

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Kollmann, Bernd; Albertz, Rainer (eds.), *Die Verheißung des neuen Bundes: wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Naumann, Thomas

Die Geschichte von „Kain, der seinen Bruder erschlug.“

in: Kollmann, Bernd; Albertz, Rainer (eds.), *Die Verheißung des neuen Bundes: wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken*, pp. 31–48

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Kollmann, Bernd; Albertz, Rainer (Hrsg.), *Die Verheißung des neuen Bundes: wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Naumann, Thomas

Die Geschichte von „Kain, der seinen Bruder erschlug.“

in: Kollmann, Bernd; Albertz, Rainer (Hrsg.), *Die Verheißung des neuen Bundes: wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken*, S. 31–48

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Naumann, Thomas, Die Geschichte von „Kain, der seinen Bruder erschlug“ im Neuen Testament, in: Bernd Kollmann (Hg.), Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken, Göttingen 2010, 31-49.

Die Geschichte von „Kain, der seinen Bruder erschlug“ im Neuen Testament

Die Episode in Gen 4,1-16¹ gehört zur „jahwistischen“ bzw. „nichtpriesterschriftlichen“ Urgeschichte und ist außerordentlich eng mit der „Sündenfallerzählung“ (Gen 3) verbunden, wie viele Parallelen im Aufbau und in den Motiven zeigen. Wird in Gen 3 erzählt, wie sich die Menschen über das Gebot des Schöpfergottes hinwegsetzen und deshalb die Folgen ihres Tuns zu tragen haben, ohne aber dass Gott sich von ihnen abwendet, so wird in Gen 4 erzählt, wie sich ein Bruder von seinem Bruder abwendet, ihn tötet, die Folgen seiner Tat zu tragen hat, ohne aber dass Gott sich von ihm abwendet: Die wichtigsten Parallelen sind:

- die Verfehlung Adams und Evas sowie Kains mit ihrer Unfähigkeit, ihr Verlangen zu beherrschen (3,1-7; 4,2-8);
- Gottes Befragung: „Adam, wo bist Du?“ (3,9) und „Wozu hast du das getan?“ (3,13) sowie „Wo ist dein Bruder?“ (4,9) und „Was hast du getan?“ (4,10), samt der Ausflüchte der Protagonisten (3,9-13; 4,9-10);
- die göttlichen Tatfolgebestimmungen (3,14-19; 4,9-12) mit dem Fluch über die Ackererde (3,17), dem Fluch, „hinweg von der Ackererde“ (4,14) und der Vertreibung (3,24; 4,14).
- Gott ahndet die Übertretung und sorgt sich dennoch um die Übertreter (3,21; 4,15).
- Die Episoden enden „östlich von Eden“ (3,24; 4,16).

Aus diesen Beobachtungen lässt sich nur der Schluss ziehen, dass beide Episoden aufs engste zusammen gehören und sich gegenseitig ergänzen und auslegen. Beide zeigen sie Grundaspekte menschlicher Verschuldung und Sünde. Während Gen 3 eher vertikal auf das Verhältnis der Menschen zu Gott zielt, so macht Gen 4 in Konsequenz des beschädigten Gottesverhältnisses menschliche Verfehlung in sozialer Hinsicht sichtbar. Erst hier begegnet der biblische Begriff für Sünde (4,7). Im Fortgang der Urgeschichte werden Kains Brudermord und die unmäßige Rache des Kainnachkommen Lamech (4,24) die

¹ Die Literatur zu Gen 4,1-16 ist über die bekannten Kommentare von C. Westermann, Genesis 1-11 (BK.AT I/1), Neukirchen-Vluyn 1974; H. Seebass, Genesis I, Neukirchen-Vluyn 1996; J.A. Soggin, Das Buch Genesis, Darmstadt 1997, leicht zu erschließen. Darüber hinaus vgl. E. Noort, Gen 4:1-16. From Paradise to Reality. The Myth of Brotherhood, in: G. P. Luttikhuisen (Hg.), Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions, Leiden 2003, 93-106; B. Janowski, Jenseits von Eden. Gen 4,1-16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte, in: ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des AT 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 134-156.

entscheidenden Indizien für den universalen menschlichen Frevel sein, der zur Vernichtung der Welt in der Sintflut führt. Es geht bei Kains Brudermord demnach nicht um die individuelle Verschuldung eines einzelnen, womöglich besonders bösen Menschen, sondern um ein grundlegendes Gefahrenpotential aller Menschen.

Warum sahen die Erzähler gerade im Brudermord die soziale Urschuld der Menschen? Hinter dieser Motivwahl steht die Erfahrung agrarischer und auf Verwandtschaft basierter Gesellschaften, in denen der Staat noch nicht das alleinige Gewaltmonopol hatte, dass die Solidarität unter Brüdern die entscheidende Grundlage und Garantie für ein geregeltes Zusammenleben ist - der Kitt, der die Gesellschaft zusammenhält.² Gerade im Zusammenleben in der Familie und Sippe führen Differenzen, die sich aus unterschiedlicher Tätigkeiten, Erfolgen, Interessen oder Funktionen für die Familie ergeben wie etwa im Erbrecht, schnell zu Neid, Rivalität und Konflikten, die gebändigt werden müssen, wenn das soziale Leben gelingen soll. Das Solidarethos unter Brüdern, das rechtlich gefordert und geschützt wird, ist ein hohes Gut. Und es wird als Katastrophe erlebt, wenn sich ein Bruder gegen den anderen erhebt. Der Begriff des Bruders kann dabei über die konkrete Verwandtschaftsbeziehung hinaus andere enge Solidarbeziehungen meinen. Wenn etwa ganz Israel als Volk von Brüdern bezeichnet wird (Dtn 15), Jesus seine Zuhörer und Schüler als „Brüder“ anspricht (Mk 3,33; Mt 25,40 u.ö.) oder sich die frühen Christen „Brüder“ nannten, dann wird die entsprechende Gruppe nach Analogie einer zum solidarischen Ethos verpflichteten Familie aufgefasst. Die Bruderbeziehung steht für größtmögliche Nähe und Verantwortung füreinander. Andererseits werden in dieser Nahbeziehung schon die kleinen Differenzen als besonders bitter erlebt. Die Psychologie spricht vom „Narzissmus der kleinen Differenz“. Genau dies wird in der Geschichte von Kains Brudermord sichtbar: Kain erfährt Zurücksetzung durch Gott, wird wütend (nicht auf Gott, sondern) auf bevorzugten Bruder. Trotz Gottes Zureden (V.6-7) lässt sich der wütende Kain nicht dazu bringen seinen aus Neid und verletzter Würde geborenen Zorn zu bändigen und tötet schließlich den Bruder. Kain ist der erste „jenseits von Eden“ geborene Mensch und damit das Urbild jedes Menschen, und als solcher wird zum Brudermörder und macht eine Grundgefährdung einer auf dem brüderlichen Solidarethos gegründeten Gesellschaft sichtbar.

