

„ICH WILL MIR EINEN NAMEN MACHEN!“
ALTTESTAMENTLICHE UND ALTORIENTALISCHE
VEREWIGUNGSSTRATEGIEN¹

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht eine Vorstellung vom Menschen, die in vergleichbarer Ausprägung in Texten des Alten Testaments und seines altorientalischen Umfeldes zum Ausdruck gebracht wurde. Darauf weisen die Anführungszeichen im Titel hin, die den *prima vista* hochmütig wirkenden Satz „Ich will mir einen Namen machen!“ als Zitat verschiedener quellensprachlicher Texte kennzeichnen.

Der wohl bekannteste Beleg einer solchen Selbstaufforderung findet sich im Munde der Bewohner von Babel in Genesis 11. Sie fordern sich dazu auf, eine Stadt und einen Turm, dessen Spitze bis in den Himmel reicht, zu bauen, um „uns einen Namen zu machen (וַיַּעֲשׂוּ-לֵנוּ שֵׁם), und damit wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen“ (11,4).

Das Projekt des Namen Machens der Leute von Babel wird in der Auslegung dieses Textes zumeist als Selbstüberhebung gewertet und mit Genesis 12 kontrastiert, wo Gott Subjekt des Namen Machens ist: Gott sagt Abraham hier zu, ihn zu einem großen Volk und seinen Namen groß zu machen (12,2). Aus dem Nebeneinander dieser zwei Texte wird oft gefolgert, dass es nur Gott zustehe, jemandem einen Namen oder jemandes Namen groß zu machen, nicht aber den Menschen².

Im Folgenden soll dagegen versucht werden, zu zeigen, dass die Bewohner von Babel nach alttestamentlichen und altorientalischen Maßstäben keineswegs unerwartet oder außergewöhnlich handeln, wenn sie versuchen, *sich selbst* einen Namen zu machen³. Vielmehr stellt das Machen

¹ Antrittsvorlesung an der Ruhr-Universität Bochum vom 20.01.2016. Der Vortragstext wurde im Wesentlichen beibehalten, der Anmerkungsapparat aktualisiert.

² Vgl. etwa H. GUNKEL, *Genesis*. Mit einem Geleitwort von Walter Baumgartner (Göttingen⁹1977) 99 („... der Mensch soll nicht ewigen Namen haben und soll nicht allmächtig sein. Denn dann wäre er ja wie Gott!“) oder L. RUPPERT, „Machen wir uns einen Namen ...“ (Gen 11,4). Zur Anthropologie der vorpriesterschriftlichen Urgeschichte“, *Der Weg zum Menschen*. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. FS A. Deissler (eds. R. MOSIS – L. RUPPERT) (Freiburg – Basel – Wien 1989) 28-45, hier 44 (Babel steht „für eine Menschheit, die sich selbst Gott sein will“). Vgl. dagegen die kritische Darstellung bei C. UEHLINGER, *Weltreich und „eine Rede“*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauzählung (Gen 11,1-9) (OBO 101; Freiburg – Göttingen 1990) 319-322. Zu Genesis 11 s.u. 2.; zu Genesis 12 s.u. 4.

³ Aus diesem Grund ist es für die folgenden Überlegungen auch nicht relevant, dass die Selbstaufforderung in Gen 11,4aβ der Erzählung wohl erst sekundär hinzugefügt wurde.

oder Setzen des Namens eine, um nicht zu sagen *die* Möglichkeit dar, über den leiblichen Tod eines Menschen hinaus im Diesseits präsent zu bleiben, sich also auf Erden zu verewigen. Dem Namen eines Menschen kommt damit eine herausragende anthropologische Funktion zu — eine, die ungeachtet der Vielzahl an neueren Publikationen zur alttestamentlichen Anthropologie bisher kaum hinreichend bedacht wurde⁴. Durch den Namen einer Person, gerade durch das Machen eines Namens, wird der einzelne Mensch als Individuum konstituiert und zwar sowohl zu Lebzeiten als auch über den Tod hinaus durch die Einschreibung des Namens ins soziale Gedächtnis der Familie oder gar ins kollektive oder kulturelle Gedächtnis⁵. Dabei sind nach altorientalischer Vorstellung der Name und die Existenz des Namensträgers sehr viel stärker aneinander gebunden, als dies heute der Fall ist⁶. Dies wird etwa in Texten deutlich, die vom Vergehen des Namens

Vgl. dazu J.C. GERTZ „Babel im Rücken und das Land vor Augen. Anmerkungen zum Abschluß der Urgeschichte und zum Anfang der Erzählungen von den Erzeltern Israels“, *Die Erzväter in der biblischen Tradition*. FS M. Köckert (eds. A.C. HAGEDORN – H. PFEIFFER) (BZAW 400; Berlin – New York 2009) 9-34, hier 23-24.26.

⁴ So werden bei H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von B. Janowski (Gütersloh 2010) weder der Begriff „Name“ noch die (Mehrzahl der) im Folgenden genannten Texte behandelt, und auch in den verschiedenen Sammelbänden zur Anthropologie des Alten Testaments der vergangenen Jahre werden die im Folgenden dargestellten Zusammenhänge kaum zusammen betrachtet. Zu verweisen ist (mittlerweile) allerdings auf B. JANOWSKI, „Persönlichkeitszeichen. Ein Beitrag zum Personverständnis des Alten Testaments“, *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments* (eds. A. WAGNER – J. VAN OORSCHOT) (VWGTh 48; Leipzig 2017) 315-340, bes. 319.321-326, der den Namen als „Persönlichkeitszeichen erster Ordnung“ versteht (aaO., 321; vgl. schon B. JANOWSKI, „Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie“, *ZThK* 113 [2016] 1-28, hier 12), die Ausführungen zur Ruhmes- und Totenehre bei J. DIETRICH, *Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient* (ORA 19; Tübingen 2017) 40-50, sowie die Vergleiche mit mesopotamischen Texten bei M. BAUKS, „Neuere Forschungen zum altorientalischen ‚Seele‘ begriff am Beispiel der Anthropogonien“, *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (eds. J. VAN OORSCHOT – A. WAGNER) (VWGTh 42; Leipzig 2015) 91-116, hier 104-105.113-114. Mit der Vorstellung des Namen Machens hat sich aus der Perspektive alttestamentlicher Kriegsvorstellungen besonders J.L. Wright beschäftigt: Vgl. J.L. WRIGHT „Making a Name for Oneself: Martial Valor, Heroic Death, and Procreation in the Hebrew Bible“, *JSOT* 36 (2011) 131-162; J.L. WRIGHT, „„Human, all too human“. Royal name-making in wartime“, *War and Peace in Jewish Tradition. From the Biblical World to the Present* (eds. Y. LEVIN – A. SHAPIRA) (London 2012) 62-77; J.L. WRIGHT – M.J. CHAN, „King and Eunuch: Isaiah 56:1-8 in Light of Honorific Royal Burial Practices“, *JBL* 131 (2012) 99-119.

⁵ Vgl. zur Individualität durch Differenz (anhand des Ruhmes[namens]) J. DIETRICH, „Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient“, *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient* (eds. A. BERLEJUNG – J. DIETRICH – J.F. QUACK) (ORA 9; Tübingen 2012) 77-96, hier 79-81.

⁶ Vgl. etwa aus alttestamentlicher Perspektive O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments. Teil 2. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen* (Göttingen 1998) 72; K. NEUMANN, „Name“, *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* (eds.

sprechen und damit den physischen Tod meinen (s.u. 1.). *Der Name einer Person stellt somit die diesseitige Form postmortaler Existenz dar*, während der Geist (רוח) und je nach Textbereich auch die Lebenskraft (נפש) einer Person jenseitig in der Totenwelt fortleben⁷.

Den altorientalischen Menschen standen dabei drei Wege oder Strategien offen, sich einen Namen zu machen⁸ — Strategien, die im Übrigen auch heute nicht unbekannt sind:

- 1.) Zunächst kann die Selbsterhaltung über den eigenen Tod hinaus durch die Weitergabe des Namens an die Nachkommenschaft oder durch die Erinnerung des Namens durch die Nachfahren erfolgen.
- 2.) Bei der zweiten Verewigungsstrategie werden die engen Grenzen familiärer Erinnerungskultur bereits durchbrochen: Durch herausragende Taten, wie etwa den in Genesis 11 berichteten Stadt- und Turmbau, kann sich ein Einzelner oder kann sich eine Gruppe ins kollektive Gedächtnis einschreiben und so bleibend erinnert werden.
- 3.) Schließlich steht an dritter Stelle die Möglichkeit offen, der mündlich tradierten Erinnerung die schriftliche Fassung an die Seite zu stellen, um die Erinnerung einerseits zu normieren und ihr andererseits Bestand zu verschaffen über Zeitzeugen hinaus.

Diese drei Möglichkeiten sollen im Folgenden eingehender beleuchtet und die wichtigsten Texte dazu, alttestamentliche sowie außerbiblische, besprochen werden. Dabei kann aus Platzgründen nur auf Parallelen aus Mesopotamien eingegangen werden. Das Motiv ist aber auch in Ägypten und über Israel hinaus in der Levante belegt⁹.

A. BERLEJUNG – C. FREVEL) (HGANT; Darmstadt⁴2015) 347-349 und aus assyriologischer Perspektive A. ZGOLL, „Einen Namen will ich mir machen!“ Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit im Alten Orient“, *Saec.* 54 (2003) 1-11, hier 11; K. RADNER, *Die Macht des Namens*. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung (SANTAG 8; Wiesbaden 2005) 15-16.

⁷ Vgl. etwa KAISER, *Gott*, 293-294; zur „Lebenskraft“ vgl. C. FREVEL, „Person — Identität — Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive“, *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (eds. J. VAN OORSCHOT – A. WAGNER) (VWGTh 42; Leipzig 2015) 65-89, hier 87-88.

