

Kain und Abel¹

„Denn das Kain widerfahren ist, das widerfährt allen.“

(Martin Luther)²

„So alte, uralte Geschichten sind immer wahr ...“

(Hermann Hesse)³

1. Eine kleine Geschichte mit großer Wirkung

So, wie sie heute in der Bibel überliefert ist, umfasst die Erzählung von dem ungleichen Brüderpaar nur wenige Zeilen. In einer älteren Fassung, die sich mittels einer literar- und traditionsgeschichtlichen Analyse rekonstruieren lässt, war sie noch kürzer.⁴ Demgegenüber füllen ihre Auslegungen Bibliotheken, schmücken ihre Illustrationen Museen und Galerien, bereichern ihre Verarbeitungen im Film ganze Archive. Es sind die für Mythen typische Symbolik, die Stringenz der Erzählung und die Doppelbödigkeit einzelner Begriffe, die eine Vielzahl narrativer Leerstellen hervorgebracht und damit eine Flut von Fortschreibungen, Interpretationen und Inszenierungen ausgelöst haben.

Warum schweigt Adam durchgehend? Wie reagierten die Ureltern auf den Verlust eines ihrer Söhne? Weshalb nahm Gott das Opfer Abels an, das Kains aber nicht? Woran erkannte dies Kain? Was sagte Kain seinem Bruder auf dem Feld? Womit tötete er Abel? Vor wem musste sich Kain nach seiner Verbannung fürchten? Was für ein Zeichen gab ihm Gott? Woher nahm Kain eine Frau, und was wurde später aus ihm? Solche und ähnliche Fragen bewegten schon die ersten Leser der Genesis.

1 *Herrn Professor Dr. Hans-Christoph-Schmitt zum 75. Geburtstag.*

2 M. Luther, *Auslegung des ersten Buches Mosis*. Im Auszug wiedergegeben und bearbeitet von T. Stiasny, Bd. 1 (Kap. 1–18), Leipzig 1929, S. 102.

3 H. Hesse, *Demian*. Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend (1919/1925), Berlin 48. Aufl. 2015, S. 36.

4 Vgl. dazu M. Witte, *Die biblische Urgeschichte*. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26 (BZAW 265), Berlin 1998, S. 166–171, S. 333.

Ihre Antworten haben sich in frühjüdischen Schriften niedergeschlagen, besonders in dem aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. stammenden *Jubiläenbuch* und in der vielleicht im 1. Jahrhundert n. Chr. verfassten *Apokalypse des Mose* mit ihrem Seitenstück, dem *Leben Adams und Evas*. Dabei haben diese Schriften mit einer Typisierung der Figuren, einer Psychologisierung des Geschehens sowie einer phantasievollen Ausmalung der Kulisse selbst stark motivbildend gewirkt. Schon die älteste sichere Bezugnahme auf Kain und Abel innerhalb einer kanonisch gewordenen biblischen Schrift, in der *Weisheit Salomos* 10,3f. aus dem 1. Jahrhundert v. Chr., die historisierende *relecture* durch den jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus⁵, die allegorische Auslegung des Brüderpaares durch den jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandria (um 15/10 v. Chr.-40 n. Chr.) und die Kain-und-Abel-Reminiszenzen im Neuen Testament⁶ sind nur vor dem Hintergrund des *Jubiläenbuchs* und des *Lebens Adams und Evas* bzw. der in diesen beiden Schriften verarbeiteten Traditionen zu verstehen. Ihre prägende Kraft macht sich in den frühen aramäischen Übersetzungen, den Targumen, ebenso bemerkbar wie in den spätantiken und frühmittelalterlichen Auslegungen seitens der Rabbinen, besonders im großen Midrasch zur Genesis,⁷ und der Kirchenväter, aber auch des Islam.⁸ Selbst die monumentale Dramatisierung der Sintflutzerzählung in Darren Aronofskys Noahfilm aus dem Jahr 2014 bedient sich bei ihren stereotypen Brudermordsequenzen mehr apokrypher Traditionen als der biblischen Erzählung. Doch diese selbst soll hier im Mittelpunkt stehen.