Daraus ergibt sich, dass diese Erzählung in ihrem biblischen Textzusammenhang nur in diesem Sinn „urgeschichtlich“ verstanden werden will. Kain ist das Urbild des sich an seinem

² Zu diesen Aspekten vgl. besonders E. Noort (Anm. 1) 93-106.

Bruder verfehlenden Menschen.³ Dies wird auch durch die Erzählperspektive der Geschichte deutlich. Es geht nicht um die Geschichte zweier Brüder, wie die gängigen Überschriften „Kain und Abel“ nahelegen, sondern es geht um „Kain, der seinen Bruder erschlug“. Auf ihm ruht von Anfang bis Ende der Fokus des Erzählers. Abel hat kein eigenständiges Profil. Schon sein Name (hebr. *chāwāl* – „Windhauch, Flüchtigkeit“) ist symbolisch und zeigt genau die Funktion, die Abel als Bruder „flüchtig“ in der Erzählung einnimmt. Wir erfahren von ihm nur, dass er als jüngerer Bruder Kains geboren wurde, beim Opfern bevorzugt, von Kain beneidet und dann erschlagen wurde. Abel sagt kein einziges Wort. Nicht einmal die Frage, die keinen antiken Erzähler in Ruhe lassen dürfte, ob er begraben und betrauert wurde, ist unserem Erzähler wichtig. Siebenmal taucht in der Erzählung das Wort „Bruder“ als ein die Leserwahrnehmung steuerndes Signalwort auf (V.2.8[je zweimal].9.10.11). Immer ist es Abel, auf den damit verwiesen wird. Immer ist Kain der Bezugspunkt dieser Bruderrelation. Neben der „urgeschichtlichen“ Interpretation ist die „stammesgeschichtliche“ noch kurz zu streifen, die im 20. Jh. verbreitet war. Diese fragte allerdings nicht nach der Bedeutung von Gen 4 im jetzigen Zusammenhang der biblischen Urgeschichte, sondern nach der Herkunft des Stoffes, den der Erzähler genutzt hat. Dass der Kain-Stoff ein Vorleben außerhalb der Urgeschichte hatte, ist leicht daran zu erkennen, dass nach V.15 Kain die Sorge hat, dass jeder, der ihn trifft, ihn töten kann, während es doch nach dem Textzusammenhang gar keine weiteren Menschen gibt. Überdies ist der Name Kain an anderen biblischen Stellen mit dem südpalästinischen Sippenverband der Keniter verbunden, und viele Gelehrte haben im Gefolge Julius Wellhausens vermutet, in Gen 4 läge eine Stammesgeschichte der Keniter zugrunde, die deren nomadische Lebensweise erklären will. So wurde das geheimnisvolle Kainszeichen gern als tätowiertes Stammeszeichen der Keniter verstanden. Auch wenn unbestritten ist, dass der Stoff eine Vorgeschichte hatte, und sich der Name Kains lexikalisch mit den biblischen Kenitern verbinden lässt⁴, so ist die „stammesgeschichtliche“ Deutung mit Recht doch weitgehend verschwunden, denn die konkret erzählten Züge von Gen 4,1-16 unterstützen diese Deutung nicht: Selbst Kains „unstete und flüchtige Existenz“ hat nichts mit nomadischer Lebensweise zu tun. Sie kennzeichnet den von der Ackererde und aus seinen Lebensbezügen vertriebenen Bauern, der nun ein heimat- und rechtloser „outlaw“ ist. Andererseits sind, wie wir sahen, die einzelnen Erzählzüge von Gen 4 so eng mit der Paradieserzählung in Gen 3 abgestimmt, dass man sagen muss: hier spricht der Erzähler der „nichtpriesterschriftlichen“ Urgeschichte selbst und nicht ein Redaktor, der eine Stammesgeschichte

³ Das gilt auch, wenn die Urgeschichte es vermeidet, die gesamte Menschheit genealogisch auf Kain zurück zu führen, sondern von Seth als einem weiteren Sohn Adams und Menschheitsvater weiß (5,4).

⁴ Vgl. Ri 1,17; 4,11-17; 5,25 und das Wortspiel in Num 24,21.

für seine besonderen Anliegen redaktionell bearbeitet hat. Welche Stoffe der Erzähler im Einzelnen aufgenommen hat und wie prinzipiell denkbare Verbindungslinien zu Kenitertraditionen verliefen, ist nicht mehr aufzuhellen,⁵ und ist für die Wahrnehmung der jetzigen Textgestalt auch wenig wichtig.

Im Einzelnen. a) Gemäß der ackerbäuerlichen Perspektive der Urgeschichte wird Kain wie Adam als Bearbeiter des Ackerbodens (hebr. *adamah*) vorgestellt. Abel ist Kleinviehhirte, nicht Nomade. Beide Berufe stehen für die Grundpfeiler der altorientalischen bäuerlichen Wirtschaft, die auch in Israel in familiärer Arbeitsteilung organisiert wurden.