⁸ „Das ‚Setzen des Namens‘ konnte [1.] mittels der Nachkommen, die in der Totenpflege ihre Ahnen mit Namen anrufen, [2.] mittels der Einbettung des Namens in der mündlichen Tradition, indem das dankbare und staunende Volk sich das Gedenken der Stifter von Monumenten und der Bauherren von Tempeln, Palästen, Stadtmauern und Kanälen bewahrte, indem Sänger königliche Preislieder rezitierten und indem Geschichten über ruhmvolle Taten erzählt wurden, oder [3.] mittels der Niederschrift des Namens bewirkt werden“. RADNER, *Macht*, 74. Eine etwas andere Aufteilung findet sich bei UEHLINGER, *Weltreich*, 383 und WRIGHT, „Name“, 132-133 u.ö., welche die Verschriftlichung des Namens entgegen der Eigenbegrifflichkeit der keilschriftlichen Texte (s.u. 3.) nicht als eigene Strategie führen, dafür aber die Heldentaten in militärische und nicht militärische Taten aufteilen.

⁹ Vgl. etwa die Hinweise bei B.G. OCKINGA, „A Note on 2 Samuel 18.18“, *BN* 31 (1986) 31-34; O. LORETZ, „Stelen und Sohnespflicht im Totenkult Kanaans und Israels:

Es sollte deutlich geworden sein, dass es beim Machen eines Namens in erster Linie um den *menschlichen* Namen geht. Der Name Gottes und die verschiedenen theologischen Vorstellungen, die sich damit verbinden, können und müssen hier außer Acht gelassen werden. Das gilt auch für die deuteronomistische Vorstellung der Einwohnung des Namens Gottes im Tempel, auch wenn sie ebenso deutlich von den hier angeführten alt-orientalischen Vorstellungen geprägt ist ¹⁰. Zur Sprache kommen müssen in einem vierten, kurzen, Teil aber auch diejenigen Belege, an denen Gott einem menschlichen Objekt, oder aber sich selber, einen Namen macht und dabei die gleichen Strategien anwendet, die auch die Menschen zu ihrer Verewigung praktizierten. Der fünfte und letzte Teil fasst die Ergebnisse zusammen.

Die Systematisierung der Vorstellung des Namen Machens in drei Verewigungsstrategien stellt eine neuzeitliche Klassifizierung dar. Doch schon die quellensprachlichen Texte grenzen die genannten Strategien z.T. implizit und explizit voneinander ab. So schreibt etwa Sir 40,19 ¹¹:

Nachkommenschaft und Städtebau geben dem Namen Bestand (לד ועיר / יעמידו שם / τέκνα και οἰκοδομή πόλεως στηρίζουσιν ὄνομα).

Damit nennt Sirach hier die ersten beiden Strategien der Verewigung und deckt sich mit dem Beispiel des Städtebaus für die herausragenden Taten mit Genesis 11.

Zu Beginn des sogenannten Väterlobes reflektiert Sirach ausführlich die Möglichkeiten der diesseitigen Weiterexistenz in Form der Erinnerung des Namens. Dabei hat er auch das Gegenteil vor Augen, das Vergessen Werden der Menschen, das dazu führt, dass ihr Leben im Nachhinein so erscheint, als hätten sie gar nicht gelebt ¹²:

skn (KTU 1.17 I 26) und *jd* (Jes 56,5)“, *UF* 21 (1989) 241-246; T. STAUBLI, „Den Namen setzen“. Namens- und Göttinnenstandarten in der Südlevante während der 18. ägyptischen Dynastie“, *Iconography and Biblical Studies*. Proceedings of the Iconography Sessions at the Joint EABS/SBL Conference, 22-26 July 2007, Vienna, Austria (eds. I.J. DE HULSTER – R. SCHMITT) (AOAT 361; Münster 2009) 93-112.

¹⁰ Vgl. hierzu knapp KAISER, *Gott*, 198-203, und ausführlich S.L. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology. l'šakkēn š'mō šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318; Berlin – New York 2002).

¹¹ Der hebräische Text entstammt P.C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew*. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts (VT.S 68; Leiden – New York – Köln 1997), der griechische J. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum, vol. XII,2) (Göttingen 1965). Dass es um Städtebau geht, sagt nur der griechische Text explizit.

¹² Die Übersetzung gibt im Wesentlichen die Übersetzung des hebräischen Sirachbuches durch G. SAUER, *Jesus Sirach* (JSHRZ III,5; Gütersloh 1981) 614-615 wieder.

44,1: Ich will nun preisen begnadete Männer, unsere Väter in ihren Geschlechtern.

44,3: Herrscher der Erde in ihrer Königsmacht, namhafte Männer in ihrer Stärke (יש מהם שם בנבורתם / ἄνδρες ὀνομαστοὶ ἐν δυνάμει) ...

44,8: Es gab einige von ihnen, die machten sich einen Namen (יש מהם שם הניחו / εἰσὶν αὐτῶν οἱ κατέλιπον ὄνομα), so dass in ihrem Erbteil (von ihnen) gesungen wurde.

44,9: Es gab aber auch einige unter ihnen, deren nicht mehr gedacht wurde (יש מהם אשר אין לו זכר / καὶ εἰσὶν ὧν οὐκ ἔστιν μνημόσυνον), ... wie wenn sie nicht gewesen wären, waren sie (כאשר לא היו היו / καὶ ἐγένοντο ὡς οὐ γεγονότες), so auch ihre Kinder nach ihnen.

44,10: Nun aber sind die Folgenden die begnadeten Männer, und das, worauf sie hofften, kommt nicht zur Ruhe.

44,13: Für alle Zeit besteht ihr Andenken / ihre Nachkommenschaft (זרעם / עד עולם יעמד זכרם / ἕως αἰῶνος μενεῖ σπέρμα αὐτῶν) ...

44,14: Sie selbst starben in Frieden, aber ihr Name bleibt lebendig von Geschlecht zu Geschlecht (שמם חי לדור ודור / καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ζῆ εἰς γενεάς).

Gerade die unterschiedlichen Textfassungen zu Sir 44,13 zeigen ¹³, wie der durch den eigenen Ruhm erworbene Name als Ruhmesname und der durch die Nachkommen weiterlebende Name zwei unterschiedliche Möglichkeiten der Verewigung bilden.

Indem sich Sirach schließlich daran macht, anschließend an diesen Prolog namentlich genannte Väter zu loben ¹⁴, perpetuiert er ihre bereits zu Lebzeiten durch ihr Agieren erlangten und nach ihrem Tod durch ihre Nachkommen überlieferten Namen durch deren Verschriftlichung. Damit bezeugt Sirach alle drei Verewigungsstrategien: Explizit die beiden ersten, implizit, durch sein eigenes Schreiben, auch die Verewigung durch den geschriebenen Namen.

Der hebräische Text entstammt BEENTJES, *Book* (unterschiedliche Manuskripte), der griechische, der auf Deutsch z.T. anders zu übersetzen wäre, ZIEGLER, *Sirach*.

¹³ Das hebräische Manuskript B aus der Kairoer Geniza liest „Andenken“ (זכרם), das hebräische Manuskript M von Masada und die griechische Textüberlieferung lesen „Nachkommenschaft“ (זרעם).

¹⁴ Zur Frage der Identität der in Sir 44,3-9 beschriebenen berühmten Männer, heidnische Fürsten oder aber die auch in Sir 44,1-2.10; 50,24 genannten Patriarchen Israels?, vgl. mit dem berechtigten Votum für Letzteres J. SCHREINER, „Patriarchen im Lob der Väter (zu Sir 44)“, *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels*. FS P. Weimar (eds. K. KIESOW – T. MEURER) (AOAT 294; Münster 2003) 425-441, hier 426-432.

I. VEREWIGUNG DURCH NACHKOMMEN

Die üblichste, nachgerade natürliche Form des Weiterlebens des Namens geschieht durch die Nachkommenschaft. Unter anderem deshalb wird das Funktionieren dieser Strategie in den Texten eher selten beschrieben. Nebst dem bereits zitierten Spruch von Sir 40,19 zeigt etwa die göttliche Heilszusage in Jes 66,22 den engen Zusammenhang von Name und Nachkommenschaft deutlich auf ¹⁵:

„Denn wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich mache, vor mir bestehen bleiben, Spruch YHWHs, so bleiben eure Nachkommen und euer Name bestehen (כִּן יַעֲמֵד זֵרַעְכֶּם וְשִׁמְכֶם)“.

Sinnigerweise erhalten auch die ersten Menschen, Adam und Eva, erst dann einen Eigennamen, wenn die Möglichkeit und Notwendigkeit der Fortpflanzung in den Blick gerät (für Eva in Gen 3,20) ¹⁶ bzw. wenn die Fortpflanzung bleibend realisiert wird (für Adam in Gen 4,25) ¹⁷: Erst angesichts der unumgänglichen Sterblichkeit des einzelnen Menschen wird die Fortpflanzung und damit die Weiterexistenz der Menschheit bedeutsam. Die Sterblichkeit auf Erden ist damit recht eigentlich Antrieb aller Verewigungsstrategien ¹⁸.

Dass der Name durch die Nachkommenschaft weiterlebt, wird insbesondere in Texten deutlich, wo dieser Zusammenhang *gestört* ist, weil keine Nachkommen vorhanden sind. So wird im Sumerischen und Akkadischen derjenige, der keine Nachkommen hat, mit dem Wort *mu nu-tuku / munutukû* als einer bezeichnet, „der keinen Namen hat“ ¹⁹.

In der akkadischen Erzählung über Etana, den ersten König auf Erden, bittet der kinderlose Etana den Sonnengott mit folgenden Worten um einen Namen (II 140) ²⁰:

¹⁵ Vgl. auch Gen 48,16.

¹⁶ Vgl. W. BÜHRER, *Am Anfang...* Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3 (FRLANT 256; Göttingen 2014) 178-179.253-254.

¹⁷ Vgl. BÜHRER, *Anfang*, 190-191.

¹⁸ S.u. 2. Vgl. ZGOLL, „Name“, 1-3, und J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (München 2003 [=2001]) 10: „Der Tod oder besser: das Wissen um unsere Sterblichkeit ist ein Kultur-Generator ersten Ranges. Ein wichtiger Teil unseres Handelns, und gerade der kulturell relevante Teil, Kunst, Wissenschaft, Philosophie, Wohltätigkeit, entspringt dem Unsterblichkeitstrieb, dem Trieb, die Grenzen des Ich und der Lebenszeit zu transzendieren.“

¹⁹ Vgl. RADNER, *Macht*, 77.