2. Am Rand des Weges

Die Erzählung spielt irgendwo in *Eden*, im ‚Wonneland‘. Das Land ist auf keiner Karte zu finden, da es allein im Mythos seinen Raum hat. Es ist das Land der mittelbaren Nähe zu Gott, nur noch der mittelbaren – die Unmittelbarkeit ging mit der Vertreibung Adams und Evas aus dem Gottesgarten verloren –, aber immerhin der über ein Opfer erreichbaren Nähe. Am Rand des Wegs zum „Baum des Lebens“ (Gen 3,22–24) ent-

5 Antiquitates I,2,1–3.

6 Mt 23,35 par. Lk 11,51; Hebr 11,4; 12,24; 1 Joh 3,12; Jud 11. Dazu kommen mögliche Anspielungen in Mt 18,21f. und Joh 8,44 (vgl. Weish 2,23f.).

7 BerR 22. Siehe dazu J. Erzberger, Kain, Abel und Israel. Die Rezeption von Gen 4,1–16 in rabbinischen Midraschim (BWANT 192), Stuttgart 2011, S. 59–94.

8 Koran, Sure 5,27–32.

steht neues Leben. Der Griff zur Unsterblichkeit ist verwehrt, der Weg ins Leben offen. Adams Benennung seiner Frau als „Mutter allen Lebens“ (Gen 3,20), die angesichts der ihm von Gott vor Augen gestellten Todverfallenheit recht trotzig wirkt, zeigt Früchte. Aus dem so merkwürdig rational formulierten ‚Erkennen‘ Evas, gemeint ist ein intensives Vertrautsein, folgt die Geburt des ersten Sohnes (Gen 4,1). Schon die grammatische Konstruktion, die Wortwahl und die Motivik des ersten Verses erweisen die Kain-und-Abel-Erzählung als Fortsetzung und Gegenüber der Paradieserzählung (Gen 2,4–3,24). Wie diese ist sie durch und durch weisheitlich und mythisch geprägt. Sie kreist um Grundfragen menschlicher Existenz, um Leben und Tod, um Wissen und Unwissen, berührt die Themen von Freiheit und Gerechtigkeit, von Verantwortung und Vertrauen und überbrückt mittels einzelner Ätiologien die Zeiten. Adam und Eva, Kain und Abel, das sind zwei Seiten ein und derselben Medaille, einer Medaille, die in Gestalt zweier Urgeschichten zeigt, wie der Mensch war und wie er immer wieder ist, zur Zeit des unbekanntem Autors im 6. oder 5. Jahrhundert v. Chr. und zur Zeit der unzähligen Leser und Hörer, die seither in Synagogen, Kirchen, Moscheen, Schulen, Lektüren oder Filmen seine Sätze wahrgenommen haben. Eben weil es in der Kain-und-Abel-Geschichte wie in der Paradieserzählung um den Menschen an sich geht, lautet ihr erstes Wort „der Mensch“ (*hā-’ādām*), nicht Adam, wie in den Übersetzungen, die das hebräische Kollektivum als Eigennamen wiedergeben.

3. Zwei Namen – ein Programm

Das Thema der Erzählung steckt, wie so oft in Erzählungen der hebräischen Bibel, aber auch des antiken Griechenlands und des Alten Orients, in den Namen ihrer Protagonisten. „Kain“, dessen Name philologisch mit dem Wort für ‚Speer‘ identisch sein könnte,⁹ lässt für hebräische Ohren ein Konzert von Anspielungen erklingen. Der Erzähler erklärt ihn im Munde Evas mittels des Verbs *kānāh*, das sowohl ‚erwerben‘ als auch ‚erschaffen‘ bedeutet. Vor dem Hintergrund der im semitischen Sprachraum des 1. Jahrtausends v. Chr. mehrfach belegten Personennamen, die aus einer Gottesbezeichnung und der Wurzel *kānāh* bestehen,¹⁰ und vor

