

## Theologische Antworten

Bernhard Anderson

### Die Babelgeschichte

Ein Beispiel menschlicher  
Einheit und Verschiedenheit

Die Geschichte vom Turm von Babel (Gen 11, 1–9) hat ihre Bedeutung für eine Theologie, die auf der einen Seite unser gemeinsames Menschsein als Geschöpfe Gottes berücksichtigt, auf der anderen den vielgestaltigen Pluralismus in der Absicht des Schöpfers. Die Geschichte schildert einen Zusammenstoß zwischen menschlichem und göttlichem Willen, einen Konflikt zentrifugaler und zentripetaler Kräfte. Überraschenderweise sind es die Menschen, die danach streben, eine Ur-Einheit, die auf einer gemeinsamen Sprache, einem zentralen Lebensraum und einem einzigen Ziel basiert, zu erhalten. Und es ist Gott, der dieser Bewegung auf einen Mittelpunkt zu entgegenwirkt mit einer zentrifugalen Kraft, die die Menschen in sprachliche, räumliche und ethnische Verschiedenheit zerstreut.

Die Babelgeschichte spiegelt die konkreten Verhältnisse im alten Mesopotamien, einer Wiege der Menschheit, wider. Sie schließt lebensechte Einzelheiten ein, wie etwa die Verwendung gebrannter Ziegel als Ersatz für das Fehlen von Naturstein in der mesopotamischen Ebene, oder den Bau von Tempeltürmen aus mehreren aufeinandergetürmten Galerien, wie wir es von der unter dem Namen Etemenanki bekannten berühmten Zikkurat von Babylon kennen. Diese archäologisch bestätigten Details aber sind Bestandteile eines kunstvollen Gemäldes, das den kulturellen Rahmen der Antike transzendiert und von da aus zum Beispielfall für menschliches Leben zu allen Zeiten und an allen Orten wird. Dementsprechend steht die Geschichte auf dem Höhepunkt der *Urgeschichte* (Gen 1–11), deren Sinn und Zielsetzung universalen Natur ist. Das durch das Wort «Ur-» Bezeichnete bezieht sich nicht allein auf das, was in einer entfernten, mythischen Vergangenheit liegt (= urzeitlich), sondern darüber hinaus auf das, was grundlegend ist für die Geschichte selbst (= ursprünglich).

Oft ist diese Erzählung als die Geschichte eines tragischen Versagens oder Fehlschlages, des Verlustes der Einheit, die Gott für seine Schöpfung beabsichtigt hatte, betrachtet worden. Dem Auftrag, diesen Aufsatz zu schreiben, war von seiten des Herausgebers die Erinnerung daran beigelegt, daß im Mittelalter scholasti-

sche Theologen diese Geschichte in dem Sinne interpretierten, als sei der ethnische Pluralismus weithin die unselige Auswirkung menschlicher Sündhaftigkeit. Auf diese oder jene Weise ist eine solche negative Auffassung in christlichen Kreisen bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben. So beharrt etwa Jacques Ellul, ein Laie aus der Reformierten Kirche Frankreichs, in seinem provokativen Buch *The Meaning of the City* darauf, daß diese Geschichte ein Modellfall für die menschliche Erklärung seiner Unabhängigkeit von Gott sei und damit ihrem innersten Wesen nach zur Geschichte vom Sündenfall in Beziehung stehe. Die Stadt, so behauptet er, ist der Ort des Bösen in der menschlichen Geschichte und «der große Feind der Kirche»<sup>1</sup>. In diesen negativen Interpretationen liegt ein Quantum Wahrheit, aber sie sind einseitig und berücksichtigen nicht genügend den Textzusammenhang. Denn einmal ist, in der weiteren Perspektive der *Urgeschichte* betrachtet, die Zerstreuung und Entfaltung von Verschiedenheiten in der Menschheit deutlich Gottes positive Absicht. Im Anfang stattete Gott seine Schöpfung mit einer verschwenderischen Vielfalt aus; und sein nach der Flut erneuerter Schöpfungssegen wirkte sich aus in einem ethnischen Pluralismus (Gen 10). Überdies aber ist in den eschatologischen Bildern von der Vollendung der historischen Absicht Gottes kein Hinweis auf eine homogenisierte Menschheit zu entdecken, sondern nur auf eine Einheit in der Verschiedenheit. Der Vision des Jesaja (Jes 2, 1–4) entsprechend werden die Völker, wenn sie in den Letzten Tagen nach Zion, der Stadt schlechthin, ziehen, als Nationen mit ihrer je eigenen nationalen Identität kommen. Und als am Pfingstfest der Heilige Geist geschenkt wurde, hörten, dem Bericht des Neuen Testaments zufolge (Apg 2), in Jerusalem Menschen «aus allen Völkern unter dem Himmel» die Frohe Botschaft, «ein jeder in der Sprache, in der er geboren wurde».

