

**„Die Frau, die bitterer ist als der Tod...“
Exegetische Studie zu Koh. 7,25-8,8**

Michael Fleck
Hannoversche Str. 24
32756 Detmold

Inhaltsverzeichnis

Kapitel 0 Einführung und Vorwort 1

Kapitel 1 Kohelet. Lesen und Lesende 5

1.1 Lesen und Lesende(r).....	6
1.2 Wer liest in dieser Studie Kohelet?.....	9
1.3 Der Text und seine Strategie. Wolfgang Iser.....	11
Exkurs: Literaturwissenschaftliche und historisch-kritische Ansätze.....	14
1.4 A Text-linguistic approach. Timothy Walton.....	16
1.5 Die Enzyklopädie des Lesenden. Umberto Eco.....	18
1.6 Behutsames Lesen. Christof Hardmeier und ‚Canonical approach‘.....	21
1.7 Zwischenbilanz.....	24
1.8 Kohelet als Lesart einer Geschichte. Narratologische Zugänge.....	24
1.9 Kohelet lesen: Erste Wahrnehmungen.....	31
Exkurs: Zur Datierung Kohelets.....	41
Exkurs: Rewritten bible.....	44
1.10 Der wirkungsgeschichtliche Vorbehalt gegenüber Koh. 7,26.....	45

Kapitel 2 Text und Kontext. Zur Abgrenzung Koh. 7,25-8,853

2.1 Zur Struktur des Buches.....	55
2.2 Nähere Texteingrenzung 1 Der Ort des Textes im Koheletbuch.....	58
2.3 Nähere Texteingrenzung 2 Koh. 7,25 als Beginn des zu untersuchenden Abschnitts.....	59
2.3.1 Koh. 7,1-6.....	59
2.3.2 Koh. 7,7-14.....	59
2.3.3 Koh. 7,15-24.....	60
2.4 Nähere Texteingrenzung 3 Koh.8,8 als Ende des zu untersuchenden Abschnitts.....	62
2.4.1 Koh. 8,16f.....	63
2.4.2 Koh. 8,9-15.....	63
2.5 Feingliederung des Abschnitt Koh.7,1 – 8,17.....	67

Kapitel 3 Travestie und Fiktion68

3.1 Zurückblättern im Buch 1 Die Kohelettravestie Koh. 1,12-2,26.....	68
3.1.1 Zur Reichweite der Kohelettravestie.....	73
Exkurs: Christianson und Weeks als moderne Positionen.....	78
3.1.2 Kohelettravestie und Koheletfiktion.....	81

3.2 Enzyklopädie eines Lesenden: Kohelet als Salomo	83
3.2.1. Koh. 1,12-2,26 und 1.Kön. 1-12	84
3.2.2. Kohelet und die Psalmen	88
3.2.2.1 Psalm 127	88
3.2.2.2 Psalm 72	89
3.2.2.3 Psalm 132	90
3.2.2.4 Psalm 49	91
3.2.2.5 Weitere Bemerkungen zu Salomo und dem Psalter	91
3.2.3 Kohelet und die Salomoerzählung der Chr	93
3.2.4. Kohelet und Pvb	95
3.3 Salomonisches Profil	101
3.3.1 Zusammenfassung der bisherigen Beobachtungen	101
3.3.2 Das salomonische Profil im Lesefluss	102
3.3.2.1 Koh. 3,10-4,6	102
3.3.2.2 Koh. 4,7-16	103
3.3.2.3 Koh. 4,17-6,9	105
3.4 Kohelettravestie, Koheletfiktion und salomonisches Profil	107

Kapitel 4 Erste Erkundungen, Koh.7,25-8,8.....109

4.1 Werkstattübersetzung	109
4.2 Anmerkungen zur Werkstattübersetzung	112
Exkurs: LXX zu Koh. 7,23-8,8.....	116
4.3 Erste Texterkundung: Koh. 7,25-7,29	119
4.4 Erste Texterkundung: Koh. 8,1-8.....	124
4.5 Zusammenfassung und Weiterführung.....	130

Kapitel 5 Koh.7,26: Zugänge in der Auslegungsgeschichte131

5.1 „Immer wieder findend, ich“:	131
5.2 הַאִשָּׁה: „die Frau“	133
5.2.1 Koh. 7,26a ist eine generelle, frauenfeindliche Aussage, die die ausdrückliche Zustimmung Kohelets findet.	135
5.2.2 Koh. 7,26a stellt die Meinung Kohelets dar, mit der er sich auf eine bestimmte, reale Art Frauen bezieht	138
5.2.3 Koh. 7,26a ist eine metaphorische Aussage über die Frau Torheit oder die Frau Weisheit	143
5.2.4 Koh. 7,26a ist eine generelle frauenfeindliche Aussage, die Kohelet vorfindet und zitiert, die er aber im folgenden Kontext ablehnt bzw. widerlegt.....	146
5.2.5 Befreiungstheologische und feministische Ansätze	148
Exkurs zur Auslegungsgeschichte.....	148
5.3 Koh. 7,26b: eine Fehlanzeige.....	167

5.4. Zusammenfassung und Ausblick	169
5.5 These.....	171

Kapitel 6 Das Rätsel.....172

6.1 Salomo und die Rätsel.....	174
6.2 Simsons Rätsel	179
6.3 Zahlenspruch und Rätsel: Pvb	184
6.3.1 Zahlensprüche in Pvb. 30.....	185
6.3.2 Rätselform in Pvb	187
6.3.2.1 Pvb. 11,22.....	188
6.3.2.2 Pvb. 23,29-35	188
6.3.2.3 Pvb. 25.....	189
6.3.2.4 Pvb. 31.....	189
6.3.3 Zusammenfassung.....	191
6.4 Weheruf und Fabel als Rätsel.....	192
6.4.1 Habakuk.....	192
6.4.2 Ezechiel 17	198
6.4.3 Zusammenfassung.....	198
6.5 Ohne Rätsel.....	199
6.6 Antworten auf das Rätsel des Lebens und das Rätsel der Geschichte.....	200
6.6.1 Psalm 49	201
6.6.2 Psalm 78	201
6.6.3 Zusammenfassung.....	203
6.7 Deuten und Berichten	203
6.7.1 Josef als Traumdeuter	204
6.7.2 Daniel als Traum- und Schriftdeuter.....	205
6.7.3 Josef und Daniel.....	206
6.7.4 Zusammenfassung.....	207
6.8 Weiterführung und Ausblick.....	208

Kapitel 7 „Finden“212

7.1 Grundlinien des Gebrauchs von מָצָא, „treffen, finden“ in der hebräischen Bibel	212
7.1.1 Lexikalische Erkundungen	212
7.1.2 Wiederholung als textstrukturierendes Moment.....	214
7.1.2.1 Dtn. 22,13-29.....	214
7.1.2.2 Pvb. 2,4f	214
7.1.2.3 Pvb. 8.....	215
7.1.2.4 Weitere Beobachtungen zu Pvb	217
7.1.2.5 Hiob 28	218

7.1.3 Zusammenfassung.....	220
7.2. <i>מַצ'א</i> als Leitwort Kohelets.....	220
7.2.1 Kohelets Gebrauch von <i>מַצ'א</i> im 1.Buchteil	220
7.2.2 Kohelets Gebrauch von <i>מַצ'א</i> im 2.Buchteil	222
7.2.2.1 Koh. 7,14	222
7.2.2.2 Koh. 7,23f	222
7.2.3 Zwischenbilanz	223
7.2.4 Der weitere Gebrauch in Kohelet	223
7.2.4.1 Koh. 8,17	223
7.2.4.2 Koh. 9 und 10	223
7.2.4.3 Koh. 11,1	225
7.2.4.4 Zusammenfassung.....	226
7.3. Kohelet 7,25ff.....	227
7.4 Zwischenbilanz.....	229
7.5 Kohelet und Pvb	229
7.6 <i>מַצ'א</i> als Element der Rätselstellung.....	230

Kapitel 8 Koh.7,26b oder die Frau Torheit234

8.1 Koh. 2,18-26.....	234
8.2 Der Gute und der Sünder.....	239
8.2.1 Wie sind die beiden Begriffe inhaltlich gefüllt?	240
8.2.2 „gut“	241
8.2.3 „Sünder“	242
8.2.4 Gott als Geber.....	244
8.2.4.1 Weisheitliche Theologie	245
8.2.4.1.1 Pvb. 11,31	245
8.2.4.1.2 Pvb. 15,33-16,9	245
Exkurs: Tun-Ergehen-Zusammenhang (TEZ)	246
8.2.4.2 Theologie Kohelets	248
8.3. Koh. 3,10-6,9.....	250
8.3.1 Koh. 3,10-4,6	250
8.3.2 Koh. 4,7-16	253
8.3.3 Koh. 4,17-6,9	254
8.3.4 Zusammenfassung.....	258
8.4 Koh. 6,10-7,23.....	258
8.4.1 Koh. 6,10-12	258
8.4.2 Koh. 7,1-6	260
Exkurs: Koh. 7,1ff als Beispiel für Zitate in Kohelet.....	261
8.4.3 Koh. 7,7-24	263

8.4.3.1 Koh. 7,7-14	263
8.4.3.2 Koh. 7,15-24	265
8.5 Zwischenbilanz: Kohelet zu „gut“ und „Sünder“	267
8.6 Pvb. 5 als Hintergrund zu Koh.7,26	268
8.6.1 Übersetzung Pvb.5,1-23	268
8.6.2 Die Fremde als literarische Gestalt	271
Exkurs: Unterricht und Schule in Israel.....	273
8.6.3 Fremd in Pvb. 1-9: ein Verstehensgeflecht	276
8.6.3.1 Pvb. 1-4	276
8.6.3.2 Pvb.6 und 7.....	279
8.6.3.3 Pvb 8-9	283
8.6.3.4 Pvb. 10ff	284
8.6.3.5 Pvb. 31.....	286
Exkurs: Weise und die Fremde	287
8.6.4 Zwischenbilanz	290
Exkurs: Frau Weisheit und Frau Torheit im weisheitlichen Diskurs.....	292
8.7 Zusammenfassung: Kohelet und die Frau in Koh. 7,26.....	298

Kapitel 9 Die Bezeichnung Kohelet300

9.1. Kohelet als Wortschöpfung	301
9.2. Kohelet – Klärungen im Lesefluss Koh.1,1-12,14.....	303
9.2.1. Vorkommen der Bezeichnung Kohelet	303
9.2.2. Koh. 1,1.2.12.....	305
9.2.3. Klärung im Laufe des Buches	305
9.2.4. Koh. 12,8-14	307
9.3 Kohelet als Pt.Sg.f.	310
9.3.1. Pt.Sg.f. als Funktionsbezeichnung	310
9.3.2. Beobachtungen zu Pvb	313
9.3.2.1 Pvb 9.....	313
9.3.2.2 Frau Weisheit – Pvb. 8.....	313
9.3.2.3 Pvb. 1 und 9.....	319
9.3.2.4 Zwischenbilanz	320
9.3.2.5 Name und Geschlecht: Weise Frauen sowie die lehrende Mutter und Königin	321
9.3.2.5.1 Weise Frauen	321
9.3.2.5.2 Die lehrende Frau und Mutter	325
9.3.2.5.3 Zusammenfassung	326
9.3.3 Kohelet als Weisheit in Person	327
9.4. Kohelet als Name: Inhalt einer Bezeichnung.....	328
9.4.1 Salomo – der vermiedene Name	329

9.4.2 Die anonyme Stimme Kohelets.....	331
9.4.3 Kohelet als Name in einer Salomoerzählung	333
9.4.4 Der Name Kohelet als Teil der Funktionsbeschreibung	336
9.4.5 Zusammenfassung: Kohelet als Funktionsbeschreibung	337
9.5 Die Nennung Kohelets im Rahmen von Koh. 7,24-29.....	337
9.6 Ausblick.....	340

Kapitel 10 „Ich“341

10.1 Eine erste Leseebene: der König und der Weise Im Gespräch der Auslegungsliteratur.....	342
10.2 Die Vielschichtigkeit von „König“ – das salomonische Profil als zweite Leseebene.....	344
10.2.1. König Kohelet.....	344
10.2.2 Das Herz des Weisen	346
10.2.3 Verfügungsgewalt und Begrenzung.....	346
10.2.4 Zwischenbilanz	349
10.3 Eine weitere Leseebene: Gott als König	349
10.3.1 Rückblick auf Koh. 4,17ff	350
10.3.2 Koh. 8,1b.....	352
10.3.3. Zwischenresümee.....	353
10.4 Wer kennt die Auslegung einer Sache?.....	353
10.4.1 דבר.....	354
Exkurs: LXX als Lesevariante	355
10.5 „Ich“.....	355
10.6 Zwischenbilanz.....	357
10.7 Vergleich Koh. 7,25-29/8,1-8	357
10.8. Zusammenfassung.....	360

Kapitel 11 Nichts Neues unter der Sonne362

Literaturverzeichnis.....366

Kapitel 0

Einführung und Vorwort

In dieser Studie geht es um einen der Texte, die in der Auslegungsgeschichte zu einem der frauenfeindlichsten gebrauchten Texte der Bibel geworden ist – um Koh. 7,26: „Und nun finde ich: Die Frau ist bitterer als der Tod, sie ist eine Schlinge, ihr Herz ist ein Netz, ihre Hände sind Fesseln. Wer Gott gefällt, entkommt ihr, der Sünder aber wird von ihr gefangen“.¹ Isoliert und aus dem Zusammenhang des Textes und des biblischen Gesamtzeugnis gerissen, ist der Vers in der Zeit der Hexenverfolgungen zu der Belegstelle für die tödliche Diffamierung von Frauen und ihre Ermordung als Hexen geworden.

Eine der Fragen, die im Hintergrund der Studie steht, lautet: Wie konnte das geschehen? Und: Kann ein solcher Text heute noch als biblischer Text gelesen werden, also als Text, in dem sich die Nachricht von Gottes Güte ablesen lässt? Klarer: Ist die Auslegung, die zur Ermordung von Frauen und bis heute zur Einschränkung von Frauen und ihrer Würde beigetragen hat², Auslegung, die den Text trifft, oder ist sie eine Fehlinterpretation, der durch den Text widersprochen wird?

Die Studie nimmt ihren Anfang (**Kapitel 1**) zunächst nicht beim konkreten Text Koh. 7,26 und seinem textlichen Umfeld, sondern in Überlegungen zum Phänomen Lesen. Was geschieht beim Lesen und welche Rolle spielt ein Text? Ausgehend von den Erkenntnissen des Anglisten Wolfgang Iser wird nach den Strategien gefragt, mit denen ein Text in Lesenden wirkt. Ergänzt werden diese Vorüberlegungen durch die Erkenntnis Umberto Ecos zum Vorwissen Lesender und zu den Grenzen zwischen Interpretation und Fehlinterpretation sowie durch linguistische und narratologische Zugänge. Eingespielt werden die Überlegungen Christof Hardmeiers zu einer behutsamen Lesehermeneutik mit Blick auf biblische Texte sowie ein kanonisch orientiertes Leseverständnis für Texte der Bibel.

Nach dieser Vorverständigung geht es um eine Wahrnehmung des Buches Kohelet unter der Frage, mit welchen Strategien das Buch Lesende leitet und Sinn transportiert. Dabei fallen besonders Strukturen und Formen auf, die das Buch insgesamt prägen: die Abfolge von Poesie und Prosa; die Bedeutung von Refrains; die Spannung zwischen dichtem Ich-Bericht und anderen Sprachformen sowie zwischen Rahmen und Buchkorpus und die Funktion von Travestie und Hintergrundtexten aus der Tradition.

Mithilfe der Beschreibung der Struktur des Koheletbuches wird der Ort von Koh. 7,26, sein direkter Kontext im Rahmen des Gesamtbuches bestimmt (**Kapitel 2**). Das Buch ist durch eine Zweiteilung gekennzeichnet. Ein erster Teil (Koh. 1,13-6,9) geht der Frage nach, was dem Menschen gut zu tun ist. Gottes Handeln wird als Begrenzung der menschlichen Erkenntnis dargestellt. Der zweite Teil verlagert den Fokus auf die Frage nach dem Weisen und seiner Praxis (Koh. 7,1-12,7). Koh. 7,26 wird beschrieben als Teil des Textabschnitts Koh. 7,25-8,8. Innerhalb des Leseflusses lässt der Text eine Auseinandersetzung um das,

¹ Zürcher Bibel, 2007

² Die Gründe für die Verfolgung von Frauen als Hexen in der beginnenden Neuzeit sind vielschichtig, ebenso wie die Gründe, die seit der Antike in Europa zur Herabsetzung von Frauen geführt haben. Die Nutzung biblischer Texte als Begründung für eine Minderwertigkeit von Frauen ist ein Teil der Geschichte dieser Herabsetzung. S.u. S. 45ff. und Kap. 5, S. 131ff

was Weisheit und Torheit ist, erwarten. Diese Frage wird zugespitzt in der Frage nach dem exemplarischen Weisen.

Kapitel 3 folgt der literaturwissenschaftlichen Erkenntnis, dass Lesende beim Fortgang des Lesens bisher Gelesenes behalten und im Verlauf Inhalt und Erkenntnisse durch das Neugelesene neu aufrufen und neu bestimmen. Im gesamten Verlauf der Arbeit ist darum die relecture, das Zurückblättern³ ein wichtiger methodischer Versuch, den Inhalt des Gelesenen zu beschreiben. Das Zurückblättern eröffnet den Blick auf Textverlauf und Leseleitungsstrategien, die immer zugleich über Formen und Inhalte geschehen. Das Buch wird im Korpus eröffnet durch einen ‚Ich-Bericht‘ (ab Koh. 1,12), der im Folgenden als Kohelettravestie beschrieben wird. Das Besondere dieser Travestie ist es, dass Salomo als Kohelet dargestellt wird, d.h. die Travestie arbeitet mit Nähe und Distanz zu dem, was die Enzyklopädie der Lesenden an Informationen über Salomo bietet. Es wird ein bestimmter Salomo in der Travestie (Koh. 1,12-2,26) vorgestellt. Bestimmt wird dieses Bild durch den Versuch, die Enzyklopädie Lesender durch Erzählungen der Salomogeschichte in 1.Kön. 1-12, Psalmen und Chroniken, Pvb zu beschreiben. Lesende vergessen Salomo/Kohelet nicht im Lesefluss, sondern führen das gewonnene Bild weiter. Die Travestie geht in die Fiktion über, in der Kohelet/Salomo weiter spricht, seine Autorität weiter einbringt. Der Ich-Bericht scheint immer wieder auf und es wird in die einzelnen Texte ein salomonisches Profil eingezeichnet. Diesem Profil geht die Studie zunächst im Lesevollzug des Textes ab Koh. 3,1 weiter nach. Das salomonische Profil leitet Lesende zu einer besonderen Wahrnehmung Salomos an – Kohelet will ein bestimmter Salomo sein. Das Profil ermöglicht es, dass Kohelet zum einen Erfahrungen Salomos teilen und mitteilen kann, sich aber zugleich von Erfahrungen distanzieren kann. Kohelet ist der weise Salomo, der um die Torheiten Salomos weiß.

Nach diesen Vorentscheidungen und Überlegungen zur Lesetheorie, zum Aufbau des Buches und zu ersten Leseerfahrungen mit Kohelet als Salomo, der nicht Salomo ist, wendet sich die Studie in den folgenden Kapiteln ihrem direkten Untersuchungsgegenstand Koh.7,25 – 8,8 zu. Für den Verlauf der Studie bedeutet die Entscheidung, sich an Lesenden zu orientieren, dass sich immer neue Leseversuche zu Kohelet ergeben, in den Kapiteln dadurch aber auch Wiederholungen finden. Denn der Text kontrolliert durch seinen Bestand, seine Fremdheit, immer wieder die Entscheidungen der Lesenden.

In **Kapitel 4** findet sich neben einer Werkstattübersetzung mit Anmerkungen ein erster paraphrasierender Versuch zu Koh.7,25-29, der Fragen sammelt, die Lesende im Vollzug stellen: lexikalische Fragen, z.B. nach dem, was der neu eingeführte Begriff חֲשׁוֹן, von mir mit ‚Kalkül‘ übersetzt, meint, aber auch grammatische Fragen und inhaltliche Fragen nach dem, was Kohelet zu erkennen meint. Mit diesem Fragen wird dem Lesevollzug gefolgt mit dem Versuch, Koh. 8,1-8 als Fortführung von Koh.7 ,25 zu lesen.

Kapitel 5 wendet sich Koh. 7,26 zu und beleuchtet zunächst die syntaktischen Probleme von Koh. 7,26a im Gespräch mit der Auslegungsgeschichte. Wovon spricht Kohelet, wenn er sagt: „Bitterer als der Tod ist die Frau...“? Geht es um ein Urteil über eine bestimmte Frau, einen Frauentypus oder alle Frauen? Was ist gemeint mit „Bitterer als der Tod“? Koh 7,26b

³ Für diese Arbeit ist die Praxis des Zurück- und Vorblättern bestimmend. Diese Lesepraxis unterscheidet sich von der antiken bzw. heutigen synagogalen Praxis des fortlaufenden, lauten Lesens aus einer Rolle.

bietet eine nähere Beschreibung der ‚Frau‘ als Falle, der der Gottgefällige entgeht, in der andere jedoch gefangen werden. Dieser Verstell in der Auslegungsgeschichte kaum aufgenommen und ausgelegt worden. Es wird zu bedenken sein, was Koh. 7,26b zur Gesamtdeutung beitragen kann.

Insgesamt zeigt der Blick in die Auslegungsgeschichte, dass die Frage nach der Textform sowie ihrer Funktion bisher nicht gestellt worden ist. Die Studie stellt die These auf, dass in Koh. 7, 25-29 ein Rätsel vorliegt.

Kapitel 6 wendet sich daher dem Begriff, der Form, der Funktion, dem Wortfeld und dem Inhalt von ‚Rätsel‘ zu, soweit dies im Rahmen der hebräischen Bibel möglich ist. Deutlich wird dabei die Verankerung von Rätseln im salomonischen Profil und der Weisheit allgemein sowie der legitimatorischen Funktion hinsichtlich des Rätselstellers und der beteiligten Funktion hinsichtlich der Lesenden. Außerdem werden Rätsel zur Darstellung besonders gewichtiger Sachverhalte eingebracht.

Am Ende von Kapitel 6 steht also die Möglichkeit, Koh. 7,25ff als Rätsel zu verstehen. Die folgenden Kapitel gehen dieser Möglichkeit weiter nach, indem sie sich dem Gebrauch des Wortes מִצְּמָל u.a. als terminus technicus für ‚ein Rätsel lösen‘ (**Kapitel 7**), der Auslegung von Koh. 7,26b, insbesondere der Verankerung in Pvb. 5 (**Kapitel 8**) und der für das Buch Kohelet singulären Erwähnung Kohelets in Koh. 7,27 (**Kapitel 9**) widmen. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse, mit denen die Frau Koh. 7,26 als Frau Torheit identifiziert wird und die Frau Kohelet ihr in Koh. 7,27 gegenübersteht, zeigen die Grundlinien auf, in denen Kohelet seine Suche nach Weisheit verrätselt und mit denen er seine eigene Autorität darstellt. Kohelet ist die Weisheit, die einer Torheit gegenüber steht, die nach Kalkül, also Berechenbarkeit des Lebens und Tun sucht.

Kapitel 10 dient dann der Überprüfung der These von der Klassifikation von Koh. 7,25ff als Rätsel. Geht es um den Konflikt zwischen Torheit, die für weise gehalten wird, und Kohelet als dem wirklichen Weisen – wie liest sich dann Koh. 8,1-9? Nimmt der Autor Fragen und Erkenntnisse auf, hilft der weitere Text zum Verstehen von Koh. 7,25-29? Auffällig ist, dass schon eine erste Lektüre zeigt, dass mit Koh. 8,1 „Wer ist wie der Weise?“ und Koh. 8,2: „Ich“ direkt an den Koh. 7,25-29 angeknüpft wird. Lesende finden so ihren Eindruck, dass Kohelet sich als die Frau Weisheit stilisiert, aufgelöst und bestätigt.

Kapitel 11 versucht, die Ergebnisse im Rahmen einer Thesenreihe und einer Paraphrase zu bündeln.

Die Studie ist berufsbegleitend über 9 Jahre entstanden. Sie trägt die Handschrift dieser Jahre in mehrerer Hinsicht:

1. Zugänge verändern sich. So hält die Studie grundsätzlich an der Texteingrenzung Koh. 7,25-8,8 fest, weil die formalen und strukturellen Gliederungselemente dafür sprechen. Für das Verstehen des Textes aber hat die Nahtstelle Koh. 7,23f zunehmend an Bedeutung gewonnen, bis hin zu der das Rätsel einleitenden Frage: Wer löst das Rätsel? (Koh. 7,24).
2. Die lange Dauer, die ich zum Entwickeln meiner These und zum Niederschreiben benötigte, war von Anbeginn an zu erwarten. Sie drückt sich in einem Formelement der Studie insgesamt aus. Die Kapitel sind eher als Essays angelegt, haben eine abgeschlossene und in sich sinnvolle Form – auch, wenn man die These, Koh. 7,25ff sei ein Rätsel mit Lösung, nicht teilt. Besonders deutlich ist das m.E. bei den Kapiteln 6 – 9.

3. Die Studie hat an der Universität Münster ihren Anfang genommen und ist dort von Prof. Dr. Martin Leuenberger begleitet worden. Nach seinem Wechsel nach Tübingen hat er mich weiter beraten, die Ideen diskutiert und wohlwollend begleitet. Ich bin ihm besonders dankbar, dass er eine literaturwissenschaftliche Studie gefördert hat. Denn sein eigenes Forschungsgebiet ist das nicht. Ich habe viel von seiner Fachkenntnis und seiner Liberalität profitiert; ebenso von den Mitpromovierenden in den Münsteraner und Tübinger Sozietäten.

Aus persönlichen Gründen war eine Fortführung der Arbeit in Tübingen nicht möglich. Um so dankbarer bin ich, dass sich im Gespräch mit Herrn Prof. Dr. Martin Leuenberger und Herrn Prof. Dr. Martin Leutzsch die Möglichkeit ergab, mit der Promotion an der kulturwissenschaftlichen Fakultät Paderborn eine Heimat zu finden. Das gilt für die Betreuung und es gilt für den neuen Horizont, der sich durch die Möglichkeiten der Vernetzung der Theologie in der Kulturwissenschaft ergeben hat, z.B. in der Sozietät jetzt den literaturwissenschaftlichen Ansatz eines Nicht-Literaturwissenschaftlers neu diskutieren zu können.

4. Neun Jahre sind lang. Mein Atem ist nicht immer so lang. Ein besonderer Dank gilt meiner Frau, die mich immer wieder daran erinnert hat, weiterzuschreiben und die dann, wenn ich nicht an eine Beendigung geglaubt habe, es für mich getan hat.

Kapitel 1

Kohelet. Lesen und Lesende

„Des vielen Büchermachens ist kein Ende!“, formuliert eine Stimme am Ende des Koheletbuches.⁴ Es scheint einen Zwang zu geben, Bücher zu schreiben. Kohelet hat selbst eines geschrieben und dabei Bezug auf andere Bücher genommen – manchmal erkennbar, manchmal ohne dass wir noch um Bezüge wissen. Kohelet ist Leser und Schreiber.⁵

„Studieren ermüdet den Leib“, formuliert die Stimme weiter. Wenn das Verstehen alles ist und der Leib davon müde wird, wird etwas vergessen: der Alltag, die Praxis des Leibes, die nicht ohne Verstehen sein soll, aber die nicht durch das Verstehen verdrängt werden darf, weil sie dem Erkennen hilft.

Über-etwas-Schreiben ist eine Form des Lesens, des Verstehens. Was geschieht beim Lesen und Verstehen? Wie hilft der Text, der geschrieben ist, dem Text, der geschrieben wird?

Wer das Koheletbuch liest, wird vielleicht am Ende froh sein über die Zusammenfassung, die dort gegeben wird: „Fürchte Gott und halte seine Gebote“. ⁶ Vielleicht nehmen Lesende irritiert das Buch noch einmal zur Hand, weil der gewonnene Eindruck ein anderer ist als der dort formulierte. Handelt das Buch wirklich von der Gottesfurcht? Oder von der Nichtigkeit des Lebens oder von der Lebensfreude?

Das Buch ist so angelegt, dass Lesende am Ende vielleicht eher verwirrt als orientiert da stehen.⁷ Und damit beginnen Lesende, neu zu lesen, aufmerksamer vielleicht. Das macht eventuell schon eine Funktion dieses Buches aus: dass es Verwirrung hinterlässt und sich nicht mit *einem* Leseakt zufrieden gibt. Eventuell reiht sich das Buch damit ein in ein Ziel der Weisheit – jedenfalls, da wo sie schriftlich greifbar wird: zu verwirren.⁸ Jemand verwirrt, wenn er die Welt nicht einfach monokausal und erklärbar macht, sondern indem er die Vielfalt des Lebens beschreibt und Kausalitäten des Lebens gegeneinander stellt. Schon die salomonische Spruchweisheit arbeitet mit einem solchen Verwirrungsmoment, indem sie

⁴ Zum Buch und seinen exegetischen Problemen, den Fragen nach Autorschaft, Datierung und Einheitlichkeit vgl. D. Michel, *Kohelet*, 1988; als neuere Einführungen die Kommentare von M. Köhlmoos, *Kohelet*, S. 17-72; C. L. Seow, *Ecclesiastes*, S. 3-69; P. Enns, *Ecclesiastes*, S. 1-29; A. Schellenberg, *Kohelet*, S. 9-44; E. Zenger u.a. eds, *EinIAT*, S. 467-476.

Als jüdische Stimme bietet einen traditionellen religiösen Zugang M. Zlotowitz, *Koheles*, S. xi-xlviii.

Eine kurze Einführung und Hinweise zur patristischen Auslegung findet sich bei W. Strothmann, *Kohelet und seine syrischen Ausleger*, 1973; zur mittelalterlichen bei T. Prügl, *Nachleben*, S. 245-271. Ein Florilegium über gängige Auslegungen bietet E. S. Christianson, *Ecclesiastes throughout the centuries*, 2007. C.D. Ginsburg, *Coheleth*, S. 27-243 stellt ausführlich Auslegungen von der Alten Kirche bis 1860 zusammen; vgl. auch A. Knobel, *Koheleth*, S. 1-106. L. Schwienhorst-Schönberger, *Veröffentlichungen*, Sp. 1123-1138.

Die m.E. griffigste Einführung findet sich – durch seine in der jüdischen Tradition verwurzelte offene Wahrnehmung der historisch-kritischen Forschungsergebnisse – bei Y. T. Radday, *Ist alles eitel?*, S. 67-86.

Instruktiv auch die Zusammenstellung der von D. F. Polish, *Buddha as lens*, S. 370–382 als unzureichend empfundenen Zugänge und Urteile über Kohelet. Die Artikel zu *Ecclesiastes*, *Book of*, *EBR* Bd. 7, Sp. 274-304 geben einen Überblick über das Buch sowie seine Rezeption vom NT bis zum modernen Film.

⁵ Lesen impliziert für die Antike „Hören“, entweder als alleiniges Medium der Begegnung mit einem Text oder als Teil von Lautvorlesen und Abschreiben.

⁶ Koh. 12,13

⁷ Die Einleitungsliteratur zu Kohelet spiegelt das seit langem wider. C. H. Cornill, *EinIAT*, S. 260-265 schreibt 1906: „ein so rätselhaftes Buch [...] Gerade der Inhalt nun ist bei keinem ATlichen Buche so eigenartig [...] in ihren Widersprüchen so ergreifend“.

⁸ Vgl. G.D. Salyer, *Vain rhetoric*, S. 126-132.164-166, der dieser Leseerfahrungen unter dem Begriff der ambiguities fasst.

Sentenzen aneinanderreicht, Widersprüche produziert⁹ und provoziert. Eventuell hat das Ziel weisheitlichen Lehrens, nämlich Lebenshilfe zu geben, die darin besteht, die Unberechenbarkeit des Lebens zu lehren, darin auch ein Formelement: Literatur, die als Sentenzensammlung oder als Fiktion Lesende verwirrt.¹⁰

Israels Weisheit hat am menschlichen Diskurs um Weisheit teil. B. Hellinger¹¹ verweist in einem kurzen Interview zum Thema „Weisheit“ auf einige Aspekte, die auch einem Koheletleser nicht unvertraut sind: „Weisheit lässt sich nicht ausbuchstabieren...Sie ist das Implizite in den Buchstaben...Zur Weisheit gehört die Dunkelheit und das Geheimnis.“ Und er führt als Merkmal eines weisen Buches, hier des Tao Te King, an: „Wenn ich es gelesen habe, so weiß ich nicht mehr, was drin steht. Ich muß gleich wieder von vorn anfangen [...] Es läßt sich nicht verstehen, nur immer wieder lesen.“¹²

1.1 Lesen und Lesende(r)

Was bedeutet Lesen und Immer-wieder-Lesen im Allgemeinen¹³ und Koheletlesen im Besonderen? In der Geschichte des Lesens¹⁴ und des Koheletlesens wird deutlich, dass unter ‚Lesen‘ sehr unterschiedliche Dinge verstanden werden. Deutlich ist dies, wenn die unterschiedlichen Lesenden in den Blick treten: Liest jemand in der Antike oder heute¹⁵; als Frau oder als Mann¹⁶; als Mensch in einem bestimmten politischen, geografischen oder gesellschaftlichen Kontext; in einem religiösen, nicht oder antireligiösen Umfeld; als Teil

⁹ Besonders augenscheinlich in Pvb. 26, 4f: „Antworte dem Toren nicht nach seiner Torheit, dass du ihm nicht gleich wirst. Antworte aber dem Toren nach seiner Torheit, dass er sich nicht weise dünke.“ (Luther 2017).

¹⁰ Mir ist bewusst, dass der übliche Zugang zur alttestamentlichen Weisheit genau entgegengesetzt liegt. Weisheit orientiert Hörende und zeigt Erfahrungswerte auf, also Verlässlichkeiten; vgl. z.B. R. Rendtorff, *TheoIAT 2*, S. 234 und insgesamt C. Westermann, *Wurzeln*. A. Assmann, *Weisheit*, S. 28 und M. Leutzsch, *Dimensionen der Weisheit*, S. 302 fragen nach Typ und Funktion weisheitlicher Texte und der Weisen. Sie benennen mit Blick auf Salomo vier Bereiche: konfliktschlichtende Weisheit, väterliche Weisheit, Expertenwissen und Skepsis. M.E. durchzieht die Spannung zwischen stabilisierenden und verwirrenden Texten, Formen und Funktionen die Weisheitsliteratur. Vielleicht ist das der Grund, warum Kohelet in den Kanon gehört – als Gesprächspartner, der die Ungewissheiten einbringt.

¹¹ A. Assmann, *Weisheit*, S. 13

¹² AaO; vgl. bezogen auf die jüdische Tradition, Kohelet jährlich zu lesen, R. Sandberg, *Qohelet and the Rabbis*, S. 54: „Qohelet’s place within Jewish life became secured in the later liturgical practice of reading the book on Sukkot. This yearly ritual keeps the message of Qohelet alive“.

¹³ Vgl. die Einführung zu ‚Lesen‘ bei T. Nißlmüller, *Rezeptionsästhetik*, S. 9-36; G. Steiner, *Ein langer Samstag*, S. 87-104; A. Manguel, *Eine Geschichte des Lesens*, 1998.

¹⁴ Vgl. A. Manguel, *Eine Geschichte des Lesens*, 1998; D. Pennac, *Wie ein Roman*, 2011.

¹⁵ Lesen und Schreiben stehen in Verbindung. So ist heute eine hohe allgemeine Lese- und Schreibfähigkeit in Europa die Regel. In der Antike lag allgemein die Zahl derer, die Lesen und Schreiben konnten, erheblich darunter; etwa bei maximal 15% der Bevölkerung (vgl. B.D. Ehrman, *Abgeschrieben*, S. 52). Es gab professionelle Schreiber, die als Kopisten arbeiteten, aber auch nicht unbedingt über die Fähigkeit zu lesen verfügten (aaO, S. 52f). Hinzuweisen ist auch noch darauf, dass Lesen in der Antike oftmals Vorlesen und Zuhören bedeutete (aaO, S. 56f).

¹⁶ Mann und Frau als Lesende und ggf Schreibende sind z.B. für die Antike anders konnotiert als heute. Neben der Literalität steht die Frage im Raum, ob Frauen Literatur unter ihrem Namen verbreiten konnten, sowohl was die technischen, finanziellen und gesellschaftlichen Möglichkeiten anging. Vgl. zur Frage weiblicher Autorinschaft für pseudepigraphische oder anonyme Texte R.S. Kraemer, *Women’s Authorship*, S. 221-242. Sie nennt als Beispiel die nicht bewahrten Briefe, auf die Kirchenväter antworten sowie die Märtyrerakten der Priscilla. B.D. Ehrman (aaO, S. 61-65) verweist auf den Hirt des Hermas, in dem durch eine Frau die Schrift vorgeschrieben wird und eine Kopie für eine Frau zur Verbreitung bestimmt ist. Vgl. auch D.M. Carr, *Schrift*, S. 21. Vgl. insgesamt S.u. S. 148ff.

einer etablierten Gemeinschaft oder als Einzelner u.a.m.¹⁷ Heißt Lesen eine Technik beherrschen oder buchstabieren?¹⁸ Von den vielen Fragen, die an das Lesen gestellt werden können, sind für diese Studie einige von besonderem Belang.



Ernst Barlach, Der Leser, 1936

1. Im Vordergrund steht ein Leseverständnis, das dem in der westlichen und wissenschaftlichen Kultur entspricht: der einsame, leise Lesende, der vor- und zurückblätternde Mensch, wie ihn Ernst Barlach darstellt hat¹⁹, der sich einen Text über andere Bücher und über Gespräche erschließt. Darin ist Lesen ein einsamer und ein kommunikativer Akt zugleich.

2. Ruth Klüger verweist darauf: „Frauen lesen anders“.²⁰ Sie haben gelernt, ‚wie Männer‘ zu lesen und gegebenenfalls wie Männer zu schreiben. Sie haben auch gelernt, sich von dieser Lesart zu distanzieren, um das eigene Leben und Erleben in der Lektüre zu erkennen. Wird die Distanzierung aufgeschrieben, steckt darin das kritische Potential, eine weibliche Stimme hörbar zu machen, selbst in männlich dominierter Schreib- und Lesekultur. Dabei geht es weniger um das biologische als um das kulturell bestimmte Geschlecht.²¹

¹⁷ Diese Reihung ist nur exemplarisch zu verstehen und sicher nicht vollständig. Sie zeigt zum einen, wie universal lesen verankert ist und wie verzweigt zugleich Lesekulturen ineinander greifen.

Für diese Studie sind die beiden Hauptströme von Lesekultur, die sich in der jüdischen und der christlichen Gemeinschaft entwickelt haben, besonders wichtig. Beide Auslegungsgemeinschaften haben in Übernahme und Abgrenzung miteinander gelesen. S.u.S 23f.

¹⁸ Vgl. M.J.Adler u.a., Wie man ein Buch liest, 2007.

¹⁹ Ernst Barlach, Der Buchleser; weitere Leserbilder A. Manguel, Geschichte des Lesens, S. 10

²⁰ R. Klüger, Frauen lesen anders, S. 83-104. Sie macht deutlich, dass der rezeptionsästhetischen Betrachtung von Literatur manchmal zu eigen ist zu vergessen, dass Frauen Inhalte anders wahrnehmen als Männer (aaO, S. 85f). Sie verweist darauf, dass Frauen die sie gefährdenden Inhalte, Strukturen und Frauenbilder in Literatur, beim Lesen anders erfahren als Männer – nämlich eben gefährdend (aaO, S. 101ff). Sie trifft sich dabei mit einer feministischen, biblischen Hermeneutik und ihrem Bemühen, in der Lektüre patriarchal bestimmter Texte der Bibel Stimme und Erleben von Frauen wahrnehmbar zu machen und damit dem biblischen Auftrag zur Befreiung durch Lektüre nachzukommen. S.u. S. 45ff.148ff.

²¹ R. Klüger, Frauen lesen anders, S. 83

3. Lesen entstammt einer Lebenspraxis und beeinflusst die Lebensführung. Was geschieht mit einem Text im Leben Lesender? Wie wirkt er und wie wirkt er sich aus?

Lesende verarbeiten das Gelesene – und eventuell entsteht aus dem Text Lebenspraxis. Für die, die an der jüdischen oder christlichen Lese- und Auslegungsgemeinschaft teilhaben, gehört dies zu den Grundlagen: dass die Lektüre biblischer Texte Lebenspraxis verändert, den Raum der Befreiung durch den Gottes Israels erschließt.

4. Im Text tritt Lesenden etwas oder ein Fremder/s entgegen, etwas, das schon körperlich nicht zu ihr oder ihm gehört. Der Text Kohelets begegnet als vorgelesene Schriftrolle, als Codex, als Bildschirmseite.

Bis er uns begegnet, durchläuft er eine komplizierte Geschichte. Denn es gibt Kohelet nicht als ein Original, sondern nur als Kopie der Kopie der Kopie. „Kopisten bewahrten nicht nur die Schriftradtition, sie änderten sie auch.“²² Texte wurden zunächst in Abschriften an Freunde weitergeben. Arrivierte Texte wurden weiter abgeschrieben. Jede Abschrift, die einzige Möglichkeit bis in das Mittelalter, Texte zu kopieren, ist ein eigener Text, mit der je eigenen Handschrift des Kopisten, seinen versehentlichen und seinen absichtlichen Veränderungen gegenüber seiner Vorlage.²³ Es gibt Kohelet für Lesende dann als Übersetzung, manchmal als Übersetzung einer Übersetzung.²⁴

Zudem haben sich Lesen und Schreiben seit der Antike grundsätzlich verändert. Wir leben in einer Gesellschaft mit beinahe umfassender Literalität. D.M. Carr macht darauf aufmerksam, dass das Aufgeschriebene in der Antike zunächst nichts anderes war als die Gedankenstütze für das mündlich Berichtete. Die Texte waren nicht einfach lesbar aufgrund ihrer Schreibweise ohne Abstände zwischen Worten und ohne weitere visuelle Lesehilfen. Wer Lesen und d.h. zunächst einmal Vorlesen wollte oder sollte, benötigte vorab Textkenntnis.²⁵ Die Mehrzahl der Menschen kannte Texte nur als rezitierte Texte, also mündlich.²⁶ Entsprechend verläuft die Ausbildung zur Lese- und Schreibfähigkeit über den rezitierten Text zum durch die Gedankenstütze des geschriebenen Textes enkulturiertem Text.²⁷ „Der schriftliche Stoff ist also auf das Memorieren ausgelegt.“²⁸ Da D.M. Carr die Funktion des geschriebenen Textes wesentlich als Stütze für den mündlichen Vortrag bestimmt, ergeben sich in der Ausbildung bereits Wechselbeziehungen zwischen Texten. So hört jemand als Kind z.B. Gen. 1 als rezitierten Text. Er lernt im familial strukturierten Ausbildungsumfeld mit Koh. 3 schreiben und lernt mit dem geschriebenen Wort die Anklänge an Gen. 1 zu entdecken.²⁹ Im Vorgang der Enkulturation begegnet der Text auf der Ebene des Schreibers/Vorlesers in einer doppelten Gestalt – als auswendig gelernter und als schriftlicher, d.h. als angeeigneter und als fremder. Ähnliches wiederholt sich auf

²² B.D. Ehrman, Abgeschrieben, S. 233

²³ Vgl. mit Blick auf die Handschriften des NT und der Literatur der ersten Christen B.D. Ehrman, Abgeschrieben, S. 69-72.

²⁴ Z.B. als LXX-Text, der in das Deutsche übersetzt worden ist.

²⁵ D.M. Carr, Schrift, S. 11f

²⁶ D.M. Carr, Schrift, S. 142f

²⁷ D.M. Carr beschreibt den Vorgang von Bildung in antiken Gesellschaften als „Enkulturation“. Sie bezeichnet als Hereinwachsen des auszubildenden Schreibens in seine Schreib- und Lesekultur und seine soziale Sonderstellung mit Hilfe von Texten, die er lernt – und zwar auswendig und schriftlich. Am Anfang stehen dabei weisheitliche Texte, die später durch andere, für Kultur und Gesellschaft wichtige Texte, ergänzt werden. Er geht von einer großen Breite von Texten und Textsorten aus. Vgl. insgesamt D.M. Carr, Schrift, S.21f.133-158.179f. Da Bildung ein internationales Phänomen ist und im diplomatischen und ökonomischen Bereich Schreiber benötigt wurden, ist von einem Kulturaustausch von Anbeginn auszugehen. Durch diesen Austausch wandern Texte z.B. aus Ägypten nach Israel ein (vgl. Pvb.22) und führen zu Revisionen und Varianzen der Texte (aaO, S. 180-185).

²⁸ D.M. Carr, Schrift, S. 151

²⁹ Z.B. gut in Gen. 1 und schön in Koh. 3; zum Vorgang der Intertextualität als Effekt in der Ausbildung eines Schreibers vgl. D.M. Carr, Schrift, S. 183.

der Ebene der Hörenden: Der Text wird im Hören angeeignet und bleibt zugleich als Text, der vorgetragen wird, ein fremder.³⁰

Schon im Materiellen, als Vortrag, Rolle, Codex oder Bildschirmseite bleibt er etwas, was mir gegenüber ist. Er ist und hat etwas Fremdes.³¹ Lesen bedeutet, sich das Fremde einzuverleiben und anzueignen. Übersetzungen und andere Lesende helfen dazu. Die Existenz des Textes aber macht sichtbar, dass er etwas Fremdes bleibt und – als Korrelat zu den Leseerfahrungen - bleiben muss. Der Text selbst hilft Lesenden, sich von ihrer Leseerfahrung immer wieder zu distanzieren und damit die Fremdheit des Textes zu erhalten.

Leseerfahrungen mit Kohelet drücken das auf unterschiedlichen Ebenen aus: die Synagogalgemeinde erfährt es im Hören des hebräischen Textes; die LXX, eine erste greifbare Lesefrucht des biblischen Koheletbuchs, drückt es – ein besonderes Merkmal der Koheletübersetzung – durch ein klaubendes und tastendes Übersetzen aus; jüdische Kommentierungen drücken z.T. bis heute, vor allem in traditionellen, religiösen Kontexten³², in einer Spalte den hebräischen Text, dann Kommentierungen ab; Übersetzungen bringen Einführungen, Seitenverweise und Strukturierungen, die nicht in den Text eingreifen, aber ihn als Paratexte begleiten.

1.2 Wer liest in dieser Studie Kohelet?

Nun, ein mittlerweile 56jähriger Mittelschichtangehöriger, akademisch ausgebildeter Pfarrer in einer ev.-reformierten Kleinstadtgemeinde, aufgewachsen in der alten BRD. Die Beschäftigung mit dem Buch Kohelet hat bereits im Studium und Examen begonnen. Seit meiner Bibelkundeprüfung kann ich es im Luthertext von 1984 auswendig. Manche Texte aus Kohelet sind mir als Trau- oder Trauertexte begegnet, manches in Liedern.

Nach 20 Jahren Koheletabstinenz im wissenschaftlichen Bereich hat ein Kontaktstudium 2010 das alte Buch wieder hervorgeholt.

In meiner theologischen Biografie spielt das ‚Alte Testament‘ seit der Kindheit eine Rolle. Es ist mir als Erzählstoff begegnet, in der Wohnung der damaligen Gemeindehelferin – eine Gruppe von Kindern, ein Becher Kakao und dann alles, was es im AT gab. Ich kannte als 12jähriger die Taten und Untaten und sexuellen Verfehlungen der alttestamentlichen Heiligen. Kohelet kannte ich nicht. Aber ich habe zwei Dinge mitgenommen: die prägende Kraft des Zuhörens und das Wissen, dass viele biblische Texte nur stimmen, wenn sie erzählt werden, und das Wissen um die literarische Kraft dieser Texte.

³⁰ D.M. Carr, Schrift, S. 16f verweist darauf, dass gerade die Schriftlichkeit in grundsätzlich mündlichen Gesellschaft es ermöglicht, die Varianz von Traditionen wahrzunehmen, zu prüfen und zu kultivieren. Carr entwickelt eine historische These, die er bis in die Entstehung des Kanons fortschreibt. Ich verwende seine These als Hinweis darauf, dass der Text in seiner Schriftlichkeit dem mündlichen Text und damit dem Gelesenen gegenüber steht und die Wahrnehmung Lesender korrigieren kann, auch wenn sich die Rahmenbedingungen von Textproduktion und Lesen grundsätzlich verändert haben. S.u. S. 273ff.

³¹ Zu unterschiedlichen Formen der Fremdheit von biblischen Texten vgl. J. Ebach, Die Bibel, S. 7-22; vgl. insbesondere aaO, S. 12, wo J. Ebach die Fremdheit der Bibel mit einem fremden Menschen vergleicht und eine entsprechende Haltung gegenüber dem biblischen Text fordert, um zu verhindern, dass er wohlmeinend „aufgesogen“ wird. „Damit die Bibel uns etwas sagen kann, muss sie uns erst fremd werden.“ Er verweist (aaO, S. 13) auf die Dialektik von Nähe und Distanz, die es im Umgang mit dem biblischen Text zu achten gilt. Es gilt, die „Würde der Fremdheit der Bibel zu wahren“ (aaO, S. 17). Dies wird ermöglicht durch die Wahrnehmung unterschiedlicher Auslegungen, die ohne Vermittlung gegeneinander stehen dürfen (aaO, S. 18f).

³² Vgl. z.B. A.J. Rosenberg, Mikraoth Gedoloth, 2000; s.u. zur Differenz von christlicher und jüdischer Auslegung S.u. S. 23.

In reformierter Tradition hat das Alte Testament eine besondere Stellung als Predigttext. Es gibt die Möglichkeit und Freiheit, anstelle der in anderen evangelischen Traditionen üblichen Perikopenordnung Texte in *continua*, also fortlaufend zu lesen und zu predigen.³³ Die Freiheit wird nur selten genutzt, ist aber als Traditionserinnerung und manchmal auch als Vollzug präsent. Sie hat mir geholfen, meine Beschäftigung mit Kohelet auch auf gemeindlicher Basis zu vollziehen. Für die Gemeinden der Klasse Blomberg (anderswo Kirchenkreis o.ä. genannt) habe ich 2014 eine Reihe „Haschen nach Wind“ konzipiert und geleitet, in der das Buch insgesamt zum Hör-, Predigt- und Nachdenktext sowie zum Gestaltungsraum für Kunstschaffende geworden ist.

Was zum konkreten Leser hier noch gehört – mein Trauspruch, der aus Koh. 9 stammt und das Leben beschreibt und prägt und wohl auch das Nachdenken über Koh.7,26 mitbestimmt hat: „So geh hin und iss dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut; denn dies dein Tun hat Gott schon längst gefallen. Lass deine Kleider immer weiß sein, und lass deinem Haupt die Salbe nicht mangeln. Genieße das Leben mit der Frau, die du lieb hast, solange du das eitle Leben hast, das dir Gott unter der Sonne gegeben hat; denn das ist dein Teil am Leben und bei deiner Mühe, mit der du dich mühest unter der Sonne. Alles, was dir vor die Hände kommt, es zu tun mit deiner Kraft, das tu; denn im Totenreich, in das du fährst, gibt es weder Tun noch Denken, weder Erkenntnis noch Weisheit.“³⁴

Für meine theologische Existenz sind die Theologie Karl Barths und die Mitarbeit im christlich-jüdischen Gespräch wichtig. Über Jahre habe ich die Arbeit des Ausschusses „Juden und Christen – Israel und Kirche“ des Reformierten Bundes mitgestaltet, dem wohl einzigen kirchlichen Ausschuss, in dem die jüdischen Teilnehmenden nicht Gäste waren, sondern ebenso Stimmrecht hatten wie die kirchlichen Mitglieder.

Ich bin in dieser Studie der konkrete, greifbare Leser des Koheletbuches. Dabei bin ich mit Lesenden und ihren Erfahrungen verbunden³⁵ – und zwar synchron und diachron. Ich lese in der Gemeinschaft der Kirche und in der meiner Konfession. Ich kann Kohelet auf Hebräisch oder Griechisch lesen und mit den Mitteln europäischer akademischer Theologie. Ich bin

³³ Aus der reformierten Tradition heraus: W. Lüthi, *Der Prediger Salomo*, o.J.; S. Greidanus, *Preaching Christ from Ecclesiastes*, 2010; N. Peter, *Kohelet*, 2016.

Es gibt Hinweise, dass sich Zwingli als einziger reformierter Reformator der ersten Generation zum Prediger Salomos geäußert hat. Das lässt sich zum einen aus einer Bemerkung in einem Brief von Johannes Gast an Heinrich Bullinger, Zwinglis Nachfolger als Antistes der Zürcher Kirche schließen. Er erbittet die Zusendung des 3. Bandes der Werke Zwinglis, in dem sich u.a. Zwinglis Anmerkungen zu Kohelet befinden (vgl. H. Bullinger, *Werke 2*, Bd.15, S. 444). Zum anderen finden sich in Zwinglis LXX Randglossen zum Prediger Salomos. Sie sind leider in keiner zugänglichen Ausgabe dokumentiert. Sie finden sich in jener Handausgabe, die Zwingli im Rahmen seiner Vorlesungen in der Zürcher Prophezei nutzte, sodass man annehmen kann, dass er dort den Prediger Salomos ausgelegt hat – ausgehend vom LXX-Text; vgl. U. Zwingli, CR 99, S. 104-109. Für eine Auslegung des Prediger Salomos durch Zwingli spricht auch, dass er den Kommentar des Hieronymus vollständig in der Zürcher Zeit glossiert hat; vgl. aaO, S. 326. Allerdings ist der Kommentar nicht gedruckt worden und gilt als verschollen.

T.v. Beza, der Nachfolger Calvins in Genf, hat 1589 eine Paraphrase zu Kohelet geschrieben. Sie bildet den Anhang zu seinem Hiobkommentar. Johannes van den Driesche verfasst einen Kommentar, der 1635 posthum erscheint, *Annotationes in Coheleth*. Für ihn handelt das Buch „de fine bonorum“, aaO, S. 2. Für die Puritaner galt der Prediger Salomos als Evangelist; vgl. C. G. Rata, *Sweet and lawful delights*, S. 69-86. Noch heute gibt es im niederländisch-reformierten Bereich Menschen, die den Prediger als Lektüre zum Mittagessen lesen und damit der niederländischen Tradition der als Lebenspraxis nachgehen. S.u. S. 33.

³⁴ Koh. 9,7-10, Luther 2017

³⁵ Vgl. G.D. Salyer, *Vain rhetoric*, S. 96f.143ff, der seinen Forschungsüberblick als gemeinsames Lesen von Kohelet darstellt.

mit Menschen verbunden, die Kohelet nicht nur als Text vor Augen haben, sondern ihn by heart, auswendig kennen. Ich habe die Erfahrung des abschreibenden und übersetzenden Lesers. Ich lese Kohelet in meinem sozialen Milieu und innerhalb meiner theologischen Orientierung. Ich lese als Mann in Gemeinschaft mit und in Differenz zu Frauen. Und weil Kohelet als Text fremd bleibt, bin ich verbunden mit Lesemilieus, die ich nicht teile und Leseerfahrungen, die nicht meine sind und nicht meine werden. Ich bin als Leser immer nur partikular und darin hoffentlich demütig. Kohelet verbindet mich mit anderen Lesenden und zugleich trennen mich deren Lesefrüchte von ihnen. In dieser Studie bin ich der Leser, der andere Lesende und ihre Erfahrungen wahrnimmt und mit ihnen Kohelet liest.

1.3 Der Text und seine Strategie. Wolfgang Iser³⁶

Der in dieser Arbeit verfolgte Ansatz fragt nach der Wirkung eines Textes. Grundlegende Impulse für das Vorgehen hat diese Arbeit in den literaturwissenschaftlichen Überlegungen des Anglisten Wolfgang Iser gefunden.

Im Aufsatz „Die Appellstruktur der Texte“ hat Wolfgang Iser 1970³⁷ nach der Wirkung eines Textes in Lesenden gefragt und damit den Blick auf die Wirkungsästhetik eines Textes gerichtet. Ein Text ist Text dadurch, dass er gelesen wird. Wolfgang Iser hat fiktionale englische³⁸ Texte untersucht, um zu klären, wie der Text in Lesenden Gestalt gewinnt und

³⁶ Fragt man nach den Gründen, warum hier Wolfgang Iser und dann Umberto Eco als Ausgangspunkt gewählt wurden, so ist festzuhalten, dass beide sich durch ihre wissenschaftliche und literarische Existenz am Schnittpunkt von Übersetzung und Interpretation befinden. Auch wenn ihre Antworten auf die Frage nach Übersetzbarkeit von Texten für diese Studie nicht direkt thematisiert werden, so mag ihr besonderes Interesse daran, was beim Lesen und beim Lesenden geschieht, durch ihre Arbeit mit fremdsprachlichen Texten besonders motiviert sein. Denn Lesende in einer fremden Sprache und Übersetzende sind, da sie sich in einem ihnen fremden sprachlichen System und der dazugehörigen Enzyklopädie bewegen, umso mehr auf die im Text feststellbaren Strategien angewiesen (Vgl. U. Eco, Quasi dasselbe, S. 34-41). Übersetzungsarbeiten sind daraufhin zu befragen, wie sie den Text und seine Wirkung übersetzen (aaO, S. 81-96). So eröffnet z.B. die LXX die Möglichkeit für Lesende durch ihre hebraisierende Übersetzung, den Sprachraum Israels zu betreten. Andere Möglichkeiten des Übersetzens bestehen in der Kategorien „Einbürgern oder Verfremden“ und „Modernisieren oder Archaisieren“ (aaO, S. 203-222). Zugleich hat jede Übersetzung mit Inhaltsverlusten gegenüber dem Original zu kämpfen (aaO, S. 111-148). Vgl. zu Übersetzung auch E. Kinsky, Fremdsprechen, 2013. Für diese Studie ist eine Beobachtung Ecos mit Blick auf ihre Struktur wichtig. Eco macht deutlich, dass vor der eigentlichen Übersetzung ein ganzes Bündel an Entscheidungen zu treffen ist. Die Übersetzung ist Ausdruck eines Interpretationsbemühens. So ist die Übersetzung das Ergebnis der Interpretation. (U. Eco, Quasi dasselbe, S. 288-295). In dieser Studie gibt es deswegen zunächst eine Werkstattübersetzung (S.u. S. 109ff) und dann am Ende eine paraphrasierende Übersetzung, die die Interpretationsentscheidungen aufnimmt (S.u. S. 364f).

Vorbild hat diese Studie hinsichtlich der Anknüpfung an W. Iser in D. Erbele-Küster, Lesen, 2001. Sie legt damit eine „Rezeptionsästhetik“ der Psalmen vor, in der sie exegetisch der Tatsache Rechnung tragen will, dass Psalmen zuerst Gebrauchstexte sind – was in der historisch-kritischen Arbeit nicht berücksichtigt wird (aaO, S. 2). Ihr Referat zu W. Iser (aaO, S. 8-18) diskutiert zwei grundlegende Anfragen an den Ansatz, seine vermeintliche Geschichtslosigkeit sowie seine Subjektivität.

³⁷ W. Iser, Die Appellstruktur des Textes, 1970; zunächst als Antrittsvorlesung an der Uni Konstanz gehalten unter dem Titel: Text und Leser-Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa; vgl. zum zeitgeschichtlich-kulturellen Hintergrund W. Kemp, Der explizite Betrachter, S. 9-50. Vgl. G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 90-99.

³⁸ Es ist zu beachten, dass im anglistischen Bereich fiction für alle Textsorten steht, die erzählen. Der Gegensatz Non-fiction beschreibt Gebrauchstexte vom Waschzettel bis zum Fachbuch. Daneben gibt es den Begriff „poetry“, als deutsches Äquivalent vielleicht Lyrik oder Poesie. Viele biblische Texte sind in diesen Kategorien „fiction“ oder „poetry“ zu finden (vgl. mit Blick auf das Neue Testament D.A. Templeton, The new testament as true fiction. Hier deutet sich schon im Titel an, dass mit diesen Kategorien Texte, die einen normativen Anspruch erheben, nicht ausreichend beschrieben. Für Lesende

welche Strategien in einem Text angewendet werden. Der Leser ist ein impliziter Leser, d.h. mit der Entstehung eines Textes ist der Leser als Dialogpartner bereits gemeint und anwesend. Lesen ist ein Dialog- und Kommunikationsgeschehen. „Der Leser bestimmt zwar nicht, was der Sinn ist; indem er ihm jedoch die Bedingung seiner Aktualisierung schafft, vermag er das zu erfassen, was ihm aufgegeben war.“³⁹

Das Neue, das Lesende dem Text hinzufügen, ist das Zeitmoment. Innerhalb der Zeit, die das Lesen in Anspruch nimmt, wandert der Blickpunkt von Lesenden vor und zurück.

Das kann wirklich geschehen, in Form von Vor- und Zurückblättern. Es geschieht auf jeden Fall darin, dass Lesen zwischen Erinnerung an das Bishergelesene und Erwartung des Nochnichtgelesenen geschieht. Der wandernde Blickpunkt ermöglicht es, „ein Beziehungsnetz zu entfalten, das in artikulierten Leseaugenblicken potentiell immer den ganzen Text parat zu halten vermag.“⁴⁰ Für eine Zweit- oder Drittlektüre bedeutet dies, dass ein Text niemals einen mit einer Vorlektüre identischen Sinn hat, da jede neue Lektüre den Sinn durch das Wissen der Vorlektüre bereichert und variiert.⁴¹

Lesende stellen sich also einem Text zur Verfügung; der Text bewirkt, dass Lesenden etwas geschieht. Texte wollen sich im Lesenden und damit in ihrem Leben auswirken.⁴² Wie bewirkt ein Text, dass er sich im Lesen und in Lesenden auswirkt? W. Iser geht davon aus, dass ein fiktionaler Text notwendig niemals alles berichtet, was der Autor berichten kann. Ein fiktionaler Text arbeitet mit Zeigen und Verschweigen und setzt und hält Kommunikation so in Gang. Dabei ist gerade das Verschwiegene die Antriebskraft für Lesende. Der Autor überlässt Lesenden „Leerstellen“, die diese mit eigenen Konkretionen füllen.

Im Laufe der Lektüre werden die Konkretionen, die Lesende gebildet haben, immer wieder durch weitere Informationen ergänzt, geändert, verworfen und neu etabliert. W. Iser beschreibt dabei, dass eine Leerstelle den Lesefluss unterbricht. Schon mit dieser Unterbrechung hat sie entscheidenden Anteil an der Vorstellungsbildung Lesender, weil sie bewirkt, dass entstandene Vorstellungen wieder preisgegeben werden müssen.⁴³ Leerstellen enthalten Lesenden etwas vor, sodass Lesende das Vorenthaltene durch eigene Vorstellungen besetzen.⁴⁴ Ziel Lesender ist es, einen kohärenten Sinn des Textes zu erstellen.

Lesende nutzen dabei zum einen die im Text angebotenen Normen, Ansichten und Aussagen – das Repertoire. Dabei gilt es zu beachten, dass keine Literatur existiert, die nicht Folge von Literatur ist. Zum Repertoire gehört also auch jene Literatur, die im Hintergrund des konkreten Textes steht, und zwar zitierte, angespielte und übergangene.

Ein Text strukturiert zum anderen die Wahrnehmungen Lesender durch Strategien. Sie bestimmen Leserichtung und ermöglichen die Leseleistung. Zu diesen Strategien gehört es,

bedeutet dieser Anspruch, dass sie dem Text anders begegnen – mit der Erwartungshaltung, dass dieser Text Grundlegendes zu sagen hat).

³⁹ W. Iser, Akt, S. 251

⁴⁰ W. Iser, Akt, S. 193

⁴¹ W. Iser, Akt, S. 241f

⁴² W. Iser, Akt, S. 244f; J.A. Loader, Stromab, S. 47 verweist in seiner Einschätzung des von Iser abhängigen Reader-Response-Criticism darauf, dass hier die hermeneutische Frage bestehen bleibt, denn: „Bedeutung soll dem Leser vermittelt werden“. – Zugleich ist die Wirkung im und am Lesenden eine Grundkonstante des Menschseins. Fiktionale Texte tragen elementar ein Veränderungspotential für Lesende in sich, da sie eine andere Welt erschließen; vgl. D. Erberle-Küster, Lesen, S. 13f, sowie in Aufnahme von H.R. Jaufß (aaO, S. 24): „Aisthesis bezeichnet das Ergreifen der Möglichkeit, die Welt anders wahrzunehmen“.

⁴³ W. Iser, Akt, S. 289

⁴⁴ W. Iser, Akt, S. 301

von der Erwartung der Lesenden abzuweichen (Deviation), Vorder- und Hintergrund einer Erzählung immer neu zu verschieben und dem Thema eines Textes einen immer wechselnden Horizont zu geben bzw. das Thema zu wechseln.

All diese Strategien schlagen sich in Textstrukturen nieder, die Lesende herausfordern, die eben gemachten Versuche, den Sinn eines Textes zu bestimmen, zu verändern. Dabei werden die vergangenen Sinnkonstruktionen nicht einfach verworfen, sondern in die neue integriert. Selbst wenn eine Sinnkonstruktion völlig revidiert werden muss, ist die ehemalige als verworfene Teil der neuen Sinnkonstruktion.

Textstrategien helfen Lesenden die Rolle auszufüllen, die ein Text ihnen zugeordnet hat. Sie leisten dabei ein Dreifaches:

1. Sie fordern durch die Leerstellen die grundsätzliche Neugier Lesender heraus.
2. Sie fordern Lesende immer wieder auf, neue Sinnkonstruktionen zu bilden – d.h. sie leiten Lesende und steuern damit die Interpretation.
3. Sie lassen Lesende wahrnehmen, was innerhalb des Textes wichtig ist – durch Emphasen, Negationen, Redundanzen, Ich-Reden, Fragestellungen und andere auf der Textebene wahrnehmbare und beschreibbare Strukturen.

Hinsichtlich der Theoriebildung von Wolfgang Iser gibt es vier Anfragen⁴⁵, die im weiteren Verlauf der Arbeit berücksichtigt werden müssen:

1. Das Modell wird als ungeschichtlich und unpolitisch wahrgenommen. Es ist der vereinzelte und vermutlich bürgerliche Leser, der Modell gestanden hat.⁴⁶ Die Rolle von Gemeinschaften Lesender bleibt unberücksichtigt.⁴⁷ In dieser Studie wird darum immer wieder auf Traditionsliteratur⁴⁸ Bezug genommen werden, in denen sich nicht nur einzelne Verfasser oder Verfasserinnen äußern, sondern sich Lebens- und Leseerfahrungen der Gemeinschaft niederschlagen.
2. Das Modell fragt nicht nach der konkreten Lebenspraxis, dem Ethos Lesender über die Verantwortung gegenüber dem Text hinaus.⁴⁹
3. Das Modell ist unaufmerksam gegenüber der Genderfrage⁵⁰, die aber spielt für eine

⁴⁵ T. Nißlmüller, Rezeptionsästhetik, S. 105-127 fächert diese Anfragen weiter auf in insgesamt acht Aporien.

⁴⁶ D. Erbele-Küster, Lesen, S. 15-17verhandelt diese Anfrage in zwei Fragenstellungen, als „Vorwurf der Geschichtslosigkeit“ und „Subjektivismusvorwurf“ (aaO, S. 18ff). M.E. sind die beiden Anfragen nicht zu trennen. Vgl. T. Nißlmüller, Rezeptionsästhetik, S. 15ff.106ff.

⁴⁷ D. Erbele-Küster, Lesen, S. 29ff.47f

⁴⁸ Mit dem Begriff Traditionsliteratur soll in diesem Zusammenhang die innerhalb von Judentum und Kirche jeweils entstandene, normativ wirkende Auslegungsliteratur gemeint sein, also im Judentum Midrasch und traditionelle Kommentare, die sich oft als Kompilationen lesen; im Bereich des westlichen Christentum die normative Kraft der Übersetzung und des Kommentars des Hieronymus (E. Birnbaum, Koheletkommentar des Hieronymus, 2014), die die Rezeption Kohelets über Jahrhunderte bestimmt hat. S.u. S. 135ff.149ff.

⁴⁹ So der Hinweis aus dem Bereich der befreiungstheologischen und feministischen Exegese, die von einer grundsätzlichen Parteilichkeit der Exegeten und Exegetinnen in ihrem gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Umfeld ausgehen und darum die wissenschaftliche Neutralität als eine Art der Parteilichkeit deutlich machen. Konkret: Wissenschaft hat eine gesellschaftlich-politische Verantwortung für ihre Ergebnisse; vgl. E. Schüssler-Fiorenza, Rhetorik, S. 47ff; A. Boesak, Unschuld, S. 1-8. S.u. S. 46ff.

⁵⁰ Vgl. D. Erbele-Küster, Lesen, S.35; R. Klüger, Frauen lesen anders, S. 83ff u. S. 220ff „Gegenströmung: Schreibende Frauen“ macht auf einen besonderen Befund aufmerksam – nämlich das Verstummen von Frauen im protestantisch geprägten Bereich. Schreibende Frauen erleiden „Außenseiterschicksale“ (aaO, S. 226) in der protestantischen Gesellschaft. Nach R. Klüger sind bis heute schreibende Frauen im deutschsprachigen Kulturraum i.d.R. Österreicherinnen oder haben jüdische Wurzeln. Unabhängig davon, ob diese These verifizierbar ist, deutet sie eine Selbstwahrnehmung von R. Klüger an, in der die

Studie zu einem bekannt frauenfeindlichen Text eine besondere Rolle.

4. Es fehlen Kriterien, die Interpretation von Fehlinterpretation abgrenzen. So nivellieren sich die einzelnen Erfahrungen von Lesenden. Woher soll wichtig und unwichtig im Dialog der Lesenden unterschieden werden?⁵¹ In Kap.1.5 wird versucht, mithilfe von U.Ecos Zugängen, Möglichkeiten der Gewichtung in den Blick zu bekommen. Außerdem wird berücksichtigt werden müssen, dass gerade die Tradierung in ‚Traditionsliteratur‘ Leseerfahrungen von besonderer Bedeutung⁵² ausdrückt.

Exkurs: Literaturwissenschaftliche und historisch-kritische Ansätze⁵³

Sich mittels literaturwissenschaftlicher Ansätze einem Text zu nähern, bedeutet nicht, historisch-kritischen Ansätze und die in ihnen sichtbar werdenden Fragen nach Verstehen für obsolet⁵⁴ zu erklären.⁵⁵ Die Stärke der historisch-kritischen Wissenschaft, nämlich einen biblischen Text als historisch gewordenen durch einen wissenschaftlich konstruierten Entstehungsweg in einem historischen und gesellschaftlichen Kontext zu beheimaten und von dort her zu erklären, muss im Blick behalten werden. Ein Grund liegt darin, dass ein solcher Zugang die Eigenständigkeit des Textes wahren kann⁵⁶, die für den

Besonderheit schreibender Frauen durch ihre Kontexte näher beschrieben wird.

Als weitere Kritikpunkte an W. Iser zeigt D. Erbele-Küster, Lesen, S. 15ff „Geschichtslosigkeit“ und S. 17f „Subjektivismus“ auf. M.E. fragen beide Vorwürfe nach der historischen und gesellschaftlichen Verankerung sowohl des Textes als auch der Lesenden. Innerhalb des Ansatzes von W. Iser gibt es keine Antwort auf diese Vorwürfe. Die Kritik wird hier nicht weiter diskutiert, ist aber einer der Gründe, warum ich W. Iser nicht allein zum Ausgangspunkt gewählt, sondern insbesondere U.Eco mit seinen Überlegungen zu Interpretation und Fehlinterpretation einbezogen habe. D.Erbele-Küster formuliert darüberhinaus die Kritik an W.Isers androzentrischer Sicht, oder klarer, sein Nichtwahrnehmen unterschiedlicher Zugänge zwischen Männern und Frauen, die gesellschaftlich bedingt sind; vgl. D. Erbele-Küster, Lesen, S.35ff. Für diese Studie ist das wichtig, da sie zum einen nach den Folgen androzentrischer Auslegung für Frauen fragt (S.u. S.45ff.148ff). Zum anderen stellt sich die Frage nach der ‚female voice‘ angesichts der femininen grammatischen Konstruktion von Kohelet als Bezeichnung (S.u. S. 297ff).

⁵¹ T. Nißlmüller, Rezeptionsästhetik, S. 121ff

⁵² Dieser Begriff beinhaltet keine Wertung.

⁵³ Vgl. S. Vollenweider, Erfolgsmodell, ZThK 114 (2017), S. 243-259.

⁵⁴ Zu dieser Befürchtung s. J.A. Loader, Stromab, S. 45f, in seiner Wahrnehmung des „Reader-Response Criticism“.

⁵⁵ Zu den hier anstehenden Grundsatzfragen vgl. den Sammelband von U.J. Körtner, Hermeneutik und Ästhetik, 2001; insb. den Aufsatz von J.A. Loader, Stromab, S.34-56, der gerafft die neueren angelsächsischen Ansätze referiert und in ihrem Verhältnis zur hermeneutischen Fragestellung der historisch-kritischen Forschung wertet.

Ausgehend von dem Grundsatz „finitum non capax infiniti“ nähert J.A. Loader, Stromab, S. 56 sich in seiner eigenen Hermeneutik der Geschichtlichkeit biblischer Texte. Es geht nicht um den deus dicens, sondern um die Verständigung der Menschen darüber: „Theo-logie ist doch nicht Gottes Wort, sondern ein menschlich reflektiertes Sprechen über Gott“. Dabei ist deutlich, dass es – außer dem Text und seiner Geschichtlichkeit – ein weiteres Moment gibt: „es ist noch immer der Heilige Geist, der für inspirierte Leser und Leserinnen sorgt, wie er für inspirierte Verfasser und – glaub‘ ich – Verfasserinnen gesorgt hat“. Leider bleibt undeutlich, wie dieses Movens sich für J.A. Loader in die wissenschaftliche Arbeit überträgt.

M.E. lässt es sich da lokalisieren, wo die Gemeinschaft der Auslegenden, also der Lesenden sichtbar wird, als Eröffnung eines Spielraums von Lesarten, die einander befruchten und begrenzen; S.u. S. 14f.

⁵⁶ Hier wird das Grundproblem historischer Annäherung deutlich, der hermeneutische Zirkel: Ich habe eine bestimmte These, die durch Indizien in Texten gestützt wird, womit die Wahrheit der Theorie erwiesen ist. Ein solches Vorgehen kann die Auslegung eines Textes auch in historisch-kritischer Forschung zu einer Überinterpretation des Textes werden lassen. – Beispielhaft für Kohelet bemerkt darum L. Schwienhorst-Schönberger; Kohelet, S. 239 zur Auslegung A. Lauhas, der in Koh. 2,24ff eine orthodoxe Stimme sieht, die Kohelets Radikalität verbiegt (A. Lauha, Kohelet, S. 58ff), dass für eine solche Annahme textimmanente Kriterien fehlen. Bei A. Lauha „wird der Text dem Vorverständnis angepasst. Umgekehrt sollte es sein“ (L. Schwienhorst-Schönberger; Kohelet, S. 239). Allerdings beschreibt auch L. Schwienhorst-Schönberger nicht, wie solche textimmanenten Kriterien aussehen. Es ist immer das Vorverständnis, das im Text gesucht und gefunden wird und zu historischer Theorie gerinnt.

Leseprozess unaufgebar ist. Der Text muss ein Fremder bleiben. Außerdem ist historisch-kritische Erforschung orientiert an Beobachtungen des Textes. Ein Text teilt Lesenden etwas über sein Umfeld und seine Zeit mit, selbst wenn er – wie die kanonischen Texte der Bibel – durch Tradierung aus dem konkreten Kontext gelöst worden ist. Im Rahmen dieser Arbeit werden historisch-kritische Ergebnisse als Textbeobachtungen herangezogen werden, die den Ausleger davor schützen können, den Text zu vereinnahmen und ggf. überzuinterpretieren.⁵⁷

Die Schwächen historisch-kritischer Arbeit liegen für mich zum einen in der mangelnden Konsenshaftigkeit der textgeschichtlichen Rekonstruktionen, die oftmals nur diejenigen überzeugen, die sie erstellt haben. Es bleibt unklar, warum eine ‚Ursprungssituation‘ maßgeblicher sein soll als der tradierte Text in seiner Endgestalt. Hinzukommen die ‚ideologischen‘ Komponenten, die oft unbemerkt und unbenannt sind, aber die Ergebnisse beeinflussen – die angebliche Wissenschaftlichkeit, die die Wissenschaftlichkeit anderer Zugänge abwertet; Antijudaismus; Abwertung von Zusammenhängen, die dem eigenen Weltbild nicht entsprechen; Verlust der Bindung an die kirchliche Auslegungspraxis; oftmals Abwertung des AT als ‚Vorstufe‘ in einem evolutionär verstandenen Fortschrittsmodell.⁵⁸ Der historisch-kritisch arbeitende Exeget ist und bleibt für mich ein Leser unter vielen, der aus einem Text historisch relevante Hypothesen erhebt. Es sind seine in Textbeobachtung gewonnenen Hypothesen und er reiht sich damit ein in die Gruppe und das Gespräch der Lesenden über einen Text.

Zugleich gilt es, kritisch im Blick zu behalten, dass die Grundlage, auf der historische Hypothesen erstellt werden können, sehr schmal ist. S. Weeks macht gegenüber den Wertungen, die in der historisch-kritischen Wissenschaft über Kohelet formuliert werden, deutlich, dass es aufgrund der wenigen überlieferten antiken Literatur kaum möglich ist, zu beschreiben, an welcher Stelle Kohelets Denken besonders eigenständig ist. Es fehlt der Vergleichsmaßstab: „Far too few texts have survived from antiquity for us to speak with any confidence about what views were normative and commonplace in any given context, and the works that we possess have often survived more through chance, or through their connection to the later interests than because they were necessarily typical.“⁵⁹ Die uns überlieferten Texte überliefern also zuerst das Interesse von Lesenden an ihnen. Sie sind das Produkt einer Auswahl, deren Prinzipien nicht erkennbar sind – außer vielleicht, dass sie einen mainstream von Lesenden angesprochen haben, d.h. wahrscheinlich nur wenig außergewöhnlich sind in Inhalt und Form. Für die Auslegung des Koheletbuches heißt das, damit zu rechnen, dass hier nicht der Skeptiker, der am

⁵⁷ J. Krause, Exodos, S.42 formuliert, dass es die vornehmste Aufgabe der historischen Bibelwissenschaft ist, einen biblischen Text zu analysieren und eine seinem Selbstverständnis entsprechende Interpretation darzustellen. Vgl. W.H. Schmidt, Grenzen, S. 163f.172: Historisch-kritische Forschung ist „Anwalt“ von Autor und Text.

⁵⁸ Für Kohelet vgl. exemplarisch A. Lauha, Kohelet, S. 23f. Zur Diskussion in der alttestamentlichen Wissenschaft insgesamt: W.H. Schmidt, Grenzen, S. 163f zählt zu den Errungenschaften der historisch-kritischen Erforschung ihre Überkonfessionalität, ihre Kritik an der herrschenden Meinung über die Bibel, ihre Fähigkeit, den Text als Gegenüber zu bewahren und darum zu wissen, dass Geschichte immer gedeutete Geschichte ist.

B.Schroven's Darstellung der theologischen Wahrnehmung des AT im deutschsprachigen Raum zwischen 1918 und 1945 in dies., Theologie des Alten Testaments, 1995.

S. Wiesgickl, Das Alte Testament, 2018 ordnet die Entstehung der alttestamentlichen Wissenschaft in die kolonialen und dann schnell nationalen und rassistischen Fantasien in der Orientalistik ein. Dabei wird die historisch-kritische Methode zum Bemächtigungswerkzeug über die Texte und die Deutungshoheit. Das Alte Testament wird entdeckt als Objekt der „Sammler“ (aaO, S. 217-225). Die be- und abwertende und ausgrenzende Art wird z.B. in der Arbeit J.D. Michaelis in seinen antijüdischen Äußerungen sichtbar (aaO, S. 151-175).

Y. Shavit u.a., The Hebrew Bible reborn, 2007 stellen dar, wie die Entdeckung und Zerstörung des Alten Testament in der deutschsprachigen alttestamentlichen Wissenschaft durch die Wiederentdeckung der Hebräischen Bibel in jüdischen Kontexten begleitet wird. Sie erfolgte oft nicht im direkten Gespräch zwischen den Wissenschaften, aber in gegenseitiger Wahrnehmung und Reaktion. Sie führte dazu, die hebräische Bibel als „formative text of the Jewish culture and its embodiment“ (aaO; S. 491) zu sehen – allerdings nicht exklusiv, sondern als „free polyphonic reading“ (aaO, S.492). Durch die Shoah und ihre Vorboten hat sich das Zentrum biblischer Kultur von Deutschland nach Israel verlagert. Shavit spricht darum davon, dass eine vielschichtige biblische Kultur in Israel entstanden ist (aaO, S.492). Die Hauptrichtungen der biblischen Kultur sind beschrieben durch die archäologischen Ergebnisse (aaO, S. 435ff), die hebräische Bildung (aaO, S. 493ff) sowie der Orientierung von Kunst und Literatur an biblischen Texten („retelling bible“; aaO, S. 498ff).

⁵⁹ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 166

Rande steht, der unorthodoxe Empiriker o.ä. spricht, sondern wahrzunehmen: „A great deal of what he has to say, however, arises out of well-established themes“.⁶⁰

1.4 A Text-linguistic approach. Timothy Walton

T. Walton hat in seiner Studie „Experimenting with Qohelet“ versucht, textlinguistische Verfahren einzusetzen, um die Leseleitungsstrategien für Kohelet zu beschreiben.⁶¹

Er geht dabei von der Beobachtung aus, dass Exegeten bisher versucht haben, „to explain the textual problems by methodologies that looked for answers outside the text“.⁶²

Das gilt für die antiken und mittelalterlichen Versuche, mit Hilfe von Allegorese Textprobleme zu klären.⁶³ Es gilt auch für die historisch-kritischen Versuche, mithilfe von diachronen Theorien des Textwachstums literarische oder theologische Inkonsistenzen zu erläutern.⁶⁴

Zum einen haben diese Versuche keinen Commonsense hinsichtlich der Struktur, der Geschichte, des Inhalts oder der Themen des Koheletbuches herstellen können. Zum anderen verweist T. Walton darauf, dass dabei Maßstäbe an den Text herangetragen werden, die dem Lesen, und insbesondere dem Lesen eines antiken Textes, nicht gerecht werden. „However, we believe that when dealing with an ancient text, it is the text itself that is our best informant as to how it should be read.“⁶⁵

Die Hilfe, die der Text selbst bietet, sind „explicitly marked text-level linguistic signals“⁶⁶, also Satzbau und Abweichung, grammatische Eigenarten, lexikalische Gewohnheiten und Besonderheiten.⁶⁷

Es geht in einem ersten Schritt für den Exegeten nicht darum, Thema oder Inhalt des Textes zu verstehen, sondern die textlichen Signale zu entdecken und zu beschreiben: „(to) understand the communication strategy of an ancient text“.⁶⁸ Die Strategien werden zum einen durch die Formen bestimmt, also das, was sich direkt auf der Textebene beschreiben lässt. Zum anderen gilt es nach der Funktion dieser Formen mit Blick auf den Lesefluss bzw. den Gesamttext zu fragen.⁶⁹ Diese Unterscheidung wird abgebildet in Waltons Versuch „Reading Qohelet as Discourse“.⁷⁰ Die Strategien des Textes sind so angelegt, dass sie zum

⁶⁰ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 167

⁶¹ Er verweist darauf, dass es wenig Erfahrungen mit dem Einsatz solcher Methoden bei nicht-narrativen Texten gibt; T. Walton, Experimenting, S. 9f. M.E. ist die Bedeutung der Antwort auf die Frage, ob Kohelet eine Erzählung ist oder nicht, nicht mit einem einfachen „Ja“ oder „Nein“ auszumachen. Es gibt erzählerisch gestaltete Partien des Buches, die immer wieder aufgenommen werden. M.E. ist nach der Funktion der erzählerischen und der übrigen Passagen zu fragen.

Textlinguistisch orientiert ist auf R. Holmstedt, Qoheleth, 2017, der allerdings eine andere Form der Hierarchisierung des Textes vornimmt. Dadurch wird z.B. das kurze Erzählstück Koh. 7,27 aufgewertet und zur Mitte des Buches (R. Holmstedt, Qoheleth, S. 2f). In seiner Auslegung (R. Holmstedt, Qoheleth, S. 222) ist das dann aber nicht relevant.

⁶² T. Walton, Experimenting, S. 2

⁶³ T. Walton, Experimenting, S. 2

⁶⁴ T. Walton, Experimenting, S.3f

⁶⁵ T. Walton, Experimenting, S. 5

⁶⁶ T. Walton, Experimenting, S. 5

⁶⁷ T. Walton, Experimenting, S. 11-13

⁶⁸ T. Walton, Experimenting, S. 13; Walton macht deutlich, dass damit andere exegetische Methoden nicht einfach ersetzt werden. Leider beschreibt er – trotz Ankündigung (aaO, S. 13) – nicht, wie sich die historische-kritischen Methoden und sein Einsatz textlinguistischer Methoden zu einander verhalten. M.E. lässt sich für Walton annehmen, dass die textlinguistische Analyse die Basis für die weitere exegetische Arbeit ist. So jedenfalls verfährt er in den Einzelschritten seiner Studie; vgl. auch T. Walton, Experimenting, S. 6f.

⁶⁹ T. Walton, Experimenting, S. 15

⁷⁰ T. Walton, Experimenting, S. 8f

einen den Text als ein Ganzes zusammenhalten⁷¹, zum anderen inhaltlich gewährleisten, dass für Lesende ein kohärenter Sinnzusammenhang, d.h. ein Diskurs, entsteht.⁷²

Im Vollzug seiner Untersuchung zeigt Walton den Textfluss und seine inneren Bezüge auf. Er entwickelt ein hierarchisches Modell, welche Sätze wie von vorhergehenden Sätzen abhängen und was sie konkret weiterentwickeln.⁷³

So verweist er z.B. darauf, dass Koh. 7,25 eine besondere Stellung im Text einnimmt, weil nach Koh. 3,17f hier das erste Mal wieder der Ich-Bericht Kohelets aufgenommen wird.⁷⁴ Außerdem wird an Koh. 1,13.17 durch Wiederholung der Schlüsselworte variierend angeknüpft. Diese Anknüpfungen ermöglichen es Lesenden, den Argumentationszusammenhang im Auge zu behalten und festzustellen, dass Kohelet jetzt an schon Gesagtes anknüpft. Lesende werden so geführt, dass sie hier die Kohärenz des Textes inhaltlich entdecken können.⁷⁵ Neben der Anknüpfung wird allerdings auch inhaltlich ein Schritt zur Weiterentwicklung getan, indem ein für Lesende neuer Begriff, nämlich „Kalkül“⁷⁶ eingeführt wird.⁷⁷ Koh. 7,25 markiert darum den Neubeginn eines Hauptabschnitts.⁷⁸ Das bedeutet, „the audience will expect that the role of the new actor...will soon be revealed“.⁷⁹ „It directs the reader/exegete to look ahead in the text for answers to questions of the context or reference.“⁸⁰ Lesende sind nun frei, das angesagte Thema in den neuen Grenzen zu entdecken.⁸¹

Versucht man, T. Waltons Experiment mit den Überlegungen W. Iusers zusammen zu sehen, werden die Stärken und Schwächen des Ansatzes deutlich. Seine Stärke besteht in der Beobachtung der textlichen Signale und der Frage nach ihrer Funktion. Gerade die Frage nach der Funktion des am Text Beobachteten für Lesende wird auch in dieser Arbeit immer wieder gestellt werden.

M.E. besteht die Schwäche seines Ansatzes darin, dass er, ausgelöst durch die Frage nach dem „discourse flow“ und der Kohärenz, übersieht, dass der Text nicht nur Signale enthält, die Lesende im Fluss halten, sondern ebenso Signale und Strategien, die den Lesefluss unterbrechen. Waltons Ansatz geht durch die Konzentration auf den Lesefluss davon aus, dass Lesende sich linear durch einen Text bewegen. Dabei macht gerade ein Text wie Koh. 7,25 klar, dass der Blick Lesender nicht nur nach vorn gerichtet ist. Die Anknüpfungen

⁷¹ Ähnlich argumentiert D. Rudman, *Divine Agent*, S. 411ff, s.u. S. 137f.240.

⁷² Walton grenzt sich damit ab von einem Diskursbegriff, der Dialogpartner voraussetzt. Ein solcher Dialog ist in unterschiedlicher Intensität bei verschiedenen Kommentatoren vorausgesetzt, als Zitat hypothese z.B. in den Arbeiten von D. Michel, *Untersuchungen*. Am stärksten ist der Kommentar von T.A. Perry, *Dialogues*, 1993 von einem dialogischen Ansatz geprägt. Perry verteilt den Text auf verschiedene, einander aufnehmende und widersprechende Partner. Walton denkt bei der Wahl des Wortes „Discourse“ zunächst nicht an dialogische Strukturen, sondern an inhaltliche Konsistenz und Kohärenz. Zur Zitat hypothese s.u. S. 133.146f.261-263.

⁷³ Das Modell berücksichtigt leider nicht formelhafte und sich wiederholende Strukturen als besonders textgestaltend. Die Formulierungen mit *הבל* werden nicht besonders wahrgenommen, sondern der Textstruktur ein- und dabei untergeordnet; siehe Tabelle 2.1 . T. Walton, *Experimenting*, S. 20; und die Erläuterungen dazu, in denen z.B. 1,14 ausfällt; T. Walton, *Experimenting*, S. 20-22. Dies ist umso erstaunlicher, als Walton die strukturorientierten Arbeiten von z.B. A.G. Wright ausdrücklich benennt; vgl. T. Walton, *Experimenting*, S. 4 Anm.12.

Zu meiner Beschreibung der Struktur s.u. S. 55ff.

⁷⁴ Walton sieht deshalb hier den Beginn eines neuen Hauptabschnitts Koh. 7,25-10,15; vgl. T. Walton, *Experimenting*, S. 35-42.

⁷⁵ Vgl. T. Walton, *Experimenting*, S. 59

⁷⁶ *חשבון*, s.u. S. 112f.

⁷⁷ Vgl. T. Walton, *Experimenting*, S. 43f.57-59.83-97

⁷⁸ T. Walton, *Experimenting*, S. 57: „function to mark a break in our text“.

⁷⁹ T. Walton, *Experimenting*, S. 59

⁸⁰ T. Walton, *Experimenting*, S. 86

⁸¹ T. Walton, *Experimenting*, S. 87

fordern von Lesenden auch, sich zurück zu besinnen auf zuvor Gelesenes und innerlich oder real zurückzublättern.

Als weiteres kritisches Moment kommt hinzu, dass der Zugang dazu führen kann, den Text als Monade, als abgeschlossenes Universum, zu verstehen. Die Stärke der von Walton kritisierten Zugänge besteht nämlich darin, den Text in einen Kontext zu stellen und damit verbundenen textlichen Signalen und Kommunikationsstrategien nachzugehen. Zugleich aber stellt sich damit die Frage nach dem angemessenen Interpretationsrahmen und -kriterien.

1.5 Die Enzyklopädie des Lesenden. Umberto Eco

Während W. Iser seinen Blick besonders darauf gerichtet hat, wie ein Text in Lesenden etwas bewirkt, hat Umberto Eco auch nach den Grenzen zwischen Interpretation und Überinterpretation gefragt. Ähnlich wie W. Iser entdeckt U. Eco den „lector in fabula“. Eco differenziert „lector“ in doppelter Richtung – als exemplarische und empirische Lesende.

Er unterscheidet zwischen exemplarischen und empirischen Lesenden sowie exemplarischem und empirischem Autor. Der empirische Autor und damit die *intentio auctoris* ist eine beinahe zu vernachlässigende Größe.⁸² Alles, was der Autor zu sagen hat, muss sich im Text finden.⁸³ Der exemplarische „lector“ ist eine Art Ideal, den der Text nicht nur als mitarbeitend vorsieht, sondern sich auch zu erschaffen versucht.⁸⁴ Dieser „lector“ gehört zur *intentio operis*. Dabei kann es zur *intentio operis* zählen, einen exemplarischen „lector“ zu haben, der mit unbegrenzt vielen Mutmaßungen über die *intentio operis* experimentiert. Er ist in jeden Text eingeschrieben, über Instruktionen, die Lesende steuern sollen. Die Instruktionen dienen als Erwartungen an Lesende.⁸⁵ Wenn empirische Lesende beginnen, sich nicht nur für den Ausgang der Geschichte zu interessieren, sondern erneut lesen, um die Textsignale wahrzunehmen, sind sie auf dem Weg, Modell-„lector“ zu werden.⁸⁶

Dabei haben Lesende eine Enzyklopädie zur Verfügung, einen sozialen Schatz.⁸⁷ „Unter ‚sozialem Schatz‘ verstehe ich nicht nur eine gegebene Sprache und deren Grammatik, sondern auch die gesamte in ihren Ausdrucksformen aktivierte Enzyklopädie: ihre kulturellen Konventionen und die ganze Geschichte gegebener Interpretationen zahlreicher Texte, einschließlich des gerade rezipierten.“⁸⁸ „Das genaue Format der Enzyklopädie, die ein Text beim Leser voraussetzt, bleibt eine Sache der Vermutung.“⁸⁹ Ein fiktionaler Text allerdings „suggeriert dem Leser einige Kenntnisse, die er haben sollte, andere gibt er ihm

⁸² U. Eco, *Zwischen Autor und Text*, S. 93

⁸³ Krause verteidigt für biblische Texte die Bedeutung des Autors für das Verstehen eines Werkes. Es ist Stimme eines konkreten Autors oder – bei redaktionell bearbeiteten Texten – Stimmen konkreter Autoren. Fragt man historisch, dann muss man nach dem Autor fragen; vgl. J. Krause, *Exodos*, S.43. Er sieht das Problem rezeptionsästhetischer Ansätze darin, dass sie keine produktionsästhetischen Aussagen treffen können. M.E. ist das auch bei einem rezeptionsästhetischen Ansatz möglich. Der Text beinhaltet immer auch Aussagen über seinen Autor und dessen Situation. Lesende nehmen diese Aussagen wahr. Dabei bedeutet Aussage nicht, dass hier markierte Aussagen über den Autor getroffen werden, sondern dass es oft genug die Selbstverständlichkeiten seiner Konventionen sind, die einen Text entscheidend mitprägen und damit mein Bild als Leser vom Text und implizit von seinem Autor kennzeichnen.

⁸⁴ U. Eco, *Fiktionen*, S. 19; zur Auseinandersetzung mit W. Iser vgl. aaO, S. 27f

⁸⁵ U. Eco, *Fiktionen*, S. 28f

⁸⁶ U. Eco, *Fiktionen*, S. 41f

⁸⁷ W. Iser nennt das *Repertoire*; s.o. S. 12.

⁸⁸ U. Eco, *Zwischen Autor und Text*, S. 75

⁸⁹ U. Eco, *Fiktionen*, S. 151

ausdrücklich, aber natürlich verlangt er niemals, daß wir die gesamte Maximal-Enzyklopädie erkunden“.⁹⁰

Ging U. Eco zunächst davon aus, dass Literatur ein offenes Kunstwerk ist, das eine unendliche Zahl an Interpretationen zulässt, so fragt er später danach, welche Interpretation dem Text entspricht.

„Wie erhärtet man eine Hypothese über die *intentio operis*? Man kann die Vermutung nur am Text als einem kohärenten Ganzen überprüfen.“⁹¹ Die interne Textkohärenz diszipliniert die ansonsten chaotischen Impulse des Lesers. „Eine Theorie der Interpretation - auch wenn sie davon ausgeht, dass Texte offen für multiple Lesarten sind“ - muss „davon ausgehen, einen Konsens zu erreichen; wenn schon nicht in bezug auf die unterschiedlichen Bedeutungen, die der Text ermutigt, so doch zumindest in bezug auf jene, die der Text entmutigt.“⁹² U. Eco fragt nach den Grenzen der Interpretation und findet sie in der Buchstäblichkeit des Textes. Sie ermöglicht einerseits die grundsätzliche Offenheit für vielfältigste Interpretationen. Auf der anderen Seite gilt: „Aus einem Text darf nichts herausgelesen werden, was seiner wörtlichen Bedeutung widerspricht.“⁹³

Bis in die Neuzeit wurden biblische Texte in christlicher Auslegung im Rahmen einer typologischen Auslegung gelesen; das AT präfigurierte das NT, konkreter – alttestamentliche Gestalten oder Geschehnisse präfigurierten Christus oder die neutestamentliche Heilsgeschichte.⁹⁴ Eine solche Lesart des Alten Testaments versteht z.B. Salomo in Kohelet als den lehrenden Christus. Er ist der wahre Ecclesiastes.⁹⁵

Die antike Lehre vom vierfachen Schriftsinn trägt der Tatsache Rechnung, dass Texte auf verschiedenen Ebenen gelesen und verstanden werden können. Ausgangspunkt für den vierfachen Schriftsinn war ein Bezugspunkt, der außerhalb der Texte zu liegen scheint, nämlich die Voraussetzung, dass biblische Texte als Teil der Geschichte Gottes mit den Menschen auch am Ziel dieser Geschichte teilhaben. D.h. alles, was in der Bibel zu lesen ist, wird als zielgerichtet wahrgenommen. Ausgangspunkt der Lektüre ist dabei der Literalsinn. Dieser Literalsinn wird in einem zweiten Lesegang „auf seine Bedeutung für die Zukunft, für die Wendung zum Besseren“⁹⁶ befragt.⁹⁷ D.h. die im zweiten Schriftsinn verortete Allegorese fragt nach dem Ziel des Erzählten und

⁹⁰ U. Eco, *Fiktionen*, S. 151

⁹¹ U. Eco, *Zwischen Autor und Text*, S. 72f

⁹² U. Eco, *Interpretationen*, S. 51

⁹³ D. Mersch, *Einleitung*, in: U. Eco, *Interpretationen*, S. 13; U. Eco, *Fiktionen*, S. 122f.