b) Jeder bringt von den Erträgen seiner Arbeit eine Huldigungsgabe in Dankbarkeit gegenüber Jhwh als dem Geber des Erntesegens dar. Doch die Folgen fallen ganz unterschiedlich aus. Gott sieht Abel und sein Opfer an, nicht aber Kain und seine Gabe. Das Rätsel dieser Bevorzugung Abels wird in der Erzählung nicht gelüftet. Der Erzähler gibt keinen Hinweis darauf, ob die Bevorzugung etwa in der Art des Opfers, in der Opfergabe, in der Haltung des Opfernden oder im Charakter der Brüder seine Ursache hat. Diese Unbestimmtheit zeigt: zwei Brüder tun nebeneinander unter vergleichbaren Voraussetzungen das Gleiche und erfahren nicht das Gleiche. Abel hat Kain nichts erkennbar voraus. Unklar bleibt auch, wodurch Kain die Ablehnung seiner Gabe erfährt. Claus Westermann hat vorgeschlagen, die Rede von Gottes Ablehnen des Opfers als Ausdrucksfigur für das letztlich unerklärliche Ausbleiben des Erntesegens und des Arbeitserfolgs bei gleicher Arbeitsleistung zu verstehen. Erst hier – und nicht in einem moralischen oder rituellem Defizit Kains – liegt die Wurzel von Kains Zorn, der körpersprachlich durch die Korrespondenz der Blicke eindrucksvoll dargestellt wird: Weil Gott ihn und sein Opfer *nicht angesehen* hat, ergrimmt Kain und *lässt sein Angesicht fallen* (V.5).

c) Gott wendet sich aber nicht ab, sondern dem in seinem Grimm verstrickten Kain zu und fordert ihn auf, den Zorn und eine daraus resultierende Gewalttat nicht über sich siegen zu lassen, sein Angesicht wieder zu erheben und das Gute zu wählen (V.6-7). Der hebräische Text besonders in V.7 ist stellenweise unübersetzbar. Nach der schon bei den Rabbinen belegten traditionellen Lesart würde Gott Kain auffordern nicht zuzulassen, dass die Sünde, die wie ein Dämon vor der Tür liegt, über ihn Gewalt gewinnt. Andererseits ist ein Textverständnis denkbar, bei dem es in V. 7 nicht um das Verhältnis von Kain zur

⁵ Zur Kritik der stammesgeschichtlichen Deutung vgl. C. Westermann, *Gen 1-11, Erträge der Forschung*, Darmstadt 1975. Näher als die Keniterüberlieferungen liegen für Gen 4,1-16 die in der antiken mediterranen Welt häufig anzutreffenden Brudermordmythen. Vgl. die Übersicht bei C. Westermann, *Genesis 1-11 (BK I/1)*, 428ff und für den griechisch-römischen Raum jetzt J.N. Bremmer, *Brothers and Fratricide in the Ancient Mediterranean Israel, Greece and Rome*, in: G. P. Luttikhuisen (Hg.), (s. Anm. 1), Leiden 2003, 77-92.

bedrohlichen Sünde geht, sondern zu seinem Bruder. Dann würde Kain von Gott aufgefordert, sich um den jüngeren Bruder zu bemühen, der Verlangen nach ihm hat und ihm Anlass bietet, eine große Verfehlung zu begehen, die Kain unbedingt vermeiden soll.⁶ Entscheidend ist, dass Kain von Gott aufgefordert wird, nicht in seiner finsternen Wut zu verharren, sondern in seinem Konflikt das Gute zu wählen, d.h. ihn „brüderlich“ zu lösen. Zum ersten Mal nach dem Übergriff des Menschenpaares im Paradiesgarten steht hier die Erkenntnis und die Wahl von gut und böse auf dem Spiel. Der Text setzt voraus, dass Kain kein notorischer Frevler ist, sondern wählen kann. Aber es gelingt ihm nicht, seinen Zorn zu bezähmen. Und so wird der Brudermord „die grausige Konkretion“ der vom erstgeborenen „Menschen ergriffenen Möglichkeiten, zwischen gut und böse wählen zu können“.⁷

d) Kain tötet den Bruder „auf dem Feld“. Alle näheren Umstände der Tat werden verschwiegen. Allerdings spricht Kain vorher mit Abel, ohne dass der hebräische Text etwas über den Inhalt mitteilt. „Lasst uns auf's Feld gehen ...“ fehlt im hebräischen Text, findet sich aber im samaritanischen Pentateuch und der Septuaginta und wird daher meistens ersetzt. Allerdings wird dadurch Kains Totschlag als vorsätzlicher Mord interpretiert, was der hebräische Text offen lässt.

e) Den Erzähler interessiert weniger die Tat als der ausführliche Dialog zwischen Gott und dem Täter in V.9-15 (Befragung, Urteil, Kains Einspruch, Gottes Antwort). Sicher, keine menschlichen Zeugen zu haben, leugnet Kain die Tat vor Gott, indem er die Notwendigkeit brüderlicher Verantwortung trotzig abweist: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“. Doch es gibt einen Zeugen. Abels vergossenes Blut Abels schreit zu Gott und verpflichtet ihn zur Rechtshilfe (Dtn 22,24.27). Nach altisraelitischer Vorstellung schreit unschuldig vergossenes Blut solange, bis Gerechtigkeit durch Blutrache wiederhergestellt (Gen 9,6) ist oder – wenn der Täter nicht ermittelt werden kann - die Verunreinigung durch aufwändige Sühneritiale eliminiert und mit Erde zugedeckt wurde,⁸ denn unschuldig vergossenes Blut vergiftet und kontaminiert die Gemeinschaft und ihre wirtschaftlichen Ressourcen. Durch das Blut Abels ist die Ackererde verunreinigt und verweigert künftig dem Bauern Kain ihren Ertrag. Insofern verwirklicht die Ackererde den Zusammenhang von Tun und Ergehen. Kain kann und darf nicht mehr auf ihr leben.

⁶ Die Diskussion der Textschwierigkeiten von V.7 bieten die Kommentare von C. Westermann (BK.AT) und H. Seebass (s. Anm. 1), die beide die traditionelle Lesart vom Sündendämon bevorzugen, die sich auch in allen gegenwärtig gebräuchlichen Bibelübersetzungen findet. Die Alternative hat jüngst B. Janowski (s. Anm. 1) nach Anregung von Benno Jacob neu zu begründen versucht, dem auch E. Zenger (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart 2004, z.St. folgt.

⁷ B. Janowski, aaO, 153.

