

Gen 11,1-9: Babel oder das Ende der Kommunikation¹

Ulrich Berges - Lima (Peru)

O. Einleitung:

Die aktuelle Situation der alttestamentlichen Wissenschaft scheint der biblischen Sprachverwirrung zu Babel nicht unähnlich zu sein. Der exegetische Turmbau, der weitgespannte Konsens über die fundamentalen Fragen zur Geschichte und Exegese alttestamentlicher Texte, der sich in der Nachkriegszeit herausbildete, und die Uniformität der Bezeichnungen und Siglen, sind nicht mehr. Es herrscht Zerstreuung und Verwirrung². Zwischen "Literarkritik" und "literary criticism" liegen Welten. Das Auseinanderbrechen des exegetischen Konsenses betraf besonders die Pentateuchforschung. Das Urkundenmodell von Kuenen-Graf-Wellhausen geriet mehr und mehr unter Beschuss. Der Elohist erlag den ständigen Angriffen am leichtesten, während der Jahwist sich aus dynastischer Zeit in die kurzvorexilische flüchten konnte. Die Priesterschrift sitzt noch fest im Sattel, umgeben von einer noch nicht klar definierten deuteronomisch-deuteronomistischen Aureola.

Die Krise der Pentateuchforschung wird sich nur dann als fruchtbar erweisen, wenn es zu einer Integration der unterschiedlichsten Arbeitsweisen³ und zu einer vertieften Reflexion über das Objekt und den Sinn exegetischen Arbeitens überhaupt kommt. Das unmittelbare Objekt exegetischen Arbeitens sind TEXTE, die eine Reflexion über Sprache als solcher und über das Zusammenwirken von Autor, Leserschaft und aussersprachlicher Wirklichkeit einfordern⁴. Texte, auch alte Texte, sind keine archäologischen Überreste längst vergangener Zeiten, die genügend tot sein müssen, um sie interpretieren zu können. Es gibt wohl keine schlimmere Subjektivität als der Glaube an die reine Objektivität⁵. Nichts existiert in unserer

¹ Beitrag zum Symposium "Nueva Crítica del Pentateuco" im Rahmen der "Cursos de Verano" der Universität Complutense in Madrid; gehalten im Juni 1993. Die spanische Fassung in: *Estudios Bíblicos* (Madrid) 52, 1994, 63-94.

² Siehe L. ALONSO SCHÖKEL, "Of Methods and Models", *VTS* 36 (1985), 3-13; C. CONROY, "Reflections on the Present State of Old Testament Studies", *Greg* 73 (1992), 597-609 (Lit!). Die gesamte Nummer *Greg* 4/1992 behandelt methodologische Fragen der heutigen Bibelwissenschaft.

³ P. RICOEUR, "Esquisse de conclusion", in: R. BARTHES (Ed. et al.), *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 287, drückt das so aus: "Il y a une *ecclesia* de la recherche".

⁴ Dazu A.C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, London 1992, im zweiten Kapitel: "What is a text? Shifting paradigms of textuality" (55-75).

⁵ Dazu G. BETORI, "Modelli interpretativi e pluralità di metodi in esegesi", *Bib* 63 (1982) 305-328; J. RATZINGER, "Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute", in: Idem (Ed.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, QD 117, Freiburg 1989, 15-44; I. de la POTTERIE (Ed. et al.), *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991.

Wahrnehmung ohne Interpretation - es gibt und kann keinen Akt des Lesens geben, der nicht individuell und subjektiv wäre⁶. Die reine Objektivität existiert nur in reiner Abstraktion.

1. Zur Textpragmatik

Unter den Verästelungen der Sprachwissenschaft ist die Pragmatik einer ihrer jüngsten Sprösslinge⁷. Als ihr Begründer wird C. MORRIS mit seinem Buch "Foundations of the Theory of Signs", Chicago 1938, angesehen. Es geht darum, dass jede sprachliche Äußerung, sei sie mündlich oder schriftlich, eine Handlung ist - eine konkrete Aktion, die einen bestimmten Effekt erreichen will. Jeder Text wird als ein Kommunikationsmittel aufgefasst, das von jemandem für jemanden über etwas in einer bestimmten Weise und zu einem bestimmten Zweck ausgesandt wird⁸. Die Pragmatik analysiert das Verhältnis der sprachlichen Zeichen zu ihren Benutzern (als Sender und als Empfänger). So definiert MORRIS: "Pragmatics is that portion of semiotic which deals with the origin, uses, and effects of signs within the behavior in which they occur"⁹. MORRIS warnt davor, nur die Relation zwischen Zeichenträgern und Bezeichnetem (was wir "Semantik" nennen), in die Interpretation miteinzubeziehen: "A developed and comprehensive semiotic must shake off the prevalent tendency to concentrate undue attention upon the designative mode of signifying and the informative use of signs"¹⁰.

Nach pragmatischer Auffassung halten Texte einen Moment in der Kommunikation zwischen Sender und Empfänger über einen gewissen Sachverhalt fest: Texte als kristallisierte Kommunikation¹¹. Pragmatik nimmt die "praktische" Seite von Texten wahr: PRAXIS in aristotelischer Sichtweise als das Zusammenspiel von Menschen (z.B. im Spiel), im Gegensatz zur "Poesis", der Einflussnahme des Menschen auf unbelebte Objekte (z.B. ein Haus bauen)¹².

⁶ E.V. McKNIGHT, Postmodern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism, Nashville 1988; aber siehe dazu die Warnung von U. ECO, I limiti dell'interpretazione, Milano 1990, 27, über eine Vergewaltigung des Textes durch den Leser: "Nessuno più di me è favorevole ad aprire le letture, ma il problema è tuttavia di stabilire ciò che si deve proteggere per aprire, non ciò che si deve aprire per proteggere".

⁷ Gute Einführungen geben B. SCHLIEBEN-LANGE, Linguistische Pragmatik, Urban Taschenbücher 198, Stuttgart 2.ed. 1979; S.J. SCHMIDT, Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation, UTB 202, München 1973; F. ARMENGAUD, La Pragmatique, Presses Universitaires de France; Paris 2. ed. 1990; zur philosophischen Fundierung H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 231, Frankfurt/Main 2. ed. 1988.

⁸ J. HEINRICHS, Reflexionstheoretische Semiotik. 1. Teil: Handlungstheorie, Struktural-semantische Grammatik des Handelns, in: Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik Bd. 160, Bonn 1980,34.

⁹ C. MORRIS, Signs, Language, Behavior, New York 1946, 219.

¹⁰ C. MORRIS, Ebd., 175.

¹¹ Dazu U. BERGES, "La lingüística pragmática como método de la exégesis bíblica", Revista Teológica Limense 27 (1993), 64-90.

¹² J. HEINRICHS, "Theorie welcher Praxis? Theorie-Praxis-Vermittlung als die Grundaufgabe Praktischer Theologie", in: L. BERTSCH (ed.), Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der

Es geht bei der Interpretation eines Textes nicht um ein Auswendiglernen desselbigen, sondern um seine bewusste Reproduktion im Leser selbst. Der Interpret soll versuchen, "unter den Bedingungen der Reflexion von einem zweifellos anderen Ausgangspunkt aus (von meiner Situation) auf einem wahrscheinlich anderen Wege (durch Argumentation) doch zum möglichst genau gleichen Ergebnis zu kommen wie der Autor: zum Text"¹³. Karl BARTH hat das Ziel exegetischen Arbeitens im Vorwort zur 2. Auflage seines Römerbriefkommentars so zusammengefasst: "Bis zu dem Punkt muss ich als Verstehender vorstossen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *S a c h e*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *URKUNDE* als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, dass ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, dass ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann"¹⁴.

2. Gen 11,1-9 in seinem literarischen Kontext.

Kommen wir nun zu unserem Beispielstext: Gen 11,1-9 - der Turmbau zu Babel. Die Kürze dieses Textes und seine klare Abgrenzung haben unsere Auswahl begründet. Auch ist es an der Zeit, nicht nur Texte mit eindeutigen Handlungsanweisungen (z.B. imperativische Teile der Evangelien und der paulinischen Literatur¹⁵; prophetische Texte) pragmatisch zu untersuchen, sondern auch "einfache" Erzähltexte. Daß die Pragmatik hier nicht so glatt auf der Hand liegt, ist evident; sollte sie wirklich nicht mehr zu erfassen sein, würde dies im letzten das Aus der Methode bedeuten¹⁶. Das Aufzeigen der Kommunikationsstruktur eines Textes ist wesentlicher Bestandteil jeglicher Interpretation. Sieht man davon gänzlich ab, bleibt die Auslegung reine

Praktischen Theologie, Frankfurt a.M. 1975, 12-13; F. KAULBACH, Einführung in die Philosophie des Handelns, Darmstadt, 2. ed. 1986, 1-12.

¹³ So K. WEIMAR, Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, UTB 1034, München 1980, 185.

¹⁴ K. BARTH, Der Römerbrief, München 1929, XII.

¹⁵ F. LENTZEN-DEIS et al. (eds.), *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy*, Bogotá 1990; Idem et al. (eds.), *Jesús en la reflexión exegética y comunitaria. La exégesis y la lectura de la Biblia en grupos*, Bogotá 1990; Idem, "Metodi dell'esegesi tra mito, storicità e comunicazione: Prospettive <<pragmalinguistiche>> e conseguenze per la teologia e la pastorale", *Greg* 73 (1992) 731-737; K. BERGER, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988; H. FRANKEMÖLLE, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983; J. HEINRICHS, "Persönliche Beziehung zu Jesus Christus". Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie, *Theologie und Philosophie* 54 (1979) 50-79; E. ARENS, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982; Idem, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, QD 139, Freiburg 1992; W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Estella 1990; M. GRILLI, *Comunità e Missione: le direttive di Matteo. indagine esegetica su Mt 9,35-11,1*, EHS XXIII/458, Frankfurt/Main 1992; J.-P. SONNET, "Le Sinai dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique d'Ex 19-24", *NRT* 111 (1989) 321-344; U. BERGES, *Lectura pragmática de 1 Sam 12*, *RTLi* 25 (1991) 368-388; Idem, *Salmo 44 - un salmo contraccorrente*, *RTLi* 26 (1992) 17-39.

