

### Die Faust im Wappen

Haude, Rüdiger

Sammelwerksbeitrag / collection article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Haude, R. (2000). Die Faust im Wappen. In G. Best, & R. Kößler (Hrsg.), *Subjekte und Systeme : soziologische und anthropologische Annäherungen ; Festschrift für Christian Sigrist zum 65. Geburtstag* (S. 61-71). Frankfurt am Main: IKO-Verl. f. Interkulturelle Kommunikation. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-101960>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Rüdiger Haude

### **Die Faust im Wappen**

Der Turmbau zu Babel als Herrschaftschiffre

Die deutschsprachige Forschung zur Sozialgeschichte des alten Israel in den letzten Jahrzehnten ist durch wenige außerdisziplinäre Arbeiten so fruchtbar angeregt worden wie durch Christian Sigrists „Regulierte Anarchie“. Das „vorstaatliche“, richterzeitliche Israel als Analogon zu zeitgenössischen segmentären Gesellschaften Afrikas zu untersuchen, erwies sich als tragfähiges heuristisches Unterfangen. Sigrist selbst (1994, IX) hat hier die „bedeutendste Wirkung“ seiner Theorie ausgemacht. In zahlreichen theologischen Aufsätzen und Monographien ist dieser Ansatz zwischenzeitlich entfaltet worden (1). Was in dieser sozialgeschichtlich höchst gehaltvollen Literatur bislang zu kurz kam, ist die Dimension der symbolischen Absicherung herrschaftsfreier Institutionalisierungen. Das ist im Falle der israelitischen Ethnogenese besonders misslich; ist diese doch nur in *Absetzung* von vorgängigen und benachbarten *staatlichen* Vergesellschaftungsformen zu denken, woraus ein gesteigerter Bedarf an legitimatorischen Repräsentationen resultieren musste.

Nachdem die Theologen die sozialhistorische Arbeit gut verrichtet haben, maße ich als Soziologe mir nun an, mich den theologischen Desideraten zu widmen (2). Denn die Sphäre des Glaubens ist es, in der sich die symbolische Dimension des Institutionellen besonders deutlich artikuliert (3). Ich möchte in diesem Aufsatz das Phänomen der symbolischen Darstellung der israelitischen „Regulierten Anarchie“ an einem Beispiel aus der biblischen Mythologie demonstrieren: Der Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11, 1-9). Dabei werde ich mich wegen der Knappheit des verfügbaren Platzes auf die Symbolanalyse einer Handvoll Aspekte des Textes beschränken,

um anschließend Schlussfolgerungen für den epochalen „Sitz im Leben“ der Mythe zu formulieren. Zunächst jedoch der Text in meiner eng am hebräischen Original orientierten Übersetzung.

### **Die Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11, 1-9)**

1 Es war einmal: die gesamte Erde eine Sprache („Lippe“) und einerlei Wörter. 2 Und es geschah mit ihrem Aufbrechen von Osten; da fanden sie ein Tal im Lande Schin'ar. Und sie ließen sich dort nieder. 3 Und sie sagten, ein Mann zu seinem Genossen: „Wohlan! Lasst uns Ziegel ziegeln, und lasst uns zu Brand brennen!“ Und es diente ihnen der Ziegel als Stein und der Asphalt diente ihnen als Mörtel. 4 Und sie sagten: „Wohlan! Bauen wir uns eine Stadt und einen Turm, und sein Haupt im Himmel. Und machen wir uns (so) einen Namen. Damit wir nicht zerstreut werden über das Antlitz der gesamten Erde.“

5 Und JHWH stieg hinab, um die Stadt zu sehen und den Turm, die die Menschensöhne bauten. 6 Und JHWH sagte: „Siehe! *Ein* Volk, und *eine* Sprache für sie alle; und dies der Anfang des Tuns. Und nun ist ihnen nicht verwehrt, was alles sie ersinnen zu tun. 7 Wohlan! Lasst uns herabsteigen! Und lasst uns dort ihre Sprache verwirren, dass sie nicht verstehen ein Mann die Sprache seines Genossen!“ 8 Und JHWH zerstreute sie von dort über das Antlitz der gesamten Erde. Und sie hörten auf, die Stadt zu bauen. 9 Darum ruft man ihren Namen „Babel“, denn dort hat JHWH die Sprache der ganzen Erde verwirrt, und von dort hat JHWH sie verstreut über das Antlitz der gesamten Erde.