⁸ Zur Stimme des Blutes vgl. Hiob 16,19 sowie Gen 37,26; Jes 26,21; Ez 24,7-8; zur Sühnung bei Mord durch unbekannte Täter vgl. Dtn 21,1-9 sowie Lev 17.

f) In seinem Einspruch an Gott (V.13f), die als Klage aufgefasst werden kann, formuliert Kain weder ein Schuldbekenntnis oder ein Gnadengesuch. Er akzeptiert die verhängte Folge seiner Tat. Die auf ihm liegende Last erkennt er an, auch wenn er sie nicht tragen kann. Gott geht auf Kains Klage ein und schmettert sie nicht als unverschämte Bitte eines rechtmäßig Verurteilten ab. Damit erkennt er die Würde an, die selbst dem Brudermörder noch zukommt. Kain ist auch als Mörder kein von Gott verlassener Mensch.⁹ Der Fluch bleibt bestehen, aber sein Leben soll gesichert werden. Dafür steht das berühmte nicht näher bestimmte Zeichen. Das Kainszeichen ist nicht das Schandzeichen, das den Mörder brandmarkt, sondern ein Schutzzeichen Gottes, das Kains Leben schützen soll.

Gen 4,1-16 in der frühjüdischen Literatur

Frühjüdische und rabbinische Texte zeigen eine große Vielfalt von Ausdeutungen der Kain und Abel-Erzählung.¹⁰ Und nicht immer lässt sich das Bedürfnis erkennen, die Interpretation auch mit der konkreten Textgestalt von Gen 4 zu verknüpfen. Zumal muss beachtet werden, dass sowohl in der hebräischen wie in der griechischen Texttradition differente Texte zur Verfügung standen, und dass wohl schon zur Zeit der Kanonisierung der Tora im 4. Jh.v.Chr. mündliche Variationen die Textüberlieferung begleitet haben dürften, die sich z.T. später in frühjüdischen oder haggadischen Texten wiederfinden.

Bei aller Vielfalt lassen sich zwei grundlegende Interessen erkennen lassen. Zum einen werden die Lücken und Leerstellen, die der Bibeltext lässt, um viele Details und sagenhafte Ausschmückungen ergänzt und bereichert. Man beschäftigt sich mit der Kindheit und Jugend der beiden Brüder, mit ihren Schwestern und Frauen, mit den Ursachen des Bruderkonfliktes, mit den Umständen und der Beschaffenheit des Opfers, mit dem Charakter Abels und Kains, mit dem Mordwerkzeug und dem konkreten Tathergang, mit Abels Begräbnis und Kains Strafe, seinen Kindern und den Umständen von Kains Tod. Zum anderen werden Kain und Abel in das im Frühjudentum beliebte Kontrastschema vom Frevler und Gerechten eingefügt. Die Gestalt Kains zeigt nicht mehr die Gefährdung jedes Menschen, sondern wird nur noch

⁹ Hierin liegt begründet, dass Kain gern als das erste Beispiel (biblische Urbild) für die Rechtfertigung des Sünders ausgelegt wird, so etwa bei E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1998, 8. Doch vgl. F. Golka, *Keine Gnade für Kain*, in: R. Albertz u.a. (Hg.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*. FS C. Westermann, Göttingen 1980, 58-73.

¹⁰ Die noch immer detaillierteste Übersicht hat der Wiener Rabbiner V. Aptowitzer, *Kain und Abel in der Agada, den apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur*, Wien 1922, vorgelegt. Vgl. ferner von H.M. von Erffa, *Ikonologie der Genesis*, Bd. 1, München 1989, 346-394; K.G. Kuhn, *Art. gr. abel*, ThWNT I, 6f; W. Uebele, *Kain und Abel, Henoch und Noach*, in: Öhler, Markus (Hg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Darmstadt 1999, 40-53. Zu den talmudischen Hinweisen vgl. D. Rottzoll, *Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis*, Berlin 1994. Zur aramäischen Targumtraditionen und ihren frühjüdischen und rabbinischen Parallelen vgl. die vorzüglich kommentierte Reihe „The Aramaic Bible, Edinburgh“.

als Urbild der Frevler verstanden, von denen sich die frommen Gerechten entschieden distanzierten. Die grundsätzliche Schlechtigkeit Kains und seiner Nachkommen ist in allen frühjüdischen Interpretationen über jeden Zweifel erhaben: So kommt im Brudermord nicht die Affektreaktion eines durch Gott grundlos Benachteiligten zu Ausdruck, der seinen Zorn nicht unter Kontrolle halten kann und zuschlägt, sondern Kains finstere Wesen selbst. In dieser Sichtweise gelingt zugleich eine Rechtfertigung Gottes, der Kain eben gerade nicht grundlos benachteiligt, sondern zu Recht missachtet, weil er immer schon ein Frevler ist. Selbst die Verschonung Kains durch Gott und der *siebenfache Schutz* vor der Rache der anderen (V.15) werden umgedeutet als Strafaufschub und *Versiebenfachung* der Strafe an Kain und seinen Nachkommen.¹¹

Kains Opfer. Die Septuaginta (3. Jh.v.Chr.), deren Übersetzung auch die neutestamentlichen Schriften folgen, übersetzt den schwierigen Vers 4,7: „Nicht wahr, wenn du richtig darbringst, aber nicht richtig teilst, sündigst du?“ und ermöglicht damit, die Ursache für die Ablehnung Kains im Zusammenhang der Opferhandlung Kains zu sehen, die in der LXX allerdings ausdrücklich noch als richtige Darbringung verstanden wird, wie etwa auch in der ältesten frühjüdischen Nacherzählung von Gen 4 im Jubiläenbuch (Jub 4, 3. Jh.v.Chr.) kein Hinweis auf ein inkorrektes Opfer Kains begegnet. In jüngeren Quellen hat Kain entweder ein schlechtes und minderwertiges Opfer dargebracht (BerR 22 zu Gen 4,3; Jos. ant 1,54; Philo. sacr 52.88; conf 124), zum falschen Zeitpunkt (Philo sacr 52) oder am falschen Ort. Oder es war zwar äußerlich korrekt, wurde aber mit der falschen inneren Einstellung vollzogen (ant. I, 61; TPsJ Gen 4,7f; Hebr 11,4). Oft wird beides verbunden und das minderwertige Opfer Kains als Ausdruck seiner frevlerischen Gesinnung verstanden (Josephus, Philo).

