett, Signatur/Inventar-Nr.: 1878-1 & B.1 & Meder 106

Einen Höhepunkt erreichen solche bildlichen Interpretationen etwa bei Albrecht Dürer, der 1511 auf dem Holzschnitt *Kain erschlägt Abel* (Abb. 6) das Mordopfer einem wehrlosen Lamm gleich darstellt, bereits am Boden liegend, die Hände vor Schmerz in die Erde verkrallt. Kain schlägt brutal mit einer Axt auf den bereits Getroffenen ein. Folgt man Ambrosius, so ist Abel typologisch als das Opferlamm Jesus Christus zu verstehen, Kain hingegen als der Typos des Juden, der Christus ermordet hat.⁸²

sein und daher als „Sinnzeichen für die Entscheidungssituation des Menschen“ (ebd., S. 120) verstanden werden.

82 Zur Deutung vgl. z.B. Bettina Komenda/Franz Josef Jaquemoth: Wie schuldig ist Kain? Zur Wirkungsgeschichte der biblischen Erzählung. In: *KatBl* 117 (1992), Nr. 7/8, S. 532-537, S. 532; Klemm, *Darstellungen des Opfers*, S. 164-166.

Kontrastierende Deutungen von Gen 4 zur Ausgrenzung oder Verteufelung anders Denkender finden sich selbstverständlich nicht nur in der darstellenden Kunst. Häufig diente und dient diese biblische Geschichte etwa in katechetischen Kontexten dazu, Eifersucht oder Streit zwischen Geschwistern mit dem Hinweis auf die entsetzliche Tat Kains als mögliche Konsequenz solcher Konflikte von vornherein unterbinden zu wollen, anstatt sie als selbstverständlichen Teil in der Entwicklung einer Geschwisterbeziehung begreifen zu können. Beispielsweise werden in *Hübners Biblischen Historien*, Unterweisungen für Kinder und Jugendliche, die erstmals 1714 erschienen sind und die bis 1902 mit 270 Auflagen und Bearbeitungen sowie der Übersetzung in 15 europäische Sprachen einen unglaublichen Erfolg erzielten und damit die religiöse Erziehung erheblich beeinflusst haben dürften,⁸³ Kinder davor gewarnt, so zu werden wie der neidische, lasterhafte und verstockte Kain, der ausartet und seine Tücke und Bosheit an seine Nachkommen vererbt. Dagegen sollen sie sich ein Beispiel am frommen und gottesfürchtigen Abel nehmen.⁸⁴ Bezeichnenderweise enden die psychologisierenden Ausführungen und Erläuterungen zu Gen 4 mit folgender „Anwendung und nützliche[n] Lehren“:

Wenn sich die Geschwister lieben, / Jung sich ächter Freundschaft weihn / Und mit Wort und That sich üben, / Stets ein Herz, ein Geist zu seyn, / Fern von Streit, vom Haß und Neide; / Dann sind sie der Eltern Freude.

Wie fein und lieblich ißts, daß Brüder einträchtig bey einander wohnen. Ps 133., 1.

83 Vgl. Christine Reents: Die Bibel als Schul- und Hausbuch für Kinder. Werkanalyse und Wirkungsgeschichte einer frühen Schul- und Kinderbibel im evangelischen Raum: Johann Hübner, Zweymal zwey und funffzig auserlesene biblische Historien, der Jugend zum Besten abgefasset ... Leipzig 1714 bis Leipzig 1874 und Schwelm 1902. (ARPäd 2) Göttingen 1984, S. 216f.; Horst Klaus Berg: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. (Handbuch des Biblischen Unterrichts 1) München/Stuttgart 1991, S. 344-346.

84 Vgl. Markus Schiefer Ferrari: Geschwisterbeziehungen von Kindern und Jugendlichen auf dem Hintergrund biblischer Erzählungen. In: Hans Mendl/Ders. (Hrsg.): Tradition - Korrelation - Innovation. Trends der Religionsdidaktik in Vergangenheit und Gegenwart, FS Fritz Weidmann. Donauwörth 2001, S. 336; ders.: Biblischen Beziehungsgeschichten dialogisch begegnen. In: Kontakt: Informationen zum Religionsunterricht im Bistum Augsburg o. Jg. (2002), Nr. 2, S. 5f.

Neid und Mißgunst sind das Grab aller guten und edlen Empfindungen.

