

Wilhelm Schwendemann

Bilder von Gut und Böse am Beispiel von Gen 4,1–16

Einleitung

Die Geschichte von Kains Brudermord an seinem Bruder Abel in Genesis 4 gehört – neben der biblischen Paradiesgeschichte – zu den biblischen Texten, die auch als Weltliteratur bekannt sind (Seebass 1996, S. 100); beide Geschichten sind vielfach miteinander verknüpft und aufeinander bezogen (zum Problem der Abgrenzung vgl. Seebass 1996, S. 144 f.). Der Rechtshistoriker Marcus Cohn, Universität Frankfurt, schreibt zur Figur Kains im Internet:

»Die Geschichte dieses Brudermordes kann in wenigen Worten beschrieben werden [...]:

Kain und Abel sind die Söhne des ersten Menschenpaares auf Erden – Adam und Eva. Kain ist Ackerbauer und Abel Viehzüchter. Als beide aus ihren Erträgen Opfer darbringen, bevorzugt Gott das Opfer Abels. Das erregt den Neid Kains; trotz göttlicher Warnung erschlägt er den Bruder. Zur Strafe muss er ungestraft durch die Lande ziehen. Auf sein Gebet hin wird ihm ein gewisser Schutz zugestanden, indem er mit einem Mal gekennzeichnet und seine Tötung mit Blutrache bedroht wird.

[...] Dieser Text soll nach der Bibelwissenschaft ursprünglich eine selbständige Erzählung und ein besonders alter Bestandteil der biblischen Quellen sein.

Eine Besonderheit dieser Erzählung ist das Fehlen jeden Bezugs zum jüdischen bzw. mosaischen Recht.« (http://www.juedisches-recht.de/anf_kain_und_abel.php)

Die biblische Geschichte vom Brudermord fasziniert und stößt mit ihrer Gewalttätigkeit und Wucht gleichzeitig ab. Sie führt direkt zu der anthropologischen Frage nach Gut und Böse, die grundlegend in der biblischen Paradiesgeschichte (vor allem Gen 3) gestellt wird. Claus Westermann (1909–2000), evangelischer Exeget, Professor für Alttestamentliche Theologie in Heidelberg (1958–1978) und Pfarrer, zeichnet in seinem Kommentar (1983, S. 381 ff.) die Schwierigkeiten in der Rezeption des

- Gen 4,1 Und der Mensch erkannte Eva, seine Frau, und sie wurde schwanger und gebar Kain, und sie sprach: Ich habe einen Sohn bekommen mit Hilfe des HERRN.
- 2 Und sie gebar wieder, Abel, seinen Bruder. Abel wurde Schafhirt, und Kain wurde Ackerbauer.
- 3 Nach geraumer Zeit aber brachte Kain dem HERRN von den Früchten des Ackers ein Opfer dar.
- 4 Und auch Abel brachte ein Opfer dar von den Erstlingen seiner Schafe und von ihrem Fett. Und der HERR sah auf Abel und sein Opfer,
- 5 aber auf Kain und sein Opfer sah er nicht. Da wurde Kain sehr zornig, und sein Blick senkte sich.
- 6 Der HERR aber sprach zu Kain: Warum bist du zornig, und warum ist dein Blick gesenkt?
- 7 Ist es nicht so: Wenn du gut handelst, kannst du frei aufblicken. Wenn du aber nicht gut handelst, lauert die Sünde an der Tür, und nach dir steht ihre Begier, du aber sollst Herr werden über sie.
- 8 Darauf redete Kain mit seinem Bruder Abel. Und als sie auf dem Feld waren, erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und schlug ihn tot.
- 9 Da sprach der HERR zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: Ich weiß es nicht. Bin ich denn der Hüter meines Bruders?
- 10 Er aber sprach: Was hast du getan! Horch, das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden.
- 11 Und nun – verflucht bist du, verbannt vom Ackerboden, der seinen Mund aufgesperrt hat, um aus deiner Hand das Blut deines Bruders aufzunehmen.
- 12 Wenn du den Ackerboden bebaust, soll er dir fortan keinen Ertrag mehr geben. Rastlos und heimatlos sollst du auf Erden sein.
- 13 Da sprach Kain zum HERRN: Meine Strafe ist zu groß, als dass ich sie tragen könnte.
- 14 Sieh, du hast mich heute vom Ackerboden vertrieben, und vor dir muss ich mich verbergen. Rastlos und heimatlos muss ich sein auf Erden, und jeder, der mich trifft, kann mich erschlagen.
- 15 Der HERR aber sprach zu ihm: Fürwahr, wer immer Kain erschlägt, soll siebenfach der Rache verfallen. Und der HERR versah Kain mit einem Zeichen, damit ihn nicht erschlage, wer auf ihn träfe.
- 16 So ging Kain weg vom HERRN, und er ließ sich nieder im Lande Nod, östlich von Eden. (Nach Zürcher Bibel, 2007)

Textes nach. In der christlichen Exegese standen dabei vor allem individuelle und auch existenziell-urgeschichtliche Auslegungen im Vordergrund (vgl. ebd., S. 387). Martin Buber setzt in seiner Auslegung der biblischen Geschichte vom Brudermord einen anderen Akzent, knüpft aber gleichwohl an die existenziell-urgeschichtliche Auslegung von Gen 4 an und kommt so auch in ein Gespräch mit der christlichen Sichtweise des Textes.

I. Geschichtliches

In Genesis 4,1 setzt eine neue Erzählung ein, die jenseits des Gartens Edens spielt und die die Abgründigkeit menschlichen Fehlverhaltens im Brudermord auf die Spitze treibt. Der Weg zurück zum Leben ist auf diese Weise nicht möglich (vgl. Gen 4,7.16 und Gen 3,24). Es gibt eine Reihe exegetischer Schwierigkeiten von Gen 4, 1–16, auf die hier aber nicht im Einzelnen eingegangen werden muss (Seebass 1996, S. 144 f.).¹ Das eigentliche exegetische Problem liegt darin begründet, wie die Geschichte als Ganze aufzufassen ist: individuell-existenziell oder kollektiv (vgl. den Exkurs bei Westermann 1983 über Forschungstraditionen, S. 384–388; vgl. auch Westermann 1986).