¹⁶ Siehe den Einwand von E. BLUM, "Die Komplexität der Überlieferung. Zur diachronischen und synchronischen Auslegung von Gen 32,23-33", *DBAT* 15 (1980) 2-55, hier: 49, Anm. 149: "Im übrigen scheint es mir für das Gros der alttestamentlichen Erzähltexte ausgeschlossen, den Bezug des Textes auf eine primäre, definierbare und einmalige Kommunikationssituation beschreiben zu können".

Textbeschreibung (Synchronie) oder reine Textarchäologie (Diachronie). Erst innerhalb einer bestimmten Kommunikationssituation zwischen Autor und Leser/Hörer beginnen Texte zu sprechen.

In fast allen Kommentaren wird die Meinung vertreten, Gen 11,1-9 sei eine ätiologische Erzählung, die das Phänomen der Sprachenverschiedenheit zu erklären versuche¹⁷. Dabei wird auf den Zusammenhang mit der sogenannten biblischen Urgeschichte (Gen 1-11) hingewiesen, in der das Phänomen "Mensch" und "Menschheit" beleuchtet werde. Schöpfung (Gen 1-2), Sündenfall (Gen 3), Brudermord (Gen 4), Engelsheirat (Gen 6,1-4), Sintflut (Gen 6-9) und Babel seien Erzählungen "urgeschichtlichen" Charakters. Nicht die Frage "Was ist damals geschehen", sondern "Ist der Mensch wirklich so" ständen hierbei im Mittelpunkt¹⁸. Die abfallende Linie von guter Schöpfung zur Sprachenverwirrung sei eine theologische Meisterleistung des Jahwisten, der dann mit Abraham (Gen 12) die aufsteigende Linie der Gnade habe folgen lassen¹⁹.

Doch der Biblische Text kennt diese Ausdrücke und die darin eingeschlossenen exegetischen Demarkationslinien nicht: Er erzählt einfach und fordert dazu auf, seiner Erzählung zu folgen. Tut man das, dann merkt man schnell, dass die Abrahamsgeschichte nicht mit Gen 12,1 beginnt, sondern zumindest bereits mit Gen 11,27²⁰. Die Geschichte Abrahams beginnt nicht dort, wo sie die Exegeten gerne beginnen lassen wollen, sondern mit der Genealogie Terachs. Welche Konsequenzen sind daraus für die Interpretation von Gen 11,1-9 zu ziehen? Der Text sollte nicht zu schnell durch das Etikett "Urgeschichte" vorinterpretiert werden. Die Verbindungslinien der Turmbauerzählung sowohl zu Gen 10, als auch zu den nachfolgenden Texten sollten ernst genommen werden. Wir besitzen diesen Text nur in seinem jetzigen literarischen Kontext: ob er, wie, wo, mündlich oder schriftlich anders überliefert wurde, bleibt hypothetisch. Wenn wir nun nach den Bezugspunkten der Babelerzählung ohne Rücksicht auf die hypothetischen Literaturschichten fragen, dann mag das zuerst wie ein Rückschritt in das exegetische "Steinzeitalter" anmuten und als "unwissenschaftlich" abgetan werden. Ebenso "unwissenschaftlich" mag aber auch die versuchte Zuweisung eines jeden biblischen Wortes des Pentateuchs zu einer Quellenschicht anmuten²¹. Abraham und seine Berufung sind eng

¹⁷ Erst kürzlich wieder R. ALBERTZ, "Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament", in: J. GESSINGER, W. von RAHDEN (eds.), Theorien vom Ursprung der Sprache, tomo II, Berlin 1989, 1-18 (12).

¹⁸ Auch C. WESTERMANN, Genesis 1-11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn 3.ed 1983, beendet seinen ersten Band mit der Bemerkung, mit Gn 11,27-32 beginne die Vätergeschichte (751). Er zieht daraus aber keine Konsequenzen hinsichtlich der festgefahrenen Einteilung von Ur- und Vätererzählungen.

¹⁹ G. von RAD, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, Göttingen 12. ed. 1987.

²⁰ So richtig D.A. CLINES, The Theme of the Pentateuch, JSOTS 10; Sheffield 1978 (repr. 1982), 77-79.

²¹ Es geht nicht um eine a-kritische, sondern eher um eine nachkritische Auslegung, dazu R. SMEND, "Nachkritische Schriftauslegung", in: Idem, Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien I, (BEvTh 99), München 1986, 212-232.

angebunden an die Genealogie Sems²². Die Trennlinie von 12,1 (Urgeschichte - Vätergeschichte) hatte und hat noch heute fatale Folgen: Die ersten 11 Kap galten und gelten als a-historisch, während es ab Kap 12 geschichtlich zu dämmern beginne. Gehört die Babelgeschichte zu den ersten 11 Kap, könne es sich auch nur um ein Erzählung ohne geschichtliche Referenz handeln²³.

Die Turmbauerzählung befindet sich inmitten einer ausgedehnten genealogischen Liste. Nach der Todesnotiz Noachs in Gen 9,28 beginnt mit 10,1 die "Toledot²⁴" der Söhne Noachs: Sem, Cham und Japhet. Zuvor wurde die Schöpfung selbst (Gen 2,4a), Adam (5,1) und Noach (6,9) mit dieser Formel bedacht. Nach Gen 10 stammen alle Völker der Erde von den drei Söhnen Noachs ab. Obwohl dies so ist, scheut sich der Autor nicht, refrainartig (10,5.20.31) von den unterschiedlichen Sprachen all dieser Völker zu sprechen. Blutsverwandschaft und Sprachenverschiedenheit werden hier problemlos zusammengedacht. Wieso wird denn dann die Sprachverschiedenheit in Gen 11,1-9 plötzlich zum Problem, das nun auf ätiologischem Weg gelöst werden muss²⁵?

Auch die Quellenscheidung hilft hier nicht weiter, sondern potenziert die vorherige Frage nur noch um einiges mehr. Wenn die Genealogien in Gen 10-11 -von einigen J-Elementen abgesehen- der priesterschriftlichen Redaktion zuzuschreiben sind und wenn hier die Sprachverschiedenheit als normales Phänomen (vielleicht analog zur Verschiedenheit der Tier- und Pflanzenwelt im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht) angesehen wird, wieso übernimmt dann der priesterschriftliche Redaktor die von J stammende Babelzerzählung, die doch seiner vermeintlichen Intention diametral widerstrebt. Natürlich mag auch hier das Argument der "Traditionsträchtigkeit" biblischer Erzählungen angeführt werden; der priesterschriftliche Redaktor habe gar nicht umhinkönnen, der von J übernommenen Babelstory einen guten Platz einzuräumen. Fragen wir aber gleich weiter: war denn der Druck auf den priesterschriftlichen Redaktor so gross, dass er die Genealogie Sems zugunsten der Turmbaugeschichte unterbrach? Wäre es nicht viel logischer gewesen, die Babelzerstreuung vor die Völkerliste zu plazieren? Dann hätte der priesterschriftliche Redaktor einerseits der Tradition Folge geleistet und auf der anderen Seite eine ansprechende Logik in seine

²² So richtig der Titel des 11. Kap. des Buches von T.L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, BZAW 133, Berlin 1974: "Genesis 11,10-12,9 and the Wanderings of Abraham".

²³ Anders CH. UEHLINGER, *Weltreich und <<eine Rede>>. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9)*, OBO 101, Göttingen 1990, der eine geschichtliche Deutung mit einer fortlaufenden Aktualisierung vorschlägt. Siehe dazu die ausführliche Bewertung von G.L. PRATO, *RivB* 41 (1993) 75-84.

²⁴ Dazu besonders P. WEIMAR, "Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung", *BZ NF* 18 (1974) 65-93.

²⁵ Die Unvereinbarkeit von Gen 10 und der Turmbaugeschichte betonte schon J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Walter de Gruyter; 4. ed. 1963, 11.

Gesamterzählung eingebracht. Die Menschheit vermehrt sich nach der Sintflut ganz gewaltig, kommt zum Turmbau zusammen, wird von Jahwe wegen "Titanismus" und "Hybris" bestraft und in die Sprachwelten auseinandergetrieben. Warum hat sich der Endredaktor nur diese einzigartige Möglichkeit entgehen lassen, in seine Gesamterzählung Logik und Konsistenz einzubringen? War er nur nachlässig oder liegt die Logik und Konsistenz eben ganz woanders? Eines dürfte zweifelsfrei feststehen: die Unterbrechung der Genealogie Sems durch die Turmbauerzählung muss ihre Gründe und ihre ganz eigene Intentionalität haben. Die offensichtliche Spannung lässt sich auch nicht durch die Feststellung lösen, letztlich hätten ja Gen 10 und Turmbauerzählung das gleiche Ende: die Sprachzerstreuung²⁶.