Seyd voll Verträglichkeit, ihr Schwestern und ihr Brüder, / Die Eintracht baut ein Haus, die Zwietracht reißt es nieder.⁸⁵

Wie das nachfolgende Beispiel aus der aktuellen Ausgabe der *Herders Kinderbibel* von Ursel Scheffler und Betina Gotzen-Beek zeigt, wird heute noch, wenn auch unbewusst, das in der frühjüdischen Literatur bereits auftauchende Kontrastschema vom Frevler und Frommen fortgeschrieben und mit stereotypen Ansichten über eine gelingende religiöse Erziehung kombiniert:

Eva bekam ein Kind. Es war ein Junge. Sie nannten ihn Kain. Kain wuchs rasch heran. Er lernte laufen und sprechen. Später schenkte Gott Adam und Eva noch einen Sohn. Den nannten sie Abel. Kain war ein wenig eifersüchtig, dass er nun nicht mehr das einzige Kind von Adam und Eva war. [...] Eines Tages wollten Kain und Abel Gott auf dem Feld ein Dankopfer darbringen, wie sie es von den Eltern gelernt hatten. Kain suchte hastig ein paar Steine zusammen und legte feuchtes Reisig darauf. Er nahm eine Handvoll Korn und einige Früchte, die schon angefault waren. Dann rieb er mit einem Feuerstein und etwas Hanf die Flamme an. Da kam ein starker Wind auf, der blies den Rauch über das Feld und löschte das Feuer. Abel jedoch baute einen schönen Altar. Er suchte trockenes Feuerholz. Dann schlachtete er das schönste von seinen neu geborenen Lämmern und opferte es auf dem Altar. Er kniete nieder und betete und dankte Gott für alles, was er ihm geschenkt hatte. Für seine Eltern, seinen Bruder und für seine jungen Lämmer. Der Rauch des Opferfeuers stieg senkrecht in den Himmel. Das bedeutete, dass Gott das Opfer gefiel. Als Kain das sah, wurde er so eifersüchtig auf seinen Bruder wie nie zuvor.⁸⁶

85 Johann Hübner: Hübners Biblische Historien zum Gebrauche für die Jugend und in den Volksschulen. Umgearbeitet und herausgegeben von Friedrich Christian Adler. Erster Theil: Die Historien des Alten Testaments. Zweiter Theil: Die Historien des Neuen Testaments. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung. Sechste verbesserte und vermehrte Auflage 1821, zitiert nach Berg, Ein Wort wie Feuer, S. 346.

86 Ursel Scheffler/Betina Gotzen-Beek: Herders Kinderbibel, Neuausgabe. Freiburg/Basel/Wien 2014, S. 12f.

Offenbar wird die klischeehafte Vorstellung von der Entthronung des Erstgeborenen durch die Geburt eines jüngeren Geschwisterchens mit der kontrastiven Gegenüberstellung der beiden Opferhandlungen verbunden. Während Kain ein Trickser ist und angefaulte Früchte darbringt, ist Abels Verhalten Ausdruck eines frommen und gottgefälligen Lebens. Im Gegensatz zu älteren Kinderbibeln werden heute zwar nicht mehr explizit „nützliche Lehren“ aus dieser Geschwistererzählung gezogen. Dennoch ist der moralisierende Unterton unüberhörbar, der aber völlig vorbeigeht an der Realität einer Geschwisterbeziehung, die sich gerade in der Spannung zwischen Liebe und Rivalität entwickelt.⁸⁷

3.3 Literarische Gegenentwürfe im 20. und 21. Jahrhundert

Die literarische Rezeption des Kain-und-Abel-Motivs bleibt dagegen nicht bei einer Reduzierung der beiden Brüder auf das Kontrastschema vom Frevler und Frommen stehen, vielmehr finden sich – insbesondere im 20. Jahrhundert – vielfältige Lesarten, „von der politischen über die pädagogisch-lehrhafte Interpretation bis hin zur Kontrafaktur, zur radikalen Umdichtung“.⁸⁸ Wird von der Aufklärung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts Kain trotz seiner Untat zunehmend entlastet, Gott dagegen aufgrund seiner Ungleichbehandlung der Geschwister stärker belastet, richtet sich der Blick im 20. Jahrhundert angesichts menschlicher Tragödien ungeahnten Ausmaßes auf das Verstricktsein des Menschen im Bösen. Die Frage nach Gott scheint dabei kaum mehr von Bedeutung zu sein.⁸⁹ „In unserem Jahrhundert hat sich das Interesse“, wie Michael Braun die Rezeption von Gen 4 in der Literatur des 20. Jahrhunderts treffend zusammenfasst,

von den inneren Konflikten des Brudermörders auf die Strukturen des ihm zugrundeliegenden Bösen, *von der Psychologie auf die Anthropologie verlagert*. Die Erzählung wird aus dem biblischen Kontext heraus-