Der Vorwurf des nicht richtigen Teilens in V.7 LXX zielt wohl nicht auf das Opfer Kains, der ja Ackerfrüchte und kein Tieropfer darbrachte, sondern auf eine Legende, wonach sich der Konflikt der Brüder an einem Disput über die Aufteilung des gemeinsamen Besitzes an Boden entzündet, bei dem der gekränkte Kain dem Bruder die Nutzung der Felder verwehrt. Hier liegt der Grund für die Habgier und den Bereicherungswahn, die Kain in vielen Deutungen unterstellt werden und die Josephus geradezu als Markenzeichen Kains aus seinem Namen herausliest, indem er Kain mit gr. *ktesis* – Erwerbung, Besitzergreifung verbindet. Nach dem Midrasch GenR 22, 7 soll sich der Streit der Brüder darum gedreht haben, den Besitz der Welt unter sich aufzuteilen (auch TPsJ Gen 4,8). Nach anderen Traditionen entstand der

¹¹ Schon die Übersetzung der LXX von V.15 ist offen genug, um die Auffassung zuzulassen, dass Kain nicht siebenfach gerächt, sondern siebenfach Strafe bezahlen wird, ein Gedanke, den Philo und Josephus im 1. Jh. verstärken. Vgl. ferner TestBenj 7,3 und V. Aptowitzer, aaO., 82ff.

Bruderstreit aus Eifersucht wegen der Zwillingschwester Abels, um die beide warben (BerR 22 zu Gen 4,8; PRE 21, TestAd 3,5).

Idealisierung Abels. Die verbreitete Kennzeichnung Kains als Frevler par excellence. führt zu einer zunehmenden Idealisierung Abels als einer genauen Gegenfigur Kains. Während Gen 4 keinerlei Aussagen über Abels Frömmigkeit oder seinen Charakter macht, wird aus dem Frevlerbild Kains geschlossen wird, dass Abel ein Vorbild an Gottesnähe und Gerechtigkeit war. Diese Idealisierung Abels als urzeitlichen Gerechten findet sich in den Quellen des 3.Jh.v.Chr. (LXX, Jub 4) noch nicht, auch nicht in frühen Listen über die Gerechten der Urzeit (Jesus Sirach 44ff, 2. Jh.v.Chr.; Sap.Sal. 10,1-11,1, 1. Jh.n.Chr.¹²). Bei den hellenistischen Autoren Josephus und Philo von Alexandrien im 1. Jh.n.Chr. wird die Gerechtigkeit Abels dann sehr stark betont. Nach Josephus¹³ pflegte 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 I, 53). Kain ist von tückischem Gemüt, erreicht zwar durch Flehen und geheuchelter Reue, dass ihm die Todesstrafe erlassen wird, lässt sich aber durch seine Verfluchung nicht beeindruckend, sondern steigerte seine Bosheit durch Raub, Habgier und Gewalttätigkeit und wird so zum Lehrer aller Schlechtigkeit. In Philos allegorischer Ausdeutung, in der Einzelzüge symbolisch überhöht und ausgedeutet werden, steht dann Abel als der tugendhafte wahre Philosoph, der alles von Gott hat und auf Gott bezieht, dem redegewandten Sophisten Kain gegenüber, dessen Sinn am Sinnlichen haftet, und der in seiner gottlosen Selbstgefälligkeit glaubt, die ganze Welt zu besitzen.¹⁴ Betrachtet man die neutestamentliche Hochschätzung Abels als Gerechten (Mt 23,35 par. Lk; Hebr 11,4; 1Joh 3,12), wird man besonders auf die jüd.-hell. Traditionen verwiesen, aus denen Josephus und Philo schöpften.¹⁵

Abel als erster Märtyrer. Die Aufnahme Abels unter die Gerechten der Vorzeit verdankt sich noch einer anderen Traditionslinie, denn die starke Märtyrertheologie und-verehrung, die sich in der jüdischen Apokalyptik und besonders nach den Makkabäerkämpfen (2. Jh.v.Chr.) in

¹² Die hellenistische Weisheitsschrift Sapientia Salominis 10,1-11,1 (1. Jh.n.Chr.) betont den Frevler Kain inmitten der Gerechten der Frühzeit (Adam, Noah, Abraham, Jakob), aber sie erwähnt Abel als Gerechten nicht.

¹³ Josephus erzählt Gen 4 in seinem Werk „Jüdische Altertümer“ (ant. I, 52-61) nach. Vgl. den vorzüglichen Kommentar von L. H. Feldman, *Judean Antiquities 1-4. Translation and Commentary*, Leiden 2000, 18-22; ferner J. Erzberger, Gen 4 bei Flavius Josephus, in: *Protokolle zur Bibel 1* (2008), 1-13.

¹⁴ Philo von Alexandrien hat sich in einer ganzen Reihe seiner Schriften mit Gen 4 auseinander gesetzt. Vgl. dazu Najman, Hindy, *Cain and Abel as Character Traits: A Study in the Allegorical Typology of Philo of Alexandria*, in: Luttikhuisen, Gerard P. (Anm. 1), 107-118.

¹⁵ Die übrige frühjüdische Literatur ist hier viel zurückhaltender. In den Listen urzeitlicher Gerechter begegnet Abel erst in späteren Quellen, die z.T. christlich beeinflusst sein dürften: Test Iss 5,4; Test Isaak 3,15; MartJes 9,6; hellenistische Synagogalgebete (OTP II, 684, 688, 693); TgPsJ zu Gen 4,8. Die rabbinische Literatur vermeidet es, Abel als Gerechten zu apostrophieren. Im frühen Midrasch Genesis Rabbah (5. Jh.n.Chr.) und im Talmud fehlt darauf jeder Hinweis und erst in mittelalterlichen Midraschim begegnet Abel vereinzelt als Gerechter der Urzeit (Vgl. BemR 20 zu Num 23,1).

hasidäischen Kreisen in Palästina entwickelte und auch zur Zeit Jesu tief in der pharisäischen Frömmigkeit verankert war, sieht im unschuldig erschlagenen Abel den ersten der wegen ihres Glaubens- und Toragehorsams getöteten Märtyrer. In 4 Makk 18,1ff (1. Jh.v.Chr.) wird der Vater der sieben berühmten Märtyrer (2 Makk 7) geschildert, wie er seinen Söhnen regelmäßig die biblischen Märtyrergeschichten nahe brachte und jeweils mit der Ermordung Abels begann. Als erster der Märtyrer ist Abel zugleich Repräsentant für alle späteren. So erhebt im Henochbuch (22,6f) Abels Totengeist stellvertretend für die getöteten Märtyrer den Klageruf nach Vergeltung im endzeitlichen Totengericht.¹⁶ Und im Testament Abrahams (2. Jh.n.Chr.) bekommt Abel die Würde, selbst als Richter im Totengericht zu agieren.¹⁷