Die Babelgeschichte hat ihre eigene Dialektik. Der Mensch ist bemüht, die Einheit zu erhalten; Gottes Handeln bewirkt die Vielheit. Der Mensch sucht nach einem Mittelpunkt, Gott reagiert mit Zerstreuung. Wie haben wir diese zentrifugalen und zentripetalen Tendenzen zu verstehen? Ich möchte vorschlagen, die Frage neu zu untersuchen, dabei zunächst einmal die Babelgeschichte als gesonderte Erzähleinheit zu betrachten und dann festzustellen, welche Funktion die Perikope im Textzusammenhang der *Urgeschichte* hat. Wenn wir dann diesen Teil in seinem Verhältnis zum Ganzen gesehen haben, sind wir am Ende auch in der Lage zu verstehen, wie unsere Geschichte eine Theologie des Pluralismus veranschaulicht.

In sich betrachtet ist die Babelgeschichte ein Meisterwerk der Erzählkunst. In geringstem Umfang und

mit einer erstaunlichen Sparsamkeit an Worten hat der Erzähler eine symmetrisch aufgebaute literarische Struktur geschaffen, die wohl abgerundet und vollständig ist. Die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Perikope wird einerseits sichtbar aus ihrer Dissonanz zu der vorangehenden Völkerliste (Kap. 10), in dem sprachliche, territoriale und ethnische Verschiedenheit bereits verwirklicht dasteht, andererseits durch die sich anschließende Genealogie der Nachkommen Sems (11,10–26), die deutlich einem völlig anderen literarischen Genus angehört.

An dieser Stelle können wir nicht näher auf die verschiedenen stilistischen Merkmale eingehen, die erkennen lassen, daß es sich bei der Geschichte um inspiriertes literarisches Kunstwerk handelt, das man mit einem Gedicht vergleichen kann. Für unseren thematischen Zusammenhang ist bemerkenswert, daß die Geschichte in zwei wohl ausgewogenen Bewegungen verläuft. Im ersten Teil (Verse 2–4, nach dem Einleitungsvers) sind die handelnden Personen Menschen. Auf ihren nomadischen Wanderungen von einem ungenannten Herkunftsort aus kamen sie in eine weite Ebene, in «das Land Shinar» oder Babylonien (vgl. 10,10); dort ließen sie sich nieder. Entschlossen, sich für immer hier anzusiedeln und ihre familienhafte Einheit der Sprache zu bewahren, arbeiteten sie mit Energie und Einfallsreichtum, wie es in dem zweifachen Entschluß angekündigt wird: «Kommt, laßt uns...» Ihre Fertigkeit, künstliche Steine herzustellen (im Feuer gebrannte Ziegel), war eine schöpferische Leistung; und dieser technologische Durchbruch spornte sie dazu an, eine Stadt zu bauen, deren Besonderheit darin bestand, daß sie einen Turm von eindrucksvoller Höhe hatte. Wenn wir zugrundelegen, daß dieser Turm eine Zikkurat war und nicht eben ein militärisches Befestigungswerk, so waren sie sicher ein religiöses Volk, nicht unähnlich den Christen, die Jahrhunderte hindurch im Mittelpunkt ihrer Städte Kathedralen mit hohen Türmen errichtet haben.

Im zweiten Teil (Verse 5–8) ist Jahwe der Handelnde. Von seinem himmlischen Wohnsitz «kam er herab», um das ameisenartige Werk der Menschenwesen zu prüfen, die aus kosmischer Perspektive so mikroskopisch klein wirkten. Und er erkannte, daß es, nachdem sie so gut begonnen hatten, kaum etwas gab, das sie davon abbringen konnte, die selbstgestellte Aufgabe zu erfüllen und sogar noch ehrgeizigere Pläne in Angriff zu nehmen. So griff er dann ein mit dem Wort, das wie ein Echo auf jenes der energischen Bauleute klingt: «komm, laßt uns...» Doch ließ er nicht etwa den Turm umstürzen auf die Menschen, er verwirrte vielmehr ihre Sprache, so daß die Kommunikation versagte. Das Endergebnis war, daß Jahwe sie von

ihrem selbstgewählten Zentrum verjagte und sie den Bau ihrer Stadt einstellen mußten.