87 Vgl. z.B. Harmut Kasten: *Geschwister. Vorbilder, Rivalen, Vertraute*, München/Basel 2003; Katharina Ley: *Geschwisterbande. Liebe, Haß und Solidarität*. Düsseldorf u.a. 2001; Horst Petri: *Geschwister – Liebe und Rivalität. Die längste Beziehung unseres Lebens*. Zürich 1994; Francine Klagsbrun: *Der Geschwisterkomplex. Liebe und Hass, Rivalität und Zusammenhalt – ein Leben lang?* (Heyne Sachbuch 19/486) München 1992.

88 Braun, Kain und Abel in der Literatur, S. 266.

89 Vgl. Oberhänsli-Widmer, *Das Böse an Kains Tür*, S. 177f.

genommen. Gott spielt darin keine Rolle mehr. Vielen Dichtern geht es jetzt um Kains und Abels Brüderlichkeit. So verschieden, wie sie die theologische Auslegung machte, erscheinen Kain und Abel folglich in der Literatur nicht. Beide werden Opfer der ‚menschenmordenden Unbescheidenheiten‘ (Hilde Domin). Kain und Abel sind ungleiche Brüder oder, wie Hilde Domin schreibt: *Jeder von uns ist täglich ein potentieller Abel, ein potentieller Kain*.⁹⁰

Eines der bekanntesten und provozierendsten Beispiele für Umdeutungen von Gen 4 im 20. Jahrhundert ist ohne Zweifel das Gedicht *Abel steh auf* von Hilde Domin, in dem sie die LeserInnen beschwört, die biblische Geschwistergeschichte täglich neu zu spielen: Abel muss auf(er)stehen, um die Mordtat und Antwort Kains rückgängig machen zu können. Nur die Antwort „Ich bin dein Hüter / Bruder / wie sollte ich nicht dein Hüter sein / [...] dies Ja ich bin hier / ich / dein Bruder“ ermögliche es, die Menschheitsgeschichte neu zu schreiben, „[d]amit die Kinder Abels / sich nicht mehr fürchten / weil Kain nicht Kain wird“.⁹¹

Im 21. Jahrhundert findet sich mit dem Roman *Kain*⁹² des spanischen Nobelpreisträgers José Saramago aus dem Jahr 2009, ein Jahr vor seinem Tod, gleichsam ein Nachhall theologischer Auseinandersetzungen um die Theodizee-Frage längst vergangen geglaubter Zeiten, ohne diese aber bewusst zu rezipieren oder im Kontext aktueller Ereignisse zu diskutieren. Der Autor, ein überzeugter sozialistischer Humanist und glühender Atheist alter Schule, meint vielmehr, ultimativ mit Gott und dem „Heiligen Buch des christlichen Monotheismus“⁹³ abrechnen zu müssen. Gott treffe zumindest eine Teilschuld, weil er letztlich selbst Kain zu seiner Mordtat getrieben habe, indem er zugelassen habe, dass dieser permanent durch Überlegenheitsspielchen Abels gedemütigt worden sei, ohne rechtzeitig das für jeden vorhersehbare Eifersuchtsdrama zu stoppen. Nach dem misslungenen Opfer Kains sei klar gewesen, dass Gott ihn verschmähe. Zudem habe sich Abels wahrer Charakter geoffenbart:

90 Braun, Kain und Abel in der Literatur, S. 274; vgl. Hilde Domin: Autor und Leser als Zeitgenossen. In: Neue Rundschau 95 (1984), Nr. 3, S. 176.

91 Hilde Domin: Gesammelte Gedichte. Frankfurt 1987, S. 364f. Zur Interpretation vgl. z.B. Braun, Kain und Abel in der Literatur, S. 272f.

92 José Saramago: Kain. Roman, aus dem Portugiesischen von Karin von Schweder-Schreiner, Hamburg 2011.

93 Katharina Doebler: Gott hat geschlampt. José Saramagos letzter unchristlicher Roman. In: Literaturbeilage Die Zeit (06.10.2011), S. 64.