Untersuchungen zu literaturwissenschaftlichen Interpretationen von Texten (z.B. E.v. Savigny, *Argumentation*, S. 28ff) legen nahe, dass der Rekurs auf den Text einen hohen argumentativen Stellenwert für Interpretierende besitzt, aber nur schwer überprüfbar ist. Der Rekurs auf den Text beinhaltet als Verfahren die Beobachtung. Diese schließt aber immer die Subjektivität des Beobachtenden ein. Die Überlegung Ecos, dass der Text selbst gegen eine Fehl- oder Überinterpretation steht, hat den Vorteil, dass der Text nicht als Argument genutzt werden kann gegen die Vielzahl möglicher Interpretationen.

⁹⁴ Der Vorteil dieses Verfahren liegt darin, dass die Gestalt Jesu bzw. der Christus eine alttestamentliche Kontur erhält und behält. Die Gefahr liegt darin, das Schema von Verheißung und Erfüllung als das einzige zu nutzen und so den Literalsinn zu verleugnen.

⁹⁵ Vgl. als Kumulationspunkt dieser Tradition E. Birnbaum, *Koheletkommentar des Hieronymus*, S. 51; bei den Oden Salomos (ca. 2. Jhd tZ) könnte der Name Salomo als christologischer Titel zu verstehen sein (vgl. M. Lattke, *Oden Salomos*, S. 19).

⁹⁶ H.-J. Gerigk, *Lesen*, S. 120

⁹⁷ Allegorese ist bis heute eine der wichtigsten Auslegungsmethoden – auf Lesende oder Hörende hin. Vermutlich hat sie sich allerdings in der Neuzeit in den dritten Schriftsinn verschoben und wird tropologisch genutzt. Gegenüber dem Vorwurf, dass Allegorese wilde Spekulation sei, ist festzuhalten, dass es solche Allegorese sicher gibt, dass aber auch für sie gilt, dass sie am Literalsinn gemessen wird; vgl. A.-L. Fenger, *Kirchenväter*, S. 40f.

nach einer Verortung in der Geschichte. Dabei wird der Text zum Exemplum.⁹⁸ Der dritte, d.i. der tropologische Schriftsinn befragt den Text daraufhin, was er von mir will, welche Veränderung er in oder an mir bewirken möchte.⁹⁹ Auf der Ebene des vierten Schriftsinns wird die Verheißungsdimension des Textes reflektiert. Der Text wird als Teil der endlichen Welt und des endlichen Kanon verstanden und zugleich als nach vorne hin geöffnet, als zukunftssträchtig verstanden.¹⁰⁰

H.-J. Gerigk plädiert dafür, den vierfachen Schriftsinn als moderne Form der Textauslegung zu entdecken, mit der alle literarischen Texte gelesen werden können, da es in ihnen um Sinnproduktion geht, die über den Text hinaus weist.¹⁰¹ Er macht mit seinem Plädoyer implizit deutlich, dass die Lehre nicht an christliche Tradition gebunden war und ist. Da allegorischer, tropologischer und anagogischer Schriftsinn jeweils am Literalsinn gewonnen sind, verweisen sie Lesende immer wieder auf ihn zurück als Prüfinstanz.

U. Eco verweist darauf, dass bei fiktionalen Texten zwischen Text und Lesenden ein Fiktionsvertrag geschlossen wird. Lesende „tun so, als wäre das, was der Autor erzählt, wirklich geschehen“¹⁰², selbst wenn Wölfe sprechen oder Menschen sich in Ungeziefer verwandeln.¹⁰³ Lesende setzen dabei ihre Enzyklopädie ihrer Realität ein, um das Irreale als fiktiv zu erkennen.¹⁰⁴ Zudem gibt es Fiktionsmarker, die Lesende erkennen lassen können, dass sie es mit einem fiktionalen Text zu tun haben.¹⁰⁵ D.h., dass der Text durch seine Merkmale selbst signalisiert, dass er z.B. ein fiktionaler Text ist und eben nicht Realität beschreibt, sondern an der Realität partizipiert. Auch hier ist es der Text selbst, der sich gegen seine Interpretation als Realität zur Wehr setzt.

Auch wenn es keine positiven Regeln für den Prozess der Interpretation geben kann, so tritt der Leser für den Text und seine Zeichen ein. Er weist absurde Interpretationen zurück.¹⁰⁶ Der Text also eröffnet und begrenzt die Interpretationen. M. Fludernik nimmt diese Bestimmung folgendermaßen auf: „Der Leser [...] ist völlig frei in seiner Fantasie, muss diese jedoch immer wieder zügeln, um nicht am Text vorbeizulesen – die Konkretisierung der fiktionalen Welt muss am Wortlaut des Textes überprüft werden.“¹⁰⁷ Und: „Der Leseprozess ist also ein Vorgang, der von Erwartungshaltungen geprägt ist [...] und diese Erwartungen werden teilweise bestätigt und verfestigt, teilweise müssen sie aber auch modifiziert und konkretisiert werden.“¹⁰⁸¹⁰⁹

Das gilt m.E. auch für Texte, die bewusst auf eine Verschlüsselung ihrer Inhalte zugehen, z.B. apokalyptische Literatur oder Schlüsselromane. Zum einen müssen sie ‚ohne Schlüssel‘ lesbar sein und zwar als sinnvolle Texte. Vermutlich werden sie durch Unverständlichkeiten Leerstellen aufzeigen, die nur durch das notwendige Spezialwissen zu füllen sind. Fehlt dieser Teil der notwendigen Enzyklopädie, dann werden Lesende entweder den Text als sinnlos bewerten, ihm

⁹⁸ H.-J. Gerigk, Lesen, S. 120f

⁹⁹ H.-J. Gerigk, Lesen, S. 121f

¹⁰⁰ H.-J. Gerigk, Lesen, S. 122

¹⁰¹ H.-J. Gerigk, Lesen, S. 127-139

¹⁰² U. Eco, Fiktionen, S. 103

¹⁰³ U. Eco, Fiktionen, S. 105ff

¹⁰⁴ U. Eco, Fiktionen, S. 114f

¹⁰⁵ U. Eco, Fiktionen, S. 160: Paratext; erkennbar fingierte Autorenangabe; Gattungsbezeichnung (z.B. Roman); Einleitungsformeln; Insistieren auf nicht verifizierbaren Einzelheiten (aaO, S. 163f); Einstieg in medias res; Eröffnung durch Dialog; Insistieren auf Individualität, Ironiesignale (alle aaO, S. 165). Für Kohelet ließe sich schon von hieraus auf die Fiktionalität schließen.

¹⁰⁶ D. Mersch, Einleitung, in: U. Eco, Streit der Interpretationen, S. 14f

¹⁰⁷ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 52

¹⁰⁸ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 52

¹⁰⁹ Ein von leseorientierten Theorien völlig unbelecker Autor zu Kohelet ist D. Krochmalnik. „Ist auch Kohelet unter den Philosophen?“; S. 97-100 bietet er seine Wahrnehmung des Lesefflusses im Buch Kohelet dar und macht insbesondere darauf aufmerksam, wie im Lesefluss immer wieder Korrekturen des Wahrgenommenen nötig sind, um einen Gedankengang Kohelets zu rekonstruieren: „Doch unterwegs hat sich die Stimmung und Haltung Kohelets gewandelt“, aaO, S. 100.

einen Inhalt zuweisen, der nicht durch den Text gedeckt wird, oder sich herausgefordert fühlen, das notwendige Wissen zu erwerben.

Interpretation ist von Iser und Eco ausgehend eine besondere Form des Lesens. Bei dieser Form des Lesens legen Lesende sich Rechenschaft über das Gelesene ab. Der gelesene Text wird Ausgangspunkt für einen neuen Text. Dabei kann diese Lektüre in der Gemeinschaft anderer Lesender mit ihren je eigenen Beobachtungen und Interpretationen geschehen. Sie beginnt und endet wie alles Lesen mit dem Text und seinem Fluss, seinen Merkmalen, Strukturen und Strategien, Inhalten und Zielen.

Das bedeutet zunächst auch, dass das Beobachten und das vorsichtige Werten der Beobachtungen am Text die einzige methodische Grundlage ist. Das macht die Schwäche des Ansatzes bei Iser und Eco aus, die zugleich ihre Stärke ist. Sie eröffnet nämlich einen kaum eingeschränkten Zugang zu den Leseerfahrungen anderer Ausleger, solange diese in der Beobachtung des Textes bestehen. Eine weitere, eigene Methodologie verbietet sich.

1.6 Behutsames Lesen. Christof Hardmeier und ‚Canonical approach‘¹¹⁰

Christof Hardmeier hat für die alttestamentliche Wissenschaft in seiner textempirischen Analyse¹¹¹ ein ähnliches Vorgehen wie Iser und Eco vorgeschlagen. Er sieht sie als eine „Lese-Hermeneutik der Behutsamkeit“¹¹², mit der er „dem Fremd- und Eigen-Sinn biblischer Texte“¹¹³ auf die Spur kommen will.

Sie geht im Umgang mit Texten fünf Leitlinien nach, die ursprünglich aus dem Kontext narrativer Interviews stammen¹¹⁴:

1. konsequente Textbezogenheit
2. eine Haltung, die die Sinnhaftigkeit des Textes voraussetzt und nicht erst erstellt
3. Beachtung des Textverlaufs als Kontinuum des Lesens
4. eine Haltung, die von der Offenheit für mehrere Interpretationen ausgeht
5. Mehrschichtigkeit des Textes verlangt mehrere Lesedurchgänge.

Anders als Eco legt Hardmeier dabei Wert auf den empirischen Autor. Er postuliert, dass jede sprachliche Äußerung am Origo-Bezug des Autors¹¹⁵ ausgerichtet ist und darum die Spuren seines Kommunikationswillens trägt. Diese Spuren zeigen sich in den personalen und temporalen Gegenüberstellungen (Ich/Du; Jetzt/Dann etc.). Sie und alle anderen Momente einer Sprache, also das, was für Eco zur Enzyklopädie zählt, sind wesentlich Instruktionsträger, also Strategien, die Lesende oder Hörende zu Verknüpfungsleistungen herausfordern und deren Leistungen steuern.

Das bedeutet in der Praxis, dass eine textempirische Analyse ein „offenes Probiervorgehen“¹¹⁶ ist, in dem sich die Wahrnehmungen von Textsignalen und

¹¹⁰ G.D. Salyer, *Vain rhetoric*, S. 29-62

¹¹¹ C. Hardmeier u.a., *Texttheorie*, S. 13-44

¹¹² C. Hardmeier u.a., *Texttheorie*, S. 17

¹¹³ C. Hardmeier u.a., *Texttheorie*, S. 17

¹¹⁴ C. Hardmeier u.a., *Texttheorie*, S. 18f

¹¹⁵ C. Hardmeier u.a., *Texttheorie*, S. 20f

¹¹⁶ C. Hardmeier u.a., *Texttheorie*, S. 32

Textstrategien¹¹⁷ sowie von thematischen Entfaltungen¹¹⁸ verknüpfen. Für antike Kollektivliteratur¹¹⁹ gilt insbesondere¹²⁰, dass sie aus einem ersten Vollzug hervorgegangen und von vielen Tradenten überliefert, d.h. bearbeitet, worden ist. Dieser Origo-Bezug haftet den Texten als Grundlage der Bearbeitungen an, ist aber im historischen Abstand nur durch textexterne Faktoren zu erschließen.

M.E. ist in genau diesem Zusammenhang zu beachten, dass der Origo-Bezug, der für Hardmeier wichtig ist, im Prozess der Kanonisation einem Wandel unterworfen wurde. Gerade mit Blick auf Kohelet ist der Bezug auf den Kanon gewollt.

Für sich stehende Texte wurden Teil einer größeren und letztlich der kanonischen Sammlungen der hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments.¹²¹ Dabei wurde der Origo-Bezug an manchen Stellen verstärkt¹²², z.B. in den Überschriften und Einordnungen im Dodekapropheten; an anderen Stellen, wie z.B. bei der Kollektivliteratur des Pentateuchs eingeebnet. Auf jeden Fall wurde mit dem Kanon ein neuer Makrokontext geschaffen, in dem Kommunikation zwischen Texten geschaffen und gewollt ist. Dabei bewirkt diese Kommunikation zwischen den Texten innerhalb des Kanons die Entstehung von Lesegemeinschaften. D.h. in der Praxis der Auslegung ist der inneren Verweisstruktur der Texte ebenso nachzugehen wie einem Origo-Bezug. Er ist um den ‚canonical approach‘¹²³ zu ergänzen. Mögen diese Überlegungen für die übrige alttestamentliche Literatur eine Fülle von Problemen und Fragen nach Kriterien und Wertungen nach sich ziehen, so ist mit Blick auf das Koheletbuch festzuhalten, dass ein kanonbezogener Zugang schon deswegen grundsätzlich anzustreben ist, weil große Teile des hebräischen Kanons zu jener Literatur gehören, die das Koheletbuch voraussetzt und zwar in einer vorliegenden textlichen Gestalt. Es ist dabei zu unterscheiden zwischen Zitat, Anklang und thematischem Bezug, wobei die drei Kategorien nicht exakt zu scheiden sind. Auch der Begriff des Echos wird gebraucht.¹²⁴

So gehört mindestens Gen zu dem, was Eco die Enzyklopädie nennt, die im Hintergrund Lesender eine Rolle spielt, auch wenn nicht jede oder jeder LeserIn alles realisieren muss, um den Text sinnvoll zu erschließen. Man wird fragen müssen, ob die Salomogeschichte¹²⁵, die in der Bibel mehrfach erzählt wird, nicht als Koheleterzählung neu erzählt wird. Lesende, zu deren Hintergrund z.B. diese Texte gehören, werden Anspielungen erkennen und die aufgerufenen Zusammenhänge in die Sinnbildung des Lesens einbringen.

¹¹⁷ C. Hardmeier nennt sie „signalorientiert“, Texttheorie, S. 31.

¹¹⁸ C. Hardmeier zählt sie zu den „Komponenten“, Texttheorie, S. 31ff.

¹¹⁹ Ich verwende den Begriff Kollektivliteratur für Texte und Textkomplexe der Bibel, die im Rahmen einer langen Geschichte durch die Arbeit vieler Tradenten entstanden ist. Für diese Literatur wird auch der Begriff Traditionsliteratur benutzt, der in dieser Arbeit aber für traditionelle jüdische und christliche Auslegungsliteratur genutzt wird.

¹²⁰ C. Hardmeier u.a., Texttheorie, S. 36f

¹²¹ Zu Kanon und Kanonbildung vgl. B.S. Childs, Old Testament theology, S. 6-19; ders., Theologie der einen Bibel, S. 93-104.118-121; R. Rendtorff, TheolAT, Bd.1, S. 1-9; J Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, S.48-65.103-128; M. Sæbø, On the way, S. 250-307; D.M. Carr, Formation.

¹²² Bzw. ein fiktiver Origo-Bezug geschaffen, der den ursprünglichen in der heutigen Textgestalt ersetzt oder ergänzt.

¹²³ Zur Übersicht vgl. G. Steins, Kanonisch lesen, S. 45-64

¹²⁴ Eingbracht werden die Begriffe im englischsprachigen Bereich im Anschluss an Texttheorien von Julia Kristeva unter dem Leitbegriff „Intertextuality“; vgl. D.J. Estes, Seeking, S. 118-120 (echoes, S. 120); B.N. Melton, Solomon, S. 130f (resonance); K. Dell, Exploring, S.3-5.

¹²⁵ Die Salomogeschichte wird mit unterschiedlichen Tendenzen mehrmals in der hebräischen Bibel erzählt: Die großen Erzählungen dieser Geschichte finden sich in 1.Kön. 1-13 und 1.Chr. 22-2.Chr. 9. Aber auch Ps. 72 und 127 entfalten eine Salomoerzählung; ebenso Pvb und Cant oder auch die Geburtserzählung 2.Sam. 12 sowie die Stammbäume bzw. Listen 1.Chr. 3 u. 14. Und man wird fragen müssen, ob nicht auch die Rehabeamerzählung in 1.Kön. 14 u. 2.Chr. 10 als Nachgeschichte eine Salomoerzählung ist; vgl. E.A. Knauf, der seinen Kommentar auf 1.Kön. 1-14 anlegt. Weit gefasst gilt das für die gesamte Geschichtserzählung nach Salomos Tod.

Ein „kanonisch orientierter Zugang“ bietet nun allerdings eine weitere Chance für das Lesen und Auslegen eines Textes. Er verweist auf die tradierende und auslegende Gemeinschaft, die für sich die Bedeutung eines Textes eröffnet und andere Interpretationen im gleichen Schritt verwirft. Das bedeutet für Lesende, dass sie sich in einer Gemeinschaft von Lesenden befinden, die sich durch einen gemeinsamen Bezug auf den Text und seinen literarischen Kontext, den „Kanon“, beziehen, selbst wenn der „Kanon“ nicht klar definiert ist. Lesen oder Auslegen ist Dialog mit anderen Lesenden. Innerhalb dieses Dialoges werden – vom Text ausgehend und durch den Text begrenzt – Möglichkeiten des Lesens eröffnet.

Zugleich gilt für alttestamentliche Texte, dass es mindestens zwei Auslegungsgemeinschaften gibt: eine jüdische¹²⁶ und eine christliche, die sich jedoch weiter untergliedern und überschneiden können.¹²⁷ Auslegung erfolgt auch in buddhistischen Kontexten.

Die Auslegung des Textes generiert Texte in Literatur, Belletristik, und Life-Style-Büchern, aber nicht nur Texte, sondern ist auch Inspiratorin für Musik, bildende Kunst und Video-Clips.

G. Theißen hat als Neutestamentler einen Zugang entwickelt, den er „Polyphones Verstehen“¹²⁸ nennt. Er geht davon aus, dass die Geschichte der Auslegung zwischen Zeiten vielfacher Auslegungswege und Zeiten der Konzentration pendelt.¹²⁹ Die Vielfalt der Auslegungswege und dann auch der Auslegungen hilft zum einen, die Fremdheit des Textes und – für G. Theißen wichtig – des Autors¹³⁰ zu wahren. Zugleich eröffnet die Vielfalt der Deutungen das Gespräch zwischen ihnen. Das

¹²⁶ Darüberhinaus bildet z.B. die samaritanische Tradition einen eigenen Zugang. Da Kohelet sich nicht im samaritanischen Kanon findet, spielt diese Tradition für diese Arbeit keine Rolle.

Dabei sind diese Auslegungsgemeinschaften nicht monolithisch zu verstehen. Zum einen untergliedern sie sich. In der christlichen Gemeinschaft geschieht das u.a. in Kirchen und Konfessionen oder Denominationen, die sich oftmals schon hinsichtlich ihres Kanons unterscheiden. In der jüdischen Tradition prägt im Mittelalter die Divergenz zwischen rabbinischem und karaitischem Judentum die Auslegung sowie die Abgrenzung zu westlichen kirchlichen Auslegung (vgl. I. Kalimi, Auseinandersetzung, S. 73-87; zur karaitischen Tradition vgl. M. Polliack, Major trends, S. 363-413; D. Frank, Search, 2004). Darüberhinaus ist zu beachten, dass mittelalterliche und moderne jüdische Bibelauslegung im Rahmen der Auseinandersetzung mit karaitischer und christlicher Auslegung entstanden ist. Vormittelalterliches Judentum war auf die Fortschreibung der Halacha konzentriert. Mit der Entstehung der Karäer entsteht auch im rabbinischen Judentum eine auf den biblischen Text konzentrierte Auslegung, die dann auch in die Auseinandersetzung mit der christlichen Auslegung eintritt und zu weiteren, wechselseitigen Phänomen der Übernahme führt (vgl. insgesamt I. Kalimi, Platz, S. 12ff). So wird z.B. im 13. Jahrhundert Raschis Kommentar zum Cant zur Grundlage eines im 13. Jahrhunderts erscheinenden christlichen Kommentars zum Cant (S. Kamin u.a., Secundum Salomomen, S. 7-16; dort auch weitere Hinweise zu den Übernahmen von und Abgrenzung zu jüdischer Auslegung in christlicher Tradition). Ein ähnlicher Prozess ergibt sich am Ende des 18. Jahrhundert mit einer Neuentdeckung der hebräischen Bibel in jüdischen Kontexten, die zu einer biblischen Kultur führt, vgl. Y. Shavit u.a., The Hebrew Bible reborn, 2007.

In der Neuzeit tritt zu den religiösen und konfessionellen Prägungen die moderne wissenschaftliche Auslegung hinzu, für die Konfessionalität kein Kriterium mehr ist.

¹²⁷ Dazu gehören u.a. die Unterschiede in christlicher und jüdischer Auslegungsstruktur: unterschiedliche Gewichtung von Schrift und Tradition als Ausgangspunkt; unterschiedliche soziale Stellung der Auslegungsgemeinschaften und Wechselwirkungen zwischen ihnen sowie unterschiedliche Formen der Auslegung in bildender Kunst, Musik, Literatur.

Gerne nehme ich den mündlichen Hinweis von M. Leutzsch auf, dass neben den unterschiedlichen Kanonumfängen vor allem unterschiedliche Settings und Ziele der Rezeption zu beachten sind. So hat z.B. die synagogale Rezitation ganzer Bücher in Gottesdiensten der christlichen Traditionen kaum eine Entsprechung. Es finden sich Spuren in der Praxis der Passionsandachten im evangelischen Bereich, sowie kleiner Continua-Blöcke in der Perikopenordnung (vgl. Perikopenbuch 2018). In der Orthodoxie werden die Sprüche Salomos kombiniert mit Genesis und Jesaja als Lesungstexte durch die gesamte, vorösterliche Fastenzeit, Hiob in der Karwoche gelesen (vgl. Lesungen in der orthodoxen Gottesdiensten, in: LXX.D, S. 1495-1501).

Kommentarliteratur dient im Judentum als Hinführung zum hebräischen Text, der mit abgedruckt wird, während christliche Auslegung oft von vornherein Erklärung einer Übersetzung ist; vgl. z.B. A.J. Rosenberg, Mikraoth Gedoloth, 2000 als traditionellem jüdischen Kommentar und T. Krüger, Kohelet, 2000 als wissenschaftlichem modernen Kommentar christlicher Provenienz.

¹²⁸ G. Theißen, Polyphones Verstehen, S. 21-64

¹²⁹ AaO, S. 5.22

¹³⁰ AaO, S. 22

aber bedeutet, dass Verstehen zu einer Interpretationsethik¹³¹ herausfordert, die den Respekt vor dem Text/Autor und den übrigen Lesenden stärkt.

In dieser Situation gibt es einen gemeinsamen Text, aber unterschiedliche und an jeweiligen Gemeinschaften und Formen orientierte Auslegung.¹³²

Diese Tatsache schärft zum einen den Blick Auslegender für die Partikularität der eigenen Lesart. Demut wird ein Moment einer Interpretationsethik sein. Zum anderen wird dadurch der Text noch einmal deutlich als eigenständig in den Vordergrund gerückt, denn die je andere Auslegung macht sichtbar, dass der Text für Lesende ein fremdes Gegenüber ist und bleibt.¹³³ Zum dritten ist es in dieser Situation gerade der konkrete Text, der den Dialog über seinen Sinn ermöglicht und verlangt. Der Text verbindet über Grenzen hinaus¹³⁴, eben auch dort, wo Auslegungen zunächst trennen. In seiner bleibenden Fremdheit ist er gemeinsamer Bezugspunkt.

1.7 Zwischenbilanz

Zusammenfassend lässt sich für den Ansatz dieser Studie festhalten:

1. Ausgehend von W. Iser wird nach den Strategien und der Wirkung eines Textes bei Lesenden gefragt, nach der Funktion, die einzelne sprachliche Phänomene in der Leitung Lesender wahrnehmen.
2. Ausgehend von U. Eco wird auf die Grenze zwischen Interpretation und Fehl- bzw. Überinterpretation zu achten sein. Die Interpretation wird durch den Text selbst eingegrenzt. D.h. Auslegen ist zunächst vor allem eine offene Textbeobachtung, die die Enzyklopädie Lesender mit einschließt.
3. Dieses Moment der Eingrenzung wird u.a. durch die Tatsache, dass der Text selbst zum einen Elemente seines Ursprungs transportiert, zum anderen eingebunden ist die neuen Kontexte des jeweiligen Kanons und der sich in ihm bewegenden Auslegungsgemeinschaften, verstärkt. Zugleich eröffnet der Text das Gespräch über seine Lesarten.

1.8 Kohelet als Lesart einer Geschichte. Narratologische Zugänge

Mit Blick auf Kohelet lässt sich nach der großen Form dieses Buches als Erzählung fragen. Yefet ben Eli¹³⁵, ein karaitischer Ausleger im 10. Jhd. uZ, erörtert zu Koh. 1,1 drei Möglichkeiten, um das Wort דברי zu verstehen. Es schließt an die Überschriften in Pvb. 30,1 und 31,1 an und bindet so die Bücher Pvb und Koh zusammen. Es schreibt, dass דברי etwas anderes als משלי/Sentenz (Pvb. 1,1) oder שיר/Lied (Cant. 1,1) ist: entweder eine Erzählform („narrative form“ aaO, S. 144)¹³⁶ oder Salomo erzählt mit dem Buch die Dinge, die ihn selbst angehen.

J. Barbour, *The story of Israel*, hat 2012¹³⁷ einen Versuch, Kohelet als Erzählung zu verstehen, vorgelegt. Sie versteht Kohelet als Erzählung von der Geschichte Israels,

¹³¹ AaO, S. 211ff

¹³² Vgl. M. Grohmann, *Aneignung der Schrift*, S. 3f.

¹³³ Es ist die Problemstellung zu beachten, die sich aus der gemeinsamen Geschichte von Juden und Christen und ihrer Ungleichgewichtigkeit ergibt. Wie kann jüdische Auslegung in christliches Lesen eingebracht werden? Kann es Aneignung ohne Enteignung geben?

¹³⁴ Damit bekommt eine Auslegung, die Auslegungen über die eigene Gemeinschaft hinaus wahrnimmt, eine gesellschaftliche und politische Dimension. Andere Auslegungen wahrzunehmen, lehrt die Kirche als Gemeinschaft, sich nicht als exklusive Gruppe zu verstehen und sich an der Erkenntnis der anderen zu freuen.

¹³⁵ Yefet ben Ali, *Kohelet*, S. 144f

¹³⁶ AaO, S. 144: „narrative form“.

¹³⁷ J. Barbour, *The story of Israel*, 2012

genauer, der Geschichte, die zum Verlust von Eigenstaatlichkeit und Autonomie und in das Exil geführt hat. Sie wird erzählt, in dem sie in die Figur des Königs integriert wird. Kohelet arbeitet mit Erinnerungen an Geschichte, denen intertextuell nachgespürt werden kann. Allerdings erzählt er dabei Geschichte nicht, sondern es bleibt mir als Leser die Aufgabe, die Geschichte Israels zu entdecken.¹³⁸

E. Christianson¹³⁹ hat versucht, die sprachlichen Signale, insbesondere das Vorherrschen der 1. Sg. Aff und des Pronomens und der Suffixe 1. Sg., dahingehend auszuwerten, dass er das Koheletbuch insgesamt als „Ich“-Erzählung versteht.

Kohelet erzählt, wie er der Skeptiker geworden ist, der er jetzt ist. Das Buch erzählt the „mystery of Qoheleth“.¹⁴⁰ Deutlich ist jedoch, dass Kohelet eine Entwicklung erzählt, zugleich aber wenig über sich und sein jetziges Leben preisgibt.¹⁴¹

Das „Ich“ Qohelets ermöglicht dem Erzähler, wie bei jeder Autobiografie, eine Menge von Themen zu integrieren. Es ermöglicht den inneren Zusammenhalt des Buches.¹⁴² Zugleich hat es die Funktion, Lesende in dem Gefühl zu bestärken, das Gelesene sei geschehen. Das Ich gibt Anteil an den geschilderten Beobachtungen.¹⁴³ Insbesondere die Reflexionen und inneren Monologe mit dem Herzen Kohelets¹⁴⁴ dienen dazu, Lesende einzubeziehen.¹⁴⁵ Er lässt Lesende anteilnehmen an seiner Entdeckung der Vergessensstruktur der Welt. Sie hat ihren Grund in Gott, ist aber nicht weiter intelligibel und macht das Handeln der Menschen absurd.¹⁴⁶ Kohelet überwindet, und das ist nicht nur Ironie, diese Struktur: „that is, by simply telling his story“.¹⁴⁷ Seine Autobiografie macht seine sonst sinnlosen Einzelerfahrungen sinnvoll als eine Erzählung, als Rekonstruktion der Vergangenheit „as we remember it“.¹⁴⁸ Sie verbindet disparate oder disparat scheinende Erfahrungen im Ich des Erzählers zu einer Einheit.

Nun verkleidet Kohelet seine ‚Biografie‘ und gibt sich eine salomonische Kontur.¹⁴⁹ Er nutzt Salomo als Möglichkeit „of being Solomon the Qoheleth“.¹⁵⁰ Die salomonische Kontur

¹³⁸ Evtl. Entspricht Barbour mit ihrer Interpretation den Vorstellungen von Tg und Midrasch. Dort wird der Text erläutert, indem die Geschichten Israels als Illustration eingebracht werden.

¹³⁹ E. Christianson, Time to tell, S. 7ff

¹⁴⁰ E. Christianson, Time to tell, S. 33

¹⁴¹ E. Christianson, Time to tell, S. 205

¹⁴² E. Christianson, Time to tell, S. 36.175f

¹⁴³ E. Christianson, Time to tell, S. 37.176ff

¹⁴⁴ Der innere Monolog ist bei Kohelet grundsätzlich dialogisch gestaltet. Er ist mitgeteilter Dialog, d.h. Lesende sind in ihn einbezogen. Insbesondere die Stellen, in denen er „Sieh“ (הִנֵּה) nutzt, wirken so, als gäbe es zwei Adressaten. In Koh. 2,1 scheint direkt der Verstand Kohelets angesprochen zu sein: „Da sprach ich in meinem Herzen: Auf geht's, ich will es mit der Freude versuchen, und sieh auf das Gute!“ Allerdings lässt sich der zweite Teil auch auf Lesende beziehen, als Appell an sie: „Behalte das Gute im Blick!“ vgl. Koh. 2,1; 7,13.14.27.29; 9,9, wo ebenfalls der Verstand Kohelets angesprochen sein kann oder Lesende. Das kann also bedeuten, dass das Herz als Gesprächspartner im Buch für die Lesenden einen Platzhalter darstellt.

Dem entspricht, dass es in antiker und biblischer Literatur auch sonst innere Monologe sind, die durch die Veröffentlichung in Schrift oder Drama eben Lesende/Hörende mit einbeziehen und im Grunde dialogisch gestaltet sind. Im biblischen Umfeld vgl. Sir. 11,16 hebr.; SapSal. 5,8ff. Für antike Literatur vgl. L. Friedrich, Drama, S. 2-6.114f, wo er von Homer ausgehend innere Monologe als Gespräch mit dem Herzen aufzeigt. Diese Gespräche haben eine formelhafte Einleitung. Sie kennzeichnen die besondere Extremsituation des Sprechers, die der Dichter darstellt, um Lesende/Hörende teilhaben zu lassen. Dabei kann anstelle des Herzens der Monolog die Gestalt des Gebets oder der Anrede an Elemente, Natur o.ä. gewinnen (aaO, S. 9).

¹⁴⁵ E. Christianson, Time to tell, S. 193ff; 205ff

¹⁴⁶ E. Christianson, Time to tell, S. 248

¹⁴⁷ E. Christianson, Time to tell, S. 251

¹⁴⁸ E. Christianson, Time to tell, S. 251

¹⁴⁹ E. Christianson, Time to tell, S. 128-172: „A solomonic guise“ vgl. den Ansatz in dieser Arbeit mit dem Begriff „Salomonisches Profil“, s.u. S. 83ff.101ff

ermöglicht, to „deliver a critique on the דרך of wisdom, that would be received earnestly“.¹⁵¹

Auffällig ist für E. Christianson auch die das Buch durchziehende Metaphorik des Wortfelds הלך. Es taucht dreißigmal¹⁵² auf und zeigt: „Qoheleth is travelling“.¹⁵³ „Goal was to better understand.“¹⁵⁴ Auf seiner Wanderung lernt Kohelet also die Grenzen seiner selbst kennen¹⁵⁵ – und zwar intellektuell und körperlich.¹⁵⁶

Ohne an dieser Stelle entscheiden zu müssen, ob das Koheletbuch tatsächlich eine große Erzählung in autobiografischer Form ist, verweist der Ansatz von E. Christianson darauf, narratologische Erkenntnisse mit einzubeziehen. „Der hervorstechendste Aspekt der Narratologie ist nämlich ihre implizit universelle Gültigkeit.“¹⁵⁷

Insbesondere wird die Grundunterscheidung zwischen Geschichte und Erzählung einzubringen sein. Sie besagt, dass eine Geschichte immer in mehreren Erzählungen zum Ausdruck kommen kann, realisiert werden kann. Geschichte ist der Inhalt, der durch das Erzählen in Erzählungen greifbar wird.¹⁵⁸ Gegebenenfalls bauen die Erzählungen in einer zeitlichen Folge aufeinander auf und kommentieren einander so als Metaerzählungen. Die Salomogeschichte existiert entsprechend als Grunderzählung; die anderen Erzählungen lassen sich dieser Erzählung zuordnen. Kohelet erzählt eine Geschichte als seine Geschichte, zugleich aber als Metageschichte oder Neuinterpretation der Erzählung aus 1.Kön. 1-12.¹⁵⁹

¹⁵⁰ E. Christianson, Time to tell, S. 159

¹⁵¹ E. Christianson, Time to tell, S. 159

¹⁵² Laut meiner Zählung sind es 25 Stellen für das Wort הלך (Koh. 1,4.6.7; 2;1.14; 3,20; 4,14; 6,4.6.8.9; 7,2; 8,3.10; 9,7.10; 10,3.7.15.20; 11,9; 12,5). Einen ähnlichen Ansatz vertritt hinsichtlich Pvb M. Winkler, Das Salomomische, S. 349-361. Er geht davon aus, dass mit der Nennung Salomos in Pvb. 1,1 die Grundlage für eine Fiktion geschaffen ist, innerhalb derer Lesende intertextuelle Bezüge entwickeln oder entdecken (aaO, S. 47-80).

¹⁵³ E. Christianson, Time to tell, S. 224

¹⁵⁴ E. Christianson, Time to tell, S. 230; der Eindruck, dass Kohelet unterwegs sei, wird durch den Befund nicht gedeckt. Lediglich in der Selbstaufforderung Koh. 2,1 ist das Wort auf Kohelet und sein Programm bezogen. M.P. Zehnder, Wegmetaphorik, 1999 hat in seiner umfassenden Studie keinen Beleg dafür, dass Kohelet unterwegs ist, auch nicht im Sinne einer erkenntnistheoretischen Bewegung. M.E. liegt der Eindruck Christiansons daran, dass es eine Vielfalt von Beobachtungen Kohelets gibt, die er an unterschiedlichen Orten innerlich und draußen gemacht hat und die ihm eine gewisse Beweglichkeit verleihen. S.u. S. 305f

¹⁵⁵ E. Christianson, Time to tell, S. 235

¹⁵⁶ E. Christianson, Time to tell, S. 227; vgl. den entsprechenden Ansatz von J. Koosed, (Per)mutations, die die Aussagen zur Körperlichkeit Kohelets untersucht und feststellt, wie die Spannung zwischen Herz und Auge das Buch durchzieht. Sie interpretiert diese Spannung als Spannung in Kohelet, die er erfahren hat und mit seinem Buch an seine Leserschaft weitergibt.

¹⁵⁷ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 19. Man kann mit Recht fragen, ob es diese Universalität gibt. Mit Blick auf einen antiken Text jedoch wird man davon ausgehen können, dass die Beobachtungen von M. Fludernik auch antike Texte betreffen können. Ihre Beobachtungen stimmen mit den Bemerkungen des Aristoteles, Poetik, als antiker Wahrnehmung überein. Aristoteles fragt bei aller Dichtkunst nach der Handlung und der Wirkung (1447a). Dichtkunst ahmt menschliches Handeln (1448a), menschliche Charaktere und menschliches Fühlen nach: λεγω γαρ μυθον τουτου την συνθησιν των πραγματος (1450a; Übersetzung A. Kenny: By the ‚story‘ I mean the plot of the events). Das ist das Ziel das wichtigste Element, aber als Handlung geht es um einen zufälligen Anfang, eine Mitte und ein sich aus beiden ergebendes Ende (1450b). Das Ende ist der Punkt, nach dem nichts mehr eintritt. Neben dieser Universalität der Struktur eines plots liegt die Universalität im Erfinden von Geschichten in zwei Ursachen im Menschen: seinem Nachahmungstrieb und der Freude, die Nachahmung dem Menschen bereitet. Aristoteles sieht das im Vergnügen des Lernens begründet (1448b), sodass Nachahmen unserer Natur entspricht (1448b). Er sieht das als Erfahrungstatsache an.

¹⁵⁸ G. Genette, Erzählung, S. 11-14

¹⁵⁹ Zu dem ähnlichen Konzept von „rewritten bible“; s.u. S. 44ff.

„Verschiedene Erzählungen fokussieren verschiedene Aspekte einer Geschichte“¹⁶⁰ bzw. ergänzen Lücken, die die jeweils einzelne Erzählung aufweist. Dabei ist die fiktionale Erzählung einerseits von der Geschichtsschreibung unterschieden, andererseits gilt für beide, dass sie selektiv mit der Geschichte umgehen und grundsätzlich perspektivisch sind – aus dem Blickwinkel eines Autors auf ein Publikum zugeschnitten. Lesende nehmen den Unterschied wahr und gestehen der fiktionalen Erzählung eine Wahrheit zu, die der Erzählung inhärent ist.¹⁶¹

„Erzählerische Fiktion schafft [...] die Illusion von Gegenwärtigkeit. [...] Jedenfalls verschwindet in der Lektüre fiktionaler Texte das Bewußtsein historischer Distanz, das bei einem Geschichtswerk stets gewahrt bleibt“.¹⁶² Von daher ist die Rolle des Tempus besonders zu beachten. „Man kann nur erzählen, was vergangen ist oder als vergangen gesetzt wird.“¹⁶³ Das Erzähltempus, i.d.R. Vergangenheit, ist nicht Tempus im eigentlichen Sinn, sondern hilft, das Vergangene als Gegenwärtiges zu erleben.¹⁶⁴ Präsenz als Erzähltempus ist Tempus der Zeitlosigkeit, also Tempus für Wissenschaft, Rätsel oder Resümee.¹⁶⁵

W. Schneider hat H. Weinrichs Überlegungen zu Tempus und seine Unterscheidung von „Besprochene und erzählte Welt“¹⁶⁶ in seine Grammatik des biblischen Hebräisch übernommen.¹⁶⁷ Haupttempus in der Erzählung ist der Narrativ, in der besprechenden Rede ist es der Discursiv.¹⁶⁸ Blickt man auf die Verbformen, mit denen in Kohelet die Handlung bestimmt wird, so ist deutlich,

¹⁶⁰ M. Fludernik, *Erzähltheorie*, S. 11

¹⁶¹ J. Vogt, *Aspekte*, S. 17 zitiert P. Waugh: „Wir neigen dazu, fiktionale Texte (fiction) wie Wirklichkeitsberichte (history) zu lesen.“

In der alttestamentlichen Wissenschaft werden die großen Geschichtserzählungen als perspektivische und zielorientierte Erzählungen der Geschichte Israels wahrgenommen. So hat z.B. die Großerzählung in Jos, Sam und Kön die dreifache Zielsetzung, von der Erfüllung der Verheißung Gottes, dem Verlust der Landgabe und der Hoffnung auf eine neue Zukunft zu erzählen; vgl. R. Rendtorff, *TheolAT* Bd. 2, S. 50ff. Die Großerzählung Chr schildert „Gottes absolute gerechte Herrschaft [...], ein bestehender Zustand, aus der historischen Erfahrung nachweisbar“ (S. Japhet, *Chronik 1*, S. 73). Geschichte wird als Muster aufgefasst, in dem die bestehenden Institutionen des Kultes Israel immer neu konstituieren (aaO, S. 74f.78).

Aus dem Umgang mit diesen Großerzählungen heraus, gibt es ansatzweise in der alttestamentlichen Forschung eine skeptische Einschätzung auch der griechischen Geschichtswerke. Warum sollte man Herodot, Ctesias oder Xenophon für zuverlässiger halten als z.B. das Buch Esther, fragt A. Berlin, *Esther*, S. 5.8f. Sie fragt, ebd.: „Is there a way to distinguish fictional storytelling from historiography?“ und analysiert die griechischen Quellen zur persischen Zeit mit dem Ergebnis, dass auch sie als Geschichtserzählung Zielen folgen, die mit der Gegenwart ihrer Erzähler zu tun haben (aaO, S. 9f). Zur Debatte um die Bedeutung der narrativen Struktur von Geschichtserzählung und wissenschaftlichem Standard vgl. die von Hayden White ausgeht und von R. Kosolleck u.a. im deutschsprachigen Raum eingeführt wurde; ders. u.a., *Geschichtsschreibung*, S. 9ff; J. Rüsen, *Die vier Typen*, aaO, S. 514ff; H.R. Jauss, *Fiktion*, aaO, S. 415-17.439-442. Kosolleck verweist darauf, dass zum einen die fiktiven Elemente der Geschichtserzählung helfen, das Geschehene in seiner Bedeutung für die Gegenwart und die Lesenden/Hörenden zu transportieren. Zum anderen liegt die Gefahr darin, dass allein durch die erzählerische Grundannahme von Anfang, Mitte und Ende die methodische Grundeinstellung von Historie, keinen Anfang benennen zu können und den Zukunftshorizont offen zu erhalten, konterkariert werden kann. Er benennt damit in der Fachdiskussion die oben aus narratologischer Sicht beschriebene Nähe von Fiktion und Erzählung und ihre Distanz.

¹⁶² J. Vogt, *Aspekte*, S. 29

¹⁶³ J. Vogt, *Aspekte*, S. 37

¹⁶⁴ J. Vogt, *Aspekte*, S. 37

¹⁶⁵ G. Genette, *Erzählung*, S. 139

¹⁶⁶ H. Weinrich, *Tempus*, vgl. insb. S. 14-21, 28.42-50; vgl. mit Blick auf Kohelet und Hiob M. Leuenberger, *Erfahrungstheologien*, S. 34.61. M. Saur bezeichnet sie als *sapientia discursiva* (M. Saur, *Sapientia discursiva*, S. 236-249).

¹⁶⁷ Zur Sprache Kohelets vgl. A. Schoors, *The preacher*, 2004; s.u. S. 39ff

¹⁶⁸ W. Schneider, *Grammatik*, S. 183. Er verwendet „Narrativ“ und „Discursiv“ als Bezeichnung für Imperfekt, um Verwechslungen mit den in europäischen Sprachen gebräuchlichen Tempusbezeichnungen zu vermeiden.

dass der Narrativ nur dreimal¹⁶⁹ vorkommt. Diese Narrative stehen parallel zu Verbformen, mit denen Kohelet von sich selbst¹⁷⁰ erzählt: Perfektformen¹⁷¹, die mit „und“¹⁷² gereiht werden können. Die Verben der Erzählung machen allerdings deutlich, dass in Kohelet Welt besprochen wird. Es sind zum einen Verben des Redens, zum andern des Erkennens. Kohelet erzählt, wie er zu den dann vorgestellten Erkenntnissen gekommen ist. In Koh. 4,17-6,9, nach dem ersten Imperativ des Buches in 4,17, tritt der Erzählfaden zugunsten von Anrede an Lesende zurück, bis er in Koh. 7,23 wieder aufgenommen wird, zunächst massiv (Koh. 7,23-29), dann in Koh. 9,1-11,6 zugunsten von Anreden an Lesende ausdünnend (Koh. 9,1.13.16).¹⁷³

Grundsätzlich ist zu fragen, was eine Erzählung ausmacht. Die kürzeste Definition findet sich bei G. Genette: Jede Erzählung ist die Erweiterung eines Verbs.¹⁷⁴ Ein Kriterium ist, dass „die Geschichte als eine Sequenz von Ereignissen begriffen wird“¹⁷⁵ mit Anfang, Mitte und Ende.¹⁷⁶ Sie hat notwendig einen menschlichen oder menschenähnlichen Akteur. Charakteristisch ist dabei für die fiktionale Erzählung, dass es in ihr möglich ist, „die Gedanken von anderen Personen einzusehen“.¹⁷⁷ Das dritte Kriterium ergibt sich aus dem zweiten – es beinhaltet die zeitliche und räumliche Verankerung des narrativen Geschehens: „Jeder Mensch ist in seiner Existenz an einen Zeitpunkt sowie an einen Ort gebunden.“¹⁷⁸

Das eigentlich Narrative besteht „in der Vermittlung anthropozentrischer Erfahrung – der Erfahrungshaftigkeit (experientiality) [...] - und diese (beinhaltet) Handlungsschemata wie auch die Vermittlung von Gedanken und Gefühlen und die Darstellung von Wahrnehmung und Reflexion.“¹⁷⁹ Eine Erzählung ist also mehr als eine Abfolge von Ereignissen. Dabei vereinnahmt die Fiktion der Erzählung reale Orte, Ereignisse, Figuren als Modelle. Sie ist auch in der Lage, nicht-fiktionale Textelemente zu integrieren, ohne ihre eigene

¹⁶⁹ Koh. 1, 17; Koh. 4,1.7

¹⁷⁰ T. Krüger, Kohelet, S. 64 bezeichnet den Gebrauch des Perfekts bei Kohelet als „persönlichen Stil“, ebenso L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 111.

¹⁷¹ Im Hebräisch z.Zt. Kohelets und dann der Mischna haben die Perfektformen die Funktion des Narrativs übernommen, B. Isaksson, Narrative discourse, S.36; zur Datierung Kohelets über sprachliche Indizien s.u. S. 41ff

¹⁷² Die Erzählung verläuft

Koh. 1,12-14: הייתי/ונתתי/ראיתי;

Koh. 1,16f: דברתי/ואתנה;

Koh. 2,1-11: אמרתי/אמרתי/ולבי ניג/הגדלתי... וגדלתי/והוספתי/לא מנעתי/ופנית;

Koh. 2,12-17: ופנית/וראיתי/וידעתי/ואמרתי... ודברתי/ושאתי;

Koh. 2,18-26: ושבתי... וסובתי;

Koh. 3,10-4,6: ראיתי/ידעתי/ועוד ראיתי/אמרתי/אמרתי/ושבתי/אראה/ושבתי/אני/וראיתי;

Koh. 4,7-16: ושבתי/אראה/ראיתי;

Koh. 4,17-6,9: kein Erzählfaden, sondern direkte Anrede an Lesende, eingebettet zwei Rückblenden in

Beispielen mit אשר ראיתי (Koh. 5,17; 6.1) und eine Einleitung für einen Kommentar (Koh. 6,3) אמרתי;

ab Koh. 7,23-8,17: נסיתי/אמרתי/סובתי/ומוצא אני... מצאתי/ראיתי ונתון/ובכן ראיתי/כי גם יודע;

אני/ושבתי.../וראיתי;

Koh. 9,1-11,6: נתתי/ראיתי/ואמרתי...

Narrative sind grün unterlegt, Partizipialkonstruktionen gelb; ... deutet an, dass zwar Verben 1. Sg. Aff

auftauchen, sie aber in anderen Zusammenhängen stehen, z.B. Rückblendungen oder

Beispielserzählungen. Vgl. B. Isaksson, Narrative discourse, S. 35-46.

¹⁷³ Zur Struktur des Buches s.u. S. 55ff.

¹⁷⁴ G. Genette, Erzählung, S. 14

¹⁷⁵ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 14

¹⁷⁶ Vgl. Aristoteles, Poetik 1450b, s.o. Anm. 157 (S.26).

¹⁷⁷ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 15

¹⁷⁸ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 15; vgl. dagegen G. Genette, S. 139, wonach eine Erzählung zwar

Tempus braucht, aber nicht Topos.

¹⁷⁹ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 73; vgl. G. Genette, Erzählung, S. 105ff

Fiktionalität zu gefährden.¹⁸⁰ Das bedeutet, dass in Erzähltexten durchaus mit Textabschnitten zu rechnen ist, die nichtfiktional sind, aber die Fiktionalität der Erzählung nicht aufheben.

Eine besondere Rolle spielt die Tatsache, dass die Anleihen der Fiktion an der Wirklichkeit eine doppelte Lesart ermöglichen. Sie sind Teil der Fiktion und zugleich können sie historisch gelesen werden und verorten so den Autor. Sie sind Indizien dafür, auf welche reale bzw. historische Situation sich ein Text bezieht.¹⁸¹

Narratologie fragt u.a. nach dem Erzähler und seiner Funktion für die Lesenden. „Er präsentiert die erzählte Welt“¹⁸² und hat eine „kommentierende oder erklärende Funktion“.¹⁸³ Darüber hinaus kann er den Horizont der Erzählung mit dem der Welt verbinden, „um die Ereignisse in der fiktionalen Welt als Beispiele für die allgemein gültige Regel auszuweisen.“¹⁸⁴ Zugleich ist es der Erzähler, der Lesende direkt ansprechen kann.¹⁸⁵

Eine besondere Erzählsituation ist die der Ich-Erzählung. Der Ich-Erzähler steht nicht außerhalb der Erzählung, sondern in ihr.¹⁸⁶ Er ist in der Ich-Erzählung der Held oder Star, während ein Erzähler in einer Er-Erzählung Zuschauer ist.¹⁸⁷ Der Ich-Erzähler erzählt von seinen Handlungen und reflektiert diese. Der „Held erzählt seine Geschichte“¹⁸⁸ und bestimmt die Perspektive, in der er wahrgenommen werden will.¹⁸⁹ Es ist zwischen dem erzählenden Ich und dem erzählten Ich zu unterscheiden.¹⁹⁰ Die zeitliche Distanz zwischen den Erfahrungen und der Erzählung über die Erfahrungen ermöglicht u.a. eine Selbstdistanz¹⁹¹ und eine Distanz zu Lesenden.¹⁹² Persönliche Erfahrung ist nicht unbedingt mittelbar. Dabei ist der Unterschied zwischen fiktionaler Erzählung und authentischen Memoiren sowohl für Autoren wie für Lesenden sekundär. Der Autor/Erzähler berichtet Erlebnisse als „eigene“. Und Lesende erwarten, dass sich auch eine fiktionale Autobiografie an die Regeln einer Autobiografie hält.¹⁹³

„Die strukturelle Analogie zur ‚echten‘ Autobiografie [...] wirkt als Strategie der Wirklichkeits-Illusion, setzt aber das Bewußtsein, daß hier eine Fiktion im Sinne der Erdichtung vorliegt, nicht außer Kraft.“¹⁹⁴ Andererseits muss im Auge behalten werden, dass auch autobiografische Texte fiktionale Texte sind, die Geschichten aus einem Leben ordnen, strukturieren und als Erzählung(en) darbieten. Der Unterschied mag darin liegen, dass in autobiografischen Texten „die Fantasie [...] in der Erinnerung von Fakten begrenzt (wird), in der Fiktion dagegen von dem, was der Leser glauben kann.“¹⁹⁵ M.

¹⁸⁰ J. Vogt, Aspekte, S. 20

¹⁸¹ J. Vogt, Aspekte, S. 17f

¹⁸² M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 37

¹⁸³ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 37

¹⁸⁴ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 38

¹⁸⁵ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 38

¹⁸⁶ J. Vogt, Aspekte, S. 68

¹⁸⁷ G. Genette, Erzählung, S. 158f; S. 160 macht er darauf aufmerksam, dass ein besonderes Aufmerksamkeitsmoment entsteht, wenn Lesende einen Regelverstoß wahrnehmen, d.h. einen Wechsel vom Ich- zum Er-Erzähler. Das mag an Ungenauigkeiten des Autors liegen, es ist als Signal aber so stark, dass es auch Strategie sein kann. In Kohelet gibt es einen solchen Regelverstoß in Koh. 7, 27.

¹⁸⁸ G. Genette, Erzählung, S. 119; „Held“ und „Star“ ist dabei maßgeblich von der Aufgabe des Ich-Erzählers her bestimmt: seine Perspektive zu erzählen.

¹⁸⁹ G. Genette, Erzählung, S. 119

¹⁹⁰ G. Genette, Erzählung, S. 164

¹⁹¹ G. Genette, Erzählung, S. 164

¹⁹² G. Genette, Erzählung, S. 107, Anm. 10

¹⁹³ J. Vogt, Aspekte, S. 69

¹⁹⁴ J. Vogt, Aspekte, S. 70, Anm.17

¹⁹⁵ J. Barrington, Erinnerungen, S. 23

Fludernik schließt daraus, dass es im Erzählen den Unterschied zwischen fiktional und nichtfiktional nicht gibt: „Erzählen ist grundlegend ‚fiktional‘ ..., weil es auf Bewusstsein(sdarstellung) basiert.“¹⁹⁶ Autobiografische Texte haben eine große Bandbreite dichterischer Formen: Erlebnisschilderungen, Reiseberichte, Briefe, Tagebücher, Memoiren usw.¹⁹⁷ Im engen Sinne geht es in der Regel¹⁹⁸ jedoch um „einen rückblickenden Prosabericht in der Ersten Person über ihr eigenes Leben“. ¹⁹⁹ Dabei verdeckt der Gebrauch der 1. Sg., dass es mindestens zwei Ich-Instanzen gibt: das Ich, das etwas in der Vergangenheit erlebt und das Ich, das davon erzählt. Sie sind niemals deckungsgleich und zwischen ihnen entwickelt sich die Spannung zwischen Erleben und Bewerten.²⁰⁰ Der Ich-Erzähler „kennt mindestens teilweise die Folgen des vergangenen Geschehens.“²⁰¹ Er ist „Augenzeuge“²⁰² und er vermag „das Außerordentliche des erzählten Geschehens oder einer Figur im Horizont der Normalität hervortreten“²⁰³ zu lassen. Zugleich ist er der Garant für die Wahrheit des Erzählten. P. Weiss weist in seiner Anleitung für Autobiografien darauf hin, dass es gerade die Position des Ich-Erzählers ist, der es Lesenden ermöglicht, sich zu identifizieren²⁰⁴ oder zu distanzieren.²⁰⁵ Erzähler können sich als unzuverlässig erweisen. „Der Ich-Erzähler ist (dann) absichtlich als Figur konzipiert, die der Leser als unglaubwürdig entlarvt.“²⁰⁶

In diesem Zusammenhang ist noch einmal nach der Funktion autobiografischer Literatur zu fragen. Als Eigeninterpretationen eines Lebens sind sie ein Akt der Selbstbestimmung, bei der selbst die Geschlechtlichkeit des Autors wanken kann.

Der Ich-Erzähler wählt aus, erzählt, wertet. Das gilt für antike Herrschermemoiren²⁰⁷ ebenso wie für moderne autobiografische Literatur. Das Schreiben kann „dazu beitragen, Jahre der Unsichtbarkeit und der Fremdinterpretationen auszugleichen.“²⁰⁸ Die Selbstinterpretation des Ich-Erzählers kann dabei kritische Funktion gegenüber gesellschaftlichen Trends entwickeln. Da „Erzählung besonders geeignet (ist), implizite Argumente zu verpacken“²⁰⁹, kann sie subversiver wirken als andere sprachliche Äußerungen, z.B. öffentliche Reden. Zudem kann die Fiktionalität Realität verkehren, so dass hier das Opfer zum Sieger wird, bzw. den Opfern der Geschichte in der Erzählung Stimme verleihen.²¹⁰ J. Barrington verweist dabei z.B. auf die schriftstellerische Tätigkeit von Frauen, die das Klischee der braven, lieben und harmoniewilligen Frau durchbricht.²¹¹ Allerdings ist – gerade bei einer Ich-Erzählung – das Geschlecht eines Autors oder einer Autorin oder Erzählerin/Erzählers nicht direkt aus dem Text zu erkennen, wenn es nicht ausdrücklich angesprochen wird. Der Name allein oder eine markierte Weiblich- oder Männlichkeit kann zur Fiktionalität gehören.²¹²

¹⁹⁶ M. Fludernik, S. 73

¹⁹⁷ Ggf. kann selbst der tabellarische Lebenslauf oder eine Zeugenaussage ein autobiografischer Text sein.

¹⁹⁸ In der Antike gibt es neben der Ich-Form, in der z.B. Emhah (Mitte des 16. Jhdts v.u.Z., in: L. Popko, Untersuchungen, S. 173-178) berichtet und Augustinus' Bekenntnisse geschrieben sind, die Tradition des „Er-Berichts“ als Autobiografie; vgl. Caesar, De bello Gallico oder Xenophons historische Werke. Entsprechend gibt es in der Literaturgeschichte bis in die Neuzeit beide Formen, je nach Epoche unterschiedlich ausgeprägt.

¹⁹⁹ J. Vogt, Aspekte, S. 70, Anm. 18

²⁰⁰ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 105

²⁰¹ J. Vogt, Aspekte, S. 73

²⁰² J. Vogt, Aspekte, S. 76

²⁰³ J. Vogt, Aspekte, S. 76

²⁰⁴ So auch J. Vogt, Aspekte, S. 79

²⁰⁵ P. Weiss, Autobiografisch schreiben, S. 76f; vgl. J. Vogt, Aspekte, S. 191; G. Genette, Erzählung, S.

105ff

²⁰⁶ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 38

²⁰⁷ Zwei für die Koheletauslegung wichtige Modelle antiker Herrschermemoiren sind Herrscherinschriften und Königstestamente, vgl. W. Zimmerli, Prediger, S. 146f; M. Köhlmoos, Kohelet, S. 33f; zur Königstravestie s.u. S. 68ff.

²⁰⁸ J. Barrington, Erinnerungen, S. 10

²⁰⁹ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 26

²¹⁰ M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 26

²¹¹ J. Barrington, Erinnerungen, S. 62

²¹² M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 24

Narratologie hat beobachtet, dass Erzählungen, auch autobiografische, oftmals durch andere Texte und insbesondere Erzählungen, gerahmt werden. Eine Rahmenerzählung kann dazu führen, dass „sich die Unmittelbarkeit der Ich-Erzählung erst entfalten kann, und gibt darüber hinaus wichtige Fingerzeige für die Rezeption und Deutung des Textes“.²¹³ Da eine Ich-Erzählung häufig als innerer Monolog²¹⁴ gestaltet ist, kann der Rahmen z.B. die Angaben, die dem „Ich“ selbstverständlich sind, für Lesende einbringen.²¹⁵ Wird eine Erzählung gerahmt durch einen weiteren Erzähler, kann das für Lesende die Glaubwürdigkeit erhöhen. In der Rahmenerzählung einer Ich-Erzählung meldet sich eine Leserin oder ein Leser mit Texterfahrungen zu Wort.²¹⁶ Heute Lesende erhalten ein Angebot nachzuvollziehen, was ein anderer Leser als Herausgeber ihnen vorgemacht hat

Ohne genau entscheiden zu können, ob mit Kohelet wirklich eine Erzählung²¹⁷ und dann auch noch eine Ich-Erzählung²¹⁸ vorliegt, gehören beide Elemente doch in die Wahrnehmung des Buches hinein. Es gibt etwas wie einen Erzählfaden, und es gibt das fiktive (?) Ich des Buches, das seine Erfahrungen einbringt und formuliert.²¹⁹ Nach G.D. Salyer wird man die Unentschlossenheit, die das Buch hinsichtlich der Form transportiert und auslöst, als Teil der Strategie von ambiguity²²⁰ des Textes verstehen müssen, mit der sie Lesende zum Lesen anregt.²²¹ Er sieht Kohelet weniger als Erzählung, da es keinen plot zu geben scheint, sondern als argumentierenden Ich-Text. Dabei erfüllt das textuelle Ich besondere rhetorische Eigenschaften, nämlich den Lesenden durch die eigene Erfahrung (Koh.2) und die direkte Ansprache (ab Koh. 4,17) in ein Gespräch zu ziehen.²²²

1.9 Kohelet lesen: Erste Wahrnehmungen

Mein Ansatz fragt nach Strategien und Wirkungen eines Textes: Was bewirkt er in mir als Leser? Und: Wie bewirkt er das? Was ruft er in mir zur Sinnbildung auf? An welcher mir fremden Welt oder Erfahrung lässt er mich teilhaben oder –nehmen?

²¹³ J. Vogt, Aspekte, S. 81

²¹⁴ S.o. Anm. 144 (S.2 5).

²¹⁵ J. Vogt, Aspekte, S. 186

²¹⁶ Dabei solche Lesende als Herausgebende natürlich auch eine Fiktion sein. D.h. die Lenkung der Leseerfahrung ist nicht davon abhängig, dass es einen vom eigentlichen Autor verschiedenen Autor gibt. Auf Kohelet bezogen kann das heißen, dass Kohelet sich als Herausgeber seines Buches als erster Leser zeigen kann – oder eben ein anderer. Dass er, falls es Kohelet selbst ist, dabei in eine Rolle schlüpft, verwundert Koheletlesende nicht. Es begegnet ihnen z.B. in Koh. 1,12 ff in der Königstravestie. S.u. S. 68ff.

²¹⁷ G.D. Salyer, Vain Rhetoric, S. 83

²¹⁸ J.v. Oorschot, König und Mensch, S. 118-121

²¹⁹ B.D. Ehrman, Forgery, S. 123 verweist auf die Rolle, die Ich-Erzählung in den pseudepigraphischen Werken spielen. Er sieht in Kohelet „autobiographical discussions“ (aaO, S. 123). Zugleich aber ist ihm deutlich, dass Kohelet an keiner Stelle behauptet, Salomo zu sein. Der Autor des Koheletbuches schiebt also keine falsche Identität vor (aaO, S. 35). Er spielt Salomo, um seine Autorität zu nutzen, aber er stellt Salomo nicht als Person des Autors dar (aaO, S. 40).

²²⁰ Vgl. zum entsprechenden Phänomen C. Dunker, Der andere Salomo sowie P. Eckstein, König David, S. 19-47. Sie macht darauf aufmerksam, dass zum einen Ambiguität den Texten als Erzähltexten innewohnt und zugleich eine Strategie ist, um Differenziertheit der Aussagen zu ermöglichen und mit Lesenden zu teilen. Es darf al seiner Auslegung solcher Texte nicht um Vereindeutigung gehen. Zum erkenntnistheoretischen und gesellschaftlichen Problem der Vereindeutigung vgl. T. Bauer, Vereindeutigung, S. 13-30.

²²¹ G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 126ff

²²² G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 62-125

Kohelet bewirkt bei Lesenden, oft formuliert, Nichtverstehen.²²³ Das bedeutet für Auslegende, dass diese Verwirrung – wie auch immer – im Koheletbuch verankert sein muss. D.h. bei der Einzeluntersuchung der Struktur wird nach dieser Wirkung zu fragen sein. Verwirrung gilt dabei nicht als Aussageziel, sondern als Strategie.²²⁴

Wie stellen sich Strukturen und Strategien bei einem ersten Blick²²⁵ in das Buch dar?

1. Das Buch besitzt eine Einleitung, die Verfasser und Inhalt kurz vorstellt.²²⁶ Ein israelitischer Gebildeter wird sofort besonders herausgefordert: Wer ist „KoheletbenDavid“? Ist er ein unbekannter Davidssohn? Geht es um das Haus David, also die Dynastie oder um die direkte Nachkommenschaft? Wie kann das Pt.Sg.K. fem. ‚Kohelet‘ mit dem maskulinen ‚ben‘, also Sohn kombiniert werden. ‚‘Kohelet‘ ist kein aus den alttestamentlichen Traditionen bekannter israelitischer König‘.²²⁷ Ist er aber Salomo²²⁸, warum dann das Versteckspiel?

Lesende haben also Anlass zur Spekulation²²⁹, die später im Buch durch weitere Angaben und durch den Lauf des Buches verändert wird.²³⁰ Das, was die Spekulation auslöst, sind die Fiktionssignale, die – da Paratexte fehlen – in den ersten Versen deutlich sind: eine nicht direkt greifbare Person als ‚Autor‘, ein Sprung medias in res mit Koh. 1,2.3 sowie die poetische Form ab 1,4.

Was verbirgt sich hinter der Sprachschöpfung hävel havalim, vielleicht mit „windig, überaus windig“ zu übersetzen?²³¹ Das Motto stürzt Lesende wie eine „Schocktherapie“²³² in unerwartete Fragestellungen, mutmaßt N. Lohfink. „Für einen Erstleser ist die Bedeutung

²²³ N. Lohfink, Frauenfeind, 287; D. Michel, Untersuchungen, 237. Man kann auch Abraham Ibn Esra zitieren, der mit seinem Kommentar zu Kohelet 1139/40 sein exegetisches Werk begann und im Vor- und Nachwort zu Gott fleht, auf dass er ihm „jede Schuld verzeihen wird bei der Erklärung Kohelets“.

²²⁴ Sie ist von den Auslegern immer schon da beobachtet worden, wo sie festhalten, dass Kohelet von seinen eine besonders intensive Form der Lesearbeit erwartet; vgl. z.B. T. Krüger, Kohelet, S. 38. S. Weeks, Inner-Textuality, S. 142-153 hat die Aussagen, in denen sich Kohelet im Laufe seiner Buches widerspricht, untersucht und kommt zu dem Ergebnis, dass Kohelet über das Mittel von Variation im Selbstzitat zum einen gedankliche Kontinuität erreicht, zum anderen aber zu „re-evaluation“ herausfordert (vgl. aaO, S. 148.149): „that readers make their own, mental juxtapositions“ (aaO, S. 147).

²²⁵ Dieser erste Blick ist ein fiktiver, denn wie jeder Ausleger habe ich das Buch wieder und wieder gelesen und Hinweise gesammelt. Dennoch ist „erster Blick“ insofern gerechtfertigt, als sich hier Momente sammeln, die bei einem ersten Durchgang durch das Buch auffallen können. Dies zeigt sich auch darin, dass eher Fragen Lesender von den Beobachtungen her formuliert werden als Antworten.

²²⁶ In der Narratologie wird dieser Beginn „etisch“ genannt. Bei einem etischen Beginn wird angenommen, „dass der Leser sich bereits im Referenzfeld des Textes auskennt“ (M. Fludernik, Erzähltheorie, S. 170); dabei werden Personen etc. konkret benannt, statt sie zu beschreiben (emisch). Lt. G.D. Salyes, Vain rhetoric, S. 183 sind Lesende im Blick, die über die Kompetenz verfügen, Fiktion zu erkennen – und zwar Fiktion als heuristisches Mittel weisheitlicher Literatur.

²²⁷ T. Krüger, Kohelet, S. 96

²²⁸ So z.B. mit vielen anderen H.W. Hertzberg, Prediger, S. 67

²²⁹ So spekuliert z.B. N. Lohfink, wenn er an einen weitgereisten, umfassend gebildeten Mann mit starkem Durchsetzungsvermögen denkt, der nach der Art griechischer Wanderphilosophen öffentlich lehrt und von seinem Schülerkreis Kohelet genannt wird, vgl. N. Lohfink, Kohelet, S. 12. G.D. Salyes, Vain rhetoric, S. 188f macht deutlich, wie lose und vage die Verbindung von 1. Kön. 3-11 und der Fiktion des Königs in Kohelet ist und dass gerade diese lose Verbindung es Lesenden ermöglicht, kreativ zu lesen. Koh. 1,12 stellt Lesenden eine erste Rätselfrage: Also – wer bin ich? (aaO, S. 193).

²³⁰ Zum Lesefluss gehört grundlegend, dass dabei Erwartungen aufgebaut, bestätigt oder verändert werden, s.o. S. 11ff.

²³¹ הַבַּל הַבְּלִים; auch sie wirkt als Konstruktion ‚salomonisch‘, vgl. שִׁיר הַשִּׁירִים „Lied der Lieder“ als entsprechende Konstruktion in der Überschrift des Cant.

²³² N. Lohfink, Kohelet, S. 19; vgl. M. Sneed, Politics, S. 172: “shock readers and radically disorient them”.

[...] in vielerlei Hinsicht offen“.²³³ Und unabhängig davon, welches Vorwissen zu diesem Begriff Lesende mitbringen: Sie werden im Buch immer wieder mit dem Wort hävel konfrontiert sein als *dem* Wort Kohelets.²³⁴ Sie dürfen erwarten, dass das Buch ihnen eine Bedeutung erschließt.

Die Einleitung beginnt also mit ‚Rätseln‘ für Lesende in Koh. 1,1.2; sie endet mit einer Frage, die zugleich ein Buchthema angibt: Was ist bleibend? Welchen Gewinn²³⁵ gibt es für den Menschen in oder durch alle seine Mühe, mit der er sich unter der Sonne müht? (Koh. 1,3). Am Ende des Buches wird das sprachschöpferische Motto hävel havalim wiederholt (Koh. 12,8). Die Eingangsfrage klingt nach in einem doppelten „es bleibt“²³⁶ (Koh. 12,9.12) – mit Verweis auf Kohelet als kritisch-lehrenden Weisen und einer Zusammenfassung des Inhalts: Gottesfurcht ist die Summe aller weisen Erkenntnis und Praxis.

Diese Rahmung berichtet in der 3. Sg.m.Aff. über Kohelet, und zwar die Person und den Inhalt des Buches betreffend.²³⁷ Es wird also zumindest im Rahmen eine Spannung zwischen Person und Buch aufgebaut.²³⁸

Für Lesende braucht dabei zunächst nicht feststehen, ob die Rahmung von Kohelet oder von einem anderen verfasst ist. Lesende bemerken durch diese Rahmung, dass es eine doppelte Wahrnehmung Kohelets gibt als Fremd- und Selbstbeschreibung, als Er- und Ich-Bericht.

2. Ab Koh. 1,12 gibt sich das Buch als Stimme Kohelets, d.h. es wechselt der Verbgebrauch in der Regel zur 1. Sg.Aff., später gelegentlich zu Anredeformen, z.B. Imperativen. Das Wort

²³³ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 145

²³⁴ Die Auslegungsgeschichte zu הָבֵל ist lang. Als Leser bin ich am Anfang schon bei mindestens vier Möglichkeiten: der Name Abel (Gen. 4), die Bezeichnung für einen leichten Wind oder Atem, die Bezeichnung für Götzenbilder (vgl. Dtn. 32,21; 1.Kön 16,13.26; 2.Kön 17,15; Ps. 31,17; Jer. 2,5; 8,19; 10,3.15; 14,22; 16,19; 51,18; Jona 2,9). In Ps. 62,10 zeigt das Wort außerdem einen Gewichtsvergleich an. Der Mensch ist leichter als hävel (vgl. Ibn Esra, Kohelet, S.33; Clark, Etymological dictionary, S. 55: „lack value“).

Schon mit der LXX wird die Bedeutungsflut eröffnet, wenn sie ματαιότης, während Aquila mit ατμός übersetzt (vgl. Origenis, Hexapla z.St.). Mit dem lateinischen vanitas wird das englische vanity motiviert. Ausserdem findet eine ganze Kunstrichtung und Lebenspraxis ihren Namen in der Vanitas, der Darstellung der Vergänglichkeit alles Irdischen. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt u.a. in Hugo von St. Viktors „De vanitate mundi“. Als Buchillustration erscheinen in Ausgaben Kohelets Vanitasmotive ab dem 13. Jhdt. Die Vanitas als Lebensstil hat ihren Ausgangspunkt in den Reformbewegungen des Mittelalters. Dichtung und Malerei prägen den Lebensstil in Renaissance und Barock (vgl. Walfish, Barry Dov; Art. Ecclesiastes VI EBR VII, Sp 295f; G.J.M. Weber, Art. Vanitas-Darstellungen, Lexikon der Kunst VII, S. 552f; G. Gsodam, Art. Vanitas, LCI IV, Sp.409-412; M. Hinkel, Vanitas-Darstellung, S. 13-16). Das deutsche Eitelkeit setzt andere Akzente, als Möglichkeiten kommen „nichtig und flüchtig“ (T. Krüger, Kohelet, S. 102), vergänglich, leer, sinnlos, „utterly absurd“ (A. Schoors, Ecclesiastes, S. 38), unbegreiflich oder Täuschung, Wahn, Rätsel, Geheimnis u.a.m. hinzu. Eine der mundartlichen Übersetzung nutzt „Seifenblasen“ (W. Habermann, Alles Seifenblasen).

Aufzählungen verschiedenen Entscheidungen der Übersetzer finden sich u.a. bei U. Eco, Quasi dasselbe mit anderen Worten, S. 218f; A. Schoors, Ecclesiastes, S. 40-44; T. Krüger, Kohelet, S. 102-104; K. Ehlich, Nichtigkeit, S. 49-65.

In dieser Arbeit wird das Wort unübersetzt gelassen.

²³⁵ יֵתֵר

²³⁶ יֵתֵר

²³⁷ G.D. Salyes, Vain rhetoric, S. 184f: „Qohelet represents the post of observation which views the quest for Wisdom from the point of view of the individual’s experience. The Epilogist represents that post of observation which values the role of the community’s corporate experiences as the source of true Wisdom.“

²³⁸ Vgl. die drei Stimmen, die K.L. Greenwood, Debating wisdom, S, 476-491 beschreibt: Framenarrator, Kohelet als Salomo und Kohelet als Kohelet.

„Ich“²³⁹ prägt Satzkonstruktionen.²⁴⁰

Für den aufmerksamen Leser wird allerdings deutlich, dass der Gebrauch der 1. Sg. Aff. nicht gleichmäßig im Buch zu beobachten ist. In Koh. 1-3 und ab Koh. 7,23 ist er häufiger zu bemerken als in den übrigen Kapiteln. Es gibt Passagen, in denen Kohelet häufiger als Person mit seinen Erfahrungen im Vordergrund steht, und andere, in denen diese Erfahrungen Kohelets zurücktreten zugunsten anderer Formen und Inhalte, z.B. Mahnungen. Dem entspricht es, dass es Wendungen gibt, die dazu dienen, am Erfahrungshorizont Kohelets teilnehmen zu lassen:

Da ist der Gebrauch von „Sieh...“²⁴¹; dialogische Partien, in denen Kohelet sich selbst als Gesprächspartner dient, mit rhetorisch wirkenden Fragen. Daneben stehen jene Passagen mit Mahnungen, die auf die Lebenspraxis Lesender zielen. Der erste Textblock dieser Art findet sich (erst) ab Koh. 4,17-5,7; der zweite Koh. 6,9-6,21. Weitere Mahnungen finden sich Koh. 8,2f; 9,7-10; 10,20-11,2; 11,9-12,1.

Für Lesende ergibt sich also die Situation, zum einen in die Erfahrungshorizonte Kohelets eingebunden zu werden, zum anderen aufgefordert zu sein, bestimmte Erfahrungen Kohelets in Lebenspraxis umzusetzen. Lesende werden in diese Spannung zwischen Nachvollzug der Erfahrung und Nachvollzug in Lebenspraxis gestellt.

Man wird zugleich sagen können, dass die Menge der Texte, die an Kohelets Erfahrungen teilnehmen lassen, größer ist als die der Mahnungen zu eigener Lebenspraxis. Das bedeutet, dass Erkenntnis in diesem Buch indirekt geschieht, durch Teilnahme an der Erfahrung Kohelets. Als Lesender wird man herausgefordert, zu fragen, warum gerade diese Mahnungen ausgesprochen werden und wie sie mit dem Erfahrungshorizont Kohelets zusammenhängen.

Der „Ich“-Bericht erinnert Lesende, die mit weisheitlichem Reden vertraut sind, an ein zweierlei: daran, dass Lehrende eigene Erfahrungen formulieren (wie in Pvb. 7) und daran, dass in der Regel weisheitliche Erkenntnis in anderen Formen kommuniziert wird, nämlich als Sentenzensammlung, „couched in a third-person form“.²⁴² Es entsteht durch die Form des Ich-Berichtes eine Spannung zwischen dem, was Kohelet sagt und dem, was üblich ist, die mich als Leser beschäftigt. Was verändert sich, wenn Erfahrungen der Weisheit mir als Erfahrungen eines Weisen begegnen? Kohelet ist als Monolog ein Dialog mit der Tradition.²⁴³ Die Tradition ist über Sentenzen, die Kohelet aufnimmt, in seinen „Ich“-Bericht integriert.²⁴⁴

Zugleich distanziert²⁴⁵ das „Ich“ Kohelets seine Erfahrungen von denen der Tradition und von denen der Lesenden. Ich werde als Leser herausgefordert, mich zu beidem zu verhalten. Und es entsteht eine Spannung zwischen dem „Ich“ Kohelets, also etwas eher persönlichem, und seinem öffentlichen Auftrag, König zu sein.²⁴⁶

²³⁹ אָנִי; s.u. S. 115. 341ff

²⁴⁰ Vgl. insgesamt G.D. Salyes, *Vain rhetoric*, S. 194-196

²⁴¹ הִנֵּה: Koh. 1,14 (16); 2,1.11; 5,15; רָאָה Koh. 7,13.27.29; zur Relevanz und Differenz der beiden Worte vgl. R. Holmstedt, *Qoheleth*, S. 222.227.

²⁴² G.D. Salyes, *Vain rhetoric*, S. 194

²⁴³ G.D. Salyes, *Vain rhetoric*, S. 196-198

²⁴⁴ G.D. Salyes, *Vain rhetoric*, S. 198-210

²⁴⁵ G.D. Salyes, *Vain rhetoric*, S. 177ff

²⁴⁶ G.D. Salyes, *Vain rhetoric*, S. 241-246

3. Lesende bemerken den Wechsel, der sich zwischen Prosa und Poesie andeutet. Da sind die poetischen Texte Koh. 1,4-11; 3,1-8; 7,1-6²⁴⁷ und 12,1-7. Ihre Wirkung im Lesefluss ist zunächst Unterbrechung der Prosa.²⁴⁸ Das gilt schon für den ersten poetischen Text Koh. 1,4-1,11. Er steht als Block zwischen Rahmung als Bericht über Kohelet und dem in Koh. 1,12 beginnenden Selbstbericht. Ein Lesender wird dabei von dem zuletzt Gelesenen distanziert. Er muss sich mit einer anderen Formensprache auseinandersetzen, wird vom zuletzt Gelesenen weggelenkt und damit – so meine Annahme – auf Neues vorbereitet. Damit müssten sich poetische Texte an Schaltstellen finden, dort, wo Lesende vorbereitet werden auf Veränderungen.

4. Eine Unterbrechung der Prosa und darum des Leseflusses lässt sich auch durch einen refrainhaften Einsatz von „Das ist alles hävel und Windweide“²⁴⁹ o.ä. (Koh. 1,14; 2,11; 2,17; 2,26; 4,4; 4,16; 6,9) feststellen. Überhaupt scheint das Wort hävel bzw. Formulierungen mit ihm eine besondere Aufgabe innerhalb des Buches zu erfüllen.

A.G. Wright²⁵⁰ und in kritischer Aufnahme J.S. Mulder²⁵¹ haben dem besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Wright schlägt vor, solche Formulierungen als „divider“ innerhalb der Texteinheiten zu werten.²⁵² Dabei gilt es m.E. den Gebrauch der unterschiedlichen Formulierungen zu differenzieren.

- a) Die Formulierungen in Koh. 1,2 und 12,8 haben eine rahmende Funktion. Sie wecken Neugierde und führen darauf zurück.
- b) Die nächste augenfällige Formulierung lautet „Auch das ist hävel“²⁵³ o.ä., die zu einem Refrain erweitert wird: „Das ist alles hävel und Windweide“²⁵⁴ o.ä. (Koh. 1,14; 2,11²⁵⁵; 2,17; 2,26; 4,4; 4,16; 6,9). Die Erweiterung findet sich nur bis Koh. 6,9. Sie wird jeweils begleitet von einer Sentenz, manchmal in der Form eines tob-Spruchs (Koh. 1,14f; 4,4-6; 6,9). Der refrainhafte Gebrauch dieser Formulierung lässt auf ihre Funktion schließen: nämlich einen Abschnitt zu beenden. Dabei braucht

²⁴⁷ Koh. 7,1ff ist eine Reihe von טוּב-Sprüchen und hat eine poetische Form. N. Lohfink, Kohelet, S. 50 nennt sie einen „Sprichwortteppich“. Er geht von einem fließenden Ende ab Koh. 7,13 aus; ich setze das Ende der eigentlichen Reihe mit Koh. 7,6 aufgrund der hävel-Formel an.

²⁴⁸ Leider finden sich in der Kommentarliteratur keine Überlegungen zur Funktion der poetischen Texte für das Gesamtbuch, sieht man von dem Verweis auf Strukturierung des Textes ab. M.E. ist damit aber noch nicht ausreichend die Rolle beschrieben, die die poetischen Texte spielen, oder genauer: Es ist nicht ausreichend beschrieben, was das Auftreten dieser Texte für die Wahrnehmung der übrigen Passagen bedeutet. Man kann nur implizit ablesen, welche Schlüsse Kommentatoren ziehen. So beendet für T. Krüger das Gedicht Koh. 3,1-8 die Königstravestie. Für ihn bietet das die Möglichkeit, Koh. 3,9ff als Revision der Erfahrungen des Königs Kohelet aus Koh. 1,12-2,26 zu verstehen. Jetzt spricht Kohelet als Weiser. N. Lohfink, Kohelet, S.31 sieht eine „Art meditativer Pause im sonst sehr gerafften Bericht Kohelets [...] Sie dient der Universalisierung der Erfahrungsbasis“, führt aber sonst einfach nur den bestehenden Faden fort. Für L. Schwienhorst-Schönberger „blickt das Gedicht kritisch auf ‚das Reich der unbegrenzten Möglichkeiten‘ zurück“ und weitet sie allgemein anthropologisch aus (aaO, S. 249). Für Koh. 7,1ff ist die Kommentarliteratur noch uneinheitlicher, da für die meisten kein poetischer Text vorliegt, vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 253f; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 368f. Dass N. Lohfink hier einen poetischen Text sieht, in den sich nach und nach vermehrt „Prosafetzen“ schieben (N. Lohfink, Kohelet, S. 51), wird in keiner Weise für die Auslegung ausgewertet. Auch beim Schlussgedicht Koh. 12,1-7 gibt es letztlich nur den Konsens, dass hier eben ein Schlusspunkt gesetzt wird. Es wird jedoch nicht gefragt, welche Rolle dieser 1. Abschluss des Buches für Lesende spielt.

²⁴⁹ הכל הבל ורעות רוח; die Übersetzung von רעות רוח als Windweide entnimmt dem Bedeutungsspektrum von רוח (Geist oder Wind) den Anteil Wind. Sie spielt mit der Alliteration, die den hebräischen Anlaut prägt und sie nimmt auf, dass רעות als Substantivform des Verbs „weiden, hüten“ verstanden werden kann.

²⁵⁰ A.G. Wright, Riddle, S. 313-334

²⁵¹ J.S.M. Mulder, Qoheleth's division, S. 149-159

²⁵² A.G. Wright, Riddle, S. 316ff

²⁵³ גם זה הבל

²⁵⁴ הכל הבל ורעות רוח

²⁵⁵ Hier findet sich eine doppelte Erweiterung durch die Anfügung: ואין יתרון תחת השמש

zunächst keine inhaltliche Aussage mit dem Refrain selbst verbunden sein. Der dem Refrain vorangehende Abschnitt wird nicht zwangsläufig durch den Refrain wertend kommentiert. Der Refrain hat an der Funktion des rahmenden Mottos teil, indem er die Frage, was gemeint ist, immer wieder wach hält.

Der Refrain erfüllt eine doppelte Funktion: Er schließt eine Einheit ab und hält die Neugierde, was Kohelet mit hävel meint, wach, indem er durch einen Zusatz eine neue Bedeutungsebene erschließt. Dabei wird hävel durch ein weiteres Rätselwort interpretiert: „Windweide“.²⁵⁶

Für Lesende endet mit Koh. 6,10 der Gebrauch der erweiterten hävel-Formel. Ab dann wird dieses Wort auch nicht mehr strukturierend eingesetzt. Es taucht Koh. 6,12; 7,15 und 9,9 in Formulierungen wie „Lebenstage, die ihm hävel sind“²⁵⁷ (Koh. 6,12) oder als Einzelwort (Koh. 8,14; 9,8) auf. Es gilt inhaltlich als geklärt.

c) Die inhaltliche Klärung geschieht in Beispielgeschichten, in denen die hävel-Formel ohne die Erweiterung oder mit anderen Erweiterungen auftaucht. Das lässt sich besonders gut an Koh. 4,8ff sehen. Mit „es gibt“²⁵⁸ wird ein Beispiel eingeführt, das mit „auch das ist hävel und böses Mühen“²⁵⁹ abgeschlossen wird. Koh. 4,9ff folgen Konsequenzen, mit einem gut/besser-Spruch eingeleitet.²⁶⁰ Einfache hävel-Formeln haben also eine verbindende Funktion innerhalb der Abfolge von Beispiel und Konsequenz, These und Erläuterung. Sie finden sich noch in Koh. 2,15; 5,9; 7,6; 8,10.14.²⁶¹ Sie sind am ehesten geeignet, da sie jeweils ein konkretes Beispiel benennen, das Wort hävel inhaltlich zu füllen. Auch sie erfüllen also eine Doppelfunktion: Brücke zwischen Beispiel und Konsequenz zu sein und zugleich das Beispiel inhaltlich zu werten.

d) Im ersten Buchteil begegnen Lesende einem massiven Gebrauch des Wortes hävel. Dabei ist für Lesende eine inhaltliche Füllung aufgrund der Formeln nicht ganz einfach möglich. Man muss m.E. vorsichtig sein, bei refrainhaften Texten ihre Aussage direkt auf das Vorhergehende zu beziehen. Im Bereich der Lyrik, z.B. bei Liedtexten wäre das jedenfalls schwierig.

Selbst am Ende einer ersten Lektüre des Gesamtbuches wird man kaum mehr sagen können, als dass hävel das Wort dieses Buches und also der Erfahrungen Kohelets zu sein scheint. Aber was mit diesem Wort beschrieben wird, wird zunächst einmal noch offen sein.

5. Ergibt sich für einen ersten Teil des Buches durch den „Das ist alles hävel und Windweide“-Refrain ein strukturierendes Merkmal, so ist der zweite Buchteil anders strukturiert. Abgrenzungen sind nicht so klar erkenntbar. Eventuell kann man Koh. 6,10-12 als Einleitung lesen. Es werden Fragen gestellt, die für den zweiten Teil leitend sind. War die Frage in Koh. 1,3 die nach „dem Gewinn/dem Bleibenden“²⁶² gewesen, so ist es jetzt eine Doppelfrage (Koh. 6,12): „Wer weiß, was gut ist für den Menschen im Leben?“²⁶³ bzw. „Wer erzählt dem Menschen was sein wird in seiner Zukunft?“²⁶⁴

Dabei wird nach einem „Wer“ gefragt, wer weiß bzw. wer erzählt und nach einem „Was“, nach dem Guten bzw. der Zukunft. Was das Gute ist, das hat Kohelet bereits geklärt. Das Augenmerk wird darauf liegen, wer dem Menschen Auskunft geben kann. Allerdings gibt es wenige Anhaltspunkte, wie der Text Koh. 7,1-11,6 weiter strukturiert werden kann. Zwei strukturelle Auffälligkeiten sind sichtbar, wenn man die Einleitung Koh. 6,11f gelesen hat:

²⁵⁶ רעות רוח

²⁵⁷ ימי חיי הבלו

²⁵⁸ יש

²⁵⁹ גם זה הבל וענין רע הוא

²⁶⁰ Das lässt sich entsprechend auch in Koh. 6,1ff (יש) beobachten. Es folgt Koh. 6,2 eine hävel-Formel, die mit einer Inklusion zu Koh. 6,1 erweitert wurde (Koh. 6,1: רעה, Koh. 6,2: וחלי רע, dann Koh. 6,3ff ein טוב-Spruch. Vgl. ebenso Koh. 2,21f.

²⁶¹ In Koh. 8,14 wird sichtbar, wie hävel inhaltlich qualifizierend eingesetzt wird. Da wird bereits das einleitende יש mit הבל verbunden.

²⁶² יתרון

²⁶³ מי יודע מה טוב לאדם בחיים

²⁶⁴ מי יגיד לאדם מה יהיה אחריו

a) Da ist zum einen in Koh. 6,10 die Formulierung „niemand vermag“.²⁶⁵ Sie begegnet in Koh. 8,17 in einer a-b-a-Struktur wieder: „niemand vermag zu begreifen – niemand begreift – nicht vermag der Mensch zu begreifen“.²⁶⁶ Sie schließt einen Abschnitt ab, der in Koh. 8,1 die Frage nach dem „Wer“ aufgenommen hatte (vgl. auch Koh. 8,7) und in Koh. 8,12 betont eine Antwort gibt: „Denn auch ein Wissender bin ich“.²⁶⁷ Zugleich wird das Leitwort „begrreifen“ aus Koh. 7,23ff aufgenommen.

b) Eine solche a-b-a-Struktur findet sich auch in Koh. 11,5f: „Es gibt für dich keinen, der weiß – du weißt nicht - es gibt für dich keinen, der weiß“.²⁶⁸ Sie schließt den Abschnitt ab, der in Koh. 9,1 mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse Kohelets begonnen hat.²⁶⁹ Sie steht vor der Einleitung zu dem poetischen Text, der mit dem Motto (Koh. 12,8) die Schlussrahmung bildet (Koh. 11,7-12,7). Auch hier wird Koh. 6,10ff aufgenommen, wieder in der Frage nach dem „Wer“: Wer weiß?

Es gibt ab Koh. 7,1 zwei auf den ersten Blick weniger stark strukturierte Abschnitte: Koh. 7,1-8,17 und 9,1-11,6. Die Frage danach, wer dem Menschen sagt, was gut ist, wird dabei in zwei Durchgängen negativ beantwortet. Zugleich wird ein Lesender in gewisser Spannung dazu wahrnehmen, dass zumindest in Koh. 8,2 und 8,12 die Frage nach dem Weisen mit einem deutlichen „Ich“²⁷⁰, also positiv, beantwortet worden ist.

6. Kohelet ist nicht der erste aller Menschen in Israel, die verstehen wollen. Darum ist er auch nicht der erste, der schreibt.²⁷¹ Es liegen Bücher vor ihm und Traditionen. Er zeigt Lesenden die Auswahl, die er aus Schrift und Tradition getroffen hat. Dabei wählt er sowohl Worte als auch Formen.

Bei den Formen bemerkt ein Leser sofort, dass er sich in der Welt der Weisheit befindet. Sätze begegnen als Schlaglichter für Zusammenhänge oder als Teil kurzer Satzenseammlungen. Eine besondere Vorliebe hat Kohelet für den gut-Spruch und seine Modifikation „besser“²⁷². Er kennt die weisheitlichen Grundthemen von Weisheit und Torheit; gerecht und frevelhaft. Es finden sich klassische Mahnungen wie die zur Gottesfurcht und kleine Beispielgeschichten. Es finden sich auch große Formen wie die durch die Autorität des Lehrenden und seines „Ich“ getragene Lehrerzählung, mit der der Selbstbericht Kohelets eingeleitet ist, die sogenannte Königstravestie.²⁷³ Und es stellt sich die Frage, ob und wie der Text als ganzer von dieser Travestie getragen ist und also als Erzählung²⁷⁴ zu lesen ist oder ob er ein philosophischer Diskurs²⁷⁵ mit eigenen, auch sprachlichen, Regeln ist. Liegt eine fingierte, fiktive Autobiografie vor oder eine Memorabilie?

Kohelet zitiert oder lässt anklingen: aus Gen²⁷⁶ und Lev²⁷⁷ und Dtn.²⁷⁸ Vielleicht „wird man sagen können, dass der Pentateuch Qoh bereits als Ganzes vorlag“.²⁷⁹ Aber er zitiert eigenwillig und löst Nachdenken aus.

²⁶⁵ לא יוכל

²⁶⁶ לא יוכל האדם למצוא – לא ימצא – לא יוכל למצא; zu מצ'א, hier mit „begrreifen“ übersetzt, s.u. S. 212ff.

²⁶⁷ כי גם יוגע אני

²⁶⁸ אינך יודע – לא תדע – אינך יודע.

²⁶⁹ A.G. Wright, Ecclesiastes 9,1-12, S. 250-262

²⁷⁰ אני

²⁷¹ Zu Fragen der Datierung s.u. S. 41ff.

²⁷² אין טוב מן

²⁷³ S.u. S. 68ff.

²⁷⁴ So z.B. die These, die E.S. Christianson, A time to tell, erläutert. S.o. S. 25ff

²⁷⁵ So z.B. T. Walton, Experimenting with Qohelet; aber auch N. Lohfink, der Kohelet vom Modell der Diatribe her erschließt, oder L. Schwienhorst-Schönberger, der das vom Modell der antiken Rede her versucht. Dann würden wir uns im Bereich hellenistischer Literatur befinden. So sieht es R. Braun, Popularphilosophie, S. 167-171. Das aber ist nicht unbedingt gesagt. Vielmehr deutet sich an, dass in unserer Wahrnehmung des Hellenismus Formen und Fragestellungen Kohelets vorstellbar sind.

²⁷⁶ K. Dell, Exploring, S. 6, referiert einen Aufsatz von M. Antik (Cain, Abel, Seth, and the meaning of human life as portrayed in the books of Genesis and Ecclesiastes, 2006). Die Namen Abel, Kain und Seth werden in einer begrifflichen Allusion in Kohelet verwendet, d.h. die Personen, die in Gen. durch Namen

Aus dem „sehr gut“²⁸⁰ in Gen. 2, 4 als Grundanerkennnis der Schöpfung durch Gott wird ein „schön“²⁸¹ in Koh. 3,11, ein „aufrecht“²⁸² in Koh. 7,29, und das löst Fragen aus. „Bei einem Mann, der seine Worte so sorgfältig wählt wie Qohelet, müssen wir wohl davon ausgehen, dass die Wahl von „schön“ anstelle von „gut“ beabsichtigt ist und eine spezielle Nuance ausdrücken soll“.²⁸³ Kohelet kennt die Salomogeschichte, als Hintergrundinformation, als Auswahlgrund für den eigenen Text und als beinahe wörtliches Zitat aus 1.Kön. 8,46 im eigenen Text: „Denn ein Mensch – einen Gerechten gibt es nicht auf der Erde, der das Gute verwirklicht und nicht sündigt“²⁸⁴ (Koh. 7,20).

Lesende werden herausgefordert, dem nachzudenken, was Kohelet an Formen und Themen übernimmt; was er zitiert und was er verschweigt.²⁸⁵

Natürlich ist bei dieser Form der Intertextualität Kohelet als Leser auch anderer biblischer überlieferter Literatur²⁸⁶ denkbar. So versucht T. Krüger deutlich zu machen, dass Kohelet nicht nur Themen mit dem Buch Hiob gemeinsam hat, „but also wrote for readers who knew the book of Job fairly well and were able to associate texts, ideas and discussions from the book of Job with what they read in Ecclesiastes“.²⁸⁷

Kohelet als fiktiver Autor hat schon seit der antiken Auslegung intertextuelle Bezüge ermöglicht in der Zusammenschau von Pvb, Koh und Cant, sowohl in der Midrasch-Literatur als auch in christlichen Auslegungsmodellen.

Hier ist auf jüdischer Seite an die zeitliche Zuordnung zu denken – Salomo als junger Mann schreibt Cant, als gereifter Pvb und als gefallener und auf den Thron zurückgekehrter alter Mann Kohelet.²⁸⁸ Im Talmud²⁸⁹ wird König Hiskia mit einem Kollegium²⁹⁰ als Herausgeber oder Autor von Jes, Pvb, Cant und Koh verstanden. D.h., diese Literatur wird in der Krise um die Eigenständigkeit Juda angesichts

beschrieben werden, sind in Kohelet als Verben oder als Lebensvollzüge aufgenommen. הבל verweist, wie רעות, auf Abel, den Hirten, dessen Leben durch den Mord Kains verschwindet. Kain wird Koh. 2,7 erwähnt; ebenso 4,4. Seth gilt seiner Mutter Eva als Ersatz für Abel und als Gabe Gottes (Gen. 4,25). In der Welt, die durch die Vergänglichkeit geprägt ist, eine Vergänglichkeit, die durch Kain, d.h. Erwerbsstreben ausgelöst ist, bleibt dem Menschen die Seth-Existenz als Gabe Gottes.

²⁷⁷ W. Kynes, Follow your heart, S. 15-27 untersucht die Bedeutung der Kundschaftergeschichte Num. 13, zum einen am Zitat/Anklang für Koh. 11,9, zum anderen als Modell für die Forschungstätigkeit Kohelets, wie die Kundschafter zu arbeiten תור und der Versuchung zu entgehen, das Land = Leben völlig abzuqualifizieren, sondern trotzdem als ‚gut‘ zu erkennen.

²⁷⁸ Vgl. die Kanonformel in Koh. 3, 14 mit Dtn. 4,2 u. 13,1; zu Gelübden und versehentlichen Sünden in Koh. 4,17-5,6 siehe Dtn. 23,22; Lev.4 u. Num 15,22-31; siehe C. Kynes, Follow your heart, S. 21-25

²⁷⁹ H.W. Hertzberg, Prediger, S. 46; anders beurteilt D.M. Carr; Formation, S. 449-451 die Situation. Sein Schluß lautet: „Overall, it is striking how little Qohelet is intertextually related to other parts of the bible“.

²⁸⁰ טוב מאד

²⁸¹ יפה

²⁸² ישר

²⁸³ D. Michel, Untersuchungen, S. 60; vgl. wertend D. Krochmalnik, „Ist auch Kohelet unter den Philosophen?“, S. 102f.

²⁸⁴ כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא

²⁸⁵ Die Frage ist, wie man Verschweigen methodisch fassen kann. Innerhalb der Überlegungen von Iser und Eco ist das Verschwiegene die „Leerstelle“ (Iser) oder das, was der Leser von seiner Enzyklopädie her vermisst (Eco). Für diese Studie bedeutet dies, die Enzyklopädie Lesender zu entwickeln und mit dem, was Kohelet einbringt, zu vergleichen. Wie bei aller Interpretation besteht die Gefahr zirkulärer Schlüsse.

²⁸⁶ Zu Jesaja vgl. R.L. Schultz, Qohelet and Isaiah, S. 57-70.

²⁸⁷ T. Krüger, Comforter, S. 104

²⁸⁸ Vgl. E. Christianson, Ecclesiastes, S. 91 zu ShirRab 1.

²⁸⁹ bBabaBathra wird ab Fol14b die Reihenfolge der biblischen Bücher diskutiert und mit historischen und inhaltlichen Argumenten wird folgende Reihenfolge begündet: „Ruth, Psalmen, Ijob, Sprüche, Qoheleth, Lied der Lieder, Klagelieder, Daniel, die Estherrolle, Ezra und die Chronik.“ Fol15a wird dann ein historisches Argument eingebracht: „Hizqija und sein Kollegium schrieben Jesaja, Sprüche, das Lied der Lieder und Qoheleth.“ Der biblische Ansatzpunkt für diese Überlieferung findet sich Pvb. 25,1. s.u. S. 95.99.189.333.