### **Symbolanalyse**

Unter den vielfältigen Interpretationen, die die Turmbau-Erzählung im Lauf der Jahrhunderte gefunden hat, interessieren uns primär die „politisch-theologischen“ (4). Auch insoweit ist es heute nicht mehr so, wie Claus Westermann (1972, 104) sagte, dass seit 1900 „ganz neue theologische Deutungen“ zur Turmbau-Geschichte nicht mehr vorgetragen worden wären. Dafür

ist vor allem die große Studie von Christoph Uehlinger (1990) verantwortlich, welche die Hauptfunktion der Erzählung in einer Kritik an Weltherrschafts-Ansprüchen erblickt, wobei die Grundschrift ins 8. Jh. v. u. Z. zurückreichen und ein ganz konkretes Stadtgründungsprojekt des assyrischen Herrschers Sargon II, Dur-Scharrukin, angreifen soll. Die sorgfältige Argumentation Uehlingers kann hier nicht referiert werden; was er vernachlässigt, ist die paradigmatische Funktion des Mythos. Wenn diese berücksichtigt wird, stellt sich auch die Frage der zeitlichen Einordnung der Geschichte neu. Dies soll an wenigen Beispielen gezeigt werden.

#### *Stadt und Turm: Monumentaler Diskurs*

Es ist klar, dass die Stadt in der Erzählung als Mittel der Zentralisierung erscheint. Die hebräische Bibel kennt eine starke antistädtische Traditionslinie, die vom vorsintflutlichen Städtegründer Kain (Gen 4, 17) bis zur Ankündigung eines Zornestages JHWHs gegen die „umwehrten Städte“ und „ragenden Zinnen“ durch den Propheten Zephanja (Zeph 1, 16) reicht. Der Psalmensinger verbindet die Schelte der Stadt mit deutlicher Sozialkritik und fordert von Gott als Strafe eine Sprachverwirrung: „Wirre, mein Herr, spalte ihre Zunge! Denn ich sehe Unbill und Streit in der Stadt, tags und nachts umkreisen sie die auf ihren Mauern, ihr im Innern ist Arg und Pein, ihr im Innern ist Verhängnis, nicht rührt sich von Ihrem Markte Erpressung und Betrug.“ (Ps 55, 10-12; Übersetzung Buber/Rosenzweig) Die Beispiele zeigen, dass die kritisierte Stadt nicht ohne feste Attribute auftaucht. Nicht irgendeine Stadt bedeutet Frevel, denn seit der Entstehung Israels haben Israeliten auch in Städten gelebt. Auf den *Mauern* kreisen Unbill und Streit; und die *ragenden Zinnen* erregen Abscheu. Ganz ähnlich wie in der Bibel die Kriegführung mit Ross und Wagen – eine genuin herrschaftliche Kriegführung – verdammt wird, nicht aber der Krieg an sich, so richtet sich die Stadtkritik gegen Städte mit Herrschafts-

Architektur: als Orte der Herrschaft. So auch in Gen 11, 1-9. Auch in der Evolutionstheorie ist gesehen worden, dass die Existenz von Städten allein kein sicherer Indikator für die evolutionistische Zuordnung einer Gesellschaft ist (Renfrew 1972, 5). Ein weit besserer Indikator ist demnach die Existenz *öffentlicher Monumentalbauten* (ebd.). Genau darum handelt es sich beim Turm, dessen Spitze „bis zum Himmel reicht“ – gleichgültig, ob man sich unter diesem Bauwerk eine Zikkurat vorstellt oder eine Zitadelle.

Die Funktion monumentaler Architektur ist die Transzendierung der menschlichen Erlebenswelt. Dies geschieht räumlich durch die „himmelhohen“ Dimensionen der Bauwerke, zeitlich durch ihre Fähigkeit, viele Generationen zu überdauern (vgl. Assmann 1988). Der Turmbau von Babel soll zudem auch sozial transzendieren: er soll eine „Gemeinschaft“ der gesamten Erdbevölkerung bewirken, damit diese nicht übers Antlitz der Erde verstreut werde. Der monumentale Diskurs ist ein imperialer Diskurs – er soll Einheit dort verbürgen, wo sie ethnisch, sprachlich, kulturell, politisch gerade nicht gegeben ist.