Die Erzählung (Gen 4,1–16) ist etwas abrupt und auch lückenhaft, aber sie ist als Ganze zu verstehen. Kain und Abel werden als Personen eingeführt, wobei dann aber tatsächlich nur die Geschichte Kains weiter erzählt wird, was die Parallele zu einer genealogischen Erzählung stark einschränkt. In Vers 1 wird dann auch nur der Name Kains erklärt, die Bedeutung des Namens Abel muss mitgedacht werden (Seebass 1996, S. 144). Kain wird als ältester Sohn Adams und Evas eingeführt (vgl. Westermann 1983, S. 394–397). Eva erwähnt hier zum ersten Mal JHWH – in der Paradiesgeschichte scheint er nebensächlich zu sein (vgl. zur Stelle Jacob 2000, S. 135). Kains Name hat die Grundbedeutung »erwerben, gewinnen« (Hebr.: »qanah«), denn bei seiner Geburt sagt Eva: »Ich habe einen Mann (!) gewonnen (Hebr.: »qaniti«) mit Hilfe des Herrn.« Die grundsätzliche Bedeutung von Kains Namen hat wohl mit spezifischen Formen der Metallver- und -bearbeitung zu tun (Hebr.: »qajin«, = Speiß oder Lanze; vgl. auch Seebass 1996, S. 148–150).

Die Geburt Kains wird also in Kapitel 4 mit der Erschaffung des ersten Mannes (Adam) in der Paradiesgeschichte verglichen, was die enge inhaltliche Verzahnung von Kapitel 2–4 unterstreicht. Kain muss

nach dem Brudermord und der Verfluchung in das Land Nod (Nod ist dann das Land der größtmöglichen Gottesferne und Unstetigkeit; zum hebräischen Wortspiel siehe Seebass 1996, S. 160) östlich von Eden ziehen und neu anfangen, und seine Geschichte geht weiter in der Zeugung und Geburt Henochs.²

Die Erzählung von Kain ist eine existenziell betreffende Urerzählung, die allerdings einen Rechtsfall voraussetzt, nämlich den Mord ohne Zeugen (Seebass 1996, S. 145). Die grundsätzliche Bedeutung dieser Stelle liegt darin, dass jeder Mensch in diese Situation geraten kann, sie also jeden Menschen unbedingt angeht und sich jeder selbstreflexiv damit auseinandersetzen muss. Zum juristischen Problemfall »Mord ohne Zeugen« existieren weitere biblische Stellen (siehe Fußnote), die auf eine höchst bedeutsame Rechtsproblematik hinweisen, nämlich die Aufhebung der Blutrache durch die Tora.³

Der Rechtsfall war nur durch eine Verfluchung des Mörders zu lösen (Dtn 27,24), die von der ganzen Rechtsgemeinde getragen wurde (Dtn 27,14–26; Seebass 1996, S. 145). In unserem Fall aber kämen bloß die Eltern Adam und Eva selbst in Betracht, die aber nur kurz am Anfang erwähnt werden und wahrscheinlich Hemmungen hatten, diesen Fall entsprechend den Rechtsbestimmungen zu lösen (vgl. 2Sam 14, 6–11).

So nimmt denn stellvertretend für die Eltern Gott selbst die Verfluchung Kains vor, wobei das Problem von Vers 14 (sich vor Gott verborgen halten müssen) und Vers 13b (keine Entschuldigung für Kain) entsteht;⁴ zugleich bedeutet Vers 14 die Vogelfreiheit Kains und die Bewahrung der Menschheit, weil Gott die Eltern vor den Folgen der Blutrache schützt. Aber statt nach der Maxime von Ex 21,23 zu handeln (bei dauerhaftem Schaden sollst du Leben für Leben geben), sichert Gott Kain durch die Vergeltung, die den betrifft, der Kain tötet, und durch das Kainsmal. Der Fluch Gottes besteht in der Unfruchtbarkeit des Bodens, der Flucht und dem unsteten Leben, was die Form der Talionsbestimmung (Gleichgewicht zwischen dem Schaden, der dem Opfer, und dem, der dem Täter zugefügt wird) einhält.

II. Exegetisches

Als Mann Gottes wäre Kain der Verführung durch den Dämon *Sünde* nicht verfallen – Kain hätte sich anders entscheiden können. Aber Kain entscheidet sich gegen Gott:

»Für den Gang der Handlung ist es ganz unwichtig, woran Kain und Hebel erkannten, daß Jahwe je die Opfer anschaute oder nicht anschaute, warum Jahwe Hebels Opfer anschaute und Kains nicht. Gottes Wahl bedeutet zuerst ein Geheimnis und nicht eine Entscheidung gegen Kain; d. i. obwohl Hebels Opfer angenommen wird, bleibt die Verwerfung des Opfers Kains als Konsequenz aus diesem Handeln Gottes offen. Das eine geschieht nicht zu Lasten des anderen. Denn die Hauptfigur, Kain, dem sein Bruder Hebel nur stumm zugeordnet bleibt, interessiert sich nicht für Jahwe, sondern in manischer Besessenheit für seinen Bruder, der weg muß, damit er, Kain, zum Zuge kommen kann.« (Seebass 1996, S. 146)

In Vers 7 werden Kain Maßstäbe des ethischen Handelns genannt, und genau von diesen Maßstäben hat sich Kain abgewandt; Kain wird von Gott gezeichnet (nach der Tat), aber eben nur für das Gericht ausgesondert – er verliert das Beisein Gottes (V 1). Kain muss von Gottes Angesicht fliehen, obwohl er ein Mann Gottes (zumindest für das Gericht) blieb. Kain hat sich in der Exposition fast manisch nur nach seinem Bruder und nicht nach Gott gerichtet: Der Bruder muss eliminiert werden, damit er selbst zum Zuge kommen kann; alle anderen – Eva, Adam, Abel – sind nur Nebenfiguren in dem sich entwickelnden Drama: Vers 15 und 16a markieren den Höhepunkt, danach gibt es nichts mehr zu sagen.