9 Vgl. 2 Sam 21,16 sowie die Notiz in Gen 4,22, wonach Tubal-Kain der Ahnherr der Schmiede ist.

10 Vgl. z. B. Elkana (Ex 6,24; 1 Sam 1,1) oder Mikneja (1 Chr 15,18.21), aber auch die Nebenform Kenan (Gen 5,9–14) sowie inschriftlich Kainu (CoS 2.51) und dazu

dem Hintergrund, dass es sich in Genesis 4 um ein Gegenstück zur Schöpfungserzählung in Genesis 2–3 handelt, ist der Ausruf der Eva *kāniti* („ich habe erschaffen“) ein freudiges Bekenntnis zu der von Gott geschenkten Schöpferkraft.¹¹ Kain ist das ‚Geschöpf‘ schlechthin. Dass sich sein Name auch mit den Wörtern *kināh* („Leichenklage“) und *kinne* („neidisch sein“), dem Mottowort der Josephsgeschichte (Gen 37,11), berührt, unterstreicht die Programmatik. Abels Name, hebräisch *hābāl*, ist selbsterklärend. *hābāl*, das ist der Hauch, das Vergängliche, gelegentlich auch das Absurde, kurz: Abel ist die personifizierte Nichtigkeit.¹² Wer so heißt, hat keine Zukunft. Die Assonanz an die Wörter *hābāl* („Verderben“), *hebāl* („Geburtsschmerzen“) und *'ebāl* („Trauerklage“) betont das ihm bevorstehende Geschick. So kennzeichnen die zwei Namen die folgende Erzählung als eine Kurzgeschichte vom Bruder ‚Leben‘ (Kain) und vom Bruder ‚Tod‘ (Abel). Wenn diese aufeinander treffen, kann es nur einen Überlebenden geben. Die Angabe ihrer beiden Berufe ist keine Erinnerung an eine kulturgeschichtliche Ablösung des Hirten durch den Ackerbauern. Sie dient der Beschreibung des Menschen als *homo faber*, der Differenzierung der Brüder, somit wie im Fall Jakobs und Esaus der Anbahnung eines Konflikts (Gen 25,27), und der Begründung ihrer unterschiedlichen Gaben an Gott.

4. Ein doppeltes Opfer

Die Erstlinge der Feldfrüchte und der Herden *der* Gottheit zu schenken, die als für die Fruchtbarkeit des Ackers und des Viehs zuständig angesehen wird, entspricht altorientalischer und antiker religiöser Praxis (Gen 4,3–5). Sie ist gleichermaßen Ausdruck des Dankes des Menschen, der um die Unverfügbarkeit seiner Lebensgrundlage weiß, wie der Versuch, mittels dieser Gabe auf die Gottheit einzuwirken und auch künftig ihren Segen zu erhalten. Entsprechend der sich im Verlauf des 1. Jahrtausends v. Chr. in Israel herauskristallisierenden Vorstellung, Fruchtbarkeit allein von dem Gott Jahwe zu erwarten, spenden Kain und Abel ihre

M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 10), Stuttgart 1928 (Nachdruck Hildesheim 1980), S. 172; J. Renz/W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik, Bd. II/1, Darmstadt 1995, S. 74; Bd. II/2, Darmstadt 2003, S. 136; 151; 291 f.; R. S. Hess, Studies in Personal Names of Genesis 1–11 (AOAT 234), Kevelaer 1993, S. 24–27; 37–39.

11 Vgl. Gen 3,16; Ps 139,13.

12 Vgl. Ps 144,4.

Gaben ebendiesem. Zu der Zeit, aus der die Erzählung stammt, ist Jahwe bei jüdischen Theologen längst zum alleinigen Gott der Welt aufgestiegen, der sich in absoluter Freiheit dem Menschen naht und entzieht, Leben schenkt und Leben nimmt, erwählt und verwirft, straft und vergibt (Ex 33,19). Die Ambivalenz aller menschlichen Erfahrungen erscheint im Kontext des Glaubens an die Allwirksamkeit und Allursächlichkeit *eines* Gottes als Spiegel der Doppeldeutigkeit göttlichen Handelns.