Daher ist das Ansinnen der Turmbauer paradox, denn die Voraussetzungen für das Bauprojekt werden erst als dessen Folge hergestellt und führen gerade zu seiner Beendigung. Das betrifft nicht nur die sprachliche Heterogenität, sondern auch die politische Struktur: Akteur des Bauvorhabens ist die gesamte Menschheit! Auf konsensdemokratische Weise wird hier beschlossen, was man nur als Abschaffung der Demokratie bezeichnen kann. Den Exegeten ist dies von jeher absurd erschienen, so dass sie als eigentlichen Bauherren den in Gen 10, 8-12 als Gewaltherrscher u. a. über Babel eingeführten Nimrod interpolierten. Dazu passte, dass der Name Nimrods etymologisch mit dem Verb מרד zusammenhängt, das „sich auflehnen, rebellieren“ bedeutet. Damit ist richtig erfasst, dass Gewaltherrschaft von den Verfassern der „Urgeschichte“

als Frevel gebrandmarkt wird. Gleichwohl ist in Gen 11 weder von einem Nimrod noch von sonst jemandem die Rede, der Befehle erteilte. Eugen Drewermann (1988 III, 398) sagt dazu, Nimrods Selbstvergötterung trete hier „gewissermaßen in ihre demokratische Universalität ein“. Aber es liegt keine Selbstvergötterung vor, sondern demokratische Selbstaufgabe!

### *Ziegel streichen*

Dies zeigt sich vor allem in der so detaillierten und wortspielreichen Schilderung der Baumaterialien. Ziegel streichen und brennen - das ist genau die Drangsal für die Israeliten im ägyptischen Sklavenhause (Ex 1, 14). Die figura etymologica לבן לבנים - „Ziegel ziegeln“ kommt in der hebräischen Bibel sonst nur noch in Ex 5, 7 vor (Uehlinger 1990, 361), wo die Unterdrückung der Israeliten durch den Pharao ihren Höhepunkt erreicht! Jeder israelitische Hörer/Leser, der mit der Exodus-Tradition, dem Gründungsmythos Israels, vertraut war, musste diese Anspielung verstehen. Die Errichtung monumentaler Architektur war im orientalischen Altertum praktisch gleichbedeutend mit intensiver Fronarbeit. So rühmt sich auch Nebukadnezar II anlässlich der Restauration des Tempelturms Etemenanki in Babylon: „die Gesamtheit der weit(hin wohnend)en Menschen, die Marduk, mein Herr, mir geschenkt hat: beim Bau von Etemenanki liess ich sie Fron leisten und legte ihnen den Ziegelkorb auf.“ (zitiert nach Uehlinger 1990, 554) In Gen 11, 3 beugen die Menschen sich freiwillig unter diesen Ziegelkorb. Warum?

### *Namen machen*

„Was bedeutet der 'Name' anderes“, fragt Jan Assmann (1997, 147), „als den Inbegriff und das Zentralsymbol einer ethnopolitischen Identität?“ Die Formel vom „Namen machen“ mag, wie Uehlinger (1990, 320) meint, traditionsgeschichtlich in der Königsideologie verankert sein; doch erschöpft sie sich nicht darin. In Gen 11, 4 spricht ja kein Monarch, sondern ein Kollektiv, ja: die gesamte nachsintflutliche Menschheit. Es

geht also nicht um herrscherliches, sondern um gesamt-kulturelles Namenmachen. Dieses Phänomen nun ist gesellschaftlich universal. Sich „einen Namen machen“ – das ist eine unhintergehbare gesellschaftliche Aufgabe, auch in akephalen, herrschaftsfreien Gesellschaften. Der Unterschied liegt in der Methode.