Gen 11,1-9 wird eingefasst durch die Genealogie Sems und vom zweifachen "mabul" (10,32; 11,10). Es hat den Anschein, die Turmbaugeschichte habe etwas mit der Genealogie Sems, d.h. mit den Semiten zu tun²⁷. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man bedenkt, dass die konkreten Ortsnamen "Babel" und "Schinear" für urgeschichtliche Sagen verwunderlich sind. Auf diese Besonderheit macht auch C. WESTERMANN aufmerksam, ohne jedoch eine Erklärung dafür anzugeben:

"Die Besonderheit von Gn 11,1-9 liegt nun darin, daß das urzeitliche Geschehen in dem Namen Babel im Lande Sinear die Geschichte berührt... Eben dies, das die Erzählung Gn 11,1-9 zwischen urgeschichtlichem und geschichtlichem Geschehen in der Schwebe bleibt, gibt ihr den eigentümlichen Charakter"²⁸. Ist hier nicht aus der Not eine Tugend gemacht worden?

3. Die syntaktische Dimension von Gen 11,1-9.

Die Syntax eines Textes gibt nicht nur seine Basisstruktur an²⁹, sondern legt auch von vornherein seine Kommunikationslinien fest; dies gilt besonders im Hinblick auf die Personenverteilung:

"In dieser Kategorie wird die Welt (im angegebenen informationstheoretischen Sinne als Insgesamt möglicher Kommunikationsgegenstände) unter einem bestimmten Gesichtspunkt vorsortiert. Dieser Gesichtspunkt ist kein anderer als der Prozeß der Kommunikation selber. Unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation wird die Welt grob eingeteilt in die Positionen Sprecher (>>Sender<<), Hörer (>>Empfänger<<) und >>alles übrige<< (Restkategorie)"³⁰.

²⁶ So T.L. THOMPSON, *The Origin Tradition of Ancient Israel. I., The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*, JSOTS 55; Sheffield 1987, 78; Ch. UEHLINGER, *Weltreich*, 576-577, übernimmt hier die Position von T.L. THOMPSON.

²⁷ So meint J.SCHARBERT, *Genesis 1-11*, Würzburg 2 ed. 1985, 113, der Zweig der Semiten habe die Stadt und den Turm gebaut, was sich in der vorliegenden Interpretation nicht bestätigt.

²⁸ C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 712.

²⁹ Siehe besonders A. GARCIA SANTOS, "Análisis de la Forma de Génesis 11,1-9", *Communio* (Sevilla) 23 (1990) 169-208.

³⁰ H. WEINRICH, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart 4.ed. 1985, 29.

In unserem Text bleibt der Erzähler weitestgehend im Hintergrund und tritt nur am Ende stark kommentierend auf (V 9). In diesen 9 Versen kommen die Personen des Ich, Du, Ihr überhaupt nicht vor. Es gibt in diesen Zeilen keine Anreden oder Gegenreden, nur "Selbstgespräche" mit gehäuften Kohortativen. Sowohl die Menschen als auch Jahwe reden nur zu sich selbst, aber nicht zueinander (Vv 3.4.7). Der Autor macht seine Leser/Hörer nie explizit kenntlich; somit scheint jeder Leser/Hörer angesprochen zu sein.

Man spricht oft leichthin von biblischen Texten als Erzählungen ohne zu unterscheiden, ob sie wirklich erzählen oder vielmehr besprechen. Eine der zumeist nicht gestellten Fragen ist diese: will der Autor den Leser in eine andere Welt locken, d. h. ihm eine neue Welt erzählend eröffnen oder bespricht er die Welt, die er mit dem Leser teilt. Daher die Grundeinteilung von H. WEINRICH in erzählte und besprochene Welt. So gelten im Deutschen als besprechende Tempora: Präsens, Perfekt, Futur, Futur II, während Präteritum, Plusquamperfekt, Konditional, Konditional II die erzählenden Tempora sind. Nach H. WEINRICH haben die Tempora "insgesamt Signalfunktion, die sich als Informationen über Zeit nicht adäquat beschreiben lassen"³¹. Durch die Auswahl der Tempora gibt der Autor dem Leser zu erkennen, in welcher Haltung die Nachricht aufgenommen werden soll. Die erzählenden Tempora lassen eine entspannte Aufnahme der Nachrichten durch den Leser zu, während die besprechenden Tempora zur Gespanntheit aufrufen³². Die Tempora dienen also nicht allein dazu, die verschiedenen Zeitstufen zu markieren, sondern rufen beim Leser eine bestimmte Haltung hervor: Entspannung oder Gespanntheit.

Die Theorie WEINRICHS wurde bereits für die Analyse der althebräischen Tempora fruchtbar gemacht³³. Danach gibt es auch im Althebräischen zwei Haupttempora, die unterschiedliche Sprechhaltungen anzeigen: wayyiqtol gilt als typisches Erzähltempus, während yiqtol das typisch besprechende Tempus ist. Alle anderen Tempuskonstruktionen sind diesen beiden Haupttempora zugeordnet: zu den Erzähltempora gehört noch das waw-x-qatal; zu den besprechenden Tempora die Volitivformen, der einfache Nominalsatz, das weqatal und das (x-) qatal³⁴. Auch geben die Tempora nicht nur Auskunft über die jeweiligen Sprechhaltungen (Entspanntheit/Gelassenheit), sondern dienen ebenfalls dazu, die Hauptlinie der Erzählung deutlich zu machen und von dieser Grundlinie aus die aus der Vergangenheit nachgeholten

³¹ H. WEINRICH, Tempus 27.

³² H. WEINRICH, Tempus 33.

³³ Siehe W. SCHNEIDER, Grammatik des Biblischen Hebräisch, München 7. ed. 1989, § 48; A. NICCACCI, The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose, JSOTS 86, Sheffield 1990 (orig. ital. Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica, Jerusalem 1986); IDEM, Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni, Studium Biblicum Franciscanum Analecta Nr.31, Jerusalem 1991.

³⁴ A. NICCACCI, Syntax 20.

oder die aus der Zukunft antizipierten Informationen als solche zu kennzeichnen³⁵. In einem dritten Schritt geben die Tempora der Erzählung ihr Relief; d.h., der Autor gibt durch die Auswahl der Tempora an, welche Informationen im Vordergrund und welche im Hintergrund stehen sollen. Bei diesen Unterscheidungen geht es nicht um syntaktische Spitzfindigkeiten, sondern um das Bemühen, die Tempora auf ihre Funktion im Prozeß der Kommunikation hin zu befragen³⁶.

Im Bezug auf unsere Perikope wird deutlich, wie der Autor besonders am Anfang erzählend auftritt (1-3a). Hier legt er die äußeren Bedingungen für das Folgende fest. An drei Stellen erteilt er den Personen das Wort: "der eine spricht zum anderen" (3a); "sie sprechen" (4a); "Jahwe spricht" (6a). Von Mal zu Mal wird es deutlicher, dass es hier nicht um wirkliche dialogische Kommunikation geht, sondern um ein reines Selbstgespräch, reine Redundanz. Das Sprechen der Menschen untereinander - nicht miteinander (!) - und das Selbstgespräch Jahwes beschreiben den reinen Konsens. Die gehäuften Kohortative (9 x) machen diese Weise des "störfreien" Sprechens deutlich; doch Kommunikation in reinem Konsens bedeutet den Tod der Kommunikation; denn wenn man sich in allem einig wäre, worüber sollte man dann noch sprechen?³⁷ Das Phänomen "Gesellschaft", und darum geht es in dieser Perikope, braucht lebensnotwendig beide Elemente: Identität und Differenz. Übersteigerte Identität und fehlende Differenz führen zur Desintegration, d.h. zur Zerstreuung.

Nur an zwei Stellen bringt sich der Autor erzählerisch voll ein, d.h. führt seine Erzählung einen Schritt voran. In 5a läßt er Jahwe heruntersteigen, um sich das Bauvorhaben anzusehen und in 8a läßt er ihn die Menschen zerstreuen. Der Vers 5a befindet sich im Zentrum der Erzählung³⁸: das erste Vorkommen des Tetragrammas (5 x insgesamt) ist zugleich das wichtigste. Während in den ersten 4 Versen Jahwe gar nicht vorkommt, wird er im zweiten Teil zum bestimmenden Charakter der Erzählung.

Es fällt auf, daß der Autor die eigentliche Bautätigkeit der Menschen gar nicht erzählt. Zwischen den Versen 4 und 5 liegt eine große Unbestimmtheitsstelle, an der sich die Phantasie der Leser/Hörer ausspielen kann.

³⁵ A. NICCACCI, *Lettura sintattica*, 3: "Secondo la prospettiva linguistica, si distingue: informazione recuperata, o "antefatto" del racconto che segue (↑), grado zero, o linea principale del racconto (0), informazione anticipata, o previsione della conclusione del racconto (Ⓜ)".

³⁶ H. WEINRICH, *Tempus*, 315: "Hinter diesem Bemühen, in einer syntaktischen Theorie von der Funktion der Tempora immer nach der Kommunikationssituation zu fragen, steht die umfassendere Überzeugung, daß die Syntax in der Sprache der Ort ist, wo der Prozeß der Kommunikation selber Bestandteil des sprachlichen Code wird".

³⁷ So N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1984, 237, Anm. 73: "Alle Konsenstheorien müssen sich denn auch die Frage gefallen lassen, die Helmut Schelsky einmal (mündlich) an Jürgen Habermas gerichtet hat: was denn *nach* dem Konsens der Fall sein würde".

³⁸ Die Wichtigkeit dieses Verses betont auch J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Sheffield 2. ed. 1991, 22; sein Versuch, das Eingreifen Jahwes analog zum ius talionis zu verstehen, überzeugt dagegen nicht (32-39).

