

## Die Erzväter in der biblischen Tradition

# Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von  
John Barton · Reinhard G. Kratz  
Choon-Leong Seow · Markus Witte

Band 400



Walter de Gruyter · Berlin · New York

# Die Erzväter in der biblischen Tradition

Festschrift für Matthias Köckert

Herausgegeben von  
Anselm C. Hagedorn und Henrik Pfeiffer



Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020978-5

ISSN 0934-2575

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin  
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Laufen



*Matthias Könn*



## Vorwort

Mit dem vorliegenden Band grüßen Kollegen, Schüler und Freunde Prof. Dr. Matthias Köckert zum 65. Geburtstag. Die Wahl des Gegenstandes für diese Festschrift erschließt sich im Wesentlichen von selbst. Mit dem Vätergott hat der Jubilar das Licht der wissenschaftlichen Welt erblickt. Ohne seine bahnbrechenden Studien samt ihren traditionskritischen Impulsen tappte die Forschung in vielerlei Hinsicht noch im Dunkeln. Eine Kommentierung der Vätererzählungen durch den Jubilar steht in Aussicht.

Ausgehend von den Erzählungen über die Väter beleuchtet der vorliegende Band die einschlägigen Traditionen über die Buchgrenzen der Genesis hinweg und zieht die Linien über Qumran und die jüdisch-hellenistischen Schriften bis in die Auslegungsgeschichte. Ein altorientalistischer Beitrag steht am Eingang, eine Predigt am Ausgang. Beide markieren den Horizont, in dem Matthias Köckert selbst sein exegetisches Geschäft betreibt: historisch *stricte* und theologisch pointiert.

Unser herzlicher Dank gilt neben den Autoren zunächst dem Verlag W. de Gruyter und den Herausgebern *der Beihefte für die Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, welche die Idee der Festschrift großzügig unterstützt haben. Besonderer Dank gebührt weiterhin Frau Marie Schoenauer (Erlangen) und Herrn Johannes Heinrich (Berlin), die sich mit großem Einsatz der Herstellung von Druckvorlage und Register angenommen haben. Herrn Dr. Albrecht Döhnert vom Verlag W. de Gruyter danken wir für die verlegerische Betreuung.

*Ad multos annos!*

Berlin und Erlangen, im Februar 2009  
Anselm C. Hagedorn und Henrik Pfeiffer

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
Volkert Haas: Ruinenstätten im hethitischen und akkadischen Schrifttum .....	1
Jan Christian Gertz: Babel im Rücken und das Land vor Augen. Anmerkungen zum Abschluß der Urgeschichte und zum Anfang der Erzählungen von den Erzeltern Israels .....	9
Bob Becking: Abram in Exile. Remarks on Genesis 12,10–20* .....	35
Eckart Otto: Abraham zwischen JHWH und Elohim. Zur narrativen Logik des Wechsels der Gottesbezeichnungen in den Abraham- erzählungen .....	49
Konrad Schmid: Gibt es eine „abrahamitische Ökumene“ im Alten Testament? Überlegungen zur religionspolitischen Theologie der Priesterschrift in Genesis 17 .....	67
Karin Schöpflin: Abrahams Unterredung mit Gott und die schrift- gelehrte Stilisierung der Abrahamgestalt in Gen 18,16b–33 .....	93
Reinhard G. Kratz: „Abraham, mein Freund“. Das Verhältnis von inner- und außerbiblischer Schriftauslegung .....	115
Anselm C. Hagedorn: Hausmann und Jäger (Gen 25,27–28). Aus den Jugendtagen Jakobs und Esaus .....	137
Uwe Becker: Jakob in Bet-El und Sichem .....	159
John Barton: Jacob at the Jabbok .....	187
Steven L. McKenzie: Tamar and Her Biblical Interpreters .....	197

Hermann-Josef Stipp: Die Qedešen im Alten Testament .....	209
Hans-Christoph Schmitt: Erzvätergeschichte und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels – ein Irrweg der Pentateuchforschung .....	241
Henrik Pfeiffer: Sodomie in Gibeon. Der kompositionsgeschichtliche Ort von Jdc 19 .....	267
Erhard Blum: Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferungen .....	291
Markus Witte: Jakob der Gerechte – Beobachtungen zum Jakobsbild der <i>Sapientia Salomonis</i> (Sap 10,10–12) .....	323
Rudolf Smend: Franz Delitzsch – Aspekte von Leben und Werk .....	347
Otto Kaiser: Die Alten und die Jungen. Predigt über Jesus Sirach 3,1–6.11–16 .....	367
Stellenregister .....	373

## Ruinenstätten im hethitischen und akkadischen Schrifttum

Volkert Haas  
*Berlin*

Legenden oder Mythen von Stadtvernichtungen gehören in den in zahlreichen Variationen überlieferten Themenkreis der Vernichtung der sündhaften Menschheit und fanden ein reiches Echo bis in die Literatur der Neuzeit.<sup>1</sup>

Inbegriff der sündigen Welt und Topos untergegangener Städte sind Sodom und Gomorrha<sup>2</sup>, die Jhwh wegen ihrer sittlichen Verfehlungen in Ruinen verwandelt hat:

„Jhwh aber ließ auf Sodom und Gomorrha Schwefel und Feuer regnen >von Jhwh, vom Himmel her< und zerstörte jene Städte von Grund aus samt der ganzen Niederung und allen Bewohnern der Städte und den Gewächsen auf den Fluren“.<sup>3</sup>

Das gleiche Schicksal widerfuhr einer sumerischen Dichtung zufolge der von den Göttern verlassenen Stadt Akkade<sup>4</sup> und der syrischen Stadt Ebla wegen der Unterlassung eines sittlichen Gebotes des Wettergottes.<sup>5</sup> Um die Ruinen von Ebla entstand wohl schon im 16. Jahrhundert eine Ätiologie ihrer Zerstörung durch ein göttliches Strafgericht: Das in hurritischer Sprache und hethitischer Übersetzung überlieferte literarische Werk „Gesang (von) der Freilassung“ (hurritisch *kirezi*, hethitisch *parā tarnumar*)<sup>6</sup> ist um etwa 1400 v.Chr. in Ḫattusa niedergeschrieben worden, doch nach sprachlichen und inhaltlichen Kriterien ist die hurritische Fassung als weitaus ältere einzustufen. Das Kernstück der aus verschiedenen literarischen Genres kombinierten Dichtung ist die

- 
- 1 Zum Beispiel in Marcel Proust's Romanzyklus *A la recherche du temps perdu* der Band *Sodome et Gomorrhe*, 1921–1923 oder dem Schauspiel *Sodome et Gomorrhe* von Jean Giraudoux, erschienen 1943.
  - 2 Allgemein am Südostufer des Toten Meeres (südlich der Halbinsel el-lisān) lokalisiert. Der Untergang der Städte wird auf ein Einsinken der Erdkruste infolge eines Erdbebens in der mittleren Bronzezeit zurückgeführt, siehe etwa Hentschke (1966).
  - 3 Gen 19,24f., vgl. Schreiner, Sodom (2006).
  - 4 Siehe Edzard 2004: 90.
  - 5 Schauplatz des literarischen Werkes ist Ebla, die heutige Ruine Tell Mardih etwa 60 km südöstlich von Aleppo.
  - 6 Bearbeitet von Neu 1996. Vgl. auch Haas 2006: 177–192. In der Interpretation der Ebla-Erzählung folge ich im wesentlichen Otto 2001.

ursprünglich selbständige Erzählung über den Untergang der Stadt: Der Wettergott und mit ihm Mēgi, der König von Ebla, fordern die Freilassung der Gefangenen, die aber in der Versammlung der Stadtältesten verweigert wird. So trifft der Fluch des Wettergottes die Stadt, die sich dem göttlichen Willen widersetzt hat. Die Warnung des Wettergottes:

„Wenn ihr aber in Ebla, in der Stadt des Thrones, die Freilassung nicht durchführt und dann der siebte Tag (da ist), werde ich selbst zu euch kommen. (§-Strich) Die Stadt Ebla werde ich vernichten. Ich werde sie zugrunde richten, als wäre sie niemals besiedelt gewesen – so werde ich sie dem Erdboden gleichmachen: (§-Strich) Die Umwallung von Eblas Unterstadt werde ich wie einen Becher zerbrechen. Die Umwallung der Oberstadt werde ich wie einen Abfallhaufen zertrampeln. (§-Strich) Inmitten des Marktplatzes aber [werde ich] Ebla[s *Fundament*] wie einen [Bech]er ze[r]brechen (§-Strich). Mit mir aber werde ich [ihren Wohlstand hinweg]neh[men]. Die Feuerstelle der [Umwallung der] Oberstadt [aber] werde ich hinab [in die Umwallung der] Unte[rstadt] bringen (§-Strich). [Die F]euerstelle der U[mwallung] der Unterstadt [werde ich] hinab in den Fluß [schütten]. Die Feuerstelle der [Umwallung] der Oberstadt aber [werde ich] hinab auf die Umwallung der Unterstadt schüt[ten].“<sup>7</sup>

Die Zerstörung von Ebla erfolgte den Ausgrabungsergebnissen zufolge in der altbabylonischen Zeit.<sup>8</sup> Trotz des Wiedererstehens der Stadt hat sie ihre alte Bedeutung in der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends nie wieder erlangt.

Wie lebendig und verbreitet diese Untergangssagen unbotmäßiger oder gottloser Städte gewesen sind, zeigt ein hethitischer Mythos mit dem Vernichtungsmotiv der nahe der Küste des Schwarzen Meeres gelegenen Stadt Lihzina durch den Wettergott.<sup>9</sup> Ein mittelhethitisches Heilungsritual enthält auf der Vorderseite (Vs. I und Vs. II) die Entsorgung der pathogenen Substanzen eines von Krankheit geheilten Kindes; die Rückseite (Rs. III) ein Mythologem, dem zufolge der Wettergott die Stadt zerstört, die Einwohner tötet und die Äcker zu Brachland verwandelt hat. Nach seiner Rückkehr aus der zerstörten Stadt „traf der Wettergott unterwegs acht seiner (göttlichen) Söhne an. Vor ihm verneigten sie sich (mit den Worten): ‚O Wettergott, uns[er] Vater, wo warst du?‘ ‚In Lihzina war ich. Sie (die Felder?) erntete ich ab. Einen Wald legte ich (an ihrer Stelle?) an. (So) verfuhr ich (mit ihr).“<sup>10</sup> In Kombination mit einem anderen Heilungsritual einer Frau Zuwi<sup>10</sup> könnte die Zerstörung von Lihzina insofern mit dem Fluch des Wettergottes auf die alten Weiber der Stadt Lihzina eine Erklärung finden, als sich der göttliche Zorn auf

7 KBo 32.19 Vs. I/Vs. II 24–42. Die Übersetzung folgt Neu 1996: 383–385.

8 Zur Stadt der Schichten III A-B (2000–1600) siehe Matthiae 1980: 112–114.

9 CTH 331.1: KBo 23.4 + KUB 33.66 + KBo 40.333; CTH 331.2: KUB 34.91; bearbeitet von Grodek 1999.

10 CTH 412.2. Zwar gehört CTH 331 (KBo 23.4 + KUB 33.66 + KBo 40.333 junghethitisch) auf jeden Fall zu den Ritualen der Frau Zuwi, einem Textzusammenschluß mit KUB 7.57 + KUB 35.148 (mittelhethitisch) jedoch widerspricht die verschiedene Datierung der beiden Tafelfragmente.

diese Schadenzauber ausübenden Frauen der Stadt richtet: „Ich, der Wettergott, werde die Stadt Lihzina auf ihr [Antlitz] werfen, und ich werde sie auf dem Marktplatz<sup>??</sup> (*humanni*) zertreten und die Magierinnen zerstreuen.“<sup>11</sup> Das Ritual dient der Heilung eines Menschen, der – so ließe sich folgern – von den Magierinnen behext worden ist, die nun von dem Wettergott mitsamt der Stadt vernichtet werden.