Das Gilgamesch-Epos ist die paradigmatische Erzählung „von den Abenteuern eines königlichen Helden auf der Suche, ‚sich einen Namen zu machen‘“ (Machinist 1987, 272). Am Ende findet er keine persönliche Unsterblichkeit, sondern „verewigt“ sich im Bau der monumentalen Stadtmauer von Uruk. Die akkadische Endgestalt des weitverbreiteten Epos datiert aus der zweiten Hälfte des 2. Jt. v. u. Z. Nun machte die Stadtmauer nicht nur Gilgamesch berühmt, sondern auch die Stadt Uruk. In staatlich verfassten Gesellschaften mag also (muss aber nicht!) das monarchische und das kulturelle Namenmachen im selben monumentalen Diskurs sich vollziehen. Nach der Logik herrschaftsfreier segmentärer (5) Gesellschaften erwirbt man hingegen einen Namen, indem man sich genealogisch auf einen Ahn als Eponym zurückführen kann. Genau darum geht es in den Textstücken der Genesis, die der Turmbau-Erzählung unmittelbar vorausgehen und folgen. Gen 10 enthält die „Völkertafel“: nicht weniger als eine genealogische Herleitung der gesamten Menschheit. Von den drei Noah-Söhnen ist derjenige, auf den die Adressaten der Liste sich selbst zurückführen, Sem שם, was zugleich die hebräische Vokabel ist für „Name“. Die „Semiten“ sind also als „Namenleute“ geradezu doppelt darauf verwiesen, wie man sich „einen Namen macht“. Im Anschluss an die Turmbau-Erzählung folgt eine weitere genealogische Liste, von ebenjenem Sem bis auf Abram. Diesem wird dann in Gen 12, 2 verheißen, JHWH wolle seinen „Namen groß machen“. Nicht durch Bautätigkeit, sondern indem er ihn „zu einem großen Volk machen“ wolle. Um diesen Typus von Verheißung kreisen dann die gesamten Patriarchen-Erzählungen.

Die Turmbauerzählung wird also flankiert von Darstellungen der „richtigen“ Methode des Namenmachens. Freilich sind die Menschen hier nicht selbst die „Macher“ des Namens – sie finden sich vor als „Söhne Adams“ (בני-האדם) oder, später, als „Kinder Israel“ – was jedoch, soziologisch gesprochen, Resultat eines *konstruktiven* Prozesses ist.

Die Alternative, einen Namen „sich zu machen“, indem man monumentale Bauwerke errichtet, heißt dann vor allem, die genealogische Logik außer Kraft zu setzen. Dass die Schwächung der Verwandtschaftsstrukturen in der Tat ein wichtiges Merkmal früherer Staaten ist, kann seit Friedrich Engels (1990, 188f) als Gemeinplatz gelten. Die „Verwirrung“, nämlich Atomisierung der Menschen ist so bereits unmittelbare Folge des beschriebenen Menschheitsprojekts, ohne dass JHWH eigens herabsteigen müsste. Die Paradoxie besteht hier darin, dass die Inangriffnahme des Projekts offensichtlich bestens funktioniert, ohne dass die Logik der Herrschaft bereits im Spiel wäre. Die Turmbauer sind mühelos im Stande, kollektive Tätigkeiten zu koordinieren und technologisch Außergewöhnliches zu vollbringen, indem sie eine strikt egalitäre Kommunikationsform verwenden: „Da sprachen sie, ein Mann zu seinem Genossen ...“. Aber die Eigenart des in Angriff genommenen Werkes sorgt dafür, dass das nicht gut gehen kann.

### *Zerstreuung*

Die Reaktion JHWHs auf das Bauprojekt der Menschen besteht darin, ihre Einheit, um die sie bangen, gerade aufzulösen. In der Tat ist es genau das, was passiert, wenn man sich der monumentalen Logik unterstellt. Es entstehen Teilungen – sozialer und ökonomischer Art. Herrschaft und Unterdrückung weisen den Menschen ihre logischen, disparaten Orte zu. Aber in der Erzählung waltet keine Eigenlogik, sondern ein Eingriff Gottes; und es findet keine Klassen-Teilung statt, sondern eine ethnische. Was wir hier vor uns haben, ist daher keine Strafe Gottes – davon ist auch nirgends die Rede. Es ist eine

Intervention, die die Menschen in den Stand zurück versetzt, wieder nach der herrschaftsfreien Logik zusammenzuleben, sich einen Namen wieder so zu machen, wie dies dem segmentären Prinzip entspricht. „Macht [d. i. Herrschaft] sammelt, sie zerstreut nicht“ (Borst 1995, 1209): Die Zerstreung ist also gegen Herrschaft gerichtet.