Mit der Exposition in Genesis 4,1 und 4,2 stellt der Erzählende einen Gesamterzählzusammenhang zur Paradiesgeschichte her: Es werden die Voraussetzungen für Genealogien geschaffen. Der enge literarische Zusammenhang wird durch folgende Stichwortverbindungen erhellt (Seebass 1996, S. 147; Dietrich 1977, S. 94–111):

V 7: *Verlangen/beherrschen* (Begier/Herr werden); siehe Gen 3,16b : Zu der Frau sprach er: Ich werde sehr vermehren die Mühsal deiner Schwangerschaft, mit Schmerzen sollst du Kinder gebären! Nach deinem Mann wird dein *Verlangen* sein, er aber wird über dich *herrschen!*

V 9: *Wo ist dein Bruder?* Siehe Gen 3,9: Und Gott, der HERR, rief den Menschen und sprach zu ihm: *Wo bist du?* (Das Wort »Bruder« kommt allein in der Genesis 70-mal vor!)

V 10: *Was hast du/wozu hast du das getan?* Siehe Gen 3,13: Und Gott, der HERR, sprach zur Frau: *Was hast du da getan*

V 11: *verflucht ... vom Acker*; siehe Gen 3,17: Und zu Adam sprach er: Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört und gegessen hast von dem Baum, von dem ich dir geboten habe: Du sollst davon nicht essen! – so sei der *Erdboden verflucht* um deinetwillen.

V 14/16: *Du vertreibst mich ... östlich von Eden*; siehe Gen 3,24: Und er trieb den Menschen aus und ließ östlich vom Garten Eden die Cherubim sich lagern und die Flamme des zuckenden Schwertes, den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.

Die Stichwortverbindungen in der Genesis, vor allem in der Urgeschichte, sind nicht zufällig, sondern machen darauf aufmerksam, dass in der Paradiesgeschichte die Geschichte eines Vertrauensbruchs erzählt wird, der weitreichende und die Menschheit verändernde Folgen hatte: Aus einer Mordgeschichte ohne Zeugen wird der Ur-Fall des gewaltsamen Todes, des Todes überhaupt, durch einen Mord: Das bedeutet, dass die Geschichte von Kain mit Vers 1 beginnen muss (Seebass 1996, S. 147). In der Zeugung des ersten Menschen durch Menschen ist Gottes Kraft anwesend. Der erste Mann ist Kain und Adam, weil durch ihn die patrilineare (d. i. die sich über den Vater zum Sohn fortsetzende) Geschlechterfolge installiert wird, daher die Besonderheit des Geburtsnamens. Eva hat einen Mann erschaffen bzw. ins Leben gebracht durch die Lebensübertragung Gottes. Eva kann nur durch das Beisein Gottes die Geschlechterfolge installieren, insofern ist also die Genealogie Gottes Sache allein (Seebass 1996, S. 149). Die soziale Situation, die in Genesis 4 vorausgesetzt wird, ist eine arbeitsteilige Gesellschaft, sonst machen die Angaben zu den Berufen von Kain und Abel keinen Sinn.

Der Abschnitt Verse 3–5 entspricht mindestens dem Zeitraum eines Fruchtjahrs, der Mensch dankt Gott durch ein Opfer für seine Arbeit. Für die Opfer selbst sind keine Opferstätten genannt, vielleicht auch nicht nötig gewesen. Hier geht es entscheidend allein um die Gabe der Anerkennung des Opfers durch Gott. Abels Opfer ist differenzierter als das von Kain, betont wird seine Sorgfalt. Aber es wird nicht erzählt, warum Gott das eine Opfer annahm und das andere ablehnte. Hier ist Vorsicht gegenüber jeglicher Spekulation geboten (gegen Westermann 1983, S. 404). Ob die Sicht des Hebräerbriefs (Hebr 11,4) stimmen kann, zweifelt vor allem Benno Jacob in seinem Kommentar an:

»Warum Gott Abels Opfer annahm und das Kains verwarf, wird nicht gesagt. Entweder findet man den Grund in der verschiedenen Gesinnung der Personen, daher die Personen und die Gaben geflissentlich auseinandergehalten seien [...], wobei man [...] nach Hebräer 11,4 weiter deduziert, daß Abel aus reiner Pietät oder uneigennütziger Dankbarkeit, Kain aber in selbstsüchtiger Hoffnung auf künftige Belohnung opferte, wovon der Text aber nichts meldet; oder in der

Art der Gabe: Abel opferte Erstlinge, ›das Erste, das Beste‹, Kain nahm [...] ›das erste beste‹ [...].« (Jacob 2000, S. 137)

Für den Erzählenden beginnt das eigentliche Drama erst in dem Moment, als Gott sich entscheidet bzw. sich Kain aufgrund einer Vermutung oder eines Anflugs von Neid gegen Gott entscheidet (Seebass 1996, S. 151).

Das bedeutet, dass die Kain-Motive eine semantisch-textliche Klammerfunktion innerhalb der sog. Urgeschichte (Gen 1–11) haben, um das inhaltlich Anstößige, die Nichterwählung des Erwarteten, zu unterstreichen: Kain wollte der Erste sein und wird von Gott enttäuscht. Unter der Dämonie der Sünde handelt Kain anschließend völlig irrational und verliert Gott noch mehr und fast endgültig.

»Es geht in dieser erregenden Erzählung nicht hauptsächlich um die Entstehung eines Konflikts, der selbst unter Brüdern leicht genug zustande kommt und radikale Gefühle, die viele haben, nur radikal zu Ende führt, zumal Gefühle der Zurücksetzung seitens gemeinsam geachteter Autoritäten und erst recht Gottes schmerzen. Sondern es geht um die so entscheidende Spanne zwischen der Entstehung einer Verfinsterung und dem Umgang mit ihr, also um die ethische Prüfung im Konflikt.« (Seebass 1996, S. 152)⁵

III. Fazit

»Wenn du nicht Gutes bewirkst, ist an der Tür die Verfehlung ein (lagernder) Dämon.« (Seebass 1996, S. 153) Hätte Kain seinen Zorn weggesteckt und nicht an Abel ausgelassen, hätten nicht Verfehlung, Untat, Böses Macht über ihn gewinnen und sich zu einer Furie, zu einem Dämon entwickeln können (vgl. Seebass 1996, ebd.). Zu verweisen ist auf Hiob 11, 14: »Lass Böses nicht in deinen Zelten wohnen.«