²⁰ Vgl. ZGOLL, „Namen“, 4-9; RADNER, *Macht*, 70-71.77-78. Vgl. die Edition von M. HAUL, *Das Etana-Epos*. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš (GAAL 1; Göttingen 2000).

„Tilge meine Schmach [der Kinderlosigkeit] und setze mir einen Namen (*šū-ma šuk-na-an-ni*)!“

Ausweislich des Kontextes der Passage ²¹ steht das akkadische Wort *šumu(m)* hier wie verschiedentlich im Akkadischen gleichermaßen für „Name“ und „Nachkommenschaft“ ²². Etnas Bitte um einen Namen ist damit nichts anderes als eine Bitte um einen Nachkommen — die ihm letztlich wohl auch gewährt wird.

Neben einer solchen Bitte um Nachkommen, wie sie auch im Alten Testament belegt ist (vgl. 1 Sam 1,11), finden sich verschiedene andere Möglichkeiten, der Kinderlosigkeit zu entgehen. Während in den Nachbarkulturen Israels die Adoption von Kindern gebräuchlich war ²³, kommt im Alten Testament der Institution der Schwagerehe, der Leviratsehe, größere Bedeutung zu, wohl weil hier im Unterschied zur Adoption die Familiengrenzen nicht überschritten werden, und damit das Erbland nicht strittig wird. So schreibt Dtn 25,5-6:

⁵ Wenn Brüder beieinander wohnen und einer von ihnen stirbt, ohne dass er einen Sohn hat, dann soll die Frau des Verstorbenen nicht einen Fremden heiraten, der nicht zur Familie gehört. Ihr Schwager soll zu ihr kommen und sie zur Frau nehmen und die Schwagerehe mit ihr eingehen. ⁶ Und der erste Sohn, den sie gebiert, soll als Sohn seines verstorbenen Bruders gelten (וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יִקְוֶם עַל-שֵׁם אָחִיו הַמֵּת), damit dessen Name in Israel nicht erlöscht (וְלֹא-יִמָּחָה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל).

Ziel der Leviratsehe ist es also, dem kinderlos Verstorbenen durch die stellvertretende Vaterschaft einen (männlichen) Nachkommen zu verschaffen (vgl. Gen 38,8: (וְהָקָם זֶרַע לְאָחִיד), damit der Name des Verstorbenen nicht ausgeradiert (מָחָה), nicht getilgt (כָּרַת; vgl. Rut 4,10) wird, sondern weiterhin Bestand hat. Dass diese stellvertretende Vaterschaft besitz-, v.a. erbrechtliche Konsequenzen hat, zeigen die Auseinandersetzung zwischen Boas und dem Löser in Rut 4 und die Weigerung Onans, seinem Bruder einen Nachkommen zu verschaffen, der nicht ihm selbst gehören würde, in Gen 38,8-10 (vgl. auch Dtn 25,7-10).

²¹ Vgl. die vorausgehende Bitte um das „Gebärkraut“ (*šammu ša alādi*: II 138-139 u.ö.; vgl. HAUL, *Etana*, 188-189).

²² Vgl. ZGOLL, „Namen“, 5; RADNER, *Macht*, 77.79 mit Anm. 372.

²³ Vgl. C. WUNSCH, „Findelkinder und Adoption nach neubabylonischen Quellen“, *AfO* 50 (2003/2004) 174-244. Zur Adoption im Alten Testament vgl. H. DONNER, „Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte“, *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten* (ed. H. DONNER) (BZAW 224; Berlin – New York 1994) 34-66; H.M. WAHL, „Ester, das adoptierte Waisenkind. Zur Adoption im Alten Testament“, *Bib* 80 (1999) 78-99.

Wenn in Rut 4 als Ziel der Leviratsehe das Aufrichten bzw. aufrecht Erhalten des Namens des Verstorbenen auf seinem Erbbesitz (להקים על-יגהלתו; שם-המת על-יגהלתו; vgl. Rut 4,5.10) angegeben wird, so erinnert dies an die Regelung über die Erbtöchter in Numeri 27: Um den Verlust des Erbbesitzes des ohne Söhne verstorbenen Zelofhad zu verhindern, ersuchen seine Töchter Mose, das Land ihres Vaters ihnen zu übergeben, statt an die weiteren männlichen Verwandten ihres Vaters zu verteilen. Ihre Argumentation, „Warum soll der Name unseres Vaters aus seiner Sippe verschwinden (למה יגרע שם-אבינו מתוך משפחתו), weil er keinen Sohn hat?“ (27,4), überzeugt Gott, und Zelofhads Töchter erhalten das Land ihres Vaters²⁴.

Nachkommenschaft und Name sind also aufs engste verknüpft — und zwar im Positiven wie im Negativen²⁵. Der Beter von Psalm 109 wünscht sich entsprechend nicht nur den Tod seines frevlerischen Widersachers (109,8-12), sondern auch die Ausrottung (כרת) seiner Nachfahren und damit das Auslöschen seines sowie ihres Namens binnen einer Generation (בדור אחר ימה שמה; 109,13). Doch damit nicht genug: Der Beter wendet sich auch den Vorfahren des Frevlers zu: Vor Gott soll die Schuld der Vorfahren des Frevlers stets präsent bleiben (109,14-15), auf Erden jedoch soll Gott ihr Andenken tilgen (ויכרת מארץ זכרם; 109,15b)²⁶. Der Beter von Psalm 109 wünscht damit nicht nur den physischen Tod seines Widersachers, sondern, dass mit seinem und seiner Familie Untergang die Menschheit ihn vergisst, so als wäre er nie gewesen (vgl. auch Ps 41,6; Ijob 18,17-19).

Mit einer solchen geplanten *damnatio memoriae* sieht sich auch Jeremia konfrontiert. In der ersten der sog. Konfessionen Jeremias bittet er Gott um Hilfe gegen seine Widersacher, die heimlich geplant haben, Jeremia wie einen „Baum in seiner Blüte [zu] verderben (שחת) und ihn [zu] tilgen (כרת) aus dem Land der Lebenden, damit seines Namens nicht

²⁴ In Num 36 werden sie dann jedoch auf eine Heirat innerhalb des Stammes ihres Vaters festgelegt.

²⁵ Vgl. nebst den im Folgenden genannten Texten auch Dtn 9,14; Dtn 12,3; Jos 7,9; 1 Sam 20,16^{LXX}; 24,22; 2 Sam 14,7; Jes 14,18-23; 48,19; Nah 1,14; Zef 1,4. Vgl. zu den in diesem Abschnitt besprochenen Texten auch H.C. BRICHTO, „Kin, Cult, Land and After-life. A Biblical Complex“, *HUCA* 44 (1973) 1-54.

²⁶ Vgl. für das mit der Ausrottung des Namens einhergehende Verschwinden der Erinnerung auch Hos 2,19; Sach 13,2; Pss 9,6-7; 83,5; Spr 10,7. Zu vergleichen sind weiterhin auch die Stellen, die ohne die Namensterminologie vom Vergehen der Erinnerung handeln (vgl. etwa Ex 17,14; Dtn 25,19; 32,26; Jes 26,14; 65,17; Ez 21,37; 25,10; Ps 34,17; Ijob 24,19-20; Sir 10,17), oder die davon handeln, dass eine (dauerhafte) Erinnerung gar nicht möglich ist (vgl. Koh 1,11; 2,16; 9,4-5; Sir 38,16-23). Vgl. W. SCHOTTROFF, „Gedenken“ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zākar im semitischen Sprachkreis (WMANT 15; Neukirchen-Vluyn 1964) 273-277.285-292.326-327 u.ö.

mehr gedacht werde (וּשְׁמוֹ לֹא-יִזְכָּר עוֹד)“ (Jer 11,19). Gott will auf Jeremias Bitte nicht nur mit der Tötung von Jeremias Gegnern, sondern mit dem daraus resultierenden Hungertod auch ihrer Kinder antworten (11,22-23). Damit soll Jeremias Gegner letztlich genau das Schicksal ereilen, das sie Jeremia zgedacht hatten.

Schließlich kann auf die Rede von Ijobs Frau in Ijob 2,9 — er solle Gott fluchen (בִּרְךָ) und sterben — verwiesen werden. Ihre Kürze und Prägnanz sowie ihre einstweilige Zurückweisung durch Ijob hat der im Ijobbuch namenlos gebliebenen Frau Ijobs einen schlechten Ruf eingebracht. Unter der Voraussetzung des Zusammenhangs des in den Nachkommen weiterexistierenden Namens und der Weiterexistenz des Namensträgers zieht Ijobs Frau jedoch die logische Konsequenz aus dem Tod ihrer Kinder. Diesen Zusammenhang hat die griechische Ijobfassung deutlich hervorgehoben²⁷: In der gegenüber dem hebräischen Text ausführlicheren Rede von Ijobs Frau weist sie Ijob explizit darauf hin, dass mit dem Tod seiner Kinder auch die Erinnerung an ihn auf Erden ausgelöscht ist (ἰδοὺ γὰρ ἠφάνισται σου τὸ μνημόσυνον ἀπὸ τῆς γῆς; 2,9^b), er mithin bereits jetzt den sozialen und commemorativen Tod gestorben ist, der leibliche Tod somit nur noch die logische Konsequenz darstellt.

Ist in den genannten Beispieltexen die diesseitige Weiterexistenz eines Verstorbenen durch seinen Namen im Wesentlichen abhängig von seiner Nachkommenschaft, so funktioniert dieser Zusammenhang auf zwei sich eng überschneidende Weisen: *Einerseits* durch die Weitergabe des Namens an die Nachkommenschaft, wie sie etwa durch die vielfach belegten Filiationen (NN, Sohn von NN) oder die Benennung eines Kindes nach dem Namen eines seiner Ahnen, etwa in den sogenannten Ersatznamen, geschieht²⁸, und *andererseits* durch die Erinnerung des Namens im Rahmen des Ahnengedenkens und der Totenpflege.