Das Hauptgewicht liegt aber nicht auf den erzählenden Teilen, sondern auf den Dialog-, bzw. Monologpartien. Während der Autor im erzählenden Prolog (1-2) ganz unbeteiligt erscheint (wayyiqtol), ändert sich dies in den Diskurspartien (Volitivformen und yiqtol)³⁹. In den Gesprächsteilen begibt sich der Autor in die Position des allwissenden Erzählers⁴⁰, der sich im Geschehen aktiv beteiligt und auch vom Leser eine solche Beteiligung einfordert. Der Autor des literarischen Werkes und der Erzähler im Text treten hier deutlich auseinander, d.h. der empirische Autor dieses Textes war nicht anwesend, als sich die Menschen zum Turmbau entschlossen, ebenso wenig hat er das Selbstgespräch Jahwes mitverfolgt. Diese einfache Erkenntnis wird in der Exegese fast nie thematisiert. Es gehört gerade zu den Kennzeichen literarischer Texte, daß jemand zugleich als er selbst und als ein anderer schreibt⁴¹.

Die Selbstaufforderung der Menschen, die in 3ab beginnt, wird durch einen Kommentar in 3b durchbrochen. Welche kommunikative Funktion kommt dieser "technischen Erläuterung" zu? Für den Leser ist es zwar interessant, aber doch belanglos zu wissen, ob die Menschen gebrannte Ziegel oder Natursteine, Mörtel oder Erdpech als Baumaterial benutzten: zumal vom aktuellen Bauen ja überhaupt nicht die Rede ist. Die Funktion dieses technischen Detailwissens liegt woanders: der Leser soll sich immer mehr der Allwissenheit des Erzählers anvertrauen⁴².

Die "figuras etymologicas" in 3a und die Alliterationen in 3b verstärken den Eindruck einer reibungslosen Kommunikation. Auch kann ein Wortspiel zwischen den Ausdrücken ("laßt uns Ziegel brennen") und ("laßt uns verwirren") intendiert sein⁴³.

Entgegen der Exodusgeschichte wird hier der sozialkritische Aspekt grosser Bauvorhaben nicht betont: Sklaven und Fronarbeiter sind noch nie auf die Idee gekommen, sich für die Nachwelt zu verewigen. Gen 11,1-9 will keine sozial differenzierte Gesellschaft kennen, um die Idee einer idealen Kommunikation nicht zu gefährden⁴⁴. Hier wird keine reale Welt in Worten

³⁹ Vgl. dazu den literaturwissenschaftlichen Kommentar von K. WEIMAR, Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, UTB 1034; München 1980, 73: "Der Wechsel zwischen Präsens und Präteritum ist also ein Wechsel zwischen zwei verschiedenen Haltungen dem Ereignis gegenüber: zwischen der Haltung eines aktuell Beteiligten und der eines nicht mehr Beteiligten". Gerade dieser Wechsel von Beteiligung und Nicht-Beteiligung ist eines der Kennzeichen von Literatur.

⁴⁰ Die Allwissenheit des Erzählers gehört zu den Grundeigenschaften biblischer Texte; dazu M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987, Cap. 3; J.L. SKA, *Our Fathers Have Told Us. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Subsidia Biblica 13, Roma 1990, 44-45.

⁴¹ K. WEIMAR, *Literaturwissenschaft*, 148: "Literarische Texte schreibt man wie alle anderen Texte als Autor und als Erzähler, nur daß der Erzähler in literarischen Texten sich unausdrücklich oder ausdrücklich als ein anderer ausgibt, als es der Autor ist, während sonst die unausdrückliche oder ausdrückliche Identität zwischen beiden im Vordergrund steht".

⁴² C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 726: "Hieran ist zunächst wichtig, daß der Erzähler damit zu erkennen gibt, daß er von dem Land, in dem das nun Folgende geschieht, Kunde hat; er weiß sogar über die Bautechnik Bescheid".

⁴³ So J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 15: "opposed to the men's construction we find, hard and direct, God's destruction".

⁴⁴ Der Midrasch betont dagegen den Aspekt der unmenschlichen Unterdrückung beim Bau des Turmes: "Tenía escaleras a levante y a poniente; y los que subían los ladrillos subían por levante, los que bajaban lo hacían por

widergespiegelt, sondern es handelt sich um einen ganz bestimmten Weltentwurf, der dann kritisiert und verworfen wird.

Die vermeintlich ideale Kommunikation wird weiterhin durch das fast gänzliche Fehlen von Negationen kenntlich gemacht. Allein im letzten Satz des gesellschaftlichen Monologs kommt die Konjunktion der Abwehr "damit nicht" vor.

Die Adamssöhne sind auf die Abwehr der Zerstreuung aus (4b), während Jahwe eingreift, damit sie sich nicht mehr verstehen (7a). Der lokalen Zerstreuung steht die sprachliche gegenüber.

Nach dem göttlichen Selbstgespräch (6-7) setzt der Autor die Erzählung durch das Eingreifen Jahwes fort (8a). Auch hier liegt eine grosse Unbestimmtheitsstelle vor: wie zerstreut Jahwe die Menschen über die ganze Erde? Es handelt sich hier um eine Art performativen Geschehens. Das Wort von der Zerstreuung (8a) läßt diese sogleich effektiv werden. In den drei Schlußsätzen bespricht und kommentiert der Erzähler das Geschehen. Die Erzählung als solche war bereits mit Vers 8 zu ihrem Ende gekommen - eben als sie aufhörten, die Stadt zu bauen! Jetzt gibt es nichts mehr zu erzählen, sondern nur noch zu kommentieren (V 9).

4. Die semantische Dimension von Gen 11,1-9.

In der Semantik wird die Beziehung zwischen den sprachlichen Zeichen und der aussersprachlichen Wirklichkeit untersucht⁴⁵. Die Semantik analysiert die Bedeutung der Worte und Sätze (= das Gesagte; énoncé), während die Pragmatik die Bedeutung der Aussage (den Sprechakt; énonciation⁴⁶) zu erfassen sucht. Während die Semantik fragt: Was sagst du?, fragt die Pragmatik: Was willst du damit sagen? Kann man die syntaktische Dimension der Synchronie zuordnen, so gehört die Semantik zur Diachronie. Eine noch so raffinierte synchronische Textanalyse, die den diachronischen Aspekt der Semantik und den kontextbezogenen Aspekt der Pragmatik ausblendet, muss notwendigerweise in eine rein beschreibende Ästhetik ableiten.

Um zu erkennen, wovon ein Text überhaupt spricht, lohnt es sich, die vorkommenden Lexeme in Wortfelder oder Sinnlinien einzuordnen. Bei unserem Text bieten sich drei Wortfelder an: "Konstruktion", "Kommunikation" und "Einheit-Vielheit".

Zum Wortfeld "Konstruktion" gehören die folgenden Lexeme: "Ziegel", "Ziegel streichen", "im Brande brennen", "Stein", "Mörtel", "Erdpech", "bauen", "Stadt", "Turm", "machen".

ponente. Si un hombre caía y se mataba nadie lo sentía; pero si se caía un ladrillo se sentaban a llorar y lamentarse: ¡Ay de nosotros! ¿Cuándo subirá otro en su lugar?" Pirque Rabbi Eliezer, Cap. XXIV, traducido por M. PEREZ FERNANDEZ, Los capítulos de Rabbi Eliezer, Valencia 1984, 179.

⁴⁵ Vgl. B. KEDAR, Biblische Semantik. Eine Einführung, Stuttgart 1981, 26.

⁴⁶ Siehe dazu J.L. AUSTIN, How to do Things with Words, Cambridge Mass. 2 ed. 1975; J.R. SEARLE, Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts, Cambridge 1979: zur biblischen Anwendung, H.C. WHITE (ed.), Speech Act Theory and Biblical Criticism, Semica 41 (1988).

Zum Wortfeld "Kommunikation" gehören die Lexeme: "Sprache", "Worte", "sprechen", "Namen", "hören", "benennen".

Zum Wortfeld "Einheit-Vielheit" gehören die Lexeme: "eine einzige", "die gleichen", "die ganze", "alles", "einer dem anderen", "Söhne Adams", "dort", "von dort", "zerstreuen", "verwirren".

Wie der populäre Ausdruck, "Turmbau zu Babel", richtig andeutet, geht es in Gen 11,1-9 um eine Bautätigkeit. Bereits in Gen 4,17 war vom ersten Städtebauer die Rede gewesen: "Kain erkannte seine Frau; sie empfing und gebar den Henoch. Er wurde der Erbauer einer Stadt und gab der Stadt den Namen seines Sohnes Henoch". In den nachfolgenden Versen (Gen 4,19-22) wird dann berichtet, wie sich von der Stadtgründung her unterschiedliche Berufe herausbildeten und so der Kontrast zwischen "Stadt und Land" entstand. Das Schwertlied Lamechs unbarmherziger Vergeltung läßt die vorangehende Stadtgründung in negativem Licht erscheinen. Von Kain, dem von Gott verfluchten Brudermörder (Gen 4,11), stammt Henoch, der Stadtgründer⁴⁷, ab; von diesem wiederum kommt Lamech her, die Symbolfigur grenzenloser Vergeltung. Die Zivilisation scheint die Last der Sünde Kains zu tragen. All das ist negativer Vorspann zu Set, dem Sohne Adams, mit dem die Jahweverehrung einsetzt (Gen 4,25-26). Während die erste Stadt nach seinem Erbauer benannt wird (Gen 4,17), setzt mit Set die Nennung, d.h. die Verehrung Jahwes ein (Gen 4,26). Fazit: die Stadtzivilisation scheint der Jahweverehrung nicht gerade gut zu bekommen. Eine Erkenntnis, die auch für die Turmbauerzählung gilt, und die durch die prophetische Stadtkritik im Südreich weiter unterstrichen wird, die besonders die Hauptstadt Jerusalem ins Visier nimmt⁴⁸.