Die Geschichte schließt mit einer ironischen Wendung (Vers 9). Die, welche sich einen Namen hatten machen wollen, erhielten ein Denkmal, aber es bestand in einem Namen der Schande. Hier bedeutet Babel also nicht wie im Akkadischen «Tor der Götter», was besagen soll, daß dieses Tempelzentrum der Nabel war, an dem Himmel und Erde sich trafen und wo die Menschen die Berührung mit dem Göttlichen erlebten; vielmehr ist durch ein hebräisches Wortspiel Babel als «Verwirrung» gedeutet (balal = verwirren, vermischen). Darüber hinaus wurde das Volk, das gewünscht hatte, «dort» (Vers 2) in einem hauptstädtischen und religiösen Zentrum sicher zu wohnen, «von dort» über die ganze Erde zerstreut (Vers 9). So greift das Ende wieder auf den Anfang zurück, wengleich in Gestalt einer Umkehrung.

Was hat die Handelnden in diesem Drama motiviert? Zu dieser Frage gibt der Text keine eindeutige Antwort. Offenbar ließen die Bauleute sich eine Überschreitung zuschulden kommen, aber das wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, noch wird ihre Sünde spezifiziert. Allem Anschein nach war Jahwe verärgert darüber, bis wohin menschlicher Erfolg führen konnte (Vers 6, vgl. 3.22!), doch wird kein Grund für sein Eingreifen angegeben. Der Erzähler versucht nicht, diese Lücke in prosaischer Form auszufüllen und der Phantasie alles vorwegzunehmen. Der Hörer wird vielmehr eingeladen, in die Dimension der Tiefe und des Mysteriums dieser Geschichte einzudringen. Hier ist speziell an die Diskussion zu erinnern, die wir am Anfang von Erich Auerbachs *Mimesis* finden, wo er den Stil der homerischen Erzählung von Odysseus' Schuld (einen Stil, der den Erzähler wie den Leser in unengagierter Distanz läßt) dem Stil der Erzählung von Abrahams Opfer in Gen 22 gegenüberstellt, der den Leser aufruft, selbst in die Geschichte einzutreten und die Lücken auszufüllen.

Da die Babelgeschichte voll von Mehrdeutigkeiten ist und verschiedene Sinnebenen aufweist, kann es nicht überraschen, daß die Interpretationen variieren. Christliche Interpreten neigen dazu, einer Maximalinterpretation den Vorzug zu geben: Die Menschen waren von dem prometheischen Drang beseelt, den Himmel zu stürmen und zu sein wie Gott. So gesehen ist die Geschichte ein Bild menschlicher Hybris und göttlicher Rache<sup>2</sup>. Auf der anderen Seite haben wir eine Reihe jüdischer Interpreten, die, mit Josephus (*Antiquitates* I,iv, 1) beginnend, einer bescheideneren Auffassung das Wort sprechen: Die Absicht der Bauleute war es, das Volk an einem zentralen Platz zu sammeln und so Gottes Absicht Widerstand zu leisten,

daß es sich vermehre und die ganze Erde erfülle und sie sich untertan mache<sup>3</sup>. Nach dieser Interpretation bedeutet die Schilderung des Turmes, «dessen Spitze in den Himmel ragte», nichts anderes als die Schilderung eines Turmes von eindrucksvoller Höhe, wie die Kanaanäer sie bauten (vgl. Deut 1,28; 9,1), also – mit modernen Begriffen ausgedrückt – eines Wolkenkratzers.