Statt am Kummer seines Bruders Anteil zu nehmen und ihn zu trösten, verhöhnte er [sc. Abel] ihn, und als wäre es damit noch nicht genug, begann er sich selbst zu preisen, erklärte sich dem sprachlosen, fassungslosen Kain gegenüber zum Liebling des Herrn, zu dem von Gott Erwählten. Dem unglücklichen Kain blieb nichts anderes übrig, als die Schmach herunterzuschlucken und wieder zur Arbeit zu gehen. Die Szene wiederholte sich eine Woche lang auf dieselbe Weise, immer ein Rauch, der aufstieg, immer ein Rauch, den man mit der Hand berühren konnte und der sich sogleich in der Luft auflöste. Und immer Abels Mitleidlosigkeit, Abels bissige Kommentare, Abels Verachtung.⁹⁴

Mit deutlichem Anklang an das Buch Ijob lässt Saramago Gott zu seiner Rechtfertigung anführen, er habe Kain nur auf die Probe stellen wollen. Entsprechend heftig fällt daraufhin die Reaktion Kains aus: „Es ist einfach, ich habe Abel getötet, weil ich dich nicht töten konnte, doch meiner Absicht nach bist du tot“.⁹⁵ Schließlich können sich Gott und Kain auf ein geheimes Abkommen „gemeinsamer Verantwortung für Abels Tod“⁹⁶ einigen, bevor Kain im weiteren Verlauf des Romas teilnimmt an verschiedenen Geschichten des Ersten Testaments und immer wieder die göttliche Vernunft vehement in Frage stellt. Dabei hält sich Saramago wie bei seiner Rezeption von Gen 4 nur scheinbar an die biblischen Erzählvorlagen, kombiniert den Stoff aber teilweise völlig neu, wählt selektiv vor allem Gewaltszenen aus und füllt Leerstellen psychologisierend, um ganz im Sinne seines Anliegens zeigen zu können, dass „Gott, der Schöpfer von Himmel und Erde, komplett verrückt ist“,⁹⁷ wenn er dies alles zulässt. Überdies sei beispielsweise auch die Idee seltsam, Gott könne, nur weil er Gott sei, „über das Privatleben seiner Gläubigen mit Vorschriften, Verboten, Untersagungen und weiteren Unsinnigkeiten“⁹⁸ bestimmen. So wird Kain regelrecht „zum Schutzpatron der Skeptiker, und somit auch zum Alter Ego des Autors“:⁹⁹ „Die Geschichte der Mensch-

94 Saramago, Kain, S. 33.

95 Ebd., S. 35.

96 Ebd.

97 Ebd., S. 130.

98 Ebd., S. 161.

99 Florian Borchmeyer: José Saramago: Kain. Der liebe Gott muss dringend in Therapie. In: Frankfurter Allgemeine (15.08.2011).

heit ist die Geschichte ihrer Uneinigkeit mit Gott, weder versteht er uns, noch verstehen wir ihn.“¹⁰⁰

In völlig anderer Weise als Saramago greift dagegen der österreichische Schriftsteller Christoph Ransmayr in seinem 2006 erschienenen Roman *Der fliegende Berg*¹⁰¹ Motive aus Gen 4 auf.¹⁰² In Fortführung der literarischen Kain-Abel-Rezeption des 20. Jahrhunderts steht dabei nicht die Gottesbeziehung des Menschen im Vordergrund, sondern die Beziehung zweier Brüder und ihre Suche nach Sinn.¹⁰³ Dem Autor geht es nicht um die phantasievolle Ausschmückung biblischer Leerstellen, sondern um das unstillbare Bedürfnis,

das uns selbst in enzyklopädisch gesicherten Gebieten / nach dem Unbekannten, Unbetretenen, / von Spuren und Namen noch Unversehrten suchen läßt - / nach jenem makellos weißen Fleck, / in den wir dann ein Bild unserer Tagträume einschreiben können / [...].¹⁰⁴

Aus dieser Sehnsucht heraus machen sich auch der Ich-Erzähler und sein Bruder auf den Weg, um einen noch nicht kartographierten, geheimnisvollen Berg im Transhimalaya, den sie auf einem flüchtigen Bild im Internet entdeckt zu haben glauben, zu besteigen und so einen letzten weißen Fleck auf der Landkarte zu füllen. Die „Tilgung einer Leerstelle“¹⁰⁵ gerät dabei für den Ich-Erzähler Pad zunehmend zur Frage nach sich selbst und dem Verhältnis zu seinem Bruder Liam, den er nicht zuletzt aufgrund seiner kommunikativen und emotionalen Unerreichbarkeit insgeheim als „Master Kalthertz“ bezeichnet:¹⁰⁶ „Ich war empört; wütend auf meinen Bruder / und auf meine Entscheidung, ihn zu begleiten: / Reiste ich, lebte ich denn in seinem Schatten? / War ich sein Schatten? Ein Fragment aus dem Netz / war also mein Ziel? Eine Leerstelle?“¹⁰⁷