Eine der Wahrheiten, die in dieser Erzählung steckt, ist, dass die kulturelle Bezugnahme der gesamten Menschheit auf einen Zentralort nicht „gottgefällig“ möglich ist. Die durch die Sprachvermischung bewirkte Diffusion der Menschheit übers „Antlitz der gesamten Erde“ hat eine wichtige politische Komponente. „Die Dinge können allein dann nach dem primitiven Modell funktionieren,“ schreibt Pierre Clastres (1976, 203), „wenn es nur wenige Leute gibt.“ Und das „primitive Modell“ ist die *société contre l'État*. Dabei übersah Clastres zwar die Möglichkeit „segmentärer“ bzw. „fraktaler“ (vgl. Haude 1999a) Integration größerer herrschaftsfreier Aggregate; doch auch bei diesen ist die Kleinheit der *normalerweise politisch relevanten* Einheiten konstitutiv.

Mit der Sprache vermengt JHWH das Medium und Symbolsystem kultureller Identität, die damit auf kleinere Einheiten verwiesen wird. Die Sprachvermischung ist also eine Maßnahme, die der Menschheit noch einmal eine Chance geben soll, das „Namen machen“ diesseits des monumentalen Diskurses zu vollziehen. Mögen einige Gruppen dabei unter die Nimrods fallen; von der Linie, der Abram entstammt und die das Interesse des Buchs Genesis nun bestimmt, ist dergleichen nicht zu erfahren.

### **Sitz im Leben**

Wie bei fast allen Textstücken der hebräischen Bibel, so ist auch hinsichtlich der Erzählung vom Turmbau zu Babel heftig umstritten, wann ihre Entstehungszeit anzusetzen sei. Eine extreme Spätdatierung vertritt heute z. B. Gösta W. Ahlström (1993, 30): Die Geschichte vom Turmbau sei wahrscheinlich

komponiert worden, „after the Judahites had been exiled and had become familiar with Babylonian phenomena“ (6). Sie wäre vorexilisch wohl kaum „intelligable“ gewesen. Aber um sie zu verstehen, muss man nicht mit der konkreten Architektur des realen Babylon vertraut sein, sondern mit der paradigmatischen gesellschaftlichen Alternative „Staat“ vs. „Segmentäre Gesellschaft“. Ob die Lokalisierung in „Babel“ auf die Zeit in „Chaldäa“ wohnender Vorfahren zurückgeht (so Cornfeld/Botterweck 1991, 519, s. v. „Genesis“), oder auf in der Levante kursierende Erzählungen über diese imperiale Stadt, oder ob sie einen sekundären Zusatz darstellt, ist relativ zweitrangig.

Besonders sorgfältig fällt der Datierungsversuch von Christoph Uehlinger aus. Er identifiziert für eine Grundschrift der Erzählung das späte 8. Jh. – die „Sargonidenzeit“ – als Entstehungszeit, und argumentiert, diese Grundschrift reflektiere ein konkretes assyrisches Stadtgründungsprojekt, nämlich den unvollendeten Bau der Stadt Dur-Scharrukin (Uehlinger 1990, 341). Die motivgeschichtliche Verbindung mit assyrischen, herrschaftslegitimatorischen Stadtgründungsberichten sei durch die Kombination der Motive der „einen Rede“ und des Namen-Machens sowie des Baumotivs zwingend (504). Folgt man dieser akribisch abgesicherten Argumentation, so erheben sich doch zwei Einwände gegen Uehlingers Zuordnungsvorschlag. Erstens gilt die Motivverknüpfung, wie Uehlinger selbst demonstriert, bereits für die frühen Herrscher des assyrischen Reichs; Tukulti-Ninurta I etwa, der im 13. Jh. herrschte, wäre ein ähnlich beeindruckender Namenmacher durch Stadtgründung und herrscherliche Rede-Vereinheitlichung wie Sargon II (der insoweit lediglich der *letzte* infrage kommende Herrscher wäre). Die Datierung der ältesten Schicht der Turmbau-Erzählung ins 8. Jh. wirkt daher etwas arbiträr. Zweitens widmet Uehlinger dem zentralen Unterschied, dass sich in Gen 11, 4 nicht ein Herrscher einen Namen machen will, sondern die

„gesamte Erde“ (כל-הארץ), und dass diese nicht aus Deportierten besteht, sondern aus eigenmächtig „Aufbrechenden“, zuwenig Aufmerksamkeit. Was hier geißelt wird, ist ja gerade nicht der *Weltherrschaftsanspruch* eines Despoten; sondern die Unklugheit eines Kollektivs, das ohne Not die politische Verfasstheit der Herrschaftsfreiheit aufgibt. Diese Zielrichtung der Erzählung passt aber kaum als jüdische Reaktion auf den Untergang des Nordreichs Israel infolge assyrischer Eroberung und Deportation!