Im Neuen Testament

Die neutestamentlichen Ausdeutungen sind am ehesten als recht freie Anspielungen auf Bedeutungspotentiale von Gen 4 zu verstehen, wie sie im frühen Judentum überliefert wurden. Neben dem gebräuchlichen Kontrastschema von Gottlosem (Kain) und Gerechtem (Abel) bekommt die Vorstellung von Abel als erstem Märtyrer eine besondere Wichtigkeit. Jedesmal ist das deutliche Gegenwartsinteresse 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 Position, das eigene Ideal. So gilt Abel wie Henoch, Noah u.a. als beispielhafte Vertreter des wahren (christlichen) Glaubens (Hebr 11, 4-7) oder des gerechten Handelns (1Joh 3,12). In Mt 23,34f par. erinnert an Abel als Märtyrer und Urbild derjenigen frühchristlicher Missionare, die im zeitgenössischen Judentum Verfolgung und Tod zu erleiden hatten. Abels nach Vergeltung schreiendes Blut wird in Hebr 12,24 in typologischer Entsprechung und Überbietung mit dem Versöhnung schaffenden Blut Christi Blut verbunden. Der Judasbrief (V.11) sieht das verabscheuungswürdige Verhalten christlicher Irrlehrer in Kains Frevel präfiguriert. Und der erste Johannesbrief schärft seinen bedrängten Adressaten, die sich dem Hass der Welt ausgesetzt sehen, die Bruderliebe unter Gotteskindern ein, die sich vom Weg des Teufelskindes Kain abkehren.

Im Einzelnen. In der Jesusüberlieferung findet sich ein einziger Hinweis auf den Märtyrer Abel innerhalb der sog. Pharisäerrede, die zur Logienquelle Q gehört, in der Jesus in sieben Weherufen schwere Anklagen gegen Pharisäer und Schriftgelehrte erhebt (Mt 23,34f par. Lk

¹⁶ Unter den Textfunden von Qumran fanden sich auch aramäische Fragmente von Hen 22 (4 Q 205 = 1 Hen 22,13-24,1; 4 Q 206 = 1 Hen 22,3-7). Da das ältere Fragment an den Anfang des 2. Jh.v.Chr. zu datieren ist, beweist dies, dass die Vorstellungen von Abel als dem ersten Märtyrer, dessen Blut nach Gerechtigkeit im Endgericht schreit, schon auf die vor-makkabäische Zeit (3. Jh.v.Chr.) zurückgeht.

¹⁷ Vgl. TestAbr 11 (Langfassung) bzw. 13 (Kurzfassung). Die Vorstellung einer Mitwirkung von verdienstvollen Frommen als Richter im göttlichen Endgericht, begegnet öfter (z.B. in Mt 19,28.41; 1 Kor 2,6).

11,49-51), die in einem harten Gerichtswort münden. Die Rede spielt auf den in der pharisäischen Frömmigkeit prominenten Märtyrerkult an, der sich auf die um ihres Glaubens willen getöteten Propheten und Gerechten bezieht. Ihnen werden Gräber gewidmet, die verehrt und geschmückt werden. Und die Verehrer dieser Gräber brüsten sich: „Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wären wir nicht wie sie am Tod der Propheten schuldig geworden!“ (Mt 23,30). Aber das ist in Jesu Augen Heuchelei, denn die Schriftgelehrten und Pharisäer „gleichen weißgekalkten Gräbern, die von außen schön scheinen, innerlich aber sind sie voll von Totengebein und jeder Unreinheit. So erscheint auch ihr von außen den Menschen gerecht, innen aber seid ihr voll Heuchelei und Ungehorsam gegen Gottes Gesetz.“ (V. 28). In Wirklichkeit sind sie Nachfahren derjenigen, welche die Propheten getötet haben. Der harte Vorwurf lautet: Ihr seid nicht Nachfahren der Märtyrer, sondern selbst „Söhne von Prophetenmördern“ (V. 32)¹⁸.

„33 Deshalb: Siehe, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte. Einige von ihnen werdet ihr töten und kreuzigen, und einige von ihnen werdet ihr in euren Synagogen geißeln und von Stadt zu Stadt verfolgen, 35 damit alles gerechte Blut über euch komme, das auf Erden vergossen ist, vom Blut des gerechten Abel bis zum Blut des Sacharias, des Sohnes Berechias, den ihr gemordet habt zwischen dem Tempel und dem Altar. 36 Amen, ich sage euch: Dies alles wird über dies Geschlecht kommen.“

In der lukanischen Parelle findet sich dieses Gerichtswort im Mund der göttlichen Weisheit, welche die Heilsgeschichte überblickt und neben Gott als Sprecherin des göttlichen Willens auftritt. Matthäus lässt Jesus als fleischgewordene Weisheit Gottes so sprechen. Aus V.33 geht klar hervor, dass es um Gewalterfahrungen und -befürchtungen christlicher Missionare im Umkreis der jüdischen Gemeinden geht, die hier an die lange Kette jüdischer Märtyrer und Propheten angeschlossen werden. Wenn Jesu Boten verfolgt werden, ist Gottes Gericht unausweichlich. Und es wird ein Gericht sein, das in apokalyptischer Naherwartung die ganze bisherige Heils- oder besser Unheilsgeschichte endgültig abschließt und auch die Schuld der Väter auf die jetzige Generation aufhäuft. Die Kette der Märtyrer beginnt bei Abel und endet bei Sacharja, wahrscheinlich dem letzten unschuldig Ermordeten, von dem das Alte Testament weiß (2 Chr 24,20-22).¹⁹

¹⁸ Die für die Gestaltung des Wortes entscheidende alttestamentliche und frühjüdische Tradition des Vorwurfs, dass Israel seine Propheten tötet, hat O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967, näher untersucht.

¹⁹ Dieser war allerdings der Sohn des Priesters Jojada, während hier der Schriftprophet Sacharja ben Berachja (Sach 1,1) genannt wird, von dem nirgends berichtet wird, dass er ermordet wurde. In Lk 11,51 fehlt der Vatersname.