Ohne eine überlieferte antike Legende blieben die weithin sichtbaren Ruinen der hethitischen Metropole Hattusa. Nur die Bewohner der umliegenden Dörfer berichteten, daß dort in längst vergangenen Zeiten ein Prinz namens Zizim – wahrscheinlich mißverständenes türkisch *cüce* „Zwerg“ – einen großen Palast und einen Bazar (Tempel I) errichtet habe.<sup>12</sup>

Tabuiert der hethitische König eine zerstörte feindliche Stadt, so erklärt er sie für sakrosankt, indem er sie den Stieren des Wettergottes als Weide über-  
eignet. Nachdem man die Götter aus den Ruinen mit den üblichen Evokations-  
riten in das Hattiland gelockt und in die dortigen Tempel überführt hat, spricht  
Mursili II den Fluch über die Stadt Timuhala:

„Seht, die Stadt war feindlich gegen mich. (§-Strich) Da rief ich den Wettergott, meinen Herrn, an. Und der Wettergott, mein Herr, soll mir den Wunsch erfüllen und mir den Wunsch verwirklichen. Da lieferte er sie mir aus, und ich verwüstete sie. (§-Strich) Und ich tabuierte sie. Solange der Himmel, die Erde [und] die Menschen (bestehen), soll sie in alle Zukunft kein Mensch mehr besiedeln. [In alle Zukunft] soll die Feindesstadt mitsamt Feld, Flur, Dreschplatz, Gärten und ... dem Wettergott, meinem Herrn, (übergeben sein). Und, Wettergott, mein Herr, deine Stiere Seri (und) Hurri, (sollen) sie als Weide (nehmen), und Seri (und) Hurri sollen sie für immer beweiden. Wer sie (aber) wieder besiedelt und sie den Stieren des Wettergott – dem Seri und dem Hurri – als Weide wegnimmt, der soll dem Wettergott, meinem Herrn, ein Prozeßgegner sein. Und wenn irgendein Mensch diese Feindesstadt (wieder) besiedelt und wenn (es auch) nur [ein einziges] Haus (ist), oder (auch nur) zwei Häuser (sind); (wenn) sie irgendwelche Fußtruppen und Kavallerie be[siedeln], so [soll] mein Herr dieses eine Haus oder die [zwei] Häuser oder die Fußtruppen [oder die Kavallerie vernichten].“<sup>13</sup>

„Ruinen des Landes Hatti“<sup>14</sup> sind vielfach belegt: „die Ruinen der Stadt Ura“<sup>15</sup>, „die Ruinen in Kummanni“<sup>16</sup>, „die Ruinen der Stadt Katruna“<sup>17</sup> und „die Ruinen der Stadt Anta“.<sup>18</sup>

11 KUB 7.57 Vs. I 6–8, siehe Oettinger 1976: 44 und 2002: 256.

12 Haas 1998: 95.

13 Zuletzt Haas 2006: 228.

14 KUB 38.9 Vs. 17 ff., vgl. Archi 1973: 23.

15 KUB 49.11 Vs. II 21'.

16 473/z 10.

17 KUB 22.25 [ein Feldzugsorakel, bearbeitet von von Schuler 1965: 176–184] Vs. 25', 36', Rs. 11, 20, 30.

18 Bronzetafel Vs. I 69.

Wenn die Götter nach dem Verfall ihrer Städte nicht evoziert werden und in den Ruinen verbleiben, so wird den Restaurationstexten aus der Zeit des Großkönigs Tuthaliyas IV. zufolge, ihr dortiger Kult weiterhin aufrecht erhalten; so verehrt man den „Wettergott des Regens“ in der „Ruinenstätte des Tauben“.<sup>19</sup> Seine (des Wettergottes) Statue „steht in der Ruinenstätte des Tauben auf einem *passu*-Podest. Wenn es Frühling wird, dann geht der (Priester) ‚Wettergottmann‘ nach Ḫakmiš herab. Er bringt drei Brote eines Liters (und eine *ḫanessa*-Kanne Bier von seinem Haus. Die Leute der Ruinenstätte des Tauben bringen ein schwarzes Schaf und der ‚Wettergottmann‘ opfert es; man schlachtet es an der Stele für ihn. Fleisch, roh und gekocht, stellt man hin.“<sup>20</sup> An anderer Stelle sind aufgeführt: Die Gottheit Zithara und die Ruinenstätten, weitere Städte, sodann „acht Ruinenstätten“, in denen der Kult versehen wird.<sup>21</sup> In einem Absatz der Rituale für die Göttin Huwassanna (von Hupisna<sup>22</sup>) begibt sich das Kultpersonal – „die Männer des Herrn der Götter und die *alḫuitra*-Priesterin“ „nach draußen zu irgendeiner Ruine“.<sup>23</sup> Was dort geschieht, wird nicht beschrieben. Noch unklar ist der Begriff „Königsruinenstätte“.<sup>24</sup>

In einem Gebet des Großkönigs Muwatalli II. geht es um das sakrale, dem Tempel zugehörige, *sinapsi*-Gebäude(teil), in welchem (in magischer Hinsicht) gefährvolle rituelle Handlungen stattfinden. Muwatalli verspricht dem Wettergott die in „verlassenen Städten“ befindlichen *sinapsi*-Häuser oder Räume in besonderer Weise in Ordnung zu halten.<sup>25</sup>

Ruinen sind universell übel berufene Orte. In einem fragmentarisch erhaltenen Ritual<sup>26</sup> hat der Zauberer Persönlichkeitsträger des Behexten – Haare, Fingernägel usw. als *pars pro toto* – an unheimlichen Orten<sup>27</sup> deponiert, worunter auch die Ruinen und unbewohnte Ortschaften sowie die nur hier

19 Daß die Ruinenstätten die Namen ihrer (ehemaligen) Besitzer beibehalten, zeigt auch der bekannte Text der Aphasie Mursilis II., der von seinem Schockerlebnis berichtet: „So (spricht) Murçili, der Großkönig: Ich fuhr (einst) mit dem Wagen nach dem Orte "Ruine des Kunnu", da kam ein Unwetter auf, und die Gottheit donnerte schrecklich“, siehe Kümmel 1987: 289–292.

20 KUB 25.23 linker Rand, siehe Hazenbos 2003: 35, 40.

21 HT 4 10'–13', siehe Hazenbos 2003: 108–109.

22 Ḫupisna ist der alte Name der griechischen Stadt Cybistra, türkisch Ereğli.

23 KUB 27.66 Vs. II (Duplikat KUB 27.60) 10'–14'.

24 URU.ḌU<sub>6</sub>.LUGAL, KUB 56.40 IV 13', 18' siehe Hazenbos 2003: 74.

25 KBo 11.1 [bearbeitet von H.J. Houwink ten Cate und F. Josphon 1967: 108 ff.] Vs. I 36–37.

26 KBo 31.143 + KBo 20.49 Vs.; bearbeitet von Haas 2007: 29–35.

27 Zu solchen Orten mag auch der in dem Entsühnungsritual KUB 30.34 Rs. IV 19–24 genannte Hinrichtungsplatz gehören: „Einen Ziegenbock und einen *šurašura*-Vogel (als Substitute) bringt er mitten durch die Stadt, und aus demjenigen Tore, durch das man Menschen zum Töten hinausführt, führst du auch jene herab, und ebendort an die Stelle, an der Menschen getötet worden sind, bringst du sie hin“, siehe Kümmel 1967: 158.

belegten „*ḥusular* der Ruine“, aufgeführt sind. Die „*ḥusular* der Ruine“ könnten Schuttplätze, aber auch in Ruinen hausende Wesen sein.

Ein Dämon der Ruine ist in der Fluchformel des altassyrischen Königs Irišum<sup>28</sup> belegt: *ša ḥarībim* „der (Bewohner) der Ruine“:

„[Der Dä]mon der Ruine wird seinen Mund und seinen After besetzen, wie einen Topf, einen zerbrochenen, seinen Schädel zerbrechen.“

Insbesondere in der babylonischen Überlieferung sind Ruinen Stätten, in denen die Totengeister hausen und an denen zauberische Handlungen vollzogen werden: In einem babylonischen Ritual gegen das Erscheinen eines Totengeistes findet sich die Beschwörung: „Tote Menschen, warum erscheint ihr mir; ihr, deren Städte die Ruinen sind“<sup>29</sup>, ähnlich richtet sich in der akkadischen Beschwörungsserie Maqlû „Verbrennung“ der Behexte an seine Behexerinnen: „Einem Totengeist verlassener Ruinen (oder: Ödlandes) habt ihr mich übergeben,“ und in dem sogenannten babylonischen Dialog des Pessimisten findet sich der tiefsinnige Satz: „Gehe zu den alten Ruinen, sieh auf die Schädel von hoch und niedrig, welcher ist ein Bösewicht und welcher ist ein Guter?“<sup>30</sup>

Beschließen wir nun diesen kleinen Beitrag mit dem Fluch des Propheten Jesaja (13, 19–23) über Babylon:

Und Babel, der Zierde der Königreiche, der stolzen Pracht der Chaldäer, soll es ergehen,  
wie [es erging, als] Gott Sodom und Gomorrha von Grund aus zerstörte.  
Nie soll sie mehr besiedelt sein noch bewohnt auf Geschlecht und Geschlecht;  
nicht sollen Araber dort zelten, noch Hirten dort lagern.  
Ihre Häuser sollen voll werden von Uhus und Wüstentiere dort lagern. Strauße?  
sollen dort wohnen und Bocksgeister herumhüpfen;  
und wilde Hunde werden in ihren Palästen heulen und Schakale in den Schlössern der Lust.  
Ihre Zeit ist nahe herangekommen und ihre Tage werden sich nicht hinziehen.

Im Lauf der Zeiten hat die Phantasie die Ruinen Babylons mit weiteren Schreckgestalten – tanzenden und schreienden Dämonen, bocksbeinigen Gespenstern, Uhus, Eulen, Kobolden und Mischwesen – bevölkert. Die Zeitschrift *Morgenlaendische Alterthümer* (Wiesbaden), herausgegeben von dem Hobby-Archäologen, dem Hofrat Dr. Wilhelm D. Dorow, enthält in Heft I (1820), *Die assyrische Keilschrift*, unter anderen auch einen Bericht von G.F. Grotefend, daß ein Araber – ein Chôadar – dem der orientalischen Sprachen kundigen Residenten der Indischen Kompagnie in Bagdad und Generalkonsul Claudius James Rich<sup>31</sup> bei einem Besuch der Ruinen Babylons von einem dort

28 Bearbeitet von Landsberger/Balkan 1950: 219–268, siehe 227: 41–42.

29 CT 23.15–18:13, bearbeitet von Castellino 1953.

30 Bearbeitet von Lambert 1960: 139–149, siehe 148: 76–78.

31 Zu den archäologischen Unternehmungen von James Rich in Babylon und Ninive siehe Layard 1854: 4–6; vgl. auch Beyer 1989: 92.

lebenden Tier erzählte, welches von oben einem Manne gliche, aber die Schenkel und Beine eines Schafs oder einer Ziege hätte. Die Araber jagten es mit Hunden, schnitten ihm aber nur, aus Achtung gegen die menschliche Gestalt, die unteren Glieder ab.<sup>32</sup> Auch Austen Henry Layard berichtet anlässlich seines Aufenthalts in Babylon:

„Das Geheimnisvolle und die Scheu, welche mit diesem Orte verbunden sind, wurden durch übertriebene Nachrichten von wilden Thieren, welche die unterirdischen Durchgänge unsicher machten, und von den nicht weniger wilden Stämmen, welche in den Ruinen herumschwärmten, nur erhalten.“<sup>33</sup>

### *Literatur*

- ARCHI, A. (1973): Bureaucratie et communautés d'hommes libres, in: Festschrift Heinrich Otten, Wiesbaden.
- BEYER, D. (1989): Khorsabad oder die Entdeckung der Assyrer, in: Sievernich, G./Budde, H. (Hg.): Katalog Europa und der Orient 800–1900.
- DOROW, W.D. (1820): Morgenlaendische Alterthümer I Heft, Die assyrische Keilschrift erläutert durch zwei noch nicht bekannt gewordene Jaspis Cylinder aus Niniveh und Babylon; begleitet mit dem Nachstiche des vom Abte Lichtenstein herausgegebenen Cylinders, und dem genauen Abdrucke einer alten tibetanischen Handschrift in schönen Utschen – Charakteren, Wiesbaden.
- EDZARD, D.O. (2004): Geschichte Mesopotamiens. Von den Sumerern bis zu Alexander dem Großen, München.
- FORLANINI, M. (1984): Die „Götter von Zalpa“ Hethitische Götter und Städte am Schwarzen Meer, ZA 74, 245–266.
- FRIEDRICH, J. (1926): Staatsverträge des Hatti-Reiches II, MVAeG 31.
- GRODDEK, D. (1999): CTH 331: Mythos vom verschwundenen Wettergott oder Aitologie der Zerstörung Liḫzinas?, ZA 89, 36–49.
- GROTEFEND, G.F. (1820): Erläuterungen über einige babylonische Cylinder mit Keilschrift, in: Dorow, W.D. (Hg.): Morgenlaendische Alterthümer I Heft, Die assyrische Keilschrift erläutert durch zwei noch nicht bekannt gewordene Jaspis Cylinder aus Niniveh und Babylon; begleitet mit dem Nachstiche des vom Abte Lichtenstein herausgegebenen Cylinders, und dem genauen Abdrucke einer alten tibetanischen Handschrift in schönen Utschen – Charakteren, Wiesbaden, 23–56.

<sup>32</sup> Grotefend 1820: 49.

<sup>33</sup> Layard 1854: 4.