100 Saramago, *Kain*, S. 89.

101 Christoph Ransmayr: *Der fliegende Berg*. Roman, Frankfurt 2006.

102 Vgl. im Folgenden auch Schiefer Ferrari, *Bibel – LeserInnen – Perspektiven*, S. 54.

103 Die politische Dimension der Geschwisterbeziehung, die sich beispielsweise in den Konflikten zwischen dem nationalkatholischen Vater und seiner nordirischen, protestantischen Ex-Frau und der Frage um das „wahre Irland“ spiegeln, soll hier nicht weiter verfolgt werden.

104 Ransmayr, *Der fliegende Berg*, S. 43.

105 Ebd., S. 90.

106 Vgl. ebd., bes. S. 96-99.263.

107 Ebd., S. 190.

Umgekehrt wird aber auch Pad durch die Liebe zu Nyema, einer jungen Frau aus einem Nomadenclan, dem sich die Brüder auf ihrer Tour anschließen, für Liam unerreichbar: Zugleich hatte diese, wie der Ich-Erzähler schreibt, „nicht nur den Verlauf unserer Reise, / sondern unsere ... Brüderlichkeit? (hieß das Brüderlichkeit?) / vielleicht tiefer beeinflusst als unsere Mutter“.¹⁰⁸ Auf der Suche nach „erkletterbare[r] Transzendenz“¹⁰⁹ entdecken die Brüder nicht das Erwartete, sondern trotz aller Konflikte und Unterschiedlichkeit die in der Kindheit gewachsene Liebe zueinander. Die biblischen Gestalten sind dabei nur noch vage zu erahnen, etwa im Kapitel „Alleingänge. Ein Hüter seines Bruders“,¹¹⁰ und verschwimmen gegeneinander. Sowohl Pad als auch Liam können, ganz im Sinne Hilde Domins, zwischen der Kain- und der Abel-Rolle wechseln. Ein risikoreicher Alleingang Liams auf einen Vorgipfel des ersehnten Ziels endet für den nachsteigenden Pad auf der Suche nach seinem Bruder fast in der Katastrophe. Er stürzt in eine Gletscherspalte, aus der er sich erst nach einer Nacht äußerster Einsamkeit und Verzweiflung sowie Wut über den Bruder, von dem er sich in diese Falle gelockt fühlt,¹¹¹ mit letzter Kraft befreien kann. Schließlich bezwingen die Brüder doch gemeinsam ‚den fliegenden Berg‘, verlieren sich aber beim Abstieg in einem Wettersturz. Der Ich-Erzähler schildert die eigene Rettung durch seinen Bruder am nächsten Morgen als Auferstehungserfahrung:¹¹²

In einem schmerzlosen Frieden, / von dem ich heute weiß, / daß er
tatsächlich das Ende war, mein Tod / und nicht bloß völlige Erschöpf-
fung, / Höhenwahn, Bewußtlosigkeit, / hörte ich eine Stimme, ein
Lachen: / *Steh auf!* / Es war die Stimme meines Bruders.¹¹³

108 Ebd., S. 284.

109 Ijoma Mangold: Höhenrausch im Flattersatz. Zwei Brüder erklettern den Himalaya der Transzendenz: Christoph Ransmayrs Roman „Der fliegende Berg“. In: *Süddeutsche Zeitung* (22.09.2006), S. 16.