Die Erzählung sagt nicht, dass die Annahme des Opfers Abels und die Ablehnung des Opfers Kains an der Opfergabe und an den Opfernden selbst liegt. Erst die späteren Rezeptionen mutmaßen, dass etwas mit dem Ritus oder dem Wesen Kains nicht stimmen könnte, so beispielsweise schon die griechische Übersetzung der Tora, die im 3. Jahrhundert v. Chr. entstandene *Septuaginta*, die meint, Kain habe seine Opfer nicht richtig zerteilt, oder der im 1. Jahrhundert n. Chr. verfasste *Hebräerbrief*, der hervorhebt, dass Abel sein Opfer im Glauben dargebracht habe (Hebr 11,4). Im Mittelpunkt der Szene selbst steht, neben der grundsätzlichen Kennzeichnung des Menschen als *homo religiosus*, die Schilderung einer doppelten Reaktion: der Gottes und der Kains (Gen 4,6 f.). Aus der ersten Rede Jahwes an Kain ist ersichtlich, dass es im Grunde um eine Prüfung Kains geht. Wie wird sich Kain angesichts der Erfahrung von Misserfolg verhalten? Wird er den Neid – und hier kommt der Anklang an das Wort *kinne* ' (eifersüchtig sein) ins Spiel – und den Zorn, den man an seinem Gesicht ablesen kann, in den Griff bekommen?

Genesis 4 ist in dieser Hinsicht, gleich der Paradieserzählung, eine Erzählung von einem göttlichen Test, von einer dem Menschen von außen begehenden Probe, wie er mit der von Gott geschenkten Freiheit, aber auch mit Glück und Unglück umgehen wird. Als solche steht sie literaturgeschichtlich neben den Erzählungen von der Prüfung Hiobs (Hi 1–2) oder Abrahams (Gen 22), mit denen sie die Herkunft aus einer weisheitlichen Theologie im Umkreis des Zweiten Tempels teilt. Vergleichbar mit den rhetorischen Fragen Gottes an Jona¹³, fällt der Einspruch Gottes aus, der fragend und mahnend Kain zur Selbstbeherrschung auffordert (Gen 4,7¹⁴). Erstmals innerhalb der hebräischen Bibel blitzt in diesem Vers, der möglicherweise sekundär eingefügt wurde, der gewichtige Begriff der Sünde (*ḥaṭṭā't*) auf: Kain droht, wenn er sich dem Neid und Zorn hingibt, sein Lebensziel zu verfehlen. Es gibt die von Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten zu machende Erfahrung, dass der eine unverdient Glück hat und der andere ebenso unverdient Unglück. Für

13 Vgl. Jona 4,4–11.

14 Vgl. Ez 18,23.

den Erzähler von Genesis 4 ist entscheidend, wie der einzelne diese Erfahrung verarbeitet.

Kain, das Geschöpf, besteht den göttlichen Test nicht. In seinem inneren Kampf zwischen der Erfahrung, offensichtlich benachteiligt zu sein, der aufkochenden Wut und der Stimme seines Gewissens, unterliegt er der latent vorhandenen Zielverfehlung (Gen 4,8). Bewusst gebraucht der Erzähler zur Beschreibung der Tötung Abels nur das eine Wort *hārag*, das gelegentlich auch für die Opferung von Schlachttieren gebraucht wird.¹⁵ Es steht zusammen mit den folgenden Wörtern („da sprach Jahwe“) genau in der Mitte der Erzählung. Wenn die Rabbinen und in ihrem Schatten Generationen von Malern darüber grübeln, ob die Mordwaffe nun, in Assonanz zum Namen Kains, ein Rohrstab (*kānāh*), ein Stein, ein Schwert, ein Eselskinnbacken, ein Spaten oder eine Pflugschar war, dann ist dies eine der vielen Ausschmückungen der narrativen Leerstellen der Mythe. Der Erzähler bemerkt einfach, dass Kain Abel tötete. Das Opfer der Brüder endet mit dem doppelten Opfer der Leidenschaften Kains: sein getöteter Bruder, stummes Abbild des *homo patiens* und Prototyp aller unschuldig Getöteten, und er selbst, noch am Leben, aber unter die Herrschaft der Sünde geraten (Gen 4,7).