Während die außeralttestamentlichen Texte ein relativ klares Bild der Ahnenversorgung liefern, die im Wesentlichen in einem täglichen Speise- und Wasseropfer für die Verstorbenen und dem erinnernden Ausrufen des Namens

²⁷ Vgl. M. WITTE, „Hiob und seine Frau in jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“, *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature* (eds. H. LICHTENBERGER – U. MITTMANN-RICHERT) (DCLY 2008; Berlin – New York 2009) 355-394.

²⁸ Vgl. etwa die Benennung des Enkels nach dem Großvater in Mesopotamien (vgl. RADNER, *Macht*, 179). Zu den Ersatznamen, „in denen in irgend einer Weise die Anschauung lebt, dass der Namensträger ein verstorbenes Familienmitglied neu verkörpert oder dass dieses in jenem wieder erschienen bzw. wieder lebendig geworden sei“, vgl. J.J. STAMM, „Hebräische Ersatznamen“, *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde* (eds. E. JENNI – M.A. KLOPFENSTEIN) (OBO 30; Freiburg – Göttingen 1980) 59-79, hier 59, und R. ALBERTZ – R. SCHMITT, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant* (Winona Lake, IN 2012) 294-296.599-601.

(*šumam zakārum*) der Verstorbenen besteht ²⁹, erlauben die alttestamentlichen Texte nur bedingt einen Rückschluss auf die diesbezüglichen Praktiken im Alten Israel ³⁰: Es lässt sich immerhin so viel sagen, dass mindestens im Bereich der familiären Frömmigkeit Gedenkfeiern mit Speisegaben an die Verstorbenen durchaus üblich waren. Mit zunehmender Kompetenzausweitung YHWHs im Rahmen der israelitischen Religions- und Theologiegeschichte sind freilich den Opfergaben an die Verstorbenen immer mehr theologische Bedenken entgegen getreten. Das Gedenken an sich bleibt aber positiv besetzt.

Was die Totenpflege in Mesopotamien angeht, so zeigt etwa die sumerische Gilgamesch-Dichtung „Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt“, die teilweise in Übersetzung als zwölfte Tafel dem „kanonischen“ Gilgamesch-Epos angefügt wurde, dass die Nachkommenschaft nicht nur für die *diesseitige* Form postmortalen Existenz von Bedeutung war, sondern auch für die *jenseitige*: Je mehr Nachkommen vorhanden sind und die Totenpflege ausüben, umso besser geht es den Verstorbenen in der Unterwelt ³¹. Wem dagegen „die Namensnennung fehlt, der ist im Tode dem Unsein eines Niemand anheimgegeben“ ³².

Gilgamesch, der zumindest im Epos keine Nachkommen aber gleichwohl einen großen Namen erlangt hat, bereitet den Übergang von der Verewigung durch die Nachkommen zur zweiten der drei genannten Verewigungsstrategien, der Verewigung durch große Taten.

II. VEREWIGUNG DURCH GROSSE TATEN

Während die Verewigung durch die Nachkommen v.a. dem familiären Bereich angehört, lässt sich durch das Vollbringen großer Taten ein Namen erwerben, der auch über die engen Grenzen familiärer Bande hinaus erzählt und erinnert wird.

²⁹ Vgl. RADNER, *Macht*, 74-90. Zu verweisen ist auch auf die ugaritische Beschreibung der Sohnespflichten (zu Lebzeiten und nach dem Tode des Vaters) im Aqhat-Epos; vgl. KTU 1.17 I 20-33 (vgl. die Übersetzung in TUAT III, 1261-1262).

³⁰ Vgl. etwa mit Bezug auf Dtn 26,14; 1 Sam 20,6; Jes 65,4; Jer 16,5-8; Tob 4,17; Sir 7,33; 2 Makk 12,38-45 und die archäologischen Befunde D. KÜHN, *Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament*. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie (AOAT 311; Münster 2005) 351-371; R. SCHMITT, „Totenversorgung, Totengedenken und Nekromantie. Biblische und archäologische Perspektiven ritueller Kommunikation mit den Toten“, *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (eds. A. BERLEJUNG – B. JANOWSKI) (FAT 64; Tübingen 2009) 501-524; ALBERTZ – SCHMITT, *Religion*, 429-473.

³¹ Vgl. A.R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts (Oxford 2003) 726-735.743-777 (vgl. die Übersetzung in TUAT III, 739-744; TUAT.NF 8, 24-37). Vgl. RADNER, *Macht*, 81-85.

³² SCHOTTRUFF, *Gedenken*, 276.

So überlegt sich Gilgamesch in der sumerischen Erzählung „Gilgamesch und Huwawa“ ausgehend von der Beobachtung der Sterblichkeit aller Menschen, dieser Vergänglichkeit durch das Setzen seines Namens durch eine Heldentat zu entgehen. Durch den Kampf gegen Huwawa, den Wächter des Zedernwaldes auf dem Libanon, will Gilgamesch dem Tod ein Schnippchen schlagen (Z.23-32) ³³:

„(23) In meiner Stadt stirbt man, ist man voller Unruhe. (24) Leute sind verloren gegangen — das hat mich mit Widerwillen erfüllt. (27) Auch mir wird es so ergehen, daran führt kein Weg vorbei. ... (30) Nachdem nun einmal ein Mann das Lebende bis zu dessen geheimstem Wesen nicht hinausgeführt hat, (31) will ich ins Bergland hineinziehen, meinen Namen dort setzen (mu-ĝu₁₀ ga-àm-ĝar). (32) Wo man (im Bergland) einen Namen aufstellen kann (ki mu gub-bu-ba-àm), will ich meinen Namen aufstellen (mu-ĝu₁₀ ga-bí-ib-gub)“ ³⁴.

Selbst wenn Gilgamesch oder sein Gefährte Enkidu bei diesem Kampf fallen sollten, haben sie sich mit ihrer Heldentat einen Namen gemacht ³⁵.

Sich einen Namen zu machen, ist Teil altorientalischer Königsideologie. Für einen König ist es „geradezu Pflicht“ ³⁶, sich durch Kriegszüge, große Bauten oder Innovationen jedweder Art einen Namen zu setzen. So wird etwa in der sumerischen Erzählung von Gilgameschs Tod nebst seinem Sieg über Huwawa seine Tätigkeit als Bauherr von Stelen wie

³³ Vgl. ZGOLL, „Namen“, 3-4; RADNER, *Macht*, 90-91; M. GERHARDS, *Conditio humana*. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2-3 und 11,1-9 (WMANT 137; Neukirchen-Vluyn 2013) 150-163. Zu den verschiedenen Gilgamesch-Texten vgl. W. SALLABERGER, *Das Gilgamesch-Epos*. Mythos, Werk und Tradition (München 2008) 59-82.

³⁴ Vgl. die Übersetzungen in TUAT III, 542-543 und RADNER, *Macht*, 91. In den Zeilen 21-33 richtet sich Gilgamesch an den Sonnengott Utu, nachdem er seinen Plan, ins Bergland zu ziehen (Z.30-33), bereits zuvor wörtlich identisch seinem Gefährten Enkidu mitgeteilt hat (Z.4-7).

³⁵ Vgl. RADNER, *Macht*, 91-92 mit Verweis auf die altbabylonische Fassung der Yale-Tafel Z.148-150 (vgl. GEORGE, *Gilgamesh*, 192-216; TUAT III, 656; ZGOLL, „Namen“, 9), den Tod Enkidus als Spätfolge ihres Kampfes gegen Huwawa sowie die Praxis, dass der König die Totenpflege von im Krieg gefallenen Soldaten übernahm (vgl. auch RADNER, *Macht*, 89-93.100; WRIGHT, „Name“, 133-143). Zu vergleichen ist auch Enkidus Rede an Gilgamesch auf seinem Sterbebett im ninivitischen Gilgamesch-Epos: „Mein Freund, einer, der fiel inmitten der Schlacht, hat sich einen Namen gemacht.“ (Gilg VII 266; Übersetzung nach S.M. MAUL, *Das Gilgamesch-Epos*. Neu übersetzt und kommentiert [München ³2006] 108). Seinen eigenen, durch die als göttliche Strafe geschickte Krankheit verursachten, Tod sieht Enkidu im Gegensatz zu einem solchen Namen machenden Schlachtentod (Gilg VII 267). An biblischen Texten ist auf die Selbsttötungen Simsons und Eleasar(os) Awarans zu verweisen: Simsons Tat wird in Ri 16,30 als erfolgreich angesehen, und nach 16,31 wird ihm eine ehrenvolle Bestattung zuteil. Eleasar(os) Awarans bewusst in Kauf genommener Schlachtentod in 1 Makk 6,43-46 (s.u.) wird als Selbstopfer für sein Volk deutlich positiv gewertet. Vgl. hierzu DIETRICH, *Tod*, 222-237.

³⁶ RADNER, *Macht*, 94.

von Tempeln gewürdigt³⁷, und die „kanonische“ Fassung des Gilgamesch-Epos beginnt und endet mit dem Preis der von Gilgamesch errichteten Stadtmauer Uruks (I 11-23 und XI 322-328)³⁸.

Angesichts der Verankerung des Namen Machens durch große Taten in der Königsideologie erstaunt es nicht, dass auch im Alten Testament insbesondere Könige und deren Entourage sich dieser Strategie der Verewigung bedient haben.

So berichtet der Chronist, wie der Name von König Usija durch militärische Erfolge, Innovationen in der Kriegstechnik, Bauten sowie Erfolge in Viehzucht wie Ackerbau weithin bekannt wurde (2 Chr 26,8.15).