- HAAS, V. (1998): 1906–1912 Hattuscha (Boğazköy) – Die Hauptstadt der Hethiter, in: Zwischen Tigris und Nil. 100 Jahre Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Vorderasien und Ägypten, Mainz, 92–100.
- (2006): Die hethitische Literatur, Berlin/New York.
- (2007): Notizen zu den Ritualen der Frau Allaituraḫi aus Mukiš, AoF 34, 9–36.
- HAZENBOSH, J. (2003): The Organization of the Anatolian Local Cults during the Thirteenth Century B.C. An appraisal of the Hittite cult inventories, Leiden/Boston.
- HENTSCHKE, R. (1966): Sodom, in: Reicke, B./Rost, L. (Hg.): Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen, 3. Band, 1817–1818.
- HOUWINK TEN CATE, H.J./JOSPHSON, F. (1967): Muwatallis' Prayer to the Storm-God of Kummanni (KBo XI 1), RHA XXV, 101–140.
- KÜMMEL, H.M. (1967): Ersatzrituale für den hethitischen König, StBoT 3, Wiesbaden.
- (1987): Rituale in hethitischer Sprache, TUAT II.2, 282–292.
- LAMBERT, W.G. (1960): Babylonian Wisdom Literature, Oxford.
- LANDSBERGER, B./BALKAN, K. (1950): Die Inschrift des assyrischen Königs Iriḫum. Gefunden in Kültepe 1948, Belleten 53, 219–268.
- LAYARD, A.H. (1854): Niniveh und seine Ueberreste. Nebst einem Bericht über einen Besuch bei den chaldischen Christen in Kurdistan und den Jezidi oder Teufelsanbetern; sowie einer Untersuchung über die Sitten und Künste der alten Assyrier, Leipzig.
- MATTHIAE, P. (1980): *Ebla. An Empire Rediscovered*, London.
- NEU, E. (1996): Das hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša, StBoT 32.
- OETTINGER, N. (1976): Die Militärischen Eide der Hethiter, StBoT 22.
- OTTO, E. (2001): *Kirenzi* und *d<sup>e</sup>rôr* in der hurritisch-hethitischen Serie "Freilassung" (*parā tarumar*), StBoT 45, 524–531.
- SCHULER, VON E. (1965): Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien, Berlin.
- SINGER, I. (1996): Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning (CTH 381), Atlanta.
- STRAUSS, R. (2006): Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte, Berlin/New York.

## Babel im Rücken und das Land vor Augen

Anmerkungen zum Abschluß der Urgeschichte und zum Anfang  
der Erzählungen von den Erzeltern Israels

Jan Christian Gertz

*Heidelberg*

Es hat den Herausgebern der Reihe „Das Alte Testament Deutsch“ gefallen, den Nachfolgebände zu G. von Rads klassischem Genesiskommentar<sup>1</sup> auf mehrere Schultern zu verteilen. Auf den ersten Blick könnte die vorgesehene Einzelkommentierung der biblischen Urgeschichte, der Erzelterngeschichte und der Josefserzählung wie ein vorweggenommenes Zugeständnis an die gegenwärtige Renaissance modifizierter Fragmenten- und Ergänzungshypothesen in der Pentateuchforschung wirken. Doch die Dreiteilung greift, wenn auch bei anderer Gliederung des Buches, nur die alte Zählung des ATD auf.<sup>2</sup> Die Verpflichtung mehrerer Kommentatoren dürfte hingegen auf der Hoffnung beruhen, durch kleinere Einheiten dem landläufigen Herausgeberleid mit säumigen Autoren ein Schnippchen zu schlagen. Ist die besagte Aufteilung der Kommentierung der Genesis folglich in erster Linie ein Gebot pragmatischer Klugheit, so wirft sie dennoch eine Reihe wichtiger Detailfragen auf. Diese betreffen vor allem die dem Jubilar auferlegte Kommentierung der Erzelterngeschichte. Ist eine abgerundete und in sich stimmige Auslegung der Jakobserzählungen überhaupt möglich, wenn Jakobs Wanderung nach Ägypten (Gen 46,1–34), sein Segen (Gen 49,1–28) oder der Tod und das Begräbnis des Patriarchen (Gen

---

1 von Rad 1972.

2 von Rads Genesiskommentar ist zunächst als ATD 2–4 in Einzelleistungen erschienen (Band 2: Gen 1,1–12,9 [1949], Band 3: Gen 12,10–25,18 [1952] und Band 4: Gen 25,19–50,26 [1953]). Die Einzelbände haben mehrere Auflagen erlebt. Seit 1961 erscheint der Kommentar in einem Band. Der Briefwechsel von Rads mit dem Verlag gibt verlegerische Gründe für das Erscheinen in Einzelleistungen zu erkennen: Die Wiederaufnahme der Reihe nach längerer Pause sollte zügig vorangehen. Gewünscht waren Doppelleistungen von 10 Bogen. Die Mehrzahl der erwarteten Abnehmer seien Landpfarrer, denen die einzelnen Lieferungen mit der Post zugeschickt werden müssten. Da das Porto für die Doppelleistung nicht höher sei als für eine Einzelleistung, ergebe sich für die Bezieher der ganzen Reihe im Laufe der Jahre eine erhebliche Ersparnis. Die Abgabe des Manuskripts hat sich durch den Krieg, den Tod des Sohnes, Krankheit und andere Buchprojekte jedoch sehr verzögert.

49,28–50,26) einem Mitkommentator überlassen werden? Darüber hinaus hängen gerade die Schlußkapitel der Genesis mit der schwierigen literarhistorischen Verhältnisbestimmung von Erzelterngeschichte und Exoduserzählung zusammen. Daß diese wiederum einige Bedeutung für die Bestimmung des Erzählziels der Erzelterngeschichte im allgemeinen und die Auslegung der Verheißungen im besonderen hat, dürfte unstrittig sein.<sup>3</sup> Mit Blick auf die Separierung der Urgeschichte ist das Problem für die Kommentierung der Erzelterngeschichte schon damit angezeigt, daß diese bei von Rad erst mit Gen 12,10 einsetzt<sup>4</sup> – eine Einteilung, welche die Herausgeber der Reihe nicht übernommen haben, die jedoch daran erinnert, daß für das Verständnis von Urgeschichte und Erzelterngeschichte die wechselseitige Zuordnung und Abgrenzung der beiden Textbereiche von grundlegender Bedeutung ist.

Insofern der Auslegungshorizont für die priesterschriftlichen Texte und für die kanonische Endgestalt ohnehin die Buchgrenzen der Genesis überschreitet, stellt sich das genannte Problem vor allem für den nicht- und zugleich vopriesterschriftlichen Textbestand, also den klassischen Jahwisten. Er steht im Zentrum der folgenden Bestandsaufnahme, die darüber Auskunft geben soll, welche literarhistorischen Perspektiven sich aus der Urgeschichte für die Kommentierung der Erzelterngeschichte ergeben können und welche Pfade der Auslegung vielleicht weniger nahe liegen. Nach einem Überblick zur Diskussion um die diachrone Selbständigkeit des nichtpriesterschriftlichen Textbestandes der Urgeschichte (I) soll mit der Turmbauerzählung in Gen 11,1–9 deren letzter größerer nichtpriesterschriftlicher Abschnitt untersucht werden (II–III), um abschließend die in diesem Text zusammenlaufenden und von ihm ausgehenden Interpretationslinien zu skizzieren (IV).

### *I. Zur Diskussion um die diachrone Selbständigkeit der biblischen Urgeschichte*

Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des nichtpriesterschriftlichen Textbestandes in der Urgeschichte und in der Erzelterngeschichte gehört zu den Grundlagen der klassischen Hypothese eines Jahwisten.<sup>5</sup> Mit von Rads Genesiskommentar wurde sie zum Schlüssel für die Herausarbeitung des litera-

---

3 Vgl. dazu Köckert 1988 und 2002.

4 von Rad erkennt in Gen 12,1–3 das Ende der Urgeschichte. Der jahwistische Anteil am anschließenden Auszug Abrahams in Gen 12,4–9 (V. 4a.6–9) kommt so ein wenig zwischen den Büchern zu stehen. Vgl. von Rad 1972: 9, 123–127.

5 Vgl. die Wolke der Zeugen bei Crüsemann 1981: 1 Anm. 4; die Ausnahmen bei Witte 1998: 198f. Anm. 216.

rischen Profils dieser Quellenschrift und für ihr theologisches Verständnis.<sup>6</sup> Die weithin rezipierte These ist bekannt: Die Voranstellung der Urgeschichte ist das originäre Werk des Jahwisten, sprechen doch keine „Anzeichen dafür, daß der Jahwist hier schon einer vorgegebenen Tradition folge. Diese Schau ist so einmalig, und man glaubt jenem noch Lockeren der ganzen Komposition das Wagnis des ersten Wurfes noch abfühlen zu können“.<sup>7</sup> Die theologische Konzeption der aus sehr verschiedenen Elementen zusammengesetzten Komposition entfalte sich im Zusammenspiel zweier gegenläufiger Bewegungen, dem vielzitierten „lawinenartigen Anwachsen der Sünde“<sup>8</sup> einerseits und dem vergebenden und tragenden Heilshandeln Gottes andererseits. So korrespondieren nach von Rad in der Urgeschichte des Jahwisten die Ausbreitung des Fluchs und die stetige Daseinsminderung menschlicher Existenz als Folge der Sünde und „ein heimliches Mächtigwerden der Gnade“<sup>9</sup>. Lediglich in der abschließenden Turmbaugeschichte wirke das Gericht auf den ersten Blick wie das letzte Wort. Doch deute dies auf die charakteristische Verzahnung von jahwistischer Urgeschichte und Erzelterngeschichte hin, insofern die Berufung Abrahams in Gen 12,1–3 auf die offene Frage nach dem „Verhältnis Gottes zu seiner empörerischen, nun aber in Splitter zerschlagenen Menschheit“<sup>10</sup> antworte und zugleich eine partikuläre Segensgeschichte in universaler Abzweckung eröffne.

Die Beschreibung einer fortschreitenden Unheilsgeschichte hat jedoch zunehmend Widerspruch erfahren.<sup>11</sup> Insbesondere die nichtpriesterschriftliche Flutgeschichte fügt sich nur schlecht in die aufgezeigte Kompositionslinie.<sup>12</sup> Die im Flutprolog festgestellte Totalität der Sünde und die Härte des Gerichts, das beinahe zur völligen Vernichtung der Menschheit führt, sowie die am Ende der Flut zugesagte gnädige Entkoppelung von menschlicher Schuld und göttlicher Reaktion entziehen sich der vermeintlichen Steigerungslogik.<sup>13</sup> Auch fällt es im Vergleich mit der Flutgeschichte schwer, in der Turmbauerzählung das

6 Vgl. von Rad 1972: 9f., 116–118, 121–123 in Aufnahme und Weiterführung der Untersuchungen zum formgeschichtlichen Problem des Hexateuch (von Rad 1938: 71–75). Andeutungen finden sich bereits bei Budde 1883: 409 und Stärk 1924: 38.56.64. Vgl. ferner von Rad 1957: 164–168 sowie Wolff 1964 und Steck 1971.

7 von Rad 1972: 9.

8 von Rad 1972: 116.

9 von Rad 1972: 10.

10 von Rad 1972: 116.

11 Vgl. insbesondere Westermann 1974: 73f., 85f. sowie Crüsemann 1981: 22–26.

12 Statt vieler mit wünschenswerter Deutlichkeit Kratz 2000: 252, der aus diesem Grund im Anschluß an Wellhausen 1899: 7–14 (und Levin 1993: 103) vorschlägt, die Turmbauerzählung einer Urgeschichte zuzurechnen, welche die Flut noch nicht gekannt habe. Zu dieser These und ihrer Begründung s.u. unter Abschnitt III.

13 Vgl. dazu Gertz 2007.

abschließende „gnadenlose[...] Gottesgericht über die Menschheit“<sup>14</sup> zu sehen. C. Levin hat daher in einer redaktionsgeschichtlichen Reformulierung der von Radschen These Jahwes Zusage am Ende der Flut in Gen 8,21–22\* als den grundsätzlichen, dann mit der Berufung Abrahams ins Spezielle gewendeten Anfang der Segensgeschichte ausgemacht.<sup>15</sup> Der „Schlußstein der jahwistischen Urgeschichte“ wird somit nach vorn verschoben, während Gen 12,1–3 ihr „Schlüssel“ bleibt.<sup>16</sup> Folgerichtig wird das Schema von Sünde und Strafe in der Turmbauerzählung als sekundär ausgesondert und diese im beherzten literarkritischen Zugriff – gegen die redaktionsgeschichtliche *communis opinio* und auch auf Kosten des sachlichen Zusammenhalts mit Gen 12,1–3 – auf das Zerstreungsmotiv reduziert.<sup>17</sup> Als Ergebnis der Analyse formulieren die Turmbauerzählung und ihr Gegenstück in Gen 12,1–3 das Leitthema des Jahwisten, die segensvolle Bewahrung der Israeliten, an denen sich unter den Bedingungen der Teilung und Zerstreung der Menschheit die Verheißungen Jahwes erfüllen.<sup>18</sup>

Andere haben sich in kritischer Auseinandersetzung mit von Rads These für die diachrone Selbständigkeit der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte ausgesprochen.<sup>19</sup> Für eine entstehungsgeschichtliche Trennung der nichtpriesterschriftlichen Anteile in der Urgeschichte und der Erzelterngeschichte sprechen die Brüchigkeit der mutmaßlichen Verbindung und deutliche konzeptionelle Unterschiede zwischen beiden Textbereichen. Positiv läßt sich für die ursprüngliche Selbständigkeit der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte deren thematische und kompositionelle Geschlossenheit anführen. Während die nichtpriesterschriftliche Urgeschichte von einem feinmaschigen Netz an Querverweisen durchzogen ist, weist sie im Kernbestand nicht über sich hinaus. Andererseits wird in der nichtpriesterschriftlichen Erzelterngeschichte

14 von Rad 1972: 117.