²⁹⁰ Zu historischen Einordnung der Zeit Hiskias (725-696 vuz) vgl. H. Donner, Geschichte des Volkes Israel Bd. 2, S. 347-360.

der assyrischen Bedrohung (Zeitpunkt) verortet. Im biblischen Kontext ist diese Tätigkeit ein Abschlussphänomen mit Blick auf die endende staatliche Eigenständigkeit. Samuel Ibn Tibbon vertritt als Exeget ein Modell, in dem die drei salomonischen Bücher Gen.3 auslegen – Pvb in Bezug auf Eva, die zur Sünde verführt; Koh in Bezug auf Adam, der sündigt; Cant in Bezug auf die „woman of value“, die schwer zu finden ist.²⁹¹

Auf christlicher Seite wird seit Hieronymus und Gregor von Nyssa ein eher pädagogisches gestuftes Erkenntnis- und Lebensmodell eröffnet: Pvb als Elementarunterricht, Koh als Vertiefung und Cant als Krönung oder Ziel im Sinne einer Theopoesis.²⁹² Eine isolierte Lesart Kohelets als eigenständiges Buch ist ein Phänomen der Moderne.

7. Bei all dem fallen Lesenden bestimmte Worte besonders auf, weil sie aus dem Sprachduktus fallen. Das gilt für Satzkonstruktionen wie für Formulierungen, die Lesende aufmerken lassen.

Besteht die vorherrschende Satzkonstruktion aus einem Verb 1.Sg Aff., gegebenenfalls mit eigenständig eingeführtem Subjekt oder Subjekten, sowie Objekt bzw. Objekten, so fallen die beiden Partizipialkonstruktionen, die im Rahmen des Selbstberichtes in Koh. 7,26 und 8,12 gebraucht werden, auf. Sie wecken Fragen und Interesse der Lesenden: Was geschieht jetzt, warum wird das gewohnte Satzbauschema geändert?

Genauso ist es, wenn plötzlich das nachgestellte Subjekt „Ich“²⁹³ an die erste Position rückt wie in Koh. 8,2; zuvor nur in 1,12. Warum wird an dieser Stelle so formuliert? Welche Bedeutung hat das für die Gesamtwahrnehmung des Gelesenen?

Einmalig ist für das gesamte Buch, dass in Koh. 7, 27 der Selbstbericht Kohelets durch ein kurzes Stück Rahmenerzählung unterbrochen wird: „spricht sie, Kohelet“ oder „spricht der Kohelet“.²⁹⁴

Die Seltenheit dieser Änderungen verstärkt dabei den Eindruck für Lesende, dass hier etwas gravierend Wichtiges geschieht.

8. Zum Schluss noch einmal ein Blick auf die Worte. Lesende bemerken, dass Kohelet ihr Zeitgenosse sein könnte, jedenfalls für Lesende seiner Zeit sein will. Sie nehmen die Fiktionssignale und auch seine Sprache wahr.

Er wirft sich vielleicht den Mantel eines Königs einer anderen Zeit über und leitet seine Selbstvorstellung mit einem „Ich bin König gewesen“²⁹⁵ in Koh. 1,12 ein. Man muss, denke ich, diese 1. Sg. Aff. auf der gleichen Zeitstufe lesen wie alle folgenden – als Verweis auf etwas Vergangenes. Das wird für Lesende allerdings erst im Laufe des Lesens klar.

Kohelet blickt auf sich und seine Erfahrungen zurück. Es besteht eine doppelte Spannung – zwischen Kohelet, der Erfahrungen macht und dem, der schreibend aus seinen Erfahrungen auswählt. Und zwischen dem, was Kohelet als König darstellt und was er jetzt ist und zugleich verbirgt.

Er verbirgt allerdings nicht, dass er als Mensch seiner Zeit spricht. Wenn denn der erste Eindruck Lesender stimmt, dass Kohelet Salomo ist, so spricht keine archaisierende

²⁹¹ Samuel Ibn Tibbon, Ecclesiastes, S. 169-187

²⁹² Zur altkirchl. Auslegungstradition vgl. H.R. Drobner, Ecclesiastes, S. 367-369. Mittelalterlich findet sich dieses Modell der Koordination salomonischer Schriften z.B. bei Isidor von Hispalensis, In libros, PL 83, Sp. 164f; bei Hugo von St. Viktor, In Ecclesiasten, PL 175, Sp. 115.

²⁹³ אני

²⁹⁴ אמרה קהלת, zur Übersetzung s.u. S. 114.304ff.

²⁹⁵ הייתי מלך

Sprache.²⁹⁶ Das wird für damalige Lesende besser erkennbar gewesen sein wie für heutige, weil sie den Klang der alten, Salomo angemessenen Sprache aus der Schriftensammlung, aus der die hebräische Bibel erwuchs, im Ohr hatten. Das ist kein Hebräisch des 8. Jahrhunderts vuz, also der Salomozeit, sondern für die ersten Lesenden Hebräisch ihrer Zeit, vielleicht ein Hebräisch auf dem Weg zum Mischna-Hebräisch.²⁹⁷ Kohelet sucht den Anschluss an die weisheitliche Tradition nicht einfach über die Sprachgestalt und -form, also retrospektiv, sondern über die Person und Geschichte Salomos in einer vergewärtigenden Art. Es finden sich eventuell mit „Gartenanlage“²⁹⁸ (Koh. 2,5) und „Urteilsspruch“²⁹⁹ (Koh. 8,11) persische Lehnworte³⁰⁰; es finden sich eventuell Aramaismen³⁰¹; aber es finden sich keine griechischen Lehnworte. Griechisch spricht Kohelet nicht.³⁰² Dafür sind seine eventuellen

²⁹⁶ Vgl. dagegen die antikisierende Sprache von Sirach, der auf diese Weise Anschluss an die Tradition sucht. Zum Gesamtkomplex sprachlicher Entwicklung und ihres Einsatzes und Steuerung durch Schreiber, D.M. Carr, *Formation*, S. 125-132.

²⁹⁷ C.L. Seow, *Ecclesiastes*, S. 19 im Anschluss an A. Schoors, *The Preacher*, S. 221-224; Seow macht beiläufig deutlich, wie unterschiedlich es zwischen klassisch hebräischen Texten und Kohelet klingen kann. Heißt es im klassischen Hebräisch לִבְשֵׁי לַיּוֹם, so sagt Kohelet im Hebräisch seiner Zeit לִבְשֵׁי יוֹמִי. B. Isaksson, *Narrative discourse*, S. 44 macht darauf aufmerksam, dass in Kohelet wie in der spätere Mischna das Perfekt den Narrativ als Erzähltempus ersetzt. Vgl. auch A. Hurvitz, *The language*, S. 23-34 Anders geht D.M. Carr, *Formation*, S. 102-149 und direkt S. 448-455 vor. Für ihn wiederholen sich bei der sprachlichen Einordnung alle Einordnungsprobleme, die sich beim Koheletbuch insgesamt ergeben. Er zeigt, dass – neben allen anderen Möglichkeiten der Datierung (Themengleichheit; Abhängigkeiten von anderen Texten oder anderer Texte) – vielleicht auch das sprachliche Kriterium nicht greift. Nach seiner Analyse ist mit sprachlichen Gründen sowohl eine vorexilische wie auch eine hellenistische Datierung möglich.

Allerdings lenkt er damit, ohne das selbst im Blick zu haben, für diese Studie den Blick auf den Begriff der „Zeitgenossenschaft“. In Carrs Rekonstruktion der hebräischen Sprachgeschichte ist es möglich, dass neben der literarischen Hochsprache, die sich in der Tora und anderen Büchern niederschlägt, ein Alltagshebräisch in colloquial und Dialekt in Gebrauch war. Aus ihm hat sich das Hebräisch der Mischna entwickelt. Briefkunde weisen auf die Existenz dieses colloquial parallel zur Hochsprache hin (D.M. Carr, *Formation*, S. 128ff). Das heißt bezogen auf Kohelet, dass er – wie in Koh. 12,8 angedeutet – die Alltagssprache der Menschen spricht, selbst wenn er statt spät früh zu datieren wäre. Anders gesagt: Er spricht nicht das literarische Hebräisch, das mit Hof und Verwaltung zu identifizieren ist, sondern Alltagssprache. Das ist hier mit „Zeitgenossenschaft“ gemeint.

²⁹⁸ פֶּרֶדֶס

²⁹⁹ פִּתְגָּם

³⁰⁰ C.L. Seow, *Ecclesiastes*, S. 12

³⁰¹ Vgl. z.B. die Liste bei C.L. Seow, *Ecclesiastes*, S. 12-15; die Wahrnehmung von Aramaismen hat u.a. einzelne Exegeten dazu geführt, das Koheletbuch für eine hebräische Übersetzung aus dem Aramäischen halten; vgl. A. Lauha, *Kohelet*, S. 8

³⁰² Anders Y. Amir, *Doch ein griechischer Einfluss?*, S. 35–50, der הכל für eine Übernahme von τα παντα hält und הבל für eine Übernahme von Menanders τυφον. R. Braun, *Popularphilosophie*, S. 51-53.106-110, 146ff hat umfangreiche Motiv-, Stil- und Kompositionsvergleiche zwischen Kohelet und griechisch-hellenistischer Literatur angestellt. Er kommt zu dem Ergebnis, dass neben den Motiven der pessimistischen Weltsicht, der Frauenfeindlichkeit, der Einschränkung der Erkenntnisfähigkeit und des Carpe-diem besonders der Schicksalsglaube hellenistischer Popularphilosophie sich in Koh. 2,26 und 7,26 niederschlägt als Moment, dass der „Anthropologie aus der jüdischen Weisheit vor Kohelet nicht bekannt ist“ (S. 53).

Grundsätzlich wird man damit rechnen müssen, dass Kohelet sich mit griechischer, d.h. hellenistischer, ägyptischer oder babylonischer Weisheit auseinandersetzen könnte. Israel ist geografisch Durchgangsgebiet. Israel ist in der Weisheit international verbunden; sie ist ein vorderorientalisches Phänomen (vgl. M. Leuenberger, *Erfahrungstheologien*, S. 36f, der S. 63 festhält, „dass Qohelets Schöpfergott und Gottesfurcht sachlich einen nur selten bestrittenen minimalen Grundnenner der frühhellenistischen Zeit darstellen“). Schon Pvb. 24 mit seiner Übernahme ägyptischer Weisheit des Amenope weist auf die grundsätzliche Offenheit des ‚Systems Weisheit‘ hin. So kann man „gelegentliche Ähnlichkeiten“ feststellen, die durch eine gemeinsame Grundstimmung „anxiety“ in der gesamten hellenistischen Welt erklärbar sind, so D. Michel, *Art. Koheletbuch TRE XIX*, S. 349. Vgl. auch A.

Aramaismen und auch andere Teile seines Wortschatzes von Begriffen mit ökonomischer Bedeutung geprägt: Gewinn, Anteil; Einsatz, Kalkül³⁰³ u.a.m.³⁰⁴ Da er kein besonders ausgeprägtes Interesse an wirtschaftlichen Sachzusammenhängen zeigt, benutzt er die Begriffe, wie sie zu seiner Zeit genutzt wurden: als Ausdruck einer Zeit, in der die neue Wirtschaftsform der Geldwirtschaft den Alltag umprägte und damit auch Denk- und Bewußtseinsprozesse.³⁰⁵ „Qohelet talks in a register of Hebrew that is probably colloquial or dialectal“.³⁰⁶ Man wird in Betracht ziehen müssen, dass Hebräisch zu diesem Zeitpunkt bereits durch Aramäisch als Umgangssprache abgelöst worden war. Koine-Griechisch stand als neue Umgangssprache bereits vor der Tür. Das Hebräisch, an das Kohelet sich anschließt, ist kein antikisierendes Hochhebräisch, sondern ein colloquial, allerdings nicht auf der Straße gesprochene Sprache, sondern ein Art Gruppenidiom. Er schließt sich dem weisheitlichen Diskurs in einer damals modernen Sprachform an. Das bedeutet zunächst, dass Kohelet sich an ein Publikum wendet, mit dem er Sprach- und Denktraditionen teilt.³⁰⁷

Exkurs: Zur Datierung Kohelets

Will man von den bisherigen, sprachlichen Überlegungen her einen Datierungsversuch vornehmen³⁰⁸, bewegen wir uns mit Kohelet wahrscheinlich im Bereich um 250 v.u.Z.³⁰⁹ Ein erster Hinweis auf die Existenz des

Schellenberger, Kohelet, S. 29-38.

Vergleicht man Koh mit Aristoteles, fallen „Ähnlichkeiten“ auf (Zitate aus G. Gigon, Art. Aristoteles/Aristotelismus I, TRE III, S. 726-768), vielleicht gibt es sogar eine Lesart Kohelet als Aristoteleschüler: Wie Aristoteles und anders als Platon beschränkt sich Kohelet auf die „sublunare“ Welt (hebr.: תחת השמש, aaO, S. 727). Er ist ohne das Pathos Platons; er ist Beobachter (hebr.: רמ'ה, aaO, S. 727). Die Frage danach, was für den Mensch gut sei zu tun (Koh. 2, 3), ist auch bei Aristoteles die Frage seiner Ethik schlechthin. Es geht darum, gut und edel (καλον και αγαθον, hebr.: טוב, יפה) zu erkennen und entsprechend zu handeln (aaO., S. 744). Für Aristoteles ist „das Gute der letzte Zweck allen Handelns“ (aaO, S. 743). Das wird gewährleistet, wenn sich das Handeln nicht am Kriterium der Nützlichkeit (συμφερον; hebr. vielleicht: חשבון) orientiert (aaO, S. 744). Ziel ist für Aristoteles das gute Leben (ευδαιμονια, hebr.: שמחה, aaO, S. 745). Die Ethik des Aristoteles betont das Mittelmaß in den Möglichkeiten der Extreme und die Angemessenheit (aaO, S. 756; vgl. Koh. 7,16 „Sei nicht allzu...“). Angesichts der Fülle der Lebenssituationen führt dieser Ansatz in ein Dilemma. Aristoteles kapitulierte „vor der Vielfalt der Situationen“ (aaO, S. 756). Der Ausweg liegt im personalen Vorbild oder der Frage, „wie in seiner Situation der vollkommene Mensch handeln würde“ (aaO, S. 756). Vielleicht bietet die Gestalt des Weisen bei Kohelet dieses Vorbild – in seiner begrenzten Erkenntnisfähigkeit und dem daraus resultierenden praktischen Leben.

Aber selbst wenn Kohelet sich mit hellenistischer Philosophie auseinandersetzt, bleibt das Faktum, dass er dies hebräisch tut und nicht griechisch. Das mag an den Lesenden/Hörenden liegen, oder aber daran, dass Kohelet als ‚lector in fabula‘ eben in einer hellenistischen werdenden Umwelt hebräischsprachige Lesende in seinen Text einschreibt und auf diese Weise eine Abgrenzung vornimmt. Das gilt auch, wenn er z.B. Aristoteles rezipieren oder einzelne Vorstellungen aus der hellenistischen Kultur und Philosophie aufnehmen sollte.

Fraglich bleibt für mich auch, warum die LXX, wenn sich in Kohelet die Auseinandersetzung mit hellenistischer Philosophie abspielt, diese Auseinandersetzung nicht in ihrem Wortschatz markiert hat.

³⁰³ יתרון, חלק, עמל, חשבון

³⁰⁴ Vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 21-36; der die ökonomischen Verhältnisse und Begrifflichkeiten der Zeit nach 515 v.u.Z. untersucht und sich bemüht, Kohelet in diese ökonomischen Fragestellungen einzutragen und das Buch von dort ausgehend in die persische Zeit datiert; vgl. dazu D. Rudman, A note on the dating, S. 47-52. Vgl. auch H. Spieckermann, Wert, S. 97-107

³⁰⁵ Vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 21-36; F. Crüsemann, Die unveränderbare Welt, S. 80-104.

³⁰⁶ S. Weeks, The Inner-Textuality, S. 152; vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 20.

³⁰⁷ Das mag auch den Ort der Entstehung beschreiben. Nach Aussage der Kommentatoren ist am ehesten an Jerusalem zu denken. In Alexandria hätte sich vermutlich die Auseinandersetzung mit hellenistischer Denkkultur stärker niedergeschlagen. Vgl. zuletzt M. Köhlmoos, Kohelet, S. 71. Mit der Erstellung des Buches allerdings finden die Gedanken Kohelets einen ‚neuen Ort‘, das Buch, und werden von einem Ursprungsort losgelöst. Wenn ein Jerusalemer Kolorit für das Verstehen des Buches wichtig ist, dann wird es in den Text eingeschrieben sein.

³⁰⁸ Die Datierung über sprachliche Indizien ist seit H. Grotius, Annotationes, 1644 üblich; vgl. die Übersicht bei A. Schoors, The preacher, S. 1-16.

Koheletbuches als terminus ante quem findet sich in Qumran mit dem Fragment 4QQoh4a, das in die Zeit zwischen 175 und 150 v.u.Z. datiert wird.³¹⁰ Der vorliegende Text der LXX datiert in das 2. Jhd. v.u.Z., präziser um 120 v.u.Z.³¹¹ und ist als Übersetzung Zeuge einer hebräischen Vorlage und erste Auslegung, da jede Übersetzung interpretiert.³¹²

In der Mitte des 3. Jhdts v.u.Z. gehört Israel seit etwa 50 Jahren in den Herrschaftsbereich der Ptolemäer.³¹³ Trotz der immer wieder aufflammenden kriegerischen Auseinandersetzung mit den Seleukiden, gehen Historiker davon aus, dass es bis zum Ende des 3. Jhdts v.u.Z. eine politisch und wirtschaftlich stabile Zeit ist.³¹⁴

Hellenistische Verwaltung und Wirtschaft werden in Israel etabliert. Beides ist direkt auf den König in Alexandria³¹⁵ bezogen³¹⁶ und dient den Bedürfnissen eines hellenistischen Reiches: erfolgreich zu expandieren und den Erfolg zu repräsentieren.³¹⁷

Es scheinen zwei Wirtschaftssysteme ineinander zu greifen, beide auf die Bedürfnisse des Königs abgestellt, um die nötigen Mittel für das Heer und die Hofhaltung zu erwirtschaften: ein Planwirtschaftssystem, in dem Handel und Landwirtschaft über Monopole koordiniert werden³¹⁸ und ein System freien Handels, das auch Verwaltungsleistungen mit einbezieht.³¹⁹ Der Steuerpächter wird zum Sinnbild dieses Systems.³²⁰ Er ersteigert einmal jährlich die Steuerpacht und bürgt mit seinem Vermögen für die Eintreibung.³²¹ Mit diesem System wird auch die Geldwirtschaft weiter ausgeweitet.³²² Es geht in diesem System um Gewinnmaximierung für den König: an Gewinn aus der Bewirtschaftung des Landes, an Gewinn aus dem Verkauf von Sklaven, an Gewinn aus Steuerverpachtung und Handel.³²³ Im Rahmen dieser Gewinnmaximierung oder Ausbeutung werden auch in Israel neue Techniken für die Landwirtschaft³²⁴ eingeführt worden sein.³²⁵ Die Liste der Exportgüter aus Syrien und Phönizien umfassen hauptsächlich Agrargüter.³²⁶

Dabei ist der Wirtschaftsraum, den das Ptolemäerreich im Blick hat, ein globalisierter. Geld- und Bankwirtschaft sind soweit entwickelt, dass der Warenaustausch über weite Strecken, in entsprechendem Aufkommen und über Grenzen hin möglich ist.³²⁷

³⁰⁹ 2. Hälfte des 3. Jhdts v.u.Z.: K. Schmid, Literaturgeschichte, S. 183; M. Hengel, Judentum, S. 454; A. Lauha, Kohelet, S. 3; T. Krüger, Kohelet, S. 39; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 101-103 referiert die vorgeschlagenen Datierungen vom 10. Jhd. an und setzt für sich 250 bis 190 v.u.Z. an. Vgl. dagegen D.M. Carr, Formation, S. 454, der von einem Proto-Kohelet frühvorexilisch ausgeht, der in der hellenistischen Zeit zu einem pseudepigraphischen Weisheitstext erweitert worden ist. Anders C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 20f, der aus sprachlichen Gründen für eine späte perserzeitliche Entstehung plädiert. H. Graetz, Kohelet, S. 12ff sieht Herodes geschildert und datiert in das 1. Jhd. v.u.Z.

³¹⁰ T. Longman III, Ecclesiastes, S. 141; das zweite Fragment 4QQohb ist jünger und wird in die Zeit zwischen 50 v.u.Z. und 100 zu datiert.

³¹¹ P.J. Gentry, Ekklesiastes, S. 394f.396

³¹² S.o. S. 11.

³¹³ 301 v.u.Z. wird im Gefolge der Schlacht von Ipsos ein politischer Ausgleich erreicht, durch den Israel de facto zum ptolemäischen Einflussgebiet wird. Vgl. E. Haag, Das hellenistische Zeitalter, S.45; H.-J. Gehrke, Hellenismus, S. 40.45f; K. Schmid, Literaturgeschichte, S. 177f, E. Schürer, History, S. 138-146; M. Sneed, Politics, S. 85-124.

³¹⁴ M. Hengel, Judentum, S. 106.565; R. Kessler, Sozialgeschichte, S. 174. Er rechnet allerdings durch die immer wieder geführten syrischen Kriege mit kurzfristigen Verschlechterungen der allgemeinen Lage, die zur weiteren Ausbildung des Armen- und Almosenwesens geführt haben (aaO, S. 178f).

³¹⁵ Zu Alexandria vgl. C.D.G. Müller, Art. Alexandrien I, TRE II, S. 248-251; H.-F. Weiß, Art. Alexandrien II, TRE II, S. 262; A.M. Schemer, Gründungslegenden, S. 3-18; R. Feldmeier, Alexandria, S. 3-5; D. Engster, Alexandria, S. 49-66; H.-G. Nesselrath, Museion, S. 67-82; J.K. Zangenberg, Vielfalt, S. 107-126.

³¹⁶ H.-J. Gehrke, Hellenismus, S.46-49.57f; E. Haag, Das hellenistische Zeitalter, S. 96f; M. Hengel, Judentum, S.32-42.67-105; R. Kessler, Sozialgeschichte, S. 180f

³¹⁷ H.-J. Gehrke, Hellenismus, S.46-49

³¹⁸ W. Huss, Die Wirtschaft Ägyptens, S. 51-57 zählt 29 Monopole auf.

³¹⁹ W. Huss, Die Wirtschaft Ägyptens, S. 50-67, J. Bingen, Hellenistic Egypt, S. 155-188

³²⁰ W. Huss, Verwaltung, S. 186-244 zählt über 180 Steuern auf, die zeitweise zu entrichten waren.

Neben den Steuern wurden Einnahmen aus Zöllen, Bußgeldern und Grundbesitz erhoben (aaO, S. 256-261).

³²¹ W. Huss, Verwaltung, S. 245-255, zur Steuerpacht vgl. insbesondere S. 249-253.

³²² Zum Bankensystem und der Geldwirtschaft vgl. W. Huss, Die Wirtschaft Ägyptens, S. 20.28.58-65.

³²³ H.-J. Gehrke, Hellenismus, S.58f.179-182; R. Kessler, Sozialgeschichte, S. 177f

³²⁴ Zu den Neuerungen gehört u.a. der Ausbau des Weizenanbaus für die griechische Schicht.

Neuerschließung von Land gehört zum Wirtschaftsprogramm; vgl. W. Huss, Die Wirtschaft Ägyptens, S. 61ff.

³²⁵ M. Hengel, Judentum, S. 81-92

³²⁶ W. Huss, Die Wirtschaft Ägyptens, S. 34-36

³²⁷ Vgl. auch W.P. Brown, Art. Ecclesiastes I, EBR Bd. 7, Sp. 275.

Eventuell übernimmt Kohelet wichtige Leitworte wie „Gewinn“³²⁸ aus dem Bereich der Wirtschaft³²⁹, vielleicht entspricht es auch der hellenistischen Königsauffassung vom erfolgreichen Heerführer, dann ist statt Gewinn eher „Erfolg“ gemeint.³³⁰

In dieser Zeit kommt es zu ersten Begegnungen mit hellenistischer Kultur und hellenistischem Denken, vermutlich auf Abstand. Neuere Geschichtsschreibung geht davon aus, dass sich eher ein Nebeneinander von kleiner, griechischer Elite und indigener Bevölkerung entwickelt.³³¹ Allerdings wird es für die Kommunikation im Rahmen von Verwaltung, Heer und Wirtschaft für Teile der indigenen Bevölkerung notwendig gewesen sein, Kenntnisse in griechischer Sprache und Kultur zu erwerben. Wer sich aus der Oberschicht Israel an Verwaltung, Wirtschaft und Kultur beteiligte, konnte gesellschaftlich und wirtschaftlich aufsteigen.³³² Wesentliche Teile hellenistischer Kultur (z.B. Theater) sind für Israel im 3. Jhd v.u.Z nicht nachweisbar.³³³

In Alexandria entsteht im Rahmen der ptolemäischen Herrschaft als Teil des Regierungszentrums und –apparats auch ein Bildungszentrum. Die Bibliothek sammelt griechischsprachige Schriften. In diesem Klima beginnt die Arbeit an der LXX mit der Übersetzung der Tora.³³⁴ Vermutlich werden mehrere Gründe dieses Übersetzungsprojekts gefördert haben:³³⁵ Die antike Quelle, der Aristeasbrief³³⁶, nennt als entscheidenden Impuls die Nachfrage Ptolemäus II. Die kann in kultureller Neugier begründet sein und in Erfordernissen der Reichsverwaltung. Als weitere Impulse sind sicher denkbar die Bedürfnisse alexandrinischer Juden nach einem guten Text für Gottesdienst und Unterricht. Vielleicht ist sie auch mit initiiert durch den Völkeranspruch der Tora selbst und die von alexandrinischen Juden entdeckte Nähe zwischen Platons Denken und der Tora.³³⁷ Dann ist das Projekt LXX nicht nur ein Übersetzungsprojekt, sondern ein Projekt, mit dem ein direkter philosophischer Dialog verbunden ist³³⁸: „Translating as a means of interpreting“.³³⁹ Dabei ist an einen wechselseitigen Austausch zwischen hellenistischer Kultur und jüdisch-alexandrinischer zu denken.³⁴⁰

Rein praktisch bedingt die hellenistische Herrschaft als Herrschaft einer zugewanderten Minderheit die Existenz von Sprachtausch, am konkretesten in der Gestalt von Übersetzern.³⁴¹ Wo es hellenistische Herrschaft gegeben hat, wird Zweisprachigkeit zu einer Folge. Mit ihr wird auch hellenistisches Denken und Weltanschauung transportiert worden sein, nicht nur zu Juden in Alexandria und Ägypten, sondern auch an der Peripherie, in Israel. Zu diesem Denken gehört zum einen das Stichwort „Erfolg“, es ist aber nach Auskunft der Historiker auch durch eine große Lebensunsicherheit und dem Gefühl völliger Einschränkung gekennzeichnet.³⁴²

Ob Kohelet auf hellenistische Weltsicht reagiert, muss offen bleiben. Wenn er über wirtschaftliche Termini hinaus hellenistische Fragestellungen aufnimmt, so bleibt er mit seinem Denken weisheitlichen Grundformen und Fragestellungen sowie einem spezifischen Nachdenken über biblische Zusammenhänge verbunden. Gegebenenfalls konfrontiert diese Art zu denken auch direkt hellenistische Vorstellungen, z.B. könnte in der

³²⁸ יִתְרוֹ Koh.1,3 u.ö.

³²⁹ C.L. Seow, *Ecclesiastes*, S. 21ff

³³⁰ Als Leitwort der Darstellung hellenistischer Herrschaft bei H.-J. Gehrke, *Hellenismus*, S. 48f

³³¹ H.-J. Gehrke, *Hellenismus*, S. 65-67; J. Bingen, *Hellenistic Egypt*, S. 189-205.215-228

³³² So die Familie der Tobiaden; vgl. E. Haag, *Das hellenistische Zeitalter*, S.49-51; M. Hengel, *Judentum*, S. 486-503.

³³³ Vgl. C.v.Brocke, *Art. Polis, WiBiLex*; vgl. zum jüdischen Reaktionsspektrum auf den Hellenismus M. Wojciechowski, *Various Forms*, S. 65-74.

³³⁴ Abgeschlossen wird das Projekt erst gegen Ende des 1. Jhdts u.Z. Es ist, so zeigt es schon die erste antike Quelle über die Entstehung, der Aristeasbrief (E. Matusova, *The meaning*, S. 91ff), ein Gemeinschaftswerk vieler verschiedener Übersetzer, mindestens zweier jüdischer Zentren (Jerusalem und Alexandria), sowie einespolitischen Klimas, das dieses Projekt fördert und ermöglicht. Dabei wird die LXX nicht einfach fertiggestellt, sondern die einzelnen Übersetzungen werden weiter überarbeitet. Die Übersetzung der Tora schafft allerdings die sprachliche Möglichkeit und Struktur, in der die weiteren Rollen übersetzt werden können. Zur Geschichte der Septuaginta vgl. S. Kreuzer, *Entstehung*, S. 3-36; M. Karrer, *Entstehungsgeschichte*, S.40-62 Zur Sprache vgl. K. Usener, *Sprache der Septuaginta*, S. 40-51. Zur LXX Kohelets s.u. S. 116ff.355f

³³⁵ G. Dorival, *New light*, S. 36-40 listet dort die verschiedenen möglichen Motivationen für die Übersetzungstätigkeit auf. M.E. krankt die Diskussion daran, dass immer nur nach dem einen Grund gesucht wird, statt nach den Gründen. Monokausalität ist bei einem solch großen Projekt nicht anzunehmen.

³³⁶ Zum Aristeasbrief und seiner historischen Bedeutung vgl. insb. T. Rajak, *Translating*, S. 178-193; E.S. Gruen, *Aristeas*, S. 134-156.

³³⁷ So A. Schenker, *Übersetzung der Tora*, S. 23-35. Er sieht den Völkeranspruch formuliert in Dtn.4, 2-8.

³³⁸ *AaO*, S. 33f

³³⁹ So A.P. dell'Acqua, *Translating*, S. 322.338f; vgl. auch R. Hanhart, *Bedeutung*, S. 67-80

³⁴⁰ A.P. dell'Acqua, *Translating*, S. 333f.339

³⁴¹ A.P. dell'Acqua, *Translating*, S. 322

³⁴² H.-J. Gehrke, *Hellenismus*, S. 74f

Schilderung Koh. 2, 4-12 Salomo in einer Art hellenistischen Prachtentfaltung gezeichnet sein, allerdings ohne die Voraussetzung des kriegerischen Erfolgs.

M.E. ist zwar eine kleine Schicht in Israel in der Mitte des 3. Jhdts mit hellenistischer Kultur in Berührung, aber eben nur ein kleiner Teil.³⁴³ Allgegenwärtig wird die fiskalische Ausbeutung gewesen sein. Ein intensiver kultureller Austausch entwickelt sich erst am Ende des 3. und im Laufe des 2. Jhdts. vuz bis hin zu einem Versuch, Jerusalem als griechische Polis im Rahmen der Seleukidenherrschaft zu konstituieren und den damit verbundenen Bewegungen von Nähe und Distanz zur hellenistischen Kultur.³⁴⁴

Die Versuche, Kohelet in den historischen Rahmen des Hellenismus einzuordnen, führen zu unterschiedlichen Zugängen und Ergebnissen, je nachdem, wie weit man annimmt, das Kohelet sich im Gespräch über seine Zeit und griechische Einflüsse befindet. Für diese Studie ist leitend, dass es natürlich Lesende gibt, die Kohelet für eine Auseinandersetzung mit hellenistischen Fragestellungen halten. Das ist eine mögliche Verstehensweise. Zugleich aber geht diese Studie davon aus, dass ein Text die Aussagen, die er dringend transportieren will, Lesenden auch deutlich macht. Auf dieser Ebene ist festzuhalten, dass es m.E. Fragen gibt, die genauso oder ähnlich in hellenistischer Zeit und Philosophie gestellt werden können, aber nicht notwendig diese Fragen sein müssen. Kohelet fragt nach dem, was für den Menschen gut und richtig ist. Und diese Frage bedenkt er mit seinen Leserinnen und Lesern im Gespräch. Ob man zu einem anderen inhaltlichen Ergebnis kommt, wenn man das als hellenistische Frage ansieht, möchte ich bezweifeln.

Exkurs: Rewritten bible

Nimmt man wahr, dass Kohelet eine Salomogeschichte erzählt, könnte das Konzept der rewritten bible³⁴⁵ auch für Kohelet naheliegen. Dieses Konzept ist zum einen in einer biblischen Methode verankert, in der biblische Zusammenhänge neu und aktualisierend erzählt werden. So kann man Dtn als rewriting von Ex-Num verstehen oder Chr als rewriting von Sam-Kön.³⁴⁶ Eine zweite Wurzel bildet die midraschartige Praxis der Vergegenwärtigung in der gottesdienstlichen Praxis.³⁴⁷ Dabei wird Bibel durch Bibel erklärt, um biblische Aussagen zu erklären.³⁴⁸ „Rewriting“ ist ein exegetisch orientiertes Verfahren, um textliche Probleme zu lösen und inhaltliche Widersprüche harmonisieren, intertextuelle Referenzen und strukturelle Verbindungen aus der Textabfolge fruchtbar zu machen und biblische Figuren im Rahmen einer ethischen Unterweisung zu akzentuieren.³⁴⁹ B.N. Fisk benennt vier Charakteristika von Literatur, die zum Bereich rewritten bible zu zählen ist³⁵⁰: 1. Es ist eine Erzählung, die sich am biblischen Ausgangstext orientiert. 2. Als „texte continua“ verschränken die Erzählungen die biblischen Episoden mit außerbiblischem Material. 3. Die neuen Erzählungen sind implizite Bibelauslegungen, nicht explizite wie Kommentare. Der narrative Grundzug der Neuerzählungen ermöglicht statt einer Festlegung der biblischen Erzählung auf eine Auslegung eine Öffnung hin auf mehrere Interpretationen der Ausgangserzählung. 4. Die Neuerzählungen ersetzen nicht die biblische Erzählung³⁵¹, sondern sind Begleiter des biblischen Textes, „a fuller, smoother version of the sacred story“.³⁵² Sie etablieren ein biblisches Milieu.³⁵³

Für G. Vermes entstehen die grundlegenden Werke seit dem Beginn des 4. Jahrhunderts; der Großteil entsteht in

³⁴³ Vgl. Hengel, Judentum, S. 106.

³⁴⁴ E. Haag, Das hellenistische Zeitalter, S. 57; H.-J. Gehrke, Hellenismus, S. 67f; Hengel, Judentum, S. 486-503

³⁴⁵ Vgl. E. Koskenniemi, Rewritten Bible, S. 11-39.

³⁴⁶ B.N. Fisk, Rewritten Bible, S. 948

³⁴⁷ Vgl. G. Vermes, Scripture and tradition. 1973 nimmt Vermes die Arbeiten von R. Bloch auf, die nach der Verwurzelung und historischen Entwicklung von Midrasch gesucht hatte (aaO, S. 7f). Sie geht davon aus, dass Midrasch als Meditation und Reflexion über biblische Texte entsteht. Er ist homiletisch verankert und folgt der biblischen Lesung. Midrasch entsteht nach ihrer Vorstellung mit der fortschreitenden Verschriftlichung biblischer Texte, beginnend in der Perserzeit. „Its most characteristic examples appear in the wisdom literature“ (aaO, S. 8). Insgesamt bleiben die Midraschim im biblischen Milieu, z.B. bei Sirach, Psalmen Salomos u.a.. G. Vermes verfolgt diese Linie unter der Bezeichnung „rewritten bible“ in Einzelstudien weiter (aaO, S. 228).

³⁴⁸ G. Vermes, Scripture and tradition, S. 8f; B.N. Fisk, Rewritten Bible, S. 952

³⁴⁹ G. Vermes, Scripture and tradition, S. 8f; B.N. Fisk, Rewritten Bible, S. 951f

³⁵⁰ B.N. Fisk, Rewritten Bible, S. 947f; vgl. P.S. Alexander, Retelling, S. 116-118, der neun features formuliert, mit denen er das Genre rewritten bible, zu definieren versucht (siehe auch E. Koskenniemi u.a., Rewritten Bible, S. 13f).

³⁵¹ Vgl. auch E. Tov, Rewritten bible, S. 337.354: Er stellt hinsichtlich von Qumranfunden die Fragen nach der Autorität von Texten für Lesende in Qumran. Er entwickelt davon ausgehend Überlegungen zur Frage der Abgrenzung zwischen einem bearbeiteten Bibeltext, der weiterhin autoritativ ist, oder einem rewriting, das neu hinzugefügte Details enthält und in der Popularität oft der Schrift entspricht (z.B. Jubiläen in Q).

³⁵² B.N. Fisk, Rewritten Bible, S. 948

³⁵³ G. Vermes, Scripture and tradition, S. 8

„the peaceful age of ptolemaic rule“.³⁵⁴ Ähnlich setzt B.N. Fisk den Beginn der Entstehung von rewritten-bible-Erzählungen auf die Zeit zwischen 250 vuz bis etwa 135 zu an.³⁵⁵ In der Gruppe der Texte, die rewritten bible darstellen, sind für ihn u.a. die Jubiläen, PsPhilo Altertümer oder 1QapGen.³⁵⁶ A. Laato fasst den Begriff weiter und versteht rewritten bible zum einen als Paradigmenwechsel innerhalb der exegetischen Wissenschaften³⁵⁷, mit dem die beständige Arbeit am Kanon und seiner Auslegung wahrgenommen wird. Zum anderen verbindet sie rewritten bible mit Interpretation durch Übersetzung³⁵⁸, mit Interpretation aus Auslegung des Textes³⁵⁹ sowie Interpretation durch Zusätze und Erweiterungen.³⁶⁰ Rewritten Bible beschreibt den Leseprozess in der Antike.³⁶¹

Blickt man auf die von Fisk formulierten Charakteristika, wird man eher sagen müssen, dass Kohelet nicht wirklich in die Kategorie rewritten bible passt. Der Erzählfaden des Ich-Berichts ist sehr beschränkt³⁶² und stellt m.E. keine erläuternde Erzählung zu einer biblischen Erzählung dar. Allerdings ist Kohelet in einer Zeit intensiver und zu unterschiedlichen Formen der Auslegung biblischer Texte führender Versuche, zu denen auch die LXX und die Texte der rewritten bible und andere Pseudepigraphika gehören³⁶³, entstanden.

Versucht man abschließend die ersten zu beobachtenden Strategien und Strukturen zu werten, so zeigt sich, dass Kohelet Lesende in ein Spannungsfeld hineinzieht, das durch folgende Punkte markiert werden kann:

- Differenzen zwischen Er- und Ich-Bericht; zwischen Ich-Bericht und Mahnungen; zwischen Prosa und poetischen Texten; zwischen gewohnter Formulierung und besonders hervorgehobenen Sätzen; zwischen der Salomozeit und der Zeit des Erzählers, zwischen den Erfahrungen Kohelets und seinem Bericht, zwischen dem, was er darstellt und was er verbirgt.

- Auswahlprozesse in Schrift und Tradition

- orientierende Momente wie Strukturierungen des Textes durch Formeln, Refrain und Wiederholungen

- Lesende einbeziehende Strategien wie inneren Monolog und Aufmerksamkeitsmarker

- sukzessiven Fortschreibungen der zu Beginn formulierten Inhalte (Motto und Frage) und Person

Dabei kann das am Ende zurückbleibende Moment der Verwirrung durchaus auf die Strategien bezogen werden, die mit den Differenzen arbeiten und dem Text seine besondere Dynamik verleihen.

1.10 Der wirkungsgeschichtliche Vorbehalt gegenüber Koh. 7,26

Wer nach der Wirkung eines Textes fragt, wird nicht umhin können, nach der Wirkung zu fragen, die ein Text bisher gehabt hat. Wer Kohelet auslegen will, muss um die Wirkungsgeschichte des Buches, insbesondere um die Tendenz christlicher Auslegungsgeschichte, Kohelet als Lehrer der Weltverachtung³⁶⁴ oder der politischen

³⁵⁴ G. Vermes, Scripture and tradition, S. 228

³⁵⁵ B.N. Fisk, Rewritten Bible, S. 947

³⁵⁶ B.N. Fisk, Rewritten Bible, S. 947; Fisk unterscheidet davon „Related Composition“ (aaO, S. 949) und zählt dazu u.a. 1. Henoch oder Josephus, Antiquitates.

³⁵⁷ A. Laato, Gen. 49,8-12, S. 3-6

³⁵⁸ LXX, Targumim, vgl. A. Laato, Gen. 49, 8-12, S. 7-13

³⁵⁹ Peshet, Midrasch, vgl. A. Laato, Gen. 49, 8-12, S. 13-19

³⁶⁰ Apocrypha, Pseudepigrapha, vgl. A. Laato, Gen. 49, 8-12, S. 19-21

³⁶¹ A. Laato, Gen. 49, 8-12, S. 26

³⁶² Zum Erzählfaden in Koh. s.o. S. 28.

³⁶³ Zu Pseudepigraphika als exegetischer Literatur vgl. J.A. Charlesworth, In the crucible, S. 20-43

³⁶⁴ Insbesondere in der Weiterführung der Auslegung von Hieronymus (ca. 390 uZ); vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 125-128; T. Krüger, S. 61.

Verantwortung³⁶⁵ zu verstehen, wissen. Beide Auslegungstendenzen kommen auf schreckliche Art und Weise zu Koh. 7,26 zueinander.

Wer Koh. 7,26 auslegen will, muss um die Wirkungsgeschichte jenes Verses wissen: „Bitterer als der Tod ist die Frau.“³⁶⁶ Er muss nicht alle Einzelheiten kennen. Er muss aber wissen, dass dieses Wort zusammen mit anderen biblischen Worten zur Verachtung und letztlich auch zu gerichtlich legitimer Ermordung von Frauen geführt hat. Er muss zur Kenntnis nehmen, dass ein Zitat dieses Satzes, in seiner lateinischen Fassung, in Schriften, die Hexenverfolgung bejahen³⁶⁷, steht.³⁶⁸ Er muss die Linie sehen, die von einem solchen Diktum in der Bibel zu schlechteren Lebensverhältnissen von Frauen bis heute führt.³⁶⁹ Er wird auch sehen müssen, dass sich die anderen Aussagen, die sich in Kohelet und der Bibel über Frauen finden, oft genug nicht gegen solche Dikta und ihre Verwendung durch Männer haben durchsetzen können.

Lesepraxis hat Folgen in die Lebenspraxis hinein. Fragte Eco nach den Grenzen der Interpretation und fand er sie in der Buchstäblichkeit des Textes, so zeigt der Blick auf die Wirkungsgeschichte insbesondere von Koh. 7,26, dass eine weitere Grenze zu beachten ist. Ein biblischer Text wird fehlinterpretiert³⁷⁰, wenn er Würde und Leben von Menschen missachtet und einschränkt, wenn er also auf eine Lebenspraxis einzelner oder der, in diesem Falle westlichen Kirche zielt, die der Grundaussage von Ex. 20, 2, dass Gott Israel befreiend ist, widerspricht.³⁷¹ Dabei geht es nicht, wie befreiungstheologischen und feministischen Entwürfen vorgeworfen, um das Einbringen eines den Texten nicht entsprechenden Maßstabs von außen. Schon biblische Texte selbst haben diesen Maßstab: nämlich die Subjektwerdung von Menschen als Zielperspektive. Da ist bereits in den biblischen Schöpfungsberichten grundgelegt, wenn der Mensch – als männlich und weiblich verstanden – ein beauftragter und darum grundlegend tätiger Mensch ist, also Subjekt seines Lebens und der Geschichte.³⁷²

Sowohl befreiungstheologisches als auch feministisches Lesen³⁷³ der Bibel³⁷⁴ hat auf die Beziehung von Lektüre und Lebenspraxis aufmerksam gemacht.³⁷⁵ Sie haben entdeckt, dass

³⁶⁵ So M. Luther, Prediger, ed. Walch V, Sp. 1375: „das Buch Salomo's von weltlichem Regiment (Politica)“ oder „Liber Ecclesiasticus est plane oeconomicus; sic Ecclesiastes politicus. Es ist Hausrecht und Stadtrecht“ (ders., Tischreden Bd.2, S. 642). Zu Luther s.u. S. 77.140ff.

³⁶⁶ מר ממות את האשה

³⁶⁷ Zum Hexenhammer, 1487 erschienen, s.u. S. 155f

³⁶⁸ E.S. Christianson, Qoheleth the ‚Old Boy‘, S. 134ff, S. 109-136; vgl. auch C. Opitz, Querelle des femmes, S. 23-26, die nach der Funktion solcher Texte und misogynen Redens fragt und verdeutlicht, dass es nicht nur um eine literarische Auseinandersetzung gegangen ist, sondern um gesellschaftliche und persönliche Folgen für Männer und Frauen; s.u. S. 148ff.

³⁶⁹ Es ist nicht dieser Satz allein, sondern biblische und deuterokanonische Texte, die die Grundlage für eine sich durch die Geschichte von Christen- und Judentum ziehende Abwertung von Frauen bereitet. Vgl., P. Demers, Women as interpreters, S. 128.

Auch hier gilt, dass Texte die Leseerfahrungen immer wieder korrigieren können und dass gerade die Intertextualität der hebräischen Bibel dazu angelegt ist, korrigierend zu sein. Intertextualität ist dabei ein Teil der Enzyklopädie Lesender zu betrachten.

³⁷⁰ Es gibt biblische Texte, die menschenverachtend sind. Dann gilt es den Dissens gegenüber den Grundaussagen festzustellen. Es gehört zur Verantwortung Auslegender, an dieser Stelle wachsam zu sein und ggf Sachkritik am einzelnen biblischen Text von anderen biblischen Texten her zu üben.

³⁷¹ G. Theißen, Polyphones Verstehen, S. 8.197ff führt hier den Begriff der Liebe ein, die den anderen verstehen will um seiner selbst willen.

³⁷² Gen. 2,15: „bebauen und bewahren“; L. Köhler, TheolAT, S. 119: „Die menschliche Arbeit ist nicht unter dem Fluch. Die Lebensaufgabe der Menschen ist die Kultur.“

³⁷³ E. Schüssler-Fiorenza, Rhetorik, S. 47ff

³⁷⁴ Vgl. als Einführung L. Schottroff, Feministische Exegese, 2015. In dem Sammelband beschreibt M.-T. Wacker auch die derzeitigen (1995) literaturwissenschaftlichen Methoden feministischer Exegese, S. 67-73; vgl. auch A.L. Laffey, Wives, S. 2-4.8-20.74-84.151-166.187-199.

biblische Lektüre und die biblischen Texte und ihre Autoren und Autorinnen selbst an den androzentrischen Unterdrückungsmechanismen in der Welt teilhaben.³⁷⁶ So gibt es Relektüren biblischer Texte in der Bibel, die den Befreiungscharakter gegen alle Versklavung betonen.³⁷⁷ Und es gibt im Gegenzug biblische Texte und Relektüren biblischer Aussagen innerhalb der Bibel, die nicht die Befreiung von Menschen im Blick haben, sondern gesellschaftliche und persönliche Verhältnisse verfestigen, die einer Befreiung und der Würde des Menschen entgegenstehen. Und entsprechend gibt es – und gerade die Ansätze feministischer Exegese sind ein Zeichen dafür – Befreiungserfahrungen und –praxis durch die biblischen Texte und Traditionen. Und es gibt die Erfahrungen von Unterdrückung durch den Missbrauch biblischer Texte in androzentrischen Kontexten und Machtverhältnissen.

So begegnet in der Wirkungsgeschichte der Bibel beides: Befreiungserfahrungen von Frauen und Männern und Unterdrückungserfahrungen. Bezogen auf Koh. 7,26 und seine Auslegung ist eine doppelte Linie historisch sichtbar.³⁷⁸ So wird Koh. 7,26 zur Unterdrückung, Marginalisierung und Ermordung von Frauen eingesetzt.³⁷⁹ Und zugleich findet sich eine Linie, in der Frauen zu eigener Stimme und eigenem Handeln finden.³⁸⁰

Mögen die Aussagen Kohelets oder der Pvb über Frauen und Männer und Menschen noch im biblischen Sprachraum der Befreiung gestanden haben³⁸¹, so hat Koh. 7,26 auch Teil an

³⁷⁵ Ein Teil der befreiungstheologischen und ein Teil der feministischen Theologie versteht ihre exegetische Arbeit im Horizont historisch-kritischer Auslegung. Sie suchen nach den historischen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Entstehung biblischer Texte. Im Rahmen dieser Arbeit steht nicht historische Thesenbildung im Vordergrund, sondern der Versuch, einen biblischen Text selbst als Korrektiv zu seinen Auslegungen im Lesen und Leben zu erfassen.

³⁷⁶ Dazu gehört auch das Eingeständnis, dass ein Teil feministischer Auslegung unkritisch alte antijudaistische oder antisemitische Denkfiguren übernommen hatte; vgl. M.-T. Wacker, *Feministische Exegese*, S. 54-60. Zu diesen Denkfiguren gehört auch die Vorstellung, Jesus sei mit Frauen in seiner Bewegung anders umgegangen als seine Mitwelt. Vgl. M. Leutzsch, *Jesu Studentinnen*, S. 14. Diese Gefahr liegt auch darin begründet, dass sich christliche exegetische Arbeit und die Entdeckung von Frauengeschichte oft im Bereich des NT abgespielt hat. Jegliche Abwertung der hebräischen Bibel und ihrer Tradition vergisst dabei, dass es gerade dieser Textbereich und seine Tradition waren, die Jesus gelehrt haben, die Grenzen des Gewohnten zu überschreiten und z.B. Frauen ‚anders‘ wahrzunehmen als eventuell gesellschaftlich ‚normal‘. Es gilt auch zu bedenken, dass dies eventuell ein Bild Jesu ist, das aus den Bedürfnissen der Auslegenden motiviert ist.

S. Schroer plädiert darum mit Blick auf die befreienden Erfahrungen, die Frauen in der hebräischen Bibel und mit der hebräischen Bibel machen, dafür, die „Hermeneutik der Skepsis“ in Spannung zu setzen zu einer „Hermeneutik des ‚Kredits‘“, S. Schroer, *Feministische Exegese*, S. 84. Sie macht darauf aufmerksam, dass eine geschlossene feministische Hermeneutik der hebräischen Bibel u.a. deswegen schwierig ist, weil sich der Entstehungszeitraum der Texte über ein Jahrtausend erstreckt und die Texte aus der Arbeit von Kollektiven stammen, aaO, S. 85. Vielleicht ist gerade diese Eigenschaft vieler Texte, Kollektivliteratur zu sein, auch der Schlüssel dazu, warum in und mit androzentrischen Texten Frauenbefreiungen erzählt und erfahren werden können.

K.v. Kellenbach, *Respect*, S. 250-268 entwickelt „hermeneutics of respect for judaism“ als Grundlage für christlich feministische Interpretation nach der Shoa.

³⁷⁷ Vgl. z.B. Ton Verkamps Auslegung zu 1. Kön. 17ff, *Die Vernichtung*, 1983; im Kanon der Bibel werden Fremden ausgrenzenden Texten, wie z.B. Esra/Nehemia, Fremde integrierenden Texte wie Ruth und Esther beigesellt; s.u. S. 286ff.

³⁷⁸ Vgl. dazu die Untersuchungen zur Gestalt der Maria Madgalena von A. Taschl-Erber, *Apostolin*, S. 41-64 und die Untersuchung zur mittelalterlichen Auslegung von Gen. 1,27 und 1. Kor. 11,7 von G. Marcy, *Frauen*, S. 65-81.

S.u. S. 152ff.

³⁷⁹ S.u. S. 148ff

³⁸⁰ S.u. S. 158ff

³⁸¹ Auch bei Kohelet ist deutlich, dass er sein Interesse an Frauen formuliert, weil Frauen Männer betreffen, das gilt auch für Koh 9,9: „Sieh das Leben mit einer Frau, die du liebst“; falls Koh. 7,26f ein

der Stereotypisierung von Frauen- oder Weiblichkeitsbildern³⁸², die spätere Generationen zur Festlegung, Versklavung und Tötung von Frauen einsetzten. Diese Linie ist bereits in Jesus Sirach zu erkennen.³⁸³ Er integriert eine latente Frauenfeindlichkeit seiner weisheitlichen Tradition und seiner Gesellschaft mit der antiken hellenistischen Herabsetzung von Frauen³⁸⁴, die sich schon bei Aristoteles³⁸⁵ und seiner Vorstellung findet, eine Frau sei ein defektiver Mann und damit de facto schwach und böse, weil durch den Defekt ja ein Teil des Guten und Vollständigen = Mann, fehlt.³⁸⁶

Das Buch Jesus Sirach ist eine griechische Übersetzung, die der Enkel Sirachs bis spätestens 117 v.u.Z. in Ägypten anfertigte. Dieser Text ist im Rahmen der LXX in zwei Handschriftentraditionen³⁸⁷ überliefert. Der hebräische Ausgangstext Sirachs, seines Großvater, entstand etwa um 180 v.u.Z.³⁸⁸ oder früher, wahrscheinlich in Jerusalem.³⁸⁹ Er war verschollen. Mittlerweile sind durch Funde etwa 68% des hebräischen Textes wieder bekannt.³⁹⁰ Jesus Sirach ist eine weisheitliche Sentenzensammlung, mit der Menschen bei der Bewältigung ihres Alltags geholfen werden soll. Dieser Alltag ist besonders durch die hellenistische Erfahrung der Unsicherheit der Lebensverhältnisse geprägt, in Gestalt von Verlust- und Abstiegsängsten sowie von den Lebenskonzepten Ehre und Scham als Orientierungspunkten.³⁹¹

Spruch über eine Frau sein sollte, gilt es hier direkt: Sie ist eine Falle für Männer.

Allerdings ist gerade angesichts einer biblischen Grundformulierung, in der menschliches Leben sich immer in Beziehung ereignet, fraglich, ob es überhaupt möglich ist, ohne Bezug auf Männer zu formulieren, was Frauen sind und umgekehrt. Menschliches Leben wird – als gelingendes Leben – in der Bibel immer als Beziehung vorgestellt: Mann-Frau, Mutter-Kind, Vater-Kind, Mensch und Nachbar, Mensch-Feind, Mensch-Fremder, Mensch-Gott. Der Mensch ‚allein‘ oder an sich ist im Blick in biblischer Anthropologie nicht richtig Mensch. $\tau\eta\kappa$ kann als Gottesprädikat verstanden werden.

J. Hausmann, Widerspruch, S. 25-33 macht mit Blick auf Pvb darauf aufmerksam, dass dort der Sprache und Wort eine hohe Bedeutung für die Bildung des Menschen und sein Handeln zugesprochen wird; mit Blick auf Frauen jedoch feststellbar ist, wie Frauen verspottet werden. Sie fragt explizit auch nach der Wirkung solchen Spotts für weibliche Hörerinnen/Leserinnen (aaO, S. 31f)

³⁸² Zum Modell kulturelle Stereotype vgl. C.M. Maier, Gute und schlechte Frauen, S. 75-89. Maier verweist auf die Ambivalenz der Frauenstereotype in Pvb, im Rahmen eines Erziehungsprogramms zum einen zu Mündigkeit, also einem Stück Freiheit, zum anderen aber zur Einordnung in die patriarchale Gesellschaft zu erziehen. Die Ambivalenz wird verstärkt, da Frauen in den Stereotypen nur in Bezug auf Männer wichtig sind – als (fleißige) Ehefrau, als Verführerin, als Ratgeberin, als Witwe. Stereotype laden zur Ausgrenzung ein, wenn sie „als echt aufgefasst werden und den Rang einer unhinterfragten Wahrheit einnehmen“ (aaO, S. 77); vgl. U. Rapp, Wahrheit, S. 137f.

³⁸³ Zu Jesus Sirach vgl. E. Zenger u.a. eds, EinlAT, S. 502-512; G. Sauer, Jesus Sirach, S. 17-35; G. Baumann, Weisheitsgestalt (a), S. 65-67; A. diLella, Wisdom, S. 3-92.

Auch hinsichtlich Jesus Sirach kann man neben der frauenfeindlichen Linie zugleich feststellen, dass Sir. 34,26f in Lateinamerika in eine befreiungstheologische Wirkungsgeschichte verbunden ist von B. de las Casas (1485-1566) bis hin zu C. Mesters, Vom Leben zur Bibel, 1983 vgl. J. Marböck, Art. Sirach/Sirachbuch, TRE XXXI, S. 314.

³⁸⁴ Vgl. W. Trenchard, Ben Sira's view, S. 168.172, der aufzeigt, dass Sirach dafür Texte seiner hebräischen Bibel bewusst auswählt und ändert, um sein Bild von Frauen zu erstellen. Trenchard geht davon aus, dass es sich dabei um persönliche Aussagen Sirachs aus persönlicher Erfahrung heraus handelt. M.E. spiegelt er seine gesellschaftliche Realität wieder.

³⁸⁵ Vgl. G. Gigon, Art. Aristoteles/Aristotelismus I, TRE III, S. 726-768; zu Aristoteles auch L. Schottroff, Auf dem Weg, S. 232-235

³⁸⁶ L. Schottroff, Feministische Exegese, S. 233. Anders akzentuiert A. diLella, Wisdom, S. 91f, der Sirach auf den Hintergrund antiker Frauentexte für zurückhaltend und wenig aggressiv hält. Er verweist darauf, dass Sirach in einer patriarchalischen Welt für Männer schreibt.

³⁸⁷ Ich zitiere nach der Tradition A des griechischen Textes.

³⁸⁸ W. Trenchard, Ben Sira's view, S. 3

³⁸⁹ Der Aufstand der Makkabäer gegen die Herrschaft von Antiochus IV Epiphanes 168 v.u.Z hat im Buch keine Spuren hinterlassen.

³⁹⁰ A. diLella, Wisdom, S. 53

³⁹¹ C.V. Camp, Understanding, S. 2-7

In den alltäglichen Gegebenheiten Sirachs ist die Rolle von Frauen eine wichtige.³⁹² Er sieht sie als (zukünftige) Ehefrau³⁹³, als Teil von Vater und Mutter³⁹⁴, als Witwe³⁹⁵, Tochter und Jungfrau³⁹⁶, Verführerin oder Prostituierte.³⁹⁷ Sie stehen dabei alle unter Verdacht, weil Sirach sie als Stellung und Ehre gefährdend ansieht. Frauen müssen darum kontrolliert werden.³⁹⁸ Das Idealbild ist die schweigende, den Mann versorgende und anregende Frau.³⁹⁹ „Ben Sirach describes women as inferior to man, useful only in the service of man.“⁴⁰⁰

Sirach setzt in Sir. 24-26 drei Frauenbilder gegeneinander.

- a) Für Sirach gibt es Frauen, die ihren Ehemännern schaden (Sir. 25,13-26; 26,5-12). Mittelsatz ist hier: „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben“ (Sir. 25,24).⁴⁰¹ Erstmals könnte hier der Frau die Schuld am sogenannten Sündenfall angelastet sein.⁴⁰²
- b) Er kann differenzieren und Frauen charakterisieren als ‚gute‘ Frauen (Sir. 26,1-4.13-18)⁴⁰³, dann sind sie wie weise Männer, oder als ‚schlechte‘ Frauen (Sir.26, 5-12), dann entsprechen sie der Torheit.⁴⁰⁴ Frauen kommen für ihn als Schülerinnen nicht in den Blick.⁴⁰⁵ Immer allerdings geht es um die Beziehung von Männern zu Frauen, konkreter: Sirach kategorisiert Frauentypen, Sie sind – wie z.B. Freunde – Menschen, die von Männer erwählt werden und die Männer gefährden.⁴⁰⁶
- c) Die dritte Frauengestalt ist die Frau Weisheit (Sir. 24,1-34).⁴⁰⁷ Sie ist die einzig wahre Frau. Sie soll man suchen und erwerben. Sie hat in Sirach (Sir. 6, 23-31; 21,19-21) Züge einer fesselnde Frau, allerdings ersetzt Sirach die erotischen Bezüge.⁴⁰⁸ Im Hintergrund mögen die Bilder der gute Ehefrau und der Mutter (vgl. Sir. 15,2) stehen. Sirach knüpft an die Tradition der „Frau Weisheit“ als

³⁹² Vgl. insgesamt zur Forschungslage: W. Trenchard, *Ben Sira's view*, S. 167-182; U. Rapp, *Der gottesfürchtigen Frau*, S. 325-338; A. Strotmann, *Jesus Sirach*, S. 430-434; A diLella, *Wisdom*, S. 90-92.

³⁹³ Sir. 7,19.26a; 9,1; 25,1.8a;26,1-4.13-18; 28,15; 36,,21-26; 40,19.23; vgl. W. Trenchard, *Ben Sira's view*, S. 9-38; I. Balla, *Ben Sira*, S. 57-111

³⁹⁴ Sir. 3,1-16; 7,27f; 23,14; 41,17a. Als Mutter, die Kinder/Söhne gebiert, vgl. Sir. 1,14; 10,18; 19,11; 34,5; 40,1; 43,17; 49,7; 50,22-24, ist sie Vergleichspunkt für verschiedene schmerzhaft Erfahrungen von Gott, der Weisheit oder Männern; vgl. W. Trenchard, *Ben Sira's view*, S. 39-52; I. Balla, *Ben Sira*, S. 11-32 macht darauf aufmerksam, dass Pvb im Vergleich zu Sirach eine eigenständige Rolle von Frauen als Mutter kennen, während Sirach sie nur als geringeren Part im Duo Vater und Mutter beschreibt (aaO, S.32).

³⁹⁵ Sir. 4,10; 35,14f; vgl. W. Trenchard, *Ben Sira's view*, S. 52-55

³⁹⁶ Sir. 7,24f; 9,5; 22,3-5; 26,10-12; 42,9-14, vgl. W. Trenchard, *Ben Sira's view*, S. 129-165; I. Balla, *Ben Sira*, S. 55 erläutert, dass Sirach keine Aussagen zum sexuellen Verhalten der Söhne macht, Töchter dagegen auf ihr bedrohliche Sexualität reduziert sind und nicht als Personen wahrgenommen werden.

³⁹⁷ Sir. 9,3-9; 19,2f; 23,22-26; 26,9; 41, 20-22; 42,8ab, vgl. W. Trenchard, *Ben Sira's view*, S. 95-128; I. Balla, *Ben Sira*, S. 113-168.

³⁹⁸ C.V. Camp, *Understanding*, S. 33

³⁹⁹ W. Trenchard, *Ben Sira's view*, S. 38

⁴⁰⁰ K.E. Bailey, *Women*, S. 70

⁴⁰¹ Übersetzung EÜ. J. Levison, *Is Eve to blame*, S. 617-623 versteht Sir. 25,24 als Teil der Überlegungen Sirachs zur schlechten Ehefrau. Er übersetzt „From the (evil) wife is the beginning of sin, and/because of her we (husbands) all die“ (aaO, S. 622). Vgl. A. diLella, *Wisdom*, S. 348, der darauf verweist, dass trotz der Übernahme in 2.Kor. 3,11 und 1.Tim. 2,14 Paulus und jüdische Theologie „generally taught that Adam was the real cause for the entrance of sin and death into the world“. Dennoch scheint mir ein generelles Votum ausgesprochen, in dem Sirach seine Aussagen hinsichtlich der bösen Frau begründet sieht und die eine gute Frau umso mehr zu einer Gottesgabe machen, die allerdings den Tod nicht aufheben wird, allenfalls wird er später kommen als bei der bösen Frau und unter anderen Umständen.

⁴⁰² So B.M. Zapff, *Jesus Sirach 25-51*, S. 148; A. diLella, *Wisdom*, 341-352; zur neutestamentlichen Rezeption s.u. S. 149.

⁴⁰³ B.M. Zapff, *Jesus Sirach*, S. 150-157

⁴⁰⁴ O. Wischmeyer, *Kultur*, S 30, Anm.16 in Abgrenzung zu C.V. Camp, die Sirachs Hauptinteresse bei der bösen Frau sieht.

⁴⁰⁵ O. Wischmeyer, *Kultur*, S. 221

⁴⁰⁶ O. Wischmeyer, *Kultur*, S. 194

⁴⁰⁷ J. Schreiner, *Jesus Sirach*, S. 128-134; A. diLella, *Wisdom*, S. 327-338; G. Sauer, *Jesus Sirach*, S. 177-186; G.T. Sheppard, *Wisdom*, S. 19-71

⁴⁰⁸ Eine „Frau Torheit“ kennt Sirach nicht. Die Fesseln der Frau Torheit sind bei ihm Straf- oder Erziehungsmittel der Frau Weisheit geworden. Wer sich ihr nähert, für den wandeln sich die Fesseln in königlich-priesterlich Gewänder. Vgl. J. Schreiner, *Jesus Sirach*, S. 46f.117; J. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, S. 120f.261f; G. Sauer, *Jesus Sirach*, S. 85; anders I. Balla, *Ben Sira*, S. 218, die betont, dass Sirach ein ungebrochenes und offenes Verhältnis zur Sexualität nur in Bezug auf die Frau Weisheit formuliert.

Personifikation an.⁴⁰⁹ Sie preist sich selbst an.⁴¹⁰ Wie in Pvb.8 ist sie Geschöpf vor der Menschenschöpfung und vor der Geschichte (Sir. 24). Sie findet ihren geschichtlichen Platz im Volk Israel und hier besonders im Tempel. Dort findet Sirach Weisheit als Weisung, als Tora. Weisheit wird aber nicht exklusiv an Israel gebunden. Allerdings findet eine Verschiebung gegenüber Pvb. 1 statt. Dort gab sich die Weisheit selbst, wenn sie gesucht wurde. Nun wird die Weisheit dem gegeben, der Gott sucht. Die Weisheit ist in Sirach die einzige Frau, die nicht gefährdend ist für Männer, sondern wegweisend.

Feministische Theologie begegnet biblischen Texten, ihrer Auslegung und den gesellschaftlichen Kontexten mit besonderer Wachsamkeit, einer Hermeneutik des Verdachts.⁴¹¹ Sie bemüht sich, die gesellschaftliche⁴¹² androzentrischen Konstruktion von Frauenbildern deutlich zu machen. Dazu gehört es auch zu klären, wie biblische Texte klingen, wenn sie von einer Frau gesprochen werden⁴¹³ und welche gesellschaftlichen Rollen von Frauen übernommen werden.⁴¹⁴ Dabei befähigen literaturwissenschaftlich-narratologische Zugänge im Rahmen einer Hermeneutik des Verdachts zur „Rezeption patriarchatskritischer Traditionen innerhalb der unbestritten patriarchalischen Texte selbst“⁴¹⁵, zu einer Imagination⁴¹⁶, die Frauen sichtbar macht. ‚Close reading‘ biblischer Texte in ihrer Jetztgestalt⁴¹⁷ kann ermöglichen, Frauen als Subjekte in biblischen Texten zu entdecken.⁴¹⁸

Daneben eröffnet A. Brenner eine weitere, an Lesenden orientierte Linie der Auslegung. Unabhängig davon, ob es identifizierbare Autorinnen⁴¹⁹ oder Autoren eines Textes gibt, stellt sie fest: „Gendering texts depends to a large extent on the reader’s membership of a

⁴⁰⁹ S.u. Kap. 8 und Kap. 9, ab S. 268.

⁴¹⁰ G. Sauer, Jesus Sirach, S. 180 sieht darin das Besondere dieses Textes. M.E. preist sich die Weisheit bereits in Pvb. 8 selbst an.

⁴¹¹ So z.B. E. Schüssler-Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, S. 97 u.ö. Dabei ist die Hermeneutik des Verdachts ein erster Schritt. Für Schüssler-Fiorenza folgen „2. die Hermeneutik der Proklamation, 3. die Hermeneutik des Erinnerns, 4. die Hermeneutik der kreativen Aktualisierung.“, vgl. A. Holler, Feministische Hermeneutik, S. 160; vgl. auch M. Grohmann, Feministische/Gender-faire Exegese, S. 88f.

⁴¹² Sowohl auf Kontexte biblischer Texte und Zeiten als auch auf die jeweiligen gesellschaftlichen Kontexte der Theologinnen bezogen.

⁴¹³ Zu Ps. 55 Ulrike Bail, Verweis bei M.-T. Wacker, Feministische Exegese, S. 72; systematisch und einzelexegetisch beschreiben A. Brenner u.a. die Suche nach der weiblichen Stimme in biblischen Texten: On gendering Texts – female and male voices in the Hebrew Bible, 1993.

⁴¹⁴ S. Schroer, Feministische Exegese, S. 146 verweist neben den Formen selbstständiger Arbeit und Kontaktförderung mit Fremden (vgl. Rahab, Abigail) darauf, dass weniger die Hausarbeit die „wohl wichtigste Aufgabe einer israelitischen Ehefrau“ ist, sondern „die Rolle der Ratgeberin des Mannes“: „Es ist eine feste Regel, daß der Mann den Rat der Frau befolgt und ihre Belehrung annimmt“. Sie geht davon aus, dass es Berufe gibt, die Frauen vorbehalten sind: z.B. Hebamme, Amme; außerdem wohl in weniger geregelten Strukturen „weise Frauen, Prophetinnen, Totenbeschwörerinnen, Wahrsagerinnen und Klagefrauen“, aaO, S. 147. Vgl. A. Brenner, The Israelite Women, 1985; s.u. S. 321ff.

⁴¹⁵ So M.-T. Wacker, Feministische Exegese, S. 70 zu F. van Dijk-Hemmes Untersuchung zu Hos. 2,4-25.

⁴¹⁶ Zu Begriff und Methode vgl. M.-T. Wacker, Feministische Exegese, S. 69 und E. Schüssler-Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, S. 98ff.

⁴¹⁷ Vgl. die exegetischen Arbeiten von Phyllis Trible, Mein Gott, S. 16f: die Bibel als Spiegel, der Veränderung ermöglicht, begreifen und die Schrift durch die Schrift interpretieren gegen den Triumphalismus der Exegese. „Literarkritik“ ist „die Methode, Feminismus die Perspektive“, aaO, S. 19; zu P. Trible s. A. Noller, Feministische Hermeneutik, S. 186-188; M. Johnson-DeBaufre, Texte, S. 224-227

⁴¹⁸ So M.-T. Wacker, Feministische Exegese, S. 71 zur Arbeit von Phyllis Trible.

⁴¹⁹ Zur Frage weiblicher Autorinschaft für pseudepigraphische oder anonyme Texte vgl. R.S. Kraemer, Women’s Authorship, S. 221-242. Es geht dabei zum einen um die Möglichkeit, dass Frauen geschrieben haben, zum anderen um die Erkennbarkeit weiblichen Schreibens unter den Bedingungen von Pseudepigraphie und Anonymität. Während die Möglichkeit sicher gegeben ist, gibt es keine gesicherten Kriterien, wie weibliche Autorinschaft nachgewiesen werden kann. Vgl. auch M. Lefkowitz, Ancient women, S. 199-219. S.u. S. 158ff.

gender. Consequently, we allow that many biblical texts are potentially dual-gendered.”⁴²⁰
In ihren Studien zu Pvb. 1-9/31⁴²¹ versucht sie zu beschreiben, wie sich die Wahrnehmung eines Textes und seines Inhalts ändert, wenn statt eines Autors eine Autorin angenommen wird, Lesende also entgegen dem normalen Vorurteil, die Bibel sei ein Buch, das von Männern geschrieben worden ist, kritisch lesen.

Zuletzt wird man darauf hinweisen müssen, dass nicht nur die Inhalte der Texte, sondern gerade die Funktion der Texte und ihrer Inhalte. Frauen herabwürdige Texte und Inhalte können z.B. innerhalb von Diskursen dazu dienen, unter Männern Grenzziehungen zu bewirken. Es wird also mit Blick auf Koh. 7,26 auch danach zu fragen sein, worauf dieser Text zielt und wozu er Menschen bewegen soll.⁴²²

Was also bleibt zu tun mit Blick auf Koh. 7,26? ⁴²³

1. Eine Möglichkeit ist es, den Vers zu verschweigen und zu streichen, also die *damnatio memoriae*.⁴²⁴ Die aber ist ausgesprochen schwierig, da man Sätze, einmal gesprochen, geschrieben und unzählig wiederholt, nicht einfach zurückholen kann; sie bleiben.

C.R. Fontaine hat die Schwierigkeit deutlich gemacht, die auftaucht: „interpreters should not and cannot ignore the very real, negative effects on the lives of actual women that the ‚plain sense‘ of this text, read over centuries, created“.⁴²⁵ Die Möglichkeit, die sie als verbleibend sieht, lautet: “Here are words from tradition which *must* be fought“.⁴²⁶

2. Die zweite Möglichkeit, die hier ergriffen werden soll, besteht darin, Koh. 7,26 weiter auszulegen, im Wissen um die Gefahr und im Respekt vor denen, die in der Folge solcher Sätze ermordet oder erniedrigt wurden und werden, und mit dem Vorsatz, dass durch die Auslegung die Wirkungsgeschichte der Erniedrigung, Verachtung und Ermordung und verlängert wird.⁴²⁷ Sie wird gegebenenfalls die Form grundsätzlicher Ablehnung von

⁴²⁰ A. Brenner u.a., On gendering Texts, S. 8f

⁴²¹ AaO, S. 113-130; zu Koh. 3,1ff geht sie den umgekehrten Weg, in dem sie als Frau Koh. 3 als männliches Liebesgedicht zu lesen versucht (aaO, S. 133-163).

⁴²² „Welche strategische Funktion erfüllen frauenfeindliche Aussageformationen? Welche Möglichkeiten haben sich ergeben? Sind Gegenstrategien entwickelt worden?“ A. Geier, Einleitung, S. 6

⁴²³ Vgl. A. Brenner, Intercourse of knowledge, S. 172-174. Sie fragt angesichts der Texte der hebräischen Bibel, die sie pornoprophetisch nennt. Ihr Wunsch ist es, „to expose and then to reject them“ (aaO, S. 172). Sie nennt aber sieben weitere Umgangsweisen für diese Texte: 1. Auslegende müssen nicht die Meinung eines Textes akzeptieren. 2. Gewalt ist „self-destructive and self-deconstructive“ (aaO, S. 173). Dies an Texten zu erkennen, ist ein Erkenntnisgewinn. 3. Solche Texte sind defizitär in ihrer Wahrnehmung und fordern Ergänzung heraus. 4. Sie sind historisch kontextgebunden und beinhalten so die Möglichkeit, sich zu distanzieren. 5. Es gilt zu fragen, ob die Texte primär Genderfragen betreffen oder z.B. ökonomische. 6. Man kann abwarten, ob weitere Forschung den Erkenntnisstand verändert. 7. Es sind Männertexte, also müssen Männer Antworten finden.

Ähnlich argumentiert M. Heijerman, Who would blame her, S. 107f in ihrer Auslegung von Pvb. 7. Für sie gibt es vier Umgangsweisen: 1. Wenn dich der Text niedermacht, denke daran, es ist ein Text nicht für dich, sondern für Männer. Sie müssen eine Lösung finden. 2. Es liegt im Selbstinteresse von Frauen, Männern – in diesem Fall der Erziehung – Söhnen andere Frauenbilder beizubringen und z.B. zu verdeutlichen, dass Prostituierte nicht einfach Prostituierte sind, sondern Frauen. 3. Man kann Pvb. 7 lesen „as a beautiful example of transference and projection“. 4. Man kann von der fremden Frau lernen, dass Chaos und Kreativität zusammenhängen. Im Chaos des Lebens ohne Ehe kann sie ihren Wünschen nachgehen und leben, was sonst verdrängt wird. Sie bekommt so eine Biografie, die mehr ihre eigene ist. Vgl. auch U. Rapp, Wahrheit, S. 137-141.

⁴²⁴ Zu einer kreativen Art der *damnatio memoriae* vgl. C. Mesters u.a., Wäscheleine, 2006; s.u. S. 165.

⁴²⁵ C.R. Fontaine, „Many Devices“, S. 168

⁴²⁶ C.R. Fontaine, „Many Devices“, S. 168; kursive Hervorhebung durch die Autorin.

⁴²⁷ Für mich ist erstaunlich, dass keiner der modernen Auslegenden ein Wissen um diese Zusammenhänge zeigt, bzw. es allenfalls unter dem Begriff „Misogynie“ verbirgt. Keiner verweist auf die Folgen innerhalb der Auslegungstradition. Das gilt auch für die beiden neuesten deutschsprachigen

Gelesenem annehmen müssen. Stimmen Ecos Überlegungen zu Über- und Fehlinterpretation, dann ist es aber der Text selbst, an dem die Über- und Fehlinterpretation sich als solche erweist. Vielleicht kann meine Lesart beschreiben, was mit diesem Text gelesen werden kann – also eine andere, unrealisierte Wirkungsgeschichte des Textes andeuten⁴²⁸, eine, die Verantwortung für die Subjektwerdung von Menschen übernimmt. Gerade mit Blick auf Koh. 7,26 ist dabei danach zu fragen, wo die Stimme von Frauen hörbar wird – im Sinne von Imagination des Textes und seines Kontextes als Frauenstimme, von close reading und in der Wahrnehmung der Potentiale, die dem Subjektsein von Frauen entsprechen und eine Leseerfahrung zu Koh. 7,26 zu entwickeln, der eine veränderte Lebenspraxis folgen kann: zum Wohl von Frauen und Männern.

Kommentatorinnen, M. Köhlmoos, *Kohelet*, 2015; A. Schellenberger, *Kohelet*, 2013. Allenfalls gibt es ein Unbehagen an Koh. 7,26, das verschiedene Versuche, den Vers zu entschärfen nach sich zieht: Individualisierung (hier spricht Kohelet aus eigener Erfahrung und nur für sich); Historisierung (so war das eben und in seiner geschichtlichen Situation konnte Kohelet nicht anders); Distanzierung (Kohelet widerspricht dem; Zitathypothese s.u. S. 146ff.261ff).

Zur Tradierung des Wortes vgl. für die jüdische Auslegungstradition C.R. Fontaine, ‚Many Devices‘, S. 153-157, für die christliche C.R. Fontaine, ‚Many Devices‘, S. 158-165 und insgesamt B.B. Nooman, *Wisdom literature*, S. 168-174.

⁴²⁸ Als Mann sich diesem Text zu nähern, mag dabei zunächst ungewohnt sein. Ermutigt wurde ich darin in Erfahrungen mit KollegInnen- und Gemeindegruppen. Einer der herausfordernden und ermutigenden Kommentare stammt von einer Kollegin aus meinem damaligen Pfarrkonvent. Sie hat ein Bibelteilchen über Koh. 7,25-29 verlassen mit dem Hinweis, dass das ein Text sei, über den zunächst einmal die Männer sich unterhalten müssten.

Männer übrigens haben oft mit einer merkwürdigen Mischung aus Lächeln und Achselzucken reagiert – als Ausdruck der Ratlosigkeit über einen solchen Text in der Heiligen Schrift. Der zweite Schritt war immer die Individualisierung: Kohelet muss schlechte Erfahrungen mit Frauen gemacht haben. Damit wird Kohelet zum Seelsorgefall und seine Aussagen akzeptabel. Das allerdings reicht nicht für eine Auseinandersetzung mit einem solchen Text.

Kapitel 2

Text und Kontext. Zur Abgrenzung Koh. 7,25-8,8

Wer sich mit einem Textabschnitt aus dem Koheletbuch beschäftigt, wird sich neben allgemeinen Fragen der Einleitung⁴²⁹ immer auch mit Problemen der Texteingrenzung beschäftigen müssen. Er wird versuchen müssen, Kriterien für eine mögliche Eingrenzung zu finden und er wird zugleich die Kontextbezogenheit des zu bearbeitenden Textabschnitts im Auge behalten. Eingrenzen bedeutet nicht, auszugliedern und ohne Bezug auf die vorhergehenden und nachfolgenden Passagen zu betrachten. Die Frage nach den Kriterien kann sich dabei – meinem Ansatz entsprechend – nicht aus textexternen Bestimmungen oder aus dem Vorwissen des Exegeten ergeben, sondern muss in der Gesamtstruktur verankert sein. Außerdem stellen die Textstrukturen, die eine Abgrenzung erlauben, immer auch eine Verbindung dar. Auf dieses Phänomen ist mit einiger Ratlosigkeit z.B. für Koh. 7,23f immer wieder hingewiesen worden.⁴³⁰

Dieses Kapitel widmet sich also der Frage, wie eine Struktur im Buch Kohelet beschrieben werden kann und welche Erkenntnisse daraus für die Abgrenzung und Auslegung von Koh. 7,25-8,8 zu ziehen sind.

Versucht man die Forschungsgeschichte der letzten 100 Jahre und ihren Ertrag zusammen zu fassen, so gibt es deutlich zwei Abschnitte.

1. Ab der Mitte des letzten Jahrhunderts nimmt das Interesse an Weisheitsliteratur⁴³¹ und damit auch an Kohelet zu. Kohelet wird „modern“.⁴³² Seither gibt es neue Versuche, das Buch zu verstehen und auszulegen. Im Rahmen des exegetischen Zeitgeistes wird zum einen nach einem Wachstum des Textes geforscht, also literarkritisch. Im Ergebnis gibt es die Unterscheidung zwischen dem Rahmen (Koh. 1,1-11 und Koh. 12, 8-14) und eigentlichem Buch. In der Frage nach der Gattung entschied sich die Mehrzahl der Auslegenden dafür, in Kohelet eine weisheitliche Sentenzensammlung⁴³³ zu sehen, ähnlich den Sprüchen Salomos. Diese Entscheidung führt aus einem Dilemma der älteren neuzeitlichen Forschung, nämlich keinen Gedankenfortschritt in Kohelet feststellen zu können, was als Voraussetzung galt, um das Buch als Großgattung auszulegen. In einer Sentenzensammlung, so die Vorstellung, gibt es keine Ordnung, allenfalls mnemotechnische Strukturen.⁴³⁴

Die Sentenzenhypothese hatte darüber hinaus den Vorteil, Kohelet im Kontext der weisheitlichen Bewegung sehen zu können. Man konnte ihn einordnen, und je länger man mit der Sentenzenhypothese arbeitete, desto deutlicher wurde, dass der Anteil Kohelets an der Weisheit Israels ein kritischer und konservativer ist – konservativ im Sinne der Rückführung zu Grundfragen der Weisheit, die verloren zu gehen drohten.⁴³⁵

⁴²⁹ S. für allgemeine Literatur o. S.5.

⁴³⁰ Vgl. W. Zimmerli, Prediger, S. 207; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 396f.

⁴³¹ Den erfolgten Neuansatz fasst 1970 G.v. Rad, Weisheit, zusammen. Weisheit war zuvor verdächtig, nicht genuin biblisch zu sein, weil der Gottesname JHWH nicht genannt und die Exodus- und Bundestraddition keine Rolle spielt (vgl. G.v. Rad, TheolAT 1, S. 447-454). Weisheit spricht mit der ihr eigenen Stimme der Erfahrung und des Alltagswissen.

⁴³² G.v. Rad, Weisheit, S. 1

⁴³³ Z.B. U. Ellermeier, Qohelet 1,1; A. Lauha, Kohelet; H.W. Hertzberg, Der Prediger und W. Zimmerli, Prediger und ders., Kohelet, VT 24

⁴³⁴ Dass das auch für die Sentenzensammlung der Pvb eine unzureichende Beschreibung ist, hat H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 15f nachgewiesen. Vgl. auch J. Krispenz, Spruchkompositionen, S. 159-161

⁴³⁵ Vgl. W. Zimmerlis Analyse der Komparativsprüche in ders, Struktur, S. 177-204 und seine Revision in ders., Ort und Grenze der Weisheit, S. 300-315.

Zugleich war die Sentenzenhypothese mit Problemen behaftet. Zum einen führte die anzunehmende Länge einzelnen Sentenzen (bis zu 15 Versen)⁴³⁶ die Annahme von Sentenzen ad absurdum. Sie sieht qua Definition das Sprichwort als kurz und schlagend, als Machtwort.⁴³⁷ Zum anderen gab es den oder die ‚Ich-Berichte‘ Kohelets, der/die sich in den Rahmen der Sentenzenhypothese nur als Lehrreden einfügen ließen. Die Lösung war, darauf zu verweisen, dass innerhalb einer Gattung andere Gattungen eingearbeitet werden können. Ein hermeneutischer Zirkel bereitete auf Dauer besondere Schwierigkeiten. Man hielt Kohelet für den Kritiker und darum mussten Texte, die typisch weisheitlich zu sein schienen, wie die Aufforderung zur Gottesfurcht z.B., als redaktionell ausgeschieden werden. Nur dann stimmt das Bild.⁴³⁸

2. Ab etwa den Siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts verändert sich das Forschungsbild. Kohelet wurde als Buch entdeckt, d.h. in seiner Endgestalt wahrgenommen. Auch das entspricht dem exegetischen Zeitgeist. Damit wurde die Suche nach der Struktur, dem Inhalt und der entsprechenden Gattung wieder aufgenommen.

Hinsichtlich der Frage, was das Buch Kohelet ist, ergaben sich, ausgehend von inhaltlichen Momenten gepaart mit strukturellen Vergleichen weiterer antiker Literatur zwei grundsätzliche Möglichkeiten. Wer Israels Weisheit und Kohelet vorderorientalisch verortete, entdeckte die Gattung der Königstestamente.⁴³⁹ Wer Kohelet eher im hellenistischen Raum kontextualisierte, suchte nach entsprechenden Gattungen und entdeckte als maßgebend die Diatribe, als Protokoll des philosophischen Vortrags⁴⁴⁰ oder die antike Rede als strukturgebend.⁴⁴¹

3. Durchgesetzt hat sich von der Struktur her nur das Wissen, dass die alte mittelalterlich bezeugte, masoretische Buchteilung dem Text und seinem Inhalt entspricht. Die Masoreten sehen zwischen Koh. 6,9 und 6,10 eine Zäsur.⁴⁴² Problematisch blieb bei der Orientierung an Großgattungen, dass es nur wenige Vergleichstexte gibt und der Exeget den Text Kohelets einer erdachten Struktur anpassen musste und mit großzügigen Adaptionen der Gattung durch den Autor rechnen musste. Grundsätzlich bleibt der Eindruck, dass Kohelet als Ganzes gelesen und verstanden werden kann und dass ein schriftlich edierter mündlicher Vortrag vorliegen könnte. Das Grundproblem bleibt, dass die entdeckte Großstruktur und der Inhalt oft nur dem jeweiligen Auslegenden plausibel erscheinen.

4. In dieser Situation versuchten Mulder und Wright ab 1968 den Weg über eine strukturalistische Annäherung an den Text.⁴⁴³ Sie beschäftigen sich mit Formeln, Wiederholungen und wiederkehrenden Abfolgen. Für sie wurde die hävel-Formel zum strukturierenden Moment des ersten Teil Koh. 1,12-6,11. Für den zweiten Teil fanden sie die a-b-a Folge von ‚nicht finden können/nicht finden/nicht finden können‘ (Koh. 8,15ff) und ‚niemand weiß/du weißt nicht/niemand weiß‘ (Koh. 11,5ff) als jeweiliges Abschnittsende.

⁴³⁶ Vgl. z.B. K. Gallig, Prediger, S. 115.

⁴³⁷ Vgl. G.v. Rad, Weisheit, S. 42ff; R. Alter, Poetry, S. 3ff, N. Molnar-Hidvegi, The paths not taken, S. 83-110.

⁴³⁸ Was aus Kohelet inhaltlich wird, wenn Dinge ausgeschieden werden, die nicht in das Konzept des Auslegers passen, kann man am Lehrgedicht des Johannes von Mosul (13. Jhd uZ; veröffentlicht in K. Deppe, Kohelet, S. 120-147) erkennen. Er lässt die Aufforderungen zur Lebensfreude weg; sie erschienen ihm inadäquat. A. Lauha, Kohelet, S. 6f u.ö. hält die Aufforderungen zur Gottesfurcht für inadäquat und verweist sie an einen Redaktor. In beiden Fällen verliert das Buch seine innere Spannung, das, was es für mich als Leser interessant macht.

⁴³⁹ Vgl den neuesten Stand bei M. Köhlmoos, Kohelet, S. 33ff; als Vertreter der Sentenzenhypothese schon 1932 K. Gallig, Kohelet-Studien, S. 276-299

⁴⁴⁰ So N. Lohfink, Kohelet, S. 12

⁴⁴¹ So L. Schwienhorst-Schönberger (im Gefolge von F. Backhaus), Kohelet; s. dort auch die Forschungsgeschichte und Gliederungen, S. 48-51; T. Krüger, Kohelet, S. 19-24

⁴⁴² Vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 243

⁴⁴³ J.S.M. Mulder, Qoheleth's division, S. 149-159; A.G. Wright, Riddle, S. 313-334

Problematisch war an ihrem Ansatz, dass er – da er besonders für den ersten Teil die Formeln mit Hävel nicht differenzierte, keine inhaltliche Entsprechung fand und abgelehnt wurde. Für diese Studie gilt ihr Ansatz als Ausgangspunkt, und die Schwächen der Analyse insbesondere von Wright sollen im Folgenden aufgearbeitet werden.

2.1 Zur Struktur des Buches⁴⁴⁴

Der erste Lesedurchgang im letzten Kapitel hatte auf einige textstrukturierende Formeln hingewiesen.⁴⁴⁵ Anhand dieser Strukturelemente wird das Buch gegliedert vorgestellt:

1,1-3 Überschrift, Motto; Einleitungsfrage; Er-Bericht

1,4-11 Eingangsgedicht

1,12-6,11 - 1. Teil:

gegliedert durch Refrain „Das alles ist Hävel und Windweide“⁴⁴⁶ o.ä. erweitert im Parallelismus membrorum und ergänzt jeweils mit einem Sprichwort, durchgängiger Ich-Bericht⁴⁴⁷

1,12-13:	Selbstvorstellung und Ziel Kohelets	„Ich war König und suchte Weisheit.“	1,14f: Refrain
1,16-2,11:	Programm und Durchführung	„Ich tat große Dinge – für mich.“	2,11: Refrain
2,12-17:	Erste Auswertung	„Ich hasste mein Leben.“	2,17: Refrain
2,18-26:	Zweite Auswertung	„Wer genießt, wenn nicht er?“	2,26: Refrain

3,1-8 Gedicht über die Zeit

3,9-4,6:	Theologischer Ausgangspunkt:	„Gott hat alles schön gemacht zu seiner Zeit, nur dass Mensch Gottes Tun nicht erkennen kann.“	4,4-6: Refrain
4,7-16:	Erste Folgerungen:	„Es ist besser zu zweit als allein.“	4,16: Refrain
4,17-6,9:	Zweite Folgerungen:	„Hüte deinen Fuß und komm, um zu hören: Fürchte Gott.“	6,9: Refrain

6, 10-12 Neue Fragen: „Wer weiß, wer erzählt, was gut ist und was kommen wird?“

7,1-6 Sprichwortteppich „Besser ist“⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ Zu den Versuchen der Auslegenden, Kohelet zu strukturieren vgl. die Tabelle „Neuere Entwürfe zur Gliederung des Buches (1963-2004)“ bei A. Reinert, Salomofiktion, o.S. als Anhang 2

⁴⁴⁵ S.o. S. 35ff.

⁴⁴⁶ הכל הבל ורועת רוח

⁴⁴⁷ Die Abfolge der Verben im Ich-Bericht s.o. S. 28, Anm. 172

⁴⁴⁸ Vgl. N. Lohfink, Kohelet, S. 50f

7,7-11,6 - 2. Teil

gegliedert durch a-b-a-Strukturen am Ende eines Abschnitts, bis auf 7,27aß (Er-Bericht)
durchgängiger Ich-Bericht

7,7-8,17:	Beschreibung von Weisheit und Weisem	„Wer ist wie der Weise? Wer weiß die Deutung?“	8,17 a-b-a-Struktur: nicht finden können/nicht finden/ nicht finden können
9,1-11,6:	Regeln für weise Lebenspraxis	„Alles, was dir vor die Hände kommt zu tun, das tu mit deiner Kraft.“	11,5f a-b-a-Struktur: niemand weiß/ du weißt nicht/ niemand weiß

11,7-12,7 Gedicht „Süß ist das Licht“

12,8-14 Motto; zwei Nachworte, Er-Bericht

Bevor die Überlegungen zur Eingrenzung weitergeführt werden können, müssen noch einmal die Argumente bedacht werden, die bisher zur Ablehnung des hier modifizierten Gliederungsvorschlags von Wright⁴⁴⁹ und Mulder⁴⁵⁰ vorgebracht worden sind und die in der Folge zu jeweils eigenen Vorschlägen von Kommentatoren geführt haben.

1. A.G. Wright hat seine Überlegungen zur Struktur des Koheletbuch zunächst in drei Aufsätzen 1968 bis 1983 formuliert. Während die ersten beiden Aufsätze sich an Formeln, Wiederholungen, Inklusionen etc. orientieren, versucht er im letzten der drei Aufsätze die von ihm vorgeschlagene Struktur durch numerische Belege zu untermauern. Hävel hat einen Zahlenwert von 37; 37mal taucht das Wort in Kohelet auf. Im Buchmotto Koh. 1,2 und 12,8 taucht es dreimal auf, ergibt zusammen 111 x 2. Das Buch hat 222 Verse, die Hälfte dieser Verse liegt bei Koh. 6,9, der Mitte des Buches. In der Regel wird vor allem sein Aufsatz von 1983 mit einem kleinen Lächeln kritisiert. C.L. Seow⁴⁵¹ verweist z.B. darauf, dass die Verszählung erst mittelalterlich ist und er sich kaum vorstellen kann, dass die Verszählung auf den numerologischen Ideen der Antike fußt. Allerdings ist öfters unklar, wie Wright zu seinen Rechenergebnissen kommt.⁴⁵²

2. Wright und Mulder untersuchen nicht detailliert genug. Sie unterscheiden oftmals nicht zwischen den unterschiedlichen Formulierungen und weisen z.B. jeder Formel mit Hävel die Funktion eines Teilers zu. Dadurch kann Wright nicht erklären, warum inhaltliche Zusammenhänge geteilt werden und muss sich vorwerfen lassen, den „Inklusions-Beziehungen (z.B. Koh. 1,3-11/3,1-9 oder 9,1-12/11,1-12,7) nicht Rechnung“⁴⁵³ zu tragen. Einen ähnlichen Vorwurf erhebt D. Michel, wenn er feststellt, dass die von Wright vorgenommene inhaltliche Beschreibung nicht mit dem textlichen Befund übereinstimmt: „So ist z.B., um das Augenfälligste zu nennen, der Abschnitt Koh. 4,7-16 sicherlich nicht einheitlich und steht auch nicht unter dem von Wright angegebenen Thema.“⁴⁵⁴ Er stellt die Frage nach der weiteren Differenzierung in einem solch großen Unterabschnitt wie Koh. 4,17-6,9, ohne sie zu beantworten. Er stellt stattdessen fest, dass sich der Versuch einer strukturalistischen Lösung nicht bewährt hat, auch wenn Wright gezeigt hat, dass „in verschiedenen

⁴⁴⁹ A.G. Wright, Riddle, S. 313-334; ders., Riddle revisited, S. 38-51; ders., Additional numerical patterns, S. 32-45

⁴⁵⁰ J.S.M. Mulder, Qoheleth's division, S. 149-159

⁴⁵¹ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 44f; ähnlich D. Michel, Qohelet, S. 37-39

⁴⁵² Man wird demgegenüber festhalten können, dass auch eine im Mittelalter entstandene Kapitel- und Verseinteilung Anhalt am Text haben kann und somit aus der Beobachtung des Textes entstammt.

⁴⁵³ T. Krüger, Kohelet, S. 22

⁴⁵⁴ D. Michel, Qohelet, S. 37; Wright hatte als Thema angegeben: „one can lose all that one accumulates“, so D. Michel, Qohelet, S. 36

Abschnitten des Buches verschiedene Themawörter vorherrschend sind“.⁴⁵⁵ Er fordert erneut den Zusammenhang von Strukturanalyse und inhaltlicher Analyse, den Wright abgelehnt hatte, weil er in der Koheletforschung zu keinem Konsens geführt hatte.

3. Wright begründet an keiner Stelle seiner Aufsätze, warum er z.B. die hävel-Formel in Koh. 4,4 unbeachtet lässt und warum er sich an den hävel-Formeln orientiert und nicht an anderen, wiederkehrenden Formulierungen, wie z.B. „unter der Sonne“.⁴⁵⁶ Ausschlaggebend scheint die Anzahl der Formeln mit hävel und ihr Gebrauch in der Rahmung des Buches als Motto gewesen zu sein. Grundsätzlich trifft Wright die Kritik, die alle trifft, die eine Struktur des Koheletbuches nachzuweisen versuchen. Sie erscheint immer nur dem jeweiligen Ausleger plausibel.

Davon ausgehend hat M. Fox versucht, die Suche nach einer Struktur oder Komposition zu ersetzen durch das Argument der Kohärenz oder des Stiles. Das Buch hat einen ihm eigenen Stil, der erkennbar ist. Zu ihm gehört es, dass keine schlüssige Struktur oder Komposition nachzuweisen ist.⁴⁵⁷

J.L. Koosed hat in ihrem Zugang zum Koheletbuch versucht, dies inhaltlich zu begründen. Ist der Tod im Koheletbuch das Ereignis, das alle Körperlichkeit und die damit verbundene Erkenntnis zerbrechen lässt, dann kann es keine ungebrochenen Strukturen im Koheletbuch geben.⁴⁵⁸

4. Im Versuch, Michels Postulat vom Zusammenhang von Struktur und Inhalt zu entsprechen, hat zunächst N. Lohfink seine Strukturanalyse vorgelegt. Er versucht, textexterne Formen zu finden, die dem Koheletbuch entsprechen und entdeckt sie in der griechischen Diatribe. Sie wird als strukturelles Vorbild für das Koheletbuch angesehen und gibt vier Teile vor: narratio (Koh. 1,12-3,15), explicatio (Koh. 3,16-6,10), refutatio (Koh. 6,11-9,6) und applicatio (Koh. 9,7-12,8). Auf der inhaltlichen Seite ergibt sich eine in diese Struktur eingezeichnete „palindromische Gesamtkonstruktion“, bei der die Religionskritik in Koh. 4,17-5,6 die inhaltliche Mitte des Buches bildet.⁴⁵⁹

F.J. Backhaus⁴⁶⁰ hat als letzter eine große Untersuchung zu Form und Struktur vorgelegt. Er kommt, wie N. Lohfink, zu dem Ergebnis, dass eine antike Form hinter der Struktur des Koheletbuches steht: die Rede. Entsprechend den Teilen einer antiken Rede gibt es vier Teilkompositionen im Koheletbuch, von denen eine jede eine Verzahnung mit Teil 1 aufweist, aber keine Verzahnungen untereinander. Es ergeben sich für ihn folgende vier Teile:

Koh. 1,3-3,22 Programmatische Grundschrift

Koh. 4,1-6,9 lassen sich keine Kompositionsmerkmale entdecken

Koh. 6,10-8,17 gedankliche Entfaltung der Fragen aus Koh. 6,11f

Koh. 9,1-12,8 Das alle Menschen treffende Todesgeschick.