Von David wird explizit mitgeteilt, dass er sich einen Namen gemacht hat: In 2 Sam 8 wird von Davids Siegen über die Philister, Moabiter, Aramäer und schließlich auch Edomiter berichtet und summarisch festgehalten, dass er sich einen Namen machte (וַיַּעַשׂ דָּוִד שֵׁם; 8,13). Interessant ist in diesem Zusammenhang besonders Davids Eroberung Jerusalems und seine ersten Taten dort in 2 Samuel 5: Nachdem David auch zum König über das Nordreich Israel gesalbt wurde, zieht er gegen die Jebusiterstadt Jerusalem und erobert sie. Es folgt die Umbenennung der Burgstadt nach dem Namen des Eroberers in Davids-Stadt (2 Sam 5,7.9), womit Davids Name durch seine Stadt fortbesteht³⁹. Darüber hinaus sichert sich David den Fortbestand seines Namens zusätzlich dadurch, dass er sich weitere Nebenfrauen und Frauen nimmt und mit ihnen weitere Nachkommen zeugt (2 Sam 5,13-16). In 1 Chr 14,17 wird der an diese Erzählungen anknüpfende Sieg Davids über die Philister mit dem Vers abgeschlossen, dass Davids Name in allen Ländern berühmt wurde (וַיִּצַא שֵׁם דָּוִד בְּכָל־הָאֲרָצוֹת).

Dass der König nicht immer an vorderster Front stand, wenn es um „seinen“ Namen ging, geht etwa aus 2 Samuel 11–12 hervor⁴⁰: Während David in Jerusalem Batseba an sich reißt, befindet sich sein Heer im Krieg gegen die Ammoniter und belagert die Stadt Rabba (2 Sam 11,1). Als Davids Heerführer Joab schließlich die „Königsstadt“ einnehmen kann, schickt er nach David, damit der König und nicht der Heerführer die Stadt förmlich einnehmen kann, und so Davids Name über sie ausgerufen, die Stadt also Davids Machtbereich unterstellt wird (2 Sam 12,28).

Gleichwohl sind es nicht nur Könige, die einen Namen haben. Auch den Helden Davids, die ja namentlich überliefert sind, wird im biblischen

³⁷ Vgl. RADNER, *Macht*, 96-97.

³⁸ Vgl. RADNER, *Macht*, 97; GERHARDS, *Conditio*, 125-132.

³⁹ Vgl. auch Gen 4,17; Ri 18,29; 1 Kön 16,24 sowie Ez 48,35 für die Benennung oder Umbenennung von Städten nach Personennamen.

⁴⁰ Vgl. RADNER, *Macht*, 94-96; WRIGHT, „Human“, 66-67.

Text zuweilen explizit ein Ruhmes-Name attestiert (vgl. 2 Sam 23,18.22 // 1 Chr 11,20.24; vgl. auch 2 Sam 21,15-22) ⁴¹.

Nicht nur die nachträgliche Feststellung, dass jemand einen Namen hatte oder sich einen Namen gemacht hat, sondern auch die Selbstaufforderung, sich einen Namen machen zu wollen, ist nebst Gilgamesch und zahlreichen altorientalischen Königsinschriften auch im Alten Testament und den deuterokanonischen Schriften belegt. Das erste Buch der Makkabäer liefert hier reichlich Anschauungsmaterial. Nach dem ersten militärischen Erfolg von Judas Makkabäus macht sich Seron, der Befehlshaber der syrischen Streitkräfte, gegen ihn auf in die Schlacht, um sich durch den Sieg über die aufständischen Juden einen Namen zu machen (1 Makk 3,14):

Und er sprach: „Ich will mir einen Namen machen und Ruhm erwerben im Königreich (ποιήσω ἑμαυτῷ ὄνομα καὶ δοξασθήσομαι ἐν τῇ βασιλείᾳ) und gegen Judas kämpfen und gegen die, die bei ihm sind und das Wort des [seleukidischen] Königs missachten“.

Seron und sein Heer stecken trotz ihrer zahlenmäßigen Übermacht eine bittere Niederlage ein, wodurch nicht wie geplant Serons, sondern Judas' Name berühmt wird (vgl. 1 Makk 3,9.25-26).

Die ruhmreichen Taten von Judas und seinen Brüdern führen auch im jüdischen Heere zu Nachahmern: Die beiden von Judas eingesetzten Heerführer in Jerusalem, Joseph und Asarja (vgl. 1 Makk 5,18-20), wollen es ihren Anführern gleich tun und sich durch den Kampf gegen die Besatzer einen Namen machen (1 Makk 5,57). Ungleich ihrer Anführer (vgl. 1 Makk 5,63; vgl. auch 1 Makk 14,10) scheitern Joseph und Asarja in ihrem Bestreben jedoch und erleiden eine herbe Niederlage.

Schließlich ist noch das Schicksal des Eleasar(os) Awaran, eines weiteren Bruders von Judas Makkabäus, in der Schlacht zwischen Judas und dem seleukidischen Heer bei Bet-Sacharja, anzuführen (1 Makk 6,43-46):

⁴³ Als Eleasar(os) Awaran sah, dass eines der Tiere [gemeint sind Elephanten] königlichen Panzerschmuck trug und alle (anderen) Tiere überragte, glaubte er, dass auf ihm der König sei, ⁴⁴ und er opferte [wörtlich: gab] sich, um sein Volk zu retten und sich einen ewigen Namen zu erwerben (καὶ περιποιῆσαι ἑαυτῷ ὄνομα αἰώνιον). ⁴⁵ Und er stürmte kühn mitten durch die Glieder der Schlachtordnung hindurch und teilte nach rechts und nach links tödliche Schläge aus und auf beiden Seiten wichen sie vor ihm zurück. ⁴⁶ Und er kroch unter den Elephanten, erstach ihn von unten her und brachte ihn um. Er aber fiel über ihm zu Boden, und er starb dort.

⁴¹ Vgl. auch die „namhaften“ Menschen in Gen 6,4; Num 16,2; 1 Chr 5,24; 12,31; Jdt 11,23; Sir 39,2; 44,3, den „schlechten Namen“ bzw. die üble Nachrede in Dtn 22,14.19; Neh 6,13 sowie den zweifelhaften Namen Jerusalems in Ez 16,14; 22,5; 23,10.

Der glücklose Eleasar(os) Awaran versucht hier freilich, genau das zu tun, was sein Vater von ihm und seinen Brüdern in 1 Makk 2,50-51 gefordert hatte: Sie sollen um das jüdische Gesetz eifern und sich „großen Ruhm und einen ewigen Namen erwerben (δέξασθε δόξαν μεγάλην και ὄνομα αἰώνιον; 2,51)“.

Noch ein drittes Mal ist die Wendung „ewiger Name“ (ὄνομα αἰώνιον) im ersten Buch der Makkabäer belegt, und zwar dort, wo es um den Stein gewordenen, weitaus sichtbaren Namen in Form des Familiengrabes in Modein geht (1 Makk 13,29).

Dieses Bauwerk, das für die Perpetuierung des Namens sorgt, führt zurück zur bereits eingangs angeführten Stadt- und Turmbauerzählung von Genesis 11. In Genesis 11 wie bei den genannten Belegen aus dem ersten Buch der Makkabäer, stellen sich für die Interpretation im vorliegenden Zusammenhang insbesondere zwei Fragen: 1.) Waren die jeweiligen Akteure, die das Machen ihres Namens als treibende Motivation ihrer Taten angaben, in ihren Taten und ihrem Bestreben letztlich erfolgreich? Und 2.): War ihr Bestreben, sich selbst einen Namen zu machen, unangemessen, Zeugnis ihres Hochmuts?

1.) Was den Erfolg der angezielten Großtaten angeht, so scheitern Seron, Joseph und Asarja sowie der unter einem Elefanten begrabene Eleasar(os) Awaran in ihren militärischen Bemühungen. Und auch die Leute von Babel erreichen ihr Ziel nicht, durch den Stadt- und Turmbau beisammen bleiben zu können und nicht über die ganze Erde zerstreut zu werden (Gen 11,4b). Anders zu beurteilen ist die Frage, ob ihr Bestreben, sich durch diese Taten einen Namen zu machen, geglückt ist. Von Seron, Joseph, Asarja und Eleasar(os) Awaran sind die Eigennamen und der Bericht über ihre Taten überliefert; die Bewohner von Babel sind zwar nur als kollektive Größe, nämlich als die urgeschichtliche Menschheit, tradiert, doch auch von ihnen und ihrem Tun erzählt das Alte Testament. Trotz des Scheiterns ihrer großen Taten haben sich die genannten Figuren also insofern einen Namen gemacht, als sie sich durch ihr Tun bleibend ins Gedächtnis eingeschrieben haben⁴². Offen bleiben muss allerdings die Frage, ob sie ihren Nachruhm durch ihre (gescheiterten) Taten erlangt haben — so wie in Mesopotamien der gefallene Held sich gerade durch seinen Heldentod einen Namen gemacht hat (s.o.) —, oder ob die Erinnerung an ihre Taten eine rein „kanonische“ ist, also erst darin begründet liegt, dass diese schriftlich mitgeteilt bzw. abgefasst wurden.

⁴² Vgl. auch A. BERLEJUNG, „Living in the Land of Shinar. Reflections on Exile in Genesis 11:1-9?“, *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (eds. P. DUBOVSKÝ – D. MARKL – J.-P. SONNET) (FAT 107; Tübingen 2016) 89-111, hier 99-100.