15 Vgl. Levin 1993: 86. Für die Vorverlegung des Endes der Geschichte des Fluches greift Levin auf die von E. Riehm in die Diskussion eingebrachte und dann von R. Rendtorff ausformulierte Einschätzung zurück, daß mit Gen 8,21a die in Gen 3,17 ausgesprochene Verfluchung des Ackerbodens außer Kraft gesetzt sei und fortan der in Gen 8,22 ausgesprochene Segen regiere (vgl. Riehm 1885: 780f.; Rendtorff 1961: 69–78; Levin 1993: 108, 426f.). Von Abraham an trete der Segen überschwinglich zutage – konturiert durch seine Kehrseite, den Fluch über die nicht zu Jahwe Gehörenden (vgl. Levin 1993: 427). Zur kritischen Auseinandersetzung mit der These Rendtorffs vgl. Steck 1971: 119–124.

16 von Rad 1972: 116, 118.

17 Vgl. Levin 1993: 127–132. Sofern in der Turmbauerzählung redaktionsgeschichtlich differenziert wird, gelten zumeist die von Levin dem Grundbestand (Gen 11,2.4aa.b.5.6aa\*β.8a.) zugerechneten Zerstreungsnotizen als sekundär (vgl. bereits F. Giesebrecht 1901: 1863).

18 Levin 1993: 128, 133f.

19 Vgl. Crüsemann 1981: 11–29 und vor allem Blum 1984: 359f.; ders. 2002: 438f.; Carr 1996: 234–248; Witte 1998: 192–205. Die Diskussion bis 1983 ist dargestellt bei Zenger 1983: 36–44. Für die seitherige Diskussion kann auf die gen. Beiträge von Witte und Blum sowie das Referat bei Schmid 1999: 165–169 verwiesen werden.

nirgends eindeutig auf die Urgeschichte Bezug genommen. Vor allem für Gen 12,1–3, den vermeintlichen Ziel- und Fluchtpunkt der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte, ist das im Anschluß an F. Crüsemann mehrfach aufgezeigte Fehlen eines derartigen Rückverweises, der auch nur annähernd mit dem Beziehungsnetz innerhalb der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte vergleichbar wäre, auffällig.<sup>20</sup> Inhaltlich unterscheiden sich die Problemhorizonte der auf die Existenz des Ackerbauern ausgerichteten urgeschichtlichen Ätiologie und die Hochschätzung der halbnomadischen Lebensweise der Erzeltern, die aus der Perspektive der Urgeschichte als unstet und fluchbeladen erscheinen muß (vgl. Gen 4,1–16). Laufen diese Beobachtungen darauf hinaus, daß sich die nichtpriesterschriftliche Urgeschichte besser verstehen läßt, wenn sie als ehemals eigenständige Komposition und nicht als unselbständiger Vorbau zur Erzelterngeschichte gelesen wird, so bleibt deren Endpunkt doch umstritten.

Die gängige, sich vom kanonischen Endtext und der Auslegungsgeschichte her nahe legende Abgrenzung läßt die ehemals selbständige nichtpriesterschriftliche Urgeschichte mit Gen 11,1–9 enden. Ausführlich begründet wird diese Sicht von D.M. Carr und E. Blum.<sup>21</sup> Beide führen die vielfach erkannten Querbezüge an, die von der Paradieserzählung bis zur Turmbauererzählung reichen (vgl. Gen 2,8a.10–14[und 4,16] mit Gen 11,2; Gen 3,22 mit Gen 11,6) und eine thematisch und strukturell geschlossene Komposition umgreifen. Diese wird von Carr aufgrund der strukturgebenden Korrespondenz der Erschaffung des Menschen aus dem Ackerboden in Gen 2–3 und seiner Vernichtung vom Ackerboden in Gen 6–8 als zweiteilig beschrieben, wobei Paradies und Flut jeweils den Ausgangspunkt einer parallel angelegten Reihe markieren: Auf die Einführung des urgeschichtlichen Vorfahren (Adam, Noah) folgen Geschichten zunächst über die erste Generation (Adam und Eva in Gen 2,4b–3,24 und Noah in Gen 6,5–8,22\*), dann über die Kinder (Kain und Abel in Gen 4,1–17 und Noahs Söhne in Gen 9,18–27) sowie genealogische Informationen (Gen 4,17–26; 5,29 und Gen 10\*). Die Reihe schließt mit Episoden, welche die gesamte Menschheit betreffen (Gen 6,1–4 und Gen 11,1–9). Zwischen den einzelnen Parallelgliedern kann Carr zahlreiche Bezüge beschreiben. Für die Frage nach dem Endpunkt der Komposition ist dabei von besonderem Interesse, daß die Turmbauererzählung das Thema der Grenzen zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre aufnimmt, das auch Anfang (Gen 3,22) und Ende (Gen 6,1–4) der ersten Reihe bestimmt. Die Beziehungen zwischen diesen drei Texten gewinnen damit eine tragende Funktion für den Aufbau und die Reichweite der Gesamtkomposition sowie für die Kontexteinbindung der Turmbauererzählung. Auffälligerweise spielt in diesem Beziehungsgeflecht die

20 Vgl. Crüsemann 1981: 18–22; Blum 1984: 349–361; Köckert 1988: 264–266; Witte 1998: 192–200.

21 Vgl. Carr 1996: 235–240; Blum 2002: 439f. Vgl. dort jeweils auch zum folgenden.

umfangreiche Flutgeschichte keine maßgebliche Rolle, wie bei der Strukturbeschreibung auch nicht hinreichend berücksichtigt ist, daß die Flutgeschichte nicht nur den neuen Anfang der Menschheit mit Noah beschreibt, sondern auch das Ende einer mit Gen 2 einsetzenden Bewegung.<sup>22</sup> Beide Probleme gelten nicht für die von Blum beschriebene Struktur. Blum, der die Engelehen in Gen 6,1–4 als spätere Einschreibung bewertet, rückt die Flutgeschichte ins Zentrum der Komposition. Die Bezüge zwischen Paradies- und Turmbauerzählung markieren die Eckpunkte einer Höhenlinie, deren „Exempel[...] des Scheiterns und Gelingens im zwischenmenschlichen Bereich und in der Weltgestaltung“<sup>23</sup> (Gen 2,4b–3,24; 4,1–16 und Gen 9,20–27 und Gen 11,1–9) samt den Genealogien (Gen 4,17–26; 5,29 und Gen 9,18f; 10\*) eine *inclusio* um die Flutgeschichte bilden.<sup>24</sup> Hinzu kommt eine weitere Bewegung, deren Problematisierung der „Daseinssteigerung durch zivilisatorische Weltgestaltung“<sup>25</sup> in der Turmbauerzählung kulminiert.

Schon die Differenzen zwischen Blum und Carr zeigen die Ambiguität von Strukturbeobachtungen bei Texten, die anerkanntermaßen über einen längeren Zeitraum gewachsen sind. So läßt sich insbesondere die von Carr aufgezeigte Struktur auch unter Einbeziehung der priesterschriftlichen Texte nachzeichnen.<sup>26</sup> Mit Blick auf den nichtpriesterschriftlichen Textbestand hängt für Carr vieles an der von Blum wohl zu Recht bestrittenen Ursprünglichkeit von Gen 6,1–4<sup>27</sup>. Für Carr wie für Blum haben sodann die Querbezüge der Turmbauerzählung zu Gen 3,22 eine wichtige Funktion. Doch auch für diesen Text ist wiederholt eine redaktionelle Herkunft angenommen worden.<sup>28</sup> Ist diese

22 Letzteres stellt auch Carr 1996: 236f. u.ö. heraus, was teilweise zu einer Verschiebung innerhalb der von ihm erkannten Struktur führt und die Flutgeschichte (genauer: Gen 6,9) eher als Mitte der Komposition denn als Eröffnung ihres zweiten Teils erscheinen läßt.

23 Blum 2002: 440.

24 Ähnlich schon Uehlinger 1990: 563.

25 Blum 2002: 440.

26 Bezeichnenderweise beruft sich Carr für seine Strukturanalyse auf synchron angelegte Arbeiten zum vorliegenden Textzusammenhang: vgl. Carr 1996: 236 Anm. 4 sowie Cohn 1983: 3–16, bes. 5; Sasson 1980: 211–219. Für sich genommen wäre dies noch kein Einwand gegen Carrs These zur Struktur einer Vorstufe des vorliegenden Textzusammenhangs. Der Redaktor (sei es die Priesterschrift selbst, sei es die klassische Verbindung der beiden Versionen der Urgeschichte) kann sich gut an eine vorgefundene Struktur angelehnt haben. Bemerkenswert ist, daß die von Carr rezipierten Strukturanalysen den Bogen bis zu Abraham schlagen. Dazu s.u.

27 Zu Gen 6,1–4 vgl. Witte 1998: 65–74. Sofern der Abschnitt dem Grundbestand der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte bzw. dem Jahwisten zugewiesen wird, gilt ausgerechnet der in philologischer Hinsicht notorisch problematische V. 3, der in der von Carr beschriebenen Struktur eine wichtige Bedeutung hat, häufig als (nachpriesterschriftlicher) Nachtrag. Vgl. aus der Kommentarliteratur Gunkel 1910: 57; von Rad 1972: 84f.; Westermann 1974: 495. Anders jetzt wieder Seebaß 1996: 187–196.

28 Vgl. zuletzt Pfeiffer 2000: 489f.; Gertz 2004: 215–236, bes. 225–227 (jeweils bei Annahme einer weitgehenden literarischen Einheitlichkeit der Paradieserzählung). Sofern in Gen 2–4

Einschätzung richtig, dann gehören die auf Gen 3,22 rekurrierenden Strukturen nicht zum Grundbestand der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte, sondern zum Kompositionsbogen eines anderen literarischen Kontextes. Nun wäre es naiv, für die redaktionsgeschichtliche Feindifferenzierung innerhalb des nichtpriesterschriftlichen Textbestandes einen Konsens herbeischreiben zu wollen. Doch auch unabhängig von der literarhistorischen Zuordnung der Querbezüge lassen sich erhebliche Bedenken gegen die Annahme vorbringen, die Turmbauerzählung sei der Endpunkt einer ehemals unabhängigen nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte gewesen: Angesichts des üblichen Achtergewichts biblischer Erzähltexte ist es nur schwer vorstellbar, daß ein in Juda, in Israel oder im Kreise der babylonischen Diaspora verfaßtes Erzählwerk mit der Notiz geendet haben soll „Deshalb nennt man ihren Namen Babel, denn dort vermengte Jahwe die Rede der ganzen Menschheit. Und von dort zerstreute sie Jahwe über das Angesicht der ganzen Erde“ (Gen 11,9). Gänzlich undenkbar ist dies für eine *biblische* Ätiologie elementarer lebensweltlicher Verhältnisse, zumal in der Urgeschichte ausgerechnet mit der zitierten Nennung Babels der Überschritt von der Urgeschichte in die Geschichte erfolgt. Aus der Perspektive biblischer Autoren kann dieser Überschritt nur ein vorläufiges Ende beschreiben, dem mit Notwendigkeit die Fokussierung auf Israel, sprich Gen 12,1–3, folgen muß. Bestätigt wird diese Einschätzung durch die Schwierigkeiten, der unterstellten Abfolge von Schöpfung, Flut und Turmbauerzählung eine Analogie aus der altorientalischen Literatur zur Seite zu stellen.<sup>29</sup> Gerade die in der älteren Forschung mitunter genannten *Babylonica* des um den Ruf Babylons in der hellenistischen Welt bemühten Berossos zeigen, wie problematisch die Annahme eines bis Gen 11,9 reichenden biblischen Erzählwerks ist: Die von dem Babylonier Berossos wohl ohne mesopotamische Vorlagen gestaltete Schlußnotiz berichtet den Wiederaufbau seiner durch die Flut zerstörten Heimatstadt auf Geheiß der Götter!<sup>30</sup>

Die zuletzt von M. Witte und C. Baumgart ausführlich begründete Alternative, wonach die ehemals selbständige nichtpriesterschriftliche Urgeschichte lediglich bis zum Abschluß der Flutgeschichte gereicht hat, kann daher von vornherein mehr Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen.<sup>31</sup> Die kompositorische Höhenlinie dieser Urgeschichte ist schnell skizziert. Es ist im wesentlichen eine Geschichte der Krise und der Daseinsminderungen. Diese setzt mit der wider den Willen des Schöpfergottes erlangten Fähigkeit des Menschen

---

eine ursprüngliche Anthropogonie von einer redaktionellen Hamartiologie unterschieden wird, ist der Vers ohnehin sekundär. Vgl. Levin 1993: 92; Witte 1998: 79–86. Für eine umsichtige Begründung der Einheitlichkeit von Gen 2,4b–3,24 (einschließlich Gen 3,22) vgl. dagegen Blum 2004: 9–29.