5. Im Dialog mit Gott

Der Tod Abels ruft erneut Jahwe auf die Bühne. Wieder richtet sich dieser im Modus der Frage an Kain: „Wo ist Abel, dein Bruder?“ (Gen 4,9). Die Frage ist, wie das zweifache zielorientierte „wozu?“ (nicht ‚warum?‘) in Vers 6, weder ein naiver Anthropomorphismus noch Ausdruck eines defizitären Gottesverständnisses. Sie charakterisiert in feinsinniger Rhetorik das Bild eines personalen Gottes, der dem Geschehen auf der Erde nicht teilnahmslos gegenübersteht, der sich selbst ins Verhältnis zum Menschen setzt und diesen dialogisch zur Erkenntnis seiner selbst führt. Dieses „wo?“ nimmt die Frage Gottes an Adam im Garten Edens (Gen 3,9) auf und kehrt wieder in den Fragen Gottes an Hiob (Hi 38,4). Wie schon der Zwischenruf in Genesis 4,6f. reflektiert die Gottesrede nach dem Brudermord die Erfahrung, dass sich der Mensch in der unmittelbaren Begegnung mit Gott als der Gefragte erlebt. Als solcher ist er zur Antwort aufgerufen. Diese verlangt eine Bestimmung des eigenen Standortes und die Übernahme von Verantwortung.

15 Jes 22,13; Sach 11,4f.

Indem Gott Kain anspricht, muss dieser selbst sprechen. Bezeichnenderweise ist Kains erstes, ausdrücklich mitgeteiltes Wort eine Negation (Gen 4,9). Man kann darüber spekulieren, was Kain vor dem Mord zu Abel sagte – immerhin deutet der Erzähler zu Beginn von Vers 8 Worte Kains an. Schon die antiken Bibelübersetzungen, denen viele neuzeitliche Übertragungen folgen, bieten hier zumindest die Aufforderung Kains an Abel „Lass uns aufs Feld gehen“, während verschiedene Targume die Brüder einen Disput über die göttliche Gerechtigkeit führen lassen.¹⁶ Bleibt man beim Masoretischen Text¹⁷, dann bietet die Antwort „Nicht weiß ich es“ Kains erste Worte im Verlauf der Erzählung. Die Antwort ist nicht nur eine Lüge. Angesichts der erstmaligen Erfahrung Kains mit dem Tod eines Menschen weiß dieser wohl wirklich nicht, wo sich sein Bruder nun befindet. Wer könnte denn schon sagen, wo ein Mensch im Tod ist? Nach traditioneller Vorstellung im alten Israel gehen die Toten in die Scheol, in das ‚Unland‘, ein Ort der Ferne von Jahwe und des Lebensfeindlichen. Erst im Lauf der hellenistischen Zeit kommt im Judentum immer stärker die Vorstellung auf, dass die Beziehung zu Jahwe im Tod nicht endet, dass Jahwe auch aus dem Totenreich befreit oder den Tod vollständig entmacht.¹⁸ Unser Erzähler überschreitet, wie die Weisen, die hinter den Büchern Hiob, Kohelet und Sirach stehen, die Grenze des Todes nicht: Abel ist gemäß seinem Namen verschwunden, vorzeitig aus dem Leben geschieden, weil Kain seiner Aufgabe nicht gerecht wurde, seinen Bruder zu hüten, das heißt sorgsam mit ihm umzugehen, so wie der Urmensch sorgsam mit dem Gottesgarten hätte umgehen sollen (Gen 2,15).

Aber Abels Blut, der Stoff, in dem nach alttestamentlichem Menschenbild das Leben wohnt und der allein Gott dem Schöpfer gehört (Gen 9,4–6), klagt an und lässt Gott als Richter auftreten. Nun wird Wirklichkeit, was die palästinischen Targume schon in ihrem Midrasch zu Genesis 4,8 verhandelt haben: Gott erweist sich als *'el kannā'* – wieder ein Spiel mit dem Namen Kain –, als der um sein Recht eifernde Gott (Ex 20,5), dessen Gerechtigkeit sich in seiner Barmherzigkeit und in seinem Zorn manifestiert (Ex 34,6f.). Letzteren erlebt Kain, wenn er vom Ackerboden, der *Adama*, verbannt und zu einem ständigen Auf-der-Flucht-Sein verdammt

16 M. McNamara, Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with Introductions and Notes (ArBib IA), Edinburgh 1992; M. Maher, Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introductions and Notes (ArBib IB), Edinburgh 1992.