Die Motivierung ist tatsächlich angedeutet durch die Ausgewogenheit von positiven und negativen Begriffen (vgl. Vers 4b): «Wir wollen uns einen Namen machen, damit wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen.» Westermann glaubt in dieser Mischung von Motiven die Evidenz dafür zu finden, daß die Erzählung ein traditionshistorisches Wachstum erlebt hat. Ursprünglich bedeutete der Entschluß der Menschen (Vers 4) ganz einfach einen «Ausdruck des Willens zur Größe, zum «Überragenden»»; das weitere Motiv der Furcht, über die ganze Welt zerstreut zu werden, stellt eine spätere Ausweitung dar<sup>4</sup>. Beachtet man aber die stilistische Einheit und Symmetrie der Erzählung, so erkennt man deutlich, daß das Thema der Zerstreung zu ihrem inneren Gehalt gehört, taucht es doch dreimal an strategisch wichtigen Stellen auf: im ersten Teil (Vers 4 b), im zweiten (Vers 8) und in der abschließenden Zusammenfassung (Vers 9). Die positiven und negativen Aspekte der Motivation – sich einen Namen machen und die Furcht vor Zerstreung – gehören wesentlich zu der paradigmatischen Darstellung der menschlichen Situation.

Auffallend ist dabei, daß die Beschlußfassung so geschildert wird, als geschehe sie in demokratischem Einverständnis: «Kommt, laßt uns...» Nichts deutet darauf hin, daß das Projekt unter der Leitung eines Königs gestanden hätte, wie etwa eines der babylonischen Könige, die große Bauprojekte ausführen ließen, um sich einen Namen zu machen, wie wir aus alten Königsinschriften wissen. Die Motivierung war zutiefst gemeinmenschlich. Gewiß suchten die Bauleute materiellen Ruhm und Ehre. Doch darüber hinaus suchten sie die Herrschaft über die Begrenzungen, die ihnen ihre Umwelt auferlegte. Tiere leben in Herden, aber sie bauen keine Städte. Die Stadt ist das Symbol der kreativen Freiheit des Menschen, sich über seine natürliche Umwelt zu erheben und in einer sozialen Einheit zusammenzukommen.

Die Stadt ist ein Platz der Sicherheit vor den Kräften des Chacs, die von der Außenwelt her drohen. Sie ist ein Platz, an dem Menschen ein Denkmal errichten können, ja ein religiöses Monument (eine Zikkurat oder eine Kathedrale), das zumindest eine Zeitlang über den Fluß und die Kontingenz der Zeit emporragen kann. Doch der menschlichen Freiheit widerstrebt eine ambivalente Mischung von Kreativität und Angst;

daher sind die Worte: «damit wir nicht zerstreut werden» ganz richtig verbunden mit dem «Namen», der Herrschaft bedeutet. Der jüdische Gelehrte Jacob betont mit Recht die Angst, die menschliches Trachten und menschliche Geselligkeit begleitet. Die Bauleute, so sagt er, «haben nicht die Absicht, sich den Weg zum Himmel zu erzwingen, sondern vielmehr die, sich auf Erden möglichst eng zusammenzudrängen, wo sie fürchten, sich zu verlieren.»<sup>5</sup> Die Furcht vor dem Unbekannten, die weglose Wildnis, fremde Orte und Gesichter und die vielfache Ungewißheit der Zukunft können ein Nomadenvolk zu einem Mittelpunkt treiben, wo es sich organisiert, um eine Stadt zu bauen. Die Bauleute können dann sogar ihre primitive Demokratie aufgeben zugunsten eines aggressiven Führers wie etwa Nimrod, der politische Sicherheit und herrscherlichen Ruhm verheißt. Doch dieser Gedankengang führt über unser Thema hinaus, obwohl Nimrod auch mit Babel zusammenhängt, wie wir aus einer anderen Tradition entnehmen (10,8–12).

In dieser Schilderung von Menschen, die in einer Mischung von Angst und Stolz versucht haben, ihre ursprüngliche Einheit zu bewahren, begegnet uns außerdem etwas zutiefst Menschliches. Doch ihre Absicht, an der Einfachheit vergangener Zeiten festzuhalten, stößt zusammen mit dem Plan Gottes, der ihre Zerstreung von dem gewählten Zentrum wirkt.

Doch gehen wir weiter zu einem anderen Aspekt des Themas. Die Babelgeschichte hat nämlich auch eine Funktion in einem größeren erzählerischen Zusammenhang, der ihre Bedeutung noch weiter steigert. Wie allgemein anerkannt wird, ist sie die Episode, die die Klimax der alten epischen Tradition bildet (die jahwistische Epik oder J), die ein Bild der Weltgeschichte von der Schöpfung bis zur Berufung Abrahams entwirft. Ferner ist wichtig, daß der Endredaktor des Pentateuch, der priesterliche Schriftsteller, große Teile dieser alten epischen Überlieferung zur Bereicherung und Erweiterung in sein Werk eingearbeitet hat. Daher muß der Interpret die Endform der Tradition ernst nehmen, das heißt in unserem Falle das ethnologische Gefüge, in dessen Rahmen die Babelgeschichte ihre Funktion hat.