29 Vgl. dazu Witte 1998: 190f.

30 Zur Schlußnotiz vgl. Schnabel 1923: 91f.; ferner Uehlinger 1990: 97–101; Witte 1998: 191 Anm. 166.

31 Vgl. Witte 1998: 184–205; Baumgart 1999; ähnlich schon Rendtorff 1961: 69–78.

ein, sich zwischen dem Lebensfeindlichen und dem Lebensförderlichen zu entscheiden (Gen 2,4b–3,24). Am Beispiel der Brudermörderzählung illustriert sie die Wahl des Schlechten (Gen 4,1–16). Mit dem im Prolog über die Menschheit ausgesprochenen Urteil und dem darin begründeten Entschluß, die Erschaffung des Lebens grundsätzlich in Frage zu stellen (Gen 6,5–8), erfährt die Krise ihre äußerste Zuspitzung, der dann in der Bestandszusage des Schöpfergottes nach der Flut die Auflösung folgt: Der Bestand der Erde ist vom menschlichen Tun entkoppelt, die Ambivalenz menschlichen Lebens ist nicht aufgehoben, wohl aber in die Schöpfungsordnung integriert (Gen 8,21f. mit Bezug auf Gen 3,17; 4,10f.). Als Geschichte einer überwundenen Krise und grundsätzlichen Infragestellung der Schöpfung bietet die Fluterzählung den kaum überbietbaren Abschluß eines Erzählwerks, das mit der Erschaffung des menschlichen Lebens und der Grundsituation seiner Ambivalenz einsetzt. Zugleich ist dieser Abschluß mit seiner Bestandszusage auf die Lebenswirklichkeit seiner Autoren und Leser hin formuliert, und zwar ohne daß dies einer weiteren Entfaltung bedarf.<sup>32</sup> Schließlich darf an die Tatsache erinnert werden, daß sich für eine Schöpfung und Flut umfassende Komposition in der altorientalischen Literatur Analogien benennen lassen,<sup>33</sup> was durch die offenkundige Vertrautheit der Autoren der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte mit diesen Traditionen ein besonderes Gewicht erhält.<sup>34</sup>

Die Konsequenzen dieser Abgrenzung für den nichtpriesterschriftlichen Textbestand zwischen Flut und Berufung Abrahams liegen auf der Hand: Sie sind auf eine Fortsetzung in der Erzelterngeschichte hin angelegt. Für die genealogischen Notizen zu den Nachkommen Noahs bietet sich dieses Verständnis ohnehin an,<sup>35</sup> für die Turmbauerzählung ist es im folgenden herauszuarbeiten.

## *II. Zur literarischen Analyse der Turmbauerzählung*

Die Abgrenzung und Beschreibung des Aufbaus von Gen 11,1–9 bereiten keine Probleme. Unabhängig von der Frage nach der ursprünglichen Selbständigkeit der Turmbauerzählung oder ihrer Zugehörigkeit zu einem bestimmten

---

32 Es bleibt allenfalls zu überlegen, ob noch die Notiz über die Noahsöhne Sem, Ham und Jafet (Gen 9,18\*) hinzuzunehmen ist.

33 So im altbabylonischen Atrachasis-Epos und in der sumerischen Fluterzählung.

34 Vgl. ausführlich Baumgart 1999: 419–495. Ferner Gertz 2007: 514–522. Auch Carr 1996: 242f. weist auf die konzeptionelle Nähe der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte zu Atrachasis hin, wobei er die Erzählung von Noah und seinen Söhnen, deren Genealogie und die Turmbauerzählung unter die Überschrift „Postflood structure“ subsumieren muß, um mit Blick auf die von ihm vorgenommene Abgrenzung eine Parallelität behaupten zu können.

35 In üblicher Abgrenzung: Gen 9,18f.; 10,(1b.)8–19.21.24–30. Die Erzählung von Noah und seinen Söhnen in Gen 9,20–27 gehört zur Auffüllung des genealogischen Materials.

Stratum der Urgeschichte handelt es sich um eine formal und thematisch geschlossene Einheit. Die Unterschrift der vorangehenden Völkertafel und der Auftakt der folgenden Genealogie Sems nehmen jeweils die Flut zum „ereignisgeschichtlichen“ Ausgangspunkt ihrer Chronologie (Gen 10,32; 11,10). Auf diese Weise entsteht der Eindruck eines chronologischen Déjà-vu, wodurch die Turmbauerzählung und die in ihr berichteten Geschehnisse aus Zeit- und Generationenfolge in Völkertafel und Genealogie Sems herausgenommen sind.<sup>36</sup> Ihrem eigentümlichen Jenseits zur zeitlichen Struktur des Kontextes entspricht die Exposition in V. 1. Sie ist als Zustandssatz formuliert, der knapp und affirmativ das notwendige, sich offenbar nicht aus dem Kontext herleitbare Vorwissen für das Verstehen der Geschichte mitteilt und an den sich der mit dem üblichen ׀׀׀ eingeleitete Erzählanfang anschließt. Der Exposition entspricht die Ätiologie am Schluß, welche den Schauplatz des Geschehens mit Babel identifiziert. Die Begründung für die Namensgebung greift das Motiv der einen Sprache der gesamten Menschheit aus V. 1a auf, konstatiert jedoch die Verkehrung der Ausgangssituation durch die geschilderten Ereignisse in ihr Gegenteil. Darüber hinaus nimmt die Identifizierung des Ortes wie die abschließende Zerstreunungsnotiz (V. 9b) den Erzählanfang in V. 2 auf. Aus dem einen unbenannten Wohnort der Menschheit im Lande Schinear ist der eine bestimmte Ort ihrer Zerstreung und damit ein Ort unter vielen geworden. Auch in dieser Hinsicht sind die ursprünglichen Verhältnisse in ihr Gegenteil verkehrt worden.

Innerhalb dieses Rahmens ist eine vielfach beschriebene Zweiteilung zu notieren. Die V. 2–4 sind durch menschliches Handeln und Reden bestimmt, die V. 6–8 durch das Reden und Handeln Jahwes. Den Übergang bildet V. 5, der erstmalig vom Handeln Jahwes berichtet und dieses in einen expliziten Zusammenhang mit demjenigen der Menschen stellt. Innerhalb der Grundstruktur sind zahlreiche Querbezüge zu erkennen, was wiederholt im Sinne einer konzentrischen Struktur der Erzählung ausgedeutet worden ist. Doch keines der (in sich divergierenden) Modelle erfaßt den Text in seiner Gesamtheit,<sup>37</sup> weswegen es angemessener ist, von Parallelhandlungen in beiden Teilen ohne eine strenge Konzentrik zu sprechen.<sup>38</sup> Unter Einbeziehung der Rahmenverse handelt es sich um folgende Entsprechungen:

36 Die Turmbauerzählung wird häufig als Teil der Genealogie Sems beschrieben. Damit ist die Positionierung von Gen 11,1–9 nur unvollständig beschrieben. Insofern Gen 11,10 auf Gen 10,32 zurückgreift und zugleich hinter den in Gen 10,31 erreichten Stand der Genealogie Sems zurückfällt, und andererseits Gen 10,32 alle Völker im Blick hat, steht die Turmbauerzählung innerhalb der Genealogie der Söhne Noahs am Übergang zu deren Fokussierung auf Sem.

37 Vgl. insbesondere Kikawada 1974: 18–32 sowie das Referat und die Kritik bei Uehlinger 1990: 296–301. Nachzutragen ist Arneht 2007: 221.

38 So auch Seebaß 1996: 274, mit dem treffenden Hinweis darauf, daß „[d]ie Sprachkunst ... nicht ein totales Aufgehen aller Bezüge“ verlangt.

1. Feststellung der einen Sprache der Menschheit (V. 1) und der Verlust derselben (V. 9aß);
2. „sie blieben dort“ (V. 2b) – „von dort hat Jahwe sie zerstreut“ (V. 9b);
3. „einer sprach zu seinem Nächsten“ (V. 3a) – „keiner vermag die Sprache seines Nächsten zu hören“ (V. 7b);
4. der mit  $\text{הבנ}$  und Kohortativ Plural formulierte Entschluß der Menschen, Baumaterialien herzustellen (V. 3a), wird in der Formulierung des Entschlusses zum Bau von Stadt und Turm aufgenommen (V. 4). Dieser wiederum hat sein Gegenüber in dem mit  $\text{הבנ}$  und Kohortativ Plural formulierten Entschluß Jahwes, in das Geschehen einzugreifen (V. 7a), wobei wie in V. 4 eine Angabe des Ziels folgt (vgl. V. 4b und V. 7b);
5. dem Vorhaben der Menschen, daß die Spitze des Turm bis an den Himmel reichen soll (V. 4a), korrespondiert die Notiz vom Herabsteigen Jahwes, um das Bauwerk zu sehen (V. 5a);
6. das Ziel der Menschen, sich nicht zu zerstreuen (V. 4b), findet ihr Gegenüber im Bericht von Jahwes Zerstreuen der Menschen (V. 8a).

Blickt man ferner auf die beiden *figurae ethymologicae* in der ersten Rede der eine Sprache und dieselben Worte sprechenden Menschheit (V. 3a), dann ist die häufig testierte Kunstfertigkeit des sprachlichen Ausdrucks unverkennbar, wie sie auch dem in V. 1 angesprochenen Thema der Erzählung entspricht.

Bei diesem weithin geteilten Urteil ist eine Eigentümlichkeit der Turmbauerzählung noch gar nicht berücksichtigt, und zwar ihre interessanten Unregelmäßigkeiten. Sie betreffen vor allem das Verhältnis der Ankündigung und Schilderung von Handlungen. Mit Ausnahme der Herstellung der Baumaterialien in V. 3 wird in der Turmbauerzählung keine Handlung geschildert, die zuvor in einer Rede so angekündigt worden ist,<sup>39</sup> wie andererseits für jede geschilderte Handlung eine entsprechende Ankündigung fehlt. Zumindest für die lediglich angekündigten Handlungen wird ihre Ausführung offenkundig vorausgesetzt,<sup>40</sup> ohne daß dies eigens notiert wird oder beim Lesen des Textes irritiert. Auf diese Weise gewinnt die Erzählung an Dichte, worin sich eine Kunstfertigkeit des sprachlichen Ausdrucks zeigt, die über die bloße Symmetrie hinausragt.

Dessen ungeachtet wurde wiederholt eine erhebliche Störung der Kohärenz des Textes festgestellt, was zu recht unterschiedlichen Rekonstruktionen der Entstehungsgeschichte geführt hat. Da die Frage der literarischen Homogenität des Textes kaum mit dem Hinweis auf die durchdachte Struktur des vorliegenden Textzusammenhangs erledigt ist, kann ihr nicht ausgewichen werden. Klassisch ist die Beobachtung vom zweimaligen Herabsteigen Jah-

39 Daß die (teilweise) Ausführung der Ankündigung von V. 4a in Jahwes Rede (V. 5) vorausgesetzt ist, ändert nichts an dem Befund: Eine Ausführungsnotiz fehlt.

40 Die Ausnahme ist V. 4aß.

wes, ohne daß ein zwischenzeitlicher Wiederaufstieg berichtet wird (V. 5; V. 7). Bekanntlich hat H. Gunkel dies mit einer Reihe von ihm als Dubletten bewerteter Erzählzüge zum Anlaß genommen, Gen 11,1–9 im Rahmen seiner Hypothese zweier jahwistischer Quellen auszuwerten und eine Stadt- und eine Turmrezension unterschieden.<sup>41</sup> Nach anfänglicher Zustimmung hat die quellenkritische Erklärung vor allem deswegen nicht überzeugen können, weil keine der beiden Versionen einen in sich stimmigen Text bietet.<sup>42</sup> Auch ist die Aufteilung der Wendung „Stadt und Turm“ (V. 4.5) auf zwei Quellen offenkundig allein dem gewünschten Ergebnis geschuldet. Das gleiche gilt für Gunkels freie Bildung einer mit der Zerstreuungsnotiz (פִּיז) in V. 9b korrespondierenden Namensgebung (Piz oder Puz). Als Folge der Kritik wurden die von Gunkel erkannten Quellen in die jedem analytischen Zugriff entzogene mündliche Vorgeschichte des Textes verlegt<sup>43</sup> oder aus dem quellenkritischen Nebeneinander wurde ein redaktionsgeschichtliches Nacheinander<sup>44</sup>. Letzteres hat den pragmatischen Vorteil, daß lediglich *ein* plausibler Grundtext nachzuweisen ist, dem dann eine Reihe von Ver(schlimm)besserungen gefolgt wären. Wie schon in Gunkels Quellenmodell gilt das Nebeneinander von Sprachverwirrung und Zerstreuung literarhistorisch als sekundär, wobei die überwiegende Zahl der einschlägigen Analysen davon ausgeht, daß das Zerstreuungsmotiv der Erzählung nachträglich zugewachsen ist.<sup>45</sup> Ich gehe die einzelnen Textbeobachtungen kurz durch:

1. V. 1 und V. 2 wurden von Gunkel als zwei eigenständige Erzählungsanfänge beurteilt. In redaktionsgeschichtlichen Modellen gilt in der Regel V. 1 als nachgetragen, da im Anschluß an C. Westermanns Analyse im פִּיז von V. 1 „eigentlich das vorgezogene פִּיז von V. 2“ erkannt wird.<sup>46</sup> Sofern V. 1 als Nachtrag beurteilt wird, gilt dies zumeist auch für den korrespondierenden V. 9a. Als Anlaß für den Nachtrag wird entweder angegeben, daß er eine ehemals selbständige Erzählung von der Sprachverwirrung in den jetzigen urgeschichtlichen Kontext einbinden soll<sup>47</sup> oder daß er im Zusammenhang der sekundären Eintragung des Motivs von der Verwirrung der Sprache steht<sup>48</sup>. Doch sollte das zweifache פִּיז nicht überbewertet werden, da es in V. 1 eine andere syntakti-

41 Vgl. Gunkel 1910: 92–97. Stadtrezension mit Sprachverwirrung zu Babel: V. 1.3a.4aα1[bis Stadt]4β.5[nur Stadt].6aα.7.8b.9a: Turmrezension mit Turmbau zu Piz: V. 2.3b.4aα2[ab Turm]b.5[ohne Stadt].6aβb.8a.9b.