Man muss die Härte dieser Gerichtsrede aus konkreten Konflikterfahrungen der matthäischen Gemeinde heraus verstehen.²⁰ Sie sieht sich Anfeindungen ausgesetzt und grenzt sich scharf gegenüber den nahe verwandten pharisäischen und wohl auch judenchristlichen Milieus ab. Es bleibt beachtenswert, dass Jesu in V. 1f die Lehre und Theologie der Pharisäer nicht verurteilt, sondern ihnen Heuchelei vorwirft, weil ihre Taten nicht ihren Worten entsprechen. So zeigt die Härte des Gerichtswortes die Schärfe des Konflikts innerhalb nah verwandter Gruppen ebenso wie die Abgrenzung und Neuorientierung der matthäischen Gemeinde. In der christlichen Rezeption freilich hat diese Rede das Stereotyp des heuchlerischen Pharisäers ebenso befestigt wie den christlichen Antijudaismus.

Im 1.Joh 3 findet sich in einer Reflexion zum Geschenk der Gotteskindschaft die Ermahnung zur Solidarethik unter Brüdern, die als „Bruderliebe“ eingeschärft wird, denn wer seinen Bruder nicht liebt, ist kein Kind Gottes. Aber diese brüderliche Gemeinschaft der Kinder Gottes wird von der Welt nicht anerkannt (V.2) und es finden sich christliche Enthusiasten, die der Meinung sind, gar nicht mehr sündigen zu können. Gegen solche Irrmeinungen wendet sich die Ermahnung, sich der Sünden zu enthalten. Denn „wir sollen einander lieben, und nicht wie Kain handeln, der von dem Bösen stammte und seinen Bruder erschlug. Warum hat er ihn erschlagen? Weil seine Taten böse, die Taten seines Bruders aber gerecht waren.“ (V.11f). Das Kontrastschema Gerechter/Frevler wird metaphysisch vertieft zum Gegensatz von Gotteskind und Teufelskind. Abels Taten der Gerechtigkeit werden entsprechend der rhetorischen Absicht auf die Bruderliebe konkretisiert. An dieser Bruderliebe scheitert Kain, indem er den Bruder hinschlachtet, aber nicht, weil er den Zorn über die Benachteiligung nicht zu bändigen vermochte, wie Gen 4 weiß, sondern weil er von vornherein ein vom Hass bestimmtes Kind des Teufels ist. Gleichwohl wird dieser Zusammenhang wie sonst kaum in der frühjüdischen Literatur an der Solidarethik der Bruderliebe entfaltet: „Jeder, der die Gerechtigkeit nicht tut und seinen Bruder nicht liebt, ist nicht aus Gott.“ (V.10) „Jeder, der seinen Bruder hasst, ist ein Mörder“, wie Kain (V.15). Der Maßstab echter Bruderliebe aber ist Christus, der „sein Leben für uns dahingegeben hat. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben.“ (V. 16) Das frühjüdische Motiv des Märtyrertodes Abels wird in 1Joh 3 als

²⁰ Die Aufzählung der schrecklichen Erfahrungen der Boten Jesu in Israel ist kein Reflex konkreter historischer Erfahrungen. Sie steht in der biblischen Tradition von der Verfolgung und Ermordung der Propheten (vgl. Mt 21,34-39; 22,3-6; s. Anm. 18), erinnert an die Passion Jesu selbst. Historisch ist wohl mit Verfolgung von Christen im Umkreis von Synagogen und in Einzelfällen auch mit Tötungen zu rechnen (Apg 12,2 [Stephanus]; Jos Ant 20,200f [Herrenbruder Jakobus]), aber in keinem nachweisbaren Fall waren Schriftgelehrte oder Pharisäer beteiligt. Die Kreuzigung war eine römische Strafe, die Juden nicht verhängen oder vollziehen durften. Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 3, (EKK I/3), Neukirchen-Vluyn 1994, 371.

Selbstopfer der Bruderliebe umgedeutet und so transparent auf das Martyrium Jesu. Es ist die Christuserfahrung der Liebe und Selbsthingabe, die hier in die Gestalt Abels hineingelegt und zum ethischen Maßstab gemacht wird.

Dies lässt sich in gewisser Weise mit dem Hebräerbrief verbinden.²¹ Hier wird Abel als erster einer langen Reihe von Zeugen des Alten Bundes angeführt, deren vorbildliche Glaubenshaltung von Gott selbst bestätigt wurde. Die lange Reihe der Zeugen, die am Anfang die Gerechten der Frühzeit nennt und am Ende die prophetischen Märtyrer (11,35-37) soll den angefochtenen und verunsicherten Glauben der Gemeinde des Hebräerbriefes stärken. Denn all die Glaubenshelden der Vergangenheit haben Gottes Verheißung in Jesus Christus nicht erlangt, die Gott erst der gegenwärtigen Generation geschenkt hat (11,39). Die Christuserfahrung setzt die lange Kette der Glaubensbezeugungen nicht fort, sondern überbietet und vollendet sie. Am Vorbild Abels wird hervorgehoben, dass er ein besseres Opfer darbrachte als Kain und „gerecht“ war. Das frühjüdische Konzept des „Gerechten“, dessen Gottesbindung sich vor allem in seinem Toragehorsam zeigt, wird zugunsten der hier in den Vordergrund gerückten Glaubensproblematik variiert. Abels Opfer ist besser als dasjenige Kains, nicht weil es rituell einwandfrei, sondern weil es mit der Haltung desjenigen Glaubens vollzogen wurde, zu dem der Verfasser seine Adressaten ermutigen will. Der dritte Hinweis auf Abel (neben besserem Opfer und Glauben) lautet: „durch den Glauben redet Abel noch, obwohl er tot ist“ (11,4). Es liegt nahe, hier eine Variation oder entfernte Anspielung auf die frühjüdische Vorstellung vom nach Gerechtigkeit schreiende Blut des ersten Märtyrers Abel zu sehen (Hen 22,6f), denn dieses Thema wird in Hebr 12,24 noch einmal aufgenommen: Wer zu Christus und zum Neuen Bund gehört, ist aufgenommen in die himmlische Gemeinschaft der Erstgeborenen und vollendeten Gerechten. Dies verdankt sich dem Tod und Opfer Jesu Christi, dessen Sühne schaffendes „Blut der Besprengung“²² mächtiger ruft als das (nach Gerechtigkeit und Vergeltung rufende) Blut Abels. In dieser Überbietungsperspektive wird Abels Blut zum Typos des Rufes nach Versöhnung, die durch Jesus Christus und sein Selbstopfer gestiftet wird. Auch die Vorstellung vom schreienden Märtyrerblut Abels nimmt der Hebräerbrief in freier Variation auf, denn in 11,4 *redet* Abels Blut noch immer und in 12,24 *ruft* es. Diese Verben beziehen sich kaum auf die an Gott gerichtete Klage und den Schrei nach Gerechtigkeit, sondern eher auf die Verkündigung in

²¹ Vgl. F. Weiß, *Der Brief an die Hebräer* (KeK.NT 13), Göttingen 1991 und T. Hilhorst, *Abel's Speaking in Hebrews 11.4 and 12.24*, in: G. P. Luttikhuisen (Hg.), (Anm. 1), 119-128.