Zusammenfassend lässt sich aus der Diskussion entnehmen, dass es einen großen Konsens durch die Zeiten gibt, dass mit dem Refrain Koh. 6,9-11 und den Fragen in Koh. 6,12 eine Zäsur gekennzeichnet wird.⁴⁶¹ Konsens ist auch, dass sich Koh. 7,1-8,17 sowie Koh. 9,1-12,7 als größere Abschnitte eingrenzen lassen, die zu untergliedern sind.⁴⁶²

Unterschiede bestehen in der Wahrnehmung der Zäsuren, das heißt in ihrer Bedeutung.

M.E. ist an dieser Stelle grundsätzlich zu bedenken, dass eine für Lesende wahrnehmbare Zäsur umso gewichtiger ist, je mehr Signale sie umgeben. Aufgrund der Signale hat z.B. die Zäsur Koh. 6,9-12 ein großes Gewicht. In 6,8 markiert der Refrain ein Abschnittsende; in 7,1 beginnt mit einem poetischen Abschnitt eine Unterbrechung der Prosa. In dem kurzen

⁴⁵⁵ D. Michel, *Qohelet*, S. 37

⁴⁵⁶ תחת השמש; vgl. J.L. Koosed, (Per)mutations, S. 92f.

⁴⁵⁷ M. Fox, *Ecclesiastes*, S. xv-xvii; ders., *Time*, S. 147ff

⁴⁵⁸ J.L. Koosed, (Per)mutations, S. 93.102

⁴⁵⁹ N. Lohfink, *Kohelet*, S. 5f

⁴⁶⁰ F.J. Backhaus, *Zeit und Zufall*, S. 212ff wird aufgenommen und weitergeführt von L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S. 51-53.

⁴⁶¹ „Zwischen Koh. 6,9 und 6,10 liegt nach den Masoreten die Mitte des Koheletbuches“, so beschreibt T. Krüger, *Kohelet*, S. 243 den Beginn der Wahrnehmung dieser Zäsur in der Auslegungsgeschichte; vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S. 361ff, insb. 366; H.W. Hertzberg, *Prediger*, S. 144f; A. Schellenberg, *Kohelet*, S. 107; M. Fox, *Ecclesiastes*, S. 42.

⁴⁶² Vgl. die Aufstellungen bei L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S. 46-51 und T. Krüger, S. 19-23.

Abschnitt 6,10-12 begegnen drei Fragen, die so bisher nicht aufgetaucht sind bzw. die Fragestellung aus Koh. 2, 3 modifizieren.

Die Zäsur markiert den Übergang von Buchteil 1 und 2. Zugleich ist jede Zäsur einem Gartenzaun vergleichbar. Sie trennt Abschnitte und damit Gedanken voneinander, aber sie lässt sie auch zusammentreffen und verbindet sie innerhalb des Gesamttextes. Strukturen verweisen auf Trennungen und Verbindungen innerhalb des Leseflusses, strukturieren also die Wahrnehmung der Inhalte. Strukturen helfen Lesenden, sich klar zu werden, wo im Buch sie sich gerade befinden – und zwar inhaltlich.

2.2 Nähere Texteingrenzung 1 Der Ort des Textes im Koheletbuch

Gibt es weitere Möglichkeiten, um zu einer detaillierteren Eingrenzung des Textes dieser Studie zu kommen, also nachvollziehbar Koh. 7,25 – 8,8 zu bestimmen?

Deutlich ist, der Textzusammenhang Koh. 7,25-8,8 befindet sich im ersten großen Abschnitt (Koh. 7,1-8,17) des zweiten Buchteils.

Der Zäsurabschnitt Koh. 6,10-12 blickt zunächst zurück. „Was ist das, was geschehen sein wird“⁴⁶³ blickt zurück auf eine Formulierung in Koh. 3,15 und 1,9 zurück; ein „nicht vermag er/ man“⁴⁶⁴ war in Koh. 1,8.15 angeklungen; „was bleibt übrig“⁴⁶⁵ war bereits Koh. 6,8 aufgetaucht und nimmt die Formulierung „was ist das Bleibende?“⁴⁶⁶ aus Koh. 5,15; 5,8; 3,9 und 1,3 auf⁴⁶⁷; „was ist gut für den Menschen“⁴⁶⁸ erinnert an die Programmbeschreibung Kohelets in Koh. 2,3.⁴⁶⁹ Die Frage „wer weiß“⁴⁷⁰ war zuletzt in Koh. 6,8 gestellt worden und bereits in Koh. 3,21.22 aufgetaucht. Während die Frage nach dem Bleibenden und nach dem guten Handeln bereits Antworten (Koh. 2, 17; 2,24ff) gefunden hat, ist die Frage nach demjenigen, der etwas weiß, unbeantwortet.

Lesende sollen also erinnert werden und zugleich die weitergehenden Formulierungen wahrnehmen, die auf den kommenden Abschnitt vorbereiten. Deutlich wird in Koh. 6,12 die Frage nach demjenigen, der weiß, was gutes Handeln für den Menschen angesichts der hävelhaftigkeit seines Leben ist, gestellt. Sie wird wiederholend variiert: „Wer erzählt dem Menschen was geschehen sein wird nach ihm unter der Sonne?“⁴⁷¹ Kohelet bewegt sich weg von der Frage nach Inhalten (Was ist gut?) hin zur Frage nach Personen (Wer weiß?). Die Antworten, die Kohelet bisher gegeben hat, bestimmen die Frage nach dem „Wer weiß?“. Es wird die Frage nach der Person und damit nach der Autorität und Lebenspraxis des Weisen gestellt. Das ist die leitende Fragestellung, unter der Lesende dem, was in Koh. 7,1ff gesagt wird, begegnen.

⁴⁶³ מה שהיה, s.u. S. 61f.258f

⁴⁶⁴ לא יוכל

⁴⁶⁵ מה יתר

⁴⁶⁶ מה יתרון

⁴⁶⁷ Eine Antwort auf die Frage klingt ein erstes Mal in Koh. 2,11 – allerdings im Rahmen eines הבל-Refrain - an: אין יתרון. Sie wird sofort relativiert in Koh. 2,13: יש לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך. M.E. klingt eine modifizierte und dann doch negative Antwort jedoch schon am Ende des Eingangsgedichtes (Koh. 1,11) an und interpretiert ein erstes Mal die Frage nach יתרון: אין זכרון: יתרון; wieder aufgenommen in Koh. 2,16.

⁴⁶⁸ מה טוב לאדם

⁴⁶⁹ Die Antwort Kohelets auf diese Frage findet sich in Koh. 2,24; 3,13; 5,17: אין טוב באדם דיאכל ושתה

והראה את נפשו טוב בעמלו

⁴⁷⁰ מי יודע

⁴⁷¹ מי יגיד לאדם מה יהיה אחריו תחת השמש

2.3 Nähere Texteingrenzung 2

Koh. 7,25 als Beginn des zu untersuchenden Abschnitts

Nach dem in der Grobgliederung Festgestellten wird die Frage „Wer weiß?“ in zwei Durchgängen beantwortet: Koh. 7,1-8,17 und 9,1-11,6. Ich schlage folgende Feingliederung vor:

2.3.1 Koh. 7,1-6

Der Abschnitt beginnt in Koh. 7, 1-6, abgeschlossen durch eine hävel-Formel, mit einer Sammlung von Gut/Besser⁴⁷²-Sprüchen. Sie gehören zur textgliedernden Poesie, in diesem Fall als ein „Teppich“⁴⁷³ von Sentenzen. Die Sprüche bewegen sich, liest man sie als absichtlich in dieser Reihenfolge zusammengestellt, hin zur Gestalt des Weisen. Er ist dadurch gekennzeichnet, dass er dort ist, wo getrauert wird. Denn das Trauerhaus zeigt, was Lebende sich zu Herzen nehmen sollen – die Endlichkeit des Lebens. Trauer berät den Verstand. Auf einen so beratenen Verstand eines Weisen soll man hören, nicht auf den des Toren, der es mit unreflektiertem Lachen und Freude⁴⁷⁴ hält.

2.3.2 Koh. 7,7-14

Die kurze hävel-Formel ist Verbindungsglied zu einer ersten Auswertung dieser Sprüche, die sich in Koh. 7,7-14 anschließt. Formal ist eine Inklusion durch „Ding/Wort/Sache“⁴⁷⁵ und „Nachfolgendes/Zukunft“⁴⁷⁶ (Koh. 7,8) und „wegen der Sache/deswegen“⁴⁷⁷ und „nach ihm/ ihm folgend“⁴⁷⁸ (Koh. 7,14) beschreibbar. Was zerstört und was erhält Weisheit? Unrechter Gewinn korrumpiert Weise. Es wird zur Geduld als weiser Lebenspraxis⁴⁷⁹ gemahnt, die Frage nach der besseren Vergangenheit wird als unweise zurückgewiesen. Die Frage nach der finanziellen Grundlage des Weisen wird aufgenommen: Weisheit ist wie ein Erbbesitz, der Lebensmöglichkeit bietet; darin entsprechen sich Geld und Weisheit, aber noch mehr gilt: Bleibend⁴⁸⁰ ist die Erkenntnis der Weisheit, sie lässt ihren Besitzer leben.⁴⁸¹ Weisheitliche Lebenspraxis mahnt dazu, das Handeln des Gottes⁴⁸² in den Blick zu nehmen:

⁴⁷² טוב

⁴⁷³ So N. Lohfink, Kohelet, S. 50f, der offener abgrenzt (bis Koh. 7,14) und beschreibt, wie sich in das Gefüge von Sentenzen langsam „Prosaletzen“ einschieben. Leider fragt er nicht nach der Funktion von Poesie und Prosa.

⁴⁷⁴ Auf den ersten Blick scheint eine Spannung zu Kohelets Lebensprogramm der Freude vorzuliegen. Offensichtlich geht es – wie in Koh. 2,2 – um die Frage nach der Reflektiertheit des Lachens und der Freude. In Koh. 2,2 setzt Kohelet damit ein, dass er Freude und Lachen und Weingenuß mit Weisheit überprüfen will, um nicht töricht zu sein.

⁴⁷⁵ דבר

⁴⁷⁶ אחרית

⁴⁷⁷ על דברת

⁴⁷⁸ אחריו

⁴⁷⁹ Vgl. J.A. Loader, Lebensverantwortung, S. 715-738.

⁴⁸⁰ יתרון

⁴⁸¹ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S.379 merkt an, dass die Feststellung, die Weisheit bringe einen Vorteil, der Aussage Kohelets widerspricht, dass es überhaupt keinen Vorteil gebe. Leider belegt er nicht, wo er diese Aussage findet. In Koh. 2,13 ist Koh. 7,12 entsprechend formuliert, dass es einen Vorteil der Weisheit gegenüber der Torheit gibt.

⁴⁸² Die Formulierung ahmt den Sprachgebrauch Kohelets nach, der Gott meistens mit Artikel setzt (s. Koh. 2,24.26; 3.14.15.18; 4,17; 5,1.6.17.18; 6,2; 7,13.26.29; 8,12.15.17; 9,7; 11,5.9; 12, 7.14.; ohne Artikel Koh. 2,13; 3,10; 5,18; 7,18; 8,2.13).

Wer vermag⁴⁸³ zu begradigen, was er gekrümmt hat?⁴⁸⁴ Gute und schlechte Tage sind von daher zu gestalten, dass beide Handeln des Gottes sind und dass niemand herausfindet, was ihm seine Zukunft bringt.

Die Reihe von Gut/Besser-Sprüchen hatte auf die Person des Weisen hingeführt. Nun ergeben sich für Lesende zwei Momente: Geduld ist ein Kennzeichen des Weisen und weise Lebenspraxis berücksichtigt das Handeln des Gottes. Weise Lebenspraxis fragt nicht nach der Vergangenheit oder Zukunft, sondern richtet den Blick auf den Tag und den Ausgang einer Angelegenheit. Weisheit erhält so den Weisen am Leben.

2.3.3 Koh. 7,15-24

Mit Koh. 7,15 scheint ein Neuansatz⁴⁸⁵ erreicht zu sein. Ein erstes Mal in diesem Abschnitt taucht der Ich-Bericht Kohelets mit einer 1. Sg. Aff auf. Eventuell ist eine Anbindung an Koh. 7,13 gesucht: Galt da der Imperativ „Sieh/Betrachte“⁴⁸⁶, so folgt nun Kohelet selbst diesem Imperativ: „Ich sah/betrachtete“⁴⁸⁷.

Nachdem der erste Teilabschnitt auf den Weisen und sein Handeln zugelaufen ist, beginnt der zu ‚sprechen‘, der sich am Eingang des Buches als Weiser vorgestellt hat. Er und seine Aussagen⁴⁸⁸ müssen sich für Lesende an dem, was er Koh. 7,1-14 über den Weisen gesagt hat, messen lassen. Kohelet will und muss sich als Weiser bewähren.

Eine Inklusion könnte für einen ersten Teil durch hävel (Koh. 7,15) und „sie alle“⁴⁸⁹ (Koh. 7,18) gesetzt sein. Das jetzt anstehende Problem wird sogleich mit „Es gibt z.B.“⁴⁹⁰ eingeführt: Es gibt z.B. Gerechte, die durch ihre Gerechtigkeit zugrundegehen, und Frevler, die durch ihren Frevel lange leben (Koh. 7,15). Es folgen lebenspraktischen Mahnungen zu diesem Problem: nicht allzu gerecht, nicht zu weise wirken (Koh. 7,16)⁴⁹¹, aber auch nicht voller Frevel und als Tor leben (Koh. 7,17)⁴⁹², um nicht umzukommen (Koh. 7,16) oder vor der Zeit zu sterben (Koh. 7,17). Da Frevel und Torheit nicht erstrebenswert sind, gilt es

⁴⁸³ לא יוכל aus Koh. 1,15 und 6,10 klingt hier an.

⁴⁸⁴ Man kann Koh. 7,13 als Variante zu 1,15a betrachten: „Was krumm ist, kann nicht gerade werden“, Übers. A. Schellenberg, Kohelet, S. 51.

⁴⁸⁵ Diesen Neueinsatz beschreibt mit anderen Argumenten N. Lohfink, Kohelet, S. 50f; vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 378f; anders T. Krüger, Kohelet, S. 284.

⁴⁸⁶ ראה

⁴⁸⁷ ראיתי

⁴⁸⁸ Seine Aussagen müssen auf seine Lebenspraxis verweisen, weil an ihr der Weise erkannt wird.

⁴⁸⁹ כלם

⁴⁹⁰ יש

⁴⁹¹ התחכם kann die Konnotation „als Weiser wirken“ tragen, aber auch die Konnotation von „sich weise gebärden“ i.S.v. so tun als ob. Dann würde hier über eine bestimmte Form der Torheit nachgedacht, die sich weise gebärdet. Vgl. Gesenius, Grammatik; S. 157. Evtl. gilt das dann auch für das vorhergenannte „Gerechtsein“. Erstaunlich ist, dass hier von einem Sein gesprochen wird, statt von einem Tun.

⁴⁹² Vielleicht steht hier eine Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Gedanken des „Mittelwegs“ im Hintergrund (Aristoteles, Nikomachische Ethik, Übers. Olof Gigon, S. 89 – 92). Vgl. insgesamt L. Schwienhorst-Schönberger, Via media, S. 181-203. S.o. S. 41.

Obwohl m.E. griechisches Denken keine ausdrückliche Rolle spielt, bin ich mir dessen bewusst, dass Weisheit in Israel, schon der geografischen Lage wegen, immer ein internationales Austauschphänomen war. So wenig erstaunlich das Zitieren ägyptischer Weisheitslehren des Amenope in Pvb. 22,17-23,11 ist, so wenig wird der Anklang und die Auseinandersetzung mit griechisch-hellenistischer Philosophie ausgeschlossen sein. Die Frage ist, auf welcher Ebene sie geführt wird.

Kohelet allerdings beschreibt keinen Mittelweg (N. Lohfink, Kohelet, S. 55; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 152f; anders A. Lauha, Kohelet, S. 131ff), sondern den Vorrang von Gerechtigkeit, nicht als Prinzip, sondern als Praxis. Wird Gerechtigkeit zum Prinzip, dann besteht die Gefahr, dass sie die Lebensverhältnisse, in denen sie gelebt werden muss, übersieht. Das meint m.E. ‚allzu gerecht‘.

Gerechtigkeit und Weisheit festzuhalten und Gott zu fürchten und damit aus einem Dilemma zu kommen (Koh. 7,18).

Lesende werden entscheiden müssen, ob die Inklusion für sie anzeigt, dass die mit **ו'** begonnene Problemschilderung erst jetzt, also in Koh. 7,18 endet oder ob Kohelet schon in Koh. 7,16 mit Mahnungen reagiert. Im ersten Fall sind die Mahnungen Teil des Problems. Sie sind dann allenfalls eine Art inadäquate, aber lebenspraktische Antwort. Im zweiten Fall sind sie Antwort Kohelets auf das Problem, d.h. er reflektiert lebenspraktisch darüber. „Reflexion deckt naive Identifikationen auf und kann zu einem vertieften Verständnis dessen führen, was die Tradition meint.“⁴⁹³

Die folgenden Verse nehmen die Worte „Gerechter“⁴⁹⁴ (Koh. 7,15.16; 7,20) und „Weiser“⁴⁹⁵ (Koh. 7,16; 7,19) auf, können also weiterführen. Der Fokus, der im Abschnitt zuvor auf dem Weisen gelegen hat, wird wieder aufgenommen: Die Weisheit wird hier zum Subjekt, das dem Weisen Stärke zeigt (Koh. 7,19), weil es keinen gerechten Menschen gibt, dessen Handeln gut ist, der nicht fehlgeht (Koh. 7,20). Lebenspraktisch ergibt sich daraus die Mahnung, das Gerede der Leute nicht zu Herzen zu nehmen, um nicht hören zu müssen, dass der Sklave schmäh (Koh. 7,21). Denn das Herz derer, die durch die Mahnung angesprochen werden, weiß, dass man selbst andere oftmals schmäh (Koh. 7,22). Der Weise begegnet dem beschriebenen Problem, dass Gerechte sterben und Frevler gut leben, mit einem Wissen, das ihn stärkt, und mit einem entsprechenden Handeln, das um die eigenen Fehler weiß und von der eigenen Fehlbarkeit ausgeht. Es liegt Kohelet nicht daran, den zugrunde liegenden Fall theoretisch zu erklären. Er fragt nach dem Verhalten des Weisen: Was ist zu tun, wenn denn die Welt so ist, dass es diesen Fall gibt?

Von hier aus gesehen, gehören die folgenden Verse Koh. 7,23f noch zu den bisherigen. Kohelet blickt zurück auf sein eventuell misslungenes⁴⁹⁶ Experiment: weise sein zu wollen (Koh. 7,23). Den Inhalt der Weisheit, die er angestrebt hat, erläutert die Formulierung „das, was geschehen sein wird“.⁴⁹⁷ Solche Weisheit ist Kohelet fern geblieben (Koh. 7,23.24). Sie ist tief verborgen. Wer kann sie herausfinden?, fragt er, die Grundfrage von Koh. 6,12 aufnehmend.

Welche Argumente sprechen – neben inhaltlichen – dafür, den Abschnitt hier enden zu lassen?

Zum einen gibt es m.E. eine eher strukturelle Ähnlichkeit zwischen den beiden Abschnitten

⁴⁹³ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 387; vgl. auch S. Shnider, The righteous sage, S. 435-439.

⁴⁹⁴ צדיק

⁴⁹⁵ חכם

⁴⁹⁶ Wie in wissenschaftlichen Experimenten gilt auch hier: Der Misserfolg ist ein Ergebnis im positiven Sinn.

⁴⁹⁷ Die Wendung מה שהיה ist bereits in Koh. 1,9 aufgetaucht. Dort war die Aussage zweigliedrig: „Was geschehen ist, das wird geschehen“ (so A. Lauha, Kohelet, S.31); das erste Glied מה שהיה drückt dabei Vergangenes oder Vergangenheit aus, das zweite Glied Zukunft. In Koh. 3,15; 6,10 scheint מה שהיה eher einen gegenwärtigen, allgemeingültigen oder zukünftigen Sinn zu haben: „Whatever happens“ (so M. Fox, Time, S. 107). M.E. muss der Ausdruck eher präsentisch-zukünftig sein, auch in Koh. 1,9: „Was geschehen sein wird, ist schon geschehen“ und in Koh. 7,24: „Fern ist, was geschehen sein wird“. Es geht um ein abgeschlossenes Geschehen in der Zukunft, das der Gegenwart entspricht. Gemeint ist nicht der Prozess des Geschehens, sondern das Ergebnis. M.E. entspricht diese Übersetzung der Frage nach dem Gewinn als Resultat. Vgl. insgesamt A. Schoors, Words, S. 22ff; zur präsentischen und futurischen Bedeutung des Perfekt vgl. G. Bergsträßer, Hebräische Grammatik II, S. 28f.

Koh. 7,1-14 und 7,15-24. Beide Male wird ein Gedankengang durch einen Verweis auf das Besondere der Weisheit begonnen, in Koh. 7,11f und in 7,19. Es folgt ein dogmatischer Satz, Gottes Handeln (Koh. 7,13) bzw. das menschliche Handeln (Koh. 7,20) betreffend. Und dann ergeben sich lebenspraktische Hinweise: den Tag zu akzeptieren (Koh. 7,14a) und die Fehler des eigenen Herzens zu sehen (Koh. 7,21f). Es folgt eine grundsätzliche Bemerkung, über Gott (Koh. 7,14ba) und über die Weisheit, die nach dem Bestehenden fragt (Koh. 7,23f). Die Abschlussbemerkung ist dann jeweils mit dem Verb „treffen, begegnen, herausfinden“⁴⁹⁸ formuliert: Niemand findet heraus, was die Zukunft ausmacht (Koh. 7,14bb) und als Frage: Wer findet heraus, was die ferne Weisheit ist?

Zum anderen ist in Koh. 7,25 eine Veränderung in der Betonung im Ich-Bericht festzustellen. Es ist nicht mehr einfach ein Verb 1. Sg.Aff., das den Bericht weiterführt, sondern das Subjekt des Verbs wird nun ausdrücklich beschrieben: „Ich, also mein Verstand“.⁴⁹⁹ Damit ist für mich als Leser ein pointierter Neuansatz beschrieben.

Für Lesende kann sich der Abschnitt Koh. 7,15-24 als Referenzabschnitt darstellen. Entspricht das „Ich“, das jetzt spricht, also Kohelet, dem, was in Koh. 7,1-14 für einen Weisen formuliert worden war: dass er nicht grundsätzlich nach dem, was nicht zu hinterfragen ist, fragt, nämlich Vergangenheit und Zukunft, sondern dass er lebenspraktisch seine Gegenwart und ihre Anforderungen im Blick behält?

Vermutlich können Lesende denken: Bestanden! Seine Weisheit bewährt sich im Festhalten an Gerechtigkeit, Gottesfurcht und selbstkritischem Umgang mit sich und den Äußerungen anderer. Dann hat der Abschnitt also Vertrauen gebildet, als Voraussetzung für kommende Überlegungen, in die Kohelet die gewonnene Autorität als Weiser einbringen kann.

Für die Frage der Abgrenzung nach vorne wird man also sagen können, dass der in dieser Arbeit näher zu untersuchende Textabschnitt in Koh. 7,25 beginnt. Koh. 7,1-14 und 7,15-24 sind aufeinander bezogen und spitzen die in der Überleitung Koh. 6,10-12 pointiert gestellt Frage nach dem „Wer weiß“, d.h. nach dem Subjekt der Weisheit, zu: als Frage nach dem Weisen und als Frage nach der Autorität Kohelets.

2.4 Nähere Texteingrenzung 3

Koh.8,8 als Ende des zu untersuchenden Abschnitts

Im nächsten Schritt ist zu klären, wo der in dieser Studie untersuchte Abschnitt, wenn er mit Koh. 7, 25 beginnt, endet. Die weiteste Möglichkeit, die sich im Gespräch der Exegeten andeutet, ist mit Koh. 8,17 gegeben. In der Analyse von Wright und Mulder findet sich dort eine a-b-a- Struktur (nicht finden können/nicht finden/nicht finden können).⁵⁰⁰ N. Lohfink sieht hier einen Vers, der „für das Verständnis des ganzen Buches sehr wichtig“ ist, „da er explizit das ‚Tun Gottes‘ mit dem ‚Tun, das unter der Sonne getan wird‘ gleichsetzt.“⁵⁰¹ Es sind deutlich Verbindungslinien zu Koh. 1,13b, 1,17a und 2,23a zu erkennen.⁵⁰²

Für die Abgrenzungsüberlegungen soll von diesem Punkt ausgegangen werden und zurückblättern auf weitere sprachliche Hinweise für Unterabschnitte geachtet werden.

⁴⁹⁸ מִצֵּא

⁴⁹⁹ אֲנִי וּלְבִי

⁵⁰⁰ S.o. S. 54f

⁵⁰¹ N. Lohfink, Kohelet, S. 64

⁵⁰² Vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 293.

2.4.1 Koh. 8,16f

Koh. 8,16f bildet eine eigene kleine, durch eine Inklusion gekennzeichnete Einheit: „Erkenntnis von Weisheit“ in 8,16a und „um Weisheit zu erkennen“ in 8,17b.⁵⁰³ Wieder ist das Gefälle von der Weisheit zur Person des Weisen erkennbar, von dem seit Koh. 7,1 ausgegangen werden kann. Kohelet will Weisheit verstehen und kommt mit Blick auf das, was Gottes Werk ist, zu dem Ergebnis, dass der Mensch nicht zu begreifen vermag, was unter der Sonne geschieht. Dabei liegt die Betonung weniger auf dem Begreifen als auf dem Vermögen zu begreifen.

Fraglich bleibt, ob man – wie N. Lohfink oder H.W. Hertzberg – Gottes Tun und das Tun unter der Sonne identifizieren darf.⁵⁰⁴ Dann wird gesagt, dass das menschliche Streben, Gottes Werk zu erkennen, vergeblich ist.⁵⁰⁵ T. Krüger hat eingewandt, dass in Kohelet eben hier und auch schon in Koh. 3,11ff eine solche Identifizierung „durch eine höchst präzise differenzierende Terminologie vermieden“⁵⁰⁶ werden soll. Unter der Sonne geschieht das Handeln und Erkennen der Menschen. Das wird durch Gottes Handeln begrenzt.⁵⁰⁷

Eventuell kann man noch einen Schritt weiter gehen und sagen, dass es zu den Zielen göttlichen Handelns gehört, Erkenntnis über das menschliche Handeln und seine Folgen⁵⁰⁸ zu verhindern. M.E. wird nämlich erst in dieser Lesart verständlich, warum menschliches Leben und Erkennen „Mühe“ oder „Plage“⁵⁰⁹ ist. Konkreter: Wer Weisheit nutzt, um menschliches Handeln begreifbar und berechenbar zu machen, der ist nicht weise, denn er weiß und berücksichtigt nicht, dass Gottes Handeln genau das verhindert.

2.4.2 Koh. 8,9-15

Mit der Wendung „unter der Sonne“⁵¹⁰ ist Koh. 8,16f mit den vorausgehenden Versen Koh. 8,9-15 verbunden. Sie taucht im zweiten Buchteil erstmals in Koh. 8,9 sowie zweimal in Koh. 8,15 auf. Außerdem finden sich – nachdem sich ein Verb 1 Sg. Aff. zuletzt in Koh. 7,29 fand – ab Koh. 8,9 wieder eine Reihe von solchen Verben in Koh. 8,9.10.14.15.16.17⁵¹¹. Anfangs- und Endpunkt der Reihe liegen im ‚Betrachten‘. Darüber hinaus ist der Gebrauch von hävel prägend (Koh. 8,10.14 2x) sowie das Wortfeld „tun/machen“ (Koh. 8,9.10.11.12.14.16.17)⁵¹². Nur Koh. 8,12b.13 ist davon ausgenommen. In Koh. 8,15 ist das Wortfeld „tun/machen“ durch „Mühe“⁵¹³ vertreten.

Koh. 8,12bf fällt außerdem dadurch auf, dass sich eine der beiden verstärkten partizipialen Wendungen des Buches dort findet: „Denn ein Wissender bin auch ich“⁵¹⁴, sowie ein Verweis auf die Gottesfurcht.

All diese Beobachtungen sprechen dafür, Koh. 8,9-15 als einen eigenständigen Abschnitt

⁵⁰³ להכחם לדעת; לדעת חכמה; vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 292, Anm.1.

⁵⁰⁴ H.W. Hertzberg, Prediger, S. 175

⁵⁰⁵ H.W. Hertzberg, Prediger, S. 175

⁵⁰⁶ T. Krüger, Kohelet, S. 293; ähnlich L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 434f, der vorschlägt, die Formulierungen als drei unterschiedliche Perspektiven der gleichen Sache aufzufassen.

⁵⁰⁷ T. Krüger, Kohelet, S. 294

⁵⁰⁸ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 435 macht auf die Differenz von יד'ע und מצ'א aufmerksam: „‘Finden‘ bedeutet in Koh. 8,16f soviel wie ‚vollständig erkennen‘, ‚vollständig erfassen‘. Ein *vollständiges Erfassen* der Wirklichkeit ist dem Menschen nicht möglich.“

⁵⁰⁹ עמל; ענין; עמל. Koh. 1,3 und 6,10.12; im Einzelnen auch 1,13; 2,10f; 2,18-23; 2,24; 3,9.10 u.ö.

⁵¹⁰ תחת השמש

⁵¹¹ (2x) ראיתי, אמרתי, שבחתי, נתתי, ראיתי

⁵¹² עשה

⁵¹³ עמל

⁵¹⁴ ומוצא אני; כי גם יודע אני

innerhalb des großen Abschnitts Koh. 7,8-8,17 zu sehen. Sein Thema ist das ‚Tun unter der Sonne‘, das Kohelet beobachtet. Aus den bisherigen Leseerfahrungen ab Koh. 7,8 ist damit zu rechnen, dass dieses Thema auf die Lebenspraxis bezogen wird. Nach den Leseerfahrungen wird auch darauf zu achten sein, wieweit die Frage nach dem Weisen und seiner Weisheit eine Rolle spielt.

Dabei muss die Rolle von Koh. 8,9 noch näher betrachtet werden, da unter den Auslegern fraglich ist, ob Koh. 8,9 die Einleitung eines neuen Abschnitts⁵¹⁵ oder das Ende eines Abschnitts⁵¹⁶ ist. Mit Blick auf Lesende ist zu beachten, dass eine solche Entscheidung nur relative Bedeutung hat. Für eine Eingrenzung des zu untersuchenden Textes muss aber eine Entscheidung getroffen werden. Im meiner Wahrnehmung als Leser gehört es zu Kohelets Kompositionsmethode, über Stichworte Abschnitte zu verbinden. So ist in Koh. 8,9 der Neueinsatz mit „alles das habe ich beobachtet“⁵¹⁷ zu bemerken, zugleich aber finden sich Stichworte aus dem vorhergehenden Zusammenhang: Zeitpunkt (Koh. 8,5.6/8,9)⁵¹⁸, „verfügen über“ (Koh. 8,4.8/8,9)⁵¹⁹, „tun/machen“ (Koh. 8,3.4/8,9)⁵²⁰, „böse“ (Koh. 8,3.4.6/8,9)⁵²¹. Allerdings findet sich in Koh. 8,9 nicht mehr die Frage nach dem Weisen, nach dem, der um die Auslegung einer Sache weiß (Koh. 8,1). Sie ist in Koh. 8,7f als Frage nach demjenigen, der um den Abschluss einer Sache in der Zukunft⁵²² weiß, formuliert und negativ beantwortet. Es gibt niemanden, der weiß, was werden wird (Koh. 8,7.8). Deshalb setze ich nach Koh. 8,8 eine Zäsur.

Durch einen Blick auf den Inhalt des Abschnitts Koh. 8,9-15 soll weiter geklärt werden, ob es weitere Argumente gibt, dass nach Koh. 8,8 eine Zäsur anzusetzen ist.

Wer von Koh. 8,1-8 (und natürlich auch von Koh. 7,7ff) her kommt, hat zumindest die Frage nach dem Weisen und die doppelte Antwort, die gegeben wurde, im Kopf: „Ich“ (Koh. 8,2)⁵²³ und „Es gibt niemanden, der weiß, wie es sein wird“ (Koh. 8,7)⁵²⁴. Der Sachverhalt, den Kohelet nun mit Blick auf alles Handeln unter der Sonne bedenkt, setzt mit jenem Zeitpunkt ein, an dem ein Mensch über einen anderen Menschen zu dessen Schaden⁵²⁵ Macht ausübt (Koh. 8,9). Dazu blickt er auf die Frevler, die begraben werden. Sie kamen und verließen die heilige Stätte und in der Stadt wurde vergessen, was sie getan hatten (Koh. 8,10).⁵²⁶ Die hävel-Formel schließt eine Folgerung oder Erläuterung an: Es gibt kein

⁵¹⁵ So C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 293, der hier einen Unterabschnitt Koh. 8,9-17 beginnen lässt; K. Galling, Prediger, S. 80, für den mit der Stichwortverbindung שלט die 25. Sentenz angeschlossen wird.

⁵¹⁶ So T. Krüger, Kohelet, S. 284f: Koh. 8,10 „markiert [...] einen relativen Neueinsatz“; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 173; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 422f.

⁵¹⁷ את כל זה ראיתי

⁵¹⁸ עת

⁵¹⁹ שליט

⁵²⁰ עשה

⁵²¹ רע

⁵²² מה שיהיה

⁵²³ אני; in Ri. 13,11 antwortet der Gottesbote auf die Frage, ob er der Bote sei, der mit Manoachs Frau gesprochen hat, mit einem als Bestätigung zu verstehenden, alleinstehenden „Ich“.

Zur Übersetzung als alleinstehenden „Ich“ in Koh. 8,2 vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 411.414 im Anschluss an P. Beentjes, Who is like the wise?, S.306. Beentjes versteht Koh. 8,1.2 als Lehrgespräch. Seit der Antike ist das „Ich“ entweder gestrichen (so schon LXX) oder ergänzt worden. Allerdings gilt dieses Ich als Antwort auf die Frage auch dann, wenn Auslegende ein Verb des Redens ergänzen (so z.B. N. Lohfink, Kohelet, S. 59; A. Lauha, Kohelet, S. 146) oder das Ich zum Subjekt von שמר gemacht wird (z.B. T. Krüger, Kohelet, S. 272). Dann beantwortet sich die Frage nach dem Weisen durch sein Reden bzw. sein Handeln, auch das liegt im Duktus.

⁵²⁴ כי איננו ידע מה שיהיה

⁵²⁵ לרע

⁵²⁶ Üblicherweise wird Koh. 8,10 übersetzt: „Sodann sah ich, wie Frevler begraben wurden und zur Ruhe gingen; die aber Recht getan hatten, mussten von einer heiligen Stätte weichen und wurden in der Stadt vergessen. Auch das ist wichtig“, so T. Krüger, Kohelet, S. 285. Ähnlich konstruieren auch K. Galling,

Urteil über die böse Tat, jedenfalls nicht sofort. Darum wird der Verstand der Menschenkinder angefüllt, um böse zu handeln (Koh. 8,11). Ein Sünder handelt hundertmal böse und lebt lange (Koh. 8,12a). Der Zeitpunkt der Herrschaft eines Menschen über den anderen, ihm zum Schaden, kann also eine längere Zeitspanne umfassen.

Betont setzt Kohelet mit einer Partizipialkonstruktion mit nachgesetztem „Ich“, die seine Autorität unterstreicht, an: „Ja, auch ich weiß, dass es dem gut gehen wird, der den Gott fürchtet, der sich vor seinem Angesicht fürchtet (Koh. 8,12).“ Gut wird es nicht werden für den Frevler und er wird nicht lange leben – wie ein Schatten ist der, für den es keine Furcht vor dem Angesicht Gottes gibt (Koh. 8,13).

Es bleibt zu fragen, woher die Autorität Kohelets, sein „Ich“, sich hier begründen lässt. Auf den ersten Blick scheint er seine Autorität gegen die Erfahrung, dass Frevler wie Gerechte behandelt werden, ins Feld zu führen. Er nutzt dazu einen traditionellen Verweis auf die Gottesfurcht. Er steht mit seinem Verweis nicht allein, sondern er spricht an dieser Stelle mit der Tradition, die er vielleicht sogar zitiert.⁵²⁷ So kommen im Ich des Lehrenden das persönliche, also erfahrene, und das tradierte Wissen zusammen. Beides zusammen begründet die Autorität des Lehrenden.⁵²⁸

Prediger, S. 78; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 167; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 422; C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 276 eine Antithese zwischen Frevler und Gerechten in diesem Vers. Das Wort יָדִיק oder sein Umfeld tauchen nicht auf. Die Antithese ist erschlossen.

M.E. hat die LXX erspürt, dass es um das Verhalten von Frevlern geht, nämlich für ihr Tun eine religiöse Weihe zu suchen. Sie hat darum statt יִשְׂתַּכַּח dort יִשְׂתַּבַּח gelesen: sich rühmen.

D. Michel, Untersuchungen, S. 217-224 konjiziert darüberhinaus קָרְבִּים zu קָרְבִּים und übersetzt: „Frevler (näher sich) und treten ein – von heiliger Stätte gehen sie (wieder weg?) und (rühmen sich) in der Stadt, dass sie so gehandelt haben.“(ebd., S. 217).

Auch ohne Konjekturen ist jedoch der MT in sich schlüssig als Beschreibung der Frevler zu verstehen. „Midrash Lekach Tov interprets the entire phrase as referring to the wicked: They live out their lives and new ones spring up after them, imitating their ways [...] their evil deeds are ultimately forgotten without anyone having learned a moral lesson from their evil ways.“ M. Zlotowitz, Koheles, S. 151f. Selbst wenn man וּבֹאוּ nicht wie der Midrasch futurisch auf eine Gruppe von nachwachsenden Frevlern hin versteht, sondern als Apposition, ergibt sich eine Beschreibung der Frevler, die, selbst schon begraben, zu Lebzeiten ihre Freveltaten durch ihre Nähe zum Heiligtum vergessen gemacht haben oder deren Taten schlichtweg aufgrund der Vergesslichkeit der Menschen vergessen wurden. Diese Paraphrase hat zudem den Vorteil, dass dann Koh. 8,11 wirklich als durch die hävel-Formel angeschlossene Erläuterung und Fortführung verstanden werden kann. Das Vergessenmachen/Vergessen ist möglich, weil es kein sofortiges Urteil gibt. Und das wiederum motiviert zu weiterem bösen Handeln.

⁵²⁷ Es scheint fast ein Konsens der Ausleger zu sein, dass hier ein Zitat vorliegt. Entweder zitiert ein Glossator das „dogmatische Wissen, wie die Dinge nach orthodoxer Lehre und traditionellem Glauben sein müssen“ (A. Lauha, Kohelet, S. 157) oder Kohelet zitiert, um sich dem Zitat anzuschließen (N. Lohfink, Kohelet, S. 62) oder um sich mit den folgenden Beobachtungen zu distanzieren (W. Zimmerli, Prediger, S. 216 im Rahmen einer „Zwar-Aber-Aussage“). D. Michel, Untersuchungen, S. 222f hat versucht, plausibel zu machen, dass אֲשֶׁר hier als Einleitung für ein Zitat zu verstehen ist. Leider lässt sich bei keinem der angenommenen Zitate bei Kohelet genau sagen, ob Zitate vorliegen und wie sie verstanden sein wollen. Insgesamt kann immer nur anhand des Kontextes entschieden werden.

T. Krüger weist darauf hin, dass evtl. gar nicht ein mechanistisch verstandener Tun-Ergehen-Zusammenhang angesprochen wird, sondern dass zu übersetzen ist: „Es ist gut für die Gottesfürchtigen, dass sie sich fürchten vor Gott: Und es ist nicht gut für den Frevler und wie ein Schatten wird er nicht lange leben, wenn er sich nicht fürchtet vor Gott“ (T. Krüger, Kohelet, S. 284). M.E. ist ein solcher Satz ohne die Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhanges nicht denkbar, auch wenn er auf der Seite des Frevlers deutlicher ist als auf der des Gottesfürchtigen. Ggf. besteht darin das Recht der Beobachtung Krügers im Gesamtzusammenhang von Koh. 8,9-15: dass die Grundfrage hier hinsichtlich des Frevlers besteht.

⁵²⁸ Nur an zwei Stellen in Kohelet wird mit einer solch besonderen Partizipialkonstruktion gearbeitet – in Koh. 8,12b und 7,26. Vielleicht kann von Koh. 8,12b aus geschlossen werden, dass auch in Koh. 7,26 die Autorität Kohelets durch die der Tradition verstärkt wird. Auch in Koh. 7,26 vermutet z.B. D. Michel ein

Der Hinweis auf die Gottesfurcht war zuletzt in Koh. 7,18 angeklungen, im Rahmen der Frage, was es heißt, gut zu handeln. Nun hat der Kontext gewechselt, auch wenn es weiter um das Handeln der Menschen geht, konkret um das böse Tun. Es wird nach Koh. 8,11 durch die in Koh. 8,10 formulierte Erfahrung motiviert. Kohelet stellt seine Autorität gegen die Tendenz, die Erfahrung des fehlenden Urteils als Motivation, Erlaubnis oder Begründung für böses Tun zu sehen und zu nutzen. Es geht nicht um eine Relativierung der Erfahrungen mit dem Bösen, sondern Kohelet will den Schluss verhindern, dass böses Tun sich – als einziges – lohnt. Die Frage nach dem Gewinn hat er ja bereits negativ beantwortet (Koh. 2,11). Das gilt auch für Gewinn aus bösem Tun.

Koh. 8,14 fasst den Ausgangspunkt in der Erfahrung noch einmal zusammen: Es gibt Gerechte, denen es wie Frevlern ergeht, und Frevler, denen es wie Gerechten ergeht. Das gehört zur hävelhaftigkeit des Lebens.

Die Lebenspraxis kann jedoch nicht darin bestehen, das Böse zu tun. Im Gegenteil: Sie besteht darin, zu essen und zu trinken und sich zu freuen. Essen, Trinken und Freude begleiten den Menschen in der Mühe des Lebens, das Gott einem Menschen unter der Sonne gibt (Koh. 8,15). Essen, Trinken und Freude sind das, was Kohelet an anderer Stelle als Gutes entdeckt hat.

Gerade darin ist Kohelet nun wieder der Weise, der lebenspraktisch berücksichtigt, was in Koh. 8,16f, den Gesamtabschnitt Koh. 7,1-8,17 abschließend, formuliert wird: dass niemand zu begreifen vermag, was es mit dem Ziel menschlichen Handelns auf sich hat, da ein solches Begreifen durch Gottes Handeln verhindert wird. Koh. 8,9-15 kann also als ein sich sinnvoller Abschnitt im Rahmen des Großabschnitts Koh. 7,7-8,17 gelesen werden. Diese Lesart bestätigt indirekt also die in Koh. 8,8 angenommene Zäsur.

Zitat, auch wenn er davon ausgeht, dass Kohelet sich von ihm distanziert. Auch dort geht es um grundsätzliche Fragen, die eine besondere Legitimation Kohelets notwendig machen.

2.5 Feingliederung des Abschnitt Koh.7,1 – 8,17

Nach diesen Überlegungen ergibt sich für den Abschnitt 7,7-8,17 folgende Feingliederung:

7,1-6	Spruchwortteppich	Eingangsgedicht für den 2. Buchteil; Abschluss durch hävel-Formel	Vergleichen hilft Wahrnehmen – d Suche nach dem Besseren
7,7-14	Mahnungen zum Leben als Weiser	Imperative Formulierungen: Sei nicht schnell, sprich nicht, sieh, bedenke	„Am guten Tag sei guter Dinge“
7,15-24	Mahnungen; gerahmt durch Ich-Bericht	Imperative Formulierungen: Sei nicht...; Nimm nicht zu Herzen	„Wer Gott fürchtet, der entgeht“ „Keiner ist so gerecht, dass er nicht sündigt“
7,25-8,8	Ich-Bericht	Partizipalkonstruktion Koh. 7,26 Finden/Nicht finden/Finden/Nicht finden Koh. 7,27-28 – eingebettet: Er-Bericht Koh. 7,27 Frage und Antwort und Erläuterung (Koh.8, 1.2.3-8)	Den Weisen entdecken: „Ich“, der weise Kohelet, weiß um den König und Zeit und Gericht.
8,9-15	Ich-Bericht	Partizipalkonstruktion Koh. 8,12	Der Weise und das Böse: Gottesfurcht und das Leben leben.
8,16-17	Ich-Bericht	Anschluss des Abschnitts Koh. 8,17: a-b-a Struktur: nicht finden können/nicht finden/nicht finden können	Niemand vermag zu begreifen, was unter der Sonne geschieht.

Die schematische Darstellung zeigt, wie der Koh. 7,25-8,8 innerhalb dieses Abschnitts des Koheletbuches eine Mittelstellung einnimmt. Dies entspricht den sprachlichen Zeichen, den Strategien des Textes. Sie wird in der Aufnahme des „Ich“-Berichtes in Koh. 7,7-14 vorbereitet. Hier wird die Frage nach Weisheit auf den Weisen und seine Praxis zugespitzt. Im Anschluss wird ab Koh. 8,9 die Frage weitergeführt und generalisiert. Ein Weiser weiß um das Böse und lebt entsprechend. Er weiß um die Nicht-Kalkulierbarkeit der Folgen menschlichen Handelns.

Für das weitere Nachdenken wird es notwendig sein, den weiteren Kontext innerhalb des Buches, das Vor- und Zurückblättern, zu bestimmen, um in der Spannung von Textstruktur und -strategie auf der einen und Inhalt auf der anderen Seite Koh.7,25-8,8 weiter zu lesen.

Kapitel 3

Travestie und Fiktion

Mit Koh. 7,7-14 und 7,15-24 ist für Lesende eine doppelte Zugangsstrategie eröffnet. Der Fokus in Koh. 7,7-14 liegt auf der Weisheit, die zugespitzt wird auf die Person des Weisen. In Koh. 7, 15-24 stehen der Weise und seine Lebenspraxis im Vordergrund. Der „Ich“-Bericht wird wieder aufgenommen. Kohelet zeigt sich in der Beschreibung seiner Praxis als der in Koh. 7,7-14 anvisierte Weise. Auch für Koh. 7,25-8,8 lässt sich ein ähnlicher Doppelschritt beobachten: steht Koh. 7,25ff die Weisheit im Vordergrund, so ist ab Koh. 8,1 die Person des Weisen, der „Ich“ (Koh. 8,2) sagt, maßgebend.

Da durch diese Doppelschritte immer Kohelet selbst als Weiser dargestellt wird, werden Lesende herausgefordert, sich zu vergegenwärtigen, was sie bisher von Kohelet und seiner Autorität wissen. Sie werden den Rückbezug, der schon in Koh. 6,10-12 angelegt war, realisieren und gegebenenfalls zurückblättern, um nachzuvollziehen, wie Kohelet bisher eingeführt worden ist.

Dieses Kapitel dient dem Zurückblättern, der Vergegenwärtigung dessen, was Lesende bisher gelesen haben, und der Strukturen und Strategien, die bisher angewendet wurden, um Lesende im Rahmen des Buches weiterlesen zu lassen. Diese Strategien und Strukturen sind die konkreten und spezifischen des Koheletbuches. Sie werden hier angewendet, um Lesende weiterlesen zu lassen und Inhalte weiter zu entfalten.

Im Zurückblättern wird deutlich werden, wie das ‚Ich‘ Kohelets als Weiser inhaltlich konturiert und strukturiert worden ist.

Das Buch entwickelt zu diesem Zweck ein Gefüge aus den Eingangskapiteln, im weiteren Kohelettravestie genannt, und dem weiteren Verlauf des Buches. Im Anschluss an die Kohelettravestie wird das dort gewonnene „Ich“ als Koheletfiktion weitergeführt. Travestie und Fiktion sind aufeinander bezogen und sie leben von einer bewussten Auswahl aus der „Enzyklopädie“ zum Stichwort „Salomo“. Diese Auswahl wird durch textliche Spuren sichtbar gemacht, das salomonische Profil. Im Zusammenspiel von Kohelettravestie, Koheletfiktion und salomonischem Profil wird deutlich, welcher Salomo Kohelet sein will, welche Elemente er vertritt und was verworfen wurde.

3.1 Zurückblättern im Buch 1

Die Kohelettravestie Koh. 1,12-2,26

Das Koheletbuch beginnt mit einem Titel, einem Motto, einer erkenntnisleitenden Frage nach dem Gewinn menschlicher Mühe (Koh. 1,1-3) sowie einem Gedicht, das am Ende verneint, dass die Zukunft etwas Neues bringt (Koh. 1,4-11).

In Koh. 1,12 beginnt erzählende Prosa mit einem „Ich“-Bericht, das Ich wird pointiert vorangestellt. Es spricht mit einer ihm eigenen Autorität.⁵²⁹ Sie scheint zuerst durch sein Königsein begründet. Lesende werden Bezüge zu Motto, Ausgangsfrage und Gedicht erwarten.

Die Selbstvorstellung in Koh. 1,12 wird durch die Beschreibung von Kohelets Programm

⁵²⁹ Vgl. z.B. die weisheitlichen Lehrreden als „Ich“-Berichte in Pvb. 4; Pvb. 7,6ff; Pvb. 8,22ff (Frau Weisheit).

erweitert:

- 1,12 Ich, Kohelet, bin König über Israel in Jerusalem gewesen.
1,13 Und ich gab mein Herz daran, zu erforschen und zu erweisen durch/in Weisheit alles, was geschieht unter dem Himmel.⁵³⁰

Die Selbstvorstellung bietet für Lesende einige Probleme⁵³¹ über den Buchtitel „Worte Kohelet“⁵³² hinaus:

- Auf welcher Zeitstufe ist הייתי zu verstehen und zu übersetzen und welcher inhaltliche Bedeutungsanteil von הייה steht in Vordergrund, sein oder werden? Möglich erscheinen folgende Übersetzungen: Ich bin König geworden/ich bin König/ich bin König gewesen.⁵³³ Ich habe mich in meiner Übersetzung für „Ich bin König gewesen“ entschieden, weil sie m.E. den fiktiven Charakter der Travestie⁵³⁴ gleich zu Beginn zum Ausdruck bringt.
- Ungewöhnlich ist auch die Titulatur. Statt „König Israels“⁵³⁵ ist Kohelet „König über Israel“.⁵³⁶ Gegebenenfalls kann „über“ dabei einen leichten negativen Klang haben⁵³⁷; auf

⁵³⁰ Koh. 1,12: אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלם

Koh. 1,13: ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה על כל אשר נעשה תחת השמים

⁵³¹ Wie schon der Buchtitel Koh. 1,1 Fragen aufwirft: Wer ist Kohelet? Wie kann ein grammatisches Femininum (Kohelet ist Pt.f.Sg.K) König, also ein Mann sein? Welchen König dieses Namens hat es gegeben?

⁵³² Der Buchtitel „Worte (eines) Kohelets“ nennt neben der Bezeichnung dessen, was das Buch enthält, nämlich Worte, etwas, was entweder den Namen des Autors angibt oder seine Funktion. Die antiken Übersetzungen haben sich dafür entschieden, Kohelet nicht als Namen anzusehen, sondern als Funktion. Kohelet ist der Ecclesiastes oder der Coincinator. Luther verbindet Namen und Funktion, wenn er den Titel mit Prediger Salomos übersetzt, ähnlich Die Bibel in gerechter Sprache: Die Worte des Versammlers Kohelet. Moderne Übersetzungen übernehmen Kohelet, ohne zu klären, ob hier ein Name oder eine Funktion vorliegt. Sie leisten damit einer Individualisierung von Buch und Inhalt Vorschub, die die Worte Kohelets zu einer bloßen Privatmeinung machen kann.

Im Buch selbst ist Kohelet ab Koh. 1,12 eine Selbstbezeichnung. Lesende müssen erst entdecken, ob hier eine Funktionsbezeichnung oder ein Name vorliegt.

In Kap. 9 wird sein für das Wort Kohelet zu klären sein, inwieweit Kohelet als Name oder Funktionsbezeichnung anzusehen ist. Dabei wird zu berücksichtigen sein, dass auch Namen eine Funktion haben, sowohl im Alltag als auch in Texten. S.u. S. 300ff

⁵³³ Z.B. „wurde König“ T. Krüger, Kohelet, S. 124 u. A. Schellenberg, Kohelet, S. 51; „bin König gewesen“ H.W. Hertzberg, S. 73 u. A. Lauha, Prediger, S. 38; „war König“ N. Lohfink, Kohelet, S. 23

⁵³⁴ Zur Travestie s.u. S. 73ff.

⁵³⁵ מלך ישראל

⁵³⁶ מלך על ישראל

⁵³⁷ על hat hier zum einen die Bedeutung von ‚über‘, die es in Verbindung mit מלך Kal, Hif, Hof haben kann; es kann aber auch der leicht adversative Klang mitschwingen, der in der Bedeutungsnuance ‚gegen‘ zum Ausdruck kommt. Vgl. Gesenius 18A S. 962.964. Eine Interviewpartnerin bei D. Dieckmann, Worte von Weisen, S. 151 hat das so wahrgenommen. Ihr Eindruck wird durch die folgenden Beobachtungen verstärkt: Kohelet beschreibt sein Handeln in Koh. 2,5 ff mit Anklängen an Gottes Handeln als Schöpfer (allgemein Koh. 2,5.6: tun/machen vgl. J. Vollmer, Art. עשה THAT 2, Sp.366-368; Koh. 2,7 קנה kaufen/erwerben als Schöpfungsterminus Gen 4,1; Ps. 139,13 u.ö. vgl. W. H. Schmidt, Art. קנה THAT 2, Sp. 654-659). Zugleich wird immer wieder betont, dass Kohelet diese Dinge alle für sich schafft, für einen persönlichen Genuss. Vgl. dagegen die Königstora Dtn. 17,14-20. Dort soll der König nicht für sich die Zahl der Pferde und der Frauen vermehren. Aber er soll für sich eine Abschrift der Tora haben. Evtl. wird in Koh. 2, 4-8 unterschwellig ein Negativbild aufgebaut. Der Salomo der Königstravestie ist ein „Für-Sich-Macher“; s.u. S. 135.234ff.265.336.

Evtl. nimmt Kohelet aber auch, als Teil seines salomonischen Profils, den Sprachgebrauch von Chr auf: כי אתה המלכתני על עם רב כעפר הארץ (2. Chr.1,9, vgl. Neh.13,26); vgl. I. Kalimi, The rise of Solomon, S.21f.

jeden Fall lässt es Lesende aufmerken. Zugleich wird ein deutlicher Israelbezug hergestellt.⁵³⁸

Sein Programm lautet, in und durch Weisheit⁵³⁹ alles, was unter dem Himmel geschieht, zu erforschen:

„Erforschen“⁵⁴⁰ wird in Num. 10,33 und Dtn. 1,33 gebraucht, um zu beschreiben, wie Gott einen Lagerplatz für sein Volk sucht. In Num. 13 und 14 beschreibt es die Tätigkeit der Kundschafter, die Mose von der Wüste in das Land schickt: erkunden.⁵⁴¹ Der Verweis auf die Kundschaftergeschichte mag eine Spannung anzeigen. Die Kundschafter erforschen das Land; einige kommen zu dem Urteil, dass es ein Land ist, das seine Bewohner frisst (Num. 13,33); einige sagen: „Das Land ist sehr, sehr schön“ (Num. 14,7).⁵⁴²

Erkenntnis wird durch und in Weisheit gewonnen, das Forschungsobjekt durch eine Appositionen näher beschrieben. Kohelet richtet sein Herz als Erkenntnisorgan auf alles, was unter dem Himmel geschieht. Koh. 1,13b kann als Qualifizierung seines Programms als eine „böse Mühe“ oder als Qualifizierung dessen, was unter dem Himmel geschieht, verstanden werden.

Selbstvorstellung und Programm werden in Koh. 1,16-18 erweitert. Kohelet führt sich als Person ein, die mit ihrem Herzen, also ihrem Vernunft- und Personenzentrum, im Gespräch ist.

Er ist reicher an Weisheit als alle, die vor ihm über Jerusalem geherrscht haben (Koh. 1,16; 2,7). Für mich als Leser ist spätestens jetzt deutlich erkennbar, dass Kohelet eine fiktive Person ist in der Gestalt Salomos.⁵⁴³ Vor Salomo gab es nur einen König Israels in Jerusalem, nämlich David. Entweder bezieht Kohelet Absalom (2.Sam. 15-18), Adonija (1. Kön. 1) oder Melchisedek (Gen. 14,18) oder die jebusitischen Könige mit ein, was mir an dieser Stelle nicht einleuchtet. Er macht seinen Abstand zur Ursprungssituation Salomos deutlich. Dann ließe sich eventuell als weitere Möglichkeit bedenken, dass Kohelet als Salomo weiser ist als alle seine Nachfolger, auf die er als Kohelet, weil er zeitlich nach ihnen lebt, natürlich zurückblicken kann. Als Kunstfigur in einer Travestie hat er diese Möglichkeit, auf die hinter ihm liegende Geschichte Israels zurückzublicken.⁵⁴⁴ Insgesamt scheint mit dieser Charakterisierung eine Überbietungsformel vorzuliegen.

Die Erweiterung seines Programms betrifft nun die Weisheit, die nicht nur Erkenntnisweg (Koh. 1,13) bleibt, sondern nun selbst Gegenstand der Erkenntnis ist. Dabei gehört zu dieser

⁵³⁸ Der Israelbezug ist schon in 1.Kön. 1-12 vorhanden. Die Internationalität von Weisheit wird damit nicht infrage gestellt, sondern in 1.Kön. 1-12 durch Überbietungsformeln betont.

⁵³⁹ כּ kann sowohl lokal als auch instrumental verstanden werden, vgl. Gesenius 18A S. 118.120.

⁵⁴⁰ לתור

⁵⁴¹ Num. 13,16.17.32; 14,7.36.38; G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 343 versteht das als verborgene Tätigkeit im Gegensatz zur öffentlichen Lehre der Weisheit. Vgl. auch E. Levinas, Vier Talmudlesungen, S. 97-128.

⁵⁴² Vgl. E. Levinas, Vier Talmudlesungen, S. 97ff.

⁵⁴³ Das qualifiziert diejenigen Lesenden, die von einer Autorschaft Salomos ausgehen, nicht ab. Sie lesen das Buch als salomonisch und entsprechen damit der gewollten Fiktion des Buches.

⁵⁴⁴ J. Barbour, The story of Israel, S. 10-31 erörtert die Allusionen, die in Kohelet andere Könige seit ihm betreffen, insbesondere Hiskia (aaO, S. 18f) sowie Josafat, Josia und Joas (aaO, S. 19) u.a.. Sie beschreibt als einen Aspekt der Travestie „the composite nature of the royal figure“ (aaO, S. 16.28f) und begründet darin ihre These, dass das Koheletbuch sich mit der Geschichte Israel beschäftigt. „Qohelet’s king is every king“ (aaO, S. 30). Zugleich entspricht Kohelet auch dem Bild, das in der Bibel von fremden Königen entworfen wird, insbesondere von ihrem Luxus (aaO, S. 31-36). Entsprechend versteht sie hävel nicht allgemein als Vergänglichkeit, sondern als geschichtliches Verdikt in der Geschichte Israels (aaO, S. 46-48).

Erkenntnis der Weisheit inhaltlich die Erkenntnis von Verblendung und Torheit. Falls das I in תדעת explikativ zu verstehen ist, besteht Erkenntnis der Weisheit gerade darin: Verblendung und Torheit zu erkennen.⁵⁴⁵

Die beiden Einführungen des Forschungsprogramms zeigen zwei Objekte: das, was in der Welt geschieht und das, was Weisheit ist.

Ab Koh. 2,1 experimentiert Kohelet mit seinen (königlichen) Möglichkeiten, Freude und Gutes zu genießen, „während mein Verstand mit Weisheit die Leitung behalten sollte“ (Koh. 2,3). Ziel ist es, zu sehen, „was gut ist für die Menschenkinder, dass sie es tun unter dem Himmel“ (Koh. 2,3). Mit „ich habe erforscht“⁵⁴⁶ klingt Koh. 1,13, also das Programm, alles, was auf der Welt geschieht, zu erforschen, wieder an. Das, was auf der Welt getan wird (Koh. 1,13), wird von Kohelet konkret in Handeln umgesetzt. Er unternimmt große Taten – es wird repräsentative Bautätigkeit beschrieben, Haushaltsführung, Gartenbau und Landwirtschaft, Besitz und Harem (Koh. 2,4-8). Die menschlichen, königlichen Möglichkeiten werden mit Schöpfungstermini beschrieben⁵⁴⁷: machen, pflanzen, erwerben, sammeln.⁵⁴⁸ Auch das, was er entstehen lässt, erinnert an Schöpfungstexte: Gärten und Bäume, Quellen, Frauen. Zugleich erweist er sich als Mensch jenseits von Eden. Viehherden, mehrere Frauen und Metall und Musik werden erstmals Gen.4, 4.19.21f, also jenseits von Eden, als menschliche Kulturleistungen erwähnt.

Am Ende dieses Experimentes gilt, dass er reicher als alle Vorgänger ist (Koh. 2,7b.9). Kohelet bestätigt, was er schon Koh. 1,16 beschrieben hatte. Und das gilt auch für die Weisheit. Sie ist ihm nicht verloren gegangen. Sie ist die Kohelet eigene Weisheit⁵⁴⁹ geblieben.

Ein neues Wort wird eingeführt: Teilhabe oder Anteil⁵⁵⁰ (Koh. 2,10). Freude ist der Teil, den sein Herz bei aller Mühe⁵⁵¹ hat. Mühe, war bisher nur in Koh. 1,3 in der Ausgangsfrage erwähnt worden: „Was ist der Gewinn für den Menschen in all seiner Mühe, mit der er sich müht unter der Sonne?“ Zugleich stellt Kohelet, Koh. 1,3 aufnehmend, fest: „Es gibt keinen Gewinn“ (Koh. 2,11).⁵⁵² Kohelet ist der Weise. Seine Weisheit besteht in der Erkenntnis, dass es für den Menschen in seinem Tun, selbst als König, als Macher⁵⁵³, keinen Gewinn, wohl aber Anteil am Leben gibt: Freude.

Kohelet wendet sich nun dem zweiten Teil seines Programms zu: der Frage danach, was Weisheit ist und also Verblendung und Torheit (Koh. 2,12, vgl. 1,17). Dieser Teil des Programms wird verbunden mit der Frage nach der Zukunft, konkret gestellt als Frage nach dem Nachfolger des Königs (Koh. 2,12): „Was wird der Mensch sein, der nach dem König kommt, der, den sie einst gemacht haben?“⁵⁵⁴ Weisheit hat ihren Wert, einen Gewinn⁵⁵⁵ in

⁵⁴⁵ Vgl. entsprechend Koh. 7,25.

⁵⁴⁶ תרתי

⁵⁴⁷ כניס, קנה, נטע, עשה

⁵⁴⁸ Vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 138f.

⁵⁴⁹ חכמתי

⁵⁵⁰ חלק

⁵⁵¹ עמל

⁵⁵² אין יתרון

⁵⁵³ Lesende haben die Königsrolle als höchste menschliche Möglichkeit wahrgenommen und damit das Ergebnis generalisiert. Vgl. N. Lohfink, Kohelet, S. 23; W. Zimmerli, Prediger, S. 147; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 81f.

⁵⁵⁴ Übersetzung in Anlehnung an L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 218. In der Regel übersetzt man: „Was (kann) der Mensch (noch tun), der nach dem König kommt? Was man schon längst getan

sich gegenüber der Torheit, wie Licht vor der Finsternis (Koh. 2,13). Als weiser König weiß Kohelet um den relativen Wert seiner Weisheit. Der Weise hat seine Augen im Kopf und erkennt, dass der Tod und das Vergessen Weise und Toren gleich ereilt (Koh. 2,14). Da er im Laufe seines Tuns weise geworden ist, fragt er nun nach dem Gewinn der Weisheit. Unter dieser Fragestellung aber fallen Sterben und Vergessenwerden besonders ins Gewicht. Er hasst sein Leben, denn das Geschehen unter der Sonne lastet böse auf ihm. Unter der Frage nach Gewinn führt Weisheit zum Hass auf das Leben (Koh. 2,17) und auf die Mühe, die Kohelet sich gemacht hat (Koh. 2,18). Diese Mühe wird nicht allein durch das Sterben entwertet, sondern – konkret auf Kohelet bezogen – durch den Nachfolger. Das erste Mal klingt die Koheletfrage des zweiten Buchteils an: Wer weiß?⁵⁵⁶ Die Weisheit des Nachfolgers kann man nicht einschätzen (Koh. 2,19). Kohelet wendet (Koh. 2,20) sich dabei dem Fall zu, dass ein Mensch die Frucht seiner Mühe einem anderen überlassen muss (Koh. 2,21). Was bleibt, ist Mühe und der Rat zu essen, zu trinken und auf das Gute acht zu haben (Koh. 2,24).⁵⁵⁷ Aus der Hand Gottes stammt das.⁵⁵⁸ Koh. 2,25 nimmt diesen Faden auf, auf Basis der Koh. 2,3-10 geschilderten Koheleterfahrungen: „Ja, wer isst und wer hat Ruhe, wenn nicht ich?“ (Koh. 2,25).⁵⁵⁹ Vielleicht klingt dabei auch noch einmal Koh. 2,19 „Wer weiß?“

hat.“, so z.B. T. Krüger, Kohelet, S. 124; weitere Vorschläge zur Übersetzung aaO, S. 128. Diese Übersetzung hat den Vorteil, in hebräischen Handschriften bezeugt und durch die LXX gedeckt zu sein, bedarf aber der Annahme, der Text laute: מה יעשה האדם שיבוא אחרי המלך את אשר כבר עשהו. Die Übersetzung von L. Schwienhorst-Schönberger kann ohne Konjektur dem MT folgen und hat m.E. den Vorteil, dass sie inhaltlich deutlich ein Element der Kohelettravestie aufnimmt. Unabhängig davon, wie man übersetzt, ist jedoch deutlich, dass die Nachfolgerproblematik eingeführt wird.

⁵⁵⁵ יש יתרון

⁵⁵⁶ Vgl. Koh. 6,12.

⁵⁵⁷ Der MT ist Ausgangspunkt für verschiedene, einander entgegengesetzte Verstehensweisen. Wird מֵאֵלֶיךָ zu מֵאֵלֶיךָ emendiert, kann man lesen „Es gibt nichts Besseres für den Menschen, als dass er esse...“ (so z.B. W. Zimmerli, Prediger, S. 164). Versucht man ohne Emendation auszukommen, übersetzt man z.B.: „Nichts Gutes kommt durch den Menschen zustande. Dass er essen und trinken und sich etwas Gutes gönnen kann bei all seiner Mühe, auch das kommt, wie ich sah, aus der Hand Gottes.“ (so T. Krüger, Kohelet, S. 126.128). Dazu muss allerdings der Atnach unter בעמלו ignoriert werden. M.E. ist es mit Blick auf Koh. 3,12.22 und 8,15 gerechtfertigt, auch ohne Emendation zu übersetzen: „Es gibt nichts Gutes für den Menschen als dass er isst.“ (vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 138f).

⁵⁵⁸ Allerdings lässt die hebräische Formulierung aufhorchen, da hier היא als Demonstrativum genutzt wird. Korrigierend lesen einige Handschriften הוא. Eventuell liegt hier einfach ein umgangssprachlicher Usus vor. A. Schoors, Ecclesiastes, S. 212f, bezieht היא zurück auf זה. Eventuell wird aber mit היא ein neuer Bezug hergestellt, nämlich auf Kohelet selbst, die vom Genus her ja Femininum ist (vgl. H.W. Hertzberg, Prediger, S. 81, der allerdings mit dieser Beobachtung nichts anfangen kann. Vgl. auch J. Koosed, (Per)mutations, S. 83f). Dann wird hier die Autorität Kohelets begründet, die der Hand Gottes entstammt.

⁵⁵⁹ מִי יִחוּשׁ יוֹץ מִמֶּנּוּ bietet mindestens zwei Schwierigkeiten: Wie ist יחוּשׁ zu verstehen? Was bedeutet חוץ ממני? חוץ ממני wird hin und wieder – unter Berufung auf Koh. 2,24.26 – in ממנו emendiert, dann bezieht sich das Suff.3.Sg.m. auf האלהים. Folgt man dem MT, dann kann sich das Suff.1.Sg. nur auf Kohelet selbst beziehen: „The first-person voice in the book always indicates the author.“ (C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 140). Als Übersetzungsmöglichkeiten stehen dann zur Verfügung: „wie ich (abgesehen von mir)“, so H.W. Hertzberg, Prediger, S. 81; „außer mir“, so T. Krüger, Koh, S. 126.129; „wenn nicht ich“, so L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 235f. C.L. Seow macht darauf aufmerksam, dass der Ausdruck im nachbiblischen Hebräisch eine Ausnahme kennzeichnet (C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 141). שׁוֹטֵן bedeutet in seiner Grundbedeutung: „eilen“, vgl. Gesenius 18A, S.332. Schon die ersten Übersetzungen haben das als unpassend empfunden. Darum wurde es in der LXX u.a. als „trinken“ verstanden, wohl unter dem Einfluss von Koh. 2,24. Neuere Vorschläge orientieren sich an Verbwurzeln aus der Umwelt Israels und bieten ‚empfinden, genießen, fröhlich sein‘ (vgl. z.B. die Erläuterung bei H.W. Hertzberg, Prediger, S. 81). Es ist jedoch auch eine Grundbedeutung von ‚sich sorgen‘ möglich (vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 236 im Anschluss an Ellermeier und Backhaus). M.E. könnte das Verb hier vorweg schon Koh. 3,7 anklingen lassen. Dann müsste es von חשׁוֹב abgeleitet werden i.S.v. ‚schweigen, ruhen, untätig sein‘, vgl. Gesenius 18A, S. 407.

an. Da Weisheit und die dazugehörigen Möglichkeiten in Gottes Verfügungsgewalt, seinem Geben liegen (Koh. 2,26)⁵⁶⁰, wird Kohelets Weisheit in einem kurzen Wort zusammengefasst, das immer wieder aufgenommen wird und bei der Formulierung des Motto schon angeklungen ist: alles ganz windig. Weisheit ist damit charakterisiert: als weises Leben, das die Hävelhaftigkeit menschlichen Lebens erkennt und aus dieser Erkenntnis lebt. Was das ist, kann man an Kohelet erkennen.

Mit Koh. 3,1-8 bricht der Lesefluss zunächst einmal ab. Ein Gedicht ist eingefügt, der Lauf des Prosatextes wird unterbrochen. Für Lesende ist das zunächst einmal die Möglichkeit innezuhalten und zurückzublicken: Wie hat sich Kohelet gezeigt und worin hat er sich bewährt? Er hat sich als König gezeigt, der seinem Programm gewachsen war. Er hat die Mittel dazu und zugleich den notwendigen Verstand, um Weisheit und Torheit zu unterscheiden. Er verfügt über die Möglichkeiten Salomos. Verallgemeinert auf den Menschen allgemein und nicht nur auf sich als weisen König bezogen kommt er zu mehreren Ergebnissen:

1. Es gibt keinen durch Mühe zu erreichenden und zu sichernden Gewinn im Leben.
2. Weise zu sein bietet einen Vorteil, der allerdings durch den Tod auf das Leben hin begrenzt ist. Auch als Weiser kann man keinen Gewinn erreichen, nicht einmal in der Form des Gedächtnisses der Nachwelt.
3. Unter der Fragestellung nach Gewinn (und einer entsprechend orientierten Weisheit) kann man das Leben nur hassen.
4. In einer Welt, in der Mühe keinen Gewinn garantiert, lebt der Weise aus Gottes Hand, indem er isst, trinkt und das Gute genießt.

3.1.1 Zur Reichweite der Kohelettravestie

In der exegetischen Literatur wird der Abschnitt von einigen Auslegern Königstravestie oder Königsfiktion oder royal experience⁵⁶¹ genannt. H. Graetz denkt an eine Persiflage, an eine „Rolle, welche der Verf. seinen König Kohelet spielen lässt“, an „eine Fiction“⁵⁶², an eine „politische Satyre“.⁵⁶³ K. Galling⁵⁶⁴ hat vorgeschlagen, den Abschnitt Koh. 1,12-2,26 mit der ägyptischen Gattung der Königstestamente in Verbindung zu bringen. Ihm sind die meisten

Jede dieser Möglichkeiten akzentuiert eine andere mögliche Koheleterfahrung: Er kann essen und sich sorgen; essen und genießen; essen und trinken; und essen und Ruhe haben.

⁵⁶⁰ נָתַן

⁵⁶¹ W. Zimmerli, Prediger, S. 129; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 181; N. Lohfink, Kohelet, S.23; R. Alter, Wisdom books, S. 349; A. Lauha, Kohelet, S. 2; T.A. Perry, Dialogues, S. 67, T. Krüger, Kohelet, S. 129; A. Schoors, Ecclesiastes, S. 97; vgl. D. Michel, Qohelet, S. 76-78.

Der Abschnitt wird unterschiedlich abgegrenzt:

Koh. 1,12-2,11: K. Galling, Prediger, S. 86ff; D. Michel, Untersuchungen, S. 8ff; J.A. Loader, Polar Structures, S. 19.

Koh. 1,12-2,26: A. Lauha, Kohelet, S. 38ff; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 73ff; W. Zimmerli, Prediger, S. 145ff; J.L. Crenshaw, Ecclesiastes, S. 68ff; R.N. Whybray, Ecclesiastes, S. 48ff, A. Schoors, Ecclesiastes, S. 99-103; A. Fischer, Komposition, S. 74-79

Koh. 1,12-3,15: N. Lohfink, Kohelet, S. 23ff

Koh.1,12-3,22: L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 52 (anders S. 181ff)

Koh.1,12-4,16: A. Reinert, Salomofiktion, insb. S. 135-150

⁵⁶² H. Graetz, Kohelet, S. 15

⁵⁶³ H. Graetz, Kohelet, S. 18.37.39. Graetz hält Kohelet für eine Satire 1. auf Herodes und 2. auf diejenigen z.Zt. des Herodes, deren Weisheit „Gram“ und Askese (aaO, S. 19f) gewesen ist.

⁵⁶⁴ K. Galling, Kohelet-Studien, S. 298f

modernen Auslegenden gefolgt.⁵⁶⁵ Angesichts der Fiktionalität des Abschnitts hat sich der Begriff der Königstravestie eingebürgert.⁵⁶⁶

Der Begriff „Travestie“ entstammt im Zusammenhang der alttestamentlichen Diskussion dem Versuch, eine Gattung und eine Funktion zusammen zu beschreiben. Er ist entsprechend unscharf und bezeichnet im Grunde den Bericht über eine „Maskerade“.⁵⁶⁷ Damit wird eine wörtliche Bedeutung von ‚Travestie‘ als Verkleidung aufgenommen. H.-P. Müller bezieht den Begriff auf die antike Bukolik⁵⁶⁸, also auf die Entwicklung von Wunschlandschaften und dem Verweilen darin.⁵⁶⁹ In Kohelet und Cant. erkennt er Travestien nach oben (in die Rolle des Königs oder der Fürstentochter) oder nach unten (in die Rolle der Hirtin oder des Hirten; des Arbeiters). In diese Rollen schlüpfen die Akteure dieser Bücher und die Lesenden mit ihnen. Diese Travestien sind der Spiellust des Menschen geschuldet, mit der die Realität transzendiert wird.⁵⁷⁰ Sie erfüllen nach H.-P. Müller eine gesellschaftliche Funktion, indem sie als Realitätsflucht und -kritik wirken und Lesenden Freiräume anbieten.⁵⁷¹ Travestie ist aber nicht nur die Möglichkeit, in eine Rolle zu schlüpfen und die Wirklichkeit zu verlassen. Sie beinhaltet auch ein veränderndes Potential, da die Erfahrungen, die in der neuen Rolle gemacht werden, dazu helfen können, Wirklichkeit neu zu gestalten und zu verändern.⁵⁷² Kohelet flüchtet in eine Wunschwelt nach oben als König oder als Arbeiter nach unten. Er betreibt „Realitätskorrektur in bloßer Imagination“.⁵⁷³ Sie ist „eher zeichenhaft“ und „ein Stück ausgleichend-versöhnter Ironie“, die „in ihrer Gebrochenheit dem Individuellen Raum“⁵⁷⁴ gibt. Mit der Travestie ist ein kritisches Moment in Kohelet verbunden, das zugleich eine gesellschaftliche Funktion erfüllt. Unklar bleibt, ob das die ausreichende Beschreibung ihrer literarischen Funktion für Lesende ist. Danach wird gesondert zu fragen sein.

In der Literaturwissenschaft sind Begriff und Phänomen „Travestie“ eine Frucht des 17. Jhdts uZ. Er ist verbunden mit dem rewriting von antiker Literatur; die ersten Werke mit dem Titel ‚Travestie‘ sind bezogen auf Vergil und Homer. Dabei spielt der Begriff der Burleske und im deutschen Sprachraum der Posse eine Rolle.⁵⁷⁵ Travestie ist eine „intertextuelle Schreibweise“ mit der „Übernahme erkennbarer Inhalte einer Vorlage“.⁵⁷⁶ Dabei wird die Vorlage in komisierender Lesart übernommen, sodass die Geschichte erkennbar bleibt, aber neu erzählt wird.⁵⁷⁷ Die Kenntnis der Vorlage bzw. des Stoffes wird

⁵⁶⁵ D. Michel, Qohelet, S. 76-78

⁵⁶⁶ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 56f.

⁵⁶⁷ H.-P. Müller, Die lyrische Reproduktion, S. 170

⁵⁶⁸ Dieser Bezug ist nicht ganz nachzuvollziehen, da es z.Zt. Kohelets Bukolik als Gattung noch nicht gab. Sie wurde von Theokrit im 3. Jhd v.u.Z. eingeführt; aber man kann sicher mit Vorläufern rechnen (vgl. G. Raudszus, Art. Bukolik, in Harenberg Lexikon der Weltliteratur, S. 507).

⁵⁶⁹ H.-P. Müller, Travestien, S. 557ff

⁵⁷⁰ H.-P. Müller, Travestien, S. 573

⁵⁷¹ H.-P. Müller, Travestien, S. 562

⁵⁷² Vgl. H.-J. Heinevetter, Canticum, S. 188 u.ö.

⁵⁷³ H.-P. Müller, Travestien, S. 559

⁵⁷⁴ H.-P. Müller, Die lyrische Reproduktion, S. 170

⁵⁷⁵ Zur Geschichte von Gattung und Begriff vgl. T. Stauder, Travestie, S. 5-39, der darauf aufmerksam macht, dass die gewonnene Definition durch die Entwicklung der Gattung seit dem 17. Jhd uZ bestimmt ist und sich auf sie bezieht.

⁵⁷⁶ U. Spörl, Basislexikon Literaturwissenschaft, S. 158

⁵⁷⁷ Im Unterschied zur Parodie, in der die Form erhalten bleibt und durch Austausch von Sätzen oder Handlungsteilen komisiert wird. Vgl. U. Spörl, Basislexikon Literaturwissenschaft, S. 158; T. Stauder, Travestie, S. 39; G. v. Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, S. 966; anders G. Grümmer, Spielformen, S.

dabei vorausgesetzt.⁵⁷⁸ Travestie kann „man [...] als eine literarische Darstellung mit einer parodistischen Pointe betrachten“.⁵⁷⁹ Arbeitet die Parodie⁵⁸⁰ allerdings mit Elementen der Form⁵⁸¹, so geht es in der Travestie um einen Anschluss an Bekanntes und dessen Ausbau. Das Phänomen ist, ohne den Begriff Travestie, aus der griechischen Komödie bekannt.⁵⁸² Es geht dabei um die Aufnahme mythischer Stoffe in den Bereich der Komödie. Im Grunde wird dazu ein Charakterzug eines Heroen, der nicht ganz in das heroische Bild passt, ausgestaltet und in die eher alltagsorientierte Komödie eingebaut: z.B. wird aus dem Hunger des Herakles eine Obsession.⁵⁸³ Der Held wird zu einer Person „entstellt“⁵⁸⁴, die zum Lachen einlädt. Der Travestie eignet „die tadelnde Schärfe und der Spott“⁵⁸⁵, der in der Regel auf zeitgenössische Verhältnisse bezogen ist.⁵⁸⁶

In der hebräischen Bibel ist Komödie und Komisierung oft mit Geschichten über Frauen verbunden. M.A. Jackson hat dazu die Erzählungen zu den Frauen in der Kindheitsgeschichte des Mose, zu Rahab, Bathseba und Ruth u.a. ausgewertet.⁵⁸⁷ Sie stellt dabei die Frage, die für diese Studie mit Blick auf Travestie wichtig ist: Welche Funktion nimmt Komik und Komödie wahr?⁵⁸⁸ Zum einen ist Komik und Komödie eine Grenzziehung. Es gibt die oder den anderen, über den gelacht wird. Das dient zum einen zu einer innergesellschaftlichen Klärung, wie bei Tamar und Juda (Gen. 38). Frauenrollen werden dabei neu definiert. Sie sind nicht länger passiv.⁵⁸⁹ Zum anderen ist das Lachen oft Lachen über den oder die Fremde (vgl. die Geschichten in Richter).⁵⁹⁰ Rahab und Ruth karikieren als gute Fremde⁵⁹¹ die Fremdenfeindlichkeit.⁵⁹² Als Geschichten und als komische Geschichten moralisieren sie nicht, aber eröffnen neue Erfahrungen mit Lachen. Und Lachen entpuppt sich dabei nicht nur als eine Möglichkeit von Erkenntnis, sondern zugleich als eine Möglichkeit des Widerstands gegen die vorherrschende Situation.⁵⁹³

Mit Blick auf Kohelet wird man fragen müssen, inwieweit diese Definitionen Momente enthalten, die für Kohelet gelten. Zum einen lässt sich Kohelet im Rahmen von rewriting der Salomogeschichte⁵⁹⁴ verstehen. Zum anderen gibt es Auslegende, die z.B. Koh. 1,12-2,26

212, der die Übergänge zwischen Travestie und Parodie als fließend ansieht und darum Travestie unter Parodie subsumiert.

⁵⁷⁸ W. Wende, Art. Travestie, Metzler Literatur Lexikon, S. 780

⁵⁷⁹ F. Casolari, Mythentravestie, S. 9

⁵⁸⁰ Zu Parodie allgemein H. Weidhase, Art. Parodie, Metzler Literatur Lexikon, S. 572; für griechischen Begriff und Verfahren vgl. F. Casolari, Mythentravestie, S. 3-8.18-25.

⁵⁸¹ Z.B. der Nutzung homerischer Hexameter in unangemessenen Kontexten; vgl. F. Casolari, Mythentravestie, S. 11

⁵⁸² F. Casolari, Mythentravestie, S. 10-12

⁵⁸³ F. Casolari, Mythentravestie, S. 249-259.297

⁵⁸⁴ F. Casolari, Mythentravestie, S. 17

⁵⁸⁵ F. Casolari, Mythentravestie, S. 11, Anm. 29 in Abgrenzung zum Satyrspiel als eigener Gattung, die F. Casolari als heiter und unkompliziert versteht. S.a. aaO; S. 12.

⁵⁸⁶ W. Wende, Art. Travestie, Metzler Literatur Lexikon, S. 780

⁵⁸⁷ Vgl. M.A. Jackson, Comedy, 2012; alle diese Frauen spielen in dieser Studie eine Rolle hinsichtlich der Frage, warum die Bezeichnung Kohelet ein Pt.Sg.f. ist und welche Funktion die Bezeichnung wahrnimmt; s.u. S. 300ff.

⁵⁸⁸ M.A. Jackson, Comedy, S. 39

⁵⁸⁹ M.A. Jackson, Comedy,, S. 39

⁵⁹⁰ M.A. Jackson, Comedy, S. 39

⁵⁹¹ M.A. Jackson, Comedy, S. 222

⁵⁹² M.A. Jackson, Comedy, S. 39

⁵⁹³ M.A. Jackson, Comedy, S. 229

⁵⁹⁴ S.o. S. 44ff.

nicht einfach für ein ‚Rollenspiel nach oben‘ halten, sondern auch andere Momente der Travestie entdecken, nämlich die Komisierung im Zuge einer Lehrhaftigkeit: „die Königsfiktion Pred. 1,12-2,11 [...] hat belehrende, ja satirische Funktion, insofern sie auf das Ungenügen von Macht und Reichtum weist“.⁵⁹⁵ M.E. wird dieses Moment durch die Übertreibung sowie durch die Betonung des „für mich“ in jedem Vers erreicht. Es geht dabei um eine Grenzziehung, zwischen dem, was gut ist und dem, was Torheit ist (Koh. 2,1ff). In der Gestalt des übertriebenen Salomo wird diese Grenze sichtbar – unter Lächeln oder Lachen.

In der Theaterwissenschaft ist der Begriff mit einer „Form des Unterhaltungstheaters verbunden, bei der Männer in Frauenkleidung auftreten“.⁵⁹⁶ Dieser kurze Hinweis auf ein Rollenspiel mit Geschlechtertausch wird im Koheletbuch vielleicht mit dem Spiel um eine grammatisch weibliche Funktionszeichnung für einen Mann, nämlich Salomo zu entdecken sein.⁵⁹⁷

Aus den drei Definitionsbereichen soll für diese Studie folgendes festgehalten werden.⁵⁹⁸ Travestie ist ein Geschehen, das auf einer Bühne stattfindet. Jemand schlüpft in eine Rolle. Das kann auch einen Geschlechtertausch beinhalten. Liegen Travestien als Texte vor, erzählen sie von einem Rollenspiel und -tausch oder erzählen eine Geschichte neu, oftmals mit komisierenden Zügen.⁵⁹⁹ Rollenspiel und Text ermöglichen Teilhabe von Spielenden, Zuschauenden oder Lesenden an einer Rolle und an den Erfahrungen, die in und mit Rolle

⁵⁹⁵ H.-P. Müller, Die lyrische Reproduktion, S. 156 Anm.24

⁵⁹⁶ W. Wende, Art. Travestie, Metzler Lexikon Literatur, S. 780

⁵⁹⁷ S.u. S. 300ff.

⁵⁹⁸ Dabei ist nicht davon auszugehen, dass im biblischen Israel die griechischen Formen der Travestie bekannt waren. Vielmehr sollen Momente benannt werden, die aus heutiger Sicht für Verfahren und Funktion der Travestie bei Kohelet sprechen.

⁵⁹⁹ Auch wenn sich für Israel bis in das 1. Jhdt. vuz keine Theatergebäude (vgl. B. Lang, Art. Theater, NBL, S. 285-287) und bis auf die Exagoge des jüdischen Dramatikers Ezechiel (Vogt, Ernst, Der Tragiker Ezechiel, S. 113-133; 2. Jhdt vuz in Alexandria) auch keine Theaterstücke nachweisen lassen (vgl. zur Vorstellung, manche biblischen Bücher oder Texte seien Dramen: W. Utzschneider, Art. Drama, WiBiLex), so gibt es doch Hinweise auf Formen von öffentlicher Darstellung, die wir heute als Stehgreif- oder Straßentheaters betrachten würden. In der Regel sind es prophetische Zeichenhandlungen, mit denen öffentlichkeitswirksam das Anliegen von Propheten sichtbar gemacht wurde (vgl. insgesamt G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen, 1968; W.D. Stacey, Prophetic drama, 1990; anders K. Ott, Analogiehandlungen, S. 21f, die die Analogiehandlung nicht als Mittel zu Sichtbarmachung prophetischer Botschaft versteht, sondern als die Botschaft selbst). „Die Zeichenhandlung könnte wohl am ehesten unter „play and crisis behavior“ eingeordnet werden: Sie ist eine Weise, die erfahrene Wirklichkeit in spielerisch auslotender Weise zu deuten und damit erträglich zu machen.[...] Die Zeichenhandlungen sind keine eindeutig festgelegten und in das Bestehende eingeordneten Aktionen. Vielmehr sind sie Versuche, über das Offensichtliche hinauszugreifen, die Realität unter Bezugnahme auf ihren transzendenten Hintergrund zu deuten und ihre Zukunftsperspektive zu bestimmen“ (J. Krispenz, Art. Zeichenhandlung, WiBiLex; vgl. dies., Leben als Zeichen, S.51-64). Menschen in Israel waren mit dem Phänomen Theater in dieser Form bekannt – als Erfahrung als Zuschauende oder als Lesende. Man wird bei den Zeichenhandlungen unterscheiden müssen zwischen dem, was als kurzes Moment der Inszenierung auf der Straße möglich ist (z.B. Ez. 5,1-4) und dem, was als Inszenierung im Leben des Propheten dauerhaft stattfindet (z.B. die Eheschließungen des Hosea Hos.1 und 3; vgl. W.D. Stacey, Prophetic drama, S. 219). Auch für die Zeichenhandlungen sind komisierende Züge wichtig, wenn z.B. Jes. 20,3 erzählt wird, dass der Prophet drei Jahre nackt in Jerusalem umhergeht oder Ezechiel seine Haare abschert, in drei Haufen teilt und diese Haufen auf je unterschiedliche Weise vernichtet (Ez. 5,1-4). Der komisierende Zug fordert heraus, die in der Zeichenhandlung angekündigte Zukunft wahrzunehmen.

B. Lang, Games, S. 257-271, weist darauf hin, dass diese Form des Theaters im vorderen Orient verbreitet war als „the living Hebrew equivalent of the Greek drama“ (aaO, S. 270).

oder Text gemacht werden. Die Travestie gelingt nur, wenn Grundsituation oder -erzählung erkennbar bleiben. Zugleich dient die Komisierung und das Lachen der Grenzziehung: Torheit wird dem Gelächter preisgegeben, vor allem, wenn sie in der Gestalt des Salomo ausgelebt wird.

Die Frage der Ausleger richtet sich darauf zu bestimmen, wie weit die Travestie geht. Wo endet der „königliche Selbstbericht“ des Kohelet?⁶⁰⁰ Wo endet sein Experiment mit der Weisheit?

Im Hintergrund stellen sich drei weitere Fragen:

1. Welche Funktion hat die Travestie am Beginn des Koheletbuches?
2. Was bedeutet ein Ende der Travestie für den Rest des Buches?
3. Was nehmen Lesende mit, um den Rest des Buches zu lesen?

Die Frage nach dem Ende der Königstravestie ist deswegen nicht leicht zu beantworten, weil es zum einen keine Gattung „Königstravestie“ mit klaren Merkmalen, die die Gattung beschreiben, gibt. Zum anderen ist Travestie nach den Vorüberlegungen weniger eine Gattung als ein Verfahren, um eine Geschichte oder einen Sachverhalt darzustellen. Zum dritten gibt sich das gesamte Buch, bis auf die Rahmenteile und eine Bemerkung in Koh. 7,27, als „Ich“-Bericht. Immer spricht eine Person in der 1. Sg.⁶⁰¹ Es gibt kein konkretes, formales Signal, das Lesenden sagt, wann und ob die Travestie zuende ist.

Die vormoderne Auslegung ging in der Regel von der salomonischen Verfasserschaft aus und legte das Buch entsprechend als salomonisch aus.⁶⁰² Aus modernem Blickwinkel folgte

⁶⁰⁰ So viele Auslegende, vgl. z.B. A. Lauha, Kohelet, S. 38ff; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 73ff; W. Zimmerli, Prediger, S. 145ff; J.L. Crenshaw, Ecclesiastes, S. 68ff; R.N. Whybray, Ecclesiastes, S. 48ff T. Krüger, Kohelet, S. 149ff, C.L. Seow, Ecclesiastes, S.37.

⁶⁰¹ Das gilt auch dann, wenn formal der Ich-Bericht zurücktritt, z.B. in den eingeschobenen Gedichten und den Texten, in denen sich Kohelet direkt an die Lesenden wendet. Lesende können die Gedichte und die Anrede an sie stets als Teil des „Ich“-Berichtes werten, die dem Bild Salomos als Dichter (1.Kön. 5,12) und Weisem entsprechen.

⁶⁰² Eventuell findet sich eine Bestreitung der Verfasserschaft Salomos bei M. Luther in den Tischreden (Tischreden 1. Bd., S.207). Nachdem er eine salomonische Verfasserschaft für Hiob möglich hält, äußert er sich zu weiteren Schriften, u.a. zu Ecclesiastes: „Vom Buch Salomonis, dem Prediger, Ecclesiastes genannt (das der Doctor gelesen, und durch den Druck hat gehen lassen) sagt er: ‚Dies Buch sollt völliger seeyn, ihm ist zu viel abgebrochen, es hat weder Stiefel noch Sporn, es reitet nur in Socken, gleichwie ich, da ich noch im Kloster war. Ich gläube nicht,‘ sprach er, ‚daß Salomon verdammt sey; sondern dies ist geschrieben, Könige, Fürsten und Herrn zu schrecken. So hat er selbst das Buch, der Prediger, nicht geschrieben, sondern ist zur Zeit der Maccabäer von Sirach gemacht. Es ist aber ein sehr gut Buch und angenehm, darum, daß es viel feiner Lehr hat wie man sich im Hausregiment halten soll. Dazu ists wie ein Talmud aus vielen Büchern zusammen gezogen, vielleicht aus der Liberey des Königes Ptolemäi Euergetis in Egypten. Wie denn auch die Sprüche Salomonis von Andern zusammen bracht, und aus der Königs Munde, wenn er sie also über Tisch oder sonst geredet, gefaßt, und wohl verzeichnet sind, in welchen die königliche Majestät und Weisheit leuchtet und gesehen wird.“ Eventuell spricht er hier jedoch nicht über Kohelet, sondern über Jesus Sirach. Die lateinische Fassung der Tischrede (Tischreden, Bd.2, S. 653) hat statt Ecclesiastes, also Kohelet, Ecclesiasticus, d.h. Jesus Sirach. Das trifft sich mit den weiteren Beurteilungen Sirachs, sprachlich: „Est enim corruptissimus liber in Graeco et Latino“ (Tischreden, Bd.2, 648) und inhaltlich: „Ecclesiasticus est ita depravatus [...] est verus legista, non propheta; nihil de Christo scit.“ (Tischreden Bd.2, S. 662). M.E. ist die Bestreitung der Autorschaft Salomos durch Luther ein Fehler in Überlieferung, Herausgabe und Rezeption der Tischreden; vgl. E.S. Christianson, Ecclesiastes, S. 95; R. Rosin, Reformers, S. 116f. Zu Luthers Koheletkommentar s.u. S. 140f Mit sprachlichen Argumenten begründet 1644 Hugo Grotius, Annotationes Bd.1, S. 521 seine Ablehnung einer salomonischen Verfasserschaft: „Ego tamen Solomonis esse non puto, sed scriptum serius sub illius regnis, tanquam poenitentia ducti, nomine. Argumentum eius rei habeo multa vocabula, quae non alibi quam in Daniele, Esdra und Chaldaeis interpretibus reperias“, vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 109.

sie also dem, was in der Fiktion angelegt war. In der modernen Auslegung wird vereinzelt eine Position vertreten, die der vormodernen Lesart entspricht, indem sie das ganze Buch als Königsfiktion, konkret Salomofiktion liest. Dies geschieht unter narratologischen Gesichtspunkten bei E. Christianson.⁶⁰³ Die Gegenposition, in der keine salomonische Fiktion angenommen wird, vertritt S. Weeks von seinen Textbeobachtungen her. A. Reinert rechnet mit einer Salomofiktion bis Koh. 4,16, geht aber davon aus, dass diese Fiktion weiterwirkt bis Koh. 11,6.⁶⁰⁴

Exkurs: Christianson und Weeks als moderne Positionen

Wie kann die Position, dass das gesamte Buch eine Königs- oder Salomofiktion sei, u.a. mit Blick auf die königskritischen Bemerkungen in Kohelet begründet werden? Wie kann ein König Kohelet die Herrschaft eines Königs kritisieren, wie er es z.B. Koh. 5,7f macht? „Wenn Unterdrückung eines Armen und Raub von Recht und Gerechtigkeit von dir gesehen wird im Umfeld, wundere dich nicht über das Begehren, denn ein Hoher ist Wächter über einen Hohen und die Hohen über sie Aber Gewinn für ein Land in allem ist sie/er, ein König, der die Fläche bebaut.“⁶⁰⁵ Spricht an diesen und anderen Stellen nicht der ‚Untertan‘? Ist also der Königsmantel, den Kohelet sich in Koh. 1,12 übergeworfen hat, abgelegt?⁶⁰⁶ Wer spricht dann mit der Stimme des „Ich“ weiter?

E. Christianson macht in seiner Untersuchung deutlich, dass die als königskritisch eingestuften Texte, die als Argument gegen eine Fortsetzung der Travestie gelten, durchaus als Aussagen eines Königs zu verstehen sind. Er verweist darauf, dass sowohl ein König, der sich für beispielhaft hält, als auch ein König, der die Erfahrungen eigenen Scheitern bedenkt, sich kritisch zu Phänomenen der Herrschaft äußern kann. Er belegt das mit Blick auf ähnliche Texte im vorderen Orient.⁶⁰⁷

Zum anderen wird darauf verwiesen, dass die salomonische Profilierung in Koh. 1 und 2 nur sehr oberflächlich ist. S. Weeks vertritt die Auffassung, „the link between Qohelet and Solomon is very sketchy...It arises from no single explicit statement, but only from a combination of the statements in Koh. 1,1 and 1,12“⁶⁰⁸ Ausgehend von der Uneinigkeit der Exegeten⁶⁰⁹, wie Kohelet als Salomo zu beschreiben sei, untersucht er die Salomobezüge zunächst von Koh.1 und 2. Dabei macht er die Beobachtung, dass zum einen die Überbietungsformel in Koh.2,9 „So wurde ich größer und reicher als jeder der vor mir in Jerusalem gewesen war“⁶¹⁰ nicht mit der Vorstellung des über die Söhne des Ostens und die Weisheit Ägyptens hinausragenden Salomo aus 1.Kön. 5,10 übereinstimmt.⁶¹¹ Zum anderen nimmt die Beschreibung Kohelets in Kap.2 keine Akzentuierung auf, die eine öffentliche Funktion des Königs beschreibt. Alles, was Kohelet unternimmt, geschieht 'ל. ⁶¹² Er hat nicht Erfolg als König – als Regent – sondern als einer, der für sich sorgt. Der biblische Bericht in 1.Kön akzentuiert anders: Weisheit und Reichtum sind nicht Folge der Bemühungen Salomos, sondern sind als Gebetserhörung „delivered

Im Talmud bBabaBathra Fol15a wird Hiskia als Verfasser genannt, allerdings nicht als Autor im modernen Sinn. Er veranlasst, dass Literatur zusammen gestellt wird. S.o. S. 38.