Nach biblischer Auffassung ging der Weg der Menschheit über das sorglose Leben im "Garten" zur schweißtreibenden Bestellung des Ackers (Gen 3,17-19) und von dort zur Städtebaukultur. Erst danach kam es zu Veränderungen im politischen Bereich: von der Polis zur Politik. Hiervon berichtet Gen 10,8-10: "Kusch zeugte den Nimrod. Dieser war der erste Machthaber (gibbor) auf Erden. Er war ein gewaltiger Jäger vor Jahwe. Darum sagt man: 'Ein gewaltiger Jäger vor Jahwe wie Nimrod'. Seine Herrschaft erstreckte sich anfangs über Babel, Erech und Akkad, Städte die alle im Land Schinear liegen". Das Vorkommen von "Babel" und "Schinear" weisen den Leser auf die Babelgeschichte hin. "Babel" nicht als die erste Stadtgründung, sondern als die erste politische Machtstruktur. "Babel" steht auch im Neuen Testament und darüber hinaus für die Zusammenballung politischer Macht⁴⁹. Es geht hier um mehr als nur um

⁴⁷ Gen 4,17 ist nicht eindeutig; es könnte auch Kain als Stadtgründer gemeint sein. Damit wäre die Negativität der Stadtkultur noch weiter unterstrichen. Für Henoch als den Stadtgründer spricht sich C. WESTERMANN, Genesis 1-11, 444 aus.

⁴⁸ Mi 3,10; Hab 2,12; Jer 6,6; Ez 9,9 u.ö.; dazu E. OTTO, TWAT VI, 70-72.

⁴⁹ Zur Wirkungsgeschichte der Turmbauerzählung, siehe A. BORST, Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen der Völker, Stuttgart 1957-1963; auch G.L. PRATO, "Babilonia fondata dai giganti: Il significato cosmico di Gen 11,1-9 nella storiografia dello Pseudo-Eupolemo",

die sagenhafte Überlieferung vom Gründer des assyrischen/babylonischen Reiches, wonach Nimrod der Typ eines Herrschers der Frühzeit Mesopotamiens gewesen sei⁵⁰. Es geht auch darum, die Gefährlichkeit politischer Machtkonzentration anzudeuten. Sowohl die biblischen Schriften als auch die Menschheitsgeschichte geben davon beredtes Zeugnis ab: Abfall von Gott und Versklavung des Mitmenschen gehen dabei Hand in Hand. Die rabbinische Literatur hat dies gesehen und leitet den Namen Nimrod vom hebräischen **mrd** "sich auflehnen" ab und macht Nimrod zugleich zum Bauherrn von Gen 11,1-9.

Auch sonst bietet das Alte Testament einige Stellen, die einer Bautätigkeit in grossem Stil kritisch gegenüberstehen. Der Pharao mißbraucht die Israeliten zum Bau seiner Vorratsstädte (Ex 1,11). Von der Herstellung von Ziegeln wird nur an diesen beiden Stellen berichtet⁵¹. Die Errichtung grosser Bauten setzt nicht nur eine Stadtkultur und eine zentrale politische Verwaltung voraus, sondern auch eine immer weiter fortschreitende Technik. So wurde es erst durch die Ziegelherstellung möglich, grosse Bauten unabhängig vom Fundort der Natursteine zu errichten. Die zentralistische Politik Salomons machte seine Bauvorhaben erst möglich, brachte aber viele Tausende in eine staatlich verordnete Fronarbeit (1 Kön 5,27-32; 9,20-21; 11,28). In der prophetischen Kritik wird der Bau von Palästen und von befestigten Städten als ein Vergessen des einzigen wirklichen Schöpfers verstanden (Hos 8,14). Nicht auf seine Bauten soll Israel vertrauen, sondern auf Jahwe, auf ihn allein: "Wenn das Haus nicht baut Jahwe, die Bauleute mühen sich vergeblich. Wenn die Stadt nicht behütet Jahwe, so wacht vergeblich der Wächter" (Ps 127,1). Nicht Babel ist die Stadt, in der die Völker zusammenkommen, sondern Jerusalem, die heilige Stadt (Jes 48,2; 52,1), die Stadt Jahwes (Jes 60,14; Ps 48,9; 101,8). Jerusalem ist die Gottesstadt, weil Jahwe selbst ihr Erbauer ist (Ps 147,2). Nicht die Türme Jerusalems, die dem König Usia einen Namen machten (2 Cr 26,9.15), bringen Sicherheit und Ruhm, sondern allein die Gegenwart Jahwes. Bedeutete Babel die Zerstreuung der Völker, so Jerusalem ihre Vereinigung (Jes 66,18-24)⁵².

Das Verb **bnh** wird nicht nur in einem konkret bautechnischen, sondern auch in theologischem Sinn verwendet: nicht David baut Jahwe ein Haus, sondern Jahwe errichtet ihm ein Königsgeschlecht (2 S 7,11.27). Was hier auf dem Spiel steht, ist nicht die menschliche Suche nach Ansehen und Ruhm (*sem*), sondern die Größe des göttlichen Namens (2 S 7,26). Sowohl Sarah als auch Rahel (Gen 16,2; 30,3) erhalten von Jahwe einen Sohn geschenkt (Nif. von **bnh**). Die dynastische Bautätigkeit Jahwes zugunsten eines ewigen Israel setzt also bereits bei den Stammvätern ein. Seit den Anfängen Israels ist der Bestand des Volkes, trotz aller

in: V. COLLADO; E. ZURRO (Eds.), *El Misterio de la Palabra* (FS. L. ALONSO SCHÖKEL), Madrid 1983, 121-146.

⁵⁰ C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 688; in *Mi 5,5* wird Assur als Land Nimrods bezeichnet.

⁵¹ Gen 11,3; Ex 1,14; 5,7.8.14.16.18.19; dazu auch G.F. DAVIES, *Israel in Egypt. Reading Exodus 1-2*, JSOTS 135, Sheffield 1992, 56-58.

⁵² Jerusalem als Gottesstadt in der Zionstheologie: Ps 46,5; 48,2; 132,13; Jes 24-27 u.ö.

Hindernisse, durch die Fürsorge Jahwes gesichert. Jahwe ist nicht nur der Erbauer Jerusalems, sondern auch der Schöpfer und Erhalter der Nachkommenschaft Abrahams. Doch das tyrannische Babel, das sich zum Himmel erheben wollte, ist durch das Gericht Jahwes in die allertiefste Tiefe gestürzt (Jes 13-14).

Vom Turm in die Tiefe: Türme sind normalerweise zur Sicherung der Festungsmauern gedacht und haben generell Schutzfunktionen⁵³. Die Türme Jerusalems müssen auf die Pilger großen Eindruck gemacht haben (Ps 48,13); einige Türme waren auch namentlich bekannt⁵⁴. Der Turm zu Babel besass wohl keine Schutzfunktion, sondern eher eine kultische Bedeutung. Auf die Ziqqurat⁵⁵ stieg Marduk wie auf Treppen herab, um die Huldigungen der Menschen entgegenzunehmen⁵⁶. Der biblische Autor läßt aber nicht Marduk auf die Ziqqurat hinabsteigen, sondern Jahwe: nicht um sich von den Menschen feiern zu lassen, sondern um sie zu zerstreuen. Vom Turmbau muss abgesehen werden, nicht weil dadurch etwa Jahwes Alleinherrschaft gefährdet wäre⁵⁷, sondern weil er nicht seiner Ehre, sondern der ihrer Erbauer dient⁵⁸. Ebenso abwegig erscheint die Meinung, Gott zerstöre den Turm, weil man ihn nicht um seine Bauerlaubnis gefragt habe⁵⁹.

Ganz anders Abraham: er baut Jahwe, der ihm zuvor erschienen war, Altäre und ruft dessen Namen an (Gen 12,7-8). Der Kontrast zwischen dem Turmbau zu Babel und dem Altarbau Abrahams könnte nicht größer sein: die gesamte Bevölkerung Babyloniens⁶⁰ verschreibt sich dem Monumentalbau, während in Abraham der Einzelne seinem Gott gegenübersteht.

Parallel zu **bnh** wird in Gen 11,1-9 dreifach das allgemeine **śh** verwandt: Das "laßt uns einen Namen machen" (V 4a) bringt das göttliche "laßt uns den Menschen machen" (Gen 1,26) in Erinnerung. Die Selbstaufforderung der Menschen, es zu einem Namen zu bringen, bleibt nur ein "unfrommer" Wunsch: der göttliche Vorsatz dagegen wird Wirklichkeit. Zwischen dem menschlichen Planen (**zmm**) und seiner Realisierung (**śh**) liegen Welten, bei Gott dagegen sind

⁵³ 2 Kön 9,17; 17,9; 18,8; 2 Chr 14,6; 26,9.15; 32,5.

⁵⁴ Jer 31,38; Sach 14,10; Mi 4,8; Neh 3,1.11; 12,38.39.

⁵⁵ Es ist hierbei nicht wichtig, ob es sich um den Tempelturm des Heiligtums "Esagila" handelt oder ob die Ziqqurat "Etemenanki" gemeint ist.

⁵⁶ L.-H. VINCENT, *De la Tour de Babel au Temple*, RB 53 (1946) 403-40; D. KELLERMANN, *TWAT IV*, 644-5; M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari 1991, 887.

⁵⁷ So die Mehrzahl der Kommentaristen, z.B. J. GUILLEN TORRALBA, "Motivos tópicos en cuatro leyendas cósmicas de Génesis", en: D. MUÑOZ LEON (ed.), *Salvación en la Palabra*. Targum, Derash, Berith (FS. A. DIEZ MACHO), Madrid 1986, 157-183: "La némesis corresponde a la hybris. La simetría subraya el carácter medicinal del castigo" (165).

⁵⁸ Anders A. de PURY, "La tour de Babel et la vocation d'Abraham. Notes exégétiques", ETR 53 (1978) 80-97: "Si l'homme qui franchit toutes les limites représente donc une menace, il ne l'est pas pour Yahwéh lui-même mais pour l'ordre que Yahwéh a institué en sa faveur" (89).