17 Die von jüdischen Gelehrten festgelegte Textfassung der hebräischen Bibel, des Tanach, nach der *Masora*, einem System von Vokalzeichen, Akzenten u. a.

18 Vgl. Ps 49,16; 73,24–26; Jes 25,8; 26,19; Ez 37,9f.; Dan 12,3; Weish 3,1; 2 Makk 7,14.

wird. Den göttlichen Fragen, die Kain, das Geschöpf, zum Bewusstsein seiner selbst bringen, folgt die göttliche Beschreibung menschlicher Existenz als Heimatlosigkeit. Wie die am Ende der Paradieserzählung erteilten Strafen entspricht diese nicht dem ursprünglichen Schöpferwillen. Sie ist Konsequenz einer grundlegenden Fehlentscheidung in einer Krisensituation, gewissermaßen „der Sünde Sold“ (Röm 6,23).

Weil die Erfahrung, in der Welt fremd zu sein, für den Erzähler überzeitlich ist, hat er sie in einer Urgeschichte begründet. So ist die Kain-und-Abel-Erzählung die menschheitliche Ätiologie einer exilischen, von Vertreibung und Flucht gezeichneten Existenz. Kain figuriert den Menschen, der aus seinem Nest (hebräisch *ken*) – noch ein Wortspiel mit dem Namen – geworfen ist.¹⁹ Menschen, die einander fremd werden, werden nicht nur sich selbst fremd, sondern entfremden sich auch von ihrem vertrauten Lebensraum und erleben im schlimmsten Fall die ganze Welt als Fremde.

6. Schuld und Sühne

Die Ankündigung totaler Entwurzelung öffnet noch einmal die Lippen Kains. Zur Erfahrung, „Bruder – ohne Bruder“²⁰ zu sein, zur Aussicht, Heimat und Broterwerb zu verlieren, tritt die Angst, Gott und das eigene Leben loszuwerden. Die Rollen haben sich vertauscht: Jetzt ist Kain *hábäl*, nichtig und vergänglich. So ist auch Kain ein Symbol des *homo patiens*, nun des in und an seiner Schuld und Strafe Leidenden und Klagenden. Wieder sind die Worte des von Gott aus den Fesseln des Schweigens Befreiten doppeldeutig (Gen 4,13). Sie sind Ahnung der Schwere der Schuld und der Härte der Strafe. Entsprechend dem synthetischen Denken, das die antike und die altorientalische Wirklichkeitsauffassung prägt, umfasst der hebräische Begriff *‘āwôn* beide Aspekte: Schuld und Strafe. Kains Vergehen trägt, wie jede Tat, den Keim ihrer Folge in sich – nicht als Automatismus, wohl aber als einen, gemäß mythischer Ordnungstheologie, vom Schöpfergott begründeten Konnex. Die Kain-und-Abel-Erzählung spiegelt die Vorstellung eines ‚Tun-Ergehen-Zusammenhangs‘, wie sie vor allem in der Weisheitsliteratur von Ägypten bis Mesopotamien immer wieder thematisiert und problematisiert, dabei aber nie grundsätzlich aufgegeben wurde – auch nicht im Buch Hiob.

¹⁹ Vgl. Spr 27,8.

²⁰ N. Sachs, Kain, in: Nelly Sachs, Gedichte, hg. und mit einem Nachwort versehen von H. Domin, Frankfurt am Main 1977, S. 57.

Der aufkommenden Scham, dem Gefühl, nicht Vergebbares begangen zu haben, und der Todesangst Kains – alles Auswirkungen des unerbittlich schlagenden Gewissens – setzt Gott ein kräftiges Zeichen gegenüber. Die Tötung des Bruders und die unmittelbare Begegnung mit Gott haben Kain tief gezeichnet. So trägt Kain auch das Zeichen, dass selbst der Brudermörder unter Gottes Schutz steht (Gen 4,15²¹). Nachbiblisch hat Kains Mal große Karriere gemacht. Es wurde mit einem Gottes Wort bekräftigenden Naturwunder, mit einem Horn, einem Tattoo, einem Hund oder dem Verlust der Freundlichkeit der Augen identifiziert. Letztlich ist aber Kain selbst ein Zeichen – dafür, dass die Verletzung des Nächsten ebenso am Täter Narben hinterlässt, dieser aber auch als solcher weiterhin zu Gott gehört und sein Leben Sinn hat, trotz allem.