42 Zur Kritik der Argumente Gunkels vgl. Seybold 1976: 456–458.

43 Vgl. von Rad 1972: 114.

44 Vgl. Seybold 1976: 453–479; Bost 1985: 21–38; Uehlinger 1990: 304–343 und passim; Levin 1993: 127–132; Witte 1998: 87–99; Kratz 2000: 258f.

45 Die (mir bekannten) Ausnahmen sind Levin 1993: 127–132 und Kratz 2000: 258.

46 Westermann 1974: 710.

47 Vgl. Seybold 1976: 458f.; Bost 1985: 33ff.; mit Modifikationen auch Uehlinger 1990: 317ff.

48 So Levin 1993: 129f., 473f. und Kratz 2000: 258; mit Modifikationen auch Witte 1998: 88–91.



schaftsrhetorik zu interpretieren sind“<sup>55</sup>. Die bemerkenswert materialreiche und geschlossene Begründung dieser These hat jedoch schwerwiegende methodische und inhaltliche Einwände gegen sich: So werden die vom Text genannten Referenzgrößen – Babel und der urgeschichtliche Horizont der an einem Ort wohnenden und gemeinsam handelnden einen Menschheit – durch außertextliche Bezüge ersetzt, wodurch eine Deutung etabliert wird, die sich allein auf die herangezogenen Texte aus der Umwelt stützt und zugleich eine erhebliche Reduzierung des Bestandes des gedeuteten Textes verlangt.<sup>56</sup> Vom Erzählverlauf des Textes her geurteilt, legt sich die skizzierte historisch-politische Deutung jedenfalls nicht nahe. Aus Sicht Jahwes (bzw. des Textes) ist nicht die „eine Lippe/Rede“ problematisch, sondern die Möglichkeiten menschlichen Handelns, symbolisiert im Bauprojekt der Stadt und ihres bis zum Himmel reichenden Turmes.<sup>57</sup> Auch zwingt in der neuassyrischen Weltherrschaftsrhetorik der König den Völkern „einen Mund“ (*pû ištēn*)<sup>58</sup> auf, während in Gen 11,1 die „eine Lippe“ (שפה אחת) die unhinterfragte (urgeschichtliche) und bis zum Bau von Stadt und Turm unproblematische Voraussetzung der Erzählung ist.<sup>59</sup> Der ganze militärisch-machtpolitische Hintergrund der Weltherrschaftsrhetorik bleibt dagegen in Gen 11,1–9 ungenannt, wie denn auch das Königtum als *conditio sine qua non* jeder weltherrschaftskritischen Deutung mühsam in den Text hineingelesen werden muß.<sup>60</sup>

2. Die Verabredung zum Streichen von Ziegeln etc. in V. 3 gilt dort als Nachtrag, wo das Motiv der Sprachverwirrung als sekundär beurteilt wird.<sup>61</sup> Richtig erkannt ist dabei, daß sich beides kaum trennen läßt, insofern die zweifache *figura etymologica* den in V. 1 beschriebenen Zustand der einen Rede und derselben Worte treffend illustriert und zugleich den Gegenpunkt zu dem

55 Uehlinger 1990: 512.

56 Vgl. auch Witte 1998: 94 Anm. 71, der von einem „textfremde[n] Deutemuster“ spricht. Auf das grundsätzliche Problem, welche zum Verständnis unabdingbare Text- und Traditionskenntnis bei den biblischen Autoren und ihren Lesern vorausgesetzt werden kann, ist an dieser Stelle nicht weiter einzugehen.

57 Daß מִגְדֹל auch mit „Zitadelle“ übersetzt werden kann und daß die Wendung וְרִאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם hyperbolisch gemeint sein kann (vgl. Dtn 1,28; 9,1) ist unbestritten. Vom Erzählverlauf legt sich aber nahe, daß an einen Turm gedacht ist, dessen Spitze an den Himmel reichen soll. S.u. Abschnitt IV.

58 Zur Verbindung der akkadischen Wendung mit dem hebräischen שפה אחת, das im Akkadischen keine genaue Entsprechung hat, vgl. Uehlinger 1990: 435–444. Seebaß 1996: 281 weist jedoch mit Recht darauf hin, daß sich für die akkadische Wendung im Hebräischen durchaus eine wörtliche Übertragung angeboten hätte (vgl. שפה אחת; vgl. Jos 9,2).

59 Ähnlich auch Schüle 2006: 412.

60 So auch Seebaß 1996: 281, 285, der deswegen den Umweg über die kulturelle Hegemonie Babylons nimmt. Doch auch das steht nicht im Text und läßt sich bestenfalls mit den Assoziationen begründen, welche die Erwähnung Babels in V. 9a hervorgerufen haben mag.

61 Vgl. Levin 1993: 129ff.; ferner Uehlinger 1990: 310, der allerdings die Redeeinleitung herausnimmt.

in V. 7 angekündigten Vermengen der Rede darstellt.<sup>62</sup> Für sich genommen bietet V. 3 keinen Anlaß für einen literarkritischen Eingriff.

3. Das in V. 4b erstmals explizit erwähnte Motiv der Zerstreuung (vgl. noch V. 8a.9b) wird seit F. Giesebrecht immer wieder als Nachtrag bewertet.<sup>63</sup> Vermutlich steht wie bei der Gegenthese, wonach die Sprachverwirrung sekundär sei, die Überzeugung im Hintergrund, daß eine kurze Erzählung unmöglich zwei Grundmotive haben könne.<sup>64</sup> Hinzu kommt die Einschätzung, daß die Handlungsfolge in den V. 7–9 durch die Verquickung der beiden Motive gestört ist.<sup>65</sup> Doch zeigt sich gerade hier, wie sich die beigebrachten Argumente gegenseitig aufheben – sofern beachtet wird, daß in Gen 11,1–9 mit Ausnahme von V. 3 keine Ankündigung einer Handlung einen entsprechenden Bericht nach sich zieht und daß umgekehrt keine Handlung zuvor angekündigt wird. Aus diesem Grund wird man für die Ankündigung der Sprachverwirrung (V. 7aß) voraussetzen dürfen, daß Jahwe sie tatsächlich wahr gemacht hat, was dann die berichtete, aber nicht angekündigte Zerstreuung (V. 8a) und das ebenfalls nicht angekündigte Bauende (V. 8b) zur Folge gehabt hat. Die Gegenprobe bestätigt diese Sicht. Wird zusammen mit dem Zerstreuungsmotiv V. 8a gestrichen, dann fehlt jeder Bericht über eine Aktion Jahwes. Wird zusammen mit dem Motiv der Sprachverwirrung V. 7b gestrichen, dann fehlt die Absichtserklärung Jahwes. Letzteres wäre schon deswegen auffällig, weil diese ihr Gegenüber in der Absichtserklärung der Menschen hat (V. 4b: Zerstreuungsmotiv!). Man wird also die beiden Motive nicht gegeneinander auspielen dürfen. Nach dem Erzählverlauf hat die Störung der eingangs erwähnten unproblematischen Kommunikation (V. 1) die Zerstreuung der ursprünglich an einem Ort befindlichen Menschheit (V. 2) zur Folge. Hinzu kommt, daß sich weder für eine Ausscheidung der V. 2.4b.8a.9b (Zerstreuungsmotiv) noch für diejenige von V. 1.3.7.9a (Sprachverwirrung) oder die Aufteilung von V. 6 (beide Motive)<sup>66</sup> hinreichende sprachliche Gründe beibringen lassen. So wird für V. 4b.8a.9b auf die Verwendung von *על־פני כל־הארץ* „Erdoberfläche“

62 Anders Kratz 2000: 258f., der V. 3 für ursprünglich, das Motiv der Sprachverwirrung hingegen für nachgetragen hält.

63 Vgl. Giesebrecht 1901: 1862. Vgl. ferner Seybold 1976: 457f.; Uehlinger 1990: 308f.

64 Vgl. Levin 1993: 129 „Bei einer kurzen einsträngigen ätiologischen Erzählung, wie sie für Gen 11,1–9 vorauszusetzen ist, kann beides nicht gleichursprünglich sein“. Diese formgeschichtliche Argumentation ist auch deswegen erstaunlich, weil nach Levin die Ätiologie in V. 9 redaktionell ist.

65 Vgl. statt vieler Westermann 1974: 734f.; Seybold 1976: 457f.; Uehlinger 1990: 308.

66 Die von Seybold 1976: 460 festgestellte „syntaktische Inkonzinnität“ vermag ich nicht zu erkennen. Daß die Herauslösung von *ושפה אחת* keine Lücke hinterläßt, hängt von Erwartungen ab, die von dem gemutmaßten Grundtext bestimmt sind, und ist ebenso wenig einschlägig wie die begriffliche Wiederholung von V. 1. Angemerkt sei, daß Seybold selbst auf den „relativ hypothetischen Charakter“ seiner Argumentation zu V. 6 hinweist.

gegenüber בל־הָאָרֶץ „Menschheit“ in V. 1.9aß verwiesen.<sup>67</sup> Der Sprachgebrauch mag oszillierend sein, doch besteht wegen des vereindeutigenden פְּנֵי־עַל keine semantische Kohärenzstörung. Da es um die Zerstreung der gesamten Menschheit über die ganze Erdoberfläche geht, sind die Begriffe vielmehr klug gewählt, deutet sich doch schon in der Exposition (Spracheinheit der Menschheit) das Ergebnis (Zerstreung über die Erdoberfläche) an.<sup>68</sup> Sodann wird angemerkt, daß V. 4b nur schlecht an V. 4a anschließt. Das ist sicher richtig, doch fügt sich V. 4b bestens an V. 4aα an. Auch ist eine V. 4b entsprechende Zweckangabe, wie bemerkt, in jedem Fall zu erwarten.<sup>69</sup> So läßt sich eher erwägen, ob die Selbstaufforderung „und machen wir uns einen Namen“ in V. 4aß ein späterer Nachtrag ist.<sup>70</sup> Es bleibt die schon früh beanstandete Erwähnung der Zerstreung im Kontext der Namensätiologie in V. 9b. Das Nebeneinander von Zerstreung und Sprachverwirrung gilt als „unerträglich“<sup>71</sup>, da eine doppelte und widersprüchliche Begründung der Namensätiologie vorliege. Diese Auskunft zielt insbesondere auf das Zerstreungsmotiv in V. 9b, da es „keine für den Ortsnamen בבל ätiologische verwertbare Information“<sup>72</sup> biete. Nun ist es nicht ausgeschlossen, daß mit V. 9b eine Randbemerkung in den Text geraten ist,<sup>73</sup> was freilich noch nichts über die redaktionsgeschichtliche Bewertung der übrigen Erwähnungen der Motive aussagt. Davon einmal abgesehen, überzeugen die angeführten Gründe für eine Streichung von V. 9b nicht. Der Teilvers bietet nämlich keine weitere Begründung für den Ortsnamen, sondern eine aus der Erzählung resultierende Information zu dem genannten Ort, die zugleich im Stil eines Itinerar (vgl. Num 21,16) die in V. 2 unterbrochene Bewegung der Menschheit (מִקְדָּם בְּנִסְעָם) wieder aufnimmt. Die Ausscheidung von V. 4b.8a.9b und des damit zusammengehörenden Zerstreungsmotivs (V. 2.6\*) läßt sich nicht hinreichend begründen.

4. Auch unabhängig von der Frage der Zugehörigkeit von V. 9b gilt die Ätiologie in V. 9a häufig als Zusatz, da sie einen neuen Gesichtspunkt in die Erzählung eintrage.<sup>74</sup> Vor einer redaktionsgeschichtlichen Auswertung dieses bei Ätiologien stets gegebenen Eindrucks ist jedoch zu bedenken, daß V. 9a mit der Exposition in V. 1 fest verbunden ist und daß die Identifizierung des in

67 Vgl. (mit unterschiedlichen Konsequenzen) Levin 1993: 130 einerseits und Uehlinger 1990: 308 andererseits.

68 Letzteres betont auch Schüle 2007: 389f.

69 Mit Seebaß 1996: 272.

70 Vgl. Levin 1993: 131; Blum 2002: 439. Allerdings läßt sich kaum ein besserer Ort für die Beibringung dieses Motivs anführen, sei es nun redaktionell oder ursprünglich.