110 Vgl. Ransmayr, *Der fliegende Berg*, S. 231-250.

111 Vgl. ebd., S. 242f.264.

112 Ransmayr (ebd., S. 9) beginnt seinen Roman mit der Kapitelüberschrift „Auferstehung in Kham. Östliches Tibet, 21. Jahrhundert“ und den ersten Sätzen: „Ich starb / 6840 Meter über dem Meeresspiegel / am vierten Mai im Jahr des Pferdes. // Der Ort meines Todes / lag am Fuß einer eisgepanzerten Felsnadel, / in deren Windschatten ich die Nacht überlebt hatte.“

113 Ebd., S. 11.

Liam hat ihn in seinen Armen gehalten, mit seinem Körper gewärmt und durch eine Litanei von Namen und damit verbundene gemeinsame Erinnerungen „ins Leben zurückerzählt“¹¹⁴ – Mangold beschreibt diese Szene überschwänglich sogar als „eine brüderliche Pieta: deus caritas est“.¹¹⁵ Die mehrfachen Steh-auf-Rufe¹¹⁶ bringen – ähnlich den Aufforderungen in Hilde Domins Gedicht *Abel steh auf* – Pad zurück ins Leben und die Geschichte der beiden Brüder scheint weitergehen bzw. nochmals neu beginnen zu können. „Doch dann bricht eine neue Leerstelle, ein Vakuum des Sagbaren, in die Geschichte ein“:¹¹⁷ Liam stirbt beim gemeinsamen Abstieg in einem zweiten Schneesturm unter einer Lawine und Pad sieht sich nun mit einer ganz neuen Dimension der Leere und Selbstvorwürfen konfrontiert, sich nicht in gleicher Weise um den Bruder gekümmert und ihn so letztlich getötet zu haben.¹¹⁸ Dabei versteht es Ransmayr, „in dem Unsagbaren immer ein Sagbares noch zu finden“¹¹⁹ und in immer neuen Bildern den „Gedanken der auszufüllenden und doch unausfüllbaren Leere, der Entdeckung und Unentdeckbarkeit des Wirklichen, der magnetisch anziehenden und doch unerreichbaren Ferne eines letzten Ortes namens Wahrheit“¹²⁰ zu variieren: „Natürlich wußten wir insgeheim bei-

114 Ebd., S. 20; vgl. auch ebd., S. 18.

115 Mangold, Höhenrausch im Flattersatz, S. 16. Zur Bedeutung Marias als „Trösterin der Betrübten“ vgl. Renate Langer: Probeweise Amen? Religiöse Motive im Werk von Christoph Ransmayr. In: Attila Bombitz (Hrsg.): Bis zum Ende der Welt. Ein Symposium zum Werk von Christoph Ransmayr. (Österreich-Studien Szeged 8) Wien 2015, S. 53-65, bes. S. 56-59.

116 Vgl. auch im Neuen Testament die Aufforderung Jesu an Menschen, aufzustehen (ἐγείρε). Das Verb ἐγείρω (wecken, aufrichten, aufstehen, sich erheben) begegnet – etwa im Markusevangelium – ebenso bei der Heilung des Gelähmten (Mk 2,9.11f) und des blinden Bartimäus (Mk 10,49) wie im Zusammenhang mit anderen Wundergeschichten und Auferweckungsdiskursen (Mk 1,31; 2,9.11f; 3,3; 4,38; 5,41; 6,14.16; 9,27; 10,49; 14,28) und bereitet die LeserInnen „auf das alles entscheidende ἠγέρθη in 16,6 semantisch“ (Stefan Alkier: Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments. [NET 12] Tübingen/Basel 2009, S. 94), d.h. auf die Auferweckung Jesu, vor.

117 Achim Küpper: Rezension zu „Christoph Ransmayr: Der fliegende Berg“. 2006. http://www.arte.tv/de/kunst-musik/Buchmesse-Frankfurt/ARTE_20_26_20_20Buchmesse/1330364.html (Stand: 14.03.07).

118 Vgl. Ransmayr, Der fliegende Berg, S. 342.

119 Küpper, Rezension.

120 Ebd.

de, / daß es einen solchen Ort nicht geben konnte, / zu keiner Zeit, nirgends [...].“¹²¹

Mit der impliziten Frage nach der Ursache für die Ungleichbehandlung der beiden Brüder und den dadurch ausgelösten, tödlich endenden Streit wird in Gen 4 eine narrative Leerstelle eröffnet. Dagegen erscheinen in Ransmayrs Roman die Konflikte und Unterschiede der rivalisierenden Geschwister bewältigbar. Allerdings bleibt ihre Liebe zueinander letztlich doch der Beliebigkeit des Zufalls unterworfen. Lässt sich in der Bibel als eigentlicher Grund der Leerstelle Gott erahnen, wird jetzt die Schicksalhaftigkeit menschlichen Daseins zur entscheidenden Leerstelle, die die Frage nach dem Sinn unbeantwortet lässt.

121 Ransmayr, *Der fliegende Berg*, S. 28.