7. Vom Land in die Stadt

Kains Tat lässt ihn nicht Gott loswerden, wohl aber Gott ferner werden. Der Garten in *Eden* wird noch unerreichbarer. Vom Zentrum der unmittelbaren Gottesgemeinschaft geht der Weg über die verfluchte, aber nicht ertraglose *Adama* hin zur Peripherie ins Land *Nod* (Gen 4,16). Symbolisierte *Eden* Fruchtbarkeit und Heimat, so *Nod* in Anlehnung an das Strafwort über Kain, *nā' wā-nād* („flüchtig und unstat“) zu sein, Elend und Flucht. „Jenseits von Eden“, das ist der Aufenthaltsort Kains, seiner Nachkommen und, gemäß der Tendenz der mythischen Erzählung, des Menschen an sich. Der Mensch ist in dieser Welt nicht ganz zu Hause. Daran ändert auch nichts, dass Kain einen Sohn zeugt und eine Stadt baut (Gen 4,17), beides ein Zeichen, dass das Leben weitergeht, dass das rastlose Umherirren eingemauert werden soll – als wären nicht gerade die Städte, auch schon im Alten Orient und in der Antike, Orte der ständigen Unruhe.

Die Kette Kains reißt nicht ab. Ihr *siebtes* Glied – Zeichen der Fülle und Ganzheit, wie die siebenmalige Nennung des Wortes „Bruder“ in Genesis 4 und die siebenfache Rächung Kains (Gen 4,15) – bilden die Stammväter der Viehbesitzer Jabal, der Musiker Jubal, und der Metallhandwerker Tubal-Kain (V. 17–22). Nährstand, Wehrstand und Lehrstand – die Anfänge der Kultur²² – haben die Gene Kains. In Lamechs,

21 Vgl. Ex 21,20f.

22 I. Kant, Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte (1796), in: Werke, hg. v. W. Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1964 (Nachdruck 1983), S. 83–102, hier: S. 97.

ihres Vaters, poetischer Verherrlichung des Todes, dem blutrünstigen Gegenüber zum Liebeslied des Urmenschen auf die ins Leben gerufene Ahnfrau (Gen 2,23), aber auch zum Freudenruf der Eva (4,1) erscheinen die Gewalt Kains potenziert und der alttestamentliche Grundsatz der äquivalenten Strafe, der *Talio*, außer Kraft gesetzt (Gen 4,23 f.; Ex 21,23–25). Schuld und vermeintliche Sühne werden ins Maßlose gesteigert – Gier pflanzt sich fort. Nur als kleiner Lichtblick erscheint der Name der Tochter Lamechs, Naama ‚die Liebliche‘.

Vielleicht schloss sich auf einer älteren literarischen Stufe an Lamechs Inszenierung der Gewalt direkt der Prolog zur Sintfluterzählung mit der als göttliches Zwiegespräch gestalteten Erkenntnis des wesenhaften Hangs des Menschen zum Bösen an (Gen 6,5–7). Jedenfalls bietet die Einleitung der Flutmythe eine begriffliche Zusammenfassung des in Genesis 4 Erzählten. Sie bildet in dieser Hinsicht die natürliche Fortsetzung des Diptychons vom Menschen, der grundsätzlich weiß, zwischen Gut und Böse, zwischen dem, was dem Leben dient und was ihm schadet, zu unterscheiden und der sich dennoch in kritischen Momenten gegen das Leben entscheidet. Im Sintflutprolog, dessen Kernsatz im Epilog bestätigt wird (Gen 8,21), kommt die Genealogie des Bösen zum Abschluss: Das Böse entsteht und ereignet sich immer wieder dort, wo ein Mensch in Freiheit sein und seines Nächsten Lebensziel und damit seinen Lebenssinn verfehlt. Kain stammt nicht von dem Bösen ab, er ist auch nicht von sich aus der Böse – dies haben erst eine historisierende und typisierende Rückschau aus ihm gemacht –,²³ sondern an Kain ist ablesbar, wie das Böse Wirklichkeit wird, zu jeder Zeit.