⁶⁰³ S.o. S. 25ff.

⁶⁰⁴ Vgl. A. Reinert, Salomofiktion, S. 151.179-181. Reinert entwickelt zum einen eine Struktur für die Erkenntniswege Kohelets. Er unterscheidet existentielle Versuche, bei denen der Verstand der Ort des Versuches ist und die Verben sehen oder wissen das Ergebnis einleiten, von intellektuellen Betrachtungen, bei denen der Verstand der Ort der Erkenntnis ist und der Versuch durch das Verb sehen gekennzeichnet wird (aaO, S.414). Beide Formen werden durch ein hävel-Urteil abgeschlossen und durch Anmerkungen ergänzt (vgl. die Tabelle aaO, S. 208-210). Reinert geht davon aus, dass „das Thema der Nachfolge des Königs die Salomofiktion prägt“ (aaO, S. 180). Es wird nach Koh. 4,16 nicht mehr aufgenommen. Die Salomofiktion ist für Reinert also inhaltlich bestimmt. Die Weiterführung der Salomofiktion geschieht demgegenüber in der Weiterführung der Erkenntniswege Kohelets, die jeweils als hävel qualifiziert werden (aaO, S. 171-173), sowie in der Intensivierung seines Programms der Lebensfreude von der Beschreibung hin zum Imperativ (aaO, S. 176). Leider gibt es hinsichtlich der Funktion der Salomofiktion keine Hinweise bei A. Reinert, soweit ich sehe.

⁶⁰⁵ Die Übersetzung versucht, die Wortfolge nachzuvollziehen sowie die Differenzierung in drei unterschiedliche Begriffe für „Land“. Sie/er weist auf eine Eigenart in Kohelet hin, dass manchmal das feminine Pronomen steht, wo man das männliche erwartet (vgl. Koh. 2, 24).

⁶⁰⁶ So N. Lohfink, Kohelet, S. 23

⁶⁰⁷ E. Christianson, Time, S. 136ff

⁶⁰⁸ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 29

⁶⁰⁹ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 21 stellt fest, dass unter den Auslegern „confusion in the characterization of the book's protagonist“ herrscht.

⁶¹⁰ Übersetzung T. Krüger, Kohelet, S. 125

⁶¹¹ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 26

⁶¹² S. Weeks, Ecclesiastes, S. 26f

instantly“.⁶¹³ Außerdem kennt im biblischen Bericht (1. Kön.12ff) Salomo seinen Sohn und Nachfolger Rehabeam, während Kohelet in Koh. 2,18f gerade nichts über seinen Nachfolger weiß. Es gibt also Widersprüche zwischen der biblischen Erzählung über Salomo und dem, was über Kohelet berichtet wird. Im Grunde wird nicht einmal über einen König berichtet.⁶¹⁴ S. Weeks schließt, dass der salomonische Bezug nicht existiert bzw. der Text dem salomonischen Bezug widerspricht.

Er wertet die Bezüge als „secondary attempts to associate the book with Solomon“.⁶¹⁵ Er muss darum den Konnex zwischen den Versen aufheben und außerdem erklären, dass wir nicht mehr nachvollziehen können, welchen Informationsgehalt die Bezeichnung Kohelets als König überhaupt gehabt haben mag.⁶¹⁶

Der Ansatz von S. Weeks ist für diese Studie wichtig, da S. Weeks mit seiner These, dass es keine salomonische Profilierung im Buch gibt und die Annahme einer solchen Profilierung mehr Probleme schafft als löst, eine Gegenposition zum Folgenden vertritt. Er gründet seine Position auf intensiver Textbeobachtung und fordert damit immer wieder heraus, die eigenen Schlüsse aus oftmals ähnlichen Beobachtungen zu hinterfragen. Insgesamt wird man fragen müssen, warum für die Auslegungsgeschichte, also für die Lesenden von Anfang an, der Konnex zwischen Kohelet und Salomo entstanden ist und stark tradiert wurde, wenn die textlichen Signale dem doch widersprechen. Auf S. Weeks zugespitzt, lautet die Rückfrage: Warum hat ein Herausgeber o.ä. mit Koh. 1,1 und 1,12 diesen Konnex aufgebaut, wenn er keinen textlichen Anhalt in Kohelet dafür gefunden hat. S. Weeks macht selbst auf die Schwäche seines Ansatzes – die wie immer auch die Stärke ist – aufmerksam. Wir wissen nicht, was zu der Zeit, als Kohelet geschrieben worden ist, über den biblischen Bericht (1. Kön.1-12; 1. Chr. 28 – 2. Chr.9) hinaus über Salomo erzählt worden ist.⁶¹⁷ Die legendarischen Erzählungen in Targum und Midrasch sind eher durch die Verbindung Kohelet-Salomo motiviert, also nachlaufendes, antikes Erklärungsmodell für diese Verbindung.⁶¹⁸ Wir wissen nicht, wieviel Kohelet als Autor und seine Leserschaft vom genre einer „royal autobiography“ oder Biografie gekannt und gewusst und beim Schreiben und Lesen realisiert haben.⁶¹⁹

In der Regel nutzt S. Weeks diesen Ansatz des Nichtwissens zur vorsichtigen Einschätzung und Relativierung zu steiler Thesen über Kohelet, insbesondere wenn er darzustellen versucht, dass Kohelet weniger eine Ausnahmegehalt ist, sondern eher einen common sense über Gott und das Leben formuliert.⁶²⁰ Er sieht Kohelet eingeordnet in den weiteren Kreis weisheitlicher Bemühungen und Texte, im Sinne von Eco in eine damals mögliche Enzyklopädie.

Lesende haben seit der Antike den Salomobezug Kohelets wahrgenommen und begründet. Ausgehend von S. Weeks, für den feststeht, dass es diesen Bezug in den Texten nicht gibt, bedeutet das für das weitere Nachdenken, genauer zu beschreiben, wie das salomonische Profil Kohelets, das Lesende und Tradenten als textlich angemessen realisiert haben, verankert ist und wie es funktioniert. In der in Kapitel 1 gewonnenen Sprache und Vorgehensweise ist nach der Enzyklopädie Lesender zu fragen.

Nimmt man die Vorstellung in Koh. 1,1 und die Selbstvorstellung in Koh. 1,12 ernst, kann Kohelet nur Salomo sein: der einzige Davidssohn, der jemals über Ganz-Israel in Jerusalem geherrscht hat. Mit der Entdeckung Hugo Grotius' (1644 uZ), dass Salomo schon aus sprachlichen Gründen nicht der Autor sein kann⁶²¹, stellt sich für die Auslegung eine Frage in Doppelgestalt: Warum will Kohelet Salomo sein? Warum verbirgt Salomo sich im Kohelet?

⁶¹³ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 27

⁶¹⁴ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 29-32

⁶¹⁵ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 33

⁶¹⁶ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 32ff

⁶¹⁷ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 21

⁶¹⁸ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 21f

⁶¹⁹ S. Weeks, Ecclesiastes, S.31

⁶²⁰ Vgl. seine Überlegungen zu Kohelet als Skeptiker, S. Weeks, Ecclesiastes, S. 132-168, in der er vorführt, was im hellenistischen, ägyptischen und mesopotamischen Raum an Texten überliefert ist und wie Kohelet im Rahmen dieser Texte eine Art Normalfall darstellt. Zugleich verweist er immer darauf, dass die textliche Basis, die uns vorliegt, ein Produkt auswählender Tradition ist. Diese Texte sind auf uns gekommen, weil sie gelesen wurden. Tradition ist im Ursprung ein Leseverhalten.

⁶²¹ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 109.

Um ein Ende der Koheletravestie zu bestimmen, hat N. Lohfink⁶²² versucht, zwei Weisen zu benennen, wie sie identifiziert werden kann. Da ist die mit Koh. 1,12 formulierte Selbstrepräsentation Kohelets und das von ihm Koh. 1,13 vorgestellte Programm als Startpunkt. Für das Ende der Travestie brauchen Lesende zum einen eindeutige Signale, zumindest Formulierungen, die im Mund des Königs nicht möglich sind. Zum anderen: Werden Selbstrepräsentation und Programm nicht verstärkt, so werden sie flüchtig und geraten für den Leser in Vergessenheit. N. Lohfink sieht diese Signale gegen das Vergessen ein letztes Mal in Koh. 3,10. Mit 3,10 wird auf die Bewertung des Forschungsprogramms aus Koh. 1,13 angespielt⁶²³: die Mühe, die Gott dem Menschen gibt, sich damit zu mühen. Da Koh. 3,10-15 einen Textabschnitt bilden, klingt für N. Lohfink die Koheletravestie in Koh. 3,15 langsam aus. Der Mantel des Königs wird nicht abrupt abgelegt.

N. Lohfink sieht sich mit dieser Abgrenzung in einem großen Kreis von Auslegern. Zu ihnen gehören u.a. A. Fischer und A. Lange.⁶²⁴

D. Michel lässt die Travestie bereits in Koh. 2,11 enden⁶²⁵; H. Müller in Koh. 2,13⁶²⁶; F.J. Backhaus und L. Schwienhorst-Schönberger⁶²⁷ setzen ihr Ende mit Koh. 3,22 an.

T. Krüger⁶²⁸ lässt sie mit Koh. 2,26 ausklingen; ab Koh. 3,1 setzt er mit dem Gedicht über die Zeit einen neuen Abschnitt an, in dem nun ein Weiser sich mit den Erfahrungen des Königs auseinandersetzt.⁶²⁹ Es spricht also nun der Weise, der nicht nur an den Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Handelns interessiert ist, sondern der nach dem Gewinn menschlicher Anstrengung im Wechsel der Zeiten fragt. Die Koheletravestie ist für ihn eine Folie für die königlichen Aussagen, die nun durch einen Weisen revidiert werden.⁶³⁰

M. Bundvad⁶³¹ macht darauf aufmerksam, dass es neben der Erzählung in Koh. 1,12-2,26 zwei weitere kleine Erzähleinheiten gibt, nun in der 3. Pers. Sg. m.: Koh. 4,14-16 (der alte und der junge König)⁶³² und Koh. 9,13-15 (der Weise, der die Stadt rettet). Beide Erzählungen haben Auslegende herausgefordert, eine historische Einordnung zu finden, ohne Erfolg. Sie entdeckt, dass die beiden Erzählungen dazu dienen, eine Aussage zu betonen, die die Travestie macht, nämlich die Erfolglosigkeit menschlichen Handelns aufgrund der Vergesslichkeit darzustellen. Sie geht von einem abgeschlossenen Teil Koh. 1,12-2,26 aus, vermutet aber eine inhaltliche Weiterführung in den kurzen Erzählungen.

Für einen Teil der Lesenden stellt er Salomo dar, für andere nicht. M.E. kommen beide Positionen zusammen, wenn angenommen wird, dass er einen bestimmten Salomo, Kohelet genannt, darstellt. Es gilt zu bestimmen, welche Züge Salomos er aufnimmt und

⁶²² N. Lohfink, Strukturen, S. 91-95

⁶²³ Koh. 1,13b: הוא ענין רע נתן אלהים לבני האדם לענות בו

Koh. 3,10: ראיתי את הענין אשר נתן אלהים לבני האדם לענות בו

⁶²⁴; A. Fischer, Skepsis, S. 19; A. Lange, Weisheit, S. 97ff; weitere s.o. S. 73 Anm. 562

⁶²⁵ M. Bundvad, Time, S. 155-185; sie versteht das Erzählen der Geschichte als Protest gegen das Vergessen.

⁶²⁶ H.P. Müller, Travestien, S. 557f

⁶²⁷ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 51ff, dort auch zu Backhaus

⁶²⁸ T. Krüger, Kohelet, S. 149f

⁶²⁹ Dabei dient T. Krüger das Argument, das bei N. Lohfink für die Fortsetzung der Travestie bis Koh. 3,15 gesprochen hat, als Argument dagegen. Das Gedicht Koh. 3,1-9 zeigt keine Wertung des in 2, 24ff formulierten Sachverhaltes. In Koh. 3,10 setzt mit dem Rückbezug auf Koh. 1,13b eine kritische Revision der königlichen Erfahrungen ein.

F. Fitschen, Zeit, S. 53 fasst nach Untersuchung der Vorkommen von תחת השמים (Koh. 1,13; 2,3; 3,1) zusammen, dass die Formulierung nur in der Königstravestie auftaucht und dort Anfang, Mitte und Ende markiert.

⁶³⁰ Dann aber muss gefragt werden, warum sich die deutliche Absicht zur Revision nicht auch im Text deutlich niederschlägt. T. Krüger führt das darauf zurück, dass das Koheletbuch keine fertigen Antworten produzieren und weitergeben will, sondern so vorgeht, dass immer wieder neu die Lesenden in den Diskussions- und Entscheidungsprozess einbezogen werden. M.E. kann es aber, wenn es um so etwas Wesentliches wie Revision des vorher Erreichten geht, nicht ohne textliche Anzeichen gehen.

⁶³¹ M. Bundvad, Time, S. 155-185; s.u. S. 83.

⁶³² S.u. S. 120f.

welchen er sich verweigert. Travestie im literaturwissenschaftlichen Sinne war u.a. die Neuformulierung eines Stoffes. Sie war zugleich eine Rollenbeschreibung. In diesem Sinne ist sie keine Salomotravestie, sondern konkret eine Kohelettravestie. Kohelet erzählt die Geschichte Salomos eben in dieser bestimmten Form, als „Ich“-Bericht Kohelets, als Erfahrungen, die Salomo eben als Kohelet macht, indem er nach Weisheit sucht. Um es für den Fortgang der Überlegungen pointiert zu fassen: Der Autor schlüpft in eine königliche Rolle, die konkret durch Kohelet bestimmt wird. Als König erprobt er die menschlichen Möglichkeiten. Er verallgemeinert seine königlichen Erfahrungen und nutzt die Rolle zur Autoritätsbegründung.

Die Travestie beginnt im Koheletbuch, nachdem im Eingangsgedicht als Schlußfolgerung aus der wiederholenden Grundstruktur der Welt (Koh. 1,4-9)⁶³³ festgestellt worden ist: „Man gedenkt derer nicht, die früher gewesen sind, und derer, die hernach kommen; man wird auch ihrer nicht gedenken bei denen, die noch später sein werden.“ (Koh. 1,11). Danach setzt Kohelets Selbstbeschreibung als König mit einem dezidiert an den Anfang gerückten „Ich“ ein (Koh. 1,12). Die Königstravestie ist also seine Antwort auf die festgestellte Grundstruktur der Welt und die darauf resultierende Vergesslichkeit der Menschen. Ich als Leser denke, dass er in die Rolle des Königs schlüpft, um ihn aus der Vergessenheit der Menschen herauszuholen. Salomo ist eine Figur des 8. Jhdt vuz; Kohelet spielt ihn im 3. Jhdt vuz. Dabei ist Salomo nicht vergessen, wie die Neuerzählungen seiner Geschichte zeigen. Es geht mit der Travestie darum, bestimmte Züge Salomos in den Blick zu nehmen, die vergessen zu sein scheinen. Folgt man der Travestie, so ist es der Zug des Weisen, der zum Toren wird (Koh. 2). Wenn Kohelet in Koh. 2,16 feststellt: „Denn man gedenkt des Weisen nicht für immer, ebenso wenig wie des Toren, und in künftigen Tagen ist alles vergessen. Wie stirbt doch der Weise samt dem Toren!“, dann spricht er über zunächst über sich, den weisen Salomo. Die Travestie dient also der Überwindung der Vergesslichkeit seiner Zeitgenossen und damit der Folge des Todes. Die Travestie hat nicht nur die Funktion, die Autorität und Legitimität Salomos einzubringen, sondern zu allererst Salomo wieder auferstehen zu lassen und ihn aus der Vergesslichkeit zu erwecken.

3.1.2 Kohelettravestie und Koheletfiktion

So rechnen manche Ausleger spätestens nach Koh. 3,22, die Mehrheit aber mit Koh. 2,26 mit dem Ende der Kohelettravestie. Sie kann aufgegeben werden, weil sie ihr Ziel erreicht hat: zu zeigen, dass selbst der Mensch auf dem Gipfel menschlicher Möglichkeiten keine Möglichkeit eines dauernden Gewinns oder bleibenden Erfolgs menschlicher Bemühungen hat. Sie hat legitimatorische Funktion für die übrigen Aussagen des Buches. Sie lässt Kohelet

⁶³³ Es wird oft auf die zyklische Struktur der Weltbeschreibung in Koh. 1,4-9 hingewiesen (N. Lohfink, Kohelet, S. 21, L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 179; T. Krüger, Kohelet, S. 116; A. Schoors, Ecclesiastes, S. 49). M.E. geht es eher darum, dass Dinge verschwinden und immer neu beginnen. Kohelet beschreibt das Phänomen des Sterbens mithilfe der Struktur, dass Dinge an ihren Ort gehen, verschwinden, und dass es dennoch immer weiter geht. Die Welt, in der Kohelet lebt, ist eine, in der ein Geschlecht geht und das nächste kommt. Von diesem ersten Satz aus sind alle anderen zu lesen. Kohelet fasst nimmt die Begrifflichkeit aus Koh. 1,4-9 zusammenfassend in Koh. 3,20 (vgl. auch 6,6; 7,2) wieder auf.

als Salomo, als einen, der einen universalen Anspruch auf Gehör hat⁶³⁴, auferstehen und gibt ihm Gestaltungsmacht, Erkenntnis und Stimme.

Für Lesende gilt ernst zu nehmen, dass hier eine Travestie vorliegt. Alttestamentler und Theaterwissenschaftler beschreiben Travestie mit unterschiedlichen Akzenten als Rolle. Lesende werden die Kulisse ernst nehmen, in die hinein diese Rolle gezeichnet wird. Die Kulisse ist durch das einleitende Motto und die Eingangsfrage abgesteckt. Die Rolle wird gespielt, um die Frage nach dem Gewinn, dem Bleibenden⁶³⁵ zu beantworten. Unter dieser Fragestellung hasst Kohelet sein Leben. Und unter dieser Fragestellung genießt er. Kohelet ist in der Travestie eine Bühnenfigur, die Erfahrungen macht und formuliert, also teilhaben lässt. Mit dem Ende der Travestie tritt Kohelet als König von der Bühne, aber er und die Lesenden nehmen die Erfahrungen, die er formuliert hat, mit.

Für meine Unterscheidung von Kohelettravestie und Koheletfiktion ist wichtig, dass die Travestie als Bühnengeschehen verstanden wird. Kohelet spielt Salomo. In der Koheletfiktion tritt dieses Spiel zurück. Kohelet nimmt im Rahmen des salomonischen Profils immer wieder Einzelzüge in Distanzierung und Zustimmung auf. Darin wirkt die Rolle nach, aber der Grad der Identifikation ist in der Koheletfiktion geringer. Kohelet übernimmt in der Fiktion Stoffe aus der Salomogeschichte, um an seinen Erkenntnissen und Erkenntniswegen teilnehmen zu lassen. Die Fiktion dient der Ausgestaltung des Forschungs- und Lebensprogramms Kohelet, nachdem die Travestie über eine Rolle den Grund gelegt hat, das sprechende Ich mit Salomo zu identifizieren. Die Fiktion differenziert nun aus.

Die Kohelettravestie wirkt über ihr literarisches Ende hinaus im gesamten Buch nach. Sie macht das Buch zur Koheletfiktion macht. Die Frage nach dem Ende der Travestie wird zweitrangig, denn Lesende werden im Folgenden im Blick behalten, dass derjenige, der „Ich“ sagt im Koheletbuch, der ist, den sie in der Rolle des Königs Kohelet kennengelernt haben, es sei denn, es erfolgen ausdrückliche Distanzierungen.⁶³⁶ Lesende vergessen nicht unbedingt, wie N. Lohfink angenommen hat, sondern sie modifizieren ihr Bild durch das, was sie an zusätzlichen Informationen bekommen. Dabei können Sachverhalte, die bisher im Vordergrund standen, in den Hintergrund treten, andere dafür betont in den Vordergrund. Für Lesende ergibt sich damit ein dynamischer Zugang: Der Kohelet der Fiktion muss nicht dem Kohelet der Travestie entsprechen, sondern kann andere Facetten zum Tragen bringen.⁶³⁷ Die Kohelettravestie legt den Kohelet der Fiktion nicht von vornherein fest. Es wird ein Wechselspiel zwischen beiden für Lesenden ermöglicht.

Bevor die Dynamik zwischen Travestie und Fiktion näher betrachtet werden kann, sollen mit Blick auf die Eingrenzung der Kohelettravestie nun auch Signale aus der Gesamtstruktur des Buches mit beachtet werden. Zum einen ist deutlich, dass mit dem Beginn des Gedichtes über die Zeitpunkte des Lebens (Koh. 3,1-9) der Lesefluss unterbrochen wird. Das gilt vom Formgegensatz her (Prosa/Poesie), das gilt aber auch inhaltlich, denn mit dem Aspekt der Zeitpunkte kommt ein bisher nicht angesprochener Komplex hinzu, und zwar ohne dass zunächst Verbindungen zum Vorherigen benannt werden. Keines der Worte des Gedichtes ist bisher benutzt worden. Alles ist neu.

⁶³⁴ J.v. Oorschot, König und Mensch, S. 120f

⁶³⁵ יָתֵרוֹן

⁶³⁶ An dieser Stelle haben also die oben kurz angedeutete Maximalposition sowie die narratologischen Überlegungen von E. Christianson ihr Recht.

⁶³⁷ An dieser Stelle haben also die Überlegungen z.B. von T. Krüger ihr Recht.

Dieser Eindruck wird bestärkt, wenn man die Struktur von Koh. 2,18-26 näher in den Blick nimmt. Es fällt auf, dass die kurze hävel-Formel intensiv durch Wiederholung genutzt wird, bevor in Koh. 2,26 der hävel-Refrain den Abschnitt abschließt. Darüber hinaus ist der gesamte Abschnitt Koh. 2,18-2,26 durchzogen von Struktursignalen. Koh. 2,18 nimmt die Formulierung von Koh. 2,17 wieder auf: „Ich hasste mein Leben“ und deutet Leben durch Mühe. Neu eingeführt wird die Frage nach dem Nachfolger. Es folgen – zunächst nur auf der Strukturebene betrachtet – eine Frage (Wer weiß?⁶³⁸) mit abschließender kurzer hävel-Formel und folgender Konsequenz (Koh. 2,19); dann ein Beispiel (Ja, es gibt einen Menschen⁶³⁹) mit abschließender, kommentierender hävel-Kurzform (Koh. 2,20); dann wieder eine Frage (ja, was wird geschehen?⁶⁴⁰) mit Erläuterung und hävel-Kurzform (Koh. 2,21f), die wiederum einen modifizierten gut/besser-Spruch⁶⁴¹ mit dreifacher Begründung (denn⁶⁴²) einleitet und eben mit Refrain abschließt (Koh. 2,24-26).

All diese sprachlichen Momente legen m.E. nahe, dass die Kohelettravestie mit Koh. 2,26 ihr Ende findet und in die – eben durch die Kohelettravestie mit geprägte – Koheletfiktion des Buches übergeht. Was geschieht nun an diesem Übergang? Was tritt für Lesende in den Vordergrund, was wird Hintergrund? Welche Dynamik entwickelt sich zwischen Kohelettravestie und Koheletfiktion?

3.2 Enzyklopädie eines Lesenden: Kohelet als Salomo

Die Dynamik von Kohelettravestie und -fiktion lebt von der Möglichkeit, in der Fiktion andere Aspekte Salomos einzubringen als in der Travestie. Kohelet will in der Travestie ein bestimmter Salomo sein.⁶⁴³ Die Kohelettravestie ist eine fokussierte Salomoerzählung, d.h. es müssen die Elemente, die Salomo in der Kohelettravestie prägen, bestimmt werden. Lesende haben vom ersten Moment an eine, wenn auch unklare Vorstellung, wer ihnen im Buch entgegen tritt. Welche Momente aus dem Salomobild werden zunächst in Koh. 1,12-2,26 in den Vordergrund geschoben, welche treten zurück, welche bleiben unerwähnt?

Methodisch kann das nur als Rückgriff auf das geschehen, was zunächst in der Kohelettravestie über Salomo erzählt wird. Das konturiert das Bild, das Lesende zuerst bilden.

Dabei ist zu beachten, dass das, was dabei beim Lesenden nicht verstärkt wird, als eine Art Folie im Gedächtnis vorhanden bleibt.⁶⁴⁴ Lesende werden sich fragen, wo die Elemente, die nicht angesprochen werden, bleiben und warum sie nicht eingebracht werden. Für das weitere Vorgehen soll zunächst geklärt werden, welches Salomobild die Kohelettravestie transportiert.

Ich gehe dazu von einer Unterscheidung aus der Narratologie⁶⁴⁵ aus: Eine Erzählung erzählt eine Geschichte. Diese Geschichte gibt es nur in der Gestalt einer Erzählung, weil sie erzählt wird. Jede Geschichte aber kann in einer Vielzahl von Möglichkeiten, sprich Erzählungen, erzählt werden. Die ausgeführten Erzählungen dieser Geschichte stehen miteinander in Beziehung: als Ergänzungen, Widersprüche, Aspekte. Für die Betrachtung der Salomoerzählung, die in der Kohelettravestie erzählt wird, werden darum die übrigen biblischen Salomoerzählungen mit betrachtet. Sie stehen für Lesende in Hintergrund. Dabei ist konkret an die Bezugnahmen zu denken, die sich in der hebräischen Bibel finden. Für Zeitgenossen und Nachfahren Kohelets⁶⁴⁶ sind sie als literarische Größen zwar noch nicht in der späteren kanonischen Form, aber als ausformulierte Erzählungen

⁶³⁸ מִי יוֹדֵעַ

⁶³⁹ כִּי יֵשׁ אָדָם

⁶⁴⁰ כִּי מָה הוּא

⁶⁴¹ טוֹב

⁶⁴² כִּי

⁶⁴³ Anders M. Bundvad, *Time*, S. 172ff. Sie fragt, warum Kohelet „never explicitly says that he is Solomon“ und stellt fest, dass er alles unternimmt, um die Salomoverbindung zu unterminieren. Ihrer Meinung nach stilisiert er sich damit als der namenlose, d.h. vergessene König, der mit der Erzählung sich der Vergessenheit entzieht, weil er diese Bedingung menschlicher Existenz nicht akzeptieren kann und will.

⁶⁴⁴ S.o. S. 11ff.

⁶⁴⁵ S.o. S. 26ff.

⁶⁴⁶ Zu denen die Auslegenden aller Zeiten und die Lesenden allgemein gehören.

bereits greifbar.⁶⁴⁷ Als Lesende wissen sie mehr oder weniger um diese Texte. Sie gehören zu dem, was U. Eco die Enzyklopädie genannt hat.⁶⁴⁸

Dabei kann davon ausgegangen werden, dass die Erzählung 1.Kön. 1-12 den Grundbestand der Geschichte Salomos, der im Hintergrund anderer Salomoerzählungen mitklingt transportiert. Das muss nicht im Sinne einer literarischen Abhängigkeit verstanden sein, sondern ist zuerst ein Satz über die Wahrnehmung dieser Erzählungen durch Lesende. Da bildet 1.Kön. 1-12 den Ausgangspunkt für das Weiter- und Neuerzählen oder – in den Worten von M. Köhlmoos – einen „Salomodiskurs“.⁶⁴⁹

Die Spannungen und Übereinstimmungen, die sich zwischen dem Bild Salomos, das in der Kohelettravestie gezeichnet wird, und den übrigen Salomoerzählungen ergeben, gehören zu dem, was bei Lesenden Spannung erzeugt und zum Lesen motiviert.

3.2.1. Koh. 1,12-2,26 und 1.Kön. 1-12⁶⁵⁰

Schon wenn man wie D. Michel die Kohelettravestie in Koh. 2,11 enden lässt, zeigt sich ein Bild, in dem Kohelet alle überbietet, die vor ihm in Jerusalem waren: Er ist reicher und weiser. Reichtum und Weisheit zeigen sich in dem, was er an Prachtgestaltung und Lebensführung entfaltet. Wählt man die Kohelettravestie weiter, lässt sie also in Koh. 2,26 enden, so wird das Bild ergänzt um die Zukunftsfrage in Gestalt der Nachfolgerproblematik.

Blickt man auf die Berichte in 1.Kön. 1-12⁶⁵¹, so tauchen auch dort Überbietungsformeln auf. Sie gehören zum Salomobild⁶⁵², auch wenn sie andere Vergleichsgrößen anführen.

⁶⁴⁷ Für Kön und Chr ist ein unbestimmt langer Zeitraum für die Entstehung anzunehmen. Zeitlicher Ausgangspunkt ist die Begnadigung Jojachins 561 vuz, die in 2. Kön. 25,27-30 erzählt wird (vgl. E. Zenger, EinlAT, S. 305). Für Chr kann dann mit einer Entstehung bis in das 3. Jhd vuz gerechnet werden (E. Zenger, EinlAT, S. 327).

⁶⁴⁸ S.o. S. 18ff.

⁶⁴⁹ M. Köhlmoos, Kohelet, S. 43; das Neuerzählen gehört in den Bereich der rewritten bible; s.o. S. 44ff. Die Geschichte Salomos wird immer wieder neu erzählt. Neben den biblischen Neuerzählungen in Chr, Pvb, Ps, Cant und Koh, im Kontext der LXX auch Sir. 47,12-25 (vgl. B.M. Zapff, Jesus Sirach 25-51, S. 350-355), Weisheit Salomos (H. Hübner, Weisheit Salomos, 1999; A. Schmitt, Weisheit, 1989) und Psalmen Salomos (vgl. J. Schüpphaus, Psalmen Salomos, 1977). Während für Sirach Salomo ein Beispiel für den Toren ist, begegnet er in Weisheit und Psalmen als Beter; es wird also das Bild, das in 1. Kön. 8 und in Ps. 72 und 127 entworfen worden ist, weiter ausgestaltet. S.u. S. 88ff (Psalmen), S. 294f (Psalmen Salomos) und S. 295f (Weisheit Salomos).

Es ist die große Ausgestaltung der Salomogeschichte bei Josephus zu nennen, die an der differenzierenden Art der Darstellung Salomos Anteil hat (AJ 8,1-212; vgl. L. H. Feldman, Josephus' Interpretation, S. 570-628; J. Verheyen, Josephus on Solomon, S. 85-106; C. Berg, Dedication, S. 89-105). Viele Texte erschließen im Rahmen ihres rewriting Leerstellen, die die biblischen Erzählungen hinterlassen haben, wenn z.B. 1.Kön. 10,1ff durch „Questions of the Queen of Sheba and Answers by King Solomon“ (in: R. Bauckham, Pseudepigrapha Bd.1, S. 326-345) ergänzt wird oder zu 1.Kön. 5 Salomo als Magier interpretiert wird (in: R. Bauckham, Pseudepigrapha Bd.1, S. 287-325; vgl. die Zusammenfassung von P.A. Torijano, Solomon and magic, S. 107-125; zum TestSal vgl. P. Busch, Solomon as the true exorcist, S. 183-195). Zur rabbinischen Ausgestaltung des Salomobildes vgl. G. Langer, Solomon in the rabbinic literature, S. 127-142; zum Salomobild des NT A.L.A. Hogeterp, Solomon in the New Testament, S. 143-163; zu den Oden Salomos T. Nicklans, Salomo, S. 165-182; M. Lattke, Art. Salomo, Lexikon der antiken christlichen Literatur, S. 541f.

⁶⁵⁰ Vgl. C. Dunker, Der andere Salomo, 2010; E.A. Knauf, 1.Könige 1-14, 2016; M. Avioz, Characterization, S. 19-28.

⁶⁵¹ Für diese Untersuchung wird 1.Kön. 1-12 als ein literarischer Zusammenhang betrachtet. Er steht innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerkes und teilt damit dessen Tendenzen. Üblicherweise wird die Thronnachfolgeerzählung Davids von der Salomoerzählung abgegrenzt. 1. Kön. 1.2 sind Teil der Thronnachfolgeerzählung, 1.Kön. 3-11 Salomoerzählung und 1.Kön. 12 wird bereits dem folgenden Erzählkomplex zugeordnet. Da man davon ausgehen kann, dass der Gesamtkomplex 1./2.Kön. den Zeitgenossen des Koheletschreibers vorlag, kann von der Endgestalt ausgegangen werden. Das ermöglicht u.a. über die in der Salomoerzählung angelegten Verweise hinaus weitere Interpretationsrahmen zu finden. So entsprechen sich auf einer bestimmten Ebene – gerade in der

Salomos Weisheit ist größer als die aller, die im Osten wohnen. Sie übertrifft die der Ägypter sowie aller Menschen inklusive exemplarischer Weiser wie Etan (1.Kön. 5,9). Die Haushaltsorganisation wird erwähnt (1.Kön. 5, 1ff). Der Bau seines Palastes wird beschrieben (1.Kön. 7,1-12), sein Reichtum, zu dem auch sein Harem gehört (1.Kön. 10,14ff und 11,3). Seine Weisheit wird von einer Königin getestet und anerkannt (1.Kön. 10,1ff). Reichtum und Weisheit gehen zusammen in einer der Überbietungsformeln: „So war der König Salomo größer an Reichtum und Weisheit als alle Könige auf Erden“ (1.Kön. 10,23).

Dabei wird die Weisheit Salomos auf verschiedene Weise eingeführt:

1. Salomo besitzt die von seinem Vater erwartete Weisheit: gehorsamer Sohn zu sein. Sie zeigt sich in der Ausführung des politischen Testamentes Davids (1.Kön. 2). Salomo beseitigt Widersacher seines Vaters und damit eigene und stabilisiert so seine Herrschaft. Sie entspricht nun seinen Namen: Shalom(Frieden)/Shelomo.⁶⁵³ Immer wieder wird betont, dass „Juda und Israel sicher wohnten, jeder unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum“ (1.Kön. 5,5). „Sie aßen und tranken und waren fröhlich“ (1.Kön. 4,20, vgl. 1.Kön. 8, 66).
2. Seine Weisheit wird als Gottes Antwort auf eine weise Bitte um Weisheit hin geschenkt. Sie bewährt sich als Urteilsfähigkeit (1.Kön. 3).⁶⁵⁴
3. Seine Weisheit zeigt sich in typisch weiser Tätigkeit: Weisheit zu sammeln und zu formulieren. Er wird als erfolgreicher Verwalterorganisator, Vertrags- und Handelspartner (1.Kön. 4 u.5 sowie 10,22)⁶⁵⁵, als Dichter (1.Kön. 5) und Rätsellöser (1.Kön. 3 und 10) charakterisiert, der das, was es auf der Erde gibt, kennt und beschreibt.⁶⁵⁶
4. Wahrscheinlich wird seiner Weisheit auch seine Verwaltungs- und Bautätigkeit (1.Kön. 5-8) und sein diplomatisches Geschick zuzurechnen sein, ebenso sein Reichtum (1.Kön. 10). Zugleich klingt die Bezeichnung Kohelet im Zusammenhang mit der Tempelweihe (1.Kön. 8,1.2.14.55.65)⁶⁵⁷ an. Er versammelt Israel als Kahal, d.h. als Gemeindeversammlung.
5. Die Nachfolgerproblematik wird in 1.Kön. 11 eingeführt und zwar mit dem Verweis auf den alternden und von Gott abfallenden König. Die Weisheit bewahrt Salomo nicht vor Ungehorsam gegenüber Gott und seiner Tora. Der Sohn wird nur noch König über Juda in Jerusalem sein. Die nachfolgende Erzählung berichtet, wie Rehabeam die Herrschaft über

Frage, was weise ist – 1.Kön. 2 und 1.Kön. 12: Besteht Salomos Weisheit darin, gehorsamer Sohn seines Vaters zu sein, ist Rehabeam u.a. darin unweise, dass er dem Rat der Alten nicht folgt; vgl. die Anlage des Kommentars von E.A. Knauf, 1.Könige 1-14.

⁶⁵² Ob diese Überbietungsformeln ironisch zu verstehen sind, fragt C. Dunker, Der andere Salomo, 2010, wenn sie davon ausgeht, dass Salomo immer wieder als König dargestellt wird, der von Anfang an erwartungswidrig handelt. Für unsere Studie bedeutet das, dass Kohelet schon in der schriftlich vorliegenden Grunderzählung der Geschichte Salomos Elemente von Distanzierung vorfindet. Vgl. zu 1. Kön. 5, 9-14 auch E.A. Knauf, 1.Könige 1-14, S. 183f.

Vgl. als kurze Zusammenfassung M. Leutzsch, Salomo, S. 123-125.

⁶⁵³ שלמה/שלום

⁶⁵⁴ משפט

⁶⁵⁵ Bis hin zum Import von Affen (1.Kön. 10,22); vgl. A. Meinhold, Dimension, S. 42-47, der den Affenimport als Aspekt universaler Friedensherrschaft auffasst.

⁶⁵⁶ Die legendarische Tradition schreibt ihm von hier aus als Teil seiner Machtausübung die Fähigkeit zu, mit Tieren und Pflanzen zu kommunizieren, und darüber hinaus auch mit Dämonen und dienstbaren Geistern; vgl. E. Knauf, 1.Könige 1-14, S. 185f; M. Krusche, Salomo, S. 23-42; Y. Chasidah, Art. Solomon in: Encyclopedia of biblical personalities, S. 499ff; L. Ginsberg, Legends Bd. 4, S. 123-176; H.N. Bialik, And it came to pass, S. 65-281, M.J. binGorion, Born Judas, Bd. 3, S. 28-113.

⁶⁵⁷ כל ישראל עמו קהל גדול/כל קהל ישראל/ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל/אז יקהל שלמה.

Israel verspielt, indem er nicht auf den Rat der Ältesten hört, sondern auf die Jungen (1.Kön. 12,8ff).⁶⁵⁸

Insgesamt ist die Erzählung 1. Kön. 1-12 von verschiedenen Salomobildern geprägt: der brutale König (1.Kön. 2), der weise König (1. Kön. 3.5.10), der König, der den Tempel baut und einweihet (1. Kön. 8), der König, der der Tora nicht entspricht (1. Kön. 9.11). Mit dieser Vielschichtigkeit des Bildes prägt die Erzählung 1. Kön. 1-12 die Wahrnehmung Salomos und führt in späteren Neuerzählungen dazu, dass wohlwollende und distanzierende Züge zugleich zum Ausdruck kommen.

Wenn die Bilder, die in 1.Kön. 1-12 und in Koh.1, 12-2,26 von Salomo gezeichnet werden, auch in ihren Grundzügen übereinstimmen, so fällt doch auf, dass Salomo in der Gestalt des Kohelet israelbezogener gezeichnet wird. Maßstab für die Überbietung sind in Kohelet nicht die Könige umliegender Völker, sondern die Vorgänger in Jerusalem. Steht im Mittelpunkt von 1.Kön. 1-12 der Tempelbau, so wird dieses Element in Kohelet nicht erwähnt. Es begegnet allerdings in der Bezeichnung Kohelet. Eine erste Ahnung von der Bedeutung von Kohelet, Versammler, entsteht: Er ist der Israel versammelnden und segnenden Salomo. Außerdem tauchen die Elemente von Freude und Wohlergehen⁶⁵⁹, mit denen die Berichte über die Verwaltung und die Tempelweihgeschichte jeweils enden, in Koh.2,24ff auf. Anders als bei Salomo in der Erzählung 1.Kön 1-12 ist sein Bild bei Kohelet nicht ausdrücklich mit dem Bericht vom Abfall von Gott verbunden, selbst da nicht, wo die Problematik des Nachfolgers auftaucht. Sie ist auch nicht explizit mit dem konkreten Nachfolger Salomos verbunden, auch wenn die Erzählung 1.Kön 12 zeigt, dass der Nachfolger ein Tor ist, weil er nicht auf die Ratgeber hört.

Der Salomo, der in Koh. 1,12-2,26 begegnet, ist ein positiv gezeichneter Salomo⁶⁶⁰, ohne die Negativkontur und Spannungen, mit der die Gestalt in 1.Kön. 1-12 gezeichnet ist.

⁶⁵⁸ Anzumerken ist, dass zu den Nachfolgern Salomos zumindest auch Hiskia und Josia gerechnet werden sollten. Sie stehen nicht nur in einem erzählten, genealogisch-geschichtlichen Zusammenhang als Davidssöhne. Ihr Bild wird auch auf dem Hintergrund der Salomoerzählung gezeichnet. So nimmt die Hiskiaerzählung einleitend in 2.Kön. 18,7 das Stichwort לִשְׁכַּח hif aus 1.Kön. 2,3 auf. Was in Davids politischen Testament als Wunsch für seinen Sohn Salomo formuliert wird, findet seine Erfüllung erst beim Davidsohn Hiskia: „damit Dir alles gelinge, was du dir vornimmst“. Denn anders als Salomo weicht Hiskia nicht von den Wegen ab, die Mose geboten hat, sondern vertraut JHWH so wie kein König Judas vor und nach ihm. Zu seiner Zeit herrschen – wie unter Salomo – Frieden und Sicherheit. – Der Bericht über Josia nimmt auf die Salomoerzählung nicht durch Einzelformulierungen Bezug, sondern durch einen direkten literarischen Verweis auf 1.Kön. 11,5.7: „Auch die Höhen..., die Salomo, der König von Israel, gebaut hatte der Astarte, dem gräulichen Götzen von Sidon, und Kemosch, dem gräulichen Götzen von Moab und Milkom, dem gräulichen Götzen der Ammoniter, machte der König unrein“ (2.Kön. 23,13). Salomo wirkt dabei, wie andere Könige Judas, als Negativfolie. Salomo, Hiskia und Josia sind darüber hinaus verbunden in ihrem Engagement für den Tempel. Hiskia und Josia verfügen allerdings – anders als Salomo – über eine schriftliche Form der Tora und die Lehre von Priestern bzw. Propheten.

Außerdem wird man beachten müssen, dass Salomo auch ein Gegenbild zu seinem Vater David ist. Der kann zwar den Tempel nicht bauen, weil seine Hände durch Blut von Kriegen befleckt sind. Aber anders als Salomo reagiert er auf die Mahnung Gottes wegen des Mordes an Uria mit dem Bekenntnis seiner Schuld. Salomo dagegen lässt die Warnung Gottes, ihn allein zu verehren, ohne Antwort bzw. dient als alter König den Göttern seiner Frauen und Gott damit nicht mehr ungeteilt. Der alternde David weiß zwar allerdings auch nicht mehr, aber er lässt sich raten (1.Kön. 1).

⁶⁵⁹ Vgl. 1.Kön. 5,20 und 1.Kön. 8,66.

⁶⁶⁰ Dass dieses ein erster Blick ist, werden Lesende im Koheletbuch beim Weiterlesen bemerken, da der Text ihre Wahrnehmung korrigiert und also Lesende dieser Studie auch.

Stattdessen hat Salomo in der Version der Kohelettravestie Probleme, weil er unter der Frage nach dem Gewinn ein auf sich bezogener König wird, Weisheit nicht zu finden vermag und das Leben hasst.

Das für die Gesamterzählung 1.Kön. 1-12 wichtige Spannungsmoment von Gehorsam und Abfall taucht in der Kohelettravestie nicht auf. Allerdings ist die Salomoerzählung in 1. Kön. 1-12 mit ihrem ausdifferenzierten Bild Salomos auch der Ursprung für die Möglichkeit für das differenzierende Bild, das Kohelet von Salomo entwirft. Im Hintergrund von Koh. 2,24ff steht eventuell die Vorstellung vom weisen und gottesfürchtigen König nach 1.Kön. 3, wenn es dort von Gott heißt, dass Essen, Trinken und guter Mut aus seiner Hand kommt, und er das angehäuften Gut dem gibt, der ihm gefällt.

Lesende wissen um die anderen Seiten Salomos, die in der Kohelettravestie zurücktreten. Sie wissen um die prominente Rolle, die Frauen immer wieder in seinem Leben spielen: seine Mutter Bathseba, die ihm zum Thron verhilft (1.Kön. 1); sein erstes Urteil, das seinen Ruf begründet, klärt den Fall zweier streitender Frauen (1.Kön. 3); seine Heiratspolitik (1.Kön. 4). Sie wissen um die Königin von Saba (1.Kön. 10) und um seinen Harem und seinen Abfall (1.Kön. 11). Sie wissen um Gehorsam und Ungehorsam Salomos und um die Folgen in Israels Geschichte. Sie wissen darum, dass man seine Herrschaft durch Fron u.ä. auch als „ägyptische Zustände“ erleben konnte, zu denen Israel nie zurückkehren sollte.⁶⁶¹ Am Ende der Travestie werden Lesende also darum wissen, dass König Kohelet bestimmte Seiten Salomos betont und dass manche positive und die negativen Seiten fehlen. Sie wissen, wenn sie aufmerksam gelesen haben, auch durch die Überbietungsformeln, dass Kohelet kein historischer Salomo ist, sondern eine zeitgenössische Figur, die auf eine lange Reihe von Königen zurückblickt.⁶⁶²

⁶⁶¹ Vgl. das deutliche Unwohlsein in 1.Kön. 9,15 im Vergleich zu 1. Kön. 9,22; E.A. Knauf, 1. Könige 1-14, S.298f.

⁶⁶² Es ist deutlich, dass hier nur eine Möglichkeit der Lektüre aufgezeigt wird. Natürlich bleibt der Text auch für Lesende zugänglich, die den Bezug Kohelet-Salomo nicht herstellen, das zeigt die Studie von S. Weeks ebenso wie die von D. Dieckmann, „Worte von Weisen“, der methodisch die Stimmen der Auslegenden durch Leseerfahrungen in Form von Interviews zum Text ergänzt. Dabei wird deutlich, dass je nach Enzyklopädie andere Wahrnehmungsschwerpunkte entstehen, in der Regel aber nicht Lesarten, die einander vollständig ausschließen.

Die Frage ist nicht, ob jemand ein spezifisches Wissen braucht, um einen Text zu lesen und zu verstehen, sondern welche Möglichkeiten sich ihm durch seine eigene Enzyklopädie bieten. In Dieckmanns Studie wird zudem gut sichtbar, dass Lesende dem Text gegenüber frei sind und mit Zustimmung oder Ablehnung emotional reagieren.

Die Dinge, die Lesende mit biblischer Enzyklopädie ergänzen, werden bei interessierten Lesenden ohne das Wissen um weitere Salomoerzählungen zu Sachfragen werden: Wer ist dieser König? Und sie bestimmen das Wahrnehmungsfeld: Hier spricht also einer, der weiser ist als andere und über andere Möglichkeiten verfügt als ein normaler Mensch.

3.2.2. Kohelet und die Psalmen

In den Psalmen begegnen Lesende in großer Gattungsvielfalt Texten, die für die Tradition Gebete sind. Salomo begegnet explizit an zwei Stellen, in den Psalmen 72 und 127. Darüberhinaus gibt es Psalmen mit einem klaren weisheitlichen Profil⁶⁶³ in Fragestellung und/oder Form.

3.2.2.1 Psalm 127⁶⁶⁴

Kohelets Weisheit wird einleitend Koh. 1,3 u.ö. mit „Alles ganz windig“ beschrieben. Gegebenenfalls werden Lesende durch dieses Wort an einen Zusammenhang erinnert, den Ps. 127 beschreibt.

Der Psalm wird in der Überschrift mit Salomo in Verbindung gebracht (Ps. 127,1).⁶⁶⁵ Ps. 127 gehört in den Wallfahrtspsalter, das Gebetbuch der nachexilischen Gemeinde von Ps. 120-134. Im Wallfahrtspsalter bilden Jerusalem und der Tempel eine feste Zielgröße. Sie sind der Ort des Segnens Gottes. Ps. 127 bildet die Mitte des Wallfahrtspsalters und hat einen besonderen Blick auf Tempel und Stadt. Existenz und Erhalt von Tempel und Stadt sind besondere Aufgaben Gottes. Wenn er deren Existenz nicht fördert, so ist menschliche Mühe vergeblich. Das Leitwort ist „umsonst, vergeblich“⁶⁶⁶ (Ps. 127,1.2; 3x): „Wenn Gott ein Haus nicht weiter baut, haben sich vergebens die Bauer daran gemüht; wenn Gott eine Stadt nicht hüten wird, hat vergebens der Hüter gewacht. Vergebens ist euch Euer Frühaufstehen, euer Späthinweilen, darum esset ihr das Brot der Sorgen – Seinen Geliebten gibt שׁו er Schlaf.“⁶⁶⁷ Die nachexilische Gemeinde kennt die Erfahrung, dass Tempel und Stadt zerstört sind.

Im Anschluss wird geschildert, was der Herr gibt⁶⁶⁸: „Siehe, ein Erbteil des Herrn sind Kinder“ (Ps. 127,3). Der Psalm schließt mit einer Beschreibung, welchen Vorteil Kinder bringen, und einem entsprechenden Glückwunsch (Ps. 127,4f).

Auffällig ist, dass in der Struktur des Psalms, der Salomo zugeschrieben ist, ein Stück Davidsgeschichte rekapituliert wird. David will dem Herrn ein Haus bauen (2.Sam. 7, 2). Der Prophet Nathan muss ihm mitteilen, dass Gott von ihm kein Haus gebaut haben will und stattdessen dem David ein Haus bauen wird, eine Dynastie. Er wird einen Sohn auf dem Thron haben, der JHWH ein Haus bauen wird (2.Sam. 7,12f). Auffällig ist auch, dass Salomos ungebrauchter Name, der ihm 2.Sam. 12, 25 gegeben wird, in Ps. 127,2 anklingt: Jedidjah, Geliebter Gottes.⁶⁶⁹

Zugleich mag der Psalm auch die zurückliegende Exilserfahrung ohne Tempel reflektieren, in der das Haus, die Familie als Ort der Verehrung JHWHs Tempelcharakter bekommt (vgl. Ps. 128).

⁶⁶³ Ps. 1, 37, 49, 73, 111, 112, 127, 128, 133; s.u. S. 91f

⁶⁶⁴ Vgl. zu Ps. 127 H.-J. Kraus, Psalmen, S. 1035-1040; E. Zenger u.a., Psalmen, S. 512-534.

⁶⁶⁵ שׁוּר המעלות לשלמה. Die Verbindung wird durch ל beschrieben. Die Präposition kann zur Darstellung von Beziehungen benutzt werden (Gesenius 18A, S. 585), hier beschreibt sie entweder einen Vergleichspunkt „wie Salomo“ (Gesenius 18A, S. 585), dann geht es in den Psalmen um ein Beten in „Gebetsgemeinschaft mit Salomo“ (E. Zenger, Psalmen, S. 26). Oder die Präposition drückt die Urheberschaft (Gesenius 18A, S. 586) oder die Empfängerschaft aus (vgl. Gesenius 18A, S. 584).

⁶⁶⁶ שׁוּר

⁶⁶⁷ Übersetzung S.R. Hirsch, Psalmen Bd.2, S. 286

⁶⁶⁸ Zu Gott als Geber bei Kohelet, S.u. S. 244ff.

⁶⁶⁹ לידו (Ps. 127,2)/ ידידיה (1.Sam. 12,25)

Auf jeden Fall ist deutlich, dass der Psalm den Namen Salomos und mit einem Vergeblichkeitsmotiv verbunden ist, das auch die Weisheit Kohelets prägt, auch wenn die Begrifflichkeit unterschiedlich ist. Er ist „eine in Spruchform gestaltete Weisheitslehre über den Erfolg und die Erfüllung des Lebens“.⁶⁷⁰ Was „der Psalm über eine gelungene Lebensfigur sagt, ist exemplarisch und exzellent in Salomo verwirklicht“.⁶⁷¹

3.2.2.2 Psalm 72⁶⁷²

Ein weiterer Psalm ist mit dem Namen Salomos verbunden: Ps. 72. Er trägt die kurze Überschrift: dem Salomo⁶⁷³, weitere Hinweise auf Melodie, nähere historische Verortung oder Gattung fehlen. 7 scheint in vielen Fällen in den Psalmen den Autor zu meinen.⁶⁷⁴ Der Psalmbeter erbittet von Gott Urteilsvermögen und Gerechtigkeit für den König, bzw. Königssohn (Ps. 72,1). Ziel ist dabei, dass der König die Armen recht richtet und Bedränger zermalmt (Ps. 72,2.4.12-15). Mit seiner Herrschaft verbunden ist die Vision eines anhaltenden Friedens, der die Natur, Gesellschaft und Wirtschaft umgreift (Ps. 72,3.5.16). Der Frieden wird begleitet und äußerlich ermöglicht durch eine friedliche Völkerwallfahrt und –dienstbarkeit (Ps. 72,9-11.15), durch die Reichtümer wie das Gold aus Saba in das Land kommen. Der hat eine soziale und eine kosmische Dimension.⁶⁷⁵ In diesem König erfüllt sich die Verheißung an Abraham, Völkersegen zu sein (Ps. 72,17). Es fällt auf, wie dicht der König in diesem Psalm an Gott herangerückt ist, ohne zum Gott erhoben zu werden⁶⁷⁶: König Israels ist Gott⁶⁷⁷, und der König ist „ein exemplarischer Weltherrscher – sub auctoritate Dei“⁶⁷⁸ Der Name des Königs soll ewig bleiben und Gottes Name ewig gelobt sein (Ps. 72,17.19). Der König wird gesegnet und ebenso Gott (Ps. 72, 17f). Die Könige⁶⁷⁹ bringen „Gaben“⁶⁸⁰ und „nahen sich“⁶⁸¹, sie werfen sich nieder und dienen – in all dem steckt kultische Begrifflichkeit, die sonst die Verehrung JHWHs beschreibt. Der Psalm hält die Unterschied zwischen König und Gott jedoch fest: Er ist Bitte an Gott und er beschreibt die Einzigartigkeit Gottes: „Er allein tut Machttaten“⁶⁸² (Ps. 72,18).

In dem Psalm klingen Stichworte an, die Lesende mit der Herrschaft Salomos verbinden⁶⁸³: die Bitte um und den Vollzug von Urteil und Gerechtigkeit (vgl. 1.Kön. 3); das Friedensreich und sein Ausdehnung im Raum (1.Kön 5,1ff); die Segnung Gottes und die Rolle seines

⁶⁷⁰ E. Zenger u.a., Psalmen, S. 515

⁶⁷¹ E. Zenger u.a., Psalmen, S. 520

⁶⁷² Zu Ps. 72 vgl. insgesamt H.J. Kraus, Psalmen, S. 654-662; E. Zenger u.a., Psalmen, S. 302-330

⁶⁷³ לשלמה; vgl. LXX εις Σαλωμων.

⁶⁷⁴ M. Krause, Hebräisch, S. 79; H.J. Kraus, Psalmen, S. xix, D. Erbele-Küster, Lesen, S. 55-57 (auf David bezogen).

⁶⁷⁵ B. Janowski, Gerechtigkeit, S. 105

⁶⁷⁶ E. Zenger, So betete David, S. 68; B. Janowski, Gerechtigkeit, S. 120

⁶⁷⁷ An dieser Stelle ist Ps. 72 verbunden mit den Psalmen, die Gott als König preisen: Ps 47; Ps 93; Ps 96; Ps 97, Ps 99. Auch Ps. 145 gehört hierhin, insbesondere mit seinem rücklaufenden Akrostichon als weisheitlicher Form (Ps. 145,11-13); vgl. E. Zenger, So betete David, S. 71.

⁶⁷⁸ A. Meinhold, Dimension, S. 48

⁶⁷⁹ M. Krusche, Salomo, S. 23-42 liest hier nicht Könige, sondern Wildtiere und findet damit einen Reflex zu 1. Kön. 5,13. Damit ist für ihn Ps. 72,9 der Ausgangspunkt für die legendarische Tradition über die Tier- und Dämonenherrschaft Salomos. Vgl. u.a. M.J. binGorion, Born Judas, S. 28-113; H.N. Bialik, And it came to pass, S. 87-92: „The bee“.

⁶⁸⁰ מנחה

⁶⁸¹ קר'ב

⁶⁸² עשה נפלאות לבדו

⁶⁸³ E. Zenger, Es sollen sich niederwerfen, S. 80f

Namens als Garant einer Verheißung (1.Kön. 8,15ff.29.56)⁶⁸⁴; Saba als eines der Königreiche, die in Gestalt ihrer Königin Salomo anerkennen (1.Kön. 10); der wirtschaftliche Erfolg nach innen und außen (1.Kön. 5,1ff; 10,14ff).⁶⁸⁵

Zugleich aber wird deutlich, dass in Ps. 72 Salomo als Betender im Mittelpunkt steht – und zwar nicht wie im Tempelweihgebet 1.Kön 8 als Fürbitter für sein Volk, sondern wie in 1.Kön. 3,5ff als der, der um die Gaben von Recht und Gerechtigkeit bittet.⁶⁸⁶ Salomo wird hier also auf den Anfang seiner Herrschaft festgelegt. Alles, was geschieht, geschieht von Gott her infolge dieser Bitte. Darum steht die Segnung JHWHs am Ende.

Man wird allerdings vom Lobpreis JHWHs in Ps. 72,18-20 her fragen können, ob die Psalmüberschrift Salomo wirklich als Verfasser meint oder als Empfänger.⁶⁸⁷ Denn der Lobpreis wird durch ein doppeltes יְרַח sowie den Hinweis ergänzt, dass die Gebete Davids, des Sohnes Isais, vollendet sind. Diese redaktionelle Bemerkung lässt den Schluss zu, dass Ps. 72 auch ein Davidpsalm ist, der den künftigen König, also den Königssohn (Ps. 72,1) und seine Herrschaft in den Blick nimmt. Die inhaltliche Verschiebung, die dadurch erfolgt, umfasst eine Nuance. Salomo wird zu einem, für den sein Vater David bittet. Auf eine gewisse Weise läge also ein politisches Testament Davids als Fürbitte vor.⁶⁸⁸

Anders als die Vergeblichkeitsaussagen aus Ps. 127 haben auf den ersten Blick sowohl das Bild des betenden Salomo als auch das Bild des Salomo, für den sein Vater bittend einsteht, keinen Anhalt in Kohelet gefunden.⁶⁸⁹ Allerdings ist das Motiv des gerechten Königs präsent, wenn in z.B. Koh. 10,16-20 ungerechte Herrschaft kritisiert wird.⁶⁹⁰

3.2.2.3 Psalm 132

Ps. 132 nennt Salomo nicht explizit. Allerdings ist Ps. 132,8-10 in 2. Chr. 6,41f Teil des Tempelweihgebets Salomos, und zwar dessen Abschluss.⁶⁹¹ Der Psalm verweist auf David und Gottes Eid an David und die Unverbrüchlichkeit dieses Eids. Der Beter bittet „um Davids, deines Dieners, willen“ (Ps. 132,10). Während in Ps. 132,10 nicht klar ist, wer mit dem Gesalbten konkret gemeint ist⁶⁹², ist es in 2. Chr. 6 Salomo als Beter dieses Psalms,

⁶⁸⁴ Deutlich ist auch, dass Ps. 72,17 auf die Abrahamsverheißung anspielt, während 1.Kön. 8,15ff die Davidsverheißung, 1.Kön. 8,56 die Verheißung an Israel durch Mose zitiert werden; vgl. E. Zenger, So betete David, S. 69.

⁶⁸⁵ E. Zenger, Es sollen sich niederwerfen, S. 84f: „Der Jerusalemer König kann gerade deshalb als innenpolitischer Heilmittler wirken, weil es keine außenpolitischen Konflikte mehr gibt“.

⁶⁸⁶ Eine weitere kultische Funktion Salomos wird in Ps. 72 nicht erwähnt; vgl. E. Zenger, So betete David, S. 68.

⁶⁸⁷ E. Zenger u.a., Psalmen, S. 303.316f; E. Zenger, Es sollen sich niederwerfen, S. 73; E. Zenger, So betete David, S. 65; B. Janowski, Gerechtigkeit, S. 113. Schon die LXX übersetzte $\epsilon\iota\varsigma$, also für Statt von, angezeigt durch $\tau\omega$; vgl. die entsprechende Argumentation bei Justin und seinem jüdischen Gesprächspartner (M. Poorthuis, King Solomon, S. 260f).

⁶⁸⁸ Das entspräche dem kultisch interessierten David- und Salomobild der Chronik. Der Akzent läge dann also auf Salomo als dem Sohn Davids.

⁶⁸⁹ Man wird beachten müssen, dass Salomo als der Fürbitte bedürftig qualifiziert wird, wenn der Psalm als Gebet Davids verstanden wird. Mit Blick auf das salomonische Profil Kohelets, das um die Torheit Salomos weiß, lässt sich für Lesende eine Verbindung herstellen. Zum salomonischen Profil s.u. S. 101ff.

⁶⁹⁰ Man wird auch an den Hinweis von U. Becker, Psalm 72, S. 136 denken müssen, „dass im Alten Testament ausgerechnet in einer Zeit, da es kein reales Königtum mehr gab, ein ideales Königtum gleichsam am Reißbrett entworfen, konstruiert wird“. Die Folie des idealen Königs als Gerechtem und als Beter und als Täter der Tora gibt die Möglichkeit zu Kritik und Veränderung der jeweils gegenwärtigen Herrschaftsformen.

⁶⁹¹ G. Barbiero, Psalm 132, S. 243-250

⁶⁹² Ein Davidssohn, ggf als exemplarischer Beter oder der Einzelne in seiner Nachfolge oder als Kollektiv das Volk Israel oder die konkrete gottesdienstliche Gemeinde; vgl. zu den Möglichkeiten E. Zenger,

ohne das als Quelle Ps. 132 erwähnt wird.⁶⁹³ Damit bewegt sich Ps. 132 ähnlich wie Ps. 72 zwischen Fürbitte für den König und Gebet des Königs.

3.2.2.4 Psalm 49⁶⁹⁴

Ps. 49 berührt sich inhaltlich stark mit Kohelet. Ps. 49,2-2 formuliert einen Aufmerksamkeitsruf an die Zeitgenossen aller Völker und sozialen Schichten. Weisheit soll in Sentenz und Rätsel (Ps. 49,4f) laut werden. Der Beter beschreibt das Schicksal des ungerechten Reichen, der sich bemüht, „nicht die Grube zu sehen“, aber sein Reichtum bewahrt ihn nicht (Ps. 49,6-10). Auch der Weise stirbt, wie der Narr oder weil er ein Narr ist oder geworden ist, und muss sein Gut anderen lassen. (Ps. 49, 11f; vgl. Koh. 2,16.26; 6.2). Der Psalm wird durch den Refrain: „ Der Mensch kann nicht bleiben in seiner Pracht, er muss davon wie das Vieh“ strukturiert (Ps. 49,12.21; vgl. Koh. 3, 19; 7,1ff). Der Weise aber bekennt: „Gott wird mich erlösen aus des Todes Gewalt“ (Ps. 49,16). Der Reiche nimmt im Sterben nichts mit (Ps. 49, 17f; vgl. Koh. 2,12ff). Wenn es dir gut geht im Leben, wirst du gepriesen (Ps. 49,19; vgl. Kohelets Programm, das Leben zu leben mit Freude, Essen, Trinken und Tatkraft), aber dem Tod entgeht man nicht (Ps. 49, 20 vgl. Koh. 9,10).

3.2.2.5 Weitere Bemerkungen zu Salomo und dem Psalter

Zur Enzyklopädie Lesender können mit Blick auf Salomo im Psalter auch noch weitere Punkte gehören:

1. Der Davidspsalter wird in Ps. 72 mit einer Fürbitte für den messianischen König Salomo beendet. Er beginnt mit einem Vorwort in Psalm 1⁶⁹⁵, das auch mit Blick auf Salomo Relevanz haben kann. In Ps.1 wird der beglückwünscht, der die Tora liest, voll Hunger wie ein über der Beute knurrender Junglöwe, und sie tut (Ps. 1,2). Zugleich gilt für die Gottlosen, dass ihr Weg vergeht (Ps. 1,6). Die Spannung zwischen Gehorsam und Abfall, die 1.Kön. 1-12 beschrieben ist, taucht hier begrifflich und mit Blick auf die Zukunft auf. Wichtiger aber ist ein exegetischer Hinweis⁶⁹⁶, dass mit „seine Tora“⁶⁹⁷ die Tora-Abschrift gemeint ist, die der König sich machen soll (Dtn. 17,18)⁶⁹⁸ und die insbesondere die Königstora enthält, also das Verbot von (zu) vielen Frauen, (zu) großem Reichtum, ägyptischen Kriegswaffen⁶⁹⁹ und Wegen, die nach Ägypten zurückführen (Dtn. 17,16-17). Gerade das ist die Tora, an der Salomo zu Fall kommt (1.Kön. 11f). In Kombination mit dem Königpsalm 2 kann eben Ps. 1 entsprechend als Königsspiegel gelesen werden. Dann verbindet sich in der Person Salomos zum einen Weisheit und Gehorsam gegenüber der Toraforderung Gottes und seines Vaters und das Wissen um Salomos Fall.⁷⁰⁰
2. Ps. 72 kann „als Teiltext des messianischen Psalters Ps.2-89“⁷⁰¹ gelesen werden, also der ersten drei Psalmbücher (Ps.2-40; 41-72; 73-89). Er setzt sich mit dem Königtum, das verloren gegangen ist als Utopie auseinander (vgl. insb. Ps. 78, der Königstheologie mit Zionstheologie verbindet). In der Abfolge der Psalmen ist klar, dass Salomo nicht der König war, den David erbeten hat. Ps. 41 und Ps. 72 schließen jeweils ein Psalmbuch ab und sie beglückwünschen den, der sich der Schwachen

Psalmen, S. 623f. H. Kraus, Psalmen, S. 886 denkt an die ladetragenden Priester, die für den Gesalbten, also den König in der Nachfolge Davids, bitten.

⁶⁹³ E. Zenger, Psalmen 101-150, S. 624

⁶⁹⁴ Vgl. zu Ps. 49 insgesamt H.J. Kraus, Psalmen, S. 516-524; E. Zenger, Psalmen, S.299-308.

Einen zweiten Blick auf Ps. 49 im Rahmen der Überlegungen zum Begriff „Rätsel“ s.u. S. 201.

⁶⁹⁵ Zu Ps. 1 vgl. insgesamt H.J. Kraus, Psalmen, S. 131-142; E. Zenger u.a., Psalmen, S. 45-49.

⁶⁹⁶ J. Maier, Studien, S. 369f; E. Zenger, So betete David, S. 71

⁶⁹⁷ תורתו

⁶⁹⁸ Zu Dtn. 17,14-20 vgl. insgesamt E. Otto, Deuteronomium, S. 1417-1503.

⁶⁹⁹ Wörtlich: Pferde, als Teile der Kriegswagen verstanden; Pferde können in diesem Kontext allerdings auch ähnlich wie Frauen als Teil einer repräsentativen Hofhaltung verstanden werden.

⁷⁰⁰ Zu weiteren Verbindungslinien, die hier nicht aufgegriffen werden können, vgl. E. Zenger, So betete David, S. 70f: Ps. 2.41.72.89.106.145 ergänzt durch Ps.40/69-71.

⁷⁰¹ E. Zenger, Es sollen sich niederwerfen, S. 80; vgl. insgesamt aaO, S. 87-91.

annimmt (Ps. 41,2; 72,17).⁷⁰² Darin steckt m.E. ein offenes Verständnis von Königsherrschaft. Der König realisiert, bezogen auf das Volk und die Welt, was in Ps. 41,2 einzelne Menschen tun. Von daher gewinnt er Lebensdauer (Ps. 41,6; 72,15.17).

Auf Ps. 72 folgt der weisheitliche Ps.73, der sich mit der Frage, warum es dem Bösen gut gehen kann, auseinandersetzt. Es folgt Ps. 74 als Klage über die Tempelzerstörung und Unterdrückung im Land; Ps. 75 und 76 als Lobpreis Gottes, der aus der Hand des Frevlers rettet; Ps. 77 und 78 die Erinnerung an die Rettungstat Gottes und die Erwählung Davids und des Zion. Ps. 79 und 80 nehmen die Klage über die Jetztzeit der Zerstörung von Tempel und Israel wieder auf; Ps. 81 und 89 loben Gott als kommenden Richter und Retter und fordern seine Rettung für Tempel, Volk und den Einzelnen ein in der Gestalt eines rettenden König wie in Ps. 72. Salomo bleibt als Friedenskönig sichtbar, als Gestalt, mit der sich Heil und Rettung verbindet. Zugleich aber ist er nicht der König (gewesen), der Gottes Königtum uneingeschränkt sichtbar gemacht hat.

3. Die Psalmen bieten, von der Gestalt Davids ausgehend, ein Modell an, das Salomo nicht befolgt hat: vor Gott seine Schuld bekennen und umkehren (Ps. 41,5). Vor Gott ist niemand gerecht, aber Gott erneuert in der Vergebung (Ps.51).⁷⁰³ Im Toda-Mahl ereignet sich individuell, was für Israel unter Salomo gilt: Die Elenden freuen sich und feiern (vgl. z.B. Ps. 22, 26-32). Der Zion, der Tempel Salomos ist der Ort, an dem Segen laut wird und ausgeht (Ps. 133 und 134; vgl. auch die Zionspsalmen⁷⁰⁴ Ps. 46; 48; 76; 84; 87). Ohne Tempel⁷⁰⁵ ist diese Erfahrung für Betende in den Psalmen aufgehoben.

Das alles deutet an, dass in der Vielschichtigkeit der Psalmen sich für Lesende Anklänge wiederfinden, die für sie in und mit Salomo Gestalt gewinnen, auch wenn der Psalter nicht Salomo, sondern David zum exemplarischen Beter erhebt und Gebete in seine ‚Biografie‘ einträgt.⁷⁰⁶

4. Das Stichwort Gottesfurcht wird in verschiedenen Bezügen und Kontexten im Psalter thematisiert. Weisheitlicher Kontext⁷⁰⁷, der im Psalter nicht explizit mit Salomo verbunden worden ist, findet sich u.a. in den Zwillingspsalmen 111 und 112.⁷⁰⁸ Sie teilen miteinander die Kunstform des Akrostichons, der meditierendes Lesen als Gebetsform entspricht.⁷⁰⁹ Wie in Pvb. 1,7; 9,10 wird die Gottesfurcht als Anfang der Weisheit beschrieben (Ps. 111,10), sie beginnt mit dem Gotteslob (Ps. 111,10). Ist es in Ps.111 das Gotteslob des barmherzigen und gnädigen Gottes, wird in Ps. 112 der Gottesfürchtige als Barmherziger seliggepriesen (Ps. 112,1.5) und erweist sich als furchtlos (Ps. 112,6-10). Er ist das Gegenbild zum Frevler, der untergeht (Ps. 112,10).

Der Gottesfürchtige gerät in den Psalmen über die Frage, warum es dem Bösen gut geht und Gerechte leiden, ins Straucheln (Ps. 73,1).⁷¹⁰ Er wird zum Narr und zum wissenslosen Tier (Ps. 73,22), wird aber von Gott und seinem Handeln belehrt (Ps. 73,18-22).⁷¹¹ Das Stichwort ‚Vergessen‘ taucht immer wieder auf: Der Beter ist von Gott vergessen, aber der Beter kann sich auch selbst mahnen, das Gute, das Gott tut, nicht zu vergessen (Ps. 103,1f). Der Beter meditiert die Schrift (Ps. 1,2) und bleibt so auf dem Weg Gottes. Weisheit und Gerechtigkeit werden miteinander verbunden (Ps. 37,30f).⁷¹² Betende dürfen aktuell und konkret Gerechtigkeit vor Gott einfordern.

⁷⁰² E. Zenger, Es sollen sich niederwerfen, S. 88f, der Ps. 41 als Psalm des kranken und alten David versteht, der um die Vergebung von Sünden weiß und Ps. 72 als Fürbitte für Salomo, ebenfalls als Gebet des alternden David.

⁷⁰³ Vgl. insgesamt H.J. Kraus, Psalmen, S. 538-549; E. Zenger u.a., Psalmen, S. 38-59.

⁷⁰⁴ Zu Zionspsalmen vgl. S. Paganini u.a., Art. Zion/Zionstheologie; WibiLex.

⁷⁰⁵ Ohne Tempel kann bedeuten, nicht dort anwesend zu sein oder keinen Tempel mehr zu haben.

⁷⁰⁶ D. Erbele-Küster, Lesen, S. 57-85 bezogen auf MT; für LXX vgl. aaO, S. 86-107.

⁷⁰⁷ Als Weisheitspsalmen gelten die Pss. 1, 37, 49, 73, 111, 112, 127, 128, 133; zugleich muss man festhalten, dass weisheitliches Denken weitere Teile des Psalters, insbesondere Dankgebete mitgeprägt hat; vgl. A. Weiser, Psalmen, S. 60f; H.J. Kraus, Psalmen, S. li-iii. In diesen Psalmen stellt sich auch die spätere Verbindung von Weisheit und Torafrömmigkeit dar (vgl. Ps. 1).

⁷⁰⁸ Zu den Pss.111 und 112 vgl. insgesamt H.J. Kraus, Psalmen, S. 938-949; E. Zenger u.a., Psalmen, S. 216-245.

⁷⁰⁹ W. Zimmerli, Zwillingspsalmen, S. 265; E. Zenger u.a., Psalmen, S. 216f

⁷¹⁰ Zu Ps. 73 vgl. insgesamt H.J. Kraus, Psalmen, S. 662-675; E. Zenger u.a., Psalmen, S. 330-355.

⁷¹¹ Auf den Salomopsalm 72 folgt als Eröffnung des nächsten Psalmenbuches der Weisheitspsalm 73.

Vgl. auch S. Holtmann, Asafpsalmen 1, S. 45-80; Asafpsalmen 2, S. 49-63.

⁷¹² Zu Ps. 37 vgl. insgesamt H.J. Kraus, Psalmen, S. 436-445; E. Zenger u.a., Die Psalmen, S. 229-239.

Für Koheletlesende bieten die Psalmen unterschiedliche Zugänge zu Kohelettravestie und -fiktion:

- durch die unterschiedliche Ausrichtung der Literatur, Psalmen sind Gebete, Kohelet Reflexion, werden Themen und Stichworte in unterschiedlichen Kontext wahrgenommen.

Selbst wenn weisheitliche Reflexion in den Psalmen formuliert ist, ist es der vor Gott meditierende Mensch im jetzigen setting. Das, was Kohelet bedenkt, kann auch als Bedenken vor Gott formuliert werden.

- Weisheitliche Themen werden aufgenommen, sie sind an zwei Stellen mit der Person Salomos verbunden, können aber auch ohne seinen Namen tradiert und bedacht werden. Es sind Menschenfragen, die gestellt werden. In Kohelet wird das immer dann benannt, wenn Kohelet fragt, was gut für den Menschen zu tun sei (Koh. 2,3) oder wer einem Menschen sagen kann, was gut ist, es zu tun (Koh. 6,12).

- Salomo erscheint, anders in als Kohelet, nicht nur als Beobachter und Denker, sondern auch als Beter und als Mensch, für den sein Vater bittet.

3.2.3 Kohelet und die Salomoerzählung der Chr

Innerhalb der biblischen Literatur, die mit dem Namen Salomo verbunden ist, gibt es einen Bereich, der eng mit der Erzählung 1.Kön. 1-12 verbunden ist: die David- und Salomoerzählung im 1. und 2. Buch der Chronik. Auch wenn diese Erzählung manchmal wie eine Sonderausgabe der Erzählung 1.Kön. 1-12 wirkt, weil sie über weite Strecken das dortige Erzählmateriale zitiert, so hat die Erzählung in den Chroniken ein ganz eigenes Profil.⁷¹³

Zunächst kann man feststellen, dass ein Zug der Erzählung 1.Kön. 1f verstärkt wird: Salomo als Sohn Davids, der ausführt, was der Vater plant. Anders als in 1.Kön. 2 wird dabei nicht die Festigung der Herrschaft Salomos beschrieben, sondern das Gesamtaugenmerk des gehorsamen Sohnes Salomo liegt auf der Verwirklichung des Lebenszieles Davids: dem Tempelbau. Salomo ist in den Chronikbüchern der Tempelbauer – als derjenige, der ausführt, was David bis in jede Einzelheit geplant hat. Alles andere, insbesondere die kritische Einstellung der Erzählung 1.Kön. 1-12, verschwindet dabei. Salomo schafft den Tempel als Zentrum und Zukunft Israels. Zukunft wird durch Opfer und Vergebung möglich. Die Chronik führt Salomo als vierten Sohn Davids ein (1.Chr. 3,5 u. 1.Chr. 14,4). Seine Mutter ist Bathseba. Mit den übrigen in Jerusalem geborenen Davidssöhnen ist er, nach dem gescheiterten ersten Versuch der Lade-Überführung nach Jerusalem, das göttliche Zeichen des Segens für Davids.⁷¹⁴ Erst die weitere Erzählung zeigt, warum er als vierter Sohn von Anfang an der Thronerbe ist, der den Thron Davids schon zu Lebzeiten Davids besteigt (1.Chr. 23,1 u. 1.Chr. 29,21ff): Salomo ist der von Gott zugesagte und erwählte Erbe Davids.⁷¹⁵

Er führt aus, woran David gehindert war, weil an dessen Händen zu viel Blut klebte, um den Tempel zu bauen (1.Chr. 17 und 1.Chr. 28,3). Der dem Chronisten vorliegende Bestand an Erzählungen über David und Salomo wird darauf konzentriert. David trifft Vorbereitungen

⁷¹³ Chr kann als ein ein Stück rewritten bible innerhalb der Bibel gelten. Vgl. S. Japhet, 1.Chronik, S. 40f u.ö.; W. Rudolph, Chronikbücher, S. VIII f.

⁷¹⁴ S. Japhet, 1.Chronik, S. 282f

⁷¹⁵ W. Brueggemann, Solomon, S. 163: „...the verb ‚bhr‘ (choose) is used for YHWH’s designation of Solomon as king, the only time this word is used this way with reference to Solomon in all of scripture (1.Chron. 28,5-6.10; 29,1).

für den Tempelbau (1.Chr. 21-28), weil sein Sohn noch zu jung ist (1.Chr. 29,1). Er ruft Salomo zu sich und beruft ihn zum Tempelbauer, indem er Salomo berichtet, dass er der von Gott vorangekündigte Sohn ist: „Siehe, ein Sohn wird dir geboren. Er wird ein Mann der Ruhe sein und ich werde ihm Ruhe verschaffen von all seinen Feinden ringsum, denn Salomo soll sein Name sein und Frieden und Ruhe will ich Israel geben in seinen Tagen. Er soll ein Haus bauen meinem Namen“ (1.Chr. 22, 9). David macht Salomo zu seinem Nachfolger und versammelt (לְיִקְהָל, 1.Chr. 28 u. 29) zur Einführung seines Sohnes die Oberhäupter und Verwaltungsspitzen. Er stellt Salomo vor, indem er erneut die Salomoverheißung zitiert, dann den Tempelbauplan übergibt und im Angesicht des לְיִקְהָל Salomo die vorbereiteten Mittel für den Tempelbau übergibt. Der לְיִקְהָל stimmt in das Gotteslob Davids ein und Salomo wird zum zweitenmal (1.Chr. 29,22)⁷¹⁶ zum König gesalbt. Und vorausgreifend wird ein Fazit der Herrschaft Salomos formuliert: „Und JHWH machte Salomo überaus groß vor den Augen ganz Israels und er legte auf ihn königliche Majestät, wie sie auf keinem König über Israel vor ihm war“ (1.Chr. 29,25).

Man wird dabei besonders beachten müssen, dass Salomo als Mann der Tora dargestellt wird. Wie Josua als Nachfolger des Mose auf die Tora und den Gehorsam ihr gegenüber verpflichtet ist (Jos. 1), so wird Salomo von David auf die Tora und den Gehorsam ihr gegenüber verpflichtet (1.Chr. 22,12; 28,9f). Dabei wird die Tora konkret in der Weisung Davids, und zwar in einem doppelten Sinn: als Weisung des Vaters an den Sohn und als Weisung, den Tempel zu bauen.

Die Amtszeit Salomos ist – zumindest zwanzig Jahre lang – mit dem Tempelbau verbunden (2.Chr. 1,18 – 8,18). Wie sein Vater David Israel versammelte, um den Tempelbau mit der Thronfolge Salomos vorzubereiten, versammelt nun Salomo Israel zur Versammlung⁷¹⁷, um den Tempel einzuweihen (2.Chr. 6,3-42). Im Moment des Segens und des Feierns ist Israel der Kahal bzw. der große Kahal, so wie die Herrschaft Salomos ebenfalls groß ist. Alles, was nach dem Tempelbau in Chr über Salomo berichtet wird (2.Chr. 8f), betrifft weitere Bautätigkeit, seine Heirat mit einer Tochter des Pharaos, seine Tätigkeit als Tempelherr, die Größe seiner Weisheit und seines Reichtums sowie seinen Tod. Deutlich wird Kritik an ihm verschwiegen. Das Bild ist grundsätzlich positiv. Mit dem Bild des Tempelbauers transportiert sich betont das Bild des von Gott erwählten Sohnes, der als irdischer Sohn seinem irdischen und seinem himmlischen Vater gehorsam ist. Zugleich wird das Bild ausgeweitet zum König als Beter.⁷¹⁸

Die Nachfolgefrage wird doppelt gelöst: zunächst scheint, trotz der Reichsteilung, die Zeit Rehabeams eine „Zeit des Heils“⁷¹⁹ zu sein (2.Chr. 11,5-23). Rehabeam gilt nach dem Zeugnis des Chronisten als einer, der Erkenntnis hat (2.Chr. 11,23). Dann aber verlässt er die Tora JHWHs (2.Chr. 12,1) und aus seiner Herrschaft wird eine „Zeit des Unheils“⁷²⁰, in der Ägypten Macht über Juda gewinnt. Zwar gibt es eine Bekehrung Rehabeams, aber sie fällt nur halbherzig aus (2.Chr. 12,12). Das Schlussurteil lautet: „Er tat das Böse, weil sein Herz nicht gefestigt war, JHWH zu suchen“ (2.Chr. 12, 14). Lesende, die 1.Kön. 1-12 im Blick

⁷¹⁶ Der Text ist unsicher, ist allerdings die zweite Erwähnung einer Salbung Salomos nach 1.Chr. 23,1; vgl. S. Japhet, 1.Chronik, S. 459f. M.E. ist auch eine Übersetzung die aussagt, dass er zum zweiten König über Israel gesalbt wird, entweder zum zweiten davidischen König oder zum König neben David, möglich.

⁷¹⁷ לְיִקְהָל

⁷¹⁸ Zu 2. Chr. 6,41f s.o. S. 90; vgl. D. Mathias, Der König als Beter, S. 170-189.

⁷¹⁹ So S. Japhet, 2. Chronik, S. 143

⁷²⁰ S. Japhet, 2. Chronik, S. 153

haben, werden finden, dass in Chr. Rehabeam wie Salomo stilisiert ist – mit gutem Start, Abfall und bösem Ende.

Für Koheletlesende ergibt sich, dass sich die Gestalt Salomos mit dem Tempel verbindet, stärker noch als es in 1.Kön. 1-12 war. In der Bezeichnung Kohelet schwingt mit, dass Salomo genau dazu da ist: zu versammeln und zu segnen. Zugleich ist Salomo in der Erzählung der Chr der exemplarische Weise, weil er der gehorsame Sohn des Vaters ist, und der exemplarische Beter. Die in der Kohelettravestie aufbrechende Frage nach der Weisheit des Nachfolgers hat einen eigenen Akzent, da in Chr. der Nachfolger Rehabeam die Spannung der Salomoerzählung von Gehorsam und Abfall widerspiegelt.

3.2.4. Kohelet und Pvb

Auch wenn die expliziten Hinweise auf Salomo in Pvb zurückhaltend sind, erzählt auch das Pvb. eine Salomoerzählung. Er wird als Verfasser der Pvb eingeführt, wobei Verfasser nicht im engen modernen Sinn als Autor verstanden werden darf. Die Nennung Salomos hebt hervor, dass das Buch salomonisches Spruchgut enthält und dass es die Weisheit darstellt, die seit den Tagen Salomos in Israel zu Wort gekommen ist.⁷²¹ Salomo gilt dabei als die Autorität.⁷²²

1. Er wird als Davidssohn, „wise man son of a wise man“⁷²³, und König Israels eingeführt (Pvb. 1, 1). Diese Verbindung wird Pvb. 10,1 wiederaufgenommen. Dass die Verfasserschaft nicht im modernen Sinne gilt, wird spätestens in Pvb. 25,1 deutlich, wenn berichtet wird, dass die nun folgenden Salomosprüche von den Männern Hiskias gesammelt worden sind. Es wird ein geschichtlicher Raum entworfen, in dem die Sprüche Salomos ihren Sitz haben: Israels Geschichte von Salomo bis Hiskia.

Dabei ist innerhalb von Pvb Platz für die Weisheit anderer, sie ist nicht exklusiv. Möglicherweise werden weise Lesende, die mit der Internationalität vorderorientalischer Weisheit vertraut waren, durchaus erkannt haben, dass unter der Überschrift „Worte Weiser“ (Pvb. 22, 17; 24, 23) sich ägyptisches Weisheitsgut fand. In Pvb. 30 und 31 ist dann ausdrücklich gekennzeichnet, dass hier Weisheitsgut anderer aufgenommen ist. Namen werden genannt: Agur in Pvb. 30,1 und Lemuel⁷²⁴ in Pvb. 31,1.⁷²⁵ Neben männlichen Bildern vom Weisen als König (Pvb. 16,12; 25,2) oder Sohn (z.B. Pvb. 2,1) oder Vater (Pvb. 4,1) oder Lehrer (vgl. Pvb. 5,13) gibt es weibliche Weisheitsbilder. Die

⁷²¹ O. Plöger, Sprüche, S. 8f

⁷²² Vgl. O. Plöger, Sprüche, S. 8f.

⁷²³ M. Fox, Proverbs, S. 55 als Verweis auf Ramaq's Auslegung hinsichtlich der Frage, warum Salomo als Davids Sohn eingeführt wird.

⁷²⁴ Jüdische Auslegungstradition (vgl. KohR 152) findet in diesen Namen die Gestalt des Salomo wieder, d.h. Agur und Lemuel sind neben Salomo, Jedidja und Kohelet weitere Namen Salomos, die bestimmte Wesenszüge Salomos verdeutlichen. Das hat sein relatives Recht z.B. darin, dass die Sprüche Agurs durchaus ein salomonisches Profil zeigen. Es findet sich hier das „einziges Gebet im Pvb.“ (H.F. Fuhs, Sprichwörter, S. 179) – nämlich das eines Mannes, der darum weiß, dass ihm Weisheit fehlt und der daher um Weisheit betet (Pvb. 30,1-9; vgl. 1.Kön. 3). B. Gemser, Sprüche, S. 83 verweist darauf, dass in den Zahlensprüchen Pvb. 30,10-31 die in 1. Kön. 5,13 beschriebene Naturdichtung anklingt. Grundsätzlich wird man festhalten müssen, dass dabei die Zahlensprüche eine große formale und inhaltliche Nähe zu den in 1.Kön. 10 erwähnten Rätseln haben (vgl. z.B. O. Plöger, Sprüche, S. XVIIIf; 357).

⁷²⁵ O. Plöger, Sprüche, S. XVff vermutet, dass die Benennung מְשִׁלִּים als Ehrenname für die salomonischen Sammlungen gedacht ist, דְּבָרִים als Bezeichnung für Sammlungen weisheitlicher Lehrer.

Weisheit begegnet als Prophetin (Pvb. 1,20ff), als Mutter (Pvb. 1,8) und Königinmutter (Pvb 31,1), als Schwester und Freundin (Pvb. 7,4), als Ehefrau (Pvb. 5,18), als Frau der Stärke (Pvb. 31,10)⁷²⁶, als Geliebte und Liebhaberin (Pvb. 8, 17), als Architektin (Pvb. 8,30).⁷²⁷ O. Plöger verweist darauf, dass die Frau Weisheit ein weibliches Rollenbild für Männer nach sich zieht: die Mädchen⁷²⁸ als Botinnen der Weisheit (Pvb. 9, 3f).⁷²⁹ Der abrupte Wechsel von den ausgesandten Dienerinnen (Pvb. 9,3) und der dann wörtlichen Einladungsrede der Weisheit (Pvb. 9,4) mag darauf hinweisen, dass im Wort der Weisen die Weisheit selbst begegnet.⁷³⁰ H. Lipka macht deutlich, dass die Männerbilder von Pvb dem Friedenskönig Salomo entsprechen. Es geht nicht um den Helden als Leitbild, sondern um den Weisen oder den Gerechten.⁷³¹

Salomo ist, wie in 1.Kön. 5., Chiffre für Weisheit und ihre Tradition in Israel und zwar zur Königszeit. Salomo wird für alle Teile von Pvb– auch für die, die fremdes Gut tradieren – als Sprecher ernst genommen. Er ist König Israels, Weiser und als solcher lehrt er. Er wirkt in der Lehre, die später gesammelt worden ist, fort. Salomo ist die Stimme des Buches und damit Sprecher der Weisheit. Er bedient sich weisheitlicher Formen⁷³²: des Mashal, der indikativisch formulierten Sentenz, die durch den parallelismus membrorum gekennzeichnet ist⁷³³, des Mahnworts⁷³⁴ und auch anderer Formen, z.B. der Karikatur⁷³⁵, des Zahlenspruchs und des Rätsels.⁷³⁶ Die Kleinformen sind an manchen Stellen zu Gruppen zusammengefasst, sodass in der Abfolge von Einzelsentenzen Argumente und Gedankengänge entstehen.⁷³⁷ Zu Salomos Lehre gehören, insbesondere in Pvb. 1-9, Lehrreden⁷³⁸, der Ich-Bericht aus eigener Beobachtung und Erfahrung. In Pvb. 4,1-9

⁷²⁶ אשת חַיִּיל

⁷²⁷ A. Wilke nennt diese Konkretionen „Personifikationen“, vgl. A. Wilke, Kronerben, S. 291ff. Sie macht damit deutlich, dass es eine doppelte Bewegung gibt: von weisen Frauen hin zur Frau Weisheit, aber auch von der Frau Weisheit zu weise typisierten Frauen.

Zu Personifikationen vgl. L. Lüdicke-Kaute, Art. Personifikationen LCI, Sp. 394-407.

⁷²⁸ נַעֲרֹתֶיהָ, O. Plöger übersetzt direkt „Mädchen“; H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 166 und M. Sæbø, Sprüche übersetzen „Mägde“; TgPvb differenziert in „serving girls“.

⁷²⁹ O. Plöger, Sprüche, S. 103: Die Mädchen werden mit der Funktion des Weisheitslehrers betraut, „aber aus Gründen der Gleichgeschlechtlichkeit mit der Weisheit als weibliche Wesen vorgeführt“.

⁷³⁰ Vgl. O. Plöger, Sprüche, S. 103; ggf. lässt sich Pvb 9,4-18 insgesamt als Rede der Weisheit, die die Mädchen/Dienerinnen = Weise ausrichten verstehen. Dann ist sie Einladung Pvb. 9,4-12) und zugleich das Aufzeigen der Alternative (Pvb.9, 13-18). Die Frau Weisheit stellt die Frau Torheit, weil nur von der Weisheit her Torheit zu erkennen ist.

⁷³¹ H. Lipka, Masculinities, S. 86-103

⁷³² Vgl. M. Sæbø, Sprüche, S. 11ff.

⁷³³ Vgl. G.v. Rad, Weisheit, S. 51-53; C. Klein, Kohelet, S. 16ff. Die indikativische Form gilt als Spezifikum israelitischer Weisheit. Dabei ist die Sentenz eine zum Sprichwort geronnene Sammlung von Einzelerfahrungen, d.h. Geschichten. Die indikativische Form ermöglicht einen vielfältigen Einsatz, als Lehre, als Bestätigung des Sprechers oder Hörers, als Infragestellung und Horizonterweiterung; vgl. C. Klein, Kohelet, S. 37. Die Sentenz ist grundsätzlich offen; vgl. G.v. Rad, Weisheit, S. 48f. Da sie uns oft nur im Kontext einer Sammlung vorliegt, ist ihre Auslegung als kontextloses Wort zunächst erschwert. Allerdings erstellt m.E. die Sammlung einen Ersatzkontext, in dem Sentenzen gelesen werden.

N. Molnar-Hidvegi, The paths not taken, S. 90 macht darauf aufmerksam, dass der Mashal als Bindeglied zwischen Tradition und Innovation aufzufassen ist. Zugleich verlangt ein Mashal nach Interpretation und Mitarbeit der Lesenden (aaO, S. 94f). Vgl. K. Schöpflin, מַשָּׁל, S. 1-24.

⁷³⁴ Vgl. M. Sæbø, Sprüche, S. 15f.

⁷³⁵ Vgl. die Karikatur eines Trinkers in Pvb. 23, 29-35.

⁷³⁶ G.v. Rad, Weisheit, S. 55f

⁷³⁷ Vgl. H.F. Fuhs, Sprichwörter, S. 21, als Fallstudie zu einer Argumentationsentwicklung durch Sentenzenfolgen aaO, S. 207ff zu Pvb. 12,14ff.

⁷³⁸ M. Sæbø, Sprüche, S. 16f

schildert er im Ich-Bericht ‚seine‘ Erfahrung als gehorsamer Sohn seines Vaters⁷³⁹, in Pvb. 7,6-27 ‚seine‘ Beobachtungen zur ehebrecherischen Frau.⁷⁴⁰

2. Nimmt man die Anreden „Mein Sohn“ o.ä. ernst, so lehrt Salomo seinen Sohn mit dem Ziel, dass dieser selbst ein weiser König wird.⁷⁴¹ Als weisheitliches Lehrkonstrukt ist die Anrede der familialen Lehrsituation Eltern-Kind nachgebildet.⁷⁴² Zugleich ist jeder Vater und jede Mutter ein Salomo.⁷⁴³ Die Weisheit kann einen jeden zum König krönen und als Weiser ist man König und es ist gut, wenn Könige weise sind (Pvb. 4,9). Weisheit wird unterschieden von Torheit (inkl. Frevel und Ungerechtigkeit), sie wird aber auch unterschieden von einer Weisheit, die nur weise tut und schlimmer als Torheit ist (vgl. Pvb. 26,12). Es wird geraten: „Sei nicht weise in deinen Augen“ (Pvb. 3,7; 28,11).

3. Die Salomoerzählung der Pvb nimmt ihren Ausgangspunkt an dem, was in 1.Kön. 5, 9-14 berichtet wird: Salomo als königlicher Dichter von Sprüchen. Lesenden liegt diese Weisheit als Sentenzensammlung vor. Diese Gattung verlangt von Lesenden, sich beständig auf disparates Material einzulassen, Verbindungen zwischen Einzelsentenzen zu entdecken.⁷⁴⁴ Die Sammlung drückt vielleicht schon als Gattung einen Teil des weisheitlichen Weltbildes aus, zu ordnen und zugleich nicht in Schemata zu fassen. Das liegt u.a. an der Begrenzung, die der König, der Weise, der Mensch durch JHWH empfängt. Weisheit ist relationales Geschehen zwischen Gott, Mensch und Mitmensch, also keine starre Ordnung.⁷⁴⁵ Zugleich steht die Geschichte Israels in Hintergrund, in den Zügen, in denen sie in Kön und Chr erzählt wird. Außerdem ist mit Pvb. 9,1ff das für Salomos Geschichte wichtige Thema „Bauen“ im Blick (vgl. auch Pvb. 14,1; 15,25.27).

Mit der Zuschreibung an Salomo gewinnen seine Blicke auf den König besondere Bedeutung. Königssprüche finden sich Pvb. 14,28.35; 16,10-15; 19,12; 20,2.8.26.28; 21,1; 22,11; 25,2-5; 29,4.14. Sie sind – als Lehre des Vaters für den Sohn⁷⁴⁶ – auch Aussagen über Salomos Königtum.⁷⁴⁷ Sie sind für Lesende zugleich gebrochen, weil nach 587 vuz das Königtum in Israel zu verschwindet. In der Folge ist der König Israels zum messianischen Ideal des Menschen geworden: als Weiser und als Vater bzw. Lehrer. Die Weisheit ist das Königsgeschäft.⁷⁴⁸ Der König wird in Pvb zu einem Modell des Weisen.⁷⁴⁹

4. Für eine Lektüre der Königssprüche gilt, dass ihr Fundort in den Sprüchen Salomo vielperspektivische Lesarten mit sich bringt. Sie lassen sich als Einzelaussagen, also als isolierte Sentenzen verstehen; sie lassen sich im näheren literarischen Kontext erfassen; sie

⁷³⁹ G.v. Rad, Weisheit, S. 56-58: „autobiografische Stilisierung“.

⁷⁴⁰ Zum für Pvb 1-9 wichtigen Gesamtkomplex der Frauengestalten Frau Weisheit und Frau Torheit sowie eigene und fremde Frau s.u. Kap. 8 und 9.

⁷⁴¹ Vgl. dagegen M. Fox, Proverbs, S. 56: „The teachings make no sense as teaching Salomon to his son“.

⁷⁴² O. Plöger, Sprüche, S. 14, vgl. insb. Pvb. 4,1ff; 31,1f. S.u. Exkurs Unterricht und Schule in Israel, S. 273ff.

⁷⁴³ A. Moss, Proverbs, S. 207

⁷⁴⁴ Vgl. A. Wilke, Kronerben, S. 39f.

⁷⁴⁵ A. Wilke, Kronerben, S. 299ff

⁷⁴⁶ B.V. Malchow versteht Pvb. 27,23-29,27 darum als „Manual for future Monarchs“; S. 352-360.

⁷⁴⁷ Vgl. dagegen R.B.Y. Scott, Proverbs, S. 14, der die Königsgestalt Salomos für literarische Konvention hält, sodass er sich nicht vorstellen kann, dass man sich die Königssprüche und ihren Inhalt in Salomos Mund vorstellen kann.