71 Levin 1993: 130, der den Vers einer redaktionellen Hand zuschreibt, wodurch der unerträgliche Widerspruch freilich nicht aufgelöst ist.

72 Uehlinger 1990: 308f. Anm. 74.

73 So schon Ilgen 1798: 38 (für den ganzen V. 9; notiert bei Levin 1993: 130).

74 Vgl. statt vieler (mit überlieferungsgeschichtlicher Erklärung) Westermann 1974: 736 und (mit redaktionsgeschichtlicher Erklärung) Uehlinger 1990: 311f.

V. 2 genannten Ortes im Gefälle der Erzählung liegt. Zudem liest sich das Wortspiel בבל – בלל (vgl. auch ונבלה in V. 7) wie ein ironisierendes Echo von V. 3.<sup>75</sup> Sofern man nicht davon ausgeht, daß eine Ätiologie nur dann ursprünglich sein kann, wenn sie den Haft- und Ausgangspunkt der Überlieferungsbildung markiert, spricht also viel für die Zugehörigkeit von V. 9a zum Grundbestand.

5. Wie erwähnt, gilt das zweimalige Herabsteigen Jahwes in V. 5 und V. 7 als problematisch. Unbestritten setzt der vorliegende Textzusammenhang einen Wiederaufstieg oder – weniger wahrscheinlich – einen gestaffelten Abstieg voraus, erwähnt dies aber nicht. Bei der quellenkritischen Bewertung von V. 5 und V. 7 könnte das Nebeneinander damit erklärt werden, daß sich der Redaktor an seine Vorgaben gebunden fühlte und aus welchen Gründen auch immer auf einen Ausgleich verzichtet hat. Für das Modell einer redaktionell erweiterten Grundschrift scheidet diese mögliche Erklärung aus. Der Überarbeiter hätte die Doppelung unschwer vermeiden können. Es ist also wie beim fehlenden, gleichwohl vorausgesetzten Baubericht von einer intendierten „Nichterwähnung“ auszugehen. Da die vermeintliche Doppelung die Reflexion Jahwes in V. 6 rahmt, soll sie diese (anstatt eines mutmaßlich umständlichen Berichts über den Wiederaufstieg Jahwes) vermutlich betont herausstellen. Auch wird durch das zweimalige Herabsteigen das Projekt eines bis zum Himmel reichenden Turms ironisiert.<sup>76</sup>

Die Turmbauerzählung erweist sich damit als weitgehend einheitlich. Lediglich für V. 4aß läßt sich eine redaktionelle Herkunft vermuten. Daß in Gen 11,1–9 zwei Grundmotive zu erkennen sind, ist damit keineswegs bestritten. Im Gegenteil: Der Verfasser von Gen 11,1–9 hat die Motive der Zerstreuung und der Sprachverwirrung für seine Erzählung kombiniert. Für das Motiv der Sprachverwirrung darf man vielleicht eine Herkunft aus einem Spottgedicht über Babel erwägen.<sup>77</sup> Verifizieren läßt sich diese Vermutung kaum. Die Isolierung des Motivs gibt allenfalls Umrisse einer solchen Überlieferung zu erkennen.<sup>78</sup> Für das Motiv der Zerstreuung liegt es dagegen nahe, daß es der Verfasser von Gen 11,1–9 dem Kontext entnommen hat.

75 Mit Uehlinger 1990: 312, der V. 9a und V. 3aßγb seiner Babel-Bearbeitung zuweist.

76 Vgl. Procksch 1924: 90. Von einem ironisierenden Grundton der gesamten Erzählung spricht Jacob 1934: 300. Anders Wellhausen 1927: 305.

77 So Witte 1999: 87–99.

78 Zu optimistisch ist wohl auch noch Witte 1998: 92f. (2\*[nur בארץ שנער] 4a.5a.8b(?)9aα).

### III. Zum Kontext der Turmbauerzählung

Die literarisch weitgehend einheitliche Turmbauerzählung ist durch eine Reihe sprachlicher Referenzen und motivlicher Querverweise in die Urgeschichte integriert:<sup>79</sup>

1. Die vage Angabe über Ausgangspunkt der Wanderung der Menschheit „von Osten“<sup>80</sup> (מִקְדָּם) greift auf die Paradiesgeographie in Gen 2,8 (prUG); 3,24 (R); 4,16 (R) zurück;
2. die Ortsangaben „im Lande Schinear“ (V. 2) und „Babel“ (V. 9a) sind aus Gen 10,10 (R) bekannt, was angesichts der sparsamen Verwendung von Ortsnamen in den Erzähltexten der Urgeschichte besondere Aufmerksamkeit verdient;
3. das Motiv der Zerstreuung (פָּרִץ; V. 4b.8a.9b) der „ganzen Menschheit“ (כָּל־הָאָדָם; V. 1.9) nimmt die Notiz über die Abstammung (פָּרִץ 3. fem. perf. ni.?) der „ganzen Menschheit“ (כָּל־הָאָדָם) in 9,19 (P?) auf;<sup>81</sup>
4. der Ausdruck „die ganze Menschheit“ (כָּל־הָאָדָם) hat seinerseits die Formulierung „über die ganze Erdoberfläche“ (עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ) veranlaßt, zugleich knüpft die überraschend selten belegte Wendung an Gen 1,29; 7,3; 8,9 (alle P) an. Außerhalb der Urgeschichte ist sie noch in Dtn 11,25; I Sam 30,16; II Sam 18,8; Sach 5,3 und Dan 8,5 belegt, bezeichnet aber lediglich in Dan 8,5 wie in der Urgeschichte die Oberfläche der bewohnbaren Welt und nicht nur eine einzelne Region;
5. Jahwes Reflexion über das Trachten des Menschen und sein darauf gefaßter Entschluß zum vorbeugenden Handeln (V. 6) steht unverkennbar inhaltlich und sprachlich in der Fluchtlinie von Gen 3,22 (R);<sup>82</sup>
6. V. 6 ist darüber hinaus motivlich über das Thema der Abgrenzung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre noch mit Gen 6,1–4 (R) verbunden.<sup>83</sup> In diesem Zusammenhang erinnert die Formulierung in V. 5, wonach Jahwe die „Söhne des Menschen“ (בְּנֵי הָאָדָם) sieht (רָאָה), deutlich an

79 Die literarhistorischen Zuordnungen sind für die priesterschriftlichen Passagen unproblematisch. Bei den nichtpriesterschriftlichen Passagen unterscheide ich nach meinem bisherigen Kenntnisstand eine ehemals selbständige Urgeschichte in prophetischer Tradition (prUG) und Ergänzungen, die im Zusammenhang der Verbindung beider Versionen der Urgeschichte stehen oder diese schon voraussetzen (R).

80 Die bereits von den *versiones* bevorzugte Übersetzung מִקְדָּם als Ausgangspunkt ist nicht ganz sicher. Möglicherweise handelt es sich um die Zielangabe „ostwärts“ oder ein schlichtes „im Osten“ (vgl. bereits Dillmann 1892: 205 bzw. Budde 1883: 379, jeweils mit Hinweis auf מִקְדָּם + נָסַע in Gen 13,11). In diesem Fall wäre die Angabe dem Standpunkt des Verfassers in Palästina geschuldet oder es handelt sich um den Versuch der Menschheit, nach der Flut zu ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet zurückzukehren.

81 So schon zu Recht Dillmann 1892: 202 gegen Budde 1883: 377f.

82 Zu diesem schon immer aufgefallenen Zusammenhang vgl. ausführlich Witte 1999: 88.

83 So u.a. Carr 1996: 237–239.

Gen 6,2, wo es von den Göttersöhnen heißt, daß sie die Menschentöchter (בנות האדם) sehen (ראה). Die Wendung „Söhne des Menschen“ (בני האדם) ist sonst in der Urgeschichte nicht belegt;

7. das Motiv des kulturgeschichtlichen Fortschritts aus V. 3 und V. 4 nimmt ein Leitmotiv der Genealogie der kulturgeschichtlichen Heroen und Nachkommen Kains in Gen 4,17–22 (prUG) auf.<sup>84</sup> Daß hier auch von der ersten Stadtgründung berichtet wird (Gen 4,17), stellt nach dem Erzählverlauf kein Widerspruch zu Gen 11,1–9 dar, dürften doch diese und alle anderen Städte in der Flut untergegangen sein;
8. der Vollständigkeit halber sei noch das vermutlich nachträglich hinzugefügte Motiv des Namenmachens in V. 4aß erwähnt.<sup>85</sup> Es erinnert an die Männer des Namens (Gen 6,4).

Mit Blick auf die Verbindungen in die Urgeschichte erübrigt sich für Gen 11,1–9 die Annahme eines ehemals selbständigen Traditionsstücks. Die Turmbauerzählung ist vielmehr von vornherein für einen urgeschichtlichen Kontext formuliert worden. Nach den bisherigen Überlegungen ist sie jedoch nicht als Abschluß einer ehemals nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte konzipiert worden, sondern auf eine genuin auf Israel bezogene Fortsetzung hin angelegt. Die Bezugspunkte innerhalb der Urgeschichte legen darüber hinaus eine nachpriesterschriftliche Herkunft nahe. Beobachtungen zum Kontext der Turmbauerzählung stützen diese Annahme.

Die Stellung der Turmbauerzählung innerhalb der jahwistischen Urgeschichte ist stets problematisiert worden:<sup>86</sup> Mit den herkömmlich dem Jahwisten zugeschriebenen Anteilen der Völkertafel (Gen 10,1b.8–19.21.24–30\*) sei die Ausdifferenzierung der Söhne Noahs (Gen 9,18f.) in die Völker der Welt bereits eine vollendete Tatsache, der gegenüber die in der Turmbauerzählung berichtete Zerstreung der einen Menschheit über die Erde als verspätet erscheine. Auch ereigne sich die Entstehung der Völkerwelt nach Gen 10 auf gleichsam natürliche Weise nach dem Prinzip der Genealogie, hingegen sei sie nach Gen 11,1–9 das Resultat eines übernatürlichen Eingreifens Jahwes. Bekanntlich hat J. Wellhausen hieraus auf eine erste Ausgabe der jahwistischen Urgeschichte ohne Flut und Völkertafel und eine zweite, um eben diese Stücke erweiterte Ausgabe geschlossen.<sup>87</sup> Die von K. Budde ausgebaute<sup>88</sup> und dann in verschiedenen Ausformungen rezipierte These ist jedoch mit Blick auf die vorausgesetzten literarkritischen Eingriffe in Gen 2–4,<sup>89</sup> die unverkennbaren

84 Vgl. statt vieler Blum 2002: 439f.

85 Vgl. dazu auch Jenkins 1978: 41–57.

86 Vgl. statt vieler Wellhausen 1899: 11; Budde 1883: 371–388.

87 Vgl. Wellhausen 1899: 8–14.

88 Vgl. Budde 1883.

89 Nach Wellhausen 1899: 8f., 14 sind Gen 4,1–15 und 5,29 im Zuge der Einschreibung der wohl schon schriftlich vorliegenden nichtpriesterschriftlichen Fluterzählung nachgetragen

Querbezüge zwischen Paradieserzählung und dem nichtpriesterschriftlichen Prolog und Epilog zur Flut<sup>90</sup> und die auch andernorts belegte Abfolge von Menschenschöpfung und Flut ausgesprochen problematisch. Mit Blick auf die Turmbauerzählung ist zu konstatieren, daß der herausgestellte Widerspruch zur Völkertafel kaum die Intention erfaßt hat, die sich für den Verfasser der Turmbauerzählung mit der Plazierung im Kontext der Völkertafel verbunden haben dürften. Schon A. Dillmann hat in Auseinandersetzung mit Wellhausen und Budde treffend bemerkt, daß die Turmbauerzählung „nachholend den Anlass u. die näheren Umstände an[gibt], unter denen das  $\text{נִפְצָה הָאָרֶץ}$  9,19 sich vollzog“<sup>91</sup>. Dies geschieht, wie die Formulierung der Exposition der Turmbauerzählung deutlich zeigt, in Form einer aus dem chronologischen Ablauf der Genealogien herausgenommenen Rückblende. Wenn diese Rückblende durch die Völkertafel in einem deutlichen Abstand zur Flutgeschichte zu stehen kommt, dürfte das zudem der einfachen Überlegung geschuldet sein, daß es nach der Flut eines gewissen zeitlichen Abstandes bedurfte, bevor wieder angemessen vom Handeln der gesamten Menschheit gesprochen werden konnte. Letzteres spricht gegen den immerhin denkbaren direkten Anschluß von Gen 11,1–9 an die Notiz über die Noahsöhne in 9,19. Doch auch der immer wieder in die Diskussion gebrachte unmittelbare Anschluß an die „jahwistischen“ Notizen zur Genealogie Sems (Gen 10,31), an diejenige seines Urenkels Eber (Gen 10,25) oder an die Notiz über Nimrod-Gilgamesch, den König der Städte Babel, Erech, Akkad und Kalne im Lande Schinear (Gen 10,8–10), verbietet sich, da die Turmbauerzählung auf diese Weise gegen ihre Intention auf das Erleben eines Teils der Menschheit beschränkt werden würde. Im vorliegenden Textzusammenhang bestehen diese Schwierigkeiten nicht. Als Rückblende über den Hergang der Entstehung und Verteilung der Völker der Welt kann Gen 11,1–9 nur auf eine abschließende Notiz über das Werden der Völker nach der Flut (10,32; P) und vor der Konzentration auf die Nachkommenschaft des einen Noahsohnes Sem, in dessen Linie Abraham steht (11,10; P), eingeschaltet werden. Der urgeschichtliche Kontext der Turmbauerzählung ist derjenige der Priesterschrift und der mit zum vorliegenden Textzusammenhang

---

worden. Gegen Wellhausen 1899: 9 läßt sich die Brudermörderzählung literarhistorisch nicht aus dem Erzählzusammenhang von Gen 3–4 herauslösen. Wenig überzeugend ist, wie mir scheint, auch die weitergehende, in jüngerer Zeit mehrfach vertretene These einer umfangreichen sündentheologischen Bearbeitung der jahwistischen Urgeschichte, auf die außer Gen 4,1–15 auch die Ausgestaltung einer ursprünglichen Anthropogonie zur Fallerzählung in Gen 2–3 zurückgehen soll. Vgl. dazu Gertz 2004: 215–236. Daß in der Durchführung immer kleinteiligere literarkritische Eingriffe notwendig geworden sind (vgl. zuletzt Kratz 2000: 252–263), spricht sicher auch gegen Wellhausens These.