⁵⁹ So A. GARCIA SANTOS, EstB 47 (1989) 289-318: "No solamente Dios no les había ordenado que lo hiciesen, sino que ni siquiera le consultan para ver si tan importante obra cuenta con el beneplácito divino" (310).

⁶⁰ Mit "Schinear" ist immer das ganze Land Babyloniens gemeint: Gen 10,10; 11,2; 14,1.9; Jos 7,21; Jes 11,11; Sach 5,11; Dan 1,2.

Wollen und Tun identisch. Die Pläne Babels macht Jahwe zunichte, während Gottes Plan, Babel zu vernichten, Wirklichkeit wird: "Denn auf Babels Verderben ist sein Plan (**mzmtw**) gerichtet, es zu zerstören...Denn Jahwe hat es geplant (**zmm**), und jetzt führt er es aus, was er den Bewohnern Babels angedroht hat" (Jer 51,11.12; vgl. Jes 48,14). Während dem Tun der Menschen von Gott her eine Grenze gesetzt ist, ist dessen Handeln grenzenlos⁶¹: das muss auch Hiob am Ende eines langen und schmerzlichen Weges erkennen: "Ich weiß nun, daß du alles kannst, und kein Planen (**mzmh**) dir unmöglich (**l²ybsr**) ist" (Hi 42,2).

Die Hinfälligkeit des menschlichen "Großbauunternehmens" wird auch durch den Begriff der "**bny h²dm**" unterstrichen. An fast allen Stellen markiert er die menschliche Schwachheit im betonten Gegensatz zur Macht Gottes⁶². Die "Menschensöhne" lassen den Leser an die "Menschentöchter" (**bnwt h²dm**) von Gen 6,2.4 denken. Dort setzt Jahwe dem Lebensalter der Menschen eine Grenze; dennoch kommen "Gibborim" ("Stärklinge") zur Welt, welche als "berühmt"; wörtlich, "Menschen des Namens" genannt werden. Doch aus den "Gottessöhnen" sind "Menschen" geworden: die Grenze des Todes hat auch sie erreicht. Auch Babel wollte sich einen Namen machen - übrig blieben nur Ruinen, in denen keine "Menschensöhne" mehr leben (Jer 50,40; 51,43). Die ersten Kapitel der Genesis stellen die Begrenztheit des Menschen heraus: Geschöpf-Sein bedeutet Begrenzt-Sein. An der Grenze dieser Begrenzung steht der Schöpfer⁶³.

Das zweite Wortfeld läßt sich mit dem Begriff der "Kommunikation" umschreiben. Nach gängiger Auffassung hat die Turmbaugeschichte die ätiologische Funktion, die Existenz der Sprachverschiedenheit zu erklären. Wenn dies auch für eine redaktionelle Vorstufe zutreffen mag, so doch nicht mehr für den aktuellen Textzusammenhang. Wie oben bereits angemerkt, steht die Völkertafel in Gen 10 mit ihrem Refrain (Vv 5.20.31) über die Sprachverschiedenheit der Erdenvölker einer etwaigen ätiologischen Aussagefunktion von Gen 11,1-9 diametral entgegen. Auch davon abgesehen muß eine Ätiologie nicht automatisch die Aussagemitte eines Textes treffen⁶⁴.

Der Ausdruck "eine Sprache und die gleichen Worte" in Gen 11,1 ist einmalig im AT; dies erschwert seine semantische Bestimmung. "**s²ph**" bedeutet an sich "Lippe" und wird auch als Ausdruck für "Sprache" benutzt⁶⁵. Es bedeutet aber immer nur das "Sprachsystem", das in seiner Einheitlichkeit gesehen wird. Für die Bezeichnung von mehreren Sprachen wird

⁶¹ Dies betont besonders Dt-Jes: 41,20; 43,19-21; 44,23; 46,10; 55,11; vgl. Ps 115,3; 135,6.

⁶² H. HAAG, TWAT I, 685: Gen 11,5; 1 Kön 8,39; Ps 33,13; 145,12; insbesondere in Koh: 1,13; 2,3.8; 3,10.18.19.21; 8,11; 9,3.12.

⁶³ Dies gilt auch besonders für Gen 2-3 (3,22); siehe F. GOLKA, "El hombre como creatura y la elección de Israel", Revista Teológica Limense 26 (1992) 43: "La naturaleza del ser humano tiene en la historia de los orígenes determinadas limitaciones, por ejemplo: el hombre no vive eternamente. Con ello el superhombre debe ser relegado a sus fronteras, previniéndose el peligro de la inhumanidad".

⁶⁴ So richtig E. BLUM, Komplexität, 6.

⁶⁵ Jes 19,18; 28,11; 33,19; Ez 3,5

lšn/lšnwt verwandt. So hat jedes Volk seine eigene "lašon"⁶⁶. Das in Gen 11 gebrauchte "šph" meint nicht nur Sprache als "Sprachsystem" (langue), sondern auch als aktueller Sprachvollzug, als aktuelles Sprechen (parole). So betont Moses, er habe unbeschnittene Lippen, d.h. ihm fielen das Sprechen besonders schwer (Ex 6,12.30). Im Gegensatz dazu steht der "Lippenmann", d.h. der "Schwätzer", der sich vieler Worte verschreibt (Job 11,2). In der Babelerszählung wird Sprache nicht allein unter dem Aspekt des einheitlichen "Sprachsystems" verstanden, sondern auch unter dem Gesichtspunkt des aktuellen Sprechens⁶⁷. Der Ausdruck "die gleichen Worte" mag auf die Sprache als Sprachvollzug abzielen⁶⁸. Man verstand sich eben in Babel; im Blick auf die Sprachenvielheit von Gen 10 muß man sagen: man verstand sich trotz der vielen Sprachen. Gerade dies trifft auf das neubabylonische Reich mit seiner internationalen Hauptstadt zu⁶⁹.

Gen 11 betont die Einheitlichkeit der Sprache, sowohl als Sprachsystem als auch als aktueller Sprachvollzug. Letzteres unterstreichen die gehäuften Kohortative. Man könnte fast sagen: je stärker das gemeinsame "laßt uns" desto höher der Turm.

Doch nicht der Turm steht im Mittelpunkt des Interesses, sondern der "Name", dh. der "Ruhm". Die Bauaktivitäten Babels sind nur Mittel zum Zweck: "sich einen Namen zu machen". In diesem "Namen" soll sich die Macht und Überlegenheit der Großmacht konkretisieren⁷⁰.

Im Gegensatz zur Großmacht Babyloniens steht Abraham, dessen Name Jahwe groß machen will (Gen 12,2)⁷¹. Einen beständigen Namen schafft man sich nicht selber, wie mächtig man auch sein mag; der beständige Name ist immer und einzig das Werk Jahwes, wie unbedeutend und vereinzelt man auch sein mag⁷². So wird deutlich, wie das Stichwort "šem" die 4 Episoden der Göttersöhne, der Semgenealogie, des Turmbaus und der Berufung Abrahams miteinander verbindet.

Jahwe war es, der sich durch die Befreiung Israels aus Ägypten einen Namen machte (Jes 63,14; Jer 32,20; Neh 9,10); er war es, der David versprach, ihm einen großen Namen zu machen gleich dem Namen der Großen dieser Welt (2 S 7,9). Dieses Versprechen weitet sich dann auf das ganze Volk Israel aus (2 S 7,23). In der Segensverheißung an Abraham und

⁶⁶ So B. KEDAR-KOPFSTEIN, TWAT IV, 603; vgl. Gen 10,5.20.31; Sach 8,23; Jes 66, 18; Est 1,22; 3,12; Neh 13,24; Dan 1,4.

⁶⁷ R. ALBERTZ, Ursprung, 14.

⁶⁸ vgl. Ex 4,10; 1 S 16,18; Spr 10,19.

⁶⁹ M. LIVERANI, Antico Oriente, 900: "La società e la cultura neo-babilonesi sono in buona misura il risultato di situazioni di internazionalismo e sincretismo a livello etno-linguistica, sociale, culturale".

⁷⁰ Dazu A.S. van der Woude, THAT II, 947.

⁷¹ So A.K. JENKINS, "A Great Name: Genesis 12:2 and the Editing of the Pentateuch", JSOT 10 (1978) 41-57; E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, 359, Anm. 3, zweifelt an einem indientierten Zusammenhang zwischen Gen 11,4 und Gen 12,2.

⁷² J. GUILLEN TORRALBA, Motivos, 167: "La sátira cierra el episodio: el Nombre, que pretendían los sublevados, lo consigue el patriarca y además lo transmite a sus hijos, lo que fue imposible a los nefilim".

seiner Nachkommenschaft wird die dynastische Zusage an das davidische Geschlecht "demokratisiert"⁷³; diese Ausweitung der dynastischen Zusage wurde erst durch das Exil ermöglicht. Jes 55,3 spricht eine deutliche Sprache: "Ich will mit euch einen ewigen Bund schliessen auf Grund der David verheißenen Gnaden" (vgl. Ez 34,9-11). Es ist kein Zufall, wenn gerade in diesen Zusammenhängen von Abraham die Rede ist: "Blickt hin auf Abraham, euren Vater, und auf Sara, die euch gebar. Denn als einzelnen habe ich ihn berufen, gesegnet und gemehrt" (Jes 51,2; vgl. Ez 33,24)⁷⁴.