2.) Was die Angemessenheit solchen Bestrebens angeht, so wird den Leuten von Babel von vielen Interpreten in zweierlei Hinsicht Hybris vorgeworfen, das Bemühen, sich an die Stelle Gottes zu setzen: Einerseits durch das Projekt des Namen Machens an sich, und andererseits durch die Qualifizierung des Turmes als bis in den Himmel reichend (וראשו בשמים; 11,4). Die urgeschichtliche Menschheit würde sich so des Himmels bemächtigen wollen, der nur Gott zusteht⁴³. Beide Vorwürfe können aber nicht überzeugen: Das Machen eines Namens ist an sich nichts Negatives; das sollten die bisher genannten Texte zur Genüge gezeigt haben. Aber auch die Beschreibung der Höhe des Turmes kann kaum als Hinweis auf eine negative Bewertung des Bestrebens der urgeschichtlichen Menschheit aus Sicht des Autors oder der Autoren von Genesis 11 gewertet werden. Die in den Himmel ragende Spitze des Turmes ist hyperbolisch zu verstehen: Der Turm ragt nicht in den Himmel als der Sphäre Gottes, er ist schlicht groß. Vergleichbare Formulierungen für vergleichbare Übertreibungen finden sich verschiedentlich im Alten Testament — etwa in der Nacherzählung der Rede der Kundschafter, die ihre Angst vor den Vorbewohnern unter anderem mit deren himmelhoch ragenden Befestigungsmauern begründen (Dtn 1,28; vgl. auch Dtn 9,1)⁴⁴. Wie lächerlich letztlich der Turm zu Babel aus göttlicher Perspektive erscheinen muss, zeigt sich daran, dass gleich zweimal auf Gottes Hinabsteigen zu diesem Turm hingewiesen wird (Gen 11,5.7). Es bleibt als möglicher Hinweis auf den Hochmut der Leute von Babel und der Kriegsherren im ersten Buch der Makkabäer somit schlicht, dass sie ihren Nachruhm als Handlungsmotivation ausgeben, ihr Name somit erstrebtes Ziel und nicht *ex post* festgestelltes Ergebnis ist. Auf diesen Gedanken ist in der Auswertung nochmals zurück zu kommen (s.u. 5). Fest gehalten werden kann und muss hier, dass die Texte, sowohl Genesis 11 als auch 1 Makkabäer, das Bestreben der Menschen, sich einen Namen machen zu wollen, als solches nicht negativ qualifizieren. Das geht *besonders* aus Genesis 11 hervor, wo eine göttliche Reaktion auf die menschlichen Aktionen erfolgt: Diese Reaktion, die Sprachverwirrung und die daraus resultierende Zerstreuung der urgeschichtlichen Menschheit über die ganze Erde, hat gerade *keinerlei inhaltlichen Zusammenhang* zum Projekt des Namen Machens⁴⁵. Man wird letztlich mit niemand Geringerem als Gerhard von Rad festhalten müssen, „daß [...] in der

⁴³ S.o. Anm. 2.

⁴⁴ Vgl. UEHLINGER, *Weltreich*, 378-380, der auch auf den Unterschied zu Gen 28,12 hinweist, wo von der „Himmelsleiter“, die nicht menschlichen Ursprungs ist, *explizit* gesagt wird, dass sie den Himmel berührt (נגג).

⁴⁵ Hierzu ist freilich die Überlegung von Anm. 3 zu bedenken.

Erzählung das, worin nun eigentlich die Sünde der Menschen bestand, doch nicht mit der letzten Deutlichkeit ausgesprochen ist“⁴⁶. Gegen von Rad und über ihn hinaus ist zu bedenken, ob die Frage nach der Sünde der Menschen in Genesis 11 nicht vielleicht einfach falsch gestellt ist⁴⁷.

Diese Überlegung ist hier nicht weiter zu verfolgen. Vielmehr gilt es nun, nach dem Hinweis auf die kanonische, Schrift gewordene Erinnerung zur dritten Strategie der Verewigung fortzuschreiten, der Verewigung mittels des geschriebenen Namens.

III. VEREWIGUNG DURCH SCHRIFTSTÜCKE

Wie sehr die Vorstellung der Fortexistenz des Namens durch Schriftstücke im altorientalischen Denken verwurzelt ist, zeigt bereits die quellen sprachliche Begrifflichkeit: Eine „Inscription“ bedeutet im Sumerischen wie im Akkadischen wörtlich nichts anderes als „geschriebener Name“ (mu sar-ra / *šumum šaṭrum*)⁴⁸. Die Inschrift kann so als verkörperte Form des Namens und somit einer Person außerhalb des menschlichen Körpers betrachtet werden. Der Name und mit ihm das Wesen des Namensträgers überdauern so die physische Existenz des Namensträgers. Beschriftet wurden dabei allerlei Gegenstände: Statuen, die die Person insgesamt verkörpern, oder Stelen; Grundsteine, Lehmziegel und Tonnägel, die verbaut wurden, deren Inschrift somit *nicht* sichtbar angebracht (und gerade dadurch vor Zerstörung geschützt) war⁴⁹; deutlich sichtbare Tür- oder Mauerbestandteile sowie Siegel, etc. Viele dieser Gegenstände wurden, wenn sie denn nicht in Bauwerken verbaut wurden, den Göttern geweiht und in Tempeln aufgestellt, wodurch der Name der Stifter permanent vor der Gottheit präsent war⁵⁰. Als Sicherungsmechanismus des geschriebenen Namens, der auf verschiedene Weise bewusst zerstört werden konnte, weisen zahlreiche Inschriften Flüche auf, die in ihrer einfachsten Form

⁴⁶ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*. Genesis (ATD 2-4; Göttingen¹²1987) 115.

⁴⁷ Vgl. etwa A. SCHÜLE, *Der Prolog der hebräischen Bibel*. Der literar- und theologisch-geschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11) (AThANT 86; Zürich 2006) 382–383 und ausführlich, v.a. in Auseinandersetzung mit der Hybris-Deutung, UEHLINGER, *Weltreich*, 254–290.535–536. Vgl. auch GERHARDS, *Conditio*, 310–324; BERLEJUNG, „Living“, 106–108.

⁴⁸ Vgl. RADNER, *Macht*, 129–130.161–165.

⁴⁹ Vgl. RADNER, *Macht*, 153, wonach auch der nicht sichtbar angebrachte ‚geschriebene Name‘ durch seine Wesenseinheit mit dem Individuum als dessen Repräsentation ganz unabhängig von jeder Lektüre für dessen Weiterexistenz [sorgte].“

⁵⁰ Vgl. hierzu im einzelnen RADNER, *Macht*, 114–155; N.A. CORFÜ, „Die Angst vor dem ‚Vergessen werden‘ im Alten Mesopotamien“, *MDOG* 147 (2015) 165–182, hier 165–177.

etwa folgendermaßen lauten: „Wer meinen geschriebenen Namen auslöscht, dessen Namen sollen die Götter auslöschen“⁵¹. Oft werden auch die Nachkommen des Übeltäters in den Fluch miteinbezogen, ähnlich dem Befund zur geplanten *damnatio memoriae* bei Jeremia (s.o. 1.).

Alttestamentliche Vergleichsstellen zur verschriftlichten Erinnerung sind eher spärlich, und das Motiv des verschriftlichten Namens zur Verewigung findet sich gar nicht explizit im Alten Testament. So wissen etwa der Tempelbaubericht in 1 Könige 6 oder die Tempel-Vision in Ezechiel 41–42 nichts von Inschriften an den genannten Gebäuden zu erzählen. Anders sieht es im neuen Jerusalem der Johannesapokalypse aus: Auf den zwölf Toren sind die Namen der zwölf Stämme Israels eingeschrieben (ὄνόματα ἐπιγεγραμμένα; Offb 21,12; vgl. Ez 48,31-35), und die zwölf Grundsteine der Stadtmauer tragen die Namen der zwölf Apostel (θεμελίους δώδεκα καὶ ἐπ’ αὐτῶν δώδεκα ὄνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἁρνίου; Offb 21,14). In der Nacherzählung von Genesis 11 im *Liber Antiquitatum Biblicarum* schreiben die Erbauer des Turmes ihre Namen auf die zu verbauenden Steine ein (L.A.B. VI 1-3), womit der Turm gleich in doppelter Weise ihre Namen verewigen soll⁵². Am ehesten damit zu vergleichen sind im Alten Testament die zwei Steine am priesterlichen Ephod, in die je sechs Namen der zwölf Stämme Israels eingraviert sind, um so als Erinnerungssteine zu dienen (אבני זכרון; Ex 28,9-12; 39,6-7), und die zwölf mit den Namen der Stämme Israels eingravierten Steine an der Brusttasche des Rechtspruchs des Priesters in Ex 28,15-30; 39,8-14 (vgl. Sir 45,11)⁵³.

Umso bedeutsamer ist im Vergleich zu den altorientalischen Parallelen der Erinnerungsstein, die Mazzebe, Absaloms: Am Ende der Erzählung von Absaloms Aufstand, nach dem Bericht von Absaloms Tod und unehrerhafter Bestattung, hält der Erzähler fest (2 Sam 18,18):

Absalom aber hatte eine Mazzebe genommen und zu seinen Lebzeiten für sich aufgestellt, im Tal des Königs, denn er sagte: „Ich habe keinen Sohn, um an meinen Namen zu erinnern (אִי־לִי בֶן בַּעבוֹר הַזֶּכֶר שְׁמִי)“.

Und er benannte die Mazzebe nach seinem Namen (וַיִּקְרָא לַמַּצֵּבֶת עַל־שְׁמוֹ), und bis auf den heutigen Tag wird sie „Hand-Absaloms“ genannt (יָד וַיִּקְרָא לָהּ יָד אַבְשָׁלֹם עַד הַיּוֹם הַזֶּה).

⁵¹ Vgl. hierzu RADNER, *Macht*, 252-266; CORFÜ, „Angst“, 165-177.

⁵² Die Fortsetzung qualifiziert dieses Handeln explizit als Götzendienst: L.A.B. VI 3-4.

⁵³ Demgegenüber dient die Beschriftung der Stäbe mit den Namen der zwölf Stämme in Num 17,17-18 der Unterscheidung der Stäbe (vgl. die Fortsetzung in Num 17,19-26), und die Aufschrift des Namens „Raubebald-Eilebäute“ in Jes 8,1 als prophetisches Zeichen (zu beachten ist hier, dass die Qualifizierung als Eigenname erst durch 8,3-4 erfolgt). Vgl. zu dem im Kult verorteten göttlichen Gedächtnis (זִכְרוֹן) auch SCHOTTROFF, *Gedenken*, 306-312.