⁷⁴⁸ A. Wilke, Kronerben, S. 1

⁷⁴⁹ A. Wilke, Kronerben, S. 282 vgl. dagegen H.F. Fuhs, für den der König im Pvb. „Vorausbild und Hinweis auf den eigentlichen und wahren König, JHWH“ ist (Sprichwörter, S. 249 u.ö.).

haben einen literarischen Kontext im weisheitlichen Konstrukt Lehrer-Schüler, Vater-Sohn und König-Königsohn; sie sind in den historischen Kontext des Verlustes eigenen Königtums und der Reinterpretation des Königs als Modell des Weisen eingebunden. Dabei lassen sich diese Lesarten nicht wirklich voneinander scheiden, da sie z.T. eng miteinander verwoben sind. So drückt sich z.B. der Verlust eigenstaatlichen Königtums auch im Phänomen von Verschriftung, Sammlung von Texten und ihrer Gestaltung aus.⁷⁵⁰ Versteht man die Königssprüche als Worte Salomos über den ‚König‘, so verweben sich Erfahrung und Anspruch miteinander. Die Königssprüche bergen in sich eine Form der Erzählung über Salomo:

So kann Salomo verstanden werden als König mit viel Volk, als herrlich (Pvb. 14,28), der an klugen Sklaven und Dienern, reinen Herzen und lieblichen Worten Wohlgefallen hat (Pvb. 14,35; 16,13; 22,11). Er hält Distanz zu allem, was frevlerisch, unweise und böse ist (Pvb. 14,35; 16,12; 20,8.26; 25,5). Als letztes Wort gilt: „Ein König, der in Wahrhaftigkeit die Armen richtet – für alle Zeit ist festgegründet sein Thron“ (Pvb. 29,14, vgl. 16,10.12; 20,8; 25,5; 29,4)⁷⁵¹. Sein Thron und seine Herrschaft werden durch Recht, Gerechtigkeit, Treue befestigt (Pvb. 16,12; 20,28; 25,5; 29,14). Er nimmt eine besondere gesellschaftliche Verantwortung wahr (Pvb. 29,4.14). Er hat darin eine besondere Nähe zu Gott (Pvb. 16,10, vgl. 21,2): „Gottes Spruch ist im Mund des Königs; sein Mund spricht nicht fehl im Gericht“. Darum ist sein Wort oder sein Angesicht Leben (vgl. Pvb. 16,15; 19,12) oder Tod (vgl. Pvb. 16,14; 19,12; 20,2). – All das, was in diesen Sätzen durch Salomo gesagt wird, ist zugleich eine Beschreibung seiner Herrschaft.⁷⁵² Im Hintergrund gerade des Impetus auf Gericht und Gerechtigkeit erkennt man 1.Kön. 3 als Grunderzählung der salomonischen Herrschaft wieder. Zugleich werden Maßstäbe für die Herrschaft eines Königs insgesamt beschrieben.

Liest man nun die Königssprüche in ihren direkten Kontexten, so wird deutlich, dass sich dabei etwas ergibt, das sich „salomonisches Profil“ nennen lässt. Pvb. 16,10-15 bietet einen Königsspiegel. Interessant ist die Rahmung dieses Spiegels. Direkt vor den Königsspiegel ist in Pvb. 16,1-9 die Theologie von Proverbien gesetzt – eine Reihe von Sätzen, die die Rolle JHWHs im menschlichen Leben beschreiben und ethische Konsequenzen ziehen. Dabei fällt auf, dass wieder Anspielungen auf die Geschichte Salomos zu entdecken sind, fast so, als würde die Geschichte von Aufstieg und Fall Salomos kommentiert. JHWH prüft die Geister und lässt ein stolzes Herz nicht ungestraft (vgl. 1.Kön 9ff). Salomo hätte das Unglück durch Güte und Treue abwenden können. Er hätte die Fortsetzung seiner Friedenherrschaft haben können, hätte er sich mit der Gerechtigkeit begnügt. Gottes- und Königsspiegel folgen aufeinander – erst Gott und Mensch, dann der König. Pvb. 16,1-15 wird abgeschlossen mit dem Verweis auf die Weisheit, die man erwerben soll (Pvb. 16,16f) und dem, was geschieht, wenn jemand zugrunde gehen soll: „Hochmut kommt vor dem Fall“ (Pvb. 16,18f). Wieder könnte man meinen, die Sätze und die Geschichte Salomos illustrieren einander.

Pvb. 25 beginnt in 25,2-5⁷⁵³ mit einer kleinen Reminiszenz an Salomo als Rätsellöser und

⁷⁵⁰ So ist die exilische und nachexilische Zeit eine literarisch produktive in der Geschichte Israels; vgl. K. Schmid, Literaturgeschichte, S. 217.

⁷⁵¹ מלך שופט באמת דלים כסאו לעד יכון, Übersetzung O. Plöger, Sprüche, S. 340

⁷⁵² Es spricht ein fiktiver Salomo über eine ideale, also fiktive Herrschaft.

⁷⁵³ דבר in Pvb. 25,2.11 ist als Inklusion anzusprechen.

Richter (1.Kön. 3,16-27; 10,1-13)⁷⁵⁴ und an die Situation vor Gericht⁷⁵⁵: „Es ist Gottes Ehre, eine Sache zu verbergen, aber der Könige Ehre ist es, eine Sache zu erforschen.[...] Sein Thron wird durch Gerechtigkeit gefestigt.“ Der Anklang an die Gerichtsszene, die die Herrschaft Salomo festigt, bleibt im Kontext transparent. Pvb. 25,6-11 gibt Hinweise zum Verhalten in Rechtsfragen; mit dem Motiv des rechten Wortes zur rechten Zeit und dem Verweis auf den Weisen, und schließt der Kontext zunächst ab. Es wird an 1.Kön. 3 mit seiner Grundfrage nach Weisheit und Recht erinnert. Auch hier lässt sich festhalten, dass die Königssprüche ein salomonisches Profil transportieren.

Betrachtet man den Kontext weiter, so begegnet in Pvb. 25,13-25 eine Nacherzählung der Hiskiaerzählung. Der Name Hiskias wird nicht ausdrücklich genannt, obwohl er durch die Einführung Pvb. 25,1 nahe liegt. Man wird beachten müssen, dass die Hiskiaerzählung auf ihre Weise schon eine Fortsetzung oder ein Teil der Salomoerzählung ist. In 1.Kön 2,3 und 2.Kön. 18,7 werden Salomo und Hiskia durch das Stichwort „Acht haben, einsichtsvoll sein“⁷⁵⁶ miteinander verbunden, sodass „the use of hiskil would point to Hezekiah as the Israelite king who carried on Salomo’s legacy of wisdom“.⁷⁵⁷ Pvb. 25,19 nimmt das Motiv des „bösen Tages“⁷⁵⁸ auf – vgl. 2.Kön. 19,3 – sowie das den Bericht von der Belagerung Jerusalems durch Sanherib prägende Leitwort „ausstrecken, ausspannen“ (2.Kön. 18,5.19.20.21.22.24.30 u. 19,10)⁷⁵⁹. Der Gesamtkontext Pvb. 25,13-25 nimmt weitere Linien aus 2.Kön. 18 auf – die in der Belagerung wichtige Frage der Wasserversorgung; die Rolle von Boten und Botschaft; die Bedeutung von Lüge und Vertrauen als Taktik im Krieg. Ziel ist es dabei, den König als idealen Weisen darzustellen. „Durch die Konzentration auf das Motiv des Vertrauens wird die Königsgeschichte zu einer Beispielgeschichte für jedermann, der in verschiedenen Situationen Vertrauenswürdiges und Lügnerisches unterscheiden muss.“⁷⁶⁰

5. Geht man über die Königssprüche hinaus, so lässt sich feststellen, dass in Pvb noch an einer weiteren Stelle ein salomonisches Profil aufblitzt. Die Teilsammlung Pvb. 10,1b-15,33 beginnt mit dem Verweis auf den weisen Sohn.⁷⁶¹ Dies wird Pvb. 13,1 und 15,20 aufgenommen.⁷⁶²

Ein weiser Sohn⁷⁶³ ist im AT sonst nur Salomo (1.Kön. 5, 21; 2.Chr. 2,11).⁷⁶⁴ Im Anschluss bilden Pvb. 15,28-33 eine Spruchgruppe, die durch die Leitworte „Herz/Verstand“⁷⁶⁵ und „hören“⁷⁶⁶ bestimmt wird. Genau diese Kombination macht in 1.Kön. 3, 9 Salomo aus; er bittet um ein „hörendes Herz“.⁷⁶⁷ Inhaltlich lässt sich diese eher formale Beschreibung

⁷⁵⁴ C.B. Ansberry, *Be wise*, S. 131f

⁷⁵⁵ Wie in Pvb. 25,3 der König an der Unergründlichkeit Gottes partizipiert, so ist er als Richter in 1.Kön. 3,24f als Herr über Leben und Tod, nachdem ein ordentliches Verfahren zu keinem Ergebnis geführt hat, in göttliche Nähe gerückt.

⁷⁵⁶ Gesenius 18A, S. 1287 שׂכִיל hif

⁷⁵⁷ Carsik, zit. nach A. Wilke, *Kronerben*, S. 226.

⁷⁵⁸ יום צרה

⁷⁵⁹ Gesenius 18A, S. 809f נט'ה

⁷⁶⁰ A. Wilke, *Kronerben*, S. 229.226-230

⁷⁶¹ בן חכם

⁷⁶² בן חכם מוסר אב/אב (Pvb. 10,1 und 15,20)/בן חכם ישמח אב (13,1)

⁷⁶³ בן חכם

⁷⁶⁴ H.F. Fuhs, *Sprichwörter (a)*, S. 245f.249; M. Winkler, *Das Salomonische*, S. 295-335

⁷⁶⁵ לב

⁷⁶⁶ שׂמִיעַ

⁷⁶⁷ לב שמע

ergänzen. Pvb. 15,28f nehmen die Situation des Gebets und der richtigen Antwort auf (vgl. 1.Kön. 3,6-9): „Das Herz des Gerechten überlegt, was zu antworten ist, aber der Mund der Frevler sprudelt Böses aus. Fern ist JHWH den Frevlern, aber das Gebet der Gerechten hört er.“ Pvb. 15,30-32 nehmen dabei die Antwort Gottes in den Blick, seine Weisung (vgl. 1.Kön. 3,11-14 u. 1.Kön. 9,3ff): „‘Licht der Augen’ erfreut das Herz, eine gute Nachricht macht das Gebein ‚fett‘. Ein Ohr, das heilsame Rüge hört, wird unter den Weisen weilen. Wer aber Zucht nicht achtet, verachtet sich selbst, aber wer auf Zurechtweisung hört, erwirbt Verstand.“ Pvb. 15,33 kommentiert zusammenfassend: „Die Furcht JHWHs ist Zucht zur Weisheit und der Ehre geht Demut voran.“⁷⁶⁸ Deutlich ist: Name und Geschichte Salomos werden nicht direkt, aber durch Wortanklang und inhaltliche Abfolge angesprochen. Dabei gilt: „Die Revitalisierung des Salomogestalt [...] dient nicht dazu, restaurativen Königserwartungen der eigenen Zeit das Wort zu reden. Salomo ist eine Gestalt der fernen Vergangenheit [...] Ein bn hkm ‚weiser Sohn‘ – wie Salomo – kann jeder werden, sofern er sein Leben am musar der Eltern, der Weisheit JHWHs ausrichtet.“⁷⁶⁹ Man kann, hat man einmal das salomonische Profil entdeckt, bemerken, wie sich auch der weitere Kontext von Pvb. 15,28-33 als Anspielung auf Salomo lesen lässt. Er hat ein Haus gebaut, das vom Einriss bedroht ist und für mich als Leser von Pvb. 15,25.27 auch eingerissen (vgl. 1.Kön. 9,8) ist. Er hat es durch seine Untreue Gott gegenüber zerstört, und das, obwohl er einmal ein Mann war, der recht zu antworten wusste (Pvb. 15,23; vgl. 1.Kön. 3,10ff).

Eine weitere Beobachtung vervollständigt das Bild. Ist Salomo einerseits der weise Sohn⁷⁷⁰, so wissen Lesende doch auch, dass Salomo als Sohn Davids nicht den Anforderungen der Weisheit entsprochen hat. Er hat zum einen im bußfertigen David sein Gegenbild, zum anderen sprechen implizit all jene Sprüche, die über den ungehorsamen Sohn sprechen auch von Salomo und seinem Ungehorsam.

Lesende haben mit Blick auf Pvb. 1-9 und die dort auftauchenden Frauengestalten Salomos spezifische Geschichten mit Frauen im Hinterkopf. Taucht in Pvb. 1-9 die ehebrecherische oder fremde Frau, die Frau eines anderen auf, so kann intertextuell gerade an 1. Kön.11 gedacht werden: an den Salomo, in dessen Harem nicht nur eine Menge Frauen⁷⁷¹, sondern gerade eine Menge fremder Frauen versammelt sind, allen voran die Tochter eines Pharaos.⁷⁷² Die Salomogeschichte im Hintergrund erzählt Pvb davon, was geschieht, wenn ein Sohn nicht auf die Weisung hört.

Insgesamt kann man sagen, dass die Salomoerzählung in 1.Kön. 1-12 im Hintergrund von Pvb wie eine Beispielerzählung wirkt, in der Weisheit und Torheit eines Königs und eines Menschen beschrieben werden. Salomo ist auf der einen Seite als König der exemplarische Weise. Das bedeutet zugleich, dass Salomo sich als König kritisch zu Fragen königlicher Regierung äußern und Maßstäbe formulieren kann.

Er ist für Lesende auch als der exemplarische Tor im Hintergrund präsent – spätestens da,

⁷⁶⁸ Übersetzung lt. H. Ringgren, ATD 16/1, S. 62-64

⁷⁶⁹ H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 249

⁷⁷⁰ בן חכם

⁷⁷¹ Auf die Größe des Harems spielt evtl. Koh. 7, 27 an. Vgl. zu 1.Kön. 11 E.A. Knauf, 1.Könige 1-14, S. 315-342. Eine Kritik an der Größe des Harems findet sich Cant. 8,12, im weiteren Salomodiskurs z.B in Sir. 47,21 oder bei Josephus (AJ 8, 193).

⁷⁷² 1.Kön. 3,1; 11,1-3

wo es um die fremden Frauen und das Thema Verführung weg von der Weisheit geht. Zugleich lässt sich an einigen Stellen beobachten, dass es in Pvb ein salomonisches Profil gibt, mit dem konkret an Salomoerzählungen angeknüpft wird.⁷⁷³ Außerdem bewährt sich hier Salomo als der Dichter, indem er Sentenzen, Rätsel etc. ausspricht.

Für Koheletlesende bedeutet dies, dass sie hier einem Salomobild begegnen, das weisheitlich geprägt wird. Hier begegnet die Form der Rede und des Ich-Berichtes. Hier begegnet der König als gehorsamer Sohn, als Weiser und Lehrer. Hier begegnen Lesende weisheitlich lehrenden Frauen und Männern, die sich in der Frauenrolle eines „Mädchen der Weisheit“ wiederfinden. Hier begegnet es, dass Salomo Sprecher einer Weisheit fremder Herkunft ist. Hier begegnen Lesende auch dem Stilmittel, durch Reihung von Sentenzen Aussagen zu umschreiben. Und hier begegnen Lesende einer Technik, wie mit Anspielungen an Salomoerzählungen so umgegangen wird, dass nicht nur eine salomonische Autorschaft angezeigt wird, sondern ein entsprechendes salomonisches Profil entsteht, an das immer wieder angeknüpft wird. Und: hier äußert sich ein König zu Belangen des Königs, und zwar durchaus auch kritisch.

3.3 Salomonisches Profil

3.3.1 Zusammenfassung der bisherigen Beobachtungen

Kehrt man von den Beobachtungen der übrigen Salomoerzählungen zur Kohelettravestie zurück, wird deutlich, dass das Salomobild der Travestie zum einen, was die konkreten Ausgestaltungen der Rolle Salomos in Koh. 2,1-12 angeht, an den Vorstellungen der Erzählung 1.Kön 1,1-12 teilhat. Salomo wird als König mit außergewöhnlichen Möglichkeiten beschrieben. Er übertrifft an Weisheit und Reichtum andere. Die Zeit seiner Herrschaft ist Erfüllungszeit: Essen und Trinken sind ihr Kennzeichen.

Die Frage nach dem Nachfolger (Koh. 2,18), gibt es auch in 1.Kön. 12. Der weise König hat in Rehabeam einen unweisen Nachfolger, in 1.Kön. 12 allerdings als eine weitere Folge⁷⁷⁴ seines in 1. Kön. 11 erzählten Abfalls von Gott. Negative Züge des Salomobildes aus 1. Kön. 1-12 werden eingeblendet, wenn Salomo in Koh. 2,4-11 durch das stetige ‚für mich‘ gekennzeichnet wird. Ein Grundzug seiner Weisheit ist mit dem Vergänglichen gekennzeichnet, wie er auch in Ps. 127 auftaucht. Die Psalmen markieren weisheitliche Zusammenhänge als Gebetsvollzüge. Salomo begegnet dabei als der, der betet und als der, für den gebetet wird.

Deutlich erkennbar sind auch Linien zu einem Salomobild, das in Chr gezeichnet wird. Es ist der Tempelbauer, der in Israel zur Erfüllung der Tora kommt und Israel segnet. Dieses Bild trifft sich mit dem in Pvb gezeichneten Salomobild – der weise lehrende König, der als Sohn gehorsam gegenüber dem Vater und der Tora ist. Dabei geht es bei diesen Aspekten immer auch um die Begründung von Autorität. Der, der hier spricht, spricht mit der Autorität des Weisen, des Lehrenden, des Gehorsamen, des Salomo.

In Koh. 2,1 ff wird dabei die für weisheitliche Überlegungen heuristisch wichtige Spannung

⁷⁷³ Methodisch erscheint mir wichtig, dass das salomonische Profil an diesen Stellen durch die Aufnahme von Worten und Wendungen aus der Grunderzählung 1.Kön. 1-12 bestimmt ist, die sich aufsuchen und nachweisen lassen. Das salomonische Profil entsteht als Lese Frucht, d.h. der Ursprungsort ist weiterhin zu erkennen.

⁷⁷⁴ Die erste Folge ist, dass Gott Hadad, Reson und Jerobeam als Gegenspieler Salomos aufkommen lässt und für den Rest der Lebenszeit Salomos den Frieden des Reiches stört (1.Kön. 11, 14-41).

zwischen Weisheit und Torheit sichtbar, die auf implizite Art Lesende in Pvb mit ihrer Kenntnis der Salomoerzählung sehen können. Die Erzählung von Weisheit und Abfall des Salomo in 1.Kön. 1-12 ist in solche Gegensatzpaare übersetzt. Salomo kann der modellhafte Weise und der exemplarische Tor sein.

Darüberhinaus wird mit der Wahl der Bezeichnung Kohelet und der Travestie ein Spiel eröffnet. Kohelet setzt sich als Salomo von Salomo ab. Er ist Salomo und ist es nicht. Oder anders: er ist ein bestimmter, konkreter Salomo, eben Kohelet.

Die Kohelettravestie eröffnet diese Spielebenen für Lesende. Dabei ist das Ziel die Darstellung und Durchsetzung der Autorität des in Kohelet dargestellten Salomo. Sie ist zugleich ein Mittel, Aufmerksamkeit Lesender zu binden. Dabei wird die zwei Kapitel weit reichende Kohelettravestie für Lesende nicht einfach aufgegeben, wenn sie nicht mehr den Text dominiert, sondern bleibt für Lesende im Hintergrund. Im Hintergrund bleiben auch alle übrigen angesprochenen Salomoerzählungen und auch die Wahrnehmungen z.B. des salomonischen Profil in Pvb, wenn die Kohelettravestie in die Koheletfiktion des Buches übergeht.

3.3.2 Das salomonische Profil im Lesefluss

Im Folgenden wird zu klären sein, wie die Koheletfiktion Gestalt und Erzählungen über Salomo weiter aufnimmt, also auf der erzählerischen Ebene den Faden, der Kohelet als weisheitliche Autorität Salomo darstellt, weiterspinnt. Dabei spielt für Lesende die Frage eine Rolle, was mit den Aspekten der Salomoerzählungen, die er kennt, die aber in der Kohelettravestie nicht anklingen, geschieht. Lesende haben eine Negativliste im Kopf. Auf ihr ist das Wissen um den Salomo, der in 1.Kön. 1-12 kritisiert wird. Auf ihr ist der Tempelbauer, der Israel versammelt und segnet. Was wird im weiteren Verlauf der Fiktion daraus?

3.3.2.1 Koh. 3,10-4,6

Nach der Kohelettravestie war der Lesefluss zunächst mit dem Gedicht über die Zeitpunkte des Lebens (Koh. 3,1-8) unterbrochen worden. Die Einleitungsfrage nach dem Gewinn wird wieder aufgenommen (Koh. 3,9). Es folgt die Theologie Kohelets, die sein Leben in Lebensfreude begründet: Gott hat alles zu seiner Zeit schön gemacht und der Mensch ist Staub und hat sein Geschick nicht in der Hand. Beides wird durch Zitatanklänge aus Genesis flankiert. Kohelet zeigt sich als Leser der Tora, zumindest der ersten vier Kapitel:

<p>Koh.3,11: Und das alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit את הכל עשה יפה בעתו</p>	<p>Gen. 1,31: Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe: sehr gut יירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד</p>
<p>Koh. 3,20: Das alles hat er aus dem Staub gemacht und das alles kehrt um zu dem Staub. הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר</p>	<p>Gen. 3,19: Denn Staub bist du und zu Staub kehrst du wieder um. כי עפר אתה ואל עפר תשוב</p>

In Koh. 4,6 begegnen sich Kain und Abel wieder, jedenfalls im Wortklang: „Eva nannte ihn

Kain, denn sie sprach: Ich habe einen Mann erworben“ (kanithi isch, Gen. 4,1)⁷⁷⁵ und „Neid eines Mannes“ (kin’at isch)⁷⁷⁶ und Abel=hävel in Koh. 4,6.⁷⁷⁷

Im Hintergrund steht dabei die Erfahrung, die König Kohelet gemacht hat. Sie wird nicht ausgeblendet, sondern differenzierend verarbeitet und verallgemeinert mit Blick auf den Menschen und die Mühe eines jeden Menschen.⁷⁷⁸ Dabei werden die Wechselfälle des Lebens und die Extremsituationen nicht ausgeblendet, sondern einbezogen.

Vier neue Aspekte treten nun hinzu: die Zeitlichkeit, die Ewigkeit Gottes, die Tora als Bezugsgröße im Hintergrund und die Gottesfurcht als zusammenfassender Begriff aus der weisheitlichen Tradition.

Die Lebensfreude, die Kohelet in der Travestie entdeckt und theologisch begründet hatte, wird geerdet und im Schlussrefrain (Koh. 4,4-6) gegen gierige Torheit abgegrenzt: „Besser eine Hand voll Ruhe als beide Hände voller Mühe“. Er zeigt sich darin als der Weise, der zwischen besser und schlechter zu unterscheiden weiß. Vermutlich ist damit ein spezifisch weisheitliches Vorgehen beschrieben.⁷⁷⁹

3.3.2.2 Koh. 4,7-16

Koh. 4,7-16 bildet den nächsten Abschnitt. Das Wort wird hävel jetzt erstmals außerhalb des Refrain oder der Unterteiler genutzt. Mit ihm wird ein Beispiel qualifizierend eingeleitet, d.h. am folgenden Beispiel können Lesende erkennen, was hävel ist: ein Mann, einsam⁷⁸⁰, Mühe ohne Ende, eine nicht zu befriedigende Gier und die unbeantwortete Frage nach dem Ziel und dem Warum seiner Mühe (Koh. 4,8).⁷⁸¹ Außerdem findet sich hier für lange Zeit (Koh 5, 17) ein letztes Mal eine erzählerische Einleitung des „Ich“-Berichts. Es schließt sich durch eine hävel-Formel eine erste, differenzierende Konsequenz an: „Besser zu zweien als allein“ (Koh. 4,9-12). Eine zweite, ebenfalls differenzierend, folgt in Koh. 4,13-16: „Besser ein armer, weiser Knabe als ein alter törichter König“. Es folgt wieder eine

⁷⁷⁵ קניתי איש/קין

⁷⁷⁶ קנאת איש

⁷⁷⁷ Zu weiteren Anklängen dieser Art an Gen s.u. S. 37f.

⁷⁷⁸ T. Krüger, Kohelet, S. 169 liest im Abschnitt 3,10-4,12 eine „Re‘-Vison“ des in 1,12-2,26 vom König Kohelet Gesagten. Kohelet als Weiser korrigiert den König hinsichtlich zweier Gesichtspunkte: Gott gilt es nicht nur am Rand in den Blick zu nehmen und das Geschick des Menschen ist vom Geschick anderer mit abhängig. Der Weise korrigiert also das, was T. Krüger den „Säkularismus“ und den „Individualismus“ des Königs Kohlet nennt (S. 169). „Diese doppelte Horizonterweiterung führt zu einer neuen Beantwortung der Frage, welches Gut der Mensch in seinem Leben erreichen kann und erstreben soll“ (S. 169). – M.E. ist der Fortgang des Koheletbuches ab 3,1 nicht als Revision und Korrektur von Koh. 1,12-2,26 zu lesen – dafür fehlen m.E. die direkten sprachlichen Hinweise. T. Krüger bemerkt hinsichtlich des Fehlens, dass Kohelet es dem Leser selbst überlässt, den Gegensatz zwischen dem, was in Koh.1,12-2,26 erzählt wurde und dem, was ab 3,1 zu lesen ist, zu entdecken. Lesende verfolgen eher einen integrierenden Kurs, in dem beim Weiterlesen Bilder und Meinungen vervollständigt werden, s.o. S. 11ff.

⁷⁷⁹ W. Zimmerli, Struktur, S. 177-204 hat in seiner Untersuchung zu Kohelet festgehalten, dass vermutlich Sentenzen, die mittels מן טוב אין differenzieren, originaler Kernbestand weisheitlichen Denkens sind. Grundsätzlich gilt, dass die Unterscheidung, die mit besser als begründet wird, zum Grundbestand menschlicher Weisheit gehört, also nicht speziell den Weisen auszeichnet. Abwägung ist ein alltägliches Geschäft.

⁷⁸⁰ Auch hier kann Kohelet als Leser von Genesis begriffen werden. „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“, Gen. 2,18.

⁷⁸¹ E. Christianson, Time, S. 219 verweist darauf, dass von den 26 Fragen im Koheletbuch nur zwei an nicht Lesende direkt gerichtet sind, sondern einem inneren Monolog entspringen: 2,2 und 4,8. Alle anderen Fragen haben die Funktion, dass die Lesenden mit Kohelet nach Antworten suchen.

Beispielgeschichte, allerdings nicht wie Koh. 4,8 durch „es gibt“⁷⁸² eingeleitet. Aber ihr Ende in Koh. 4,16 ist formparallel zu Koh. 4,8 konstruiert: „Es war kein Ende...auch...“⁷⁸³

Diese Beispielgeschichte hat ihre besondere Bedeutung, weil mit dem Stichwort König⁷⁸⁴ in Koh. 4,13 die Aufmerksamkeit Lesender auf Kohelet = Salomo gerichtet wird. Er ist bisher der einzige König, der in Kohelet genannt wurde. Was nun erzählt wird, ist eine Geschichte, die das salomonische Profil der Koheletfiktion mitgestaltet. Aus der Salomoerzählung 1.Kön. 1-12 wissen Lesende nämlich um Salomo, der sich nicht raten lässt. 1.Kön. 9 wird erzählt, wie Gott im Traum Salomo ermahnt, auf Davids Wegen weiterhin zu gehen (1.Kön. 9,4). 1.Kön. 11 berichtet davon, wie das Herz Salomos abweicht, er also dem Rat Gottes nicht folgt.

Allerdings lässt sich dieser erste Eindruck beim Weiterlesen nicht verifizieren, sondern muss korrigiert werden. Es liegt kein direkter, beinahe zitathaft Anklang an die Salomoerzählung, wie sie in 1.Kön. 9-11 erzählt wird, vor, sondern ein thematischer. Es wird eine Thronfolgegeschichte erzählt. Der alte König ist David, der mit „und er weiß nicht (mehr)“⁷⁸⁵ gekennzeichnet wird, wie in 1.Kön. 1,4.18. Salomo entstammt dem „Haus der Abschottung“⁷⁸⁶, was nicht als Gefängnis zu werten ist, sondern entweder als Kennzeichen der Beziehung zwischen David und Bathseba (vgl. 2.Sam. 11f), oder als Harem, dem Ort, an dem der unverheiratete, jugendliche Salomo noch lebt. Er ist der zweite Sohn Davids und Bathsebas (vgl. 2.Sam 12). Er ist in der Thronfolgeerzählung 1.Kön. 1 deutlich der andere, der zweite, der gekrönt wird, nachdem sein Bruder Adonia sich selbst zum König hat ausrufen lassen. Alles Volk nimmt an der Salbung Salomos teil und freut sich (1.Kön. 1,40; vgl. Koh. 4,15). Die übrigen aber freuen sich nicht an ihm (Koh. 4, 16): Das können nach 1.Kön. 1 Adonia und seine Anhänger, nach 1.Kön. 2 die als Todeskandidaten im politischen Testament Davids erwähnten Männer sein. Es könnte aber auch auf die Fron Bezug genommen sein, mit der Salomo Israel überzieht und die zur Rebellion gegen seinen Sohn Rehabeam (1.Kön. 12) führt. Zudem ist Salomo nach dem Tempelbau, am Ende seiner Herrschaft, ein beratungsresistenter König. (1.Kön. 9.11).⁷⁸⁷

Wenn dieser Hintergrund für Koh. 4, 13-16 stimmt, dann erzählt Kohelet einen Teil von Salomos Geschichte mit kritischem Unterton. Er knüpft an die Salomoerzählung der Kohelettravestie an, und deutet für Lesende an, dass er um die Problematik Salomos weiß. Er spielt damit, dass er von einem anderen Salomo ausgeht. Der Salomo aus der Erzählung 1.Kön. 1-12 wird unter der Hand zum Beispiel für einen Aspekt, der Kohelet wichtig ist: nämlich den Aspekt der Zukunft. Die Zukunft Salomos kennt Kohelet als erlittene

⁷⁸² יט

⁷⁸³ אין קץ...גם

⁷⁸⁴ מלך

⁷⁸⁵ לא ידע

⁷⁸⁶ בית הסורים

⁷⁸⁷ M.E. kann der Text auch mit Gen. 37-50 im Hintergrund verstanden werden. Dann ist die Hauptfigur Josef, der aus der Grube zur Herrschaft gelangt, den unwissenden Pharao berät und über den die Menschen auch nicht froh sind, weil er besondere Steuern auf das Land legt. Allerdings verstehe ich die Josefserzählung im weisheitlichen Lesegeflecht als eine Salomoerzählung, oder besser, als Anti-Salomo-Erzählung. Salomo versammelt Israel (und heißt vielleicht deshalb Kohelet), Josef sammelt Korn ein und seine Brüder. Er zeigt, wie man mit der fremden, ägyptischen Frau und Welt umgeht. Und er transportiert die Hoffnungsnotiz, dass Gott es gut machen wird. Salomo dagegen holt Ägypten nach Israel und widersteht den Frauen Ägyptens nicht. Und sein Ungehorsam ist letztlich nicht nur Schuld an der Reichsteilung, sondern zum einen modellhaft für andere Könige Judas; er steht am Anfang der Kette, die Israels Katastrophe von 587 vuz verursacht.

Geschichte seines Volkes, da er aus zeitlichem Abstand heraus schreibt und die Fortführung der Salomoerzählung in 1. und 2.Kön kennt. Das salomonische Profil, das an dieser Stelle der Koheletfiktion entwickelt wird, fügt etwas ein, was ihrer Salomoerzählung bislang fehlte. Kohelet kann Salomo sein und sich zugleich von bestimmten Zügen Salomos distanzieren. Und er kann die Salomogeschichte neu erzählen als Beispielgeschichte für seine Aussagezwecke.

3.3.2.3 Koh. 4,17-6,9

Mit Koh. 4,17 beginnt der letzte Abschnitt im ersten Teil des Buches. Er endet in Koh. 6,9-11 mit der letzten Wiederholung des Refrains. Er beginnt mit dem ersten Imperativ des Buches. Kohelet wendet sich direkt an Lesende: „Achte auf deine Füße“.⁷⁸⁸ Es ist die einzige Stelle im Koheletbuch, in der der Tempel erwähnt wird. Im Teilabschnitt bis Koh. 5,6 geht es um Hinweise zum Verhalten Gott gegenüber; dort taucht ein Imperativ wieder auf, nämlich abschließend die Aufforderung zur Gottesfurcht: „Ja, den Gott fürchte.“⁷⁸⁹

H. Tita hat unter der Frage „Ist die thematische Einheit Koh. 4,17-5,6 eine Anspielung auf die Salomoerzählung?“⁷⁹⁰ diesen Abschnitt untersucht. Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Text eine Vergegenwärtigung der Salomoerzählung 1.Kön. 1-12 ist, und zwar in kritischer Funktion.⁷⁹¹ War in Koh. 4,13ff Salomo der alternde und törichte König, so warnt er jetzt vor dem, was er damals falsch gemacht hat.⁷⁹² Das richtige Verhalten Gott gegenüber ist zunächst mit dem Hören beschrieben; es ist der Zweck des Tempelbesuchs.⁷⁹³ In ihm spiegelt sich wider, was für Salomo 1.Kön. 3,9 gilt: Er bittet um ein hörendes Herz; in ihm ereignet sich Gottes Gabe der Weisheit für Salomo. Die Offenbarung Gottes ereignet sich für Salomo im Traum (1.Kön. 3,9; vgl. Koh. 5,2.6).⁷⁹⁴ Auch wenn das Wort „Gelübde“ in 1.Kön. 3-11 nicht auftaucht, so schildert die Salomoerzählung doch den Bruch eines Gelübdes durch Salomo, nämlich auf den Wegen Davids zu wandeln, sowie die Folge, den Zorn Gottes (1.Kön. 11,9; vgl. Koh. 5,5b).⁷⁹⁵ M.E. wird man den Überlegungen H. Titas noch hinzufügen müssen, dass der Tempel der Ort ist, an dem Gottes Transzendenz präsent wird. So wird in 1.Kön. 8,27 programmatisch betont, dass aller Himmel Himmel Gott nicht fassen können, um wieviel weniger der Tempel. Koh. 5,1 kommentiert: „Gott ist im Himmel und du auf Erden“. In beiden Fällen macht die Transzendenz Gottes nicht seine Unerreichbarkeit aus, sondern seine Ansprechbarkeit, die aber auf Seiten des Menschen einer besonderen Zurückhaltung bedarf.⁷⁹⁶ In dieser Zurückhaltung drückt sich aus, dass ein Mensch realisiert hat, dass Gott transzendent ist. Zugleich wird diese Zurückhaltung in weisheitlicher Sprache interpretiert, indem zur Gottesfurcht gemahnt wird.

Insgesamt wird man sagen können, dass Koh. 4,17-5,6 zunächst eine Sammlung von Hinweisen für den Umgang in Fragen der Religion ist. Sie hat aber ein bestimmtes salomonisches Profil. „Kohelet warnt und mahnt hier als König“.⁷⁹⁷ Er mahnt vor dem Hintergrund der Salomo eigenen Geschichte. Und das ist zum einen die Geschichte des

⁷⁸⁸ שמר רגליך

⁷⁸⁹ כי את האלהים ירא; die Übersetzung „den Gott“ versucht deutlich zu machen, dass Kohelet an vielen Stellen zu den unspezifischen Begriff „Gott“ (אלהים), den Artikel setzt, m.E. als Hinweis darauf, dass er den *einen* Gott meint.

⁷⁹⁰ H. Tita, Anspielung, S. 87-102

⁷⁹¹ H. Tita, Anspielung, S. 101

⁷⁹² H. Tita, Anspielung, S. 101

⁷⁹³ H. Tita, Anspielung, S. 91f; unter Berücksichtigung von Ps. 121,7 verweist er darauf, dass שמר מן im Sinne von „bewahren vor“ aufgefasst werden kann. Er übersetzt darum Koh. 4,17: „Bewahre deinen Fuß, - wenn du zum Haus Gottes gehst und herannahst, um zu hören – davor, ein Opfer von Toren zu geben.“ Und stellt fest, dass Hören nicht die Alternative zum Opfer ist, sondern der Zweck des Tempelbesuchs.

⁷⁹⁴ H. Tita, Anspielung, S. 93

⁷⁹⁵ H. Tita, Anspielung, S. 89 mit Bezug auf Dtn. 23,22-24; 95-99

⁷⁹⁶ H. Tita, Anspielung, S., S. 101

⁷⁹⁷ H. Tita, Anspielung, S. 95

Beters, der gehört wird. Es ist die Geschichte dessen, der hört und zum Tempelbauer wird. Es ist aber auch die Geschichte dessen, der Gottes Offenbarung im Traum empfängt und dennoch die im Traum gegebenen Gelübde nicht hält. Die Koheletfiktion erweitert das Salomobild für mich als Leser auf zweierlei Weise: zum einen ist Salomo jetzt als Tempelbauer und Beter präsent. Zum anderen verstärkt der Textabschnitt die Doppelgesichtigkeit, in der Kohelet sich kritisch zu Salomo äußern kann und sich darin als weiser Salomo zeigt.

Diese Linie lässt sich in dem folgenden Teilabschnitt Koh. 5,7-5,16 weiter verfolgen. Der Teilabschnitt wird durch die Inklusion „Gewinn/ das Bleibende“⁷⁹⁸ begrenzt (Koh. 5,8.17). In Koh. 5,17 wird mit „Siehe, dass habe ich gesehen“⁷⁹⁹ der Erzählfaden betont wieder aufgenommen. Es folgen Bemerkungen (Koh. 5,17-6,9), die zusammenfassend auf Koh. 2,24; 3,12ff zurückgreifen, um den gesamten ersten Teil mit einer erneuten Reflexion über das Gute, das in der Freude von Essen und Trinken liegt, zu beschließen. Koh. 5,7-5,16 zieht die Linie der Koheletfiktion weiter aus. Kohelet nutzt seine Distanz zu Salomo, um darüber zu reflektieren, dass der König, der sich um den Landbau kümmert, ein Gewinn ist.⁸⁰⁰ Lesende wissen darum, dass das salomonische Verwaltungssystem eine Form der Fron war, die zur Zerstörung der Herrschaft unter Salomos Nachfolger geführt hat (1.Kön. 11.12). Auffällig ist in Koh. 5,8 der etwas aus dem Rahmen fallende Gebrauch des demonstrativen היא („sie“; Ketib) statt הוא („er“; Qere).⁸⁰¹ Wenn man bedenkt, dass Kohelet vom grammatischen Genus her feminin ist, könnte, zumal wir uns ja in einem salomonisch profilierten Text befinden, „sie“ sinnvoll sein als Selbstreferenz auf Salomo-Kohelet: „Gewinn für das Land in all dem ist sie, d.h. ein König, der das Feld bebaut.“⁸⁰² Das Thema „Reichtum“ (Koh. 5,9f) schließt sich nahtlos an, weil zum Bild Salomos der

⁷⁹⁸ יתרון

⁷⁹⁹ הנה אשר ראיתי אני

⁸⁰⁰ Vermutlich haben all jene Ausleger recht, die Koh. 5,7f in den ursprünglichen historischen Kontext ptolemäischer Verwaltung und Ausbeutung stellen, z.B. Lohfink, Kohelet, S. 41f; T. Krüger, Kohelet, S. 218f; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 320f – Für antike Koheletlesende und besonders für seine ersten Lesenden wird die Anspielung in Koh. 5,8 „als ironisches ‚Zitat‘ der ‚offiziellen‘ Ptolemäischen Herrschaftsideologie“ (T. Krüger, Kohelet, S. 219) ggf. verständlich gewesen sein. Ich denke, dass zugleich beachtet werden muss, dass mit dem salomonischen Profil, an dem dieser Text Anteil hat, für Erstlesende gesagt wird, dass das, was sie jetzt erleben, schon einmal da war. Es wird der Erfahrungshorizont eröffnet, dass eine solche Herrschaft zerbrechen wird. Zugleich wird vom direkten historischen Kontext abgehoben; er wird zum Illustrationsbeispiel. Das salomonische Profil ermöglicht es Lesenden immer neu, die je eigene, gegenwärtige Ausbeutungsstruktur unter dem Vorzeichen der salomonischen zu sehen – und d.h. als Katastrophe heraufbeschwörende oder vergehende. Vermutlich steckt im Text selbst eine Korrektur des ptolemäischen Anspruchs, der sich vermutlich auf das Land erstreckte, i.S.v. „ein Gewinn für den König ist bebautes Land“; vgl. C. Seow, Ecclesiastes, S. 201f. Kohelet, der die Erfahrung Salomos mit Fron hat, formuliert dagegen: „Ein Gewinn für das Land ist ein König; der es bebaut.“ Eventuell wird auf Gen. 2,5 an: וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה וכל שיח האדמה אין לעבד את האדם „Und einen Menschen gab es nicht, um das Feld zu bebauen“.

Eventuell gilt, dass – wie im Pvb. – der König als Chiffre für den Weisen oder den Menschen allgemein gilt. Dann muss man im Koheletbuch mit einer großen inhaltlichen Nähe der Begriffe מלך und אדם rechnen muss. Dann ist der König als Modell für den Weisen, der Weise aber als Modell für das gelingende menschliche Leben gedacht.

⁸⁰¹ Vgl. J. Koosed, (Per)mutations, S. 106.

⁸⁰² Folgt man dem Qere, so ist dieser Stolperstein beseitigt, denn הוא lässt sich problemlos auf den König beziehen. Hält man an היא fest, kann ggf auf den Sachverhalt von Koh. 5,7, also das dort beschriebene, ptolemäische Verwaltungssystem bezogen werden; vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 216f; anders C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 21-33, der vom persischen Verwaltungssystem ausgeht.

Reichtum ohne Frage als eine Folge seines weisen Betens und Handelns, aber auch seiner Fron dazugehört. Hier wird dem Reichtum kritisch begegnet (Koh. 5,9-16). Er macht nicht satt, er wird verzehrt, er geht verloren trotz aller Mühe um ihn (vgl. Koh.2, 26). Dem Reichtum steht das gegenüber, was Kohelet „gut“⁸⁰³ nennt – der Genuss des Lebens mit Essen und Trinken im Angesicht der Mühe als Teil oder Gabe Gottes (Koh. 5,17-19).

Der Abschnitt schließt mit einem fiktiven Beispiel, das an den Salomo der Travestie anknüpft. Es geht um einen Menschen, der alles hat, was Salomo von Gott bekommen hat: Vermögen und Ehre und darüber hinaus Ansehen.⁸⁰⁴ Aber er kann das nicht genießen, weil Gott es ihm nicht ermöglicht (Koh. 6,1-2). Und selbst wenn er die anerkannten Güter von Kinderreichtum und langem oder ewigem Leben hat, ohne sich am Guten zu sättigen, einer Fehlgeburt ginge es besser, weil sie Ruhe hat (Koh. 6,3-6).

Lesende wissen aus der Geburtsgeschichte Salomos, dass es ein Kind vor ihm gegeben hat, dass als Säugling gestorben ist (2.Sam. 12,14-23). Diesem ist es nicht viel anders als der Fehlgeburt ergangen, vor allem: Es ist ein namenloses Kind geblieben.

Spätestens mit Koh. 5,17ff nähert sich die Fiktion wieder der Travestie an, ohne dass diese direkt wieder aufgenommen wird. Die Schilderung ist weiter so gestaltet, dass ein salomonisches Profil sichtbar bleibt. Diesmal wird es in zwei fiktiven Gegenbildern entwickelt – einer Überbietung Salomos und der Fehlgeburt, die Salomo voranging. Sie haben einen gemeinsamen Haftpunkt: das Gute nicht genießen zu können. Dieser Haftpunkt ermöglicht Differenzierung. Es klingt die Frage nach dem, was der Weise dem Toren voraus hat, an. Weise wird geantwortet, indem eine Differenzierung eingeführt wird: „Besser genießen, was man vor Augen hat, als dem Verlangen freien Lauf zu lassen“.⁸⁰⁵

3.4 Kohelettravestie, Koheletfiktion und salomonisches Profil

Der Durchgang durch Koh. 3,10-6,9 lässt immer wieder Anklänge an Salomo aufscheinen. Fiktion und Travestie sind durch ein differenzierendes salomonisches Profil gekennzeichnet:

Ist Salomo in der Travestie der König, der weise ist in seinem Versuch mit der Torheit, so begegnet er in der Fiktion als Leser der Tora (Koh. 3,10ff), als junger weiser und alter törperlicher König (Koh. 4,8ff), als Mann des Tempels (Koh. 5,7ff). Kohelet blickt auf Salomo, er kennt dessen ganze Geschichte und ihre Folgen.

So ist es Kohelet möglich, als Salomo zugleich Distanz zu Salomo zu halten. Für Lesende integriert Kohelet Anteile der Salomogeschichte, die seiner Erzählung in der Travestie fehlten. Die Facetten Salomos werden durch das Zusammenspiel von Travestie und Fiktion akzentuiert. Lesende werden durch dieses Zusammenspiel immer neu erinnert, im Lesefluss korrigiert und in Spannung gehalten.

Dieses Kapitel war von der Beobachtung ausgegangen, dass für Lesende mit Koh. 7,7-14 und 7,15-24 eine Spannung zwischen dem Weisen und der Weisheit aufgebaut worden war, wobei Kohelet selbst als *der Weise* gesehen wird. Das hatte die Frage veranlasst, was Lesende über Kohelet wissen.

⁸⁰³ טוב

⁸⁰⁴ 1.Kön. 3,13 erhält Salomo von Gott zugesagt: גם עשר גם כבוד; der Mann im fiktiven Beispiel Koh. 6,2:

עשר ונכסים וכבוד.

⁸⁰⁵ Übersetzung T. Krüger, Kohelet, S. 222

Das Buch bietet in seinem ersten Teil eine zweifache Zugangsstrategie zur Person Kohelets an, indem die Kohelettravestie (Koh. 1,12-2,26) durch die Koheletfiktion aufgenommen und weitergeführt wird.

1. Da ist erstens der Salomo der Kohelettravestie, der als weiser König in seiner Weisheit alles überbietet und seine Lebenserfahrungen doppelt formuliert – als Hass auf ein Leben unter der Frage nach Gewinn und der Frage nach der Zukunft und als Hinweis auf hävelhaftigkeit des Lebens und die Lebensfreude als Geschenk Gottes.

Die Travestie erfüllt eine legitimatorische Funktion, die verdeutlicht, dass der, der hier spricht, mit Recht so sprechen kann. Da die Travestie zugleich eine kritische Funktion erfüllt, ist deutlich, dass implizit immer auch andere Positionen abgelehnt oder kritisiert werden. Zugleich funktioniert die Travestie, da die Bezüge vornehmlich auf die Salomoerzählung 1.Kön. 1-12 erkennbar sind.⁸⁰⁶

Die Überbietungsformeln, mit denen Kohelet eingeführt wird, unterscheiden sich von denen in 1.Kön. 1-12 dahin gehend, dass sie israelbezogener sind. Damit wird der der Weisheit oft naheliegende, internationale Bezug nicht negiert. Vielmehr ist Kohelet der König Israels, der zu ergründen versucht, was für den Menschen, also allgemein, gut ist zu tun. D.h. der der sich in seiner Selbstvorstellung hier positioniert, versucht seine Weisheit an sein Leben als Weiser im Volk Israel rückzubinden.

2. Da ist der Salomo der Fiktion, der von Kohelet episodisch eingebracht wird. Seine Geschichte, die maßgeblich in 1.Kön. 1-12 erzählt wird, steht im Hintergrund und muss von Lesenden entdeckt werden.⁸⁰⁷ Das Salomobild der Travestie wird um fehlende Komponenten, z.B. den Abfall oder den Tempelbau, ergänzt.

Dieser Umgang ermöglicht es, dass Kohelet sich kritisch zu Salomo stellt und zugleich seine Salomorolle spielt. Er ist Salomo mit der Erfahrung Salomos. Er kann die eigene Erfahrung einordnen und beurteilen und sich kritisch dazu verhalten. Kohelet benötigt das salomonische Profil in der Fiktion, um die Spannung und Autorität aufrecht zu erhalten. Der Salomo der Fiktion ist darüber hinaus als Leser der Tora, insbesondere der Gen gekennzeichnet. Er zitiert und lässt anklingen. Er fügt damit dem Bild Salomos einen Zug hinzu, der in den bisherigen Salomoerzählungen nicht vorhanden war: Salomo als Leser, der mit seinen Lesenden einen gemeinsamen Bezugsrahmen teilt.

Im Hintergrund von Travestie und Fiktion stehen dabei Salomoerzählungen, die Lesenden durchaus bekannt sein können. Auf ihrem Hintergrund konturiert Kohelet seinen Salomo, wobei Lesende darauf achten, wie Kohelet die ihnen bekannten Salomoerzählungen zu einer eigenen Erzählung macht. Kohelet zeigt sich als der alle überragende, weise König, der zugleich die eigene Geschichte reflektiert, also auf Distanz zum Handeln Salomos⁸⁰⁸ gehen kann.

⁸⁰⁶ Die Selbstbezogenheit Salomos in Koh. 2,1-10 wirkt durch die Wiederholung eventuell etwas komisch und nimmt damit auch diesen Zug der Travestie auf.

⁸⁰⁷ Die Bezugnahmen sind weniger deutlich als in Koh. 1,12-2,26, der Travestie. Allerdings bin ich als Leser durch die Travestie für den Umgang Kohelets mit der Salomoerzählung sensibilisiert worden.

⁸⁰⁸ So wie von ihm erzählt wird 1.Kön. 1-12.

Kapitel 4

Erste Erkundungen, Koh.7,25-8,8

Erreichen Lesende Koh. 7,25 - 8,8, so haben sie eine eigene Vorstellung davon, was sie erwartet. Sie haben Kohelet als den König kennengelernt, der weise ist und unter der Frage nach dem Bleibenden und dem Gewinn sein Leben hasst. Sie haben ihn als den Weisen kennengelernt, der um die eigene, um die Salomogeschichte, Bescheid weiß und auf sie anspielt. Lesende wissen mit ihm, an welchen Stellen sein Leben Torheit, an welchen es Weisheit war. Das salomonische Profil der Fiktion ab Koh. 3,1 stützt, was die Travestie angelegt hat: Salomo als der wahre Weise, gerade darin, dass er den eigenen Weg kritisch anführen kann. Und Lesende haben ihn als einen kennengelernt, der mit ihnen nicht nur das Wissen um die Salomoerzählungen teilt, sondern auch Leseerfahrungen aus den ersten Kapiteln der Gen.

Sie haben seine Lebenserfahrung kennengelernt: dass das Leben hävel ist; dass der Mensch „Mühe und Plage“⁸⁰⁹ hat und dass seine Weisheit ihm einen Vorteil verschafft⁸¹⁰, nämlich das Leben als „Gabe Gottes“⁸¹¹, als „Anteil“⁸¹² zu genießen, „zu essen und zu trinken und gut zu tun“.⁸¹³ Solches Leben ist weise darin, dass es mit Gottes „Ewigkeit“⁸¹⁴ als Begrenzung rechnet und deswegen im „Respekt vor dem Gott“⁸¹⁵ gelebt wird. In seiner Erfahrung liegt die positive Antwort auf die Frage nach dem „Gewinn/ dem Bleibenden“.⁸¹⁶ Diese Lebenserfahrung teilt Kohelet mit den Lesenden, teilt sie ihnen in Koh. 3,10-14 mit. Er ist auch darin weise, also ein Lehrender. Er bewegt sich in einem Abwägungsprozess, wie er in Komparativ-Sprüchen zum Ausdruck kommt. Es gibt mehr als eine heuristische Gegenüberstellung von Gut und Böse. Er stellt die Erfahrung seines Lebens Lesenden vor Augen. Er gewinnt darin seine Autorität.

Gelangen Lesende zum zweiten Teil des Buches, so begegnen sie einer programmatischen Verschiebung. Die Frage nach dem Weisen, die implizit hinter Travestie und Fiktion gelegen hat und die zunächst inhaltlich beantwortet worden ist, wird nun explizit gestellt: „Wer weiß, was gut ist für den Menschen in seinem Leben?“⁸¹⁷ Die Beantwortung wird mit einem Gedicht aus Gut-oder-Besser-Sprüchen eingeleitet, um dann nach der Weisheit (Koh. 7,7-14), die sich in der Person des Weisen zeigt und nach der Lebenspraxis des Weisen (Koh. 7,15-24) zu fragen. Der Weise und weises Verhalten sind dadurch geprägt, dass sich weder die Zukunft (Koh. 7,14) noch die Weisheit ergreifen lässt (Koh. 7,24).

4.1 Werkstattübersetzung

Kapitel 4 kann sich nun dem zentralen Text dieser Studie zuwenden: Koh. 7,25-8,8. Mithilfe einer Werkstattübersetzung und der sich anknüpfenden Paraphrasierung werden die Fragen deutlich, die für Lesende durch die Eigentümlichkeiten des Textes entstehen

⁸⁰⁹ עמל Koh. 1,3; 2,10f.18-23.24; 3,9.13

⁸¹⁰ Koh. 2,13

⁸¹¹ מתת האלהים Koh. 2,24; 3,13

⁸¹² חלק Koh. 2,10; 3,22

⁸¹³ לעשות טוב Koh. 3,12

⁸¹⁴ עלם Koh. 3,11

⁸¹⁵ יראת האלהים Koh. 3,14

⁸¹⁶ יתרון Koh. 1,3; 2,13

⁸¹⁷ מי יודע מה טוב לאדם בחיים Koh. 6,12; vgl. Koh. 2,3.

können. Zugleich ermöglichen Übersetzung und Paraphrase eine Zuordnung der beiden Textteile Koh. 7,25-29 und 8,1-8.

Koh. 7,23f ist beigefügt, da dieser Text für das Gesamtgefüge den unmittelbaren Kontext bildet.⁸¹⁸ Der Werkstattübersetzung liegt der MT der BHS zugrunde.

Die Darstellung versucht einen Überblick über Textbeobachtungen zu geben. Dabei ist der Atnach als Semikolon dargestellt. Die Partikel אשר wird umschreibend mit „davon gilt“ wiedergegeben, um zunächst eine Offenheit der Beziehungen eines durch אשר eingeleiteten Sachverhalts zum Vorhergehenden oder Folgenden gewinnen.

Farbige Unterlegungen deuten Wortwiederholungen an. Einige Bemerkungen: 1. „Ich“ kann auch durch „mein Herz“ oder „meine Seele“ ausgedrückt werden. Außerdem wird im Hebräischen durch ein Prä- oder Affirmativ bei Verben die 1. Sg. ausgedrückt. Diese Verben sind unterstrichen. Sie bilden in Koh. 7,25-29 den Erzählfaden.

2. Es gibt Worte, die nur in einem Teilbereich, also entweder 7,25-29 oder 8,1-8 zu finden sind. Es gibt Worte, die den Text als Wiederholungen durchziehen. Die farbliche Gestaltung soll darüber Rechenschaft ablegen. Damit wird deutlich, dass der Gesamttext ein gemeinsames Thema hat. Es ist durch das Wort „Weisheit/weise“ gekennzeichnet sowie durch „erkennen“ und „Unrecht“.

3. Zugleich wird innerhalb des Textes in zwei Abschnitten differenziert Koh. 7,25-29 und 8,1-8. Das Verb „Finden“ spielt in Koh. 7,25-29 eine große Rolle. In der Werkstattübersetzung wird versucht, die sich aufbauende Länge von 7,26.27.29 nachzuempfinden. Für diesen Abschnitt spielt als Komplement zu „Finden“ das „Suchen“ eine Rolle, außerdem die differenzierenden Begrifflichkeiten für Torheit sowie der Begriff „Kalkül“. In Koh. 8,1-8 sind es besonders „Sachverhalt“, „Böse/Bosheit“ sowie „Zeitpunkt und Urteil“.

4. Der Gebrauch des bestimmten Artikels ist an manchen Stellen auffällig. Er ist dort, wo er besonders auffällig ist, mit **rot fett** gekennzeichnet. Formulierungen, die einem bestimmten Artikel ähnlich sind, sind rot unterstrichen.

5. Partizipialkonstruktionen sind gelb unterstrichen, Wer-Fragen sind blau unterstrichen.

⁸¹⁸ S.u. S. 59ff.

7,23	All das ⁸¹⁹ erprobte ich mittels ⁸²⁰ der Weisheit ⁸²¹ ; ich sprach: „Ich will weise werden!“ ⁸²² , aber sie, (eine) ferne ⁸²³ ist sie von mir.	Vgl. Koh. 2,1 fern femininum, bezogen auf „sie“, die Weisheit
7,24	Fern ist was gewesen sein wird ⁸²⁴ ; und tief, tief – wer findet ⁸²⁵ es?	
7,25:	Ich wandte mich, ich, also mein Herz, um zu erkennen und zu verstehen: zu suchen Weisheit, also Kalkül;	Vgl. Koh. 1, 13 Suchen 7,28.29; Kalkül 7,28.29
	und zu erkennen Unrecht als Dummheit und die ⁸²⁶ Torheit als Unverstand.	Vgl. Koh. 1,17; 2.3 Unrecht 8,8 Artikel nur bei Torheit
7,26:	Immer wieder findend – ich:	Pt.-Konstr. vgl. Koh. 8,12
	Bitterer als der Tod - die Frau, (oder: bitterer als der Tod ist es mit der Frau)	Artikel bei Frau bitter, m statt wie zu erwarten f ⁸²⁷
	davon gilt – sie ist Netze	
	und Fangnetze ist ihr Herz und Fesseln sind ihre Hände;	
	Der, der gut ist im Angesicht des Gottes: er rettet sich vor ihr, aber der Sünder wird in ihr/durch sie gefangen.	Pt. „sündigen“
7,27:	Sieh dies, ich habe es gefunden, spricht sie – Kohelet; (oder: spricht er, der Kohelet)	Spricht sie, lt. Masoreten feminin konstruiert, Kohelet (Pt.Sg.f) entsprechend; oder emendiert: spricht er, der Kohelet, dann Kohelet mit Artikel wie Koh.12,8
	eine um die andere um ein Kalkül zu finden	Feminine Konstruktion: eine um die andere statt eins ums andere Kalkül 7,25.29
7,28:	davon gilt – noch suchte meine Seele und nicht fand ich; einen Menschen unter Tausend habe ich gefunden, eine Frau in allen diesen habe ich nicht gefunden.	Suchen 7,25.29 Ein Mensch – Zahlwort, m Frau ohne Artikel oder Zahlwort
7,29:	Allein, sieh dies, ich habe es gefunden, davon gilt - er machte, der Gott, den Menschen aufrecht; sie suchen viele Kalküle.	Artikel bei Gott und Mensch Suchen 7,25.28 „sie“, m, kann aber auch f sein Kalküle pl, bildet eine f-Endung, ist aber m, entsprechend ist „viele“ m; evtl. Wortspiel mit m/f-Bildungen

⁸¹⁹ זָה כָּל זֶה blickt zurück und leitet Koh. 7,23f als Zusammenfassung ein. In der Literatur wird diskutiert, ob der Rückblick alles Bisherige betrifft oder nur den Abschnitt 7,1ff. Die Diskussion referiert A. Schoors, Ecclesiastes, S. 559f

⁸²⁰ וּ wird von mir instrumental verstanden (vgl. z.B. M. Köhlmoos, Kohelet, S. 181; N. Lohfink, Kohelet, S. 56; A. Schoors, Ecclesiastes, S. 559; T. Krüger, Kohelet, S. 262; A. Schellenberger, Kohelet, S. 118), wie in Koh. 2,1, worauf angespielt wird. Anders „in Blick auf die Weisheit“ A. Lauha, Kohelet, S. 137; dann ist Weisheit Objekt der Erprobung. M.E. sind das keine einander völlig ausschließenden Alternativen.

⁸²¹ Eventuell liegt hier nicht nur ein instrumentaler Gebrauch vor, sondern im Gesamtduktus von Koh. 7,23f ein Anklang an die Frau Weisheit als Personifikation; s.u. S. 117.300ff.

⁸²² Die deutsche Übersetzung legt einen Zustand nahe. M.E. muss für weises Selbstverständnis gelten, dass „weise sein“ zugleich „weise handeln/leben“ heißt. „Qoheleth has done research with a view to learn to act wisely himself“, A. Schoors, Ecclesiastes, S. 561 als Referat zu v.d. Ploeg.

⁸²³ רָחוּק wird auch Pvb.31,10 zur Beschreibung der Frau von Stärke genutzt; vgl. zu Pvb 31 s.u. S. 189ff.217ff.286ff.325ff.

⁸²⁴ Zu dieser Übersetzung S. 61f.; weitere Möglichkeiten: „was sein wird“, „was gewesen ist“, „was geschieht“, „Sein der Dinge“, vgl. die Diskussion bei A. Schoors, Ecclesiastes, S. 562f.

⁸²⁵ Zu מְצֵאָה s.u. S. 212ff.

⁸²⁶ Als einziges Wort in der Reihung mit Artikel; S. Euringer, Masorah, S. 90 will den Artikel beibehalten, weil er davon ausgeht, dass er in der LXX eher ausgefallen als in den MT eingetragen worden ist.

⁸²⁷ Vgl. z.B. R. Holmstedt, Qoheleth, S. 221. Insgesamt ist in Kohelet die Geschlechtlichkeit nicht stabil konstruiert. מְצֵאָה ist uneindeutig (vgl. J. Koosed, (Per)mutations, S. 83f), ebenso ist in Koh. 7,22 die Angeredete weiblich (תָּא statt אָתָּא) und in Koh. 7,27 wird Kohelet mit einem weiblichen Verb konstruiert. Ausserdem ist Kohelet selbst Pt.Sg.f.K.; s.u. S. 310ff.

8,1:	<u>Wer</u> ist wie „ der “ Weise und wer erkennt die Deutung eines Sachverhalts ?;	Artikel nicht assimiliert vor „Weise“; Pt. „erkennen“; Sachverhalt 8,3.4.5
	Die Weisheit (eines) Menschen erleuchtet sein Angesicht , sodass die Härte seines Angesichts sich ändert.	Unbestimmter Artikel ergänzt
8,2:	„ Ich “ – Den Mund eines Königs beachte, und zwar wegen des Gottesschwurs. ⁸²⁸	Imp. „beachte“ wie Koh. 4,17
8,3:	Habe keine Angst, sodass du von seinem Angesicht gehst. Du sollst nicht aufstehen in bösem Sachverhalt ;	Böse 8,5.6 Sachverhalt 8,1.4.5
	denn alles, davon gilt, er hat es vor, macht er .	
8,4:	In dem, wovon gilt – Sachverhalt eines Königs ist gewaltig ;	Sachverhalt 8, 1.3.5
	<u>wer</u> sagt ihm: „ Was machst du? “	
8,5:	<u>Einer</u> , der das Gebot beachtet, kennt keinen bösen Sachverhalt ;	Pt. „beachten“ und „erkennen“ Böse 8,3.6 Sachverhalt 8,1.3.4
	Zeitpunkt und Urteil kennt ein weises Herz.	Vgl. Koh. 3,1-4,6
8,6:	Denn für alles Vorhaben gibt es Zeitpunkt und Urteil ;	Vgl. Koh. 3,1-4,6
	denn die Bosheit des Menschen ist groß wider ihn.	Böse 8,3.5
8,7:	Denn, es gibt ihn nicht , der erkennt , was ist es, das sein wird;	Pt. „erkennen“
	denn wie das, davon gilt, es wird sein – <u>wer</u> erzählt (es) ihm?	Pt. „erzählen“
8,8:	Es gibt nicht (einen) Menschen, gewaltvoll im Hauch, um zu halten den Hauch	Unbestimmter Artikel ergänzt; Hauch = רוח, nicht הבל
	und es gibt nicht (einen) Gewaltigen am Tag des Todes	
	und es gibt nicht Entsendung im Krieg;	
	und nicht rettet Unrecht seine Herren.	Unrecht 7,25

4.2 Anmerkungen zur Werkstattübersetzung

7,25:

Schon im Rahmen der Koheletravestie (1,13.16.17; 2,1.15) ist „Herz/Verstand“⁸²⁹ der Gesprächspartner Kohelets, also ein Gegenüber. Darum sollte eine Übersetzung die Wiederaufnahme dieses Gespräches nicht nivellieren. Ausserdem wird in 7,26 der Begriff noch einmal aufgenommen, als Herz der Frau, über die Kohelet spricht. Anders aber als in der Koheletravestie steht das Herz hier nun insgesamt für Kohelet selbst; das ׀ ist explikativ i.S.v. „also“ zu verstehen.

Der Doppelpunkt ersetzt das ׀ von שׁבֹקֵשׁ als ׀ explikativum. Das ׀ vor שׁבֹקֵשׁ inf.Nif. fehlt; m.E. um שׁבֹקֵשׁ aus der vorhergehenden Reihung herauszuheben.⁸³⁰ In der LXX fehlt der Artikel vor ζήτησα als Übersetzung von שׁבֹקֵשׁ, ist aber vor κατασκεψασθαι (לתור) gesetzt, d.h. die LXX hat die Differenzierung von MT wahrgenommen und mit ihren sprachlichen Mitteln ausgedrückt.. Das ׀ vor חשבון ist von mir wieder explikativ verstanden worden, diesmal aber durch ‚also‘ wiedergegeben. Es soll damit verdeutlicht werden, dass Kohelet hier ein bestimmtes Verständnis von Weisheit in den Blick nimmt, nämlich Weisheit als חשבון.⁸³¹ Diese Übersetzung nimmt damit die Bewegung auf, die sich auch im folgenden Halbvers findet, wenn Unrecht mit Dummheit und Torheit mit Unverstand verknüpft wird.

חשבון kommt Koh. 7,25.27; 9,10 vor. חשב׳ bezeichnet einen intellektuellen Vorgang i.S.v. rechnen, berechnen; er kann das Denken und kreative Tätigkeiten von Künstlern bezeichnen.⁸³² Die Ausleger schlagen „Berechnung“⁸³³, „Ergebnis“⁸³⁴, „accounting“⁸³⁵ oder „reason of things“⁸³⁶ oder „Summe“⁸³⁷

⁸²⁸ Nach R. Holmstedt, Qoheleth, S. 228 lässt sich auch übersetzen „I am the mouth of the king“, was er aber für „nonsensical“ hält. Aber vielleicht lässt sich doch auch so sinnvoll übersetzen: Ich bin der Mund des Königs. Gib acht, auch hinsichtlich des Gottesschwurs“. Lässt sich שמור als Inf. Verstehen und also durch ein finites Verb ersetzen, dann könnte es auch lauten: Ich bin es, der den Mund des König beachtet“.

⁸²⁹ לֵב

⁸³⁰ Vgl. A. Schoors, Ecclesiastes, S. 568; Schoors' gelehrter Kommentar referiert und diskutiert in der Regel die Vorschläge der Auslegenden der letzten 150 Jahre sowie der antiken Übersetzungen.

⁸³¹ Vgl. A. Schoors, Ecclesiastes, S. 569f.

⁸³² Vgl. Gesenius 18A, S. 405-407.

⁸³³ Z.B. W. Zimmerli, Prediger, S. 212.

vor. Ich habe mich, dem TgdeQoh folgend, zu „Kalkül“⁸³⁸ entschieden. Diese Übersetzung versucht zum einen, die Beschreibung, die Kohelet in 7,27 gibt (Stück für Stück, eins zum anderen fügend), aufzunehmen. Zum anderen stellt חשבון m.E. nicht wie von L. Schwienhorst-Schönberger⁸³⁹ oder T. Krüger⁸⁴⁰ angenommen ein Synonym zu חכמה dar, sondern eine bestimmte weisheitliche Frage- und Zielrichtung – Weisheit als Berechnung.⁸⁴¹ Nach M. Mendelssohn stellt es „die Wissenschaft des Werths und des Verhältnisses eines gegen das andere“⁸⁴² dar. Zum dritten soll die Übersetzung die Erkenntnis aufnehmen, dass חשבון wie יתרון einen Begriff aus der Wirtschaftswelt darstellt.⁸⁴³ Kohelet benutzt in Koh. 7,29 einen Pl: חשבונות, der auch in 2.Chr. 26,15 auftaucht und dort „mit Sachverstand entwickelte“⁸⁴⁴ Kriegsmaschinen beschreibt. LXX übersetzt in 7,25 חשבון mit ψηφος, ursprünglich also Kieselstein, dann Stimmstein, dann Auszählungsergebnis⁸⁴⁵, in 7,27.29 sowie 9,10 mit λογισμος. Sie grenzt also sprachlich Koh. 7,25 von 7,27.29 ab. In 7,25b trägt סכלות als einziges Nomen in dieser Reihe einen Artikel. LXX gleicht an und lässt ihn wegfallen. M.E. dient er dazu, diesen Begriff als besonderen in der Reihe zu kennzeichnen. Meine Übersetzung geht von zwei doppelten Akkusativen zu לדעת aus.⁸⁴⁶ Es ist auch möglich, die Reihung als zwei Nominalsätze zu übersetzen: „zu erkennen: Unrecht ist Dummheit und die Torheit ist Unverstand“.⁸⁴⁷

7,26:

Das Pt. ומוצא drückt ein iterativ-duratives Moment aus, das die LXX durch eine Präsenzformulierung überträgt.⁸⁴⁸ Zugleich ist die Konstruktion mit אני eine für Kohelet ungewöhnliche Art der Formulierung. Eine solche Konstruktion findet sich nur noch in 8,12, dann mit ידע.⁸⁴⁹

Bei der ersten Übersetzungsvariante⁸⁵⁰ ist את als Acc.part. verstanden. Dann ist האשה Akkusativobjekt zu ממות, ומוצא und מר ist ein eingeschobener Ausruf auf מר bezogen. Die zweite Variante versteht את als Präposition: „mit“. Dann liegt ein zusammengesetzter Nominalsatz vor. Die LXX übersetzt hier σου, mit. Allerdings gehört es zu den Eigenarten von Koh.-LXX, in etwa der Hälfte der Fälle את statt als acc.part. mit σου zu übersetzen.⁸⁵¹ Allerdings könnte es sein, dass LXX gerade hier eben את als präp. gelesen hat.

Ein Problem dieser Übersetzung liegt darin, dass eigentlich מרה statt מר geschrieben sein müsste, da es sich auf האשה⁸⁵² bezieht.

Die Plurale, die Koh. zur Beschreibung der Frau nutzt, sollten nicht eingeebnet werden. Sie ist nicht nur eine Falle, sondern sie ist eben viele Fallen. Sie wird durch die Plurale in ihrer Existenz beschrieben. Sie ist nicht „wie“ Fallen, sondern sie ist Fallen. Herz und Hände verweisen dabei explikativ darauf, dass sich dieses „Sein“ in ihrem Denken und Handeln widerspiegelt.⁸⁵³ Hinsichtlich מצודים ist zu beachten, dass der Begriff in Koh. 9,12 als Netz eines Fischer wieder aufgenommen wird, in Koh. 9,14 als eine Art Belagerungsmaschine oder -taktik erscheint. Diese Beobachtung ist darum interessant, weil es bezüglich חשבונות in 7,29 eine ähnliche Beobachtung gibt, nämlich das das Wort auch „Kriegsmaschine“ bedeuten kann. Eventuell spielt Koh. 7,29 auch auf die Attribute der Frau in 7,26 an.

ימלט, 3. Sg.m.Nif lässt sich passivisch oder reflexiv verstehen. Meine Übersetzung wählt die reflexive

⁸³⁴ Z.B. H.W. Hertzberg, Prediger, S. 137; H. Brandenburg, Sprüche, S. 166, A. Lauha, Kohelet, S. 139

⁸³⁵ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 260f

⁸³⁶ M. Fox, Ecclesiastes, S. 51f

⁸³⁷ K. Gallig liest die Phrase als constr.-Verbindung: „der Weisheit Schluß“, Prediger, S. 76.

⁸³⁸ TgdeQoh, S. 82: Jai recommence, moi, a calculer dans mon coeur“.

⁸³⁹ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 400 „Weisheit und zwar Einsicht“.

⁸⁴⁰ T. Krüger übersetzt darum „Weisheit und Erkenntnis“, Kohelet, S. 262.

⁸⁴¹ Die weitere Sprachentwicklung unterstreicht die Aspekte von Berechnung und Planung; vgl. M.

Jastrow, Dictionary, S. 508f; TgdeQoh, S. 82: „salaire de la recompense de ouvres de justes“.

⁸⁴² M. Mendelssohn, Kohelet, S. 242

⁸⁴³ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 261

⁸⁴⁴ So die Übersetzung der Zürcher Bibel, 2007; eine Zürcherdeutsche Übersetzung gleich an הבל an und übersetzt „irne Füzürz“.

⁸⁴⁵ Lidell, Ψηφος, Greek-English Lexicon, S. 2022f

⁸⁴⁶ Vgl. A. Schoors, Ecclesiastes, S. 570, der die Aufreihung sonst für „seemingly meaningless“ hält.

⁸⁴⁷ So z.B. T. Krüger, Kohelet, S. 262; C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 252; vgl. A. Schoors, Ecclesiastes, S.565.

⁸⁴⁸ M. Krause, Hebräisch, S. 125; vgl. Lauha, Kohelet, S. 141: „Permanenz seines angestregten Suchens“:

Auffgefallen ist die Abweichung von den sonst üblichen Perfektkonstruktionen. Als Gründe neben dem iterativ-durativen Moment referiert A. Schoors, Ecclesiastes, S. 572 „illustrative example“, „repetition, continuation“, „expression of present tense“, „quotation“.

⁸⁴⁹ Vgl. auch die Selbstvorstellung Koh. 1,12: אני קהלת.

⁸⁵⁰ Vgl. A. Schoors, Ecclesiastes, S. 574f.

⁸⁵¹ Vgl. P. Gentry, Ecclesiastes, S.394f.

⁸⁵² C. Seow, Ecclesiastes, S. 261

⁸⁵³ TgQ hat die Vorstellung, dass die Frau selbst eine Gefangene ist. Ohne Gottes Handeln (Koh.7,26b) kann sie nicht tun, entsprechend Syr., vgl. Y.A.P. Goldmann, Commentary, S. 96f.

Form, weil in ihr angedeutet wird, dass es sich im Verhältnis zur beschriebenen Frau um ein Verhalten handelt, das durch die Koh. zuhörenden Männer realisiert wird.

7,27:

Meine Übersetzung versteht die Phrase **ראה זה מצאתי** in 7,27 und 7,29 als Einleitung zum jeweils folgenden. Ich komme zu diesem Ergebnis, weil hier nicht bloß eine Formulierung mit **לא מצאתי** bzw. **לא מצאתי** vorliegt, sondern eine Verstärkung durch das hinweisende **ראה זה**.

ראה זה ist in doppelter Hinsicht singular im Koheletbuch.⁸⁵⁴ Zum einen taucht die Bezeichnung⁸⁵⁵ Kohelet außer in 1,12 und 7,27 nur noch dreimal auf, in ein- oder ausleitenden Bemerkungen zum Buch. In 1,12 dient sie der Selbstvorstellung: **אני קהלת**. In 12,8 ist Kohelet mit dem Artikel verbunden worden, sodass der Bezeichnung dort als eine Funktionsbeschreibung verstanden werden kann. LXX und viele Ausleger ändern den MT in 7,27 entsprechend⁸⁵⁶ und lesen **אמר הקהלת**. Zum anderen nimmt das finite Verb in 7,27 auf, dass **קהלת** ein Part.Sg.f.K ist. Das ist im Buch nur an dieser Stelle so. Die Übersetzung versucht, das aufzunehmen.

Auf den ersten Blick scheint Kohelet zu sagen, dass er eins nach dem anderen abwägt, um zu einem Ergebnis zu kommen.⁸⁵⁷ Auffällig ist, dass er mit **אחת** die feminine Form nutzt. Insgesamt betrachte ich 7,27b.28a als einen zweigliedrigen Einschub, in dem Kohelet sein Vorgehen beschreibt, um **חשבון** zu finden.

7,28:

אדם steht in Opposition zu **אשה**, dabei sind zwei Varianten möglich. Ist die Opposition Mann/Frau gemeint oder eine Gegenüberstellung Mensch/Frau anvisiert? Da **אדם** sonst in Koh. „Mensch“ bedeutet, habe ich mich dazu entschieden, hier „Mensch“ zu übersetzen, wissend, dass Mann mitschwingen kann. Auch die LXX übersetzt Mensch und nicht Mann.⁸⁵⁸

7,29:

In der Übersetzung wird **חשבנות** als pl. von **חשבון** (m)⁸⁵⁹ aufgefasst. Er ist trotz der f-Endung m und wird auch durch das Adjektiv **רבים** als m gekennzeichnet. M.E. ist mit einer Wortschöpfung Kohelets zu rechnen, in der er grammatisch mit f und m spielt.⁸⁶⁰ In 2. Chr. 26,15 bezeichnet dieses Wort Kriegsmaschinen. Die Übersetzung kann leider die doppelte Sinnfüllung nicht nachvollziehen. Schon die LXX hat sich darum für **λογισμοῦς** entschieden. Für die Auslegung ist mit der doppelten Sinnfüllung zu rechnen, also konkret Kriegsmaschinen und Zerstörung als Gegensatz zum geschaffenen Qualität des Menschen, übertragen das, was Kriegsmaschinen und Zerstörung ermöglicht, nämlich die Kalküle und Berechnungen der Menschen. T. Krüger übersetzt „Erkenntnisse“ und sieht ein Wortspiel mit Gen. 6,5 „böses Trachten“ (**חשבנות/מחשבת**).⁸⁶¹ Weitere Vorschläge sind „nichtsutzige Gedanken, Nachsinnungen und Anschläge (Künsteleyen)“⁸⁶², „Künste“⁸⁶³, „Einsichten“⁸⁶⁴, oder „inventions“.⁸⁶⁵ Bernhard v. Clairvaux legt eine körperbezogene Auslegung vor. Er bezieht Ebenbildlichkeit auf Größe und aufrechten Gang, der Verlust der Ebenbildlichkeit verändert den Menschen auch körperlich: „was aber die Geradheit betrifft, hinkt er“.⁸⁶⁶ Er setzt **חשבנות** mit „doloribus“, also Schmerzen⁸⁶⁷ gleich.⁸⁶⁸ D.F. Schleiermacher gebraucht

⁸⁵⁴ Vgl. A. Schoors, Ecclesiastes, S. 580f.

⁸⁵⁵ S.u. S. 300ff.

⁸⁵⁶ S. Euringer, Masorahstext, S. 92 geht davon aus, dass der „jüdische Copist“ das Pt.Sg.f. wahrgenommen hat und MT entsprechend korrigiert hat.

⁸⁵⁷ S. Schmidt, Kohelet, S. 235 versteht darunter das Abwägen von „pro et contra“.

⁸⁵⁸ Ausleger haben oft de facto Mann gelesen als Interpretation der Aussage Kohelets, keine Frau gefunden zu haben – dann muss der Mensch also ein Mann sein.; vgl. E. Birnbaum, Koheletkommentar des Hieronymus, Kohelet, S. 163; A. Lauha, Kohelet, S. 142; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 405ff; C. Seow, Ecclesiastes, S. 264; T. Krüger, Kohelet, S. 262. Vgl. auch jüdische Auslegung von Koh. 7,28 durch Geschichten, in denen es um die Opposition Mann/Frau geht bei M.J. binGorion, Born Judas, Bd. 3, S. 90-113.

D.J.A. Clines, **אדם**, S. 297-310.

⁸⁵⁹ Gesenius 18.A., S. 405-407

⁸⁶⁰ Vgl. A. Lauha, Kohelet, S. 143, der ein eigenes Wort annimmt, das nur hier vorkommt und das er mit „Erfindung“ oder „Intrige“ übersetzt; so schon TgQoh: „intrigues of government“ als feststehender Begriff TgQoh 1,18; 2,12; 7,25; in 7,29 allerdings „Calculations“; vgl. TgdeQoh zu 7, 25.

⁸⁶¹ T. Krüger, Kohelet, S. 270

⁸⁶² M. Mendelssohn, Kohelet, S. 242; S. 244 erklärt er, dass damit alles gemeint sei, was Menschen sich einfallen lassen mit der Begründung, es sei notwendig zum Bestand des menschlichen Geschlechts.

⁸⁶³ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 401

⁸⁶⁴ Backhaus lt. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 408

⁸⁶⁵ C. Seow, Ecclesiastes, S. 252

⁸⁶⁶ B. v. Clairvaux, Werke VI, S. 573

⁸⁶⁷ B. v. Clairvaux, Werke VI, S. 575

⁸⁶⁸ Das ist nicht die Übersetzung der Vg z. St.; dort steht quaestionibus.

Koh. 7,29 als geflügeltes Wort in Predigten⁸⁶⁹ und übersetzt „Künste“ in den jeweiligen Sachzusammenhang hinein. Es ist das Verweigern der öffentlichen Rechenschaft über den Glauben⁸⁷⁰, das Aufrichten neuer Vorschriften anstelle von Gottes einfachem Wort⁸⁷¹, das „Unwahre im Menschen“ und Flüchtige⁸⁷², Selbsttäuschung⁸⁷³ und „große und kleine Unredlichkeiten“⁸⁷⁴.

8,1:

החכם ist ungewöhnlich, weil der Artikel nicht assimiliert worden, sondern betont stehen geblieben ist. Nach der Rolle, die Artikel im vorangegangenen Abschnitt gespielt haben, wird er ebenso betont in der Übersetzung durch Anführungszeichen herausgestellt. LXX ändert unter Angleichung an die zweite Hälfte von 8,1a in τις ουδεν σοφους und übersetzt pl., versteht החכם, d.h. den Artikel, als Kennzeichen eines Kollektivum. פשר ist hap.leg., aber in Qumran und aramäisch i.S.v. Deutung eines Traums oder Auslegung eines Textes belegt.⁸⁷⁵ Es geht dabei um die Eröffnung einer Bedeutung, die zunächst verborgen ist; entsprechend übersetzt LXX λυσιν ρηματος. דבר kommt auch 8,3.4 vor, dann qualifiziert durch רע. Die Übersetzung versucht dem durch einen zunächst neutralen Begriff Rechnung zu tragen, der an allen drei Stellen genutzt werden kann. LXX wechselt zwischen ρημα (Koh. 8,1.5) und λογος (Koh. 8,2.3).⁸⁷⁶

In 8,1b ist nach dem Verhältnis der beiden Halbverse zueinander zu fragen. Drückt das ו einen mehr ergänzenden, auslegenden, konsekutiven oder adversativen Aspekt aus? Wie in 8,1bα ist mit ישנא eine Veränderung des Angesichts beschrieben. Versteht man עך פניו als constr.Verbindung, so geht es darum, dass die Härte eines Angesichts sich ändert. Beachtet man jedoch, dass schon in 8,1bα der Ausdruck פניו תאיר sonst in der hebräischen Bibel Gott vorbehalten ist⁸⁷⁷, so könnte man in 8,1bβ annehmen, dass פניו als subj. zu ישנא fungiert. Dann kann עך die Bedeutung „Lobpreis“⁸⁷⁸ haben. Der Lobpreis ist stets auf Gott bezogen, die Übersetzung lautet dann: „und Lobpreis: sein Angesicht wird verändert“.

8,2:

אני wurde schon immer entweder als überflüssig empfunden und darum nicht übersetzt; schon die LXX übergeht es.⁸⁷⁹ Es wird ein ausgefallenes Verb vermutet und ergänzt⁸⁸⁰ oder „Ich“ wird zu dem Folgenden gezogen.⁸⁸¹ Für eine Werkstattübersetzung muss es zunächst stehen bleiben, um zu prüfen, ob die Beibehaltung als lect.diff. sinnvoll sein kann. Da אני im Koheletbuch kein ganz unwichtiges Wort ist, ist zunächst davon auszugehen, dass es auch hier mit Bedacht steht. Nach dem Rat, den Mund des Königs zu beachten, wird mit ו eine Begründung angeschlossen. Wieder muss gefragt werden, welche Bedeutungsnuance dieses ו trägt. Da mit על דברת eine Begründung folgt, scheint ein kausales oder konsekutives Verhältnis angemessen. שבועת אלהים taucht nur hier auf; auch die Kombination יהוה שבועת ist nur dreimal belegt: Ex. 22,10; 2.Sam. 21,7; 1.Kön. 2,43. „The substitution of the term ,elohim for the more specific name YHWH is expected for a wisdom text.“⁸⁸² Da MT in sich verständlich ist, bleibt die Übersetzung der LXX, die mit dem Anfang von 8,3 zusammenzieht⁸⁸³, unberücksichtigt.

8,3:

Der Vers setzt die Reihe der Ratschläge, die in 8,2 mit שמור eingeleitet worden ist, fort. Die meisten Übersetzer verstehen תבהל אל Nif wie das Pi in 5,1 und 7,9 „Übereile nicht“.⁸⁸⁴ Dann wäre das aber das einzige Nif-Vorkommen des Verbs in der hebräischen Bibel, das so übersetzt wird; vgl. Gesenius 18A, S.127. Da das Nif. in der Bedeutung „Angst haben, Mut verlieren“ durchaus sinnvoll ist, habe ich es stehen lassen.⁸⁸⁵

⁸⁶⁹ In seiner „Weihnachtsfeier“, KGA I,5, S. 45f verwebt er Koh. 7,26 und 7,29: „den Mann hat Gott aufrichtig erschaffen, aber die Weiber suchen viele Künste“ sagt Ernst, um sogleich von Karoline pariert zu werden.

⁸⁷⁰ D. F. Schleiermacher, Predigten III,1, S. 99

⁸⁷¹ D. F. Schleiermacher, Predigten III,12, S. 696

⁸⁷² D. F. Schleiermacher, Predigten III,9, S. 358

⁸⁷³ D. F. Schleiermacher, Predigten III,7, S. 824f

⁸⁷⁴ D. F. Schleiermacher, Predigten III,3, S. 543

⁸⁷⁵ Vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 277

⁸⁷⁶ Evtl. rückt LXX mit λογος inhaltlich die entsprechenden Sätze an λογισμος (Koh. 7,29) heran.

⁸⁷⁷ N. Lohfink, Kohelet, S. 59; C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 277f

⁸⁷⁸ Gesenius 18A, S. 942

⁸⁷⁹ S. Euringer, Masorahstext, S. 95 diskutiert die Möglichkeiten und entscheidet für Streichung, kann sich aber den Weg von MT zu LXX nicht plausibel erklären.

⁸⁸⁰ Y.A.P. Goldman, Commentary, S. 99

⁸⁸¹ Y.A.P. Goldman, Commentary, S. 99

⁸⁸² C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 279

⁸⁸³ Και περι λογου ορκου θεου μη σπουδασης; ausgehend von weisheitlichem Spruchgut übersetzt W.Zimmerli, Prediger, S. 211: „in Sachen des Gotteseides übereile dich nicht“. Er begründet damit zusätzlich, dass der Vers in Analogie zu Koh. 5,1 gesehen werden muss; ebd., Anm.2.

⁸⁸⁴ So z.B. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 410; A. Lauha, Kohelet, S. 146, H.W. Hertzberg, Prediger, S. 161; T. Krüger, Kohelet, S. 272; dabei wird der Imp. i.d.R. als adverbiale Bestimmung zu תלך verstanden.

⁸⁸⁵ Vgl. ebenso C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 276; zur Begründung S. 279f.

Bei der Übersetzung ist es leider nicht möglich, die Mittelstellung von מפניו darzustellen. Man muss entscheiden zwischen der Angst vor dem Angesicht des Königs oder dem Gehen weg vom Angesicht des Königs. Der MT hält beide Möglichkeiten offen.

Mit תוך wird eine Folge der Angst beschrieben. Es folgt eine Warnung vor einem bösen Sachverhalt, die begründet wird durch die Gewalt eines Königs. – Insgesamt ist eine weitere Übersetzung möglich: „Habe keine Angst. Von seinem Angesicht gehe und stehe nicht auf in bösem Sachverhalt, denn alles, das er vorhat, verwirklicht er.“⁸⁸⁶ Bietet der Text im ersten Fall eine Warnung vor einer Verschwörung o.ä., warnt Kohelet im zweiten Fall davor, dem König in ungerechter Sache zu folgen. Mit Blick auf den Gesamtkontext wird eventuell zu entscheiden sein, welche der Übersetzungen angemessen ist.

8,4:

באשר führt die in 8,3b begonnene Begründung weiter.

8,5:

חכם לב lässt zwei Übersetzungsmöglichkeiten zu. Die meisten Übersetzer folgen LXX καρδια σοφου und übersetzen „Herz eines Weisen“. Es ist aber auch „weises Herz“ möglich, wie z.B. in 1.Kön. 3,12.

8,6.7:

Viermal wird die Partikel כי zur Einleitung gebraucht. Die vier Sätze bezeichnen den Inhalt dessen, was ein weises Herz erkennt.⁸⁸⁷ Eventuell beschreibt die Reihung eine Art Klimax.⁸⁸⁸ Eventuell deutet die natürlich nur sekundäre Verteilung an, dass es zwei Gedankengänge sind – einer, der sich mit Zeit, Gericht und Bosheit beschäftigt, einer, der das Nichtwissen der Zukunft thematisiert und begründet.

Bei der Präp. על nehme ich in der Übersetzung einen adversativen Klang an, also i.S.v. gegen. Der Gesamtausdruck kann aber auch so verstanden werden, als laste die Bosheit schwer auf den Menschen.⁸⁸⁹

8,8:

Ggf. entsprechen die 4 Verneinungen mit אין (3x) und לא (1x) den 4 Aussagen in 8,6.7; evtl. legt sich wieder ein klimaktisches Verständnis nahe. Zielpunkt ist dann die Aussage über das Unrecht, das nicht rettet. Die beiden Aussagen von 8a sind durch ושל zusammengehalten. Evtl. ist das Verhältnis von 8,8ba zu 8,8bb konsekutiv und explikativ zu verstehen: „Es gibt keine Stellvertretung im Krieg, darum/sodass das Unrecht seine Herren nicht rettet.“

Mit der Übersetzung „Hauch“ für רוח soll versucht werden, die in Kohelet bisher aufgetauchten Konnotationen zu berücksichtigen: als Atem in 3,17-20 und als Synonym zu hävel.

משלחת kann zwei Bedeutungsvarianten transportieren: 1. Entlassung aus dem Krieg, also i.S.v. fortgeschickt werden⁸⁹⁰; 2. Entsendung in den Krieg⁸⁹¹, also i.S.v. einen Stellvertreter schicken, der die Aufgabe an meiner Statt wahrnimmt und kämpft. M.E. trifft eher die zweite Nuance zu, da mit der Präp. ב eher eine Richtungsangabe verbunden sein könnte und bei der ersten ggf. eher eine Formulierung mit מן zu erwarten wäre.

Exkurs: LXX zu Koh. 7,23-8,8

Der Werkstattübersetzung liegt der MT zugrunde. Koh. 7,23-8,8, begegnet jedoch auch in Form der antiken Übersetzungen, der aramäischen Targumim, der griechischen Übersetzungen der LXX⁸⁹² sowie von Aquila, Symmachus und Theodotion.⁸⁹³ Interpretation geschieht dabei durch die Übersetzung als solche, also ohne Kommentierung, Glossierung o.ä.. Dabei gilt, dass die Übersetzungen immer wieder überarbeitet wurden.⁸⁹⁴ Sie sind allgemein Teil jenes Projektes, mit dem sich jüdische Menschen mit ihrer neuen hellenistischen Umwelt auseinandergesetzt haben.⁸⁹⁵

„Die Übersetzung der griechischen Version des Buches Kohelet ist generell als wörtlich zu charakterisieren.“⁸⁹⁶

Es gibt eine sohohe Annäherung an die hebräische Vorlage, dass ein hebraisierendes Griechisch entstanden ist, das in die Sprachwelt Israels einlädt.⁸⁹⁷ Dabei bedient sich die Übersetzung durchaus rhetorischer und poetischer Möglichkeiten des Griechischen. Sie differenziert in der Wortwahl, übersetzt also nicht immer

⁸⁸⁶ Vgl. K. Galling, Prediger, S. 78.

⁸⁸⁷ Vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 281.

⁸⁸⁸ J.L. Crenshaw, Ecclesiastes, S. 151f schlägt darum vor, die Partikel jeweils unterschiedlich zu nuancieren: bestärkend, widersprechend, konsekutiv und begründend.

⁸⁸⁹ So z.B. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 410

⁸⁹⁰ So z.B. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 410

⁸⁹¹ So z.B. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 282f

⁸⁹² Die Fragen der historischen Zuordnung von MT und LXX bleiben in dieser Studie unberücksichtigt.

⁸⁹³ S. Kreuzer, Entstehung, S. 62-66; vgl. F. Field, Origenis Hexapla Bd. 2, S. 377-405.

⁸⁹⁴ S. Kreuzer, Entstehung und Überlieferung, S. 54-61

⁸⁹⁵ S. Kreuzer, Entstehung und Überlieferung, S. 79; M. Meiser, Septuaginta, S.3-29; vgl. zu RuthLXX als parallele Art der Übersetzung und zur Funktion der literalen Übersetzung C. Ziegert, Das Buch Ruth; S. 221-251; s. S. 44ff.355ff.

⁸⁹⁶ P.J. Gentry, Ekklesiastes, S. 393

⁸⁹⁷ Vgl. W.A. Ross, Septuagint, S. 393.

konkordant.⁸⁹⁸ Man wird also umso genauer hinschauen, um die Eigenheiten der LXX in Kohelet wahrzunehmen und die Lesevarianten auszuwerten. Der griechische Text ist immer wieder auch Grundlage für Kommentatoren, insbesondere in der Alten Kirche gewesen.

Auch in dieser Studie wird der LXX-Text immer wieder als eine Stimme der Auslegung herangezogen. In diesem Exkurs geht es darum, die Besonderheiten der LXX-Übersetzung aufzuzeigen.

1. Kohelet findet sich unter dem Titel Πηματα Εκκλησιαστου⁸⁹⁹ in der zweiten Abteilung der LXX, unter den poetischen Büchern. Nach den Psalmen und Oden folgen die drei Salomo zugeschriebenen Büchern Pvb, Koh, Cant.⁹⁰⁰ Es folgen Hiob, Weisheit Salomos, Jesus Sirach und die Psalmen Salomos. Für die Alte Kirche und das Mittelalter lag in dieser Abfolge ein Interpretationsmodell: Die drei Bücher Pvb-Koh-Cant werden als Abfolge sowohl in der Entstehung, im Inhalt und bei den Adressaten verstanden.

2. Im Unterschied zu MT, so kommentiert F.J. Backhaus, legt die Übersetzung der LXX für Kohelet besonderes Augenmerk auf die Bosheit des Menschen. Im Gefolge davon betont sie auch den Gedanken des Gerichts. Der Weisheit wird stärker als im MT eine besondere Rolle und Vorrang zugebilligt. Das Leitwort hävel, das im Hebräischen zwischen einem Luftphänomen und einem einem Abstraktum schwankt, wird mit der Übersetzung ματαιοτης abstrakt vereindeutigt und führt in der Folge zum lateinischen vanitas und dem lutherschen Eitelkeit.

3. Eine sprachliche Besonderheit findet sich in der Übersetzung der hebräischen Akkusativpartikel durch ου, also „mit“.⁹⁰¹ Grammatisch wird die Präposition im Griechischen normalerweise mit dem Dativ verbunden, in Koh mit dem Akkusativ. Dabei ist diese Übersetzung wohl eine bewußte Entscheidung, die Verständlichkeitsmöglichkeiten eröffnet. „Für Koh gilt: 6 mal wird τα nicht, 34 mal mit ου, 33 mal durch den Artikel bzw. 1 mal durch αυτος übersetzt“.⁹⁰² Dabei ist schon im MT das Setzen der Partikel eine Möglichkeit der Betonung.⁹⁰³

4. Zu Koh. 7,23-8,8 ergeben sich eine Reihe von Einzelbeobachtungen:

- Koh. 7,23 wird „Ich will weise werden“ (Kal) mit σοψισθησομαι übersetzt, was einem Hitpael entspricht und in Koh. 7,16 vorgekommen war. Das Hitpael kann den Klang des „So-Tun-Als-Ob“ haben, und auch das griechische Wort kann diese Konnotation tragen.⁹⁰⁴

- Koh. 7,24 LXX „Wer wird es herausfinden?“ setzt in einigen Handschriften statt αυτο αυτην. Dann ist ein klarer Bezug auf σοφια formuliert. Es geht darum, die Weisheit zu finden. Eventuell verstärkt sich hier ein schon im hebräischen Text angelegter Zug, die Weisheit in Koh. 7,23f als Personifikation zu verstehen.⁹⁰⁵

- Koh. 7,25 übersetzt LXX „Kalkül“ mit ψηφος, Berechnung, während in Koh. 7,27.29; 9.10 das Wort Kalkül mit λογισμος übersetzt wird. Gegebenenfalls ist „Weisheit und Berechnung“ als Hendiadyoin zu verstehen oder Berechnung als explikativ zu Weisheit. Dann könnte λογισμος als Ersatz für Berechnung gelten und die Gestalt deutlich machen, in der Berechnung gefunden wird.

- Mit der Übersetzung „eines Gottlosen Torheit“ wird die abstrakte Reihung des MT „Unrecht als Dummheit“ zu einer personalen Aussage. Der Artikel, den MT vor „Torheit“ setzt, entfällt. „Torheit als Unverstand“ werden durch „Hartherzigkeit und Unruhe“ interpretiert. Insgesamt werden also erkenntnistheoretische durch eher emotional gefüllte Begriffe übertragen. Unrecht, Dummheit und Torheit stellen weder ein ethisches noch ein intellektuelles Defizit dar, sondern betreffen die Person des Gottlosen.

- Koh. 7,26 übersetzt LXX die Akkusativpartikel mit ου. „Bitterer als Tod ist die Frau“ oder „Bitterer als Tod ist (es) mit der Frau“ sind die beiden Möglichkeiten, die die Eigenart des griechischen Textes eröffnet.

- Koh. 7,27 gleicht LXX die Erwähnung Kohelets an Koh. 1,2 (LXX) und 12,8 an, liest ein Verb 3 Sg.m statt wie MT 3. Sg. f und setzt den Artikel: „sagt der Ecclesiastes“.

- Die feminine Wendung μια τη μια entspricht dem MT, wie dort ist zu fragen, worauf sie sich bezieht.

- Koh. 8,1 ersetzt die ungewöhnliche Wendung des MT, die sich auf einen einzelnen, mit Artikel bestimmten Weisen bezieht⁹⁰⁶ durch eine Pluralformulierung: „Wer versteht Weise?“ oder „Wer kennt Weise?“ Das ist nur möglich, weil LXX das Verb wissen, kennen aus Koh. 8,1ab wiederholt.