90 Vgl. Witte 1998: 174–184; ferner (unter Einschluß von Gen 6,1–4) Baumgart 1999: 141–162.

91 Dillmann 1892: 202. Ähnlich u.a. auch von Rad 1972: 116 und zuletzt Kratz 2000: 258, was Kratz' mit Berufung auf Wellhausen formulierten These einer späteren (nachpriesterschriftlichen) Eintragung der Flutgeschichte (9,19: Söhne Noahs!) nicht eben günstig ist.

vereinigten nichtpriesterschriftlichen Texte. Die wiederholt notierte Nähe der Reflexion Jahwes in V. 6 zu Hi 42,1f. spricht sicher auch nicht gegen die aus diesen Überlegungen folgende späte („nachpriesterschriftliche“) Einordnung von Gen 11,1–9.

#### *IV. Interpretationslinien der Turmbauerzählung*

Die Turmbauerzählung expliziert den Hergang der in der Völkertafel genannten Entstehung der Völker und ihrer Sprachen (vgl. Gen 10,5.20.31) aus der einen Familie der Nachkommen Noahs (vgl. Gen 9,19). Insofern hat sie eine nicht zu bestreitende ätiologische Abzweckung. Sie geht aber nicht darin auf, da sie mit ihrer Schlußnotiz über die Zerstreung der Menschheit (Gen 11,9b) zugleich eine Begründung für die nachfolgende Fokussierung auf die Nachkommen Sems und schließlich auf Abraham liefert. Mit der Turmbauerzählung ist aus der einen einheitlich agierenden Menschheit die Vielzahl der Völker und damit die Welt geworden, in die Abraham eintritt. Insofern handelt es sich um den Epilog der Urgeschichte und zugleich um den Prolog zur Vorgeschichte des Volkes Israel, weswegen die Kommentierung der Erzelterngeschichte mit Gen 11,10,<sup>92</sup> spätestens jedoch mit Gen 11,27 einsetzen sollte. Natürlich erschöpft sich die Turmbauerzählung auch nicht darin, mit einigem ätiologischen Beiwerk den Übergang von der Menschheit in die Völkerwelt sowie die in Gen 12,1–3 einfach vorausgesetzte Herkunft Abrahams außerhalb des Landes zu erzählen.<sup>93</sup> Sie hat vielmehr mehrere Erzählziele, die sich schon deswegen nicht gegeneinander ausspielen lassen, weil der Abschnitt aufgrund seiner Querbezüge und seiner exponierten Stellung gleichermaßen als urgeschichtlicher Text und mit Blick auf seine Fortsetzung in der Geschichte Abrahams und seiner Nachkommen gelesen sein will.

Die Auslegung der Turmbauerzählung im Rahmen der Urgeschichte setzt am sinnvollsten mit der Reflexion Jahwes über das von ihm beobachtete Handeln der Menschheit in V. 6 ein. Hier bündeln sich die Bezüge zur Urgeschichte. Darüber hinaus wird man kaum fehlgehen, hinter der Autorität Jahwes die Deutung der erzählten Geschehnisse durch den Verfasser formuliert zu sehen. Nach V. 5f. ist es der Bau von „Stadt und Turm“, der Jahwe zunächst zur Reflexion über das Tun des Menschen und dann zum Einschreiten veranlaßt. Worin besteht das Problem? Unbestritten ist mit den geographischen Angaben „im Lande Schinear“ und „Babel“ ein zeitgeschichtliches Ambiente intendiert. Gleichwohl ist es wenig wahrscheinlich, daß eine konkrete (religions-)geschichtliche Situation den Schlüssel zum Verstehen bietet und die

<sup>92</sup> So richtig Berges 1994: 52.

<sup>93</sup> Daß Abraham aus Mesopotamien kommt, ergibt sich erst aus dem Zusammenhang mit 11,27–32 und dem in V. 4 genannten nordsyrischen Haran.

Turmbauerzählung als „konstruierter Mythos“<sup>94</sup> zu verstehen ist. Zwei Deutungen werden in diesem Zusammenhang in verschiedenen Variationen immer wieder durchgespielt. So soll sich der Text in religionspolemischer Abgrenzung mit der Errichtung oder Renovierung der Ziqqurrat Etemenanki in Babylon auseinandersetzen. Ausweislich der Ortsangabe Babel und der auch aus Bauinschriften Nebukadnezars am Etemenanki bekannten Metaphorik eines bis zum Himmel reichenden Bauwerks dürfte der Verfasser wohl tatsächlich an diesen hohen Turm gedacht haben. Gleichwohl scheitert die religionspolemische Deutung schon an der Nichterwähnung des dazugehörigen kultischen Inventars und Handelns sowie an der mangelnden sakralen Konnotation des Ausdrucks **מגדל**.<sup>95</sup> Vor allem aber fehlt der Erzählung – unbeschadet der ironisierenden Namensätiologie – jeglicher polemischer Unterton, wie ein Vergleich mit einschlägigen Babeltexten zeigt (vgl. Jes 14; Ez 28).<sup>96</sup> Der friedfertige und unaufgeregte Charakter der Darstellung spricht auch gegen die Annahme, es handele sich um eine Kritik an Weltherrschaftsansprüchen mesopotamischer Großreiche. Hinzu kommt in diesem Fall die Nichterwähnung des Königtums. Wie schon angemerkt, schließt sie jede herrschaftskritische Lesart der Erzählung aus.

Kontext und Erzählverlauf legen vielmehr die exemplarisch-urgeschichtliche Lesart eines „reflektierten Mythos“<sup>97</sup> nahe. Die Korrespondenz der geplanten Himmelshöhe des Turmes (V. 4a) und des durch die Doppelung betonten Hinabsteigen Jahwes (V. 5.7) spricht dafür, daß es beim Bau des Turms und dem Eingreifen Jahwes um die Distanzüberwindung bzw. Unterscheidung zwischen göttlich-himmlischer und menschlich-irdischer Sphäre geht.<sup>98</sup> Wie das betonte Herausstellen des Hinabsteigens Jahwes und Jahwes Rede von den Anfängen menschlichen Tuns zeigen, stellt der Turm dabei weniger eine tatsächliche Gefährdung der himmlischen Sphäre dar, sondern eher ein Symbol für das Potential des Menschen, diese Grenze zu überschreiten. In diesem Sinn ist der Turm, der in der Folge auch nicht mehr eigens erwähnt wird (vgl. V. 8),

94 von Soden 1984: 148–157: Eine Form mythisierenden Erzählens, die sich nicht einer langen Überlieferung verdankt, sondern einem konkreten historischen Ereignis entspringt.

95 Zur Diskussion um den Ausdruck **מגדל** vgl. Uehlinger 1990: 372–378 (Lit.). Die dort favorisierte Festlegung von **מגדל** auf „Zitadelle“ oder „Akropolis“ ist gut möglich (Jdc 9,46–49), aber nicht zwingend (vgl. auch a.a.O., 380 Anm. 176).

96 So zu Recht Seebaß 1996: 278; Schüle 2006: 411–413.

97 Vgl. von Soden 1984: 148–157: Mythische Dichtungen, in denen der Dichter ihm wichtige Überzeugungen im bisweilen recht freien Rückgriff auf mythische Überlieferungen veranschaulicht. In Gen 11,1–9 beschränkt sich die Verwendung von Überlieferung allerdings auf einzelne Motive, den Namen der Stadt und ein als charakteristisch empfundenes Bauwerk. Das Interesse am exemplarisch Gültigen betont auch Schüle 2006: 382.

98 So u.a. auch Carr 1996: 238; Witte 1998: 94; Schüle 2006: 383, 395f. Damit wird dem zuletzt von Uehlinger 1990: 378–380 begründeten hyperbolischen Verständnis von **ויראשו בשמים** in V. 4a eine Absage erteilt. Wie schon Dillmann 1892: 206 dargelegt hat, ist es dem Erzählverlauf nicht angemessen.

gar nicht das Hauptmotiv. Dies ist vielmehr die in seiner Planung und anfänglichen Errichtung erkennbare Tendenz des Menschen, die von Gott gesetzten oder auch nur vorausgesetzten Grenzen zu überschreiten. So gesehen, setzt die Turmbauerzählung das im Zusatz zur Paradieserzählung (Gen 3,22) und in der redaktionellen Notiz von der Engelehen (Gen 6,1–4) angeschlagene Thema der Grenzziehungen fort: Nach der lebenszeitlichen (Gen 3,22) und sexuellen Grenzziehung (Gen 6,1–4) zwischen Gott und Mensch geht es jetzt abschließend um die Trennung der menschlichen Wirkungssphäre von dem allein Gott vorbehaltenen Bereich. Wie bei den beiden vorangehenden Episoden weiß der Mensch im übrigen gar nicht um das von Jahwe gefürchtete Potential seines Handelns und überschreitet die Grenzen eher naiv als wissentlich, was seinem Ergehen eine tragische Note gibt.<sup>99</sup> Der Mensch beginnt lediglich aus Angst vor seiner Zerstreung ein einheitsstiftendes Bauwerk (V. 4b). Die in dem Unternehmen zu Tage tretende Fähigkeit des Menschen zur Überschreitung der Grenzen tritt erst mit dem sekundären V. 4aß in das Kalkül des Menschen. In der Grundschrift wird sie allein von Jahwe erkannt, worauf dieser mit der Verunmöglichung einer menschheitlichen Kommunikation die Voraussetzung für ein solches Handeln rein prophylaktisch aufhebt und den Menschen um seine Einheit bringt, die er zu sichern bestrebt war. Zusätzliche Tiefe gewinnt das genuin urgeschichtliche Thema der abgrenzenden Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch durch die oft notierte Parallelität von V. 6 zu Hi 42,2–6.<sup>100</sup> Sie macht deutlich, worin Jahwes Problem mit dem menschlichen Handeln liegt: Die Menschen machen sich anheischig, den unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch in Frage zu stellen. Daß dies eher unbeabsichtigt durch ein Handeln geschieht, das durch die existentielle Angst des Menschen hervorgerufen wird, ist ein psychologisch fein beobachteter Zug.<sup>101</sup> Ebenso fein beobachtet ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung menschlicher Kulturleistung. Sie gilt in den nichtpriesterschriftlichen Texten der Urgeschichte von Anfang an (auch in literarhistorischer Hinsicht)<sup>102</sup> als ambivalent. Gen 11,1–9 unterstreicht dies am Beispiel eines Großbaus und benennt die Grundkräfte der Kultur: Neben der Erfindungsgabe und der Fähigkeit zur gemeinsamen Anstrengung zielgerichteten Handelns sind dies auch die Ängstlichkeit und eine gehörige Portion Naivität.<sup>103</sup> Darüber hinaus führt die Turmbauerzählung in Verbindung mit Gen 3,22 einen weiteren Aspekt an, der in den älteren Strata der Urgeschichte noch nicht ausgeführt ist. Die in der Erkenntnis gründende Kulturleistung provoziert das vorbeugende Einschreiten

99 Zur Ahnungslosigkeit der Menschen vgl. auch Schüle 2006: 394 u.ö.

100 Vgl. dazu Westermann 1974: 733f.; Witte 1998: 94; Schüle 2006: 397.

101 Vgl. dazu auch von Rad 1972: 113; Seebaß 1996: 273f.

102 Zu den Versuchen, die Ambivalenzen in Gen 2–4 redaktionsgeschichtlich oder überlieferungsgeschichtlich „aufzulösen“, vgl. Gertz 2004: 215–236.

103 Vgl. von Rad 1972: 113.