8. Vom alten Adam zum neuen Menschen

So wie der biblische Text heute vorliegt, stellt der Stammbaum Kains nur *eine* Linie der Menschheitsgeschichte dar. Mit der als redaktioneller Brücke zu der aus einer anderen Quelle stammenden, überlieferungsgeschichtlich aber verwandten Adam-Seth-Genealogie in Genesis 5 geschaffenen Notiz über die Geburt Seths als drittem Sohn Adams und Evas sind den Kainiten die Sethiten zur Seite getreten. Kain repräsentiert eben, wie Abel, nur eine Seite des Menschen: Menschen sind immer wieder Kain, auch wenn sie nicht physisch töten, wie sie immer wieder auch Abel sind, auch wenn sie nicht physisch getötet werden – und sie sind

²³ Vgl. Weish 10,3f.; 1 Joh 3,12. Nach TgPsJon war gar nicht Adam der Vater Kains, sondern der (gefallene) Engel Sammael.

gleichsam Seth (*šet*), von Gott geschenkter (*šit*) Ersatz für andere (Gen 4,25). Die Erwähnung der Geburt des Sohnes Seths, Enoschs – dem zweiten Wort, das das Hebräische für ‚Mensch‘ besitzt, wobei hier der Aspekt des Sterblichen mitschwingt – und die Bemerkung, dass man „damals anfang, den Namen Jahwes anzurufen“ (Gen 4,26), beschließt die nach der Lesetradition des palästinischen Judentums schon in Genesis 3,22 einsetzende Perikope von den zwei Brüdern. Ihr letztes Wort lautet im hebräischen Text „Jahwe“, Hinweis darauf, dass man als Mensch mit dieser Geschichte nie fertig wird. Dass in dem Spiegel, in dem sich der Mensch je und je als Kain und Abel sehen kann, aber auch das Gebet zu erblicken ist, weist ganz zum Schluss auf eine neue Schöpfung hin und deutet einen Weg zurück von *Nod* nach *Eden* an.

Literaturhinweise

Zur Exegese

- Gunkel, H., Genesis (HK I/1) Göttingen 3. Aufl. 1910, S. 40–55 [der klassische Genesiskommentar aus der *Religionsgeschichtlichen Schule*, trotz literaturgeschichtlicher Weiterentwicklungen immer noch eine ethnologische und kulturgeschichtliche Fundgrube]
- Schüle, A., Die Urgeschichte: Genesis 1–11 (ZBK.AT 1.1), Zürich 2009, S. 87–103 [ein bündiger Kommentar mit knappen Hinweisen zur systematisch-theologischen Bedeutung und zur Wirkungsgeschichte]
- Westermann, C., Genesis 1–11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, S. 381–467 [die bis heute umfangreichste deutschsprachige Auslegung der biblischen Urgeschichte im Kontext menschheitlicher Erfahrungen mit zahlreichen Exkursen zur Forschungsgeschichte und zu außerbiblischen Parallelen]

Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

- Byron, J., Cain and Abel in Text and Tradition: Jewish and Christian Interpretations of the First Sibling Rivalry (TBN 14), Leiden 2011 [umfangreiche Darstellung der frühjüdischen, frühchristlichen, rabbinischen und patristischen Auslegungsgeschichte]
- Kienzle, U./Kirsch, W./Niehaus, D. (Hg.), Kain und Abel. Die biblische Geschichte und ihre Gestaltung in bildender und dramatischer Kunst, Literatur und Musik (Arnoldshainer Texte 104), Frankfurt am Main 1998
- Luttikhuisen, G. P. (Hg.), Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions, Leiden 2003 [Sammelband zu unterschiedlichen Aspekten der literarischen Motiv- und Rezeptionsgeschichte]
- Ulrich, A., Kain und Abel in der Kunst. Untersuchungen zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte, Bamberg 1981 [Präsentation und Interpretation von knapp 300 christlichen Bildbeispielen von der Spätantike bis zur Renaissance]