דבר taucht in Koh. 8,1-5 fünfmal auf. LXX setzt dafür in 8,1.5 ρημα, in 8,2.3.4 λογος bzw. verbalisiert mit λεγειν. Der Gebrauch von ρημα wirkt rahmend. Ρημα reflektiert den Buchtitel in Koh. 1,1 LXX. Das hapax legomenon „Deutung“ im MT übersetzt LXX durch λυσις, also Auflösung, Lösung. Ρημα erhält so eine besondere Qualifikation.

- Koh. 8,2 streicht das „Ich“ des MT. Über die Gründe kann man nur spekulieren. Schon beim Lesen des MT wird

⁸⁹⁸ J. Aitken, Rhetoric, S. 55-77

⁸⁹⁹ Koh. 1,1

⁹⁰⁰ Für die Alte Kirche und das Mittelalter lag in dieser Abfolge ein Interpretationsmodell. S.u. S. 39.

⁹⁰¹ F.J. Backhaus, Ecclesiastes, S. 2003

⁹⁰² F.J. Backhaus, Ecclesiastes, S. 2007

⁹⁰³ Z.B. ist in Koh. 7,23-29 nur bei zwei Akkusativen die Partikel genutzt: את האשה (7, 26) und את האדם (7,29).

⁹⁰⁴ B.A. Taylor, Analytical Lexicon, S. 498: to play the wise man.

⁹⁰⁵ M. Leuenberger, Weisheit, S.280: „evt. implizit Qoh 7,23ff“. Anders L. Lüdicke-Kaute, Art.

Personifikationen LCI, Sp. 395, die in Koh. 7,25-8,1 eine Personifikation der Weisheit entdeckt, ohne genauere Angaben.

⁹⁰⁶ Wer ist wie der Weise? MT Koh. 8,1.

es in der Regel entweder mit einem Verb verbunden oder gestrichen. Insofern entspricht LXX der Lesegewohnheit. Eventuell passt die Streichung aber zur inhaltlichen Veränderung von Koh. 8,1 LXX. Da die Engführung auf *den* Weisen in Koh. 8,1 aufgehoben ist in LXX, kann auch die Engführung auf das Ich Kohelets nicht beibehalten werden.

- Koh. 8,5 LXX versteht „Zeitpunkt und Urteil“ als einen Begriff, was auch schon mit MT möglich ist, zieht die Begriffe in 8,6 wieder auseinander. Angesichts der Tendenz in LXX-Koh die Gerichtsvorstellung zu verstärken und angesichts der Tendenz, die Bosheit des Menschen ernst zu nehmen, fällt auf, dass in Koh 8,6 Bosheit mit Erkenntnis übersetzt wird.

- Koh. 8,8 nimmt gottlos aus Koh. 7,25 wieder auf. LXX zieht Koh. 8,9 dicht an Koh 8,8.

Für mich ergibt sich folgende Rohübersetzung des Textes aus der LXX:

- Koh. 7,23 Alle diese (Dinge) prüfte ich mit der Weisheit,
ich sprach: Ich will weise werden.⁹⁰⁷
- Koh. 7,24 Und sie blieb fern von mir⁹⁰⁸, entfernter als das, was war
und tiefe Tiefe. Wer wird es (heraus)finden?⁹⁰⁹
- Koh. 7,25 Ich drehte mich, ich und mein Herz, zu erkennen,
also genau anzusehen und zu suchen berechnende Weisheit,
(und) zu erkennen Torheit⁹¹⁰ der Gottlosen und Härte⁹¹¹ und Verwirrung⁹¹²
- Koh. 7,26 Und ich finde heraus, ich, bitterer als Tod (ist) die Frau⁹¹³,
die Fangnetze ist und Schleppnetze ihr Herz und Fesseln ihre Hände.
Der, der gut ist vor dem Angesicht des Gottes wird befreit werden⁹¹⁴ vor ihr;
und der, der sündigt, wird gefangengenommen⁹¹⁵ durch sie.⁹¹⁶
- Koh. 7,27 Sieh, dieses habe ich (heraus)gefunden, sprach der Ekklesiastes,
eine um die andere, um zu finden einen Schluss⁹¹⁷,
- Koh. 7,28 den auch meine Seele suchte und nicht fand.
Einen Menschen⁹¹⁸ unter Tausend habe ich gefunden,
und eine Frau unter allen diesen habe ich nicht gefunden.
- Koh. 7,29 Nur das, sieh, habe ich (heraus)gefunden,
dass gemacht hat der Gott den Menschen aufrecht⁹¹⁹;
und sie suchen vielerlei Schlüsse.
- Koh. 8,1 Wer kennt die Weisen?
Und wer kennt die Interpretation⁹²⁰ dessen, was gesagt wird?
Die Weisheit eines Menschen wird sein Angesicht erleuchten,
aber ein Schamloser, seines Angesichts wegen wird er gehasst werden.
- Koh. 8,2 (Den) Mund eines Königs beachte
und hinsichtlich/wegen des Wortes (,) des Schwurs Gottes, beeile dich nicht.
- Koh. 8,3 Von seinem Angesicht gehe fort,
stehe nicht im schlechten Wort, dass er alles, was er will, machen wird.
- Koh. 8,4 Wie ein König spricht, so übt er Macht aus,
und wer sagt ihm: „Was wirst du machen?“
- Koh. 8,5 Der, der ein Gebot beachtet, wird nicht kennenlernen etwas Schlechtes, das gesagt wird,

⁹⁰⁷ Evtl. auch: „Ich will mich als Weiser zeigen“ oder „Ich will den Weisen spielen“, vgl. B.A. Taylor, Analytical Lexicon, S. 498.

⁹⁰⁸ Evtl. auch: „sie aber entfernte sich von mir.“

⁹⁰⁹ Evtl. auch: „wer wird sie finden?“.

⁹¹⁰ B.A. Taylor, Analytical Lexicon, S. 88: thoughtlessness; evtl. schwingt vom Grundwort her auch Rebellion mit.

⁹¹¹ B.A. Taylor, Analytical Lexicon, S. 495: stiff, hard, hardened; F.J. Backhaus, Ekklesiastes, S. 2009: Härte

⁹¹² B.A. Taylor, Analytical Lexicon, S. 440: madness; F.J. Backhaus, Ekklesiastes, S. 2009 schlägt Unruhe vor.

⁹¹³ Evtl. auch: „schlimmer als der Tod ist es mit der Frau“.

⁹¹⁴ B.A. Taylor, Analytical Lexicon, S. 198: to set free, to be taken out

⁹¹⁵ Als Kompositum eigtl. mitnehmen.

⁹¹⁶ Evtl. auch „wird gefangen genommen in ihr“.

⁹¹⁷ B.A. Taylor, Analytical Lexicon, S. 354: conclusion

⁹¹⁸ Wie im MT ist unklar, ob Mensch oder Mann zu übersetzen ist, im Griechischen allerdings ist Mensch näherliegend. Es wäre die Vereindeutigung über $\alpha\nu\eta\mu$ möglich. Sie erfolgt hier ebenso wenig wie eine Vereindeutigung im MT durch $\psi\alpha$.

⁹¹⁹ Evtl. auch: „dass der Gott es mit dem Menschen richtig gemacht hat“ oder: „dass der Gott den Menschen so gemacht hat, wie es richtig ist“; vgl. B.A. Taylor, Analytical Lexicon, S. 245: that which is right.

⁹²⁰ B.A. Taylor, Analytical Lexicon, S. 357, vgl. aaO, S. 357 $\lambda\omega$: lösen, öffnen, eröffnen.

Koh. 8,6	und den Zeitpunkt des Urteils erkennt das Herz eines Weisen, dass es für jede Tat einen Zeitpunkt und ein Urteil gibt,
Koh. 8,7	dass die Erkenntnis des Menschen viel ist auf ihm, dass es keinen gibt, der erkennt, was sein wird (in Zukunft), dass wie es sein wird – wer kündigt es ihm an?
Koh. 8,8	Nicht gibt es einen Menschen, der Macht ausübt über den Wind ⁹²¹ , um den Wind zu hindern, und nicht gibt es Machtausübung über den Tag des Todes, und nicht gibt es Fortgeschickwerden in dem Krieg, und nicht wird die Gottlosigkeit retten denjenigen, der zu ihr (gehört).

4.3 Erste Texterkundung: Koh. 7,25-7,29

Versucht man sich über eine beschreibende Paraphrase über den Inhalt zu werden klar, treten die Probleme näher in den Blick.

1. Kohelet nimmt das Gespräch, das vor allem die Kohelettravestie bestimmt hat, mit seinem Herzen wieder auf.⁹²² Dabei ist, anders als in der Kohelettravestie, in der Kohelet in oder mit seinem Herzen spricht, das Herz hier Synonym für seine Person. Kohelet geht ganz in seinem Herzen, seinem Verstand auf. Das Programm, das Kohelet in Koh. 1,13.17; 2.3.12 formuliert hat und das die Travestie bestimmt hat, klingt an: Erkenntnis von Weisheit und Torheit. Nachdem er festgestellt hat, dass er nicht weise werden kann (Koh. 7,23ff), will er erkennen.

Weisheit will er verstehen. Er bezeichnet sie mit dem Begriff „Kalkül“.⁹²³ Der Begriff ist neu, könnte aber als Begriff der Berechnung eine gewisse Nähe zu „Gewinn/das Bleibende“⁹²⁴ haben. Dann würde die Ausgangsfragestellung (Koh. 1,3) wieder anklingen: „Was ist Gewinn/Bleibendes für den Menschen in all seiner Mühe?“⁹²⁵ Auch die dreifache Antwort, die diese Frage in der Travestie findet, klingt dann an: dass es 1. einen Gewinn der Weisheit vor der Torheit gibt, den man dem Gewinn des Lichtes gegenüber der Dunkelheit vergleichen kann (Koh. 2,13). Dass 2. Weise und Toren dem Todesgeschick und dem Vergessenwerden unterliegen und Kohelet darum unter dieser Perspektive sein Leben hasst (Koh. 2,14b-21). Und dass es darum 3. nichts Besseres gibt als zu essen, zu trinken und Freude zu haben als Gabe Gottes bei aller Mühe (Koh. 2,22-26).

Wird Weisheit hier als „Kalkül“ bezeichnet, so wird sie damit charakterisiert. Sie ist Weisheit, in der kalkuliert wird, berechnet wird und die zu einem Ergebnis führen soll. Als ökonomischer Begriff steht sie „Gewinn“ nahe. Will man zwischen den Begriffen differenzieren, so fragt „Gewinn“ nach dem Erfolg und „Kalkül“ nach dem, was zum Erfolg führt. Kohelet benutzt ökonomische Begriffe, um Weisheit zu qualifizieren. Nachdem, was in Koh. 1,12-2,26 zu Weisheit als Antwort auf die Frage nach „Gewinn“ gesagt ist, kann diese Qualifikation nicht wirklich positiv sein. Aber das spricht Kohelet hier nicht aus. Er sucht nach Weisheit als Kalkül.

Nun wird die Erkenntnis von Weisheit weiter durch die Erkenntnis eines Gegenteils

⁹²¹ Ebenso: Geist, Atem, vgl. B.A. Taylor, Analytical Lexicon, S. 450.

⁹²² Das Herz als Gesprächspartner Kohelets wird vornehmlich in der Kohelettravestie erwähnt: Koh. 1,13: אתנה לבי לדעת חכמה ודעת הזוללות; Koh.1,17: ולבי ראה הרבה חכמה; אני עם לבי; Koh.1,16: ונתתי את לבי לא מנעתי את לבי מכל; Koh. 2,10: תרתי בלבי... ולבי נהג בחכמה; Koh.2,3: ואמרתי אני בלבי; Koh.2,1: ושכלות; Koh. 2,15: שמחה כי לבי שמח מכל עמלי; Koh. 2,20: אני ליאש את לבי; Koh. 2,20: ואמרתי אני בלבי; Koh. 2,26 finden sich Formulierungen mit לבי nur noch in 7,25; 8,9.16 und 9,1 und zitieren 1,13.

⁹²³ חשבון

⁹²⁴ יתרון

⁹²⁵ מה יתרון לאדם בכל עמלו

beschrieben, und zwar in einem qualitativen Sinn. Es geht darum zu erkennen, dass das Tun von Unrecht Torheit ist. Hier klingt Koh. 1,17 an, zugleich wird der Begriff Unrecht neu damit verbunden. „Unrecht“⁹²⁶ war ein einziges Mal zuvor aufgetaucht, in Koh. 7,15, in einem Beispiel, in dem das Schicksal eines Gerechten und eines Frevlers gegenübergestellt werden. Zielrichtung ist weises Verhalten, das in Betracht zieht, dass ein Gerechter trotz Gerechtigkeit zugrunde gehen kann und ein Frevler trotz seiner Taten gut lebt (Koh. 7, 15-17). „Dummheit“⁹²⁷ ist in Kohelet nur an dieser Stelle belegt; „dumme/der Dumme“⁹²⁸ ist allerdings schon Koh. 7,4.5.6.9 als Gegenbegriff zu ‚weise‘ aufgetaucht. Kohelet führt offensichtlich Gedanken, die er bisher in Kap.7 in zwei Argumentationsgängen geäußert hat, zusammen. Unrecht zu tun ist eine Form der Torheit. Das gilt es zu erkennen. Das Erkennen von dem, was nicht Weisheit ist, nimmt in Koh. 7,25 einen größeren Textraum ein.⁹²⁹ Darauf liegt das Gewicht. Bei der Erkenntnis geht es also um beides, Weisheit und Torheit, und um eine Abgrenzung der beiden Bereiche voneinander. Es bleibt undeutlich, ob die Erkenntnis von „Kalkül“ eine positive ist oder ob, wie bei den übrigen Paaren, eine negative Grenzziehung beabsichtigt ist. Weisheit ist erkennbar an ihrem Gegenteil. Damit wird eine Spannung zwischen den beiden Polen eingeführt.

2. Kohelet beschreibt nun, was er findet. Er wählt eine auffällige grammatische Form, um das zu einzuführen – eine Partizipialkonstruktion. Sie kann ausdrücken, dass hier kein Gelegenheitsfündlein vorliegt, sondern eine immer wiederkehrende Erkenntnis. Auf jeden Fall ist sie hervorgehoben, weil eine solche Konstruktion hier erstmalig genutzt wird.⁹³⁰ Die Einleitung ist sozusagen ein Ausrufezeichen für das, was folgt.

Er hat bei seinem Versuch, Weisheit als „Kalkül“ durch die Erkenntnis von Torheit zu beschreiben, „die Frau“ entdeckt.⁹³¹ Der Artikel deutet an, dass es nicht um irgendeine Frau geht. Wenn את als Präposition zu verstehen ist, dann ist das besonders deutlich. Eine weitere, doppelte Beschreibung wird mit dem Relativpronomen אשר angeschlossen. Zunächst werden die Frau, ihr Herz und ihre Hände näher charakterisiert. Sie ist eine durch und durch fesselnde Gestalt, darauf weisen die Plurale hin. Das gilt für ihr Denken und ihr Handeln. Dabei ist in der Wortwahl allein nicht deutlich, ob ein erotischer oder einfach nur ein bedrohlicher Sinn gemeint ist oder das Erotische als Bedrohung empfunden wird. Das Wortfeld, dem „Netze“⁹³² und „Fangnetze“⁹³³ zuzuordnen sind, ist die Jagd. Auch „Fesseln“⁹³⁴ kann in diesem Kontext verstanden werden, als gefangenes und gefesseltes Wild. Nun sind Lesende einem nicht nur lautlich verwandten Wort bereits in Koh. 4,14 begegnet: dem Gefängnis „Haus der Abweichung“⁹³⁵, aus dem jemand zu Königswürde aufsteigt. Eventuell ist für die anderen beiden Begriffe mit einem zweiten Wortfeld im Hintergrund zu rechnen, dem der Kriegsführung: Dann geht es nicht um ein „Netz“, sondern um einen „Belagerungsturm“.⁹³⁶ Und statt „Fangnetz“ ist „Vernichtungsbann“⁹³⁷ zu

⁹²⁶ רשע

⁹²⁷ כסל

⁹²⁸ כסיל

⁹²⁹ Wie in Koh. 2,1ff geht es darum, Weisheit durch Erkenntnis der Torheit zu beschreiben.

⁹³⁰ Sie wird nur noch ein zweites Mal in Kohelet benutzt, in Koh. 8,12.

⁹³¹ האשה

⁹³² מצודים

⁹³³ חרמים

⁹³⁴ אסורים

⁹³⁵ בת הסורים

⁹³⁶ מ.ד.ס. in Koh. 9,14: מצוד

übersetzen. Wird im ersten Fall vor etwas Lauerndem gewarnt, so ist im zweiten Fall die Gefahr offensichtlicher. Das Bild der Frau, die beschrieben wird, changiert zwischen den Bedrohungen, Opfer der Jagd oder von Krieg (vgl. Koh. 8,8) zu werden.

Eine zweite Beschreibung dient in Koh. 7,26b dazu, die Beziehung zu dieser Frau zu charakterisieren. Man kann ihr nur entfliehen oder ihr erliegen. Dabei wird eine Qualifizierung eingeführt: Wer vor Gottes Angesicht gut ist, entkommt, wer Sünder ist, erliegt. Unklar bleibt, ob die Qualifizierung sich im Verhalten ausdrückt oder umgekehrt das Verhalten eine Qualifizierung nach sich zieht. Erliegt jemand dieser Frau, weil er Sünder ist, oder ist jemand Sünder, wenn er ihr erliegt? Oder anders: Gibt es ein Verhalten, durch das jemand der Frau entgeht, oder ist sie Gottes Verhängnis?

3. „Bitterer als der Tod“, leitet Kohelet seine Erkenntnis ein. Lesende können sich zunächst fragen, ob er damit eher die Erkenntnis meint oder jene Frau. Es bleibt die Grundfrage an Kohelet, warum diese Frau bitterer ist als der Tod. Vermutlich kann man zunächst nur sagen, weil sie Menschen⁹³⁸ vor eine grundsätzlich lebensbestimmende Wahl stellt, während der Tod keine Frage der Wahl ist. Der Tod gehört zum gemeinsamen Schicksal von Mensch und Tier.⁹³⁹ Ihm kann niemand entkommen. Jener Frau entgeht, wer gut vor dem Angesicht des Gottes⁹⁴⁰ ist. Koh. 2,26 war diese Qualifizierung schon einmal aufgetaucht: Wer vor Gott gut ist, dem gibt Gott Weisheit, Erkennen und Freude und obendrein das, was der Sünder in Mühsal zusammengesammelt hat. Im Kontext von Kohelet ist „gut“ gleichzeitig als „Essen, Trinken und gut Tun“ (Koh. 3,12f) inhaltlich bestimmt. Damit entspricht ein Mensch dem Tun Gottes, das er nicht ergründen und nicht ändern kann. Es gibt für Kohelet also zum einen eine Determination menschlicher Existenz durch Gott. Und es gibt zum anderen, ohne dass das ein Widerspruch ist, ein Handeln der Menschen im Rahmen dieser Determination. Wer sein Leben so orientiert, entgeht „der Frau“. Allerdings bleibt damit die Frage, wer damit gemeint sein kann – je nach Auslegenden eine bestimmte Frau, Frauen allgemein oder gegebenenfalls eine weibliche Personifikation eines Sachverhalts.

4. Mit dieser Frage gehen Lesende zunächst im Text weiter und bemerken, dass zusammen mit dem Hinweis, eine Erkenntnis zur Kenntnis nehmen zu sollen, die Bezeichnung Kohelet erwähnt wird, und zwar nicht wie sonst im Buchkorpus mit einem finiten Verb in der 1.Sg., sondern der 3.Sg.. Die Masoreten haben sich darüber hinaus entschieden, „spricht sie, Kohelet“ zu lesen.⁹⁴¹ Das, was nun gesagt wird, muss so wichtig sein, wie die bucheinleitende Formulierung: „Windig, überaus windig, spricht Kohelet, windig, überaus windig, alles ist windig“.⁹⁴² Kohelet sagt, was er oder sie auf einem Erkenntnisweg gefunden hat, bei dem es darum ging, „Kalkül“ zu entdecken. Mit „Kalkül“ in Koh. 7,25 und „Kalküle“ in Koh. 7,29 ist das Verb „suchen“⁹⁴³ verbunden. Das lässt annehmen, dass es auch in Koh.

⁹³⁷ חרם

⁹³⁸ Vermutlich wendet sich Kohelet, wie Pvb und Sirach und andere weisheitliche Literatur, zunächst einmal an Männer. Es fällt jedoch im Vergleich auf, dass sich in den direkten Anreden Kohelets nie eine geschlechtsspezifische Formulierung wie in Pvb oder Sirach (mein Sohn, meine Söhne) findet. Da Kohelet אדם im Sinne von Mensch, nicht exklusiv Mann, gebraucht, spiegelt sich hier ein anderer Zugang wieder, der Koh insgesamt für Lesende beiderlei Geschlechts anschlussfähiger erscheinen lässt.

⁹³⁹ מקרה, Koh. 3,16; vgl. Koh. 7,2.

⁹⁴⁰ טוב לפני האלהים

⁹⁴¹ אמרה קהלת

⁹⁴² הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל; Koh. 1,2

⁹⁴³ בקש

7,28 darauf bezogen ist. Dabei gibt es eine negative und eine positive Entdeckung. Negativ: So sehr er auch suchte, er hat nichts, was „Kalkül“ heißen kann, entdeckt. Positiv: Er hat einen, und zwar numerisch einen, „Menschen/Adam“⁹⁴⁴ unter tausend entdeckt. Dieses positive Ergebnis wird sogleich weiter qualifiziert, indem Kohelet anschließt, keine Frau entdeckt zu haben „unter all diesen“. Worauf bezieht sich das? Auf die Tausend oder auf die Ergebnisse, die Kohelet Stück für Stück überprüft hat? Es scheint einen doppelten Gegensatz zwischen dem, was er nicht findet, und dem, was er entdeckt, zu geben. Zunächst: Er findet kein „Kalkül“, sondern einen Menschen. Dieser Mensch aber ist nicht Frau. Heißt das, dass „Mensch/Adam“ hier, anders als sonst in Kohelet, als „Mann“ verstanden werden soll? Oder heißt es, dass mit „Frau“ etwas anderes als „Mensch weiblichen Geschlechts“ gemeint ist? Lesende fühlen sich sofort an Koh. 7,26 erinnert – „Bitterer als der Tod ist die Frau“ und daran, dass Kohelet selbst in Koh. 7,27 als Frau auftritt. Er findet und nennt darum seine Funktionsbeschreibung; er will „Kalkül“ finden und findet es nicht, so sehr er sich auch danach sehnt. Er findet einen einzigen Menschen; eine Frau aber findet er nicht. Ist Kohelet der Mensch, der gefunden wird und ist dieser Mensch, der als Frau auftritt, keine Frau, sondern ein Mann? Kohelet scheint ein Verwirrspiel zu spielen. Klar ist, er hat nichts gefunden, was man „Kalkül“ nennen kann. Und – „Kalkül“ hat er nicht mit seinem „Herz/Verstand“ zu finden gesucht, sondern mit seiner „Seele/Begehren“.⁹⁴⁵ Sie scheint der Suche angemessener zu sein. Bisher ist sie für Lesende in Kohelet mit dem Genuss des Guten verbunden. Wenn sie das Gute nicht genießen kann, ist das „böse Mühe“⁹⁴⁶ oder „schlimme Krankheit“.⁹⁴⁷ Eine Fehlgeburt hat es besser. Sie ist es, die bei Erfolg genießt, bei Misserfolg leidet. Ihr Befinden ist der Gradmesser dafür, ob etwas im Leben gelungen ist. Ist „Herz/Verstand“ der Ort und das Instrument der Erkenntnissuche, ist „Seele/Begehren“ das, was Zufriedenheit empfindet. Mit Blick auf „Kalkül“ bleibt sie unbefriedigt.

Das Wort „Tausend“ könnte Lesende an das salomonische Profil der Koheletfiktion erinnern. In ihm zeigte Kohelet sich als Kenner der Geschichte Salomos und konnte gleichzeitig eine kritische Distanz wahren. War in Koh. 7,25f bereits die Kohelettravestie angeklungen, so könnte sich hier ein Hinweis auf den Harem Salomos finden. In ihm finden sich „700 Hauptfrauen und 300 Nebenfrauen“ (1.Kön. 11,3). Sie gelten in einem doppelten Sinn als Verweis auf den Abfall Salomos von Gott. Zum einen übertritt er damit die Königstora⁹⁴⁸, die ihn, was die Größe des Harems angeht, einschränkt. Der Harem ist Zeichen seines Hochmuts. Zum anderen ziehen sie ihn, als ‚fremde Frauen‘. in die Kulte ihrer Herkunft hinein, sodass er nicht mehr ungeteilt auf Gott hört.⁹⁴⁹ Es geht also mit dem Verweis auf die Tausend weniger um Frauen, als um die damit beschriebenen Folgen.

5. Kohelet formuliert abschließend in Koh. 7,29 noch einmal sein Ergebnis neu – oder ein weiteres: Der Gott hat den Menschen⁹⁵⁰ aufrecht geschaffen. Steht „der Mann“ hier „der Frau“ aus Koh. 7,26 gegenüber? War in Koh. 7,26 eine bestimmte Frau gemeint, ist es nun ein bestimmter Mann oder Mensch? Und worauf bezieht sich der folgende Satz „Sie suchen

⁹⁴⁴ אדם

⁹⁴⁵ נפש

⁹⁴⁶ ענין רע, Koh. 1,13

⁹⁴⁷ M. Köhlmoos, Kohelet, S. 152 für רעה חולה, Koh. 5,12.15.16

⁹⁴⁸ Dtn. 17, 14-20

⁹⁴⁹ Vgl. 1.Kön. 11,4-10

⁹⁵⁰ האדם

viele Ergebnisse“? Worauf bezieht sich „sie“?⁹⁵¹ Sind die Menschen gemeint? Oder bezieht es sich zurück auf „unter ihnen allen“⁹⁵² bzw. „Tausend“ in Koh. 7,28? Ist Koh. 7,29b eine adversative Ergänzung zu dem, was Kohelet über Gottes Handeln sagt? Die Menschen suchen „Kalküle“ anstatt Gott zu entsprechen? Oder ist er adversative Ergänzung zu dem, was Kohelet macht? Während sie, die anderen⁹⁵³, viele Ergebnisse suchen, findet er – nun eben kein Ergebnis, sondern den Menschen, der von Gott aufrecht geschaffen ist. Koh. 7,29a lässt Gen. 1,31 anklingen: „Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe: sehr gut.“⁹⁵⁴ Dort wird der Abschluss des sechsten Schöpfungstages beschrieben. An ihm wird auch der Mensch – männlich und weiblich in und als Gottentsprechung – geschaffen (Gen. 1,26f). Das Werk des sechsten Tages sowie das Sechstagerwerk insgesamt werden qualifiziert. Kohelet hat darauf in Koh. 3,11 angespielt: „Das alles hat er schön gemacht“.⁹⁵⁵ „Gut/sehr gut“⁹⁵⁶ scheint für Kohelet mit einer bestimmten Lebenshaltung verbunden zu sein, die durchaus Gottes Schöpferhandeln entspricht, aber doch von ihm unterschieden wird. In Koh. 5,17 benutzt er bei der Beschreibung dessen, was für den Menschen gut ist, „schön“ ausdrücklich als Synonym. In Koh. 7,29a ist der Blickwinkel nur auf den Menschen gerichtet. Zugleich ist die Ersetzung von „sehr gut“ durch „schön“ oder „aufrecht“⁹⁵⁷ auffällig. Es ist in Kohelet 7,29 ein neues Wort. In der Tradition der Pvb ist „aufrecht“ mit dem Begriff des Weges⁹⁵⁸, also der Lebensführung verbunden; an drei Stellen ist es direkt auf das Handeln des Gerechten bezogen.⁹⁵⁹ Für Lesende, die diese Tradition im Hinterkopf haben, ist „aufrecht“ ein ethischer Begriff. Wenn er hier „gut“ ersetzt, so kann angedeutet sein, dass Kohelet die ihm eigene Vorstellung vom guten Leben im Hintergrund sieht. Zitiert Kohelet hier Gen. 1,26-31, so steht im Hintergrund eine Vorstellung, in der der Mensch zwar Mann oder Frau ist, das Geschlecht als solches aber keine Qualifikation des Menschen umschreibt. Dann ist „Mensch/Adam“ nicht im geschlechtlichen Sinn Opposition zu Frau, sondern die Opposition ist Mensch-Frau in Koh. 7,28. Koh. 7,29b bringt nun einen Gegensatz, entweder zum Finden Kohelets oder zum Handeln Gottes. Während Kohelet kein Kalkül, aber einen Menschen findet, suchen sie „Kalküle“. Benutzt Kohelet dieses Wort als Plural zu „Kalkül“, so könnte er damit andeuten, dass „Kalkül“ für ihn ein femininum ist. Zugleich schwingt in der Polysemie des Wortes mit, dass die „Künste“ eben schlichtweg Belagerungsmaschinen sein können. Vielleicht ist es Oberbegriff zu den Attributen der Frau in Koh. 7,26. Die Menschen, die „Kalküle“ suchen, suchen so etwas wie die in 7,26 erwähnte Frau. Sie stehen damit im Gegensatz zu Kohelets Finden und zu Gottes Schaffen und zur entsprechenden menschlichen, weisen Lebensgestaltung. Eventuell schwingt auch mit, dass derjenige, der Weisheit als Kalkül versteht, zwar sucht, aber nicht findet.

⁹⁵¹ המה

⁹⁵² בכל אלה

⁹⁵³ Man ist versucht zu fragen, welche anderen gemeint sind.

⁹⁵⁴ וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד

⁹⁵⁵ את הכל עשה יפה

⁹⁵⁶ טוב

⁹⁵⁷ ישר

⁹⁵⁸ Pvb. 2,13; 4,11; 12,15; 14,12; 16,25; 21,2; 21,8; 29,27. Pvb. 29,27 steht als Schlussvers seines

Abschnitts an exponierter Stelle als Zusammenfassung dessen, was weise Lebensführung ist.

⁹⁵⁹ Pvb. 17,26; 20,11; 21,8

Am Ende dieser ersten Texterkundung bleiben für Lesende Fragen nach dem, was Kohelet meint, offen. Es sind Fragen nach der Bedeutung, die Lesende dem Textbefund geben wollen. Sie lassen sich als Frageliste – ohne Anspruch auf Vollständigkeit - so darstellen:

- Was ist mit dem neu eingeführten Begriff „Kalkül“ gemeint?
- Mit welcher Intention führt Kohelet Koh. 7,26 durch eine betonte Partizipialkonstruktion ein?
- Wie ist die Partikel נח in Koh. 7,26 zu verstehen – als Akussativpartikel oder als Präposition?
- Wie sind Artikel und Relativpartikel in Koh. 7,26a zu verstehen: explikativ, verallgemeinernd, eingrenzend?
- Welche Rolle spielt die weitere Verschärfte Koh. 7,26b?
- Sind die Satzbeziehungen der Sätze mit „Finden“ richtig beschrieben?
- Welche Bedeutungen haben die Gegensätze von bestimmt/unbestimmt; Frau/Mann; Mensch/Frau; Singular/Plural?
- Was hat das einführende Programm der Erkenntnissuche mit dem Ergebnis und den Ergebnissen zu tun?
- Welche Bedeutung ist der Erwähnung Kohelets in einem kurzen „Er“-Bericht in Koh. 7,27 zuzumessen?

Als Leser habe ich mich bei der ersten Texterkundung häufig auf vorher Gelesenes zurückbezogen. Das kann sich auf das Koheletbuch beziehen, aber auch auf andere Texte z.B. innerhalb der salomonischen Tradition oder Gen. Kohelet ist als Textganzes in ein intertextuelles Geflecht gestellt, das im Leseprozess wahrgenommen werden muss. Ausdruck dieses Geflechtes ist zum einen die Kohelettravestie, die mit dem salomonischen Profil der Koheletfiktion fortgeführt und variiert wird. Ausdruck dieses Geflechtes sind aber auch Anklänge z.B. an weisheitliche Traditionen wie Pvb, an Schöpfungstraditionen wie sie Gen. 1ff Ausdruck gefunden haben. Innerhalb dieses Geflechtes erscheint für mich als Leser deutlich, dass Kohelet sich nicht einfach mit der Frage menschlicher Sexualität oder richtiger Partnerwahl beschäftigt. Für mich deuten die textlichen Zusammenhänge darauf hin, dass eine für Kohelet grundsätzliche Frage verhandelt wird – nämlich die nach der Weisheit und dem Weisen.

Lesende können hoffen, im Weiteren Antworten auf ihre Fragen zu bekommen. Dafür allerdings ist eine Präzisierung der Fragen nötig. Sie könnte sich im Verlauf des weiteren Textes in Kohelet ergeben. Von der letzten Aussage her ließe sich fragen, wer mit „der Mensch“ gemeint sein kann. Hier geht es darum, die Texterkundung weiter im Blick zu haben, also zu schauen, ob die folgenden Verse etwas klärend zum bisher Gelesenen erkennen lassen.

4.4 Erste Texterkundung: Koh. 8,1-8

1. Kohelet fragt Koh. 8,1 nach dem Weisen. Auffällig ist die grammatische Konstruktion. Sie lässt Lesende stutzen. Es geht nicht um irgendeinen Weisen, sondern um den Weisen: nach „der Frau“ und „dem Menschen/Adam“ nun also „der Weise“.⁹⁶⁰ Der Weise kennt die

⁹⁶⁰ החכם

Deutung eines Sachverhalts, also mehr als ein brutum factum. Das Wort für „Deutung“⁹⁶¹ ist im biblischen Hebräisch sonst nicht bezeugt; in den aramäischen Teilen des Danielbuches bezeichnet es die Bedeutung dessen, was in einem Traum verborgen ist.⁹⁶² In Qumran bezieht es sich auf die Interpretation eines verborgenen Sinnes der Schrift.⁹⁶³ Es geht dabei, unabhängig ob Traum oder Text, darum, eine nicht offen zugängliche Bedeutung eines Sachverhaltes offenzulegen und zu kommunizieren. C.L. Seow weist darauf hin, dass im Syrischen das Wort darüber hinaus terminus technicus für die Lösung von Rätseln ist.⁹⁶⁴ „Der“ Weise ist also jemand, der den verborgenen Sinn eines Sachverhaltes erhellt und Rätsel lösen kann. Er hat damit Anteil an dem, was sonst Gott zugesprochen wird, divinatorische Gaben. Er bewirkt, was sonst Gott bewirkt: das Angesicht zu erhellen. Damit erleuchtet die Weisheit eines Menschen sein Angesicht und lässt Härte im Angesicht schmelzen. Dass damit nicht Schwäche gemeint ist, wissen Lesende aus Koh. 7,19: „Die Weisheit ist stärkend für einen Weisen, mehr als zehn Gewaltige, die in der Stadt sind.“ Ein solcher Weiser wird also gesucht.

2. Koh. 8,2 beginnt mit einem schlichten „Ich“.⁹⁶⁵ Es ist eine von zwei Stellen im Buch, wo dieses Wort in Spitzenposition steht (1,12; 8,2). Kann das die Antwort auf die Frage von 8,1 sein: „Ich“ – also Kohelet selbst?

Sofort füllt Kohelet dieses „Ich“ mit salomonischem Profil. Mit dem Stichwort „König“ ist die Kohelettravestie für Lesende mit aufgerufen. Die Situation, sich direkt gegenüber einem König entsprechend verhalten zu müssen, bestand für Zeitgenossen Kohelets kaum. Reale Könige waren weit weg – in Alexandria. Sie konnten jedoch in ihren Repräsentanten vor Ort präsent sein. Zugleich waren Könige Gegenstand der Erinnerung, der Geschichte Israels. Der Grund für seinen Anspruch, der Weise zu sein und Gehör zu finden, liegt darin, dass er selbst König, also einer aus Israels Geschichte, ist und im Gottesschwur, also in einer unverbrüchlichen Zusage (Koh. 8,2), begründet.

Darin mag man eine Reminiszenz an 1.Kön. 3 erkennen. Allerdings wird der Begriff „Gottesschwur“⁹⁶⁶ explizit in 1.Kön. 2,43 benutzt.⁹⁶⁷

Das gilt auch, wenn in Koh.8, 2ff 1.Kön. 2 und 3 unter den Begriffen von „Gottesschwur“ und „Urteil“ ineinander zu schieben sind. Denn Gottes Zusage an Salomo, ihm ein weises Herz zu geben (1.Kön. 3,12), kann als Schwur verstanden werden, auch wenn Schwurformeln fehlen. Intention der Bitte Salomos war es, gut und böse unterscheiden zu können, um das Volk richten zu können (1.Kön. 3,9)⁹⁶⁸. Seine Weisheit ereignet sich darin, dass er ein besonderes, ein sprichwörtlich salomonisches Urteil fällt (1.Kön. 3,16-28). Diese Weisheit, die sich in „Rechtssatz und Gerechtigkeit“⁹⁶⁹ ereignet, erkennen das Volk Israel (1.Kön. 3,28) und die Königin von Saba (1.Kön. 10,9) in Salomo an. Ihm gegenüber gibt es niemanden, der sagen kann: „Was tust du?“

⁹⁶¹ פֶּשֶׁר

⁹⁶² Dan.2,25;4,3;5,15; das entspricht dem hebräischen פֶּתַר, das in der Josefsgeschichte Traumdeutung beschreibt; vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 277.

⁹⁶³ Vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 277: „clarification of biblical texts“.

⁹⁶⁴ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 277

⁹⁶⁵ אֲנִי

⁹⁶⁶ שְׁבוּעַת יְהוָה

⁹⁶⁷ S.u. S. 345.

⁹⁶⁸ שִׁפְטִי

⁹⁶⁹ מִשְׁפַּט וְצִדִּיקָה

Wie aber auch sonst im salomonischen Profil Kohelets zu beobachten, betrachtet Kohelet die Geschichte Salomos aus der Distanz und sieht darum auch die negativen Seiten. Darum kann eventuell auch die zweite Gotteserscheinung in 1.Kön. 9 mit im Hintergrund stehen. Mit dieser Erscheinung antwortet Gott auf das Tempelweihgebet, dessen dreifaches Ziel darin lag, „dass ER seinem Diener Rechtsatz verschafft und dass ER seinem Volk Israel Rechtssatz verschafft, wie der jeweilige Tag es erfordert, dass alle Völker der Erde wissen, dass der HERR allein Gott ist und sonst keiner mehr“ (1.Kön. 8,59f).

Die Situation Salomos, in der Gott ihm ein zweites Mal erscheint, ist es, alles vollendet zu haben, was er geplant (1.Kön. 9,1) hatte⁹⁷⁰. Gott sagt zu, seinen Namen, seine Augen und sein Herz im Tempel wohnen zu lassen (1.Kön. 9,3). Dann ermahnt er Salomo: „Und du, wenn du vor mir gehst wie vor mir gegangen ist David, dein Vater, mit geradem Herz/Verstand und in Aufrichtigkeit, um zu tun alles, das ich dir geboten habe – meine Rechte und meine Rechtsätze bewahrst“ (1.Kön.9,4)⁹⁷¹. Es folgt die Zusage, dass Gott dann Davids Thron Bestand geben wird (1.Kön. 9,5), die konditional formuliert ist und für alle folgenden Könige gilt: „Wenn du vor mir wandelst wie David, dann will ich den Thron deines Königiums bestätigen ewiglich“. Allgemeiner wird formuliert, dass Gott auf Götterdienst Israels strafend reagieren wird: Israel wird zu Spott⁹⁷² und Hohn⁹⁷³ der Völker; der Tempel wird zerstört (1.Kön. 9,7-9)⁹⁷⁴.

Es begegnen Grundworte aus Koh.8,2f wieder, sodass Salomo aus der Perspektive Kohelets nun jemand ist, dem Gottes Zusage und Androhung bekannt ist, der dennoch nicht entsprechend vor Gott wandelt⁹⁷⁵, sein Gebot mißachtet und sich in einer bösen Sache wiederfindet. Dann also spricht Salomo hier in Kohelet aus eigenem Erleben und eine Auslegung gewinnt an Sinn, die im Mund des Königs und dem Gebot Gottes Reden erkennt.

Offensichtlich gehen beide Interpretationslinien miteinander, da sie sich nicht widersprechen: Der König ist Salomo als weiser König und der König ist Gott, den man nicht verlassen soll, wie am Beispiel des Unweisen – hier Salomo – deutlich wird.

Lesende werden mit „er hat es vor“⁹⁷⁶ nicht nur an das salomonische Profil, sondern an Koh.3 erinnert.⁹⁷⁷

Zeitpunkt⁹⁷⁸ und Rechtsetzen⁹⁷⁹ gehören zu den Grundworten in Koh.3. Zeitpunkt und Vorhaben⁹⁸⁰ finden sich im Gedicht 3,1-8 im Einleitungsvers: „Für alles gibt es einen Zeitraum und einen Zeitpunkt für jedes Vorhaben unter dem Himmel: einen Zeitpunkt zu zeugen⁹⁸¹ und einen zu ersterben...“ (Koh.

⁹⁷⁰ חפץ

⁹⁷¹ ואתה אם תלך לפני כאשר הלך דוד אביך בתם לבב ובישר לעשות ככל אשר צויתך חקי ומשפטי תשמור

⁹⁷² משל; eigtl. Sprichwort oder Machtwort

⁹⁷³ שנייה

⁹⁷⁴ הביא יהוה עליהם את כל הרעה הזאת

⁹⁷⁵ הלך לפני

⁹⁷⁶ יחפץ

⁹⁷⁷ עת Koh. 3,1.17

⁹⁷⁸ שפיט Koh. 3,1-8.11

⁹⁷⁹ Koh. 3,16.17

⁹⁸⁰ חפץ ist mehrfach mit Salomo verbunden. Er erhält von Hiram, was er gewünscht hat, um den Tempelbau zu verwirklichen (1.Kön. 5,22ff) und wird in die Pflicht genommen, dessen Wünsche zu erfüllen. Er verwirklicht seine Vorhaben mit Tempel- und Palastbauten (1.Kön. 9,1). Und die Königin von Saba preist Gott über Salomo (1.Kön. 10,9): יהי יהוה אלהיך ברוך אשר יפץ בך לתתך על כסא בשראל: Und Salomo erweist sich ihr gegenüber großzügig und erfüllt ihre Wünsche (2.Chr. 9,12).

⁹⁸¹ Im Wortsinn steht dort ein aktives Verb: „kindern“, also bei Frauen „gebären“, bei Männern „zeugen“. Allerdings übersetzt schon LXX „geboren werden“; zur Diskussion unter Auslegenden vgl. A. Schoors, Ecclesiastes, S. 236f. Ist Kohelet eine männliche Stimme, liegt „zeugen“ näher, vgl. G. Dalman, Handwörterbuch, S. 229 „erschaffen (des männl. Glieds)“, also hier „ersterben, aufhören zu zeugen“. Ist Kohelet eine weibliche Stimme, ist es „gebären“ und „ersterben“, evtl. ist dann auch der Beginn des Alterns mit der Menopause als Sterben gemeint (vgl. Koh. 11,9-12,7), vgl. J. Ebach, Leben in der Zeit, S. 193f.

3,1-8). „Zeitpunkt“ wird im Abschnitt 3,9-15 direkt aufgenommen. Die durch Handeln gefüllten Zeitpunkte sind mit Gottes Handeln als Schöpfer verbunden: „Er hat das Ganze schön gemacht zu seinem Zeitpunkt“ (Koh.3, 11). Zugleich ist der Mensch als Handelnder in seinem Erkennen durch Gottes Handeln begrenzt. Gott legt Ewigkeit⁹⁸² in das Herz des Menschen.⁹⁸³ Der Mensch kann Gottes Handeln nicht finden (Koh. 3,11)⁹⁸⁴. Dem Menschen bleibt als Gabe Gottes Gut(es) Tun, Essen, Trinken, Freude und Gottesfurcht (Koh. 3,12-15). Mit einem wiederholenden, zweiten „Ich habe gesehen“⁹⁸⁵ wird in 3,16-22 „Rechtsetzen“ eingeführt (Koh. 3,16.17), Zeitpunkt und Vorhaben aus Koh. 3,1 wieder aufgenommen. Als Kohelet an der Stätte des Rechtsetzens = Urteilens⁹⁸⁶ Frevel erblickt, hält er in einem ersten Gedankengang⁹⁸⁷ fest, dass Gott Gerechte und Frevler richtet (Koh. 3,16f). Er begründet dies damit, dass es einen Zeitpunkt für jedes Vorhaben gibt und für alles Tun „dort“, also am Ort⁹⁸⁸ des Urteils. D.h. dort steht das Urteil fest, dort sind Frevel und Gerechtigkeit geklärt. Ein zweiter, längerer Gedankengang (Koh.3, 18 – 21) schließt sich an. Er bewegt sich auf der Ebene der Menschheit, der „Söhne des Menschen/Adams“⁹⁸⁹ und beschreibt ihre „Sache“ doppelt: mit der Sonderstellung, von Gott erwählt zu sein⁹⁹⁰ und mit der Wahrnehmung, dass es zwischen

⁹⁸² העלם, defektiv geschrieben.

⁹⁸³ Es ist die einzige Stelle in der hebräischen Bibel, an der עלם in das menschliche Herz gelegt wird. Sonst ist es Weisheit, mit der Gott den Menschen begabt. Unabhängig davon, ob עלם als Zeitbegriff verstanden wird oder direkt i.S.v. verhüllen oder begrenzen, ist eine Einschränkung menschlichen Verstehens in den Blick genommen. Ggf. deutet der Wechsel von חכמה zu עלם eine Spezifizierung der ins Herz gelegten Weisheit an: es ist jene Weisheit, in der die Beschränkung menschlichen Denken deutlich erkannt und erfahren wird.

⁹⁸⁴ לא ימצא

⁹⁸⁵ ראיתי

⁹⁸⁶ משפט hat ein weites Bedeutungsspektrum, zunächst als juristischer Begriff. Es kann das Gericht als Handlung oder als Urteil bezeichnen, den Kasus, das Recht selbst bzw. das Recht, das jemand hat. Abgeschwächt kann es dann auch Gewohnheit, Sitte oder das richtige Verhalten bezeichnen. Natürlich könnte man annehmen, dass Kohelet es im abgeschwächten Sinn, in Verbindung mit עת also als dem Zeitpunkt entsprechendes Verhalten versteht. Dann ergibt aber der Ausdruck מקום המשפט keinen Sinn. Von daher ist eher ein engerer juristischer Sinn anzunehmen, nach den Vorgaben der Salomogeschichte wahrscheinlich mit Blick auf 1.Kön.3 als Urteil, in dem sich Weisheit zeigt. Das Urteil zeigt als Tatfolge an, was in der Tat gesteckt hat. Es ist im Grunde mit der Tat gesetzt, auch wenn es nicht offenbar und ausgesprochen ist. Vgl. Beyse, Art. משפט ThWAT Bd. 5, Sp.93-110

G. Reichenbach, „Zeit und Gericht“, S. 191-199 bezieht משפט auf prophetische Vorstellung vom Gericht Gottes. Er geht davon aus, dass Kohelet die weisheitliche Vorstellung vom Wechsel der Zeiten und die prophetische vom Gericht Gottes offen miteinander verbindet. Damit hält er eine Vorstellung vom abschließenden Gericht Gottes und eine Vorstellung von einem innerweltlichen Vorgang, in dem durch den Wechsel der Zeit Unrecht beendet wird, miteinander für vereinbar und füreinander offen.

⁹⁸⁷ Diese Lesart geht davon aus, dass in Koh.3 mit ראיתי jeweils ein neuer Abschnitt eingeleitet wird (3,10.16.22). In 3,17 und 3,18 schließt sich mit אני בלבי jeweils ein eigener Gedankengang an. Der Zusammenhang der beiden Gedankengänge ist nicht ganz klar. Während sich der erste um die Frage von Zeitpunkt und Urteil dreht und von der Unterscheidung zwischen Frevel und Gerechtigkeit ausgeht, stellt der zweite hinsichtlich der Angelegenheit der Menschen das allgemeine Todesgeschick heraus.

⁹⁸⁸ Ggf. kann מקום hier, wie in Est. 4,14, als verhüllende Bezeichnung für Gott verstanden werden. Er ist der Ort des Urteils. Vgl. E. Klapheck, Ester und Amalek, S. 242ff; B. Ego, Ester, S. 249-253
In weisheitlicher Tradition ist darüber hinaus deutlich, dass der Ort des Rechts das königliche Gericht ist. Liest man Pvb. 16,10ff, so ist göttliches und königliches Gericht beinahe identisch, d.h. der König als Geiststräger und als Weiser verwirklicht Gottes Urteil durch seine Urteile.

⁹⁸⁹ בני האדם

⁹⁹⁰ לברם kann als Inf.K mit Suff. 3.Pl.m von ברר „aussondern, erwählen“ verstanden werden; vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 276; N. Lohfink, Kohelet, S.35; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 97; A. Lauha, Kohelet, S. 72; T. Krüger, Kohelet, S. 164. LXX hat mit διακρίνει übersetzt und versucht so, einen inhaltlichen Anschluss an 3,16.17 zu finden: prüfen, beurteilen. 3,18b zeigt dann das Ergebnis an. Es folgen z.B. T. Longman III, Ecclesiastes, S. 126; J.L. Crenshaw, Ecclesiastes, S. 101; W.C. Kaiser, Coping, S. 104.

In Koh. 9,1 wird das Wort wieder aufgenommen, wieder im Zusammenhang mit מקרה אחד (9,2). Eine große Zahl von modernen Kommentatoren verstehen es dann i.S.v. „überprüfen“; vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 439; J.L. Crenshaw, Ecclesiastes, S. 159; N. Lohfink, Kohelet, S. 65; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 171; A. Lauha, Kohelet, S. 163; T. Krüger, Kohelet, S. 297; T. Longman III, Ecclesiastes, S.253; M.V. Fox, Time, S. 290; R.E. Murphy, Ecclesiastes, S. 88. A. Schoors, Ecclesiastes, S. 648.

Mensch und Vieh keinen Unterschied gibt, was sich am Todesgeschick zeigt.⁹⁹¹

Da die Gedankengänge ohne Zusammenhang nebeneinander stehen, werden Lesende versuchen, sie mit der einführenden Beobachtung, dass am Ort des Urteils Frevel ist, und untereinander zu verbinden. Eine Möglichkeit ist es, den Tod als Ausdruck des Urteils zu nehmen; zumindest wird der Begriff „Ort“⁹⁹² wieder aufgenommen (Koh. 3,16.20). Dann allerdings geht es mit dem Unterschied zwischen Gerechtem und Frevler wie mit dem zwischen Mensch und Vieh. Es gibt nur den der Wahrnehmung. Vielleicht aber ist der zweite Gedankengang eine Begründung für die Beobachtung, dass Frevel am Ort des Urteils zu finden ist. Weil alle sterben müssen, meinen Menschen, dass der Unterschied zwischen gerecht und frevelhaft nicht beachtet werden muss. Eventuell soll aber gerade der Zusammenhang ungeklärt bleiben. Aber er entspricht Koh. 8,6.

Abschließend (Koh. 3,21f) stellt Kohelet fest, dass es nichts besseres als die Freude gibt, als Lebensform und -haltung der Gegenwart. Die Zukunft ist nicht erkennbar. In Koh.3 bilden Zeitpunkt, Rechtsetzen und Vorhaben ein Beziehungsgeflecht, um das Handeln Gottes und der Menschen sowie die Weltwirklichkeit zu beschreiben. Ziel beider Abschnitte in Koh.3 ist eine Aufforderung zur Lebensfreude – einmal angesichts der Beschränkung, die Gottes Handeln darstellt, einmal angesichts des Todesgeschicks als einziger erkennbarer Zukunft.

Gedanken aus Koh. 3 werden in Koh. 8,1-8 wieder aufgenommen. „Gebot“⁹⁹³ wird als neuer Begriff eingeführt. Wer das Gebot beachtet, weiß von keiner bösen Sache. Um Zeitpunkt und Rechtssetzung zu wissen, gehört zur Vernunft des Weisen. Gebot wird also durch dieses Wortpaar interpretiert. Das Gebot zu beachten ereignet sich darin, den Zeitpunkt für Handeln und Rechtsetzung, das diesem Handeln entspricht, zu kennen. War der Gegensatz in 3,16ff der zwischen dem Gerechten und dem Bösen oder Frevler, ist es nun der zwischen dem Weisen und dem Bösen oder Frevler. Es folgen vier mit „Denn“⁹⁹⁴ eingeleitete Sätze. Die Vernunft des Weisen wird durch Zeitpunkt und Urteil bestimmt, weil es für jedes Vorhaben beides, Zeitpunkt und Urteil, gibt. Es könnte dabei um die Frage der Verwirklichung und der ethischen Wertung gehen. Eine zweite Begründung expliziert das mit dem Verweis auf die überaus große Bosheit des Menschen. Kohelet scheint Gen. 6,5 zu zitieren: „Und Gott sah, dass die eine Menge Bosheit der Menschen auf der Erde war“.⁹⁹⁵ Eine weitere Begründung mit Explikation zielt auf die Tatsache, dass niemand die Zukunft

Leitet man בר'ה חס לברם ab, „erwählen“ ab (vgl. Ibn Esra, Kohelet, S. 90), deutet sich als Bedeutung an: „dass Gott erwählt und damit sie sehen“; vgl. A. Schoors, Ecclesiastes, S. 295; R.E. Murphy, Ecclesiastes, S. 29; M.V. Fox, Time, S. 216; C.G. Bartholomew, Ecclesiastes, S. 175

Mit Blick auf den Kontext, der vom Tod spricht, könnte auch eine Eigenschöpfung Kohelets vorliegen, die sich von בא'ר bzw. בור ableiten lässt, i.S.v. graben, begraben vgl. Gesenius 18A, S. 133. Der Text ließe sich dann übersetzen: „Ich sprach in meinem Herzen wegen der Sache der Menschenkinder, dass Gott sie begraben werden lässt und (so) sichtbar wird, dass sie Vieh sind und ihm entsprechen (= sie stehen für sie).“

⁹⁹¹ Auf doppelte Weise wird an Gen.1-3 angeknüpft. Zum einen wird wie in Gen. 1, eine doppelte anthropologische Bestimmung beschrieben. Die Menschen sind etwas Besonderes, nämlich als Ebenbild Gottes geschaffen und zu Fruchtbarkeit und Herrschaft über die Tierwelt gesegnet zu sein. In diesem Segen über die Menschheit ereignet sich auch der Segen über die Tierwelt des Landes. Zugleich sind die Menschen zusammen mit den Landtieren Geschöpfe des 6. Tages. Mensch und Tier sind נפש חיה und sie teilen sich als Nahrung das Vegetabile. Koh. zitiert Gen. 3,19, Gottes Urteil über die Menschen, das im Sterbenmüssen kulminiert und erfahren wird. Neu bei Kohelet ist der Aspekt, dass dieses Urteil, neben dem Verweis auf die gemeinsame רוח, zur Begründung der Gleichheit von Mensch und Tier herangezogen wird. In Gen. 1 war sie implizit durch den gemeinsamen Schöpfungstag, das Lebendigsein, die Nahrung und das Urteil Gottes, dass alles „sehr gut“ sei, gegeben.

⁹⁹² מקום

⁹⁹³ מצוה

⁹⁹⁴ כי

⁹⁹⁵ וירא יהוה כי רבה רעת האדם בארץ

kennt, da niemand erzählen kann, was in der Zukunft sein wird. Koh. 3,22 wird aufgenommen: „Wer könnte ihn dazu bringen auf das zu sehen, was nach ihm sein wird“.⁹⁹⁶

3. Es folgt eine Reihe von vier Sätzen, die menschliche Möglichkeiten begrenzt sehen.⁹⁹⁷ Die ersten drei werden mit ןיא eingeleitet. Koh 8,8a beschreibt das menschliche Todesgeschick als Erfahrung von Machtlosigkeit: Atem oder Wind kann niemand festhalten und über den Tag des Todes hat niemand Macht. Mit dem Hinweis auf den „Geist“⁹⁹⁸ wird Koh. 3,21 aufgenommen. Für Lesende ist aber auch deutlich, dass „Geist/Wind“ eines der Worte ist, mit denen Kohelet hävel zu umschreiben versucht.⁹⁹⁹ Es kennzeichnet also über den konkreten Wortsinn hinaus die Grunderfahrung Kohelets. Die Erfahrung der Machtlosigkeit gegenüber „Geist/Wind“ und dem Tod¹⁰⁰⁰ betrifft alle Menschen. Sie betrifft darum auch den, der das Unrecht als seine Lebenspraxis lebt. Gab es in Koh. 7,12 einen relativen Gewinn für die, die die Erkenntnis der Weisheit beherrschen, so gibt es gegenüber dem Todesgeschick der Menschen für den, der Unrecht tut, keine Ausnahme. Lesende fühlen sich eventuell an die Vorgeschichte Salomos erinnert, in der David den Uria in den Krieg schickt, um Unrecht zu vertuschen. Auch wenn Uria damit in den Tod geschickt wird, gelingt es David nicht, das Unrecht des Ehebruchs und des Mordes zu vertuschen (2.Sam. 11f). Torheit war es bisher in Kohelet, die Zukunft vorhersagen und gestalten zu wollen und dabei aus dem Blick zu verlieren, dass die einzige aussagbare Form der Zukunft der Tod ist. Toren vergessen, dass niemand um die Zukunft weiß und niemand um den Weg des Windes.¹⁰⁰¹ Niemand hat Gewalt über den Tod. Als unausweichliche Geschehen trifft er auch den Bösen. Auch er kann sich nicht entziehen. Die Weisheit des Weisen ist es, um die Begrenzung durch den Tod und um die erkenntnistheoretische und damit praktische Unzugänglichkeit der Zukunft zu wissen.¹⁰⁰² Darin erweist er sich als weise.

In dieser Lesart ist Kohelet selbst die Antwort auf die Frage nach dem Weisen. Seinen Weg gilt es zu beachten, um nicht töricht oder böse zu sein. Wenn Koh. 8,1ff einen Hinweis für das Verständnis von Koh. 7,25ff enthält, dann zunächst einmal den, dass mit dem Weisen, der ab Koh. 8,1 beschrieben wird, näher bestimmt wird, wer „der Mensch/Adam“ in Koh. 7,29 und wohl auch in Koh. 7,28 sein kann – Kohelet selbst als der exemplarische Weise, der aufrechtes Menschsein verwirklicht. „Die Frau“ ist das Gegenstück zu ihm – entweder als „Torheit“ oder wahrscheinlich eher als eine Weisheit, die sich weise nennt und in deren Lehren das Suchen nach Ergebnis eine tragende Rolle spielt. Ihr Streben nach Ergebnis hat zum einen eine bezwingende Logik, baut aber auf der Voraussetzung auf, dass man die Zukunft im Griff hat. Und das ist von Kohelets Gotteserkenntnis und aus seiner Lebenserfahrung hinsichtlich des Todes her nicht möglich. Unrecht ist praktisch und praktische Torheit; und genau das wollte Kohelet zu erkennen geben.

⁹⁹⁶ מי יביאני לראות במה שיהיה אחריו

⁹⁹⁷ Begrenzung ist eines der Themen in Koh. 3.

⁹⁹⁸ רוח

⁹⁹⁹ Koh. 1,14; 2.11.17.26; 4,4.16; 6.9 רוח הבל ורעות רוח o.ä.vgl. Koh. 1,17; 4,6.

¹⁰⁰⁰ מות

¹⁰⁰¹ Vgl. Koh. 11,5.

¹⁰⁰² Vgl. A. Schellenberg, Erkenntnis, S. 159-161.

4.5 Zusammenfassung und Weiterführung

Verbindet man die Ergebnisse der beiden Durchgänge zu Koh. 7,25-29 und zu 8,1-8, dann werden unterschiedliche Momente sichtbar.

Mit Blick auf 7,25-29 haben sich Fragen rund um einzelne Textmomente ergeben, mit Blick auf 8,1ff ein Lesevorschlag, der diesen Text als Ergänzung und Erläuterung zu 7,25-29 versteht – und den Kontext auch inhaltlich präzisiert. Es geht um Weisheit und Torheit. Für das weitere Vorgehen werden nun einzelexegetische Überlegungen zu 7,25-29 im Vordergrund stehen, um die aufgeworfenen Fragen anzusprechen. Dabei werden die Überlegungen immer im Zusammenhang mit der Auslegungstradition, einer Enzyklopädie Lesender und den Leseerfahrungen mit Kohelet stehen.

Kapitel 5

Koh.7,26: Zugänge in der Auslegungsgeschichte

Die Überlegungen zu Koh. 8,1-8 eröffnen für Koh. 7,25-29 eine Lesart, in der es um die Auseinandersetzung zwischen Weisheit und Torheit und deswegen zwischen Kohelet und anderen Weisen geht. Diese Linie soll weiter überprüft werden. In einem ersten Schritt sollen dafür Auslegungsansätze der Vergangenheit betrachtet werden. Da Koh. 7,26 im Lesefluss der Ausgangspunkt für alle weitere Verständnisschwierigkeiten ist, steht dieser Vers zunächst im Mittelpunkt. Das Kapitel widmet sich Auslegungsansätzen der Vergangenheit und versucht im Bedenken dieser Lese Früchte einen neuen Zugang zu finden, auch wenn Kohelets Verdikt darauf verweist, dass es nicht Neues unter der Sonne gibt.

Die Handschriften von Koh. 7,26 und auch die Übersetzungen bieten keine zu bedenkenden Varianten. Dafür stellen sich eine Reihe syntaktischer Probleme. Zum einen ist die Rolle und Bedeutung der Einleitung „Immer wieder findend – ich“¹⁰⁰³ zu klären, zum anderen die Bedeutung von „die Frau“ und dem davon abhängigen Relativsatz, zum dritten die Rolle und Bedeutung des zweiten Halbverses, in dem Schicksal und Beziehung von „Gutem“ und „Sünder“ zur beschriebenen Frau thematisiert werden.

5.1 „Immer wieder findend, ich“: מוצא אני

Versucht man, sich Koh.7, 26 über die Frage nach der Gattung zu nähern, so ist deutlich, dass indikativisch formulierte Sätze vorliegen. Indikativische Sätze beschreiben die Wirklichkeit, in der und mit der ein Weiser lebt, ohne daraus eine direkte ethische Konsequenz zu ziehen. Allerdings können Sätze Wertungen enthalten: gut, besser, gerecht, böse u.a.. Im Parallelismus membrorum als Gestaltungsprinzip können Vergleichspunkte, Folgerungen, Gegensätze und Steigerungen ausgedrückt werden. Die in Sätzen gebrauchten Gegensätze sind oft heuristisch zu verstehen. Sie sollen helfen, in einer nicht ganz so eindeutig strukturierten Welt Orientierung zu geben. Sie bedürfen immer der Ergänzung durch Abwägung.

In einer ersten Sätze, Koh. 7,26a, findet sich eine Abwägung, ein Vergleich, eine Differenzierung zwischen bitter und noch bitterer: Bitter ist der Tod, bitterer die Frau. Auffällig ist, dass kein Parallelismus membrorum vorliegt. Eine ähnliche komparativische Wertung, dann allerdings zweigliedrig, findet sich in Cant. 8,6: „Stark wie der Tod ist die Liebe und hart wie das Totenreich die Leidenschaft.“¹⁰⁰⁴ Ähnlichkeiten finden sich auch zu Ri. 14,18, der als Frage formulierten Rätselaufklärung bei der Hochzeit Simsons: „Was ist süßer als Honig? Was ist stärker als ein Löwe?“ Die Frage ist – für sich betrachtet – selbst wieder eine Rätselfrage, die zu einem Abwägen herausfordert.

Die zweite Sätze ist beschreibend und arbeitet mit dem Gegensatzpaar der Gute/der

¹⁰⁰³ מוצא אני

¹⁰⁰⁴ Sirach vergleicht zweimal unter dem Stichwort „schlimm oder schlimmer“ mit dem Tod: einer, der sich selbst verleugnet; das Leben eines Toren (Sir. 14,6; 22,11). Es gibt Redeweisen, die dem Tod vergleichbar sind (Sir. 23,12); eine verheiratete Frau kann für die, die sie benutzen (?), ein Turm des Todes sein (Sir. 26,22); vorteilhafter als die Zunge ist die Unterwelt (Sir. 28,21). Das Wort bitter taucht im Zusammenhang mit dem Tod in Sir. 41,1 auf: „Oh Tod, wie bitter ist das Gedenken an dich“.

Sünder. Auffällig ist hier, dass der Gute weiter qualifiziert wird durch „vor Gott“.¹⁰⁰⁵ Die beiden Sätze sind eingeleitet durch „Ich finde immer wieder“.¹⁰⁰⁶ Wenn eine Satz auf diese Art eingeleitet wird, wird sie durch den Erfahrungshorizont des Weisen, durch sein „Ich“, gedeckt.

Insgesamt wird man sagen müssen, dass mit der Feststellung, dass eine Satz vorliegt, nicht viel für eine Auslegung gewonnen ist. Denn Sätze bedürfen eines Kontextes und so liegen sie immer nur mit einem Kontext vor: in einer Satzensammlung¹⁰⁰⁷, die die Einzelsatz einem Gesamteindruck von Welt zuordnet; in einer Lehrrede, die gegebenenfalls mit der persönlichen Autorität des Weisen und seiner Beobachtung versehen sein kann¹⁰⁰⁸; in einer Geschichte oder einem Beispiel, in dem sich eine Satz¹⁰⁰⁹ als schlagendes Wort oder Machtwort erwiesen hat.¹⁰¹⁰ Sätze sind immer Teil einer anderen Form oder Gattung und erfüllen in diesem Rahmen eine Funktion.

Blickt man von hier aus in die Auslegungsgeschichte, so fällt auf, dass die Frage danach, in welche Gattung oder Form die Sätze eingebettet sind, nur im Rahmen beantwortet wird. K. Galling hat versucht, das Buch konsequent als Satzensammlung aufzufassen. Koh. 7,26 ist also Teil einer größeren Satz, der dreiundzwanzigsten Koh. 7,23-8,1¹⁰¹¹ und selbst wieder Teil einer Sammlung, des Kohelethbuchs. Für K. Galling und weitere Vertreter der Satzenthypothese ist das aber nur möglich, indem sie Satz als sehr weiten Oberbegriff nehmen. So ist die längste Satz¹⁰¹² für K. Galling 15 Verse lang, die kürzeste¹⁰¹³ zwei Verse lang. Der Begriff der Satz wird also gedehnt, was einer formalen Betrachtung widerspricht, inhaltlich aber vielleicht durch den eher funktional zu bestimmenden hebräischen Begriff מִשַׁל, Satz, abgedeckt wird. C. Klein hat darauf verwiesen, dass hier nicht so sehr auf die Form, vielmehr auf die Wirkung abzuheben ist: Satz ist Machtwort. Man weiß nur, was eine Satz ist, wenn man tut, was sie sagt. Sie ist ganz auf Wirkung und Überzeugung angelegt.¹⁰¹⁴ Ungeklärt bleibt dann jedoch, wie sich das in Rahmen einer Satzensammlung verwirklicht.

Für unsere Untersuchung möchte ich an einem formalen Satzenthypothese für Koh. 7,26 festhalten, weil er ermöglicht, zu schauen, wie sich Satz und Umfeld zu einander verhalten. Er hält zugleich die Fragestellung nach der Herkunft der Satz offen. Sie muss keine Eigenbildung Kohelets sein, sondern kann, wie auch immer, von ihm übernommen und/oder verändert worden sein, ganz oder in Teilen. Da aber – über die Frage nach der Gattung von Koh. 7,26 hinaus – die Gattungsfrage für den gesamten Textzusammenhang nicht gestellt¹⁰¹⁵ wurde, liegt hier ein Bereich vor, der für die weitere Studie von Relevanz ist. Dabei geht es weniger um eine konkrete und direkte Bestimmung, als vielmehr um die Implikationen, die sich daraus ergeben, also um die Funktion, die eine Form oder Gattung für Lesende hat.

Betrachtet man, zunächst unabhängig von diesen Fragestellungen, die Einleitung „Ich finde immer wieder“, so fällt vielen Auslegenden¹⁰¹⁶ die besondere Konstruktion auf. Während

¹⁰⁰⁵ לפני האלהים

¹⁰⁰⁶ מוצא אני

¹⁰⁰⁷ Z.B. Pvb oder Jesus Sirach

¹⁰⁰⁸ Vgl. z.B. Pvb. 4,1-7; Pvb. 7,6-27.

¹⁰⁰⁹ מִשַׁל

¹⁰¹⁰ Z.B. 2. Sam. 16 und 17 die Ratschläge Huschais und Ahitophels

¹⁰¹¹ K. Galling, Prediger, S. 76

¹⁰¹² Koh. 3,1-15, vgl. K. Galling, Prediger, S. 59.

¹⁰¹³ Koh. 3,16f; vgl. K. Galling, Prediger, S. 63.

¹⁰¹⁴ C. Klein, Kohelet, S. 38. Er stellt mit Blick auf das Buch als Ganzes fest, was für Sprüche allgemein gilt. Kohelet ist kein מִשַׁל, kann aber für Lesende dazu werden, also zu einem klärenden und überzeugenden und die Wirklichkeit und das Handeln Lesender verändernden Gesamtganzen, vgl. C. Klein, Kohelet, S. 167.

¹⁰¹⁵ Abgesehen von Auslegern, die Kohelet für eine Satzensammlung halten. Da ist die Gattungsfrage insgesamt geklärt.

¹⁰¹⁶ Vgl. Masora Parva z.St.; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 157; E. Hengstenberg, Prediger, S. 185; H. Galling, Prediger, S. 77; S. Seow, Ecclesiastes, S. 261; M. Köhlmoos, Kohelet, S. 164; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 403.

Kohelet sonst 1.Sg.m.Perf., also „Ich habe ...“¹⁰¹⁷ setzt, benutzt er hier eine Partizipialkonstruktion.

Über die Bedeutung dieser Konstruktion finden sich unterschiedliche Vermutungen:

- a) „Wir haben also eine Beobachtung Qoh's, die mehr gelegentlichen Charakter hat und kein חשבון...ist, sonst hätte er sie mit מצאתי eingeleitet.“¹⁰¹⁸ Es geht um eine mehr zufällige Hinwendung zum nun folgenden Thema.¹⁰¹⁹ Zugleich aber stellt „die Frau“, die da gefunden wird, ein fortdauerndes Problem für den Autor dar.¹⁰²⁰ Das durative Moment der Partizipialkonstruktion bezieht sich dann nicht auf die Tätigkeit, sondern auf das Objekt bzw. seine Einschätzung.
- b) „Eher gibt die Ausdrucksweise Kohelets die Permanenz seines angestrebten Suchens wieder [...], was rhetorisch ‚präsentisch‘ zum Ausdruck kommt.“¹⁰²¹
- c) „Immer wieder findend – ich“ ist lediglich eine Variation zu den Ausdrücken mit „ich habe gefunden“¹⁰²² in Koh. 7,25-29. Sie hat keine weitere inhaltliche Bedeutung.¹⁰²³
- d) Die Partizipialform verweist auf ein permanentes Finden, „das sich auf eine ‚gängige Meinung‘ bezieht, die Kohelet ‚immer wieder findet“.¹⁰²⁴ D.h. in der Folge, die Partizipialform dient als Einleitung und damit Kennzeichnung eines Zitats.¹⁰²⁵
- e) „His assessment of the woman as ‘more bitter than death’ is emphasized as a personal one“.¹⁰²⁶

Viele Auslegende, die auf die Einleitung von Koh. 7,26 eingehen, sehen in dieser Einleitung etwas Besonderes. Auffällig ist, dass die Singularität der Formulierung nur in einer Zitathypothese zu einer zweiten, parallelen Partizipialkonstruktion in Beziehung gesetzt wird, nämlich zu Koh. 8,12: „Denn auch ich erkenne immer wieder“.¹⁰²⁷ Außerdem ist nicht aufgefallen, dass sich in Koh. Koh. 7,27 ein weiteres Mal ein Partizip findet, nämlich die Bezeichnung Kohelet.¹⁰²⁸

Desweiteren ist m.E. zu beachten, dass Partizipialkonstruktionen immer wieder auftauchen, wenn Kohelet seine Grundfrage stellt und variiert: „Wer weiß?/Wer erkennt?“¹⁰²⁹ Dabei ist zunächst zweitrangig, ob die Frage echt oder rhetorisch ist. Auf jeden Fall nimmt sie die Aufmerksamkeit Lesender in Anspruch und damit auch die Aufmerksamkeit Lesender für diese Art zu formulieren. D.h., dass für Lesende die Formulierung einen hohen Grad an Aufmerksamkeit auf sich zieht, selbst wenn das Verb nicht „Erkennen/Wissen“ ist, sondern „nur“ im Wortfeld benachbart ist. Zu den zu klärenden Fragen wird es gehören, warum statt „Erkennen/Wissen“ hier „Finden“ gebraucht worden ist.

5.2 האשה: „die Frau“

In der Regel werden in der moderneren Auslegungsliteratur die drei Problemfelder (Einleitung, die Frau und Koh. 7,26b) als miteinander verbunden gesehen. Ausgangspunkt für die Lösungsvorschläge ist die Frage nach *der Frau*. „In der Forschung werden [...] vor

¹⁰¹⁷ In diesem Fall wäre also מצאתי zu erwarten gewesen.

¹⁰¹⁸ H.W. Hertzberg, Prediger, S. 157

¹⁰¹⁹ K. Galling, Prediger Salomo, S. 77

¹⁰²⁰ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 261

¹⁰²¹ A. Lauha, Kohelet, S. 141

¹⁰²² מצאתי

¹⁰²³ T. Krüger, Kohelet, S. 263.265

¹⁰²⁴ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 403 unter Aufnahme von D. Michel und N. Lohfink

¹⁰²⁵ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 403ff, siehe Anm.16

¹⁰²⁶ D. Rudman, Divine Agent, S. 421

¹⁰²⁷ כי גם יודע אני

¹⁰²⁸ קהלת

¹⁰²⁹ מִי יוֹדֵעַ Koh. 2,19; 3,21; 6,12; 8,1; Antworten erfolgen z.T. mit finiten Verben, z.T. partizipial konstruiert.

allem drei Fragen diskutiert¹⁰³⁰, stellt L.Schwienhorst-Schönberger in seinem Kommentar fest:

1. Ist eine reale Frau gemeint oder hat das Wort metaphorische Bedeutung, z.B. als Personifikation von Frau Torheit oder Frau Weisheit?
2. Wenn eine reale Frau gemeint ist, geht es um eine allgemeine Aussage über Frauen oder ist der folgende Relativsatz restriktiv zu verstehen, sodass eine bestimmte Art Frauen oder ein bestimmtes Handeln ihrerseits¹⁰³¹ beschrieben wird?
3. Ist die Aussage ein Zitat, dem Kohelet zustimmt oder von dem er sich distanziert?

Bevor die vier Positionen beschrieben werden, mit denen L.Schwienhorst-Schönberger die Entscheidungen der Auslegenden kategorisiert, sollen vier weitere Vorschläge vorgestellt werden, die sich nicht leicht in sein Schema einfügen lassen.

1. H.-F. Richter geht davon aus, dass Koh. 7,26-28 das, was sonst in der weisheitlichen Literatur auch dargestellt wird, nämlich der Unterschied zwischen ‚böser‘ und ‚guter‘ Frau traditionell aufgenommen wird. Koh. 7,26 beschreibt also eine Frau, die einen Mann gefangen nimmt. D.h. „daß Koh nicht vor der Frau an sich warnt, sondern vor dem Gefangenwerden durch Verführungskünste.“¹⁰³² „Die richtige Frau“¹⁰³³ wird in Koh.7, 28f vorgestellt. H.-F.Richter schlägt dafür eine winzige Veränderung des MT¹⁰³⁴ vor, sodass er lesen kann: „Was meine Seele noch gesucht, aber nicht gefunden hatte: einen Menschen unter tausend. Ich habe ihn gefunden: eine Frau“.¹⁰³⁵ Kohelet formuliert hier, ähnlich wie in Koh. 4,7ff und 9,9ff seine außerordentliche Hochschätzung der (Ein-)Ehe.¹⁰³⁶

2. F. Delitzsch¹⁰³⁷ liest den Gesamttext pessimistisch bezogen sowohl auf Frauen als auch auf Männer, nur das Frauen etwas schlechter beurteilt werden. Nachdem Kohelets Suche nach der metaphysischen Weisheit gescheitert ist (Koh. 7,23f), wendet er sich der praktischen Weisheit der Unterscheidung zwischen gut und böse zu (Koh. 7,25-29). Die Spitze dessen, was böse ist, ist die Frau im Sinne von jede Frau. Allerdings hat Kohelets Suche dann auch zutage gefördert, dass auch der wirkliche, d.h. gute Mann eine Seltenheit ist. Im Grunde gibt es auch ihn nicht. Das Bittere ist eigentlich nicht die Frau, sondern die Erkenntnis, dass alle so sind wie die Frau (Koh. 7,29). Delitzsch müsste m.E. übersetzen: Ich finde es bitterer als den Tod: dass die Frau wie Fangnetze ist [...] ich habe so gut wie keinen Mann gefunden, keine Frau.

Etan Levine versteht den Text satirisch oder komisch. Es wird verdeutlicht, dass ein Mann, sieht er sich einer schönen Frau gegenüber, vergisst, „that his generative organs have a greater capacity for creating misery than for deriving pleasure“.¹⁰³⁸

J. Swami geht in seinem durch den Vergleich von Bhagavad-gita und Kohelet inspirierten Kommentar davon aus, dass Kohelet hier von der Frau spricht, weil seine Adressaten Männer sind.¹⁰³⁹ Wären die Adressaten Frauen gewesen, dass stünde hier: „Schlimmer als der Tod ist der Mann“. Frau steht also für das Verführerische, das Materielles und Nicht-Spirituelleres für den Menschen haben. Für Männer begegnet dieses Verführerische eben in der Frau, weil das Materielle und Nicht-Spirituelleres sich zuallererst sexuell ausdrückt, für Frauen im Mann. Es geht Kohelet darum, „to abandon the hopeless

¹⁰³⁰ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 401

¹⁰³¹ J.Y.S. Pakh, Significance, S.373-384

¹⁰³² H.-F. Richter, Kohelets Urteil, S. 589

¹⁰³³ So seine Überschrift: H.-F. Richter, Kohelets Urteil, S. 589.

¹⁰³⁴ Er liest also statt *אשה ואשה* nun *מצאתי אשה*; H.-F. Richter, Kohelets Urteil, S. 589.591.

¹⁰³⁵ H.-F. Richter, Kohelets Urteil, S. 589.591

¹⁰³⁶ H.-F. Richter, Kohelets Urteil, S. 591

¹⁰³⁷ F. Delitzsch, Koheleth, S. 324-329; im Ergebnis ähnlich W. Zimmerli, Prediger, S. 214.

¹⁰³⁸ E. Levine, Humor, S. 75

¹⁰³⁹ J. Swami, Vanity Karma, S. 165f; Vgl. eine Predigt von J. Fischer,

www.frogwords.de/_media/skript_prediger_7_15-8_15.pdf: „Salomo beschreibt aus der männlichen Perspektive eine Beziehung, in der sich der Mann wie ein Gefangener fühlt. Wegen der Sünde gibt es Ehen, in denen herrscht Krieg und nicht Freude aneinander.[...] Die Frau will den Mann beherrschen und der Mann antwortet seinerseits mit Dominanz. Man könnte diesen Vers auch aus der Sicht einer Frau schreiben! „Und ich fand bitterer als den Tod einen Mann, der getrieben von Herrschsucht und ohne echte Anteilnahme und Fürsorge mir das Leben zur Hölle macht!“

pursuit of material happiness and reawaken to our spiritual nature".¹⁰⁴⁰ Wer dem Materiellen erliegt und nicht Gott sucht, entwickelt eigene Ideen und „is sure to fail“.¹⁰⁴¹

Ähnlich, aber eingeschränkt auf den Weisen, stellt Ibn Esra fest, dass er mehr dem Intellekt verhaftet sein soll als der Lust.¹⁰⁴²

3. G.D. Salyer¹⁰⁴³ bemerkt, dass Kohelet ab 7, 23ff auf sein Forschungsprogramm und sein biografisches Experiment rekurriert. Es ist für Lesende erstaunlich¹⁰⁴⁴, dass er als Zusammenfassung seiner langen Beschäftigung mit Weisheit nur einen Spruch über Frauen zu bieten hat. Wichtig ist Salyer, dass Kohelet hier seine persönliche Erfahrung formuliert. Es geht um das Private Kohelets, das durch das Verb „erforschen“¹⁰⁴⁵ angezeigt wird.¹⁰⁴⁶ Kohelet entblößt sich und gibt preis, was in Koh. 2,1-18 schon erzählt worden ist, nämlich dass man das Leben hassen muss, wenn man so, wie Kohelet dort beschreibt, lebt – als „Für-mich-Mensch“. Unter diesem Gesichtspunkt sind alle menschlichen Beziehungen letztlich zerstört. Das zeigt Kohelet hier als seine Erfahrung mit einem „strictly self-oriented approach to wisdom“¹⁰⁴⁷ an. Zugleich wird damit deutlich, wie sehr Kohelets Stimme eine Einzelstimme¹⁰⁴⁸ ist, denn Lesende wissen auch um die anderen Dinge, die Weisheit zu Frauen zu sagen hat. Wichtig aber ist: sobald Weisheit utilitaristisch genutzt wird, wird sie zu dem, was Kohelet erlebt und beschreibt.

Wenn ich es recht verstehe, würde auch ein Zitat aus den positiven Sätzen der Weisheit über Frauen kein anderes Ergebnis haben, als das es Ausdruck der Benutzung von Frauen für das eigene Wohlleben ist.

4. Nach D.C. Erxleben hat Osiander Koh. 7,26 auf Männer hin ausgelegt, die weibisch sind.¹⁰⁴⁹ Im Kommentar des Osiander¹⁰⁵⁰ ist das nicht zu verifizieren, stellt aber eine besondere Spielart da.

5.2.1 Koh. 7,26a ist eine generelle, frauenfeindliche Aussage, die die ausdrückliche Zustimmung Kohelets findet.

Grundlegend ist diese Auslegung durch Hieronymus (347-420 uZ)¹⁰⁵¹ für die westliche christliche Auslegungstradition formuliert.¹⁰⁵² Sie wird bis in die Neuzeit immer wieder wiederholt.¹⁰⁵³ Dabei kann die partizipiale Einleitung als Zitationsformel¹⁰⁵⁴ verstanden. Der

¹⁰⁴⁰ J. Swami, Vanity Karma, S. 168

¹⁰⁴¹ J. Swami, Vanity Karma, S. 168

¹⁰⁴² Ibn Esra, Koheleth, S. 167

¹⁰⁴³ G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 341-350

¹⁰⁴⁴ G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 343

¹⁰⁴⁵ תוֹר

¹⁰⁴⁶ G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 343

¹⁰⁴⁷ G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 347

¹⁰⁴⁸ G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 344

¹⁰⁴⁹ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. 46

¹⁰⁵⁰ L. Osiander, Ecclesiastes, 1576 uZ, S. 1224

¹⁰⁵¹ Zu Hieronymus vgl. H. Hagendahl, Art. Hieronymus, RAC XV, Sp. 117-139 .

¹⁰⁵² E. Birnbaum, Koheletkommentar des Hieronymus, S. 162: „Et dicit se omnium malorum caput mulierem repperisse, quia et per illam mors in orbem terrarum introiit“. S.u. S. 148ff.

¹⁰⁵³ C.W. Bynum, Resurrection, S. 86-94 sieht die Frauenfeindlichkeit des Hieronymus zum einen in der Bedeutung von Geschlechtlichkeit als zu besiegendem Antrieb zur Sünde begründet, zum anderen schlicht darin, dass er Veränderungen nicht will: „In short, what Jerome feared was the change itself“ (aaO, S. 91).

Thaumaturgos, 210 270 uZ, paraphrasiert ab Koh. 7, 23f so, dass Salomo hier die Geschichte seines Abfalls von Gott erzählt. Als er sich von Gott abgewandt hat, kann er keine Weisheit und keinen Halt mehr an der Weisheit finden. „Being in such a state, I was carried on to those things, and trapped by a fatal desire, I learned that Woman is a snare“ (J. Jarick, Thaumaturgos, S. 187). Vgl. **J. Lorrinus** Übernahme in Commentarius in Ecclesiasten, 1619, S. 159; **Alkuin**, Super Ecclesiasten, 8. Jhd uZ, S. 698; **Rupert v. Deutz**, In librum Ecclesiastes, 11. Jhd uZ, Sp. 1198: Das Böse kommt von den Frauen, die die Männer durch Liebe besiegen (vgl. Simson, David, Salomo). Gott rettet die Männer. Sp 1209: Weil es die Frau ist, die den Tod in die Welt gebracht hat, wird allegorisch das Böse weiblich genannt, während die Tugenden männlich genannt werden. Frau ist Sünde, Häresie, Dummheit, Götzendienst (hier besonders: Die Monatsblutung verweist auf das Blut, dass bei heidnischen Opfern vergossen wird); **Heloisa**, 12. Jhd uZ, zitiert in ihrem 4. Brief an Abaelard (Abaelard, Briefwechsel, S. 99-114) Koh. 7,26 und verweist pauschal auf Eva und alle Ehebrecherinnen. Sie ruinieren die Männer und auch Heloisa sieht sich in

folgende Kontext wird entsprechend ausgelegt, d.h. auch Koh. 7,28 wird dann misogyn verstanden.¹⁰⁵⁵ Es kann dabei „Frau“ als Kollektivbegriff übersetzt werden: „Wibervolch“.¹⁰⁵⁶

Gestört wird diese Sicht in antiken, mittelalterlichen und reformatorischen Kommentaren, wenn Koh. 7,26a in Beziehung zur Schöpfungsgeschichte gesetzt wird, also zu Gen. 1, 27 sowie zum grundsätzlichen Urteil Gottes, dass die Schöpfung, also auch der Mensch in Mann und Frau, gut ist.¹⁰⁵⁷

In modernen Kommentaren wird die grundsätzliche misogyne Auslegung zum Problem, wenn der Ausleger nicht (mehr) der Sentenzenhypothese für Kohelet anhängt. Dann nämlich, wenn ein Ausleger das Koheletbuch als wie auch immer geartete strukturierte Einheit, und sei es nur ein in Sentenzen voranschreitendes Lehrbuch, sieht, muss er die Frage beantworten, wie Koh. 7,26 als generell frauenfeindliche Aussage mit Koh. 9,9 zusammenklingt. Dort heißt es: „Genieße das Leben mit einer Frau, die du liebst.“ Dabei muss Koh. 9,9 nicht frauenfreundlich verstanden werden. Frauen kommen hier nicht als

dieser Reihe, wenn sie auf Abaelard blickt. (aaO, S. 104). Für Adam, Simson, Salomo und Hiob und alle Männer gilt: „Männer sind am leichtesten zu stürzen durch ihre Frau“ (aaO, S. 107). Die Frau ist dem Mann zum schlimmsten Fluch geworden. Nun haben Heloisa und Abaelard gerade keinen Ehebruch getrieben, aber der Versucher hat doch Heloisas Leidenschaft zum Anlass genommen, ihren Mann zu treffen. Sie ist unschuldig und klagt Gott deswegen an. **Salimbene von Parma**, Cronica, 1287 uZ, S. 174.192: Sunt tria grandia: laus, sapientia, gloria rerum. Hec tria destruit, hec tria diruit ars mulierum; **Honorius Augustodunensis** (1080-1150? uZ), Quaestiones, PL 172, Sp. 342 bezieht es auf die Frauen z.Zt. Salomos, die sich alle dem Luxus hingegeben haben. Sie sind carnalis et dissoluta perversa cogitatio und non accepta Deo; **Franciscus Tittelmans**, In Ecclesiasten, 1552 uZ, S. 197-203; **Martin Borrhaus**, In Salomonis, 1564 uZ, zählt zu einen besonderes gottesfürchtige und vorbildliche Frauen auf, hält dann aber fest: „Varium et mutabile semper foeminan“. Darum weiß auch der Satan. Er kann sie leichter zur Sünde verführen. Darum gibt es keine Priesterinnen und Frauen in Verantwortung im AT, darum schweigt die Frau in der Gemeinde des NT. **J. S. Cumirano**, Consiliatio Locorum communium, 1557 uZ, S. 267f.; **J. Vivianus (1520-1598?)**, Ecclesiastes, 1662 erste nachweisbare Ausgabe; S. 23; **J. Serranus**, Ecclesiasten, 1580, der in Koh. 7,26 die meretrix, die mulier impudica, aliena erkennt (aaO, S. 397), in der Auslegung von Koh. 7,29 zieht er allerdings einen Schluss auf die weibliche Natur allgemein, die besonders leicht durch Blasphemie, Philosophie etc. zu verführen ist, was schon bei Eva anfängt (aaO, S. 399f); **Victorinus von Cavensis**, De vanitate mundi, 1580 uZ, S. 125f; **L. Kellen**, Adventuale Novum, 1682 uZ, S. 171; unter Aufnahme von Augustin, Hugo von St. Cher und Ludwig IX von Frankreich. Außerdem sieht er die Frauen unterstützt durch Dämonen; **C. a Lapide**, In Ecclesiasten, 1638 uZ, z.St., **A. a Santa Clara**, Sämtliche Werke Bd. XIII, S. 46ff beschreibt in seinem Narrenspiegel (1709 uZ) als volkstümlicher Prediger bestimmte Frauentypen, aber generalisiert, um vor Frauen zu warnen: „mit einem Wort ein Weib ist die Essenz der Bosheit mit einer guten Farbe“.

¹⁰⁵⁴ Für die Frage nach Zitaten bei Kohelet gilt grundsätzlich, dass es keine gesicherten Merkmale gibt. Die Annahme von Zitaten ist „ein Modell zur Erklärung der Widersprüche bei Qohelet“ (D. Michel, Qohelet, S. 29). Ein Zitat wird bei Kohelet oft dann angenommen, wenn ein Text nicht in die vom Ausleger erdachten inhaltlichen Zusammenhänge passt. Zithypothesen dienen also i.d.R. zur Glättung des Textes, ggf. um literarkritische Hypothesen zu vermeiden. S.u. S. 146ff.261ff.

¹⁰⁵⁵ Als Vergleich für diese Auslegung wird Sir. 6 herangezogen. Dort geht es um die Frage, ob eine Frau als Freund eines Mannes überhaupt in Frage kommt. Die Antwort lautet dort nein, allerdings ist auch die Zahl der Menschen, die einem Freund sein können, dort sehr beschränkt.

¹⁰⁵⁶ F. Stolz, De Prediger, S. 14

¹⁰⁵⁷ S.u. S. 138ff; **Bonaventura**, In Ecclesiasten, S. 63f argumentiert nicht schöpfungstheologisch, sondern von der Soteriologie her. Zwar ist die Frau Ort und Ferment für die Neigung zur Begehrlichkeit, von der kein Mensch nach dem Fall frei ist. Gegenüber einer Verteufelung von Frauen gilt aber Jesu Wort, dass die Ehebrecherinnen allen voran in Gottes Reich eingehen sowie dass Jesus Menschen beiderlei Geschlecht heilt und durch die Apostel beruft. Außerdem liest er Pvb. 31 als Referenztext und bringt einen Katalog guter Frauen.

Zu Bonaventura vgl. M. Leisch-Kiesl, Eva, S. 127-136; E.T. Healy, Woman according to St. Bonaventura; J.M. Ferrante, Woman, S. 105-107.

Subjekte mit eigenem Handeln in den Blick, sondern als Objekte männlicher Lebensgestaltung, wie schon in Koh. 2,8.¹⁰⁵⁸

Eine Möglichkeit, mit diesem Problem umzugehen, zeigt die Auslegung von **M. Fox** auf. Sie besteht darin, Koh. 7,26 als singuläre Aussage zu relativieren. „It is the only such remark in the Hebrew Bible, and even in Koheleth’s own teachings it is not central [...] It is clearly hyperbolic.“¹⁰⁵⁹ Über Männer denkt Kohelet nicht besser.¹⁰⁶⁰ Außerdem gilt: „People can be inconsistent in the feelings about the opposite sex.“¹⁰⁶¹ In diesem Zusammenhang kann Koh. 7,29 als Selbstironie verstanden werden: „See what strange things happen when men have engaged in too much reasoning!“¹⁰⁶² und Koh. 7,16 bestätigen: Sei nicht allzu weise.¹⁰⁶³ Blickt man genauer hin, kann Koh. 7,26 auch bedeuten, dass Kohelet nicht die Frauen fürchtet, sondern „Koheleth reveals anxiety about sexual desire in itself“.¹⁰⁶⁴

Es könnte also, wie J. Brenz annimmt, sein, dass Kohelet hier seine eigene Erfahrung mit Frauen auswertet und generalisiert, dass er, zurückgekehrt auf die Ebene der Travestie, von der Erfahrung Salomos spricht: „Das aber Solomon nit allein hie in disem buch sondern auch in seym spruchbuchlin dy bos art der weiber beschreibt/ist kein wund/dah er ist auch in disem spital krankch gelegen/ und von den weibern verfurt worden/wie geschriben ist im erste teil der kunig am xi.ca.“¹⁰⁶⁵

Eine weitere Möglichkeit wird im Kommentar **W. Zimmerli** sichtbar. Kohelet hat einen „scharfen Blick für die Situationen der Ungeschützttheit und der Gefährdung des Menschen“.¹⁰⁶⁶ In diesem Zusammenhang steht Koh. 7,26ff als Aussage über die Frau, aber auch 7,28 als ebenso negative Aussage über Männer.¹⁰⁶⁷ Mit Blick auf Koh. 7,29 sagt W.Zimmerli, dass es bei Koh. 7,26 um ein „aus der Schultradition genommenes Spezialbeispiel“ geht, das „die Fragwürdigkeit des Menschen in all seinem unruhigen Suchen und Begehren, auch und gerade die Fragwürdigkeit des Weisen in seinem Fragen sichtbar machen will“.¹⁰⁶⁸ K. Galling beleuchtet das ähnlich: „mit der Weisheit abzurechnen heißt: ihre Unzulänglichkeit gegenüber schicksalsmäßigen Gegebenheiten erkennen“.¹⁰⁶⁹

Deutlich ist auch ein immer wieder auftauchender Rekurs auf die Israel umgebende Weisheit, entweder wie bei W.Zimmerli der Verweis auf ägyptische Vorbilder¹⁰⁷⁰ oder wie bei M.Fox auf babylonische.¹⁰⁷¹ Die Rekurse sollen verdeutlichen, dass die Weisheit um Israel ein doppeltes Frauenbild formuliert hat, die Frau als Liebespartnerin und als Bedrohung, was sich in der Abfolge Koh. 7,26 und 9,9 wieder entdecken lässt.

D. Rudman geht davon aus, dass sich die meisten Probleme der Koheletexegese durch ein genaues Lesen des Textes lösen lassen.¹⁰⁷² Er sieht darum Kohelet nicht als Sentenzensammlung, sondern „as a unified whole“.¹⁰⁷³ Deutlich stellt er die Nähe von Koh. 7,25-29 zu 1,12-2,26 fest: „it echoes the search that Qoheleth undertakes in the so-called Royal Experiment“.¹⁰⁷⁴ Er beleuchtet zunächst die Attribute, mit denen die Frau in Koh. 7,26 beschrieben wird.¹⁰⁷⁵ Er kommt dabei zu dem Schluss, dass sie, wenn sie sonst in Kohelet oder in der hebräischen Bibel erwähnt werden, in der Regel Attribute des göttlichen (Gerichts-)Handelns sind.¹⁰⁷⁶ In dem deterministischen Welt- und Gottesbild, das Kohelet zu eigen ist und unter dem Begriff „Zeitpunkt“ zusammengefasst werden kann, ist die Frau

¹⁰⁵⁸ Vgl. N. Lohfink, Frauenfeind, S. 32

¹⁰⁵⁹ M. Fox, Ecclesiastes, S. 51

¹⁰⁶⁰ M. Fox, Ecclesiastes, S. 51

¹⁰⁶¹ M. Fox, Ecclesiastes, S. 51

¹⁰⁶² M. Fox, Ecclesiastes, S. 51.53

¹⁰⁶³ M. Fox, Ecclesiastes, S. 53

¹⁰⁶⁴ M. Fox, Ecclesiastes, S. 52

¹⁰⁶⁵ J. Brenz, Der Prediger Salomo, S. 134

¹⁰⁶⁶ W. Zimmerli, Prediger, S. 213

¹⁰⁶⁷ W. Zimmerli, Prediger, S. 214

¹⁰⁶⁸ W. Zimmerli, Prediger, S. 215

¹⁰⁶⁹ K. Galling, Prediger Salomo, S. 77

¹⁰⁷⁰ W. Zimmerli, Prediger, S. 213

¹⁰⁷¹ M. Fox, Ecclesiastes, S. 51

¹⁰⁷² D. Rudman, Divine Agent, S. 411f

¹⁰⁷³ D. Rudman, Divine Agent, S. 411

¹⁰⁷⁴ D. Rudman, Divine Agent, S. 415

¹⁰⁷⁵ D. Rudman, Divine Agent, S. 417f

¹⁰⁷⁶ D. Rudman, Divine Agent, S. 418

„representative of an inescapable divine force“.¹⁰⁷⁷ Obwohl Kohelet ihr negativ gegenüber steht, ist sie nicht böse, sondern „her whole raison d’être is to perform Gott’s will by punishing those, who have sinned.“¹⁰⁷⁸ Diese Rolle hat Gott allen Frauen – so sieht es Kohelet – in der Schöpfung zugeordnet.¹⁰⁷⁹ Dabei geht es in Koh. 2,26 und 7,26 bei der Erwähnung des Sünders und dessen, der vor Gottes Angesicht gut ist, nicht um moralische Kategorien: „the woman’s victim is free from moral guilt“.¹⁰⁸⁰ Nach Koh. 7,20 gibt es ja eigentlich nur Sünder. Es geht darum, dass Gott einige entkommen lässt, die Mehrzahl aber wohl gefangen wird. Koh. 9,9 ist darum so zu verstehen, dass der Weise sich in diesem Rahmen einrichtet.¹⁰⁸¹ Frauen als Agenten Gottes schützen die Welt vor der Durchschaubarkeit. Er versteht das, was ich als „Kalkül“¹⁰⁸² übersetzt habe, im Sinn von Geheimnis. Mit ihrem Geheimnis lassen Frauen Weisheit scheitern, den Weisen aber um dieses Scheitern wissen.¹⁰⁸³ Mit der Bemerkung, dass er eine Frau nicht finden konnte, wird Koh. 2,3.9 aufgenommen. Kohelet zeigt, dass er sich als der Weise bewährt. Gleichzeitig aber, auf einer zweiten Ebene, „it signals failure to know the sum totality of human motivation and action.“¹⁰⁸⁴

Um seine Auslegung konsequent durchzuführen, sieht D. Rudman sich allerdings zu einer literarkritischen Operation gezwungen. Da der Text kein moralisches Urteil enthält, schlägt er vor – trotz eines grundsätzlich zweifelsfreien Befundes in den Handschriften und Übersetzungen – in Koh. 7,25 „Unrecht als Dummheit“¹⁰⁸⁵ als Glosse aufzufassen. Von seinem methodischen Ansatz her, Probleme in Kohelet durch Koheletlektüre zu klären, meint er, dass Koh. 7,25 ohne diese Worte Koh.1,17 entspricht.¹⁰⁸⁶

Neben diesen Überlegungen ist noch zu erwähnen, dass D. Rudman darauf aufmerksam macht, dass in Koh. 7,25.26 nicht nur Kohelets Herz/Verstand¹⁰⁸⁷ erwähnt wird, sondern das auch das Herz der Frau, die schlimmer ist als der Tod, erwähnt wird.¹⁰⁸⁸ Sie hat, wie Kohelet selbst, einen Verstand. Kohelet stellt sich ihr gegenüber.