Die Erzählung schließt sich unmittelbar an die sogenannte Völkerliste (Kap. 10) an. Zwischen diesen beiden Traditionen ist eine offensichtliche Nahtstelle. Die Babelgeschichte beginnt mit der Feststellung, daß die Menschen alle dieselbe Sprache redeten; die Völkerliste dagegen läßt erkennen, daß schon die Nachkommenschaft Noachs sich in eine Vielzahl völkischer Gruppen verzweigt hatte. Wie soll man diese Unvereinbarkeit verstehen?

Ein wenig Licht fällt bereits auf diese Frage, wenn wir die Redaktionsmethode untersuchen, die bei der blockweise geschehenen Übernahme der alten epischen Tradition angewandt wurde. Der Redaktor bevorzugt sein eigenes Material aus der Priestertradition. Doch an geeigneten Stellen fügt er alte epische Traditionsstücke ein, die zu einem früheren Punkt der priesterlichen Darstellungen zurückreichen und – teilweise – zu Parallelstücken. So beginnt er zum Beispiel mit der Schöpfungsgeschichte der Priestertradition (1,1–2,3); dann aber fügt er nach seinen Toledothformeln (Schöpfungsakten, 2,4a) einen Block epischen Materials ein (2,4 b – 4,26), das am Anfang mit dem Priesterbericht der Schöpfung des Menschen, des Mannes und der Frau, als Doublette parallel läuft. Auch in Kap. 5 bringt er noch einmal die Toledoth Adams bis hin zur Geburt der Söhne Noachs. Dann folgt wieder ein Block epischen Materials (6,1–7, 8), der wiederum in seinem Anfangsteil zu einem früheren, nicht näher bestimmten Zeitpunkt zurückreicht. Nach der Flutgeschichte<sup>6</sup> setzt er wieder ein mit der ursprünglich der Priestertradition entnommenen Völkerliste; dann fügt er die Babelgeschichte an, die auf eine frühere Zeit vor der Verzweigung der Nachkommenschaft Noachs in ethnisch und sprachlich verschiedene Gruppen zurückgreift. Durch dieses Verfahren versucht der Redaktor, die Traditionen zu erhalten und zugleich seine eigene Darstellung zu bereichern und abzurunden. In dem speziellen Falle der Babelgeschichte hat er möglicherweise den Gedanken gehabt, diese Episode könne die Ätiologie für den in Kap. 10 geschilderten ethnischen Pluralismus abgeben. Doch wie es sich damit auch verhalten mag: Die Babelgeschichte ist eine ergänzende Einschlebung. Sie fügt eine Dimension ein, die notwendig ist für ein volles Verständnis der Interaktion göttlicher und menschlicher Absichten in der *Urgeschichte*. Der verstorbene Alttestamentler und Theologe Gerhard von Rad hat – wenngleich ohne die Implikationen seiner Feststellung voll zu überschauen – richtig beobachtet, daß die Kapitel zusammen gelesen werden müssen, da sie von der redaktionellen Absicht her hintereinander gestellt sind ungeachtet ihrer Antagonismen<sup>7</sup>.

Die Absicht des Redaktors wird zunächst und vor allem in der Art und Weise deutlich, wie er die Materialien kombiniert, die vorher eine voneinander unabhängige Bedeutung hatten, mit dem Ergebnis, daß nunmehr das Ganze größer ist als die Summe seiner Teile. Bemerkenswert ist dabei, daß er, wo er sich mit der Zeit nach der Flut befaßt, dem Zerstreungsmotiv eine besondere Aufmerksamkeit widmet, das in der der alten epischen Überlieferung entnommenen Babelgeschichte gleich dreimal vorkommt. In dem Über-