Es geht hier gerade also um den privaten Bereich, der gefährdet ist, weil er unter den Einfluss des Dämons geraten kann. Insgesamt ist also die Erzählung der Verse 1–16 die Geschichte einer Versuchung, die in Vers 8b geradezu unheimliche Züge annimmt. In Vers 7 hätte Kain sich noch zurückziehen können, denn Gott zeigt ihm die Dämonie der Verfehlung, der Maßlosigkeit. Nach der Tat antwortet Kain auf Gottes Frage geradezu zynisch (sinngemäß): Soll ich Wächter eines Hirten sein, dessen Beruf riskant ist?, und andererseits negiert er die Menschlichkeit,

die das Gottesrecht von Israel einfordert (Lev 19,18; vgl. auch Dtn 21,1–9 [siehe Anmerkung] zur Frage, was zu tun ist, wenn ein Erschlagener auf dem Feld gefunden wird, ohne dass der Täter bekannt ist).⁶

Der Kampf gegen den Dämon ist nicht nur Sache Kains, sondern ein Kampf der gesamten Menschheit und nicht ein für alle Mal ausgefochten, was für den Erzähler bzw. die narrative Tradition der Anlass ist, diese Geschichte als Menschheitsgeschichte zu rekonstruieren. Vers 16 schließt nicht mit einer geographischen Angabe, sondern mit einer existenziellen: Kain muss fortan ein Leben weit entfernt von Gott führen:

»Nach dem schicksalhaften Entstehen der Sünde kommt es zum ersten Verbrechen, begangen durch den ersten auf normale Weise Geborenen. Der Zusammenhang ist erschreckend. Der Erzähler sagt nichts von Zwangsläufigkeit, mit der das Verbrechen aus der Sünde folgt, sondern nur umgekehrt, daß aus der Sünde Schlimmes folgen kann und tatsächlich folgt.« (Seebass 1996, S. 164)

Benno Jacob formuliert treffend: »Kains Frevel, Brudermord, ist das Komplement zu Adams Sünde. Sie verhalten sich wie die beiden Tafeln des Dekalogs.« (Jacob 2000, S. 146)

IV. Martin Bubers Sicht von Gut und Böse

Gut und Böse sind nach Buber nicht zwei parallel gestaltete Wirklichkeitsdimensionen des Menschen, »sondern zwei strukturell durchaus verschiedene Beschaffenheiten« (Buber, Bilder, S. 8). Die biblische Geschichte verführe den Lesenden wohl dazu, Gut und Böse als Strukturen anzunehmen, die gleichartig und auf der gleichen Ebene anzutreffen, wenn auch entgegengesetzt, und vor allem handlungsorientiert seien. Buber meint dagegen, dass der Kampf für das Gute und gegen das Böse zuerst in der eigenen Seele ansetzen müsse und nicht sofort von einem Handeln in die eine oder andere Richtung abhängig, vielmehr eine Frage der grundsätzlichen inneren Haltung sei (vgl. ebd.).

Aber gegen was muss der Mensch in seinem Seelenleben ankämpfen? Buber gibt im Vorwort seines Buches eine etwas sibyllinische Antwort:

»Der Mensch weiß um Chaos und Schöpfung im kosmogonischen Mythos, und er erfährt unmittelbar, daß Chaos und Schöpfung sich in ihm begeben, er

sieht aber jene und diese nicht beieinander; er lauscht dem Mythos von Luzifer und vertuscht ihn im eigenen Leben. Er bedarf der Brücke.« (Ebd., S. 10)

Das bedeute, so Buber, dass dem guten bzw. bösen Handeln des Menschen eine Erkenntnis von Gut und Böse vorausliege und dass wiederum deren Voraussetzung ein Gehaltensein in der Beziehung zu Gott sei.

Buber stellt im Abschnitt »Der Baum der Erkenntnis« (S. 11–21) seine Sicht der Dinge dar und legt den Fokus der Geschichte vom Sündenfall im Paradies auf das Sein des Menschen vor Gott.

Die biblische Geschichte erzählt demnach etwas grundsätzlich anderes als der ihr möglicherweise zugrunde liegende Mythos (vgl. Buber, Bilder, S. 11); der Mensch erscheine in der biblischen Paradiesgeschichte als freies Wesen, dem nicht der göttliche Wille auferlegt sei (vgl. ebd.). Beide Menschen, Adam und Eva, können »den Gehorsam erfüllen oder versagen, denn er [der Mensch] ist freigesetzt; sie beide sind frei, ihrem Schöpfer zu willfahren oder sich ihm zu weigern. Daß sie das Verbot übertreten, wird uns aber nicht als eine Entscheidung zwischen Gut und Böse, sondern als etwas anderes berichtet, auf dessen Anderheit wir zu achten haben.« (Ebd., S. 12) Die Schlange – als Symbol der Weisheit – bringt in die Situation den Zweifel, Gottes Wort ist nicht mehr ein-, sondern mehrdeutig. Eva und Adam scheinen in einer anderen Wirklichkeit zu schweben, als sie die Frucht des verbotenen Baumes essen. Buber schreibt zu diesem Tun: »Es ist offensichtlich: die zwei Täter wissen nicht, was sie tun, mehr noch: sie können nur tun, nicht wissen.« (Ebd., S. 13) Der Baum, von dessen Frucht hier gegessen wird, ist der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (vgl. ebd.); was damit gemeint sein könnte, wird erst in der nachfolgenden Geschichte (Gen 4: Kain und Abel) deutlich. Wie geht die exegetisch-theologische Tradition mit diesem Schwebezustand von Gut und Böse um? Was haben die ersten Menschen durch den Genuss der Frucht erworben? Buber diskutiert drei sich ergänzende Interpretationen (vgl. Buber, Bilder, S. 14), ohne sich für eine vollständig zu entscheiden:

- Nach einer Interpretation geht es um den Erwerb geschlechtlichen Verlangens, was aber seiner Meinung nach nicht passt, denn Gott ist als das handelnde Subjekt in der Geschichte jenseits des Geschlechtlichen.
- Auch wenn es um den Erwerb sittlichen Bewusstseins gehen soll, steht Gott der Deutung entgegen, denn Gott ist auch jenseits des Moralischen.
- Die dritte Interpretation sieht die Erkenntnis von Gut und Böse als Erkenntnis

der Weltwirklichkeit. Auch diese dritte Interpretationslinie verwirft Buber, denn in der Geschichte geht es seiner Meinung nach um den Gegensatz, die Unterscheidung der Gegensätze (vgl. Buber, Bilder, S. 15).