²² Im alttestamentlichen und jüdischen Kultus wird das Opferblut an den Altar gesprengt. In Aufnahme kultischer Begrifflichkeit soll hervorgehoben werden, dass die Sühnopferriuale des Alten Bundes (Ex 24,3-8) durch den Mittler des Neuen Bundes überwunden sind.

der Gemeinde, in der das ruhmvolle Zeugnis von Abels Glauben, den sein Blut bezeugt, wachgehalten wird.²³ In Hebr 12,24 liegt der Grund dafür, dass in der frühkirchlichen Theologie das Opfer Abels als Präfiguration des heilschaffenden Kreuzestodes Christi eine so große Bedeutung bekam und sich die Kirche insgesamt in der Nachfolge Abels verstanden hat.²⁴

Fazit. Die neutestamentlichen Bezugnahmen auf Gen 4 werden nur im Horizont der frühjüdischen Auslegung verständlich und knüpfen besonders an das frühjüdische Kontrastschema von Frevler (Kain) und Gerechtem (Abel) sowie an die Idealisierung und Aufwertung der Abel-Gestalt als ersten Märtyrer an. Was hat dies mit dem Text von Gen 4,1-16 zu tun, der Abel als stummes und passives Opfer der Gewalt Kains kennt, aber weder als Gerechten oder Glaubensmartyrer oder Vorbild in Bruderliebe und Selbsthingabe? Zunächst wird das *urgeschichtliche* Verständnis von Gen 4 dadurch gewahrt, dass Kain und Abel als grundlegende Verhaltensmuster (gr. *typoi*) zu verstehen sind, mit denen gegenwärtige Erfahrungen gedeutet werden. Mit dem frühjüdischen Kontrastschema aber wird der alttestamentliche Zusammenhang folgeschwer verlassen, ja, unkenntlich gemacht. Denn in Gen 4 wird Kain als Urbild *jedes* Menschen verstanden, der die Chance hat und von Gott aufgefordert wird, seine Aggressivität zu bändigen, und der selbst noch als Brudermörder von Gott nicht fallen gelassen wird. Durch den Dualismus wird Kain nur noch zum Typus des gottlosen Frevlers, also zum Inbegriff desjenigen, von denen sich die frühjüdische und neutestamentlichen Interpreten, die sich stets in der Nachfolge Abels sahen, leicht distanzieren konnten. Damit wird die Geschichte von Kain als Spiegel und kritischer Maßstab des eigenen Lebens verloren. Als dunkles Kontrastbild der eigenen Ideale wird es dem jeweiligen Gegner leicht angeheftet. Die Konsequenzen dieser Interpretation zeigen sich in beklemmender Weise in der christlichen Tradition, in der die Juden jahrhunderte lang als „Kinder Kains“ denunziert wurden, während man sich selbst heilsgewiss in der Nachfolge Abels sah.²⁵ Nirgends wird dies deutlicher als in jener spätmittelalterlichen antijüdischen Legende vom ewig wandernden Juden Ahasver, jenem Jerusalemer Schumacher, der es dem Kreuz tragenden Jesus auf dem Weg nach Golgotha verwehrte, im Schatten seines Hauses ein

²³ Vgl. F. Weiß, Hebräer, 577f. und T. Hilhorst, Abel's Speaking in Hebrews 11.4 and 12.24 (Anm. ?), der aber zu einer anderen Schlussfolgerung kommt.

²⁴ Zur frühchristlichen und altkirchlichen Überlieferung vgl. neben H.M. von Erffa (s. Anm. 10) noch Y. Congar, Ecclesia ab Abel, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche, FS K. Adam, Düsseldorf 1952, 79-108, ders., Art. Abel, in: Augustinus-Lexikon, hg. v. C. Mayer, Bd. 1, Basel 1994, 2-4.

²⁵ Seit Tertullian Adv Judaeos 5 und Augustinus, Contra Faustum 12,9 ist Abel Typus der Christen, Kain Typus der Juden, eine Auslegung, die sich über die Reformation bis in die Moderne gehalten hat.

wenig auszuruhen, und der daraufhin von Christus zur ewigen unstillen Wanderschaft (Kainexistenz) verflucht wurde, weil er mit seinem Volk mitschuldig gewesen sein soll am Tod Christi.²⁶ Durch die Auslegungspraxis der Immunisierung gegen das Kainhafte auch in der christlichen Existenz sind Christen in der Geschichte vielfach zu Brudermördern am jüdischen Volk geworden. Man wollte Abel sein (1Joh 3) und wurde zu Kain. Besonders die dualistische Interpretation, die wir in frühjüdischen und neutestamentlichen Texten kennen gelernt haben, ist aus heutiger Perspektive zu kritisieren und aufzugeben, weil sie am Eigeninteresse von Gen 4,1-16 ganz vorbei geht. Die Geschichte von „Kain, der seinen Bruder erschlug“ und Gottes Frage „Wo ist dein Bruder?“ wollen Spiegel und Gleichnis dessen sein, was in jedem Menschen, auch im Christenmenschen, steckt. Wir haben nicht die Wahl, Kain oder Abel zu sein. Kain ist unser Spiegel. Aber wir haben die Möglichkeit, im Hören auf die Tora und in der Nachfolge Jesu Rivalitäten und Konflikte anders zu lösen, als Kain es vermochte.

²⁶ Vgl. W. Zirus, Ahasverus. Der ewige Jude, Berlin 1930; M. Körte; R. Stockhammer (Hg.) Ahasvers Spur. Dichtungen und Dokumente vom „Ewigen Juden“, Leipzig 1995 sowie Stefan Heyms Roman „Ahasver“ (1981).