gangsstück (9,18–;9) heißt es, daß die ganze Erde «bevölkert» (wörtlich: eine entsprechende Form des Wortstammes für «zerstreut») war von Söhnen Noachs. Dieses Thema ist in der Völkerliste wieder aufgegriffen: In 10,18, wo dasselbe Verb verwendet ist für die Geschlechter der Kanaaniter, die sich zerstreuten, und namentlich in dem abschließenden Gesamturteil des priesterlichen Redaktors in 10,32, wo er mit einem synonymen Verb dasselbe ausdrückt: «Das sind die Stämme der Söhne Noachs gemäß ihrer Geschlechterfolge und nach ihren Völkerschaften. Von ihnen *zweigen sich* die Völker auf der Erde nach der Sintflut *ab*.» In diesen Fällen ist die völkische Verschiedenheit als Frucht eines göttlichen Segens verstanden, der der Schöpfung gegeben und für die Schöpfung nach der Flut erneuert worden ist (9,1, 7; vgl. 1, 28). Aus dem «einen» (Noach) brachte Gott «die vielen» ins Dasein durch den gewöhnlichen Lauf menschlicher Fortpflanzung und Bevölkerungsexpansion.

Wie aber sollen wir dann die Gegenüberstellung dieser zwei Traditionen verstehen: der einen, die in der Vielfalt und Verschiedenheit Gottes Segen erblickt, und der anderen, die besagt, daß durch die von ihm bewirkte Zerstreung der Menschen von einem Zentrum aus Gottes Gericht offenbar wird?

Eins dürfte klar sein: Wird die Babelgeschichte in ihrem literarischen Zusammenhang gelesen, so gibt es keine Grundlage für die negative Auffassung, daß der Pluralismus Gottes Gericht für menschliche Sündhaftigkeit wäre. Verschiedenheit ist kein Strafurteil. Schon Calvin hat diese Wahrheit erkannt. In seiner Erklärung zu Gen 11,8 («So hat der Herr sie überall hin zerstreut») bemerkt er: «Die Menschen waren schon überall hin zerstreut worden. Und das braucht keineswegs als Strafe aufgefaßt zu werden, sondern als Ausfluß des Segens und der Gnade Gottes.» Dann fährt er fort: «Doch die, welche der Herr zuvor in Ehren auf die verschiedenen Wohnplätze verteilt hatte, zerstreut er nun in Schande gleich den Gliedern eines zerfleischten Körpers.»<sup>8</sup> Doch ist es nicht mehr notwendig, daß man zu harmonisieren versucht, was «Moses» schrieb. In der Schrift gibt es Spannungen und Dissonanzen, die im Laufe der langen Geschichte der Traditionen entstanden sind, von der frühen Zeit mündlicher Überlieferung bis zur Endredaktion des Pentateuch durch den Priester-Redaktor während des Exils. Der priesterliche Schriftsteller-Redaktor hat uns eine abschließende Komposition gegeben, in der seine Darstellung der *Urgeschichte*, basierend auf einem genealogischen Schema, bereichert ist mit Elementen der alten epischen Tradition.

In diesem Licht betrachtet, besitzt die Babelgeschichte eine tiefe theologische Bedeutung für eine bi-

blische Theologie des Pluralismus. Zuerst einmal ist Gottes Wille für seine Schöpfung eher Verschiedenheit als Homogenität. Völkischer Pluralismus sollte begrüßt werden als göttlicher Segen, ebenso wie wir uns an der reichen Vielfalt der nicht-menschlichen Schöpfung erfreuen sollten: Bäume, Pflanzen, Vögel, Fische, Säugetiere und Himmelskörper. Die ganze Schöpfung gibt Zeugnis für die ungewöhnliche Großmut des Schöpfers. Doch muß noch etwas hinzugefügt werden, und das hat der Redaktor getan, indem er sein Werk ergänzt hat mit der alten Geschichte des Turmbaus zu Babel aus der alten epischen Tradition. Die Menschen streben nach Einheit und fürchten die Verschiedenheit und Vielfalt. Sie möchten gern in Sicherheit wohnen und fürchten die Unsicherheit. Vermutlich wollen sie sich gar nicht in prometheischem Trotz mit Gott messen, zumindest nicht bewußt und absichtlich; doch gerade in ihrem weltlichen Bereich fühlen sie sich wie die Bauleute von Babel von einem kreativen Verlangen nach äußerem Ruhm und Ansehen und einer entsprechenden Furcht davor getrieben, ruhelose, wurzellose Wanderer zu werden.