Buber folgert aus seiner Zusammenstellung der möglichen Verfahren, diese Stelle zu verstehen, für den Menschen im Paradies:

»[...] nicht vor einen Unwissenden bringt Gott die Tiere, daß er ihnen die ihnen zukommenden Namen gebe, sondern vor den Träger seines Atemhauchs, das Wesen, in dem er offenbar schon in der Schöpfungsstunde die Wissensfülle der Sprache angelegt hat und das nun mit ihr zu schalten weiß.« (Ebd., S. 16)

Die Erkenntnis von Gut und Böse meint nach Buber tatsächlich die Erkenntnis der Gegensätze als »zureichendes Bewußtsein der Gegensätzlichkeit alles innerweltlichen Seins, und das heißt vom biblischen Schöpfungsglauben aus: zureichendes Bewußtsein der in der Schöpfung latenten Gegensätzlichkeit.« (Ebd.)

In der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott wird anthropologisch von einer nicht überbrückbaren Differenz und Distanz ausgegangen; Gott ist dabei der Schöpfer und der Mensch bleibt auf ewig Geschöpf. Der Mensch kann sich nur in dieser Differenz und Distanz tatsächlich als geliebtes Geschöpf wahrnehmen, wobei diese Wahrnehmung an die Beziehung und Beziehungsaufnahme durch Gott gebunden bleibt. Letztlich ist nach Buber nur der tatsächlich religiöse Mensch zu dieser Wahrnehmungsleistung fähig, weil er sich in der Beziehung zu Gott geborgen weiß. Ein nichtreligiöser Mensch ist nur schwer imstande, die Geschöpflichkeit wahrzunehmen:

»Der Mensch wird aus dem *Sitz*, der ihm gerichtet war, auf einen *Weg*, seinen, den Menschenweg, geschickt. Daß es der Weg in die Geschichte der Welt ist, daß die Welt erst durch ihn eine Geschichte – und ein Geschichtsziel – hat, ist dem Erzähler wohl, auf seine Weise, zu Gefühl gekommen.« (Buber, Bilder, S. 21)

Im Abschnitt *Kain* (S. 22–29) stellt Buber die Verbindung zwischen der Paradies- und der Brudermordgeschichte über die Konstruktion »vorböse – böse« her, d. h. in der Paradiesgeschichte kündige sich, so Buber, die schiefe Bahn bereits an, indem sich das erste Menschenpaar dem Gespräch mit Gott zu entziehen versucht. Auf die Erzählung vom Paradies, mit dem Schwerpunkt auf der Verschiebung von Verantwortung,

folgt die Geschichte von Kains Brudermord; die Tat Adams und Evas gehört »der Sphäre des Vorbösen an, die Tat Kains der des Bösen, die als solche erst durch den Akt der Erkenntnis entstanden ist« (Buber, Bilder, S. 23). Dies soll heißen, dass Buber Kain ein Bewusstsein der Tat unterstellt, wenn vom Resultat, dem Mord am Bruder, her gedacht wird. Der Erstgeborene wird zum ersten Mörder, obwohl er eigentlich seines Bruders Hüter hätte sein sollen, was Kain aber im Gespräch mit Gott ablehnt: »Der erst in später Zeit begrifflich formulierte Glauben, daß Gott den Menschen als ein urfreies Wesen in die Welt setze, hat hier seinen seltsamsten und furchtbarsten Ausdruck gefunden.« (Ebd., S. 24 f.)

Die entscheidende Verbindung zwischen der Paradiesgeschichte und der Geschichte Kains liegt im Moment des Nichtwahrhabenwollens von Verantwortung bzw. deren Delegation auf andere oder auf die Umstände oder den emotionalen Ausnahmezustand. Gott achtet Kains Gabe nicht, was Buber als göttliche Versuchung interpretiert; gleichwohl tritt Gott ins Gespräch mit dem zornigen Kain (vgl. Buber, Bilder, S. 26) und fordert ihn auf, sich für das Gute und für die Richtung auf Gott zu entscheiden. Aber Kain antwortet Gott nicht (vgl. ebd., S. 28): »Er weigert sich, dem Dämon an der Schwelle entgegenzutreten; damit liefert er sich dessen ›Sucht‹ aus. Die Vertiefung und Bestätigung der Entscheidungslosigkeit ist die Entscheidung zum Bösen.« (Ebd.)

Im Abschnitt *Einbildung und Trieb* (S. 30–36) beschäftigt sich Buber mit der Sintfluterzählung; auch hier ist der Mensch gefangen, weil er Gottes Wirklichkeit und Anrede nicht erkennt und sich ihr verweigert; die talmudische Lehre von den zwei Trieben wird von Buber dahingehend interpretiert, dass er Gut und Böse nicht polar oder diametral gegeneinander setzt, sondern Gut und Böse als wesensungleich versteht! Buber schreibt:

»Ihr Sinn erschließt sich uns erst, wenn wir sie als wesensungleich erkennen, den ›bösen Trieb‹ als die Leidenschaft, als die dem Menschen eigentümliche Kraft also, ohne die er weder erzeugen noch hervorbringen kann, die aber, sich selbst überlassen, richtungslos bleibt und in die Irre führt, und den ›guten Trieb‹ als die reine Richtung, das heißt als die eine unbedingte Richtung, die auf Gott zu.« (Ebd., S. 36)

Im zweiten Teil des Buches arbeitet Buber die Gemeinsamkeiten und vor allem auch die Unterschiede zwischen altiranischen zoroastrischen und den biblischen Überlieferungen zu Gut und Böse heraus. Wichtige

Gemeinsamkeit zwischen beiden Traditionen ist nach Buber die Vorstellung von Urprinzipien und dem Bösen als Fama, als bösem Gerücht, und damit einhergehend von der Lüge am Sein des Menschen.