Die göttliche Zusage an das davidische Haus lebt nach dem Exil in den einzelnen Gliedern des auserwählten Volkes fort. Doch ist die Segensverheißung nicht nur auf das Volk Israel ausgeweitet, sondern auf alle Geschlechter der Erde⁷⁵. Mit der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft beginnt Jahwe, seinem Volk vor den Augen der Völker (Zef 3,19-20) einen Namen zu machen, der niemals vergeht (Jes 66,22). Jetzt ist jeder Partikularismus überwunden; niemand soll sich vom Segen und von der Gemeinschaft Abrahams ausgeschlossen fühlen⁷⁶: "Den Verschnittenen, die meinen Sabbat halten und erwählen, was mir wohlgefällt, und treu zu meinem Bunde stehen, denen will ich in meinem Haus und in meinen Mauern eine Säule und einen Namen geben, der besser ist als Söhne und Töchter, einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der nimmer ausgetilgt wird" (Jes 56,4-5).

Nicht das babylonische Großreich mit seinem Getümmel von Völkern und Sprachen bringt es zu einem beständigen Namen, sondern die Nachkommenschaft Abrahams, jenseits aller Sprachen und Rassen.

Der Gott, der dieses ermöglicht, ist Jahwe, der Gott Sems, d.h. der Semiten (Gen 9,26). Sem steht hier als verhüllender Name für das spätere Israel⁷⁷, was auch für Gen 11,10 zu vermuten ist⁷⁸. Am Ende der nach Gen 11,1-9 neu aufgenommenen Genealogie Sems steht Abraham. Die Geschichte Abrahams beginnt also nicht in Gen 12,1, sondern setzt bereits mit Gen 11,10 ein⁷⁹. Wenn eines der Stichworte der Turmbaugeschichte "Sem" ist, dann braucht es nicht zu verwundern, warum sie die Genealogie Sems unterbricht. Nicht Babel gelangt zu einem

⁷³ So M. KÖCKERT, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*, FRLANT 142, Göttingen 1988, 296.

⁷⁴ So G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986, 115: "In questi scritti dell'ebraismo babilonese la denuncia e il repudio della monarchia sono espressi senza mezzi termini; ormai è tutto il popolo che è diventato sovrano, per dirla in termini moderni, nel senso stretto della parola".

⁷⁵ E. BLUM, *Komposition 356*: "Israel ist in Abraham verheißen, daß es gleichsam vor den Augen der Völker und beispielhaft für diese gesegnet wird". Die Verheißung des Segens bindet die Vätergeschichten zusammen (Gen 12,3; 22,18; 26,4; 28,14).

⁷⁶ M. KÖCKERT, *Vätergott*, 299: "Segen ist nicht nur Jahwes letztes Wort für Israel, sondern Abraham/Israel wird selber zum letzten Wort für alle Sippen der Erde, insofern Jahwe Segen für die Völker an Abraham/Israel gebunden hat (V 3a). Gerade darin ist Israel inmitten der Völker unvertretbar".

⁷⁷ C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 659.

⁷⁸ T.L. THOMPSON, *Historicity*, 304.

⁷⁹ So richtig der Titel des 11. Kap. von T.L. THOMPSON, *Historicity*: "Genesis 11,10-12,9 and the Wanderings of Abraham".

Namen, sondern die Nachkommenschaft Sems⁸⁰. Dem Babel sein Babel, dem Sem seinen Namen: so oder so gilt, "nomen est omen"⁸¹. Babel, der Schmelzofen der Völker, wird zum Symbol der Zerstreuung; Abraham dagegen wird zum Vater vieler Völker (Gen 17,4-5; vgl. 28,3; 48,4).

Das dritte Wortfeld ist das der "Einheit-Vielheit".

Besonders betont erscheint der Ausdruck "die ganze Erde", bzw. "über die ganze Erde", der an fünf Stellen auftaucht. Dazu kommen noch zwei weitere Vorkommen von "kol": "sie alle", "alles, was sie planen". Durch dieses Adjektiv wird der Eindruck erweckt, hier gehe es um mehr, als nur um Babylonien und dessen Schicksal. Was mit Babel geschieht, hat weltweite Auswirkungen. "Damit ist die Voraussetzung geschaffen für die Erwählung Abrahams mit dem Ziel, daß *alle* Geschlechter der Erde in ihm gesegnet werden bzw. sich segnen sollen"⁸². Die in Babel zerbrochene Einheit ist die Voraussetzung für eine erneute Sammelbewegung aus allen Völkern der Erde⁸³. Das Zentrum der Sammlung aller Völker wird jetzt aber nicht mehr Babel sein, sondern Jerusalem. Der Schlußvers Ezechiels gibt den neuen Namen Jerusalems bekannt: "Jahwe ist hier" (48,35).

Ein weiteres Stichwort in diesem Zusammenhang ist das viermalige "aehad" in seinen unterschiedlichen Formen. Die ganze Welt wird als ein einziges Volk vorgestellt (11,1,6). Diese politische Zwangsvereinigung kann keinen Bestand haben. Der Entzweigung des "einen Fleisches" (Gen 2,24) folgt die der Völker. Allein in Abraham werden alle Familien der Welt die wahre Einheit erlangen. "Allerdings wird nicht die Einheit aller Menschen erzwungen werden, sondern bei bleibender Differenzierung werden sich alle Sippen des Fruchtlands "in Abraham" Segen bereiten"⁸⁴. Am Ende der Zeiten wird Jahwe den Völkern reine Lippen geben, so dass sie alle seinen Namen anrufen und ihm einträchtig dienen können (Zef 3,9⁸⁵).

Dem Zerstören (**pwš**) der Menschheit entspricht das Verwirren (**hll**) der Sprachen und der Verständigung. Die überwiegende Mehrzahl der Belege von **pwš** im Nif. und Hif. beziehen sich auf die Exilszeit; Jahwe ist es, der zerstreut⁸⁶, aber auch der, der aus der Zerstreuung wieder sammelt⁸⁷. Babel und Abraham/Israel sind auch unter diesem Aspekt Gegensätze: In Babel

⁸⁰ A.K. JENKINS, JSOT 10 (1978), 45: "Such a designation for Israel is unique....and was probably intended to be deliberately allusive, providing a contrast to the illegitimate attempt by men to achieve a name for themselves (11:4; cf. 6:4), and anticipating the great name to be accorded to Abraham and his descendants as a result of Yahweh's blessing (12:1-3)".

⁸¹ A.K. JENKINS, Ebd. 54: "The last name before the promise to Abraham is that of Shem, a unique and allusive reference to Israel as "Name".

⁸² H. RINGGREN, TWAT IV, 148.

⁸³ Vgl. Jer 16,15; 23,3; 29,14; 30,11; 46,28; Ez 34,12; 36,24.

⁸⁴ N. LOHFINK/ J. BERGMAN, TWAT I, 215-6.

⁸⁵ L. ALONSO SCHÖKEL/ J.L. SICRE DIAZ, Profetas II, Madrid 1980, 1125: "Por la reunión de dispersos y por la transformación de la lengua, estos versos evocan la dispersión de la torre de Babel".

⁸⁶ H. RINGGREN, TWAT VI, 545; z.B. Jes 24,1; Jer 9,15; 13,24; 18,17; 30,11; Ez 12,15; 20,23; 22,15 u.ö.

⁸⁷ u.a. Ez 11,17; 20,34,41; 28,25; 29,13; 34,12.

geht es von der Welt-Einheit zur Welt-Zerstreuung, bei Abraham/Israel geht es von der Welt-Zerstreuung zur Welt-Einheit⁸⁸. Die Zerstreuung in Babel ist das Szenarium für die Sammelbewegung, die mit der Berufung Abrahams einsetzt⁸⁹.

5. Die pragmatische Dimension von Gen 11,1-9.

Hierbei geht es um die Frage, was für eine Intention die Autoren/Redaktoren mit diesem Text verfolgten. In der Pragmatik werden Texte nach ihrer Funktion innerhalb einer bestimmten Kommunikationsstruktur befragt: Sender, Empfänger, Text und Welt kommen dabei gleichzeitig in den Blick. Der Sender will dem Empfänger etwas mitteilen, d.h. mit ihm "kommunizieren". Bei der Kommunikation geht es um "die intentionale Übertragung faktischer oder propositionaler Information"⁹⁰. Dabei gilt zu betonen, "daß Sinn für den Sender den Begriff der Intention einschließt, für den Empfänger ist Sinn dagegen mit dem Begriff des Wertes oder der Relevanz verbunden"⁹¹. Die Pragmatik behandelt also nicht jene Wirkungen eines Textes, die unabhängig von der Intention des Senders festzustellen sind; Pragmatik unterscheidet sich darin wesentlich von einer rezeptionsästhetischen Interpretation. Es handelt sich bei der Pragmatik um die Frage, wie, wann und auf welche Weise ein Text praktisch-wirklichkeitsverändernd wirkt. Bei der Frage nach dem Sinn geht es um "die Verbindung zwischen Grund und Zweck eines Textes"⁹².

Als opinio comunis gilt in der alttestamentlichen Exegese, der Autor/Redaktor von Gen 11,1-9 habe auf ätiologischem Weg die Sprachverschiedenheit der Menschen als göttliche Strafe für ihre "Hybris" erklären wollen: "Was die Erzählung darstellt, ist etwas Urmenschliches überhaupt; sie zeigt, wie die Menschen in ihrem Streben nach Ruhm, Zusammenschluß und eigener Kraftentfaltung sich gegen Gott gestellt haben; aber es ist eine Strafe über sie gekommen....Die Geschichte vom Turmbau schließt mit einem gnadenlosen Gottesgericht über die Menschheit"⁹³.

Weder die syntaktische noch die semantische Untersuchung bestätigten diese Pragmatik. Wenn die Hauptstossrichtung von Gen 11,1-9 auf dem Aspekt "Vergehen-Bestrafung" liegen würde, dann wäre auch die Art der Übertretung deutlicher markiert worden (vgl. Gen 3-4)⁹⁴. Nirgends wird aber der Turmbau ausdrücklich als Übertretung eines göttlichen Verbotes angezeigt.