Diese kreative Freiheit ist zugleich Größe und Elend des Menschen. Auf der einen Seite befähigt sie ihn, sich

über die Grenzen seiner Umwelt zu erheben und mit kooperativem Bemühen wie technologischem Erfindungsreichtum eine Stadt zu errichten, die Einheit und Schutz gewährt. Auf der anderen Seite gibt ihm «sein Wille zur Größe», der zugleich Angst widerspiegelt, eine Behauptung eigener Macht ein, die unter Gottes Gericht steht.

Menschen sind tatsächlich «Glieder eines zerfleischten Körpers», – einer zerbrochenen, zersplitterten Gesellschaft, in der Gottes Wille zur Einheit in Verschiedenheit umgewandelt ist in feindselige Trennung von Völkern, die verschiedene Sprachen sprechen, in verschiedenen Gebieten leben und zu verschiedenen völkischen Gruppen oder Nationen gehören. Die *Urgeschichte* aber führt über die Babelgeschichte hinaus auf die Berufung des Abraham hin. Herausgerissen aus seinem mesopotamischen Heimatland und durch seinen Glauben ins Unbekannte getrieben, ist er ein Beispiel für ein neues Volk, durch das alle Familien der Menschheit Segen erfahren sollen, – nicht indem sie ihre völkische Identität aufgeben, sondern dadurch, daß sie einbezogen werden in die Heilsabsicht Gottes, der seine Freude hat an der Vielfalt in seiner Schöpfung (vgl. Offb. 7,9–12).

<sup>1</sup> Übersetzt aus dem Französischen von Dennis Pardee (Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1970) vgl. die Seiten 10–20.

<sup>2</sup> Diese Auffassung wird in jüngster Zeit auf der Grundlage stilkritischer Untersuchungen von J.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis* = *Studia Semitica Neerlandica* (Van Gorcum, Amsterdam 1975) 11–45, vertreten.

<sup>3</sup> Diese Interpretation wird in den Genesiskommentaren von Benno Jacob (1934) und Umberto Cassuta (1949) gegeben; ebenso von Nahum Sarna, *Understanding Genesis* (McGraw Hill, New York 1966) 63–77.

<sup>4</sup> Claus Westermann, *Genesis, Biblischer Kommentar I* (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974) 727.

<sup>5</sup> Benno Jacob, *Das erste Buch der Torah: Genesis* (Schocken Verlag, Berlin 1934) 301; gekürzte englische Ausgabe: *The First Book of the Bible: Genesis*, übersetzt von Ernest I. und Walter Jacob (New York KTAV 1974) 79.

<sup>6</sup> Die Redaktion der Flutgeschichte ist komplizierter. Hier ist ein umfangreicher Materialblock (6,1–9,27), bestehend aus einer im Grunde der Priestertradition zugehörigen Geschichte, ergänzt mit altem epischen Material samt einem Prolog (Engelhochzeiten) und einem Epilog (Noachs Trunkenheit), mitten in die Noach-Genealogie (5,32–9, 28–29) aus dem Toledoth-Dokument (Kap. 5) eingesetzt worden.

<sup>7</sup> Gerhard von Rad, *Genesis*, in der englischen Übersetzung von John H. Marks (Westminster Press, Philadelphia <sup>2</sup>1972) 152.

<sup>8</sup> John Calvin, *Commentaries on the Book of Genesis*, I, übers. von John King (Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1948) 332.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

## BERNHARD ANDERSON

Ordinierter Geistlicher der United Methodist Church in den USA. Seit 1963 ist er Professor der Alttestamentlichen Theologie am Princeton Theological Seminary zu Princeton, New Jersey. Vorher Dekan der Theological School und Professor der Biblischen Theologie an der Drew University, Madison, New Jersey. Außerdem hat er Lehrtätigkeiten ausgeübt an der Colgate-Rochester Divinity School, University of North Carolina und der Colgate University. Mit dem verstorbenen G. Ernst Wright zusammen hat er die archäologische Ausgrabung des Platzes des biblischen Sichem in die Wege geleitet. Veröffentlichungen: *Understanding the Old Testament* (<sup>2</sup>1975) (niederländisch: *De wereld van het Oude Testament*); *Creation versus Chaos* (1967); *Out of the Depths: The Psalms speak for us Today* (1970, 1974). Er ist Herausgeber von *The Old Testament and Christian Faith* (1963, 1969), und Mitherausgeber von *Israel's Prophetic Heritage* (1962). Anschrift: Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, 08540, USA.