Die *Lüge am Sein* wird ebenfalls wieder mit einem Bezug auf das altiranische Schrifttum (Avesta/Firdusis⁷) des Zoroastrismus (Bezug auf Zarathustra⁸) dargestellt; in den Grundschriften wird eine doppelte Haltung des Menschen angenommen: die Haltung zur Wahrheit und die Haltung zur Lüge: »Denn Wahrheit und Lüge sind die beiden Grundhaltungen oder vielmehr Grundbeschaffenheiten, in deren Gegeneinander das Gegeneinander der Prinzipien, Gut und Böse, sich darstellt.« (Buber, Bilder, S. 47) Buber macht in seiner Gegenüberstellung deutlich, dass die Wahrheit des literarischen Mythos nicht in seiner Historizität zu suchen ist, sondern im Bereich des existenziellen Angesprochenwerdens, und so sind seine Annäherungen an die existenzielle Wahrheit des Mythos in den beiden ersten Teilen seines Buches als Versuche zu verstehen, »von den Ursprüngen des Bösen zu erzählen, aber über die Erfüllung dieser Absicht hinaus geben sie uns Struktur-Darstellungen des Bösen, und zwar naturgemäß auf solche Weise, daß wir darin auch Hinweise auf die Beschaffenheit des Guten erhalten.« (Ebd., S. 51) Die mythische Erzählung ermöglicht einen anderen Zugang zur Wirklichkeit, der es erlaubt, Spezifisches im Seelenleben und im Sein des Menschen zu erfassen (vgl. ebd., S. 52). Wichtig ist für Buber, den narrativen Mythos mit den eigenen Erfahrungen zu verbinden und ihn so auch wirken zu lassen: »Wir können die Mythen vom Ursprung des Bösen nur durch unsre persönliche Erfahrung von ihm zuständig interpretieren, aber nur sie verleihen ihr den Charakter der Wahrheit.« (Ebd., S. 53) Die biblischen Erzählungen zielen auf den Grundtyp des Bösen als Entscheidungslosigkeit (vgl. ebd., S. 55) bzw. auf das Spiel der Verantwortungsdelegation oder der Nichtübernahme von Verantwortung.

Buber versucht seine These zu verstärken, dass Gut und Böse nicht auf der gleichen Ebene liegen, sondern grundverschieden sind und dass sie deshalb wesentlich voneinander abzugrenzen seien (vgl. ebd., S. 56). Die Seele befinde sich im Paradies auf der Stufe des Erwachens und des Wahrnehmens der Geschöpflichkeit. Am Ende der Paradiesgeschichte wird das nur indirekt deutlich, wenn Adam und Eva sich ihrer Nacktheit schämen und den Dialog mit Gott fliehen; das Vorböse in Bubers Worten ist nicht zuerst die Übertretung des göttlichen Gebots, sondern das Sich-Verwirrenlassen durch die Schmeichelworte der Schlange, die dazu führen, dass sich der Mensch immer weiter aus der Beziehung zu Gott

herauslöst und sich von Gott entfernt. Buber charakterisiert diesen seelischen Zustand als das mythische Chaos – der Gegenbegriff dazu wäre in der Interpretationslinie Bubers dann dialogische Beziehung; Beziehung wäre m.E. mit dem Begriff der Schöpfung zu umschreiben. Zum Chaos meint Buber lakonisch: »Das menschliche Leben in seinem eigentlichen aus der Natur tretenden Sondersinn beginnt mit der Erfahrung des Chaos als eines in der Seele wahrgenommenen Zustands.« (Buber, Bilder, S. 59) Buber argumentiert auch deswegen mit den Kategorien Chaos/Entscheidungs- und Beziehungslosigkeit und Schöpfung/Kosmos/dialogische Beziehung, weil sie dem narrativen Mythos und seinem Wirklichkeitszugang entsprechen. Buber wendet den Fokus der Erzählung pragmatisch auf einen von ihm angenommenen Status psychischer Entwicklung an und interpretiert das innerseelische Erleben von Chaos bzw. Beziehung im Rahmen eines entwicklungspsychologischen Individuationsprozesses:

»Es müssen all diese bewegten oder festgelegten Kräfte, vom Schwung der Seele ergriffen, sich gleichsam aus freien Stücken in die Mächtigkeit der Entscheidung stürzen und in ihr aufgehen. Bis die Seele als Gestalt so Großes über die Seele als Materie vermag, bis das Chaos zum Kosmos gebändigt und geformt wird, welch ungeheurer Widerstand!« (Ebd., S. 62 f.)

Buber kristallisiert in diesem Seelenprozess das Problem der Entscheidungslosigkeit oder auch die Überforderung durch die Situation als Basis des Bösen heraus (vgl. ebd., S. 63) und sieht eben gerade nicht im Handeln das eigentliche Problem des Bösen:

»Aber ist denn das Böse nicht wesensmäßig ein Handeln? Durchaus nicht: das Handeln ist nur die Art des bösen Geschehens, die das Böse kundbar macht. Aber entstammt das böse Handeln nicht eben doch einer Entscheidung zum Bösen? Es ist der letzte Sinn unsrer Darlegung, daß auch es primär der Entscheidungslosigkeit entstammt, vorausgesetzt, daß wir unter Entscheidung nicht eine partielle, ein Scheinentcheidung, sondern die der ganzen Seele meinen.« (Ebd., S. 63)

Buber meint, dass nur das Gute mit der ganzen Seele getan werden könne (vgl. ebd., S. 64); das Böse sei partiell und unterstehe der Macht der Richtungslosigkeit (vgl. ebd.).