Dies rückt die vormalige *communis opinio* erneut in den Blickpunkt des Interesses. Lange galt es in der Exegese der Hebräischen Bibel als selbstverständlich, die Erzählung Gen 11, 1-9 als Bestandteil der „Urgeschichte“ der „jahwistischen“ Quelle des Pentateuch zu werten, der im großen und ganzen Gen 2, 4 - 11, 9 zugeschlagen wurden. Der Jahwist wurde dabei als ältester Quellenstrang in der frühen Königszeit des 10. oder 9. Jh. datiert und durchaus als „politischer“ Literat gedeutet. So schreibt etwa Conrad E. L’Heureux (1983, 58-62), die urgeschichtliche Sammlung des „Jahwisten“ habe der Legitimation und zugleich der Begrenzung der davidisch/salomonischen Herrschaft gedient. Aber was immer die Herrschaftslegitimation „des“ Jahwisten ausmacht, steht gerade nicht in der Urgeschichte, und am wenigsten in der Erzählung vom Turmbau. Dann stellt sich die Frage, aus welcher älteren Tradition hier geschöpft wurde. Dass die „Urgeschichte“ aus verschiedenen „überkommene[n] Traditionen“ „zusammengeschmiedet“ sei (von Rad 1981, 112f), und dass das Schwergewicht dieser Traditionen in der „mündlichen Phase“ gelegen habe (Westermann 1972, 98), ist schon die Überzeugung der klassischen kritisch-historischen Exegese gewesen. Walter Beltz (1990, 87) sucht die Herkunft des Turmbau-Mythos daraufhin in einer spezifisch *nomadischen* Tradition.

In der Tat ist am Beginn der Turmbau-Erzählung ja vorausgesetzt, dass die Menschheit ohne weiteres aufbrechen

und zu einem neuen Niederlassungs-Ort ziehen kann. Dies in Verbindung mit der kollektiven Entscheidungsfindung könnte auf einen nomadischen Hintergrund deuten. Aber man sollte die Wanderungsnotiz nicht überbewerten. Das Aufbrechen „von Osten“ (מקדם) lässt sich nämlich auch temporal lesen; es ist dann ein Aufbrechen „weg vom Ursprung“ und bezeichnet dann bereits das politische Projekt der nachfolgenden Verse. Auch dann ist die gesellschaftliche Bezugsgröße eine, wenn schon nicht nomadische, so doch „primitive“ Gesellschaft.

Die Nähe des Turmbau-Mythos zu „primitiven“ Denkformen ist denn auch mehrfach bemerkt worden. So kann Mircea Eliade (1993, 161) den Mythos als Variante zu schamanistischen Himmelsreise-Vorstellungen lesen; und auch Wilhelm Mühlmann (1981, 95) beschreibt das Motiv des Turms als typisches Utensil schamanischen Voraussehens. Eugen Drewermann (1988 I, 278) urteilt, die Erzählung stehe den „Urzeitmythen der ‚Primitivvölker‘“ näher als den Auffassungen der Hochkulturen. (7)

Wenn unsere Überlegung stimmt, dass in der Turmbau-Erzählung und ihrem kompositorischen Umfeld paradigmatisch zwei Modelle des „Namen-Machens“ einander gegenübergestellt werden, wovon das eine – der „monumentale Diskurs“ – als Ursache von Unterdrückung zugunsten des anderen – des segmentären Ordnungsprinzips – verworfen wird, dann hat die Erzählung ihren Ort in einer Epoche, in der das Wissen um die politische, herrschaftsverhindernde Potenz dieses segmentären Prinzips zumindest als Erinnerung noch lebendig war. Dann ist es naheliegend, die frühe Königszeit als *terminus ante quem* zu bestimmen. Dies entspräche der klassischen, heute so scharf in Zweifel gezogenen Theorie von der „jahwistischen Urerzählung“. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass die Turmbauerzählung schwerlich zu der angeblich königslegitimatorischen Grundhaltung „des Jahwisten“ passt. Es ist auch denkbar, dass die Erzählung in vorstaatliche Zeit zurückreicht; denn dass

die Israeliten eine Kenntnis des Königtums erst mit Saul und David erlangt hätten (so z. B. Crüsemann 1978, 29ff.41), setzt die Ausblendung der Tatsache voraus, dass die richterzeitlichen Israeliten in einer politischen *Umwelt* lebten, und dass gerade die Konkurrenz politischer Logiken einen besonderen Bedarf an legitimatorischen Bemühungen (auf beiden Seiten) hervorrief. Die Erzählung vom Turmbau könnte genauso dazugehört haben wie z. B. die Jotham-Fabel (Ri 8, 8-15), worin die Bäume den nutzlosesten Ihresgleichen zum König über sich wählen: Beide taugen jedenfalls zur Delegitimierung des politischen Verfassungsprinzips auch umliegender, konkurrierender Gemeinwesen, ebenso wie zur Delegitimierung von Optionen des politischen Wandels in der eigenen Gesellschaft.

Wir aber sitzen seit 5000 Jahren in unserem selbstgeziegelten Käfig und sehnen uns nach dem „prophezeiten Tag, an welchem die Stadt von einer Riesenfaust in fünf kurz aufeinanderfolgenden Schlägen zerschmettert wird. Deshalb hat auch die Stadt die Faust im Wappen.“ (Kafka 1976, 307)

### **Anmerkungen**

(1) Beginnend mit Frank Crüsemann, und fortgesetzt von Christa Schäfer-Lichtenberger, Bernhard Lang, Rainer Albertz, Rainer Neu, Jan Assmann und Norbert Lohfink; vgl. Haude 1999b, 145f.

(2) Ich danke Beate Haude, Thomas Wagner und Dorothea Nellessen für Anregungen und Kritik. Für Fehler trage ich wie immer die Alleinverantwortung.

(3) Neben der Gotteskonzeption, den Mythen- und Ritual-Komplexen haben freilich auch die historischen Erzählungen, die Rechtssammlungen, Poesie, Kunst und Musik, die Architektur, und nicht zuletzt das genealogische System u. a. die Funktion einer symbolischen Darstellung der geltenden (bzw. der gelten sollenden) institutionellen Ordnung.

(4) Vgl. zur Geschichte politisch-theologischer Interpretationen von Gen 11, 1-9: Borst 1995 (für Herrschaftskritik und für die Ansicht, beim Turmbau sei Herrschaft erstmals entstanden: 210.265.274.300.394f.412.585.612.641.643.720.771.793.815.828.973.1003.1013.1045f.1081.1182f.1190.1399.1443.1619f); Uehlinger 1990, 108f.117.130.

(5) Das Thema „Namensymbolik in herrschaftsfreien Gesellschaften“ ist damit keineswegs erschöpft. Vgl. etwa zu indianischen „Pools“ von Eigennamen, deren *Verleihung* individueller Subjektformierung dient: Haude/Wagner 1996, 199ff.

(6) Auch Ranke-Graves/Patai 1990, 159f meinen, die Erzählung erscheine deutlich von der Erfahrung des babylonischen Exils unter Nebukadnezar II und der erzwungenen Restaurationsarbeiten an der Zikkurat Etemenanki gefärbt; gleichwohl gebe sie eine „viel ältere Überlieferung“ wieder.

(7) Vgl. zu „architektonischen Himmelsersteigungs-Mythen“ anderer Völker: Frazer 1919, 377-384; Baumann 1936, 256-260 (Afrika); Frenz 1969 (Ayurveda); Farb 1974, 309 (Choctaw); Doane o. J., 33-37; White 1911, 138; Borst 1995, 24-29; Westermann 1972, 102; Ranke-Graves/Patai 1990, 159; Drewermann 1988 I, 278ff; II, 504ff. Es fällt auf, dass gerade die unabhängigen Parallelmythen Afrikas (Subiya, Hungwe) das scheiternde Himmelbauprojekt als eines zur Gewinnung von Emblemen politischer Macht beschreiben, vgl. Baumann 1936, 256.259 und Drewermann 1988 II, 508.

## **Literatur**

Ahlström, Gösta W.: *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest*. Sheffield (JSOT Suppl. 146) 1993.

Assmann, Jan: „Stein und Zeit. Das ‚monumentale‘ Gedächtnis der altägyptischen Kultur“. In: ders./Tonio Hölscher (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt a. M. 1988. S. 87-114.

- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1997 [zuerst 1992].
- Baumann, Hermann: *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*. Berlin 1936.
- Beltz, Walter: *Gott und die Götter. Biblische Mythologie*. Berlin/Weimar 1990.
- Borst, Arno: *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. München 1995 (4 Bände in 6 Teilbänden) [zuerst 1957-1963].
- Clastres, Pierre: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt a. M. 1976 [frz. zuerst 1974].
- Cornfeld, Gaalyahu und Gerhard Johannes Botterweck (Hrsg.): *Die Bibel und ihre Welt. Eine Enzyklopädie zur Heiligen Schrift in zwei Bänden*. Herrsching 1991.
- Crüsemann, Frank: *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*. Neukirchen-Vluyn (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 49) 1978.
- Doane, T. W.: *Bible Myths and Their Parallels in Other Religions*. New York O. J.
- Drewermann, Eugen: *Strukturen des Bösen*. 3 Bände. Paderborn 1988.
- Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen. Bd.1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*. Freiburg u. a. 1993.
- Engels, Friedrich: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *Ausgewählte Werke*. Bd. 6. Berlin 1990. S. 15-197.
- Farb, Peter: *Word Play. What Happens When People Talk*. London 1974.
- Frazer, James George: *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend, and Law*. Vol. I. London 1919.
- Frenz, Albrecht: „Der Turmbau“. In: *Vetus Testamentum XIX* (1969), S. 183-195.
- Haude, Rüdiger: „Anarchie und Chaos. Fraktale Gesellschaften“. In: ders./Thomas Wagner: *Herrschaftsfreie Institutionen. Studien zur Logik ihrer Symbolisierungen und zur Logik ihrer theoretischen Leugnung*. Baden-Baden 1999. Kapitel 3 (1999a).
- Haude, Rüdiger: „Das richterzeitliche Israel: eine anarchistische Hochkultur“. In: ders./Thomas Wagner: *Herrschaftsfreie Institutionen. Studien zur Logik ihrer Symbolisierungen und zur Logik ihrer theoretischen Leugnung*. Baden-Baden 1999. Kapitel 7 (1999b).
- Haude, Rüdiger und Thomas Wagner: *Institutionelle Staatsverhinderung. Abschlussbericht des Forschungsprojekts „Unverfügbarkeit und Reflexivität“ an die DFG*. Aachen/Dresden 1996.
- L'Heureux, Conrad E.: *In & Out of Paradise. The Book of Genesis from Adam and Eve to the Tower of Babel*. Ramsey, N. J. 1983.
- Kafka, Franz: „Das Stadtwappen“. In: ders.: *Sämtliche Erzählungen*. Frankfurt a. M. 1976, S. 306f.
- Machinist, Peter B.: „Über die Selbstbewußtheit in Mesopotamien“. In: S. N. Eisenstadt (Hrsg.): *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Teil 1: Griechenland, Israel, Mesopotamien*. Frankfurt a. M. 1987, S. 258-291.
- Mühlmann, Wilhelm E.: *Die Metamorphose der Frau. Weiblicher Schamanismus und Dichtung*. Berlin 1981.

- Rad, Gerhard von: *Das Erste Buch Mose. Genesis*. Göttingen (ATD 2-4) 1981.
- Ranke-Graves, Robert von und Raphael Patai: *Hebräische Mythologie. Über die Schöpfungsgeschichte und andere Mythen aus dem Alten Testament*. Reinbek 1990.
- Renfrew, Colin: *The Emergence of Civilisation. The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium B. C.* London 1972.
- Sigrist, Christian: *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*. Hamburg <sup>3</sup>1994 [zuerst 1967].
- Uehlinger, Christoph: *Weltreich und „eine Rede“. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11, 1-9)*. Freiburg (Schweiz)/Göttingen (OBO 101) 1990.
- Westermann, Claus: *Genesis 1-11*. Darmstadt (EdF 7) 1972.
- White, Andrew Dickson: *Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit*. Bd. 2. Leipzig 1911.