G. Wildeboer denkt an einen „Salomo redivivus“, der im Nachhinein auf sein Leben blickt und feststellt, „wie ihn die Frauen vom rechten Pfade abgezogen haben“¹⁰⁸⁹, und erkennt in den 1000 (Koh. 7,28) den Harem Salomos aus 1.Kön. 11,3 wieder.

C. D. Ginsburg bemerkt, dass Kohelet hier das macht, was in Gen. 3,6.12 Adam gemacht hat, „who tried to exculpate his crime by ascribing the culpability to the woman“.¹⁰⁹⁰ Er sieht dieses Verhalten als gesellschaftsprägend.

5.2.2 Koh. 7,26a stellt die Meinung Kohelets dar, mit der er sich auf eine bestimmte, reale Art Frauen bezieht

Kohelet übernimmt den weisheitlichen Topos der Warnung vor der fremden Frau, wie er sich z.B. Pvb. 7 findet. Diese Auslegung findet sich in Targum und Midrasch und nachfolgend in traditionellen religiösen jüdischen Kommentarwerken: „It is abundantly clear, that Solomon refers only to the evil, licentious women, who erotically trap man into evil ways. This is not a wholesale condemnation of all women.“¹⁰⁹¹ Innerhalb des angenommenen Kontinuums salomonischer Schriften wird dabei auf unterschiedliche Aussagen in Pvb. rekuriert: neben der Warnung vor der fremden Frau sind es Pvb. 31,10ff sowie Pvb. 18,22:

¹⁰⁷⁷ D. Rudman, Divine Agent, S. 418

¹⁰⁷⁸ D. Rudman, Divine Agent, S. 418

¹⁰⁷⁹ D. Rudman, Divine Agent, S. 419

¹⁰⁸⁰ D. Rudman, Divine Agent, S. 420

¹⁰⁸¹ D. Rudman, Divine Agent, S. 421f

¹⁰⁸² חשבון

¹⁰⁸³ D. Rudman, Divine Agent, S. 424

¹⁰⁸⁴ D. Rudman, Divine Agent, S. 425

¹⁰⁸⁵ רשע כסל

¹⁰⁸⁶ D. Rudman, Divine Agent, S. 416.420

¹⁰⁸⁷ לב

¹⁰⁸⁸ D. Rudman, Divine Agent, S. 425

¹⁰⁸⁹ G. Wildeboer, Prediger, S. 148

¹⁰⁹⁰ C.D. Ginsburg, Coheleth, S. 387

¹⁰⁹¹ M. Zlotowitz, Koheles, S. 144; vgl. Rashbam, Qohelet, S. 164.

„Wer eine Frau gefunden hat, hat Gutes gefunden“.¹⁰⁹²

Koh. 7,26 kann sich dann sowohl auf die fremde oder ehebrecherische Frau als auch auf die falsche, zänkische o.ä. (Ehe-)Frau beziehen.¹⁰⁹³ Es gibt die Verpflichtung, sich von einer solchen Frau zu scheiden.¹⁰⁹⁴

Ähnlich argumentiert eine große Gruppe christlicher Ausleger seit der Antike und sieht in der Frau eine Verführerin zum Ehebruch¹⁰⁹⁵, zur Begirde und zu Unverstand¹⁰⁹⁶ oder zum Götzendienst.¹⁰⁹⁷ Gemeint sein kann auch die Frau, die nicht ihrer schöpfungsgemäßen Aufgabe als Gehilfin des Mannes entspricht, sondern über ihn herrscht¹⁰⁹⁸ oder die Frau, die christlichem Frauenbild nicht entspricht, weil sie redet oder sich schmückt.¹⁰⁹⁹ In der Neuzeit kann damit eine unsittliche Frau¹¹⁰⁰ oder eine Prostituierte¹¹⁰¹ beschrieben werden. Sie ist bitterer als der Tod, weil der Tod nur einmal tötet, diese Frau aber ständig, indem sie aus einem Mann etwas, was er nicht sein soll, macht: einen Ehebrecher.¹¹⁰²

Diese Form der Auslegung muss sich zwei Überlegungen stellen. Zum einen gibt es keine weiteren Anzeichen dafür, dass die Relativpartikel אשר hier einschränkend und nicht verallgemeinernd verstanden werden muss.¹¹⁰³ Zum anderen muss sich diese Auslegung der Frage stellen, warum in einem Kontext, in dem von Weisheit und Berechnung gesprochen

¹⁰⁹² אשה מצא טוב"מצא

¹⁰⁹³ M. Zlotowitz, Koheles, S. 144; **Johannes von Mossul**, Das dritte Gedicht, Z. 244: das Weib, das ich besitze und erworben habe (diese Beschreibung könnte vom Kontext her auch auf die Liebe zur Welt, also die Torheit passen); **Salmon ben Yeroham**, Qohelet, 953 uZ; S. 440.442: vicious woman als besonders gravierendes Beispiel für die Folgen von Torheit; **J. Lorrinus**, Commentarius in Ecclesiasten, 1619, S. 159 berichtet von verschiedenen Auslegungen und beginnt mit dem Hinweis „Chaldaeus explicat de uxore, quae facit molestias multas viro suo“. **bJebamoth** Fol63ab beschreibt die Frauen mehrerer Rabbinen sowie eine böse Frau, die immer nur mit ihrem Mann streitet. **bSanhedrin** Fol22b nennt die jähzornige Mutter von R. Izchak, führt aber zu ihren Gunsten an, dass sie leicht mit Worten zu besänftigen war. **bBerachoth** Fol8a gestaltet das Bild der Frau, die schlimmer ist als der Tod im Gegenüber der guten Frau aus Pvb. 18,32 und der Frau Weisheit aus Pvb 8,25.

¹⁰⁹⁴ **TgdeQoh**, S. 83

¹⁰⁹⁵ **J. Arboreus**, In Ecclesiasten, 1537 uZ, S. 33f; **L. Osiander**, Ecclesiastes, 1576 uZ, S. 1224: impudica mulier; **L. Lavater**, Ecclesiastes, 1583 uZ, S. 105; **A. Faye**, In librum Salomonis, 1609 uZ, S. 194. Er verweist zuvor darauf, dass es vor Gott keinen Unterschied der Geschlechter gibt (Gen.1; Gal.3). Es geht hier also nur um die „impurarum mulierum“; **J. Piscator**, In Ecclesiasten, 1612 uZ, S. 59-72, Salomo empfiehlt: fuga meretricum et adulterarum; **J. Drusius**, Annotationes in Coheleth, 1635 uZ, S. 128; **C. Dieterich**, Prediger Bd.2, 1642 uZ, S. 217-233; **M. Geier**, In Salomonis, 1668 uZ, S.279 „H.e. uno verbo mulierem libidinosam“; **S. Schmidt**, Koheleth, 1691 uZ, S. 234: „de muliere mala et meretrice maxime“; **J.L. Helbig**, Predigten, 1719 uZ, S. 29; J.C. Döderlein, Salomonis Prediger, 1784 uZ, S. 102: Ehebrecherin als „abscheulicher Sitz der Thorheit“, d.h. die konkrete Ehebrecherin wird als Torheit in Person verstanden; T. Habtu, Ecclesiastes, S. 792: „Adulteress in Proverbs“

¹⁰⁹⁶ **Catena trium patrum** z.St.: eine den Unverständigen nachstellende Frau, die die unverständigen Männer mit satanischem Einfallsreichtum fängt und an die Begierde fesselt. Sie ist eine hässliche und zugleich erotische Frau.

¹⁰⁹⁷ **J. V. Neiner**, Tändl-Marckt, 1734 uZ, S. 366-368

¹⁰⁹⁸ **J. Wild**, Annotationes, 1550 uZ, S. 114f referiert neben seiner Ansicht auch die Vorstellung anderer, die Frau sei Allegorie für die Sünde.

¹⁰⁹⁹ **Salonius**, In Ecclesiasten, 5. Jhd uZ, S. 1006 legt Koh. 7,26 nicht aus. Zu 7,27f weist er darauf hin, dass es unzählige ausgezeichnete Frauen, Jungfrauen und Witwen gibt. Zu Salomos Zeiten gab es solche Frauen nicht, weil sie damals am Luxus interessiert und fleischlich waren. So etwas wird von Gott nicht akzeptiert.

¹¹⁰⁰ **A. Knobel**, Koheleth, 1836 uZ, S. 258: „das unsittliche Weib“; allerdings scheint er zu meinen, dass alle Frauen nach dem Urteil Kohelets so sind. Das wiederum liegt an den „sklavischen Zuständen“, unter denen Frauen z.Zt. Kohelets lebten (aaO, S. 259).

¹¹⁰¹ **J. Jeannel**, Prostitution, 1869 uZ, S. 125

¹¹⁰² So **C. Dieterich**, Prediger Bd.2, 1642 uZ, S. 217-233.

¹¹⁰³ Vgl. N. Lohfink, Frauenfeind, S. 37; vgl. dagegen R. Holmstedt, Qoheleth, S. 221.

wird, plötzlich Warnungen vor einer fremden Frau folgen. So verweist N. Lohfink gegenüber dieser Auslegungsmöglichkeit darauf, dass keine konsistente inhaltliche Deutung ermöglicht wird.¹¹⁰⁴

Einige Ausleger versuchen diese Rückfrage dadurch zu beantworten, dass sie die Warnung vor der fremden oder falschen Frau als Beispiel innerhalb eines von ihnen gesetzten Kontextes „Weisheit“ interpretieren.

Der **Talmud** berichtet bBerachot Fol8a die Frage an den Mann nach der Eheschließung, ob es mazza oder mozze ist mit seiner Frau. Mazza bezieht sich auf Pvb 18,22: „Wer eine Ehefrau gefunden hat, hat etwas Gutes gefunden und Wohlgefallen erlangt vom Herrn“, mozze auf Koh. 7,26.¹¹⁰⁵ Mit der Frau in Koh. 7,26 wird eine Fehlentscheidung hinsichtlich der Ehefrau beschrieben.

TgQ interpretiert die Frau als „the woman who causes her husband many sorrows.“¹¹⁰⁶ Ihr Merkmal sind die gebundenen Hände. Sie arbeitet nicht, will aber ein gutes Leben. Sie stiftet darum ihren Mann zu Diebstahl an. Weil sie schön ist, kann er ihr nicht entkommen. Er wird kriminell und hingerichtet.¹¹⁰⁷ Der Anthologist verweist darauf, dass es entsprechend der schlechten Ehefrau auch den schlechten Ehemann gibt.¹¹⁰⁸ Zugleich können die gebundenen Hände auch als Schutz für den (Ehe-)Mann verstanden werden: Diese Frau kann nicht alles, sondern ist wie ein Hund an der Leine.¹¹⁰⁹

Alshich sieht hier Salomos eigene Eheerfahrungen, die Frau steht für seinem Harem und jede seiner Frauen hat gebundene Hände, d.h. sie ist nicht der Tora entsprechend seine Helferin, sondern durch ihre eigene Intelligenz und Willen bestimmt. Er hat ihnen nichts entgegenzusetzen, weil er selbst die Tora nicht hält.¹¹¹⁰

R. Breuer sieht, wie stark die textlichen Signale, z.B. die Nennung der Bezeichnung Kohelet, eine besonders wichtige Aussage Kohelets erwarten lassen.¹¹¹¹ Schließlich geht es darum, Weisheit dadurch zu stärken, dass der Wille zum Guten von vornherein alles Böse als Torheit verwirft.¹¹¹²

Kohelet sucht nach dem Mittel gegen den Pessimismus des Lebens. „Den Pessimismus des Lebens kann nur der Optimismus des Hauses besiegen“¹¹¹³, d.h. eine richtige, gute Frau. Aber: auch das Leben im Haus kann – durch die falsche Frau – bitterer sein als der Tod.¹¹¹⁴ „Ungläubig schüttelst du den Kopf und denkst: Das soll der Weisheit letzter Schluss sein?“¹¹¹⁵ R. Breuer hält dieses magere Resultat als *die* Weisheit Kohelets fest¹¹¹⁶, um sie dann theologisch weiterzuverarbeiten. Das Wort über die Frau wird zu einem Beispiel für das Wirken von Gottes Gerechtigkeit: „Dein Ochs verendet, dein Huhn verläuft sich, deine Flasche bricht, dein Finger blutet – aus kleinlichen Sorgen und Verstimmungen des Alltags mag Gottes Gerechtigkeit, ohne es dir zu verraten, die grosse Sühne deiner Schuld erbauen.“¹¹¹⁷

In der Auslegung einiger Reformatoren¹¹¹⁸ findet sich der Gedanke, dass zu unterscheiden ist zwischen der Frau als „Creatur Gottes“¹¹¹⁹, der man mit Ehrerbietung begegnen muss, und der Frau,

¹¹⁰⁴ N. Lohfink, Frauenfeind, S. 37

¹¹⁰⁵ Y. Broch, Koheleth, S. 164

¹¹⁰⁶ TgQ, S. 41

¹¹⁰⁷ MidrKoh Par.7 §46; S. Yerushalmi, Koheleth, S. 179

¹¹⁰⁸ S. Yerushalmi, Koheleth, S. 180

¹¹⁰⁹ MidrKoh Par.7 §47

¹¹¹⁰ Alshich, Perfection, S. 199; ähnlich J. Brenz, Der Prediger Salomo, S. 133f

¹¹¹¹ R. Breuer, Die fünf Megillot, S. 431

¹¹¹² R. Breuer, Die fünf Megillot, S. 429

¹¹¹³ R. Breuer, Die fünf Megillot, S. 430

¹¹¹⁴ R. Breuer, Die fünf Megillot, S. 430

¹¹¹⁵ R. Breuer, Die fünf Megillot, S. 430

¹¹¹⁶ R. Breuer, Die fünf Megillot, S. 431

¹¹¹⁷ R. Breuer, Die fünf Megillot, S. 431

¹¹¹⁸ Die Auslegung des Koheletbuches nimmt für die Reformation keine unwichtige Stellung ein. Der Prediger Salomo, wie er seit Luther auch heißt, ist eines der wichtigen biblischen Bücher der lutherischen Reformation.

Luther liest im Jahr 1526 über den Prediger an der Universität Wittenberg. Der Kommentar erscheint aber erst 1532. Für Luther finden sich dort, eingebunden in seine Hermeneutik, dass das AT „Christum treibet“ und die alttestamentlichen Gestalten als Geistbegabte im Grunde Christen sind, Kernaussagen,

die Kohelet beschreibt.¹¹²⁰ Denn: „Es wird hier auch nicht das Geschlecht verdammt“¹¹²¹, sondern der Typ Frauen, der der göttlichen Ordnung, für Mann und Kinder da zu sein¹¹²², widerstrebt. Dieses Widerstreben beschreibt **M.Luther** so: „Denn er redet von einem Weibe, die im Regiment ist“ oder: „ein solches Weib, welches den Mann das nicht leisten läßt, was er kann“.¹¹²³ Kohelet formuliert hier also seine Kritik an Frauen, die Herrschaft für sich in Anspruch nehmen. Er verwirft alle Form weiblicher Regierung. „So beschäftigt sich das Weib mit den Pflichten des Mannes, der Mann mit dem, was des Weibes ist. Es ist daher dieser Spruch die Summa der menschlichen Eitelkeit.“ Kohelet findet das in seiner eigenen Salomoerfahrung wieder. Er ist selbst durch die Frauen zum Narren

die die reformatorische Wiederentdeckung des Evangeliums prägen. So finden sich in der Auslegung zu Koh. 7,21 grundsätzliche Erkenntnisse zum „simul iustus et peccator“, Koh. 9,1f wird zur Belegstelle für die Heilsgewissheit und Koh. 11,3 gewinnt Kontur in der Auseinandersetzung um den Ablass als Stelle, um die Existenz des Fegefeuers zu verneinen. In der Auslegung des Predigers findet Abgrenzung zur scholastischen und römisch-katholischen Tradition statt. Der Prediger Salomo ist in der Auslegung Luthers dabei ein Buch praktischer Politik, in der der größte König Israels Menschen, die herrschen und leiten müssen, rät. Es ist zugleich aber ein Buch, in dem es um den rechten, d.h. gegenwartsbezogenen Gebrauch der Gaben Gottes geht, im Gegensatz zur Sünde, die sich als vanitas sub sole im Geiz, im Sorge, in Traurigkeit, im unruhigen Verlangen nach Neuem zeigt. Ist Salomo der Friedefürst, so sollen die Christen, die den Prediger lesen, inmitten der vanitas zu einem friedvollen Herzen (cor pacatum) gelangen. Es geht nicht um asketische Weltflucht, sondern um das Gott angemessene Leben mitten in der Welt. „Unter dem Evangelium wächst der sorgenfreie Mensch“, fasst E. Wölfel Luthers Koheletauslegung zusammen; ders., Skepsis, S. 153.

Eingebunden ist Luthers Kommentar in seine Auseinandersetzung mit Erasmus um den freien Willen. Eventuell ist sein Kommentar die in dem Streit fehlende Antwort Luthers auf Erasmus Hyperaspistes (vgl. R. Rosin, Reformers, S. 102-108). Schon in der Vorrede zum Prediger Salomos 1524 schreibt er: „Nu dis Buch sollt billich den titel haben, das es widder den freyen willen geschrieben were“ (M. Luther, WA Bibel Bd. 10,2, S. 104). Ecclesiastes stellt die Frage nach der Aufgabe eines Menschen angesichts der zu beobachtenden Situation: dass man nie weiß, was aus dem Handeln wird. Diese Situation ist die Situation des Menschen nach dem Fall als Sünder sub sole. Er braucht da Wissen um die Beschränktheit der Wahrnehmung und der Folgen. Dann tut er das, was seiner Berufung entspricht. Schon mit dieser Wahrnehmung tritt das neue, das was von Gott kommt und nicht sub sole ist, in der Leben der Menschen (vgl. R. Rosin, Reformers, S. 124-147). Luther geht davon aus, dass Hieronymus recht hat, wenn er sagt, dass es im Buch um contemptus mundi geht. Aber diese Berufung erfolgt nicht als Berufung zum Klosterleben, sondern als Berufung inmitten der Welt zu leben (R. Rosin, Reformers, S. 139). Er wählt in seiner Übersetzung statt „vanitas“ das Wort „eitel“, weil es nicht einfach Vergänglichkeit ausdrückt, sondern die Verwirrung des Menschen, der Gottes Schöpfung falsch einschätzt und gebraucht (R. Rosin, Reformers, S. 125). Es geht im täglichen Leben darum, innerhalb seiner Berufung zu bleiben. Da muss und kann der Wille (ratio) dann auch Entscheidung treffen. Aber er ist nicht frei, sondern nur eine Entscheidungskompetenz im Rahmen des Alltags. Er macht keinen Glauben (R. Rosin, Reformers, S. 133-137).

In den Tischreden formuliert Luther mehrfach als Skopus des Prediger Salomos „Mitte vadere, sicut vadit, quia vult vadere, sicut vadit“ (M. Luther, Tischreden Bd.1, S. 79; Bd. 2, S. 296.313.320; Bd. 3, S.279; zur Herkunft der geprägten Wendung vgl. H. Kudla, Lexikon der lateinischen Zitate, S. 117, der die lateinische Wendung den Ep.obsc.virorum zuschreibt, die deutsche als „Empfehlung eines Klosterbruders“ ansieht). Er nutzt diesen Skopus als Trost in Briefen an je einen trauernden, einen frustrierten und einen an seiner Schwäche leidenden Pfarrer (ders., Briefe etc., S.450f.506f.683-685) und übersetzt das, was er dort ohne Hinweis auf Kohelet, aber als Auslegung von Röm. 5,3 als Sprichwort bezeichnet: „Lass es gehen, wie es gehet, es gehet doch nicht anders, denn es gehen soll“ (aaO, S. 684). In den Tischreden nutzt er den Prediger Salomos darüberhinaus in Rahmen einer Türkenpolemik (ders., Tischreden Bd.1, S. 308), als theologische Grundeinsicht, dass Gott alle zum Narren macht, weil er allein weise und mächtig ist (zu Koh.1,9, aaO, S. 251f), als Einsicht, dass es in der Welt immer Geiz, Hass, Hoffart und und Schalk gibt (zu Koh.1,9, aaO, S. 135) und als pädagogische Regel, dass Kinder Kph.12,1 auswändig lernen sollen, damit sie es zu eigenen Hühner statt zum Schweinekübel bringen (ders., Tischreden Bd.6, S. 276). S. auch S. 46.77.

¹¹¹⁹ M. Luther, Prediger Salomo, Sp.1516

¹¹²⁰ Diese Unterscheidung findet sich bereits in mittelalterlichen Kommentaren, wenn kataloghaft die guten Frauen aufgezählt werden. Vgl. z.B. Bonaventura, In Ecclesiasten, S. 63f.

¹¹²¹ M. Luther, Prediger Salomo, Sp.1516

¹¹²² M. Luther, Prediger Salomo, Sp. 1516ff

¹¹²³ M. Luther, Prediger Salomo, Sp.1520

geworden.¹¹²⁴

Aufmerken lässt in diesem Zusammenhang die Auslegung des Reformators von Schwäbisch Hall, **Johannes Brenz**, der 1528 den ersten Koheletkommentar der lutherischen Reformationsbewegung¹¹²⁵ veröffentlicht.¹¹²⁶ S.E. geht es Koh. 7,26 Salomo nicht um Frauen, sondern der Spruch fällt ein Urteil über Männer. Sie sind es, die solchen Frauen folgen und Narren sind. Und es zeigt sich in einer misogynen Auslegung nur, dass Männer und nicht Frauen schreiben und auslegen, und die Dinge so zu ihrem Vorteil drehen.¹¹²⁷

Melanchthon ordnet Kohelet in den Zusammenhang der Providentia Dei ein. Das Buch ist Teil der Schrift und damit der providentiellen Sorge Gottes um die Kirche, zum anderen legt es die Providentia Dei dar: „Addit Salomon et comminationes, tradit regulam: Atrocia scelera et in hac vita puniri. Non est inuifustis, inquit evasio in praelio. Item: Etsi differuntur poenae, tamen certo secururae sunt. Bene erit timentibus Deum. Ac nequaquam bene erit impio, nec diuturna eius vita erit, sed sicut umbra evanescit.“¹¹²⁸ Auch für Melanchthon bestätigt Kohelet die Güte der Schöpfung. Er lehnt Auslegungen ab, die das bestreiten.¹¹²⁹ Er versteht Koh. 7,23f als Beschreibung der Weisheit des Menschen jenseits des Sündenfalls und als Aufforderung, sich an Gott zu halten. In Koh. 7,26ff geht es um Frauen, weil sie Teil der „infirmitates et calamitates nostrae“ jenseits des Falls sind, wie man an Simson, David, Paris und unzähligen anderen sehen kann.¹¹³⁰

T.v.Beza schreibt 1589¹¹³¹ eine Paraphrase zu Kohelet. Sie bildet drucktechnisch eine Einheit mit seinem Kommentar zu Hiob und ist daran angehängt. Er stellt das Koheletbuch als Predigt des Königs Salomo vor. Angesprochen werden in der Predigt Salomos alle. Beza entwickelt keine Differenzierung zwischen Mann und Frau.¹¹³² Es geht darum, das Volk Gottes über das zu belehren, was das höchste Gut ist. Sie richtet sich an die weisen und fleißigen Menschen¹¹³³ und an die, die erleben müssen, dass es nichts Beständiges in der Welt gibt.¹¹³⁴ Sie sollen erfahren, „what peace can bring unto us.“¹¹³⁵ Die vergänglichen Dinge des Lebens, sind von Gott nicht dazu gemacht, sich auf sie zu verlassen, sondern sie nach seinem Willen zu nutzen.¹¹³⁶ Wer sich auf die vergänglichen Dinge verlässt, wird von Gott ins Gericht gezogen.¹¹³⁷ Diese Erkenntnis vermittelt Salomo, indem er die Vergänglichkeit allen Bemühens aufzeigt und so deutlich macht, dass Gott allein „ist he most and wise Creator and governour of all things.“¹¹³⁸ Salomo zeugt von Gottes „providence“.¹¹³⁹ In Koh., 7,26f geht es um eine Frau „setting her whole desire upon this, howe to intrapp men in netts and snares, as a hunter“. Salomos Zuhörerinnen und Zuhörer sollen wissen, dass diese „catcher“¹¹⁴⁰ überall anzutreffen sind.

Betrachtet man die vorgestellten Auslegungen, so wird sichtbar, dass sie alle mit einem besonderen theologischen Kontext rechnen, in den sie das Einzelwort einzeichnen und in dem Koh. 7,26 Relevanz gewinnt. Ist es z.B. bei R.Breuer, P. Melanchthon oder T.v. Beza die

¹¹²⁴ M. Luther, Prediger Salomo, Sp.1517; eventuell steht hier Erasmus und sein „Lob der Torheit“ im Hintergrund. Sobald man seine Berufung vergisst, wird man zum Narren (R. Rosin, Reformers, S. 98.137).

¹¹²⁵ Der erste stammt vermutlich von U. Zwingli, ist aber nicht überliefert; s.o. S. 10.

¹¹²⁶ Die Auslegung von Johannes **Brenz** ist ursprünglich eine Predigtreihe und von daher praktisch angelegt; auch bei ihm ist der Bezug auf denjenigen, der das Hauswesen leitet, erkennbar.

¹¹²⁷ J. Brenz, Der Prediger Salomo, S. 133-335

¹¹²⁸ P. Melanchthon, CR 14, Sp. 92; s.a. Sp.95

¹¹²⁹ A.a.O., Sp. 100: deliramenta Monachorum

¹¹³⁰ A.a.O., Sp. 125

¹¹³¹ Sie erscheint 1589 in lateinischer Sprache und in englischer Übersetzung. Ich beziehe mich auf die englische Übersetzung, da mir der lateinische Text nicht erreichbar war.

¹¹³² T.v. Beza, Ecclesiastes, zu Koh. 1,1

¹¹³³ T.v. Beza, Ecclesiastes, zu Koh. 1,3

¹¹³⁴ T.v. Beza, Ecclesiastes, zu Koh. 1,2

¹¹³⁵ T.v. Beza, Ecclesiastes, zu Koh. 1,5

¹¹³⁶ T.v. Beza, Ecclesiastes, zu Koh. 2, 24f

¹¹³⁷ T.v. Beza, Ecclesiastes, zu Koh. 2,26

¹¹³⁸ T.v. Beza, Ecclesiastes, zu Koh. 3,11

¹¹³⁹ T.v. Beza, Ecclesiastes, zu Koh. 3,11

¹¹⁴⁰ T.v. Beza, Ecclesiastes, zu Koh. 7,27. Es ist vom Kontext her nicht zu entscheiden, ob „catcher“ eine geschlechtliche Konnotation hat, sich also auf die Frau zurückbezieht, sondern grundsätzlich von Menschen redet.

Frage nach der Vorsehung und Weltregierung Gottes, so ist es bei Luther die Frage der weltlichen Regierung und des gelassenen Lebens in der Welt. Dabei wird Koh. 7,26 durchaus als persönliche Erfahrung Salomos aufgenommen, die er weitergibt.

5.2.3 Koh. 7,26a ist eine metaphorische Aussage über die Frau Torheit oder die Frau Weisheit

Beide Personifikationen arbeiten mit erotischen Konnotationen. Für beide Personifikationen sind die in Koh. 7,26 beschriebenen Attribute belegt. Die Frau Torheit findet sich in den Beschreibungen Pvb. 9,13-18. Frau Weisheit wird insbesondere Sir. 6, 23ff entsprechend beschrieben.¹¹⁴¹ Beide Frauengestalten sind darauf angelegt, zu verführen – jedoch mit unterschiedlichen Ergebnissen: Wer der Frau Torheit erliegt, verliert sein Leben; wer der Frau Weisheit erliegt, gewinnt es. Aus der textuellen Gestaltung der Frau allein lässt sich kaum entscheiden, welche gemeint ist.

Hält man die Frau in Koh. 7,26 für eine Personifikation der Frau Torheit¹¹⁴², so ist die nachfolgende Konsequenz wenig spektakulär. Kohelet stimmt in einen weisheitlichen Topos ein, nämlich die Warnung vor der Torheit. Diese Auslegung der Frau auf die Frau Torheit hin findet sich implizit bereits in der LXX-Übersetzung¹¹⁴³ und mittelalterlich im Midrasch, wenn dort neben anderen Möglichkeiten der Auslegung festgestellt wird: „R. Isi von Cäsarea deutete die Worte auf die Ketzerei.“¹¹⁴⁴ Zu beachten ist allerdings, dass Torheit hier konkret mit dem Begriff „Ketzerei“ gefüllt wird, also aktualisiert wird. Christliche Ausleger interpretieren die Frau als „schlechte Gedanken“¹¹⁴⁵, was auch konkret eine Häresie bezeichnen kann, als „Sünde“ oder als „irdische Liebe“ im Gegensatz zur Liebe der göttlichen Weisheit¹¹⁴⁶ oder als Tyrannei der Torheit.¹¹⁴⁷ Die Frau kann Symbol sein für die Schwierigkeiten, in die Männer geraten.¹¹⁴⁸ Es kann die „sinnliche Begierde“, verbunden mit „Unwissenheit und Laster, Bosheit und Torheit“¹¹⁴⁹ gemeint sein. In diesen Zuschreibungen ist erkennbar, dass der Unterschied zwischen Torheit und Weisheit nicht klar auszumachen ist. So sehen Autoren in der Frau z.B. die „Schöpfung“¹¹⁵⁰ oder das „Eitle“¹¹⁵¹, „weltliche Weisheit“¹¹⁵² oder „Astrologie“¹¹⁵³ im Gegensatz zum Glauben an Gottes Providenz.

Der Gebrauch des Artikels geht davon aus, dass Lesende die Frau kennen¹¹⁵⁴ und anhand der Attribute wiedererkennen.¹¹⁵⁵ Der Kontext in Koh. 7,25 legt zum einen nahe, dass hier nun nicht

¹¹⁴¹ Vgl. T. Krüger, Frau Weisheit, S. 129ff; ders. Kohelet, S. 267ff; zu Sir. 6,23ff s.u. S. 293.

¹¹⁴² Vgl. z.B. A. Schellenberg, Erkennen, S. 157f.

¹¹⁴³ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 261f mit Verweis auf W. Hertzberg, vgl. auch S. 271.

¹¹⁴⁴ KohRab VII,26 nach der Übersetzung von A. Wünsche, Bibl.rabb. I,1, S. 110; es folgt nach MidrKoh 7, § 47 eine Aufzählung konkreter Fälle von Häresie in der rabbinischen Ära.

¹¹⁴⁵ **Didymos der Blinde**, 4. Jhdt uZ, z.St.; **E. Birnbaum, Koheletkommentar des Hieronymus 4./5. Jhdt uZ**, z.St.

¹¹⁴⁶ **H.Seuse**, Stundenbuch, 14. Jhdt uZ, S. 16

¹¹⁴⁷ **F.A. Lampe**, In Ecclesiasten, 1742 uZ, S. 406-408

¹¹⁴⁸ **V. Strigelius**, Salomonis libri tres, S. 245f

¹¹⁴⁹ **D. Friedländer**, Der Prediger, 1788 uZ, S. 115

¹¹⁵⁰ **Jakob von Sarug**, Kohelet, S. 69: „Die Schöpfung nimmt mich wie eine Hure durch das Nichtige gefangen, und durch die Lockenreize ihrer Begierden betrüge ich deine Lehre.“

¹¹⁵¹ **Jakob von Sarug**, Kohelet, S. 117

¹¹⁵² **Olympiodoros**, In Ecclesiasten, 7. Jhdt uZ, Sp. 571f in der Darstellung von **J. Lorrinus**, Commentarius in Ecclesiasten, 1619, S. 159: „de comparatione erroris [...] cum impudica muliere“; vgl. auch **Athanasius**, Contra gentium, 4. Jhdt uZ, S.20, wo er in Auslegung von Koh. 7,29 die Allerweltsweisheiten der Menschen beschreibt, die zur Erfindung der Götzen und zu Götzendienst führen.

¹¹⁵³ **Gregor von Agrigent**, In Ecclesiasten, 6./7. Jhdt uZ, Sp. 1031-1338

¹¹⁵⁴ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 262.271

¹¹⁵⁵ **J.D. Michaelis**, Poetischer Entwurf,1751 uZ legt eine gereimte, ausgiebige Paraphrase der Prediger Salomos vor, die er durch kurze Kommentare ergänzt. Er kommentiert, dass hier die Frau Torheit aus Pvb wieder zu erkennen ist, die er synonym mit Sünde versteht (aaO, S. 91). In der Paraphrase sieht er „die lockende Gestalt der Buhlerin, die unsern Tod geboren [...] eh ich gelebt“ (aaO, S. 91). Der Weise,

plötzlich über „women in general, or even a particular type of women“¹¹⁵⁶ gesprochen wird, denn dort geht es um Weisheit und Torheit. Außerdem bietet der Kontext in Koh. 7,25 den für die Frau notwendigen Bezug durch Setzung des Artikels: die Torheit¹¹⁵⁷. Torheit trägt als einziges Wort in Koh. 7,25 einen bestimmten Artikel.¹¹⁵⁸ Damit wird für Lesende damals die Beschreibung der Frau Torheit und der dazugehörigen femme fatale aus Pvb. 1-9 präsent.¹¹⁵⁹ C.L. Seow weist darauf hin, dass Frau Torheit als „principal figure“¹¹⁶⁰ die tödlichen, verführenden Kräfte des Bösen repräsentiert. Zu ihrem Bild gehören auch jene Aussagen wie Pvb. 1, 10-19 und 2,12-19, die die Verführung zum Bösen durch böse Männer beschreiben.¹¹⁶¹ Die Personifikationen von Weisheit und Torheit in Pvb. 1-9 sowie die Beschreibung der „Frau von Stärke“¹¹⁶² in Pvb. 31 und der „femme fatale“ bedingen einander.¹¹⁶³ Wenn Koh. 7,24 mit der Frage „Wer findet es?“¹¹⁶⁴ an Pvb. 31, 10 „Wer findet sie?“¹¹⁶⁵ erinnert und an beiden Stellen das Wort „fern“¹¹⁶⁶ genutzt¹¹⁶⁷ wird, könnte sich hier eine implizite Erinnerung an Frau Weisheit finden. Sie wäre, wie in Hiob 28 unerreichbar.¹¹⁶⁸

Der Kontext Koh. 7,25 macht deutlich, dass die Unterscheidung der beiden Frauengestalten so einfach nicht zu sein scheint.¹¹⁶⁹ Schon in Pvb. 1-9 ist es kein einfaches Schwarz-Weiß-Verhältnis. Denn die Torheit hat ihre Vitalität und ihr Gefährdungspotential als Kopie der Weisheit.¹¹⁷⁰ Es kann geschehen, dass die Frau Torheit wie Frau Weisheit einlädt: „Wer einfältig ist, kehre hier ein“ (Pvb. 9, 16). Wie ein Weiser kann sie sich einer Sentenz bedienen: „Gestohlenes Wasser ist süß, und im Verborgenen schmeckt das Brot köstlich“ (Pvb. 9, 17). Vielleicht klingt deswegen Frau Weisheit wie eine Prophetin, wenn sie in der Öffentlichkeit auftritt: „Wenn ihr umkehrt auf meine Ermahnung hin, dann werde ich meinen Geist strömen lassen für euch“ (Pvb. 1, 23).

T. Krüger hält die Frau in Koh. 7,26 für die Frau Weisheit.¹¹⁷¹ Er geht dabei davon aus, dass Koh. 7,23a als Überschrift für den gesamten Abschnitt zu verstehen ist: „All das erprobte ich mittels der Weisheit“.¹¹⁷² „Weisheit“ ist dabei determiniert.¹¹⁷³ Von daher „liegt es jedoch näher, in ‚der Frau‘ von V.26 die (Frau) Weisheit‘ zu erkennen“.¹¹⁷⁴ Im Hintergrund stehen dann Pvb. 1,20-33, 8,1-

der ihr entgeht wird christologisch beschrieben, aber Christus wird nicht genannt. Aber es gibt nur einen Weisen, der von der Weisheit glänzt, und der ist ein Mann und sicher keine Frau (aaO, S. 93).

¹¹⁵⁶ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 262

¹¹⁵⁷ הסכלות

¹¹⁵⁸ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 261f

¹¹⁵⁹ Für später Lesende tritt als intertextuelle Linie z.B. Sir. 9,3; 26,22 hinzu.

¹¹⁶⁰ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 263

¹¹⁶¹ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 263

¹¹⁶² אשת חיל

¹¹⁶³ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 272 verweist darauf, dass hier nicht einfach Klischees oder Vorurteile über Frauen formuliert werden, sondern Fragen einer Entscheidung von Tod und Leben beschrieben sind.

¹¹⁶⁴ מי ימצאנו

¹¹⁶⁵ מי ימצא; sie, d.h. die Frau von Stärke.

¹¹⁶⁶ רחוק, normalerweise fern, entfernt, wird Pvb 31, 10 als „kostbar“ übersetzt. Da das Bezugswort „Korallen“ ist, legt sich das zunächst nahe. Aber für Korallen gilt zunächst einmal auch die Unerreichbarkeit als Meerestgeschöpfe. Sie sind eben auch weit entfernt und müssen durch den Handel herbeigeschafft werden. Das macht sie kostbar. Vgl. O. Plöger, Sprüche, S.371; A. Meinhold Sprüche, S. 520 denkt an einen Vergleich i.S.v. wertvoller als Korallen. Zu Pvb 31 vgl. S. 190,325f; zu Hi 28 S. 218ff.292.

¹¹⁶⁷ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 270

¹¹⁶⁸ Zur Frau Weisheit in Kohelet s.u. S. 313ff.

¹¹⁶⁹ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 271

¹¹⁷⁰ Anders C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 272, der sie einfach parallel sieht.

¹¹⁷¹ T. Krüger, Frau Weisheit, S. 129ff; ders. Kohelet, S. 267ff

¹¹⁷² כל זה נסיתי בחכמה

¹¹⁷³ T. Krüger, Kohelet, S. 267

¹¹⁷⁴ T. Krüger, Kohelet, S. 267

9,6 und Sir. 6,23ff sowie Sir.24.¹¹⁷⁵ Insbesondere Sir.6,23ff ist in diesem Zusammenhang interessant, da die Frau Weisheit dort Attribute hat wie die Frau in Koh.7,26.¹¹⁷⁶ Von Sir. 39,1 und Sir. 44ff ausgehend lässt sich bei Jesus Sirach ein Konzept von Weisheit erkennen, in dem der Weise die Weisheit der Vorfahren und die Lehren aus der Geschichte verarbeitet.¹¹⁷⁷ Dieses hinter der Personifikation stehende Konzept weisheitlicher „Aneignung von Wissen und Bildung“¹¹⁷⁸ aus Tradition und Moral¹¹⁷⁹ wird in Koh. 7,26 kritisch gebrochen, und zwar hinsichtlich seiner erotischen Überhöhung.¹¹⁸⁰ Einem solchen Bildungskonzept ausgeliefert zu sein, ist bitterer als der Tod.¹¹⁸¹ „Wenn ‚die Frau‘ (Weisheit) so ist, [...] nämlich eine ebenso ‚verführerische‘ Frau wie die ‚fremde‘ Frau, vor der die traditionale Weisheit warnt, dann ist es gerade der ‚Sünder‘, der von ihr gefangen wird!“¹¹⁸² In Koh. 7,28 wird die Frau Weisheit dann als unauffindbar beschrieben, also die Aussage von 7,24 wiederholt.¹¹⁸³ Damit kritisiert Kohelet den Bildungsbetrieb und seine Ideologie. Handelt es sich doch bei der Frau Weisheit um nichts anderes als „fragwürdiges Produkt männlicher Phantasie“.¹¹⁸⁴ Für T. Krüger zitiert Kohelet also die Aussagen über Frau Weisheit, er lehnt sie aber ab. Dabei macht T. Krüger in seinem Aufsatz deutlich, dass es gegebenenfalls nicht eine generelle Ablehnung ist, sondern die Ablehnung eines bestimmten Bildungsinhalts und Bildungsbetriebs.

Betrachtet man die beiden Vorschläge einer Personifikation, so könnte deutlich werden, dass sie sich nicht unbedingt ausschließen müssen. Es ist nämlich damit zu rechnen, dass Kohelet eine bestimmte Form der Weisheit für Torheit hält, nämlich jene, die nach „Gewinn“ fragt. Dies könnte auch dem Konzept entsprechen, die Erkenntnis von Weisheit durch die Erkenntnis von Torheit zu suchen (Koh. 7,25); eventuell erklärt es auch die Einführung von „Kalkül“ als Korrelat zu Weisheit – eine Weisheit, die sich in Berechnung ergeht.

E.W. Hengstenberg sieht in seinem Kommentar die Linien von C.L. Seow und T. Krüger bereits zusammen: „In seinen Untersuchungen über Weisheit und Thorheit gewinnt er das Resultat, daß die gefährlichste Feindin des Menschengeschlechtes *die falsche Weisheit* ist.“¹¹⁸⁵ Diese falsche Weisheit dringt aus der „Heidenwelt“ in „das Israelitische Gebiet“ ein.¹¹⁸⁶ Auch Kohelet selbst ist hier eine „weibliche Person [...] die Versammelnde“.¹¹⁸⁷ Jene heidnische Weisheit ist „näher besehen Thorheit“.¹¹⁸⁸

Hengstenberg kritisiert in seinem Kommentar jene Auslegenden, deren „Sinn für das Allegorische in der Schrift [...] leider noch wenig entwickelt“ ist.¹¹⁸⁹ Leider bringt er seinen Vorschlag, die Bezeichnung Kohelet und auch den Text als Rätsel¹¹⁹⁰ anzusehen, in der eigenen Auslegung nicht zur Ausführung.

Grundsätzlich wird man sagen können, dass die Positionen von C.L. Seow und T. Krüger ihre Stärke darin haben, dass sie erklären, warum im Kontext der Fragen von Weisheit und Torheit plötzlich von „der“ Frau gesprochen wird.

¹¹⁷⁵ T. Krüger, Kohelet, S. 267 zieht die Sirachstellen als Hintergrundmaterial heran, auch wenn Erstlesende das sicher nicht schriftlich gekannt haben, sondern allenfalls eventuell als weisheitliche Tradition.

¹¹⁷⁶ T. Krüger, Kohelet, S. 267f

¹¹⁷⁷ T. Krüger, Frau Weisheit, S. 125f

¹¹⁷⁸ T. Krüger, Kohelet, S. 268

¹¹⁷⁹ T. Krüger, Frau Weisheit, S. 130

¹¹⁸⁰ T. Krüger, Frau Weisheit, S. 130

¹¹⁸¹ T. Krüger, Kohelet, S. 268

¹¹⁸² T. Krüger, Frau Weisheit, S. 130, Hervorhebungen und Interpunktion bei T. Krüger

¹¹⁸³ T. Krüger, Kohelet, S. 269

¹¹⁸⁴ T. Krüger, Frau Weisheit, S. 130

¹¹⁸⁵ E.W. Hengstenberg, Prediger Salomo, S. 182; vgl. auch S. 185.

¹¹⁸⁶ E.W. Hengstenberg, Prediger Salomo, S. 185

¹¹⁸⁷ E.W. Hengstenberg, Prediger Salomo, S. 186

¹¹⁸⁸ E.W. Hengstenberg, Prediger Salomo, S. 187

¹¹⁸⁹ E.W. Hengstenberg, Prediger Salomo, S. 185

¹¹⁹⁰ E.W. Hengstenberg, Prediger Salomo, S. 40.45

Gegenüber beiden Vorschlägen einer Personifikation kann eingewandt werden, dass Kohelet sich im gesamten übrigen Buch nicht des Mittels der Personifikation bedient.¹¹⁹¹ Dieser Befund bedarf einer Antwort, da die Frau Weisheit für Pvb. 1-9 und andere Weisheitsschriften¹¹⁹² eine Art fundamentaltheologische Größe als Modell für weisheitliche Existenz ist.¹¹⁹³

5.2.4 Koh. 7,26a ist eine generelle frauenfeindliche Aussage, die Kohelet vorfindet und zitiert, die er aber im folgenden Kontext ablehnt bzw. widerlegt¹¹⁹⁴

Dabei ist zu überlegen, in welchem Verhältnis positive und negative Aussagen mit „finden“ zu einander stehen. Nach **L. Schwienhorst-Schönberger**, der selbst diese Position vertritt, gehören Koh. 7,26 und 7,27 in einen Zusammenhang unter der Überschrift „Ich habe gefunden“, während Koh. 7,28, mit vorangestelltem Relativsatz, ein „Ich habe nicht gefunden“ thematisiert. Kohelet sagt in Koh. 7,28b, was er nicht fand, nämlich die Bewahrheitung des Satzes „Einen Mann unter 1000 habe ich gefunden, aber eine Frau habe ich nicht gefunden“. Mit Koh. 7,28a lehnt er den Gesamtsachverhalt Koh. 7,28b ab und kennzeichnet ihn damit als Zitat, dem er nicht zustimmt. Von hier aus – sozusagen in der Rückschau – erkennen Lesende, dass auch Koh. 7,26 ein Zitat ist, das der gleichen misogynen Tradition entspringt wie Koh. 7,28b. „Der Clou der koheletschen Argumentation besteht nun aber darin, dass Kohelet diese Behauptung nicht bestätigt gefunden hat.“¹¹⁹⁵ Das „noch“¹¹⁹⁶ in Koh. 7,28a zeigt an, dass Kohelet mit der Ablehnung von Koh. 7,28b rückverweisend auch Koh. 7,26f ablehnt. Damit stellt er klar, dass Freundschaft zwischen Mann und Frau möglich ist, sodass zu Koh. 9,9 „Genieß dein Leben mit deiner Frau“ nicht nur kein Widerspruch besteht, sondern die argumentative Grundlage für Koh. 9,9 in Koh. 7,25ff gelegt ist. Zugleich vollzieht sich eine „stille Revision jener Anthropologie“, die Koh. 1,12-2,26 zugrunde liegt.¹¹⁹⁷ Koh. 7,29 liefert nun schöpfungstheologisch den Grund, warum die misogynen Aussagen als falsche Gedanken oder Traditionen abgelehnt werden.¹¹⁹⁸ Das von L. Schwienhorst-Schönberger vorgeschlagene Modell muss sich, bei aller Stringenz, zwei Rückfragen gefallen lassen. Die eine bezieht sich darauf, dass Kohelet, falls L. Schwienhorst-Schönberger Recht hat, den Gesamtzusammenhang unklar und verklausuliert darstellt. Kohelet arbeitet sozusagen in der „Stille“ und lässt zu, dass Lesende durch die unterschiedliche Bedeutung von „finden“ im Zitat (finden) und im O-Ton Kohelet (richtig finden) verwirrt werden können. Anders: Hätte Kohelet, wenn denn sein Problem wirklich misogynen Traditionen sind, nicht klar sagen können, was er meint. Außerdem gibt Kohelet keinen Grund an, warum er ablehnt und man wird fragen müssen, warum er plötzlich, nachdem er sonst empirisch gearbeitet hat, ein Zitat als Begründung heranzieht. Zum zweiten wird man fragen müssen, ob die Überlegungen nicht durch eine solche doppelte Zitathypothese überlastet sind, zumal nur eines der Zitate als solches durch

¹¹⁹¹ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 407, ähnlich A. Schellenberg, Kohelet, S. 120; B. Eltrop, Frauenfeindliches, S. 92f

¹¹⁹² S.u. S. 292ff.

¹¹⁹³ S.u. S. 300ff.

¹¹⁹⁴ Diese Auslegung habe ich bei der Recherche in vormodernen Zeiten nicht gefunden.

¹¹⁹⁵ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 406

¹¹⁹⁶ עוֹד

¹¹⁹⁷ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 406

¹¹⁹⁸ חֲשֹׁבוֹת; vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 408; dabei setzt sich Kohelet weniger mit der weisheitlichen Tradition Israels auseinander, sondern mit den misogynen Traditionen des Hellenismus.

„Immer wieder findend – ich“ gekennzeichnet wäre, was sich aber erst nach der Entdeckung des zweiten Zitats in Koh. 7,28b als Zitat erschliesse.

Überhaupt leidet die Zitathypothese¹¹⁹⁹ daran, dass unklar ist, wie in Kohelet und anderen antiken Texten zitiert wird, zumal wenn es keinen Grund zur Angabe der Quelle gegeben hat.

Allerdings gibt es die Zitathypothese, mit der Maßgabe, dass Kohelet Tradition zitiert, um sie dann abzulehnen, schon seit der Antike – allerdings mit umgekehrten Vorzeichen als heute. In einer gesellschaftlichen Atmosphäre der Abwertung von Frauen hielt **Hieronimus** Koh. 7,26 für die Meinung von Kohelet. Koh. 9,8f ist für ihn Zitat, das er ablehnt.¹²⁰⁰

N. Lohfink ordnet den Text in Kohelets Überprüfung traditionellen Spruchwissens durch Empirie ein.¹²⁰¹ Für Kohelet geht es im Rahmen einer „Fallstudie“¹²⁰² um die Überprüfung eines traditionellen Spruchs, wobei das Frauenthema eventuell Zufall ist.¹²⁰³ Er wird von Kohelet ausgewählt, da er den Tod thematisiert.¹²⁰⁴ N. Lohfink versteht das Wort „bitter“¹²⁰⁵ vom Aramäischen her und übersetzt daher statt bitter „stärker“.¹²⁰⁶ Kohelet überprüft die Wahrheit des Satzes, dass jemand stärker als der Tod ist und muss feststellen, dass alle nach einiger Zeit gestorben sind – nur einer von tausend ist noch da. Die Erfahrung lehrt, dass auch Frauen sterben. Kohelet entlarvt, dass der Spruch über die Frauen den Tod verharmlost.¹²⁰⁷ Zugleich beendet Kohelets kritischer Blick die Mystifizierung von Frauen und „gibt sie sich selbst zurück“.¹²⁰⁸ Die Methode, mit der Kohelet der Überlieferungsweisheit begegnet, bezeichnet N. Lohfink als „induktiven Erkenntnisweg“.¹²⁰⁹ Kohelet nutzt empirisches Beobachtungswissen zur Kritik an überlieferter Wissen und zeigt: „Das traditionelle Wissen...ist kein wirkliches Wissen.“¹²¹⁰ Induktion kann so als Befreiungswissen verstanden werden. Kohelet allerdings weiß darum, dass auch dieses Wissen von Menschen nur dazu gebraucht wird, neue Belagerungsmaschinen – also Tod – zu entwickeln.¹²¹¹

Im Vergleich mit dem Ansatz von L. Schwienhorst-Schönberger hat N. Lohfinks Auslegung den Vorteil, über die Überlegung, dass eine Fallstudie vorliegt, das Problem, warum hier über Frauen gesprochen wird, lösen zu können. Charmant wirkt dabei, dass er zugleich aus einem misogynen Text einen Text macht, der Frauen Frauen sein lässt. Ausserdem klärt sich in diesem Ansatz die Frage der Empirie – sie dient der Zurückweisung der Aussage von Koh. 7,26a. Zugleich zeigt sich die Problematik, mit der Lohfinks Auslegung behaftet ist. Nicht nur die Frage, ob Kohelet ein Frauenfeind ist, führt eine moderne Kategorie in den Text und seine Auslegung ein. Auch die Unterscheidung zwischen tradiertem und Erfahrungswissen ist nur eine scheinbare, da das tradierte Wissen eben darum tradiert ist, weil es Erfahrungswissen war und wieder werden kann. Lohfink selbst stellt fest, dass die Mehrschichtigkeit des Textes ihn nicht gerade einfach macht und dass Kohelet genau darauf 8,1a ausdrücklich anspielt. Für die Auslegung bleibt nach N. Lohfinks Überlegungen fraglich, warum Kohelet nicht nur den ersten Teil des angenommenen Zitats zitiert, der für den Fortgang seiner Überlegungen wichtig ist, also „Stärker als der Tod ist die Frau“. Die folgenden Qualifikationen sind doch für Kohelet in N. Lohfinks Auslegung unnötig und dann eben auch verwirrend. Darüber hinaus bleibt bei N. Lohfink undeutlich, wie die Ausführungen Koh. 7,26ff in das Koh. 7,25 formuliertes

¹¹⁹⁹ S.u. S. 146ff.261ff.

¹²⁰⁰ E. Birnbaum, Der Koheletkommentar des Hieronymus, S. 39f: „Dieselbe Methode führt demnach aus einer anderen Anthropologie heraus zu konträren Ergebnissen“ lautet ihr Schlusssatz zur Zitathypothese.

¹²⁰¹ N. Lohfink, Kohelet, S. 48f.56; in seinem Gefolge I. Riesener, Frauenfeindschaft, S. 193-202

¹²⁰² N. Lohfink, Kohelet, S. 56

¹²⁰³ N. Lohfink, Frauenfeind, S. 53

¹²⁰⁴ N. Lohfink, Frauenfeind, S. 54

¹²⁰⁵ מר

¹²⁰⁶ N. Lohfink, Frauenfeind, S. 59f; Lohfink sieht hier Anklang an Cant. 8,6, vgl. etwas anders akzentuiert N. Lohfink, Kohelet, S. 57, wo bitter als eine mögliche Konsequenz von stark angesehen wird. Diese Auslegung, bitter durch stark zu verstehen, findet sich auch in MidrKoh 7, § 47 mit einer vierzehnteiligen Aufzählung, was am stärksten ist. Dort folgt die Frau noch dem Tod.

¹²⁰⁷ N. Lohfink, Kohelet, S. 58

¹²⁰⁸ N. Lohfink, Kohelet, S. 58

¹²⁰⁹ N. Lohfink, Kohelet, S. 56 u.ö.

¹²¹⁰ N. Lohfink, Kohelet, S. 57

¹²¹¹ N. Lohfink, Kohelet, S. 57f

Programm, der „Idee eines inneren Zusammenhangs von Unwissenheit und Verblendung“¹²¹² passen. N. Lohfink selbst löst das Problem, indem er sagt, dass dieser Zusammenhang von Kohelet dann doch „nirgends weiterreflektiert“¹²¹³ wird.

K. Baltzer¹²¹⁴ führt in gewisser Weise Überlegungen N. Lohfink fort. Er sieht in Koh. 7,26 zunächst eine Sentenz im Hintergrund, die auch in Cant. 8,6 auftaucht. Können Frauen, deren Liebe stärker ist als der Tod, wirklich bitterer als der Tod sein, hinterfragt er frauenfeindliche Lesarten. Er verweist darauf, dass Netze, Fangnetze, Kriegsmaschine und Tausendschaft¹²¹⁵ militärische Fachbegriffe sein können. Wenn Kohelet die Truppen mustert, dann findet er keine einzige Frau, sondern nur Männer, die das Todeshandwerk betreiben.

5.2.5 Befreiungstheologische und feministische Ansätze

Gegenüber all diesen Überlegungen bringen feministische und befreiungstheologische Ansätze eine Kategorie ein, die in den übrigen Ansätzen – auf mit Blick auf die gängigen Auslegungsgeschichten – nicht im Blick ist. Sie fragen nach den Auswirkungen einer Auslegung für die Menschen, in diesem Fall konkret: für Frauen.¹²¹⁶

Mit Blick auf Koh 7,26 lässt sich feststellen, dass Koh. 7,26 in die Argumentationen eingebunden worden ist, die zur Rechtfertigung des Mordes an Frauen als Hexen entwickelt wurden. Darin wird exemplarisch deutlich, dass auch unter Verwendung von Koh. 7,26 die Teilhabe von Frauen an Entscheidungsprozessen, Zugängen zu sozialen Räumen, Bildung verhindert wurde und wird und darüberhinaus Frauen nicht als Subjekte ihres Lebens wahrgenommen wurden und werden.

Exkurs zur Auslegungsgeschichte¹²¹⁷

Ergänzend zu der Kategorisierung der Auslegungen mithilfe von der vier Kategorien von L. Schwienhorst-Schönberger soll nun die christliche Auslegungsgeschichte zu Koh. 7,26 noch einmal eher diachron in den Blick genommen werden.

Für diesen Exkurs wird sie in zwei Linien aufbereitet, die eher holzschnittartig sind. Ordnungskriterium für die Linie ist die Frage, ob Auslegende Sprecher oder Sprecherinnen sind.¹²¹⁸ Dabei beinhaltet eine Linie der Auslegung das, was in der direkten Schriftauslegung und im gesellschaftlichen Kontext geschieht. Sie ist bis in die Neuzeit männlich dominiert. In ihr schreiben Männer über Frauen und ihre gesellschaftliche Einordnung, gegebenenfalls schreiben Frauen in Anpassung an wissenschaftliche Gepflogenheiten wie Männer. Die andere

¹²¹² N. Lohfink, Kohelet, S. 57

¹²¹³ N. Lohfink, Kohelet, S. 57; überhaupt greift N. Lohfink in seinen Ausführungen noch mindestens einmal zu dieser Überlegung, dass Kohelet Sachverhalte andenkt und anspricht, ohne sie weiter zu verfolgen. So greift unser Abschnitt „eine nach der Trennung von empirischen Wissenschaften und Philosophie innerhalb der griechischen Bildung naheliegende Problematik“ (aaO) auf. „Diese wird sonst im Buch nicht mehr weiter verfolgt“ (aaO). Leider bleibt unklar, welche Problematik N. Lohfink überhaupt meint.

¹²¹⁴ K. Baltzer, Women, S. 127-132

¹²¹⁵ אלף וחשבון, חרמים, מצודים

¹²¹⁶ C.R. Fontaine, Many Devices, S. 142

¹²¹⁷ Eine ausführliche Auslegungsgeschichte zu Kohelet insgesamt mit vielen Textbeispielen, die jüdische und christliche Ausleger bis 1860 berücksichtigt, findet sich bei C. D. Ginsburg, Coheleth, S. 27-243; vgl. auch L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 118-134; C.R. Fontaine, Many Devices, S. 153-165.

¹²¹⁸ Vgl. die ähnlichen Ansätze von H. Schüngel-Straumann, Die Frau, S. 7-59, die in der Zeit rückwärtsschreitend die Auslegungstradition, in der sich Männer über Frauen negativ äußern, verfolgt, und von E. Cescutti, Hrosvit, S. 86-93, die einen Egalitätsdiskurs von einem Differenzdiskurs unterscheidet. Beide gehen von biblischen Texten aus. Der Egalitätsdiskurs ist an Gen. 1,27 sowie Gal. 3,27f orientiert und vertritt die Gleichwertigkeit von Männern und Frauen. In der Folge gelten Männer und Frauen im Eherecht als gleichberechtigt. Zunehmend bestimmender ist in der Kirche und dann in der von ihr geprägten Welt der Differenzdiskurs. Er ist in der Auslegung von Gen. 2,18 sowie 1. Kor. 3,3.7f.11; 14,33-36; Eph. 5,21-24 und 2. Tim. 2,11-15 orientiert. Er nimmt aus der antiken Umwelt die medizinische Anschauung der Schwäche der Frau auf (vgl. 1. Petr. 3,7) sowie die Vorstellung weiblicher concupiscentia and curiositas. Im Differenzdiskurs wird die Frau auf das Haus und das öffentliche Schweigen als Anforderungsprofil festgelegt.

Linie der Auslegung beschreibt Frauenstimmen, die sich als Gegenstimme zu Auslegung und gesellschaftlicher Dominanz von Männern entwickeln konnten, weil sich im Nachdenken und Leben mit der Bibel für Frauen Möglichkeiten eigener Lebensentwürfe, eigener Stimme und eigenen Handelns im Schreiben ermöglicht haben.

1. Männer schreiben über Frauen

Eine erste Auslegungslinie¹²¹⁹ beginnt bei frauenbeschränkenden Texten schon in der Weisheit. Selbst wenn Koh. 7,26 nicht frauenfeindlich sein sollte, ist der Text von seinem Wortlaut eingebunden in dieses Netz frauenbeschränkender Texte.

Jesus Sirach¹²²⁰ schreibt in Auslegung von Gen.2f: „Von einer Frau (kommt der) Anfang der Sünde, durch sie sterben wir alle“ (Sir. 25,24). Die Weisheit Salomos hält demgegenüber fest: „Durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen“ (SapSal. 2,24). Paulus argumentiert: Durch einen Menschen sind Sünde und Tod in die Welt gekommen, durch Adam (vgl. Röm. 5, 12ff). Er soll aber auch geschrieben haben: „Die Frau schweige in der Gemeinde“ (1. Kor. 14,34f).¹²²¹ Die Haustafeln des Neuen Testaments führen diese Linie als paulinisch weiter.¹²²²

Koh. 7,26 erfährt eine repressive Auslegung bei manchen Kirchenvätern.¹²²³ Im Rahmen der **Pseudoklementinen**¹²²⁴ sind „Zwei Briefe über die Jungfrauenschaft“¹²²⁵ tradiert. Im 3. Jhd. uZ entstanden, begründen sie gegenüber Männern, insbesondere Klerikern mit Koh. 7,26, warum sie sich von Frauen fernhalten sollen. Motiviert wird das außerdem mit dem Verweis auf Salomo, der durch die Frauen korrumpiert wurde. Wichtig ist auch zu sehen, dass eine Stelle wie Koh. 9,9 „Genieße das Leben mit deiner Frau, die du liebst“ nicht bedacht wird.¹²²⁶

In den **Apostolischen Konstitutionen** I.3, einer Kompilation von Kirchen- und Lebensordnungen¹²²⁷, vermutlich in ausgehenden 4. Jhd. uZ¹²²⁸, werden Frauen zur Unterwerfung unter ihre Männer aufgefordert.¹²²⁹ Schmuck und Kosmetik wird verworfen. Eine solche Frau nimmt sich zu wichtig und führt Männer in Versuchung, begeht also eine doppelte Sünde. Gottes Wort spricht sein Urteil über sie: „I hated a woman who is a snare and net to the heart of men worse than death; her hands are fetters“ als freies Zitat aus Koh. 7,26a.¹²³⁰

Hieronymus¹²³¹, der mit seiner Bibelübersetzung¹²³² und seinen Vorreden und Auslegungen „prägenden Einfluß

¹²¹⁹ S.o. S. 47f; vgl. insgesamt M. Bausen, Lob, S.37-107.

¹²²⁰ S.o. S. 48ff.

¹²²¹ M.E. ist deutlich, dass das, wie 1. Kor. 11,2ff, eine Regelung ist, die nur für Korinth zu gelten hat (vgl. 1. Kor. 14,34), aus Gründen, die wir nicht mehr nachvollziehen können. Im Laufe der Geschichte hat sie fälschlicherweise für Jahrhunderte eine Art kanonische Geltung für alle Gemeinden erhalten. Vgl. auch H. Klein, Frauen, S. 75-81

¹²²² Eph. 5,21-6,9; Kol. 3,18-4,1

¹²²³ A. Siquans, Prophetinnen, hat die Auslegung der Kirchenväter zu alttestamentlichen Prophetinnen untersucht. Sie werden von den Vätern als Sonderfall angesehen (aaO, S. 352) und ambivalent betrachtet (aaO, S. 355). Diese Ambivalenz zeigt sich auch in zwei Schlüsselzugängen zu den Prophetinnen über paulinische Bemerkungen: 1. Kor. 14,34 als Schweigegebot für Frauen im öffentlichen oder gemeindlichen Raum oder Gal. 3,28 als Geistzusage für Frauen. Die Väter sind ihren zeitlichen Kontexten verbunden, in denen Frauen in ihrer öffentlichen Wirksamkeit stark eingeschränkt sind und auf ein männerzentriertes Rollenbild festgelegt zu sein scheinen (aaO, S. 443-478). Es stellt sich auch hier die Frage nach der Stimme von Frauen, insbesondere in einer durch Männer geprägten Gesellschaft und Überlieferungskultur. D.h. die Stimme einer Frau begegnet oft nur in der Wiedergabe durch einen Mann.

¹²²⁴ Vgl. J. Hofmann, Art. Ps.-Clementinische Literatur, Lexikon der antiken christlichen Literatur, S. 132f

¹²²⁵ M.B. Riddle, Two epistles concerning virginity, S. 53-66, insb. S. 64; H. Duensing, ZKG 63, S. 166-188

¹²²⁶ Die neunbändige Ausgabe der vor-nizänischen Väter enthält keine einzige Zitation; vgl. A. Cleveland ed, The Ante-Nicene fathers IX, Index of texts, S. 227.

¹²²⁷ Neben den eigenen Textteilen bestehen sie aus Apostolischer Didaskalia, Didache und Apostolischer Tradition; vgl. B.D. Ehrman, Forgery; S. 14.

¹²²⁸ J. Donaldson, Constitutions, S.385-505, verortet sie zeitlich im 2. oder 3. Jhd uZ; aaO, S.389; B. Steimer, Art. Apostolische Konstitutionen, Lexikon der antiken christlichen Literatur, S.47 geht von 375-400 uZ aus. E.M. Synek, Apostolische Konstitutionen, S. 27-56 versucht sie als Austauschphänomen im jüdisch-christlichen Diskurs der Alten Kirche zu verstehen. Vgl. auch B.D. Ehrman, Forgery; S. 14-19.384-398

¹²²⁹ B.D. Ehrman, Forgery; S. 388-390

¹²³⁰ J. Donaldson, Constitutions, S. 395

¹²³¹ Hieronymus (347/8 – 429 uZ) schreibt seinen Koheletkommentar im Rahmen seiner

Auseinandersetzung um Askese; der Kommentar muss 388 uZ fertig sein, denn da schickt er ihn nach Rom.

Vgl. P. Nautin, Art. Hieronymus, TRE XV, S.304-315; H. Hagendahl u.a., Art. Hieronymus, RAC XV, Sp.117-139; Steinger, Christine; Die ideale christliche Frau, 1995

auf die gesamte mittelalterliche Exegese des Westens¹²³³ hat, legt zu Koh. 7,25f dar, Kohelet=Salomo=Christus¹²³⁴ untersuche hier, „quod in rebus humanis malum universa antecedit mala et quae res in impietate, stultitia, errore vecordia teneat principium“.¹²³⁵ Das Haupt aller Übel ist die Frau, weil sie den Tod in die Welt gebracht hat und „die wertvollen Seelen der Männer fängt.“ Sie hat ihre Grenze in Gott, der dafür sorgt, dass der Gute ihr entrissen wird.¹²³⁶ Tropologisch versteht er unter „Frau“ den Teufel, „wegen seiner weibischen Kräfte“¹²³⁷ oder Götzendienst oder Häresie.¹²³⁸ Es gibt überhaupt keine gute Frau, weil sie alle statt zur Tugend zur Genusssucht verleiten. Frauen sind leichter umzuwerfen durch die Bosheit und, wie heidnische Dichter und der Apostel sagen: Sie kommen niemals zur Wahrheit (2. Tim. 3,7).¹²³⁹ Die 1000 Männer versteht er auf der Literalebene als Männer, die von Frauen völlig rein bleiben, tropologisch versteht er Mann als Gedanke und Frau als Werk. Werke sind aber immer mit Irrtum vermischt.¹²⁴⁰ Er hält Koh. 9,9 für ein Zitat, von dem sich Kohelet distanziert.¹²⁴¹ Es geht allenfalls darum, sich mit der Weisheit als Gattin zu vermählen.¹²⁴² Er spielt noch einmal auf seine Auslegung von Koh. 7,26 an: „wer gefesselt ist mit eisernen Fesseln und mit schweren Schlingen aus Blei beschwert wird“ (als Bild für Gottlosigkeit), der ist ungeeignet für den Wettlauf.¹²⁴³ Häretiker fangen mit einem Netz aus umgänglicher Rede und mit der Schlinge zur Schau gestellter Frömmigkeit.¹²⁴⁴ Hieronymus legt Kohelet als Buch aus, das zur Verachtung der Welt und ihrer Genüsse auffordert.¹²⁴⁵ In diesem Rahmen findet gesellschaftlich eine Abwertung von Frauen statt und zugleich eine Gleichsetzung von Frau und Sexualität und Teufel.¹²⁴⁶ A. Klein¹²⁴⁷ hat als Grundlage ihrer Untersuchung zu Männer- und Frauenbildern in mittelalterlicher Predigt- und Romanliteratur **Hieronymus** und Augustin näher betrachtet. Sie blickt bei Hieronymus auf Vorstellungen, insbesondere auf die Schrift „Adversus Jovinianum“ (393 uZ).¹²⁴⁸ Sie stellt zunächst fest, dass Mann und Frau für Hieronymus Ausdrucksweisen für bestimmte Haltungen sein können. „Frau“ meint Weltlichkeit, „Mann“ meint Glauben. „Insofern kann der Diskurs der Weltabgewandtheit und Askese misogyn sein, ohne sich gegen Frauen (als sex) zu richten.“¹²⁴⁹ Reden gegen Frauen kann also losgelöst von realen Frauen sein und sich gegen

¹²³² Auch wenn die Rolle des **Hieronymus** als Schöpfer der Vulgata nicht ganz klar beschrieben werden kann, hat er maßgeblichen Anteil an dieser lateinischen Übersetzung. Sie ist ab dem 7. Jhdt uZ die in der lateinischen Kirche gebräuchliche Übersetzung. In ihr hat Hieronymus zum einen durch seine Übersetzertätigkeit prägendes Gewicht. Hinzu kommt, dass die Vorreden des Hieronymus als Paratexte essentieller Bestandteil der Vulgata sind. Sie stehen als Einführung jeweils zu Anfang der betreffenden Bücher (vgl. Vorwort in *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Gryson, S. xiiiif). Zur tendenziösen Übersetzerarbeit des Hieronymus: J. Barr, *The Vulgate Genesis*, S. 268-273 verweist darauf, dass Hieronymus in der Übersetzungsarbeit an der Vulgata Einschübe macht, mit denen er den Text kommentiert. Das kann mitleidend sein, wie in Gen. 34,3 (die Geschichte von der Vergewaltigung der Dina; aaO, S. 270f), es kann aber auch moralisch negativ beurteilend sein, wie in Gen. 38, 24 (hinsichtlich der Schwangerschaft der Tamar; aaO, S.271). In Gen. 3,16 (nach deinem Mann wird dein Begehren sein) übersetzt er „et sub viri potestate eris“ (aaO, S. 272f); vgl. dies., *Influence*, S. 94f. Dort zieht sie die Übersetzung Hieronymus' zu Gen. 3,16 aus bis hin zur Auslegung Hugo v. St. Viktors, der davon ausgeht, dass Ehemänner ihre Frauen auch verletzen dürfen.

¹²³³ P. Nautin, Art. Hieronymus, TRE XV, S. 311

¹²³⁴ So die Gleichsetzung durch Hieronymus, vgl. E. Birnbaum, *Koheletkommentar des Hieronymus*, S.51: So ist nun „der Ecclesiastes für uns Christus“.

¹²³⁵ E. Birnbaum, *Koheletkommentar des Hieronymus*, S. 160: „Welches Übel in menschlichen Angelegenheiten sämtliche Übel übersteige und was in puncto Gottlosigkeit, Torheit, Irrtum und Wahnsinn die erste Stelle einnehme.“

¹²³⁶ E. Birnbaum, *Koheletkommentar des Hieronymus*, S. 161; ansonsten wird Koh. 7,26b nicht weiter ausgelegt.

¹²³⁷ AaO, S. 161

¹²³⁸ AaO, S. 161f

¹²³⁹ AaO, S. 163

¹²⁴⁰ AaO, S. 163.165

¹²⁴¹ AaO, S. 39f

¹²⁴² AaO, S. 191

¹²⁴³ AaO, S. 193

¹²⁴⁴ AaO, S. 195

¹²⁴⁵ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S. 125f, der den „contemptus mundi“ ursprünglich für „eine Form von Aufklärung und Emanzipation“ hält, weil über die Vergänglichkeit der Welt und den bleibenden Gott informiert wird. Er ist nicht Verachtung der Schöpfung und Geschöpfe.

¹²⁴⁶ B. Feichtinger-Zimmermann, *Mulier*, S. 191-211; A. Siquans, *Frauenfeindlichkeit*, S. 213-241; T. Prügl, *Nachleben*, S. 245-271

¹²⁴⁷ A. Klein, *Schreiben*, 2003; eine weitere Untersuchung zur Predigtliteratur bietet R. Schnell, *Frauendiskurs*, S. 49-91 mit der Analyse von Beispielen.

¹²⁴⁸ Vgl. auch J. Barr, *Influence*, S. 95-100.

¹²⁴⁹ A. Klein, *Schreiben*, S. 43

moralische Schwächen von Männern und Frauen wenden.¹²⁵⁰ Literarisch nutzt Hieronymus dabei die satirische Darstellung von Frauen, um für die Weltabwendung zu werben, und zitiert dann – neben antiken Autoren – z.B. Texte aus Pvb.¹²⁵¹ Er bindet eine Salomoexegese ein, in der er Salomo karikiert, weil er nicht Herr eigener Begierden und nicht Herr seiner Frauen ist. Darum ist Salomo kein Experte für Frauen und Ehe. Es geht insgesamt für Hieronymus um eine Einweisung von Männern und Frauen in eine asketische Lebensweise. Die ideale Frau ist die jungfräuliche und asketische Frau.¹²⁵² Allerdings gelten diese Maßstäbe auch für das eheliche Leben. Frauen werden ihren Männern unterstellt, sie haben keine öffentliche Wirkung und haben ein bestimmtes, zurückgezogenes Leben in Selbstverzicht zu führen.

Augustin¹²⁵³ (354-430 uZ) sieht wie Hieronymus eine keusche Lebensführung als erreichbares Ziel christlichen Lebens. Er propagiert darum Jungfräulichkeit¹²⁵⁴ oder als zweite Möglichkeit Ehe „als eine keuschheitsfördernde Lebensform“.¹²⁵⁵ Wird die libido unter die ratio gestellt, kommt es zeitweise zur Wiederherstellung ursprünglichen Lebens. „Die ideale Ordnung wird aufgrund der schwächeren Natur der Frau als in stärkerem Maße bedroht angesehen als beim Mann“.¹²⁵⁶ Da die libido bei Frauen stärker ausgeprägt ist und sich auch in Eigenschaften wie Geschwätzigkeit, Putzsucht u.a. äußert, bedarf sie einer strengeren Regulierung durch den Mann. Die Frau ist Hilfe für das Kinderzeugen und die Kinderbetreuung, ansonsten findet ein Mann eher eine passende Hilfe bei anderen Männern als Freunden.¹²⁵⁷ Verhaltensvorschriften für Frauen werden mit dem Ideal der Innerlichkeit verbunden.¹²⁵⁸

In der altkirchlichen Auslegung wird Frauen von Männern ein Platz innerhalb von Kirche und dann auch Gesellschaft zugewiesen, der durch Ausschluss an kirchlichen, gesellschaftlichen und familiären Entscheidungen gekennzeichnet ist.¹²⁵⁹ „Inveni amariorem morte mulierem“, lautet Koh. 7,26a in der Fassung der durch

¹²⁵⁰ A. Klein, Schreiben, S. 44

¹²⁵¹ A. Klein, Schreiben, S. 46f; vgl. Pvb. 6,26f; 9, 13,48; 21, 9;25, 20; 25, 24.

¹²⁵² C. Steininger, Die ideale christliche Frau, S. 65-153

¹²⁵³ Der Bibelstellenindex zu Augustin in P. Schaff ed., Nicene and postnicene fathers, Saint Augustin I - VIII weist nur vier Zitationen für Koh. 7,25ff auf, alle zu Koh. 7,29 auf. So verweist er zum einen darauf, dass der freie Wille den aufrechten Menschen zum Bösen macht (Bd. VI, S. 295), zum anderen, dass die Rettung darin besteht, sich von den vielen Dinge zu lösen und auf den Einen zu konzentrieren (Bd. VI, S. 410). Gegenüber den Manichäern betont er mit Koh. 7,29a die Güte von Schöpfer und Schöpfung (Bd. V, S. 392). Im Rahmen der Sündenlehre liest er Koh. 7,29 zusammen mit Röm. 9,14 (Bd. V, S. 474f). Zu Augustin vgl. M. Leisch-Kiesl, Eva, S. 40-106.

¹²⁵⁴ Vgl. Augustinus, De Virginitate, PL 40, Sp. 395-428.

¹²⁵⁵ A. Klein, Schreiben, S. 34

¹²⁵⁶ A. Klein, Schreiben, S. 37

¹²⁵⁷ H. Schüngel-Straumann, Frau am Anfang, S. 21f

¹²⁵⁸ A. Klein, Schreiben, S. 36f

¹²⁵⁹ **Tertullian** (150-220 uZ) schreibt eine Schrift „De cultu feminarum“ (CCSL 1, 343-370), in der er die äußere Unauffälligkeit von Frauen mit ihrer Situation als Verursacherin des Sündenfalls begründet. Kosmetik und Schmuck sind ebenso diabolisch wie der Rat der Schlange im Paradies; Frauen sind besonders anfällig dafür. Darum sind Frauen stärker zur Umkehr gefordert. Es ist nicht nötig, ein Geschöpf Gottes umzugestalten. Frauen haben sich zurückhaltend zu verhalten, zu kleiden und deswegen auch nicht zu schminken, damit Männer nicht in Versuchung geraten. Außerdem ist in der Verfolgungszeit äußerer Schmuck und Auffälligkeit unangemessen. „Zur vollkommenen, d.h. christlichen Sittlichkeit [...] müsst ihr wissen, daß man nicht nur niemals wünsche, ein Gegenstand des Verlangens zu werden, sondern dies sogar verabscheue“ (De cultu Fem. II.2; Übersetzung H. Kellner, BDK 7, S. 187). **Laktantius** (250-320 uZ) weist die Meinung des Plato zurück, dass Frauen regieren können, wenn sie weise sind. Er hält das für eine falsche, heidnische und weltliche Weisheit und ein großes Unglück, wenn es geschehen würde (Laktantius, Epitome divinarum institutionum 33, SC 335; Auszug aus den Göttlichen Unterweisungen, Übersetzung A. Hartl, Bdk 36, S. 167f).

Cyrill von Jerusalem (313-386 zu) schreibt in der einleitenden Katechese für Taufbewerber Frauen vor, in der Kirche lautlos zu beten. Er nimmt ihnen also die hörbare Stimme (Procatechesis 14, PG 33, Sp. 354-356; Übersetzung P. Haeuser, Bdk 41, S. 25).

Gregor von Nazianz (329-390 uZ) erläutert am Beispiel seiner Mutter als Auslegung von Pvb. 31,10, was eine ideale Frau ausmacht. Sie ordnet sich ihrem Mann unter und hat Kompetenz in religiösen Fragen. Ihr Schmuck und ihre Kosmetik sind Frömmigkeit und Almosen und eine gute Haushaltsführung. „Das Gebet war ihr die wichtigste Tagesbeschäftigung“ (G.v.Nazianz, Oratio XVIII, 7-9, PG 35, Sp.981-996; Übersetzung P. Haeuser, Bdk 59, S. 357-359). Sie bewundert die Jungfräulichkeit derer, die nicht in der Ehe gebunden sind. Sie betet und hofft für ihren Mann. Entsprechend beschreibt.

Epiphanius von Salamis (315-403 uZ) stellt Sara als Vorbild weiblicher Zurückhaltung dar, die zwar als Hausfrau Engel versorgt, aber sich nicht sehen lässt (Epiphanius, Ancoratus ed. K. Holl, GCS 25; Schriften, übers. J. Hörmann, Bdk 38, S. 67).

Johannes Chrysostomos (344-407 uZ) war Patriarch in Konstantinopel. Als einer der wirkungsvollsten

Hieronymus gestalteten und etwa ab dem 8. Jhd uZ üblichen Bibelübersetzung der westlichen Kirche, der Vulgata.¹²⁶⁰ Die Auslegung beschränkt sich in der Regel auf diesen Versteil; Koh. 7,26b wird allenfalls zitiert. In den Kommentaren der Alten Kirche und des Mittelalters wird Koh. 7,26a im Anschluss an Hieronymus in Wiederholung und Fortschreibung seiner Überlegungen ausgelegt. Seine Wirkung strahlt bis in die Neuzeit aus.¹²⁶¹

Zunehmend treten im Mittelalter, schon beginnend im 7 Jhd uZ, in der West- und Ostkirche, neben die Kommentare andere Literaturformen. Catenen, die die Auslegungen der Kirchenväter zusammenstellen, ersetzen in der Ostkirche eigene Arbeit am Text.¹²⁶² Dort beginnen große kirchengeschichtliche Werke biblische Geschichte aufzubereiten. Salomo hat darin seinen Platz, aber es findet keine expliziten Auseinandersetzung mehr mit Kohelet statt.¹²⁶³ In der Westkirche entsteht ein breiter, bis ins 19. Jhd. reichender Strom von Wiederholung und Variation des Hieronymuskomentars mit wenig Raum für originelle Schriftauslegung.¹²⁶⁴ In der Westkirche entstehen große theologische Werke wie die Sentenzensammlung¹²⁶⁵ des Petrus Lombardus¹²⁶⁶ und ihre Kommentierungen sowie die Summen¹²⁶⁷ als theologische Durchdringungen des Glaubens sowie praktische Literatur wie Eherecht, Bußsummen, Predigten, Erzählungen¹²⁶⁸ und Heiligenlegenden.¹²⁶⁹ Die Bibel begegnet wissenschaftlich Lesenden in ihren Einzelbüchern als Manuskript¹²⁷⁰ und oft als kommentierte Bibel, begleitet von Glossen.¹²⁷¹

Prediger der Alten Kirche verallgemeinert er in seiner Auseinandersetzung mit der kaiserlichen Politik und der kaiserlichen Familie seine Kritik an Reichtum und Zurschaustellung von Reichtum. So kann er den Mut von Frauen z.B. in der Begleitung Jesu festhalten (BdK 27, S. 210). Zugleich hat die Frau sich ihrem Mann unterzuordnen. „Die Liebe also ist Sache der Männer, die Nachgiebigkeit Sache der Frauen“ (In Epistola ad Colosseum Homilia 10,1, PG 62, Sp. 365-374; übers. W. Stoderl, BdK 45, S. 370). Nachgiebigkeit wird durch Unterwerfung interpretiert (aaO, S. 371). Ketten, als Ausdruck von Schmuck, machen zu Gefangenen der Diesseitigkeit. Schmucklosigkeit weist auf die innere Kette und den Schmuck des Glaubens (aaO, S. 380f).

¹²⁶⁰ Vulgata Koh. 7,27

¹²⁶¹ Zu Einzelauslegungen s.o. Kap. 5.2.1, S. 137ff.

¹²⁶² Zu Koh. sind vier Catenen als Drucke zugänglich: Anonymus, Catena Trium Patrum, CCSG 11 und Olympiodor, PG 93, S. 477-628; Prokop von Gaza und Pseudochrysostoms zu Ecclesiastes, beide in CCSG 4; vgl. als Extremposition das Urteil von M. Faulhaber, Catenen, S.vii: „Auch ich halte [...] die mechanische Schrifterklärung nach Catenenart für den Tod jeder gesunden Bibelwissenschaft“. M.E. ergibt die Catene die Möglichkeit der kreativen Zusammenstellung von Kommentaren und bietet in ihrer Art etwas Neues.

So trägt die Catena Trium Patrum zu Koh. 7,23-26 vor, wie Kohelet das Unausforschliche in seiner ganzen Ausdehnung erforscht und unbegreiflich findet (S.55f). Die zweite Auslegung beschäftigt sich mit der Erforschung des All bzw. des gesamten menschlichen Tuns (S. 56).

¹²⁶³ Nimmt man die Bände der PG zur Hand, so fällt auf, dass ab etwa dem Ende des 7 Jhd uZ keine kommentierende Bibelauslegung mehr tradiert ist.

¹²⁶⁴ Als kreativen Schriftausleger vgl. **Hugo von St. Viktor**, In Ecclesiasten, PL 175, Sp.113-256, der eine Theorie der Vielstimmigkeit für Kohelet entwickelt: Weil er sich als coincinator an viele richtet, sind in seinem Werk auch viele Stimmen zu hören (aaO, Sp. 115). Zu Hugo von St. Viktor (? – 1141) vgl. J. Chatillon, Art. Hugo von St. Viktor, TRE XV, S. 629-635; R. Berndt, Überlegungen, S. 65-78.

Bei der Durchsicht der Bibelstellenregister der 189 bis 2004 erschienenen Bände von Corpus Christianorum continuatio mediaevalis gibt es nur wenige Zitate von Kohelet. In der **Glossa** ist zu Koh. 7,27 bemerkt „sagenus: genus retis“ (Glossa Biblicae Bd.1, S. 17.471; Bd. 2, S. 279.466.614). Zu Koh.7,27 ist ein einzige Zitat vermerkt. **Rupert von Deutz** (1070-1129 uZ; vgl. K.-G. Wesseling, Art. Rupert von Deutz, BBKL Bd. 8, Sp. 1021-1031) erklärt in seinem Canticum-Kommentar den Vers typologisch. Hier ist von Eva im Gegensatz zu Maria die Rede. (ders., Canticum, S. 38). Koh. 7,24f wird bei **Johannes von Ford** (1140-1214) in dessen Selbstbeschreibung als Prediger eingesetzt (ders, Sermones, S. 148), bei **Gerard von Csanad** (980-1046 uZ; vgl. Art. Gerhard Sagredo, BBKL Bd.2, Sp. 216f) verweist Koh. 7,24f auf die Unerkennbarkeit der Werke Gottes und insbesondere des Termins des Eschatons (ders., Deliberatio, S. 151). Koh. 7,29 erfährt bei Johannes von Ford eine christologische Deutung: Der eine unter tausend ist Christus (ders., Sermones, S. 789). Zu Abaelard s.u. S. 153.160.

¹²⁶⁵ R. Berndt, Überlegungen, S. 73

¹²⁶⁶ Vgl. M. Leisch-Kiesl, Eva, S. 112-121.

¹²⁶⁷ R. Berndt, Überlegungen, S. 71-73

¹²⁶⁸ J. Klapper, Erzählungen, 1914 hat aus Predigthandschriften Erzählungen zusammengestellt, die anekdotisch über das Geschlechterverhältnis informieren, vgl. die Nr. 5, 7, 8, 99, 108, 124, 128, 154, 155, 176; zur Frage von Weisheit und Torheit 9, 98, 113, 127, 193.

¹²⁶⁹ Zusammengefasst als mittelalterliches Volksbuch **Jacobus a Voragine** (1228-1298), Legenda aurea, 1264 zu; vgl. K. Lohrmann, Art. Jacobus a Voragine, BBKL Bd.2, Sp, 1414-1416

¹²⁷⁰ L. Smith, What was the Bible, S. 9-12

¹²⁷¹ J.v. Engen, Scripture, S. 22f.27f; L. Smith, What was the Bible, S. 5-9

Peter Abaelard (1079-1142 uZ)¹²⁷² referiert in seiner *Theologia christiana* II, 89-92¹²⁷³ über die Unbequemlichkeiten und Gefahren der Ehe. Er stellt sie mit Hilfe einer Collage aus Pvb., Koh., Sir. und Sap.Sal.-Zitaten dar und fasst so noch einmal zusammen, was der Stand der Auslegung zu Koh. 7,27 ist. Sein Ziel ist in dieser Beschreibung zur Abkehr von der Welt, also zu einem monastischen Leben zu motivieren.¹²⁷⁴ Dem dient auch seine Darstellung hervorragender Frauen.¹²⁷⁵

Thomas von Aquin (1225-1274 uZ)¹²⁷⁶ nimmt im Hochmittelalter in seiner *Summa* augustinische Vorgaben auf.¹²⁷⁷ Er stellt, unter Aufnahme aristotelischer Vorstellungen¹²⁷⁸ von der Frau als defektem Mann, Frauen als biologisch und darum als gesellschaftlich minderwertig dar: „nam femina est animal imperfectum“.¹²⁷⁹ Als Gottes Schöpfung sind sie vollkommen, aber auf einer relativ minderwertigen Stufe.¹²⁸⁰ Als Schöpfung sind sie von Gott dem Mann gleich. Aber als nachgeschaffene Schöpfung sind sie schwach und weiblich und unterstehen in den alltäglichen Dingen ihrem Mann.¹²⁸¹ Der „Mann ist Ursprung und Ziel des Weibes“.¹²⁸² Grund für ihre Schöpfung ist allein die Zeugung von Kindern.¹²⁸³ Es entspricht Christus, dass er sein Fleisch von einer Frau hat. Er adelt damit das gesamte Menschengeschlecht, aber er musste Mann werden als Teil des herrschenden Geschlechts.¹²⁸⁴ Die Verschleierung ist Zeichen der Inferiorität von Frauen. Der Mann ist perfectior muliere.¹²⁸⁵ Zu lehren ist Frauen verboten, weil dieses Amt Männern vorbehalten ist.¹²⁸⁶ Der Mann ist auf Erkennen hin erschaffen als höheres Ziel.¹²⁸⁷ „Thomas ist in dieser Materie nicht originell“¹²⁸⁸, bemerkt als Kommentator O.H.Pesch, er entspricht den Vorstellungen seiner Kirche und seiner Umwelt.¹²⁸⁹ In seiner *Summa* spricht sich das Dilemma kirchlicher Lehre, das die praktische Literatur prägt, aus. Auf der einen Seite ist die Frau gleichwertiges Geschöpf, auf der anderen ist sie dem Mann untergeordnet und minderen Ranges.¹²⁹⁰

A. Klein hat **mittelalterliche Satiren und Ständepredigten sowie „Le Roman de la Rose“**¹²⁹¹, den erfolgreichsten Roman seiner Zeit, untersucht. Als volkstümliche Medien arbeiten sie mit den holzschnittartigen Mitteln der Satire und Lob von Männern und Frauen, um vor Frauen zu warnen und Frauen ein bestimmtes Verhalten vorzuschreiben. Es geht um eine aggressive Verurteilung von Normüberschreitung auf beiden Seiten und hat die Funktion der Ausgrenzung der oder des in der Satire Dargestellten.¹²⁹² Dabei gibt es besondere Schreckbilder: die geschwätzig Frau; die Frau, die während der Predigt schläft; die ehebrechende Frau und die Frau, die über

¹²⁷² Zu Abaelard vgl. D. Luscombe, *The bible*, S. 79-93; R. Peppermüller, Art. Abaelard, TRE I, S. 7-17

¹²⁷³ P. Abaelard, *Opera Theologica* Bd. 2, S. 171f. Hinsichtlich Koh. 7, 24f vgl. seine Darstellung der Weisheit Salomos (aaO, S. 209f).

¹²⁷⁴ D. Luscombe, *The bible*, S. 85

¹²⁷⁵ D. Luscombe, *The bible*, S. 92f

¹²⁷⁶ Vgl. O.H. Pesch, Art. Thomas von Aquino, TRE XXXIII, S.433-474.

¹²⁷⁷ Er wendet sich allerdings gegen die Vorstellung Gregor von Nyssas und Augustins, dass beim Leben im Paradies allenfalls an Sexualität ohne Lust zu denken sei. Lust ist für Thomas von Aquin nicht Sünde, sondern wird er nach dem Sündenfall mit Sünde verbunden sein; vgl. O.H.Pesch, Thomas von Aquin, S. 254-256.

¹²⁷⁸ T.v. Aquin, *Summa Theologica*, Quaest. 92,1.1: verfehelter Mann, darum nicht Teil der Urschöpfung, weil es dort nichts Verfehltes gibt; anders R. Schnell, *Frauendiskurs*, S. 148. Aristoteles war die Autorität in Hinsicht auf die Vorgänge der Zeugung, vgl. O.H. Pesch, Thomas von Aquin, S.215f.

¹²⁷⁹ T.v. Aquin, *Summa Theologica*, Quaest. 102,3.9; vgl. O.H.Pesch ed, T.v.Aquin, *Summa Theologica* 13, S. 515-517.

¹²⁸⁰ AaO, S. 516

¹²⁸¹ AaO, S. 515f

¹²⁸² T.v. Aquin, *Summa Theologica*, Quaest. 93,4.1

¹²⁸³ T.v. Aquin, *Summa Theologica*, Quaest. 92,1.3

¹²⁸⁴ T. Freyer, *Stellung der Frau*, S. 70

¹²⁸⁵ T. Freyer, *Stellung der Frau*, S. 72

¹²⁸⁶ T.v. Aquin, *Summa Theologica*, Quaest. 102,6.6

¹²⁸⁷ Vgl. M. Leisch-Kiesl, *Eva*, S. 138

¹²⁸⁸ AaO, S. 516; auch wenn Thomas von Aquin an diese Stelle nicht originell ist, so zeigt das Beispiel Bonaventuras, dass es keinen Zwang gab, die Gedanken des Aristoteles zu übernehmen. Er wertet in seiner Schöpfungslehre Schwäche zunächst als positiv, in der Sündenlehre wird dann aber die Schwäche zum Argument, dafür, dass das weibliche Geschlecht leichter zum Bösen geneigt sei. Vgl. M. Leisch-Kiesl, *Eva*, S. 131-133.

¹²⁸⁹ O.H. Pesch, Thomas von Aquin, S. 208-227. Er weist darauf hin, dass Thomas von Aquin die seit der Antike oft wiederholte Aussage Sirachs, dass durch die Frau die Sünde und der Tod in die Welt gekommen sein, nicht aufnimmt und wiederholt (aaO, S.217); vgl. K. Fietze, *Spiegel der Vernunft*, S. 67-70.

¹²⁹⁰ Vgl. T. Freyer, *Stellung der Frau*, S. 80.

¹²⁹¹ Im 13. Jhdt. uZ als Doppelwerk entstandener Versroman von Guillaume de Lorris und Jean de Meun über die Liebe.

¹²⁹² A. Klein, *Schreiben*, S. 21

ihren Mann herrscht.¹²⁹³ Lobenswert ist die gute Frau, die ihrem Mann bei der Zeugung hilft, die ihre Kinder aufzieht und zum Glauben führt und die keusch und zurückhaltend, ohne Forderungen, lebt.¹²⁹⁴ Im Rosenroman ist das Bild insofern anders, als mittels der Satiren ein Dilemma aufgezeigt wird, in dem Männer und Frauen in ihrer Gesellschaft stecken. Sie suchen Liebe als Ausdruck von Freiheit, aber sie sind gefangen in dem, was ihre Natur ist. Männer sind untreu und Frauen müssen sich durch Berechnung vor den Folgen männlicher Untreue schützen.¹²⁹⁵ Sie leben ihre Freiheit, die einen in wechselnden Beziehungen mit Frauen, die anderen in Beziehungen mit Männern, die für ihren Unterhalt sorgen.¹²⁹⁶ Koh. 7,25ff wird nicht direkt zitiert, aber paraphrasiert.¹²⁹⁷ Frauen können als Jägerinnen und Männer als Beute so beschrieben werden, dass bei mir als Leser dieser Text anklingt.¹²⁹⁸ Der Roman lässt offen, wie die Beziehung zwischen mir als Mann und einer Frau als Liebe möglich sein kann. Er macht allenfalls Grenzen sichtbar. Die satirischen Zeichnungen von Männern und Frauen dienen dazu, die Problemstellung aufzuzeigen.¹²⁹⁹ „Aus der Sicht einer von Männern dominierten Literatur des Mittelalters und insbesondere in der ausschließlich männlichen Klerikerkultur ist die Frau in diesem Sinne die wichtigste Stellvertreterfigur. So wird zum einen über den Ausschluß des Weiblichen klerikale männliche Identität konstituiert, zum anderen brechen jedoch aus den Eingrenzungen und Zuweisungen, die das bedrohlich Unbekannte der Frau handhabbar machen sollen, immer wieder weibliche Figuren aus, die ihr irreduzibles Anderssein zur Schau stellen.“¹³⁰⁰ Das Anderssein der Frau fordert in kirchlicher Lehre die Beherrschung der Frau durch den Mann und durch ihre Selbstzurücknahme. Im Rosenroman und in den Predigten¹³⁰¹ wird genau diese Herrschaft zum Problem, dass im aktuellen Handeln durch Hörenden oder Lesende gelöst werden muss.

In der Auslegung des **Nicolaus von Lyra** (1270-1349 uZ) wird beschrieben, dass der Tod lediglich vom Körper trennt, die Frau aber vom Schöpfer „a infinito bono“.¹³⁰² Darum ist sie schlimmer als der Tod. Frauen sind Fallen, übersetzt von Lyra, wie schon die **Glossa ordinaria**, in „Frauen sind Dämonen“.¹³⁰³ Ziel der Frauen/Dämonen ist es lt. Glossa ordinaria „me ad luxuriam no ad virtutem deduxerut“.¹³⁰⁴ Die Glossa ordinaria verbindet Frauen zugleich mit „heretici“.¹³⁰⁵ Nicolaus von Lyra räumt ein, dass es auch Frauen mit virtus in der Kirche gibt, aber es sind mit Blick auf die Zahl verschwindend wenige, gleich null.¹³⁰⁶

Die Linie der Schriftauslegung, wie sie sich normgebend bei Hieronymus findet, wird verbunden mit Vorstellungen von Jungfräulichkeit/Keuschheit und Minderwertigkeit von Frauen und einer Wahrnehmung des Andersseins als Bedrohung insbesondere monastischer und priesterlicher, oder allgemein männlicher Existenz. Insgesamt führt das zu einer Einweisung von Frauen unter die Herrschaft von Männern sowie einem Frauenideal, in dem Körperlichkeit und Eigenständigkeit zurückgedrängt werden.¹³⁰⁷ Diese Einweisung erfolgt durch Männer als Prediger, Beichtväter, Äbte. Frauen werden von der aktiven Teilhabe an privaten und