Die Stelle reflektiert deutlich auf die unterschiedlichen Verewigungsstrategien mittels des Machens eines Namens. Da Absalom — zumindest hier ⁵⁴ — keine Nachkommen hat, die seinen Namen lebendig erhalten würden, er mit dem physischen somit auch dem commemorativen Tod anheim fallen würde, greift er zu einer anderen Strategie. Durch das Aufstellen und Benennen einer Mazzebe gibt er der Erinnerung an sich einen materiellen Ort — und hat damit Erfolg, wie der Hinweis auf die Bekanntheit der Mazzebe „bis auf den heutigen Tag“ zeigt ⁵⁵. Auch wenn von Absaloms Erinnerungsstein sowie den im Folgenden genannten Denkmälern nicht berichtet wird, dass sie (mit Namen) *beschrieben* waren, der archäologische Befund zu Mazzeben gerade das Gegenteil für wahrscheinlich erachten lässt ⁵⁶, so sind sie in ihrer *Funktion als Denk- oder Erinnerungsmäler* mit den mesopotamischen „Inschriften“ als „geschriebenen Namen“ doch identisch. Da die Materialität von Absaloms Mazzebe genauso wenig weiter thematisiert wird, wie die der im Folgenden zu nennenden Denkmäler, kann eine Beschriftung weder mit Sicherheit bejaht, noch negiert werden ⁵⁷.

Die Terminologie יד „Hand“ für ein Denkmal begegnet etwa auch bei Saul ⁵⁸: Nach seinem Sieg über Amalek (der sich für Saul als Pyrrhussieg erweisen wird), hat sich Saul bei Karmel ein Denkmal aufgerichtet (מצִיב לוֹ יָד; 1 Sam 15,12) — wohl um einen Ort der Erinnerung an seinen Sieg und Namen zu schaffen.

Schließlich begegnet ein „Handzeichen“ auch in expliziter Verknüpfung mit der Namensterminologie im „Namensdenkmal“, יד ושם, von Jes 56,5 ⁵⁹. Der Abschnitt Jes 56,1-8 behandelt die Frage nach der Zugehörigkeit zur

⁵⁴ Vgl. aber die Erwähnung von drei Söhnen und einer Tochter in 2 Sam 14,27 und die Harmonisierung beider Stellen in Ant VII 10,3.

⁵⁵ Vgl. auch die Mazzebe auf Rahels Grab: Gen 35,20.

⁵⁶ Vgl. R. SCHMITT, „Mazzebe“, *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (2008) (Zugriffsdatum: 28.10.2016) (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25684/>).

⁵⁷ Vgl. I.J. DE HULSTER, *Iconographic Exegesis and Third Isaiah* (FAT II/36; Tübingen 2009) 156: „The presence of an inscription or a drawing [...] cannot be excluded for the standing stones mentioned in the verses quoted above“. M. KÜCHLER, *Jerusalem*. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (OLB IV.2; Göttingen 2007) 708, geht von einem beschrifteten Steinmal aus. Zu vergleichen ist Jer 43,13: Wenn Nebukadnezar in Heliopolis / Bet-Schesch die Mazzeben zerschmettert und die Tempel verbrennt, sind mit den Mazzaben Obeliskengemeinde, die i.d.R. beschriftet waren. Vgl. zu 2 Sam 18,18 auch KÜHN, *Totengedenken*, 330-338.

⁵⁸ Vgl. noch Ez 21,24 sowie 2 Sam 8,3; 1 Chr 18,3. Zu solchen „Handzeichen“ vgl. auch S. MITTMANN, „Die Grabinschrift des Sängers Uriahu“, *ZDPV* 97 (1981) 139-152, hier 149-152; DE HULSTER, *Exegesis*, 154-163. Vgl. dagegen Ijob 20,10 für eine Parallelisierung von יד mit der Nachkommenschaft.

⁵⁹ Zur Verbindung von יד und שם vgl. B. DUHM, *Das Buch Jesaja* (HK 3/1; Göttingen 1968) 422. Vgl. auch Jes 55,13 mit dem Nebeneinander von שם und אורח. Vgl. insgesamt zum „Namensdenkmal“ von Jes 56,5 LORETZ, „Stelen“; D.W. VAN WINKLE, „The Meaning

Gruppe derer, die Recht und Gerechtigkeit üben und den Sabbat einhalten⁶⁰. Dabei werden zwei Gruppen von Menschen hervorgehoben, die für gewöhnlich außerhalb der kultischen Relation zwischen Gott und seinem Volke stehen⁶¹: die Fremden und die Eunuchen⁶². Den Eunuchen, die keinen Nachwuchs haben und sich deshalb selbst als „vertrockneter Baum“ bezeichnen (56,3), verheißt Gott, selber für den Fortbestand ihres Namens zu sorgen durch eine Memorialstele im Tempel (Jes 56,4-5):

⁴ Ja, so spricht YHWH: „Den Eunuchen, die meine Sabbate halten und wählen, woran ich Gefallen habe, und die an meinem Bund festhalten, ⁵ ihnen gebe ich in meinem Haus und in meinen Mauern Denkmal und Name (ונתתי להם בביתי ובחומתי יד ושם), besser als Söhne und Töchter (טוב מבנים) (ומבנות). Einen ewigen Namen will ich ihnen⁶³ geben, der nicht getilgt wird (שם עולם אתן לו אשר לא יכרת).“

Wie in den Belegen der Leviratsehe (s.o. 1.) soll der Name dessen, der keine Nachkommen hat, nicht ausgerottet werden bei seinem Tod, soll die Erinnerung an ihn nicht schwinden, als wäre er nie gewesen. Daher übernimmt Gott hier die Funktion, die der König als Vorsteher des Palasthaushaltes, in dem die Eunuchen ihren Dienst verrichteten, auf Erden inne hat: Die Sorge um die Totenpflege für die Eunuchen⁶⁴. Dazu errichtet er ihnen ein Denkmal, das den Namen auf Dauer überliefert und so sogar besser ist als Nachkommen, die ihrerseits sterblich — und vergänglich — sind.

Mehr noch als bei den ersten beiden Verewigungsstrategien kommt beim verschriftlichten Namen die Problematik der Historizität des Berichteten ins Blickfeld. Die geschriebenen Namen etwa der assyrischen oder babylonischen Könige sind bekannt, weil nebst den literarischen Berichten über ihr Tun auch die Artefakte erhalten sind, auf denen ihre Namen eingeschrieben sind. Ob es hingegen tatsächlich eine Gedenkstele Absaloms und eine Siegesstele Sauls gab, ob im zweiten Tempel tatsächlich

of *Yād Wāšēm* in Isaiah LVI 5“, VT 47 (1997) 378-385; KÜHN, *Totengedenken*, 338-344; WRIGHT – CHAN, „King“.

⁶⁰ Vgl. zu Jes 56,1-8 J. GÄRTNER, „Der Andere und der Fremde. Überlegungen zu einer spätprophetischen Anthropologie am Beispiel von Jes 56,1-7.8“, *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (eds. J. VAN OORSCHOT – A. WAGNER) (VWGTh 42; Leipzig 2015) 171-185, hier 173-179.

⁶¹ Vgl. GÄRTNER, „Andere“, 176 mit Hinweis auf Ez 44,6-9; Dtn 23,2-9.

⁶² Die genaue Referenz von טריסים auch in Jes 56 ist nicht ganz klar (vgl. GÄRTNER, „Andere“, 176-177). Klar ist jedoch ihr Problem der Kinderlosigkeit.

⁶³ MT und 1QJes^b lesen Singular (לִי „ihm“), 1QJes^a und LXX Plural (להמה / αὐτοῖς „ihnen“). Mit dem Singular dürfte „ein jeder“ gemeint sein, was 1QJes^a, LXX und die obige Übersetzung vereinfachend mit pluralischem „ihnen“ wiedergegeben haben.

⁶⁴ Vgl. RADNER, *Macht*, 77; WRIGHT – CHAN, „King“, 99-103. Zu den gefallenen Soldaten s.o. Anm. 35.

ein Namensdenkmal für Eunuchen stand, ist unklar. Diese Denkmäler sind nicht materiell vorhanden, sie sind der Nachwelt nur deshalb bekannt, weil andere Texte von ihnen berichten. Im Unterschied zu den materiell präsenten schrifttragenden Artefakten kann man hier von Metatexten ⁶⁵ i.w.S. reden ⁶⁶. Dieser kategoriale Unterschied hat die Frage zur Folge, die sich bereits bei den Heldentaten von 1 Makk und Gen 11 stellte: Ist Absaloms Name wegen seiner Stele überliefert, als deren Ziel die Überlieferung seines Namens angegeben wird, oder aber wegen des Textes im zweiten Buch Samuel, der von dieser Stele berichtet? Eine Antwort muss hier nicht getroffen werden ⁶⁷. Wichtig für unseren Zusammenhang ist, dass zumindest für die *Autoren* dieser Texte die Möglichkeit, sich durch Schriftstücke verewigen zu können, *real* war. Beim Namensdenkmal in Jesaja 56 stellt sich die Frage insofern nochmals ganz anders, als hier Gott Subjekt des Namen Machens ist. Damit ist ein weiterer Schritt zu einer Systematisierung getan: Während in den bisherigen Texten stets Menschen Subjekt des Namen Machens waren, tritt in Jesaja 56 Gott an die Stelle der Menschen. Im Folgenden ist daher kurz auf Stellen einzugehen, an denen Gott sich selber oder Menschen einen Namen macht. Auch diese Belege lassen sich den drei genannten Verewigungsstrategien zuordnen.

IV. „THEOLOGISIERUNG“ DER VEREWIGUNGSSTRATEGIEN

Nebst dem geschriebenen Namen der Eunuchen auf dem Namensdenkmal im Tempel in Jesaja 56 wendet Gott bei Abraham in Genesis 12 die Verewigungsstrategie der Nachkommenschaft an. Gott verheißt dem

⁶⁵ Vgl. zum Begriff J.C. GERTZ – F. KRABBES – E.M. NOLLER – F. OPDENHOFF, „Metatext(ualität)“, *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (eds. T. MEIER – M.R. OTT – R. SAUER) (MTK 1; Berlin – Boston, MA – München 2015) 207-217. RADNER, *Macht*, 155-161 spricht in diesem Zusammenhang von „falschen Inschriften“ und nennt zahlreiche Beispiele auch aus Mesopotamien: So präsentiert sich etwa das ninivitische Gilgamesch-Epos selbst als Abschrift der Gründungsinschrift der Stadtmauer von Uruk: Gilg I 10.24-28.