Das Böse im Menschen besteht seiner Meinung nach im Beharren

in der Entscheidungs- und Richtungslosigkeit (vgl. ebd., S. 67); das Selbstwissen des Menschen wird negativ besetzt und dreht sich dann ausschließlich um das Selbst, verliert die Beziehung zum Anderen:

»[...] der Mensch stellt sich selbst in Frage, weil sein Selbstwissen ihm nicht mehr ermöglicht, sich zu bejahen und zu bestätigen. Diese Lage nimmt nun entweder eine pathologische Form an, das heißt, das Verhältnis der Person zu sich selbst wird brüchig und verworren; oder die Person findet den Ausgang, wo sie ihn kaum noch erwartete, nämlich durch eine äußerste, an Gewalt und Wirksamkeit sie selbst überraschende Anstrengung des Einswerdens, einen entscheidenden Akt der Entscheidung, eben das also, was in der erstaunlich treffenden Sprache der Religion ›die Umkehr‹ heißt: oder es geschieht ein Drittes, etwas, dem unter den Seltsamkeiten des Menschen ein Sonderrang zukommt und dessen Betrachtung wir uns nun zuwenden müssen.« (Ebd., S. 67 f.)

Der Mensch ist nach Bubers Überzeugung das einzige Lebewesen, das der kontinuierlichen Bestätigung und Anerkennung (z. B. durch die dialogische Anrede Gottes oder des Mitmenschen) bedarf; erst in der Anrede durch Gott wird aber letztlich das Sein des Menschen als Dasein und So-sein und Für-einander-Sein bestätigt und entwickelt so die Dynamik gelingender Beziehungen (vgl. ebd., S. 68). Im Rückschluss bedeutet das, dass in einer gelingenden dialogischen Beziehung eine Ahnung der dialogischen Anrede Gottes mitschwingt. Aber die Bestätigung des anderen Menschen reicht dann oft nicht aus, um beschädigtes Selbstwissen und fragmentierte Identität zu heilen (vgl. ebd., S. 69) oder die Lüge am Sein vollständig aufzuheben (vgl. ebd., S. 70). Nach Bubers Überzeugung kann der in seiner Identität fragmentierte Mensch letztlich nur in dieser Anrede des ewigen Du *heil* werden.

V. Das Böse und das Gute

Die Bilder von Gut und Böse in den verschiedenen von Buber untersuchten Narrationen nehmen anthropologische Grundstrukturen wahr und auf:

»Den biblischen Bildern vom Bösen entspricht im ersten Stadium der Lebenswirklichkeit das Vorhaben des Menschen, den chaotischen Zustand der Seele, den Zustand der richtungslos wogenden Leidenschaft scheinbar statt wirklich

zu überwinden, aus ihm gewaltsam auszubrechen, wo eben eine Bresche zu schlagen ist, statt durch die Einung der Kräfte die Richtung zu gewinnen, die nur so gewonnen werden kann.« (Buber, Bilder, S. 72)

Das Gute besteht nach Bubers Überzeugung im Festhalten der Richtung, im steten Bejahen der eigenen Seinswirklichkeit (vgl. ebd., S. 73) – das Festhalten der einen Richtung meint die Richtung entweder auf eine andere Person oder auf Gott (vgl. ebd., S. 74):

»In der Entscheidung die Richtung annehmen bedeutet somit: die Richtung auf den Punkt des Seins nehmen, an dem ich, den Entwurf, der ich bin, an meinem Teil ausführend, dem meiner harrenden Gottesgeheimnis meiner erschaffenen Einzigkeit begegne.« (Ebd., S. 75)

Die entscheidende Richtung des Menschen in seinem Leben und in seinem Sein besteht im Gehaltenwerden durch Gottes Beziehung zu ihm – wenn der Mensch dieses Gehaltenwerden loslässt, dreht er sich um sich selbst und wird zum *homo incurvatus in se ipsum*.⁹

Anmerkungen

- 1 Schwierig zu erklären ist der Genuswechsel in Vers 7b (Sünde – maskulin); in V8 fehlt die wörtliche Rede, die in SamPent und LXX ergänzt wurde, in M aber gemeint ist. Die Abgrenzung des Textes macht Schwierigkeiten, da oft V 1.2.16 zur Kainitengenealogie V 17 f. gezogen wurden, was aber von der Gesamtinterpretation des Kapitels her als fragwürdig erscheint. Die Exposition der Erzählung von Kain und Abel erfolgt gleichwohl erst in V 3–4a, wobei 2 vorausgesetzt wird, und für diesen (Halb-) Vers müssen Kain und Hebel eingeführt worden sein. Literarisch gehört der V 16 aber zu V. 12+14 und nicht zu 17. V 1 ist keine Einleitung zu einer Genealogie; im patrilinearen System eröffnet Eva eher durch die Geburt des ersten Mannes die Möglichkeit der Generationenfolge, d. h. die Erzählung weist auf eine anthropologische Eigentümlichkeit hin und ist somit im Sinn des Wortes als Urgeschichte, d. h. jeglicher Geschichte vorausliegend und diese voraussetzend, zu verstehen.
- 2 Innertestamentlich existieren zu Kain und zu den Kenitern (hier ist Kap. 4, 1–16 so etwas wie eine Stammesätiologie) in Num 24,21.22; Ri 4,11; Jos 15,57, in 2Sam 21,16; Mt 23,35; 1 Joh 3,12; Hebr 11,4; Jud 11 Rezeptionen und Erinnerungen. Zur Frage, warum Kains Opfer verworfen wurde, wird öfter auf Hebr 9,22 hingewiesen: »Ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung.«
- 3 Einige biblische Stellen zu diesem Thema sind die folgenden:
Num 35,30: Für jeden, der einen Menschen erschlägt, gilt: auf die Aussage

von Zeugen soll man den Mörder töten; aber ein einzelner Zeuge kann nicht gegen einen Menschen aussagen, dass er sterben muss. (Siehe auch:)

Ex 21,12: Wer einen Menschen so schlägt, dass er stirbt, muss getötet werden.

Dtn 17,6: Auf die Aussage zweier Zeugen oder dreier Zeugen hin soll getötet werden, wer sterben soll. Er darf nicht auf die Aussage eines einzelnen Zeugen hin getötet werden.

Mt 18,16: Wenn er aber nicht hört, so nimm noch einen oder zwei mit dir, damit aus zweier oder dreier Zeugen Mund jede Sache bestätigt werde!

Mt 26,60: und sie fanden keins, obwohl viele falsche Zeugen herzutraten. Zuletzt aber traten zwei falsche Zeugen herbei.

4 Das Problem der Blutrache besteht darin, dass die nächsten Verwandten, in diesem Fall die Eltern selbst, den Getöteten rächen müssen. Gott selbst tritt in diese Rechtskonsequenz ein und bewahrt so die Menschheit vor der Vernichtung.

5 Die Verse 6 und 7 (vgl. zur Stelle auch Jacob 2000, S. 138) bedeuten eine ähnliche Schwierigkeit wie Vers 1b (vgl. Westermann 1983, S. 407 ff). Vers 6 führt in das Zentrum des Konflikts, d. h. die ethische Prüfung der bestimmenden Maßstäbe: Man kann dies mit Hiob 42, 8 f. vergleichen: »Und nun nehmt euch sieben Jungstiere und sieben Widder und geht zu meinem Knecht Hiob und opfert ein Brandopfer für euch! Und Hiob, mein Knecht, soll für euch Fürbitte tun. Nur ihn will ich annehmen, damit ich euch nicht Schimpfliches antue. Denn ihr habt über mich nicht Wahres geredet, wie mein Knecht Hiob. Da gingen Elifas, der Temaniter, und Bildad, der Schuchiter, und Zofar, der Namatiter, hin und taten es, wie der HERR zu ihnen geredet hatte. Und der HERR nahm Hiob an.«

6 *Dtn 21, 1–9:*

1 Wenn in dem Land, das der HERR, dein Gott, dir gibt, es in Besitz zu nehmen, ein Erschlagener auf dem Feld liegend gefunden wird, ohne dass es bekannt ist, wer ihn erschlagen hat,

2 dann sollen deine Ältesten und deine Richter hinausgehen und ›die Strecke‹ zu den Städten hin abmessen, die im Umkreis des Erschlagenen ›liegen‹.

3 Und es soll geschehen: Die Stadt, die dem Erschlagenen am nächsten ›liegt‹ – die Ältesten jener Stadt sollen eine junge Kuh nehmen, mit der noch nicht gearbeitet worden ist, die noch nicht am Joch gezogen hat.

4 Und die Ältesten jener Stadt sollen das Kalb zu einem immer fließenden Bach hinabführen, wo nicht gearbeitet und nicht gesät wird, und sollen dem Kalb dort im Bach das Genick brechen.

5 Dann sollen die Priester, die Söhne Levis, herantreten. Denn sie hat der HERR, dein Gott, erwählt, seinen Dienst zu verrichten und im Namen des HERRN zu segnen; und nach ihrem Ausspruch soll man bei jedem Rechtsstreit und bei jeder Gewalttat verfahren.

6 Und alle Ältesten jener Stadt, die dem Erschlagenen am nächsten sind, sollen über dem Kalb, dem das Genick im Bach gebrochen wurde, ihre Hände waschen

7 und sollen bezeugen und sagen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben es nicht gesehen.

- 8 Vergib, HERR, deinem Volk Israel, das du erlöst hast, und lege nicht unschuldiges Blut in die Mitte deines Volkes Israel! So wird ihnen die Blutschuld vergeben werden.
- 9 Und du, du sollst das unschuldige Blut aus deiner Mitte wegschaffen; denn du sollst tun, was in den Augen des HERRN recht ist.
- 7 »Das Avesta ist eine Textsammlung der von Zarathustra gestifteten Religion des Zoroastrismus, das die Lehre des Propheten Zarathustra beschreibt. Wann genau das Avesta entstanden ist, darüber streiten sich die Gelehrten – mündlich tradiert wurde es schon in vorhistorischer Zeit. [...] Es hat sich dabei mit Gewissheit ergeben, dass das Avesta in der Tat das letzte Überbleibsel des sehr umfangreichen Kanons heiliger Schriften ist, die im Osten des Iran, wahrscheinlich in Baktrien, schon vor der Gründung des persischen Weltreichs entstanden war. Sehr früh wurden diese Schriften auch bei den Persern angenommen und wurden durch diese den Griechen bekannt. Deren Angaben über den Inhalt decken sich mit denen des Originals.« <http://anthrowiki.at/Avesta>
- 8 Zur Einführung in die Religion des Zarathustra siehe Geldner 1885; Smalley 2012; Avesta (übers. Wolff) 1910.
- 9 »Unsere Natur ist durch die Schuld der ersten Sünde so tief auf sich selbst hin verkrümmt (lat.: tam profunda est in seipsam incurva), daß sie nicht nur die besten Gaben Gottes an sich reißt und genießt, ja auch Gott selbst dazu gebraucht, jene Gaben zu erlangen, sondern das auch nicht einmal merkt, daß sie gottwidrig, verkrümmt und verkehrt alles [...] nur um ihrer selbst willen sucht.« (Luther Scholion zu Röm 5,4; WA 56, 304, 25–29).

Literatur

- Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen.* Übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch von Fritz Wolff. Strassburg: Trübner 1910.
- Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse.* 4. Aufl. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1986.
- Marcus Cohn: Wo beginnt das jüdische Recht? Kain und Abel. http://www.juedisches-recht.de/anf_kain_und_abel.php (Zugriff: 30.11.2014).
- Walter Dietrich: Wo ist dein Bruder? Zur Tradition und Intention von Gen 4. In: Donner (Hrsg.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, a.a. O., S. 94–111.
- Herbert Donner (Hrsg.): *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag.* 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1977.
- Karl Friedrich Geldner: *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen.* Stuttgart: Kohlhammer 1885.
- Benno Jacob (2000): *Das Buch Genesis.* Stuttgart: Calwer Verlag 2000 (ursprüngliche Ausgabe: *Das erste Buch der Tora. Genesis.* Berlin: Schocken Verlag 1934).

- Martin Luther: *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Die Glosse*. Hrsg. von Johannes Ficker. (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, 1) Leipzig: Dieterich 1925.
- : *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe, = WA). Teil 1, Bd. 56. Graz, Weimar: Böhlau 1970.
- Horst Seebass: *Genesis I. Urgeschichte (1,1--11,26)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996.
- Marica Smalley: *All about Zoroastrianism*. New Delhi: World Technologies 2013 (eBook, PDF).
- Claus Westermann: *Am Anfang, 1. Mose (Genesis)*. Teil 1: *Die Urgeschichte, Abraham*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1986.