⁸⁸ Siehe die Sinnlinie "Bewegung" in Gen 11,1-9: "aufbrechen", "finden", "sich niederlassen", "zerstreuen", "herabsteigen", "dort", "von dort". Erst mit Abraham beginnt die wahre Sammelbewegung aller Menschen.

⁸⁹ Vgl. Jr 16,15; 23,3; 29,14; 30,11; 46,28; Ez 34,12; 36,24.

⁹⁰ J. LYONS, Semantik I, C.H. Beck, München 1980, 45.

⁹¹ J. LYONS, Semantik I, 46.

⁹² K. WEIMAR, Literaturwissenschaft, 170.

⁹³ G. von RAD, Das erste Buch Mose, 115-117.

⁹⁴ Natürlich kommt das Element "Strafe" in der Erzählung vor, doch liegt darauf nicht das Hauptgewicht. Auch wird noch das altorientalische Element der durch die Menschen gestörten bzw. bedrohten "Gottesruhe" oder das der "Gottesbesorgnis" (vgl. Gen 3,22-24) durchscheinen, doch die Aussagemitte von Gen 11,1-9 wird nicht damit getroffen. Gedank sei der AT-Sozietät der Universität Heidelberg, von der am 9.2.1994 einige dieser Gedanken aufgeworfen wurden.

Sünde im alttestamentlichen Verständnis setzt immer ein persönliches Verhältnis zu Jahwe voraus. Im Gegensatz zu Gen 3 und 4 kommt es in der Turmbaugeschichte zu keiner Gottesbegegnung⁹⁵: Gott und die Menschen reden nicht miteinander, sondern nebeneinander her. Begriffe wie "Sünde", "Hochmut", "Strafe" sind in Gen 11,1-9 nicht belegt.

Es geht nicht um ein urgeschichtliches Geschehen, denn dafür ist die geographische und technische Terminologie zu geschichtlich festgelegt⁹⁶. Der Autor betont am Anfang und am Ende, wo der Leser diese Erzählung zu lokalisieren hat: in Babylonien und dessen Hauptstadt. Das Argument, die Lokalisierung sei nicht wichtig, denn man verstehe die Erzählung auch ohne sie, trägt nicht. "Schinear" und "Babel" haben in der Erzählung nicht nur ornamentalen Charakter, sondern sind wesentliche Sinnelemente.

Man kann also nicht umhin, für die Turmbauerzählung eine Funktion in ihrer geschichtlichen und nicht in einer vermeintlich urgeschichtlichen Dimension zu suchen⁹⁷. In der semantischen Untersuchung bestätigte sich die Vermutung, dass der Autor mit seinem Text ganz gezielt das neubabylonische Reich im Visier hat.

Was in Gen 11,1-9 im Zentrum steht, ist der Gegensatz zwischen der Grossreichbewegung, mit der Israel erstmalig durch die Assyrer in Berührung kam und die im neubabylonischen Reich ihren ersten Höhepunkt erreichte, und der gedemütigten exilischen Notexistenz der Söhne Sems. Wer sich in imperialistischer Manier einen Namen machen will, wird im Staub der Geschichte untergehen. Den in der Zerstreung lebenden Söhnen Sems wird ihr JHWH ("Gepriesen sei Jahwe, der Gott Sems", 9,26) einen Namen machen (12,2). Die Turmbaugeschichte ist somit eine programmatische Festlegung israelitischer Identität innerhalb der Völkerwelt, in negativer Abgrenzung zu Babel, aber auch in positiver Hinwendung zu Abraham⁹⁸. Die Turmbaugeschichte mit ihrer Stellung innerhalb der Genealogie der Semiten hat programmatischen Charakter für die nachfolgende Patriarchenerzählungen⁹⁹. Israels Stellung innerhalb der Völkerwelt ist gekennzeichnet durch die Betonung des Einzelnen mit seiner Familie, die unter der besonderen Fürsorge Jahwes steht. Gerade in den Widerwärtigkeiten der Kinderlosigkeit und Landsuche zeigt sich die Segenszusage ihres Gottes. Nicht das assyrische, noch das neubabylonische Grossreich konnten sich einen beständigen Namen machen; was blieb, sind Ruinen und ihr Name.

⁹⁵ Zum Begriff der "Begegnung" in einer alttestamentlichen Theologie, T. VEIJOLA, "Offenbarung als Begegnung. Von der Möglichkeit einer Theologie des Alten Testaments", ZThK 88 (1991) 427-50.

⁹⁶ So auch C. WESTERMANN, Genesis 1-11, 712, ohne daraus aber Konsequenzen zu ziehen.

⁹⁷ Vgl. H. VORLÄNDER, Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes, EHS XXIII/109, Frankfurt a.M. 1978, 350-52.

⁹⁸ Dazu C. HARDMEIER, "Erzählen-Erzählung-Erzählgemeinschaft. Zur Rezeption von Abrahams Erzählungen in der Exilsprophetie", WuD 16 (1981) 27-47.

⁹⁹ Dies gilt für die gesamte Genesis, so T.L. THOMPSON, Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources, Leiden 1992, 354: "Genesis itself is a coherent aetiology of how Israel's world, in its political, ethnic and physical aspects, came into existence"; ähnlich E. BLUM, Komposition, 481: "Im weitesten Sinne handelt es sich also um Ätiologien Israels, Ätiologien, die zugleich Sinnorientierung für die Gegenwart bieten".

Auf den ersten Seiten der Bibel geht es nicht allein um den Menschen an sich, sondern um den Menschen mit seinen menschlichen Fähigkeiten. Vom "homo ludens" im Garten Eden geht es zum "homo faber" in Stadt und Land (Gen 4,17ss). Die begrenzt - unbegrenzten Fähigkeiten der Technik kommen in der Turmbaugeschichte in den Blick: "Das ist erst der Anfang ihres Tuns. Fortan wird für sie nichts mehr unausführbar sein, was immer sie zu tun ersinnen" (Gen 11,6). Technische Großleistungen setzen eine Zusammenballung von arbeitenden Menschen voraus. Zur Lenkung dieser Menschenmasse dient die Sprache; doch Sprache wird dabei nicht interpersonal verstanden, sondern dient zur Einebnung aller Unterschiede und Verschiedenheiten. Eindimensionale Kommunikation ist die Voraussetzung für imperialistische Großbauten. Die "eine Sprache und die gleichen Worte" scheinen vordergründig der Garant für die Verwirklichung monumentaler Vorhaben zu sein. Die Babelgeschichte entlarvt diese Vordergründigkeit¹⁰⁰. Eine Gesellschaft, die den totalen Konsens zur Maxime erhebt, hat sich selbst das Urteil der Zerstreung gesprochen. Gesellschaft braucht ebenso den Dissens und die Differenz. In der vollkommenen "kommunikativen Gesellschaft" kommt die Kommunikation zu ihrem Ende. Sprache wird dabei strategisch mißbraucht, indem das dogmatisierte "Wir" das Aufbrechen der vielen einzelnen "Ichs" und "Dus" verhindert. Das "babelische" Wir hat zudem auch gar nicht sich selbst zum Ziel, sondern das "Es": dieses "Es" ist die Stadt und der Turm¹⁰¹. Die grossartigen technischen Leistungen des "homo faber" garantieren noch nicht ein wahrhaft menschliches Antlitz einer Gesellschaft¹⁰².

Der Gott Israels bricht in der persönlichen Anrede an Abraham das "babelische" Wir zum interpersonalen "Ich" und "Du" auf. In den Nachkommen Sems, d.h. Israel, inkarniert sich die Anrede Jahwes an die Menschheit. In der Anrufung dieses Namens (Gen 12,8) erhält Israel die Zusage eines ewigen Namens. Die Treue zu diesem Namen wird in der jüdischen Geschichte mit dem Martyrium bezahlt, mit der "Kiddusch-haschem", der "Heiligung des Namens". Das Gebet Jesu beginnt ebenfalls mit der Heiligung des göttlichen Namens. Israel hat die Aufgabe, die Menschheit in der Anbetung dieses Namens zu vereinigen. Israel definiert sich hier im Für-Sein für die Völker. Es findet zu sich selbst paradoxerweise nicht in der Abkapselung, sondern in der Zerstreung unter die Völker¹⁰³.

¹⁰⁰ So auch A. de PURY, ETR 53 (1978), 96: "Ce que le récit de Gen 11 peut nous rappeler, c'est que, face à toutes les Tours de Babel que le monde lui présente, le chrétien reste d'abord un grand sceptique, un grand incroyant".

¹⁰¹ So fragt sich M. BUBER, Ich und Du, Heidelberg 10. ed. 1979, 58: "Aber ist denn das Gemeinleben des modernen Menschen nicht mit Notwendigkeit in die Eswelt versenkt...Ja, ist nicht die bildnerische Größe des führenden Staatsmanns und des führenden Wirtschaftsmanns eben daran gebunden, daß er die Menschen, mit denen er zu schaffen hat, nicht als Träger des unerfahrbaren Du, sondern als Leistungs- und Strebungszentren ansieht, die es in ihren besonderen Befähigungen zu berechnen und zu verwenden gilt?"

¹⁰² F. SCHUPP, Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf 1990, 123.

¹⁰³ Hierzu eine moderne Stimme des Judentums; L. BAECK, Das Wesen des Judentums, Wiesbaden 5.ed. 1991, 80: "Den Anspruch, Weltreligion zu sein, hat das Judentum nie aufgegeben. Seine ganze Geschichte würde kleinlich, ja unverständlich werden, sie würde zu einer 'großen Schrulle', wenn dieses ideale Bewußtsein sie nicht erfüllte".