⁶⁶ Die bislang bekannten althebräischen Inschriften überliefern zwar eine große Menge an Namen (vgl. dazu ALBERTZ – SCHMITT, *Religion*, 534-609), weisen den Topos des Namen Machens jedoch nicht auf. Zu verweisen ist allerdings auf das Ophel-Ostrakon, das (wahrscheinlich) zweimal das „Tal der Stelen“ (עמק דת) vgl. das „Tal des Königs“, עמק המלך, in 2 Sam 18,18) nennt: Jer(7):5,2-3. Vgl. J. RENZ, *Die Althebräischen Inschriften*. Teil 1. Text und Kommentar (HAE 1; Darmstadt 1995) 310-311; ALBERTZ – SCHMITT, *Religion*, 460-461.

⁶⁷ Hinsichtlich der Textebene und der Ebene gegenwärtiger Rezeption ist die Antwort freilich ebenso klar wie unterschiedlich. Mit Blick auf die Rezeption im Alten Israel sprechen gerade die Diskrepanz zu 2 Sam 14,27 und die Wahrscheinlichkeit, dass 2 Sam 18,18 dem Kontext sekundär hinzugefügt wurde, *für* das Vorhandensein einer Mazzebe Absaloms.

noch kinderlosen Abraham hier zwar explizit noch keine Nachkommen, doch durch die Zusage, ihn zu einem großen Volk zu machen, sind die expliziten Nachkommensverheißungen (vgl. bes. Gen 15,1-6; 17) bereits hier vorweggenommen. Die göttliche Verheißung, Abraham nicht nur Kinder zu schenken, sondern ihn zu einem großen Volk zu machen, übersteigt dabei die menschliche Möglichkeit, Nachkommenschaft zu zeugen, bei Weitem. So etabliert Gott Abraham denn auch nicht einfach einen Namen, sondern macht Abrahams Namen *groß* (Gen 12,2: *ואגדלה שמך* „und ich will deinen Namen groß machen“).

In Zef 3,19.20 sammelt Gott die Zerstreuten, bringt sie heim und verschafft ihnen, die schon vergessen zu werden drohten, einen Namen — ähnlich wie er in Dtn 26,19 das Volk Israel vor den anderen Völkern auszeichnet und ihm einen Ruhmesnamen verschafft.

Bei David — sowie Gott selbst (s.u.) und wohl auch bei Salomo (1 Kön 1,47) — steht wiederum der Ruhm, der durch herausragende Taten erlangte Name, im Vordergrund, wobei bei David die Nachkommenschaft in Form der Dynastie auch mit eine Rolle spielt. In der Verheißung eines beständigen Hauses und damit der Dynastie an David verheißt Gott, ihm „einen großen Namen zu machen, gleich dem Namen der Großen auf Erden (*ועשתי לך שם גדול כשם הגדלים אשר בארץ*; 2 Sam 7,9; vgl. 1 Chr 17,8)“. Da sowohl im Vor- wie im Nachkontext die Feinde Davids begegnen (vgl. 2 Sam 7,9a.11a), dürfte mit dem „großen Namen“ hier schwerpunktmäßig Davids Ruhmesname gemeint sein⁶⁸.

Wenn Gott den Menschen einen Namen macht, wendet er also die gleichen Strategien an wie die Menschen selbst, die sich um ihren Fortbestand bemühen. Allerdings ist im biblischen Text — anders als in den mesopotamischen Texten — nur dann von einem *großen* Namen oder *groß* gemachten Namen die Rede, wenn Gott Subjekt dieses Machens ist.

In den weiteren Fällen göttlichen Namen Machens ist Gott Subjekt und Objekt seines Tuns zugleich⁶⁹, und die Mittel seines Agierens sind insbesondere die Zeichen und Wunder der Heilsgeschichte Israels, namentlich die Exodusereignisse (vgl. 2 Sam 7,23; 1 Chr 17,21; Neh 9,10; Jes 63,12.14; Jer 13,11; 32,20; 33,9; Dan 9,15; Bar 2,11).

Mit dem göttlichen Namen ist aber das Thema dieses Aufsatzes verlassen. Daher gilt es nun, die angestellten Überlegungen zusammenzufassen.

⁶⁸ Die Septuaginta formuliert in 2 Sam 7,9 und 1 Chr 17,8 denn auch im Aorist: Gott hat David bereits einen Namen gemacht.

⁶⁹ Anders nur in der griechischen Fassung von Jer 13,11, wo es zwar um Gottes Ruhm, jedoch um das namhafte Volk (*λαὸν ὀνομαστόν*) geht.

V. ZUSAMMENFASSUNG

Wessen Name in aller oder zumindest in jemandes Munde ist, lebt, auch wenn er tot ist. Wie der Mensch zu Lebzeiten ein zutiefst relationales Wesen ist, geprägt durch verschiedenste Konstellationen, in denen er sich bewegt, so endet dieses „Band der Konnektivität“⁷⁰ nicht einfach mit dem physischen Tod. So sagt ein altägyptisches Sprichwort: „Einer lebt, wenn sein Name genannt wird“⁷¹. Der Name ist damit ein potentiell unsterblicher Teil des Menschen. Wie der antike Mensch insgesamt ist auch *der Name als relationale Größe* zu verstehen, da ihm nur im Gegenüber mindestens zweier Personen eine Bedeutung zukommt. Der Name ist wie das antike Verständnis der Person generell *auf Anerkennung angewiesen*⁷²: Der Mensch erhält seinen Namen durch seine Eltern und behält den Namen auf Dauer nur, wenn andere davon Gebrauch machen. Einen Namen hat man somit nur, wenn andere einem einen Namen zuweisen, einen Namen zuschreiben.

Dies gilt besonders auch für die Fortexistenz des Namens im Diesseits nach dem Tod des Namensträgers. Alttestamentliche wie altorientalische Texte lassen drei Strategien erkennen, wie sich ein Mensch durch seinen Namen verewigen konnte: durch die Erinnerung des Namens durch die Nachkommen, durch die Erinnerung des Namens in Verbindung mit geleisteten großen Taten, die über die familiären Bande hinaus bekannt wurden, und schließlich durch schriftliche Hinterlassenschaften, die von anderen rezipiert werden konnten. Letzteres gilt auch da, wo Inschriften verborgen angebracht wurden, denn in diesen Fällen lebt der Name *coram deo* fort — und wird möglicherweise dereinst auch von der Nachwelt entdeckt⁷³.

Dass der Name in dieser Weise auf Anerkennung durch andere angewiesen ist, mag nun auch die Zurückhaltung erklären, den Erwerb der Ruhmesehre als Handlungsmotivation etwa bei den Feldherren im ersten Buch der Makkabäer und den Leuten von Babel in Genesis 11 allzu positiv zu werten: Der eigene *Anspruch* auf einen (Ruhmes-)Namen muss nicht zwingend mit der *Anerkennung* des (Ruhmes-)Namens durch die

⁷⁰ ASSMANN, *Tod*, 54.

⁷¹ ASSMANN, *Tod*, 54. Vgl. J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (München⁶2007) 63.

⁷² Vgl. etwa J. DIETRICH, „Sozialanthropologie des Alten Testaments. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel“, *ZAW* 127 (2015) 224-243, hier 229-232 zur mutuellen Sozialidentität, und B. JANOWSKI, „Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament“, *Biblische Anthropologie*. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (ed. C. FREVEL) (QD 237; Freiburg – Basel – Wien 2010) 64-87 zum konstellativen Personbegriff.

⁷³ S.o. mit Anm. 49.

Mitmenschen übereinstimmen. Man wird gleichwohl ebenso zurückhaltend sein in der Bewertung dieses Strebens als Hybris, denn die biblischen Texte bewerten das Bestreben der Menschen, *sich* einen Namen zu machen, nicht explizit.

Nicht nur Menschen, auch Gott verschafft mittels der genannten Strategien einzelnen Menschen wie Abraham oder David, seinem Volk insgesamt oder mit den Eunuchen einer Randgruppe der Gesellschaft einen Namen. Ungleich der menschlichen Bemühungen, scheint zumindest in den biblischen Texten der von Gott gesetzte Name beständiger zu sein.

In der Vorstellung des von Gott geschriebenen Buches des Lebens — nur vereinzelt im Alten Testament, prominent aber und mit explizitem Verweis auf die darin enthaltenen Namen der Menschen in der Johannesapokalypse — kommt dem Namen schließlich eine Bedeutung auch für die *jenseitige* Form postmortalen Existenz zu⁷⁴. Hat beim Buch des Lebens so Gott die Verantwortung für den Fortbestand der Menschen inne, schließt dies entsprechende menschliche Bestrebungen für den diesseitigen Bereich nicht aus.

Das umgangssprachliche „Einen Baum pflanzen, ein Haus bauen, ein Kind zeugen“ vereinigt die drei aufgezeigten altorientalischen Verewigungsstrategien in etwas abgeänderter Form. Entgegen landläufiger Ansicht steht diese Aufforderung zwar so nicht in der Bibel, hat darin aber, wie gesehen, gleichwohl einen gewissen Anhalt.

Ruhr-Universität
Evangelisch-Theologische Fakultät
Universitätsstr. 150
D-44780 Bochum

Walter BÜHRER

SUMMARY

The paper shows the importance of a person's name during his lifetime and especially *post mortem*: The name functions as a this-worldly form of *post-mortem* existence. Ancient people knew three forms of immortalization through name-making: 1) procreation, 2) outstanding deeds, and 3) inscriptions. The paper presents different texts from Mesopotamia and the Old Testament in which humans (as well as God) try to establish an everlasting name for themselves (or for a certain person or group of people) through one or more of the mentioned strategies.

⁷⁴ Vgl. etwa, mit unterschiedlicher Terminologie, Ex 32,32-33; Mal 3,16, Ps 69,29; Dan 7,10; 12,1-4; Offb 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27, und dazu M.L. FRETTLÖH, „Buch des Lebens. Zur Identifikation und vieldeutigen Aktualität einer biblischen Metapher“, *Fragmentarisches Wörterbuch*. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie. FS H. Balz (eds. K. SCHIFFNER – K. WENGST – W. ZAGER) (Stuttgart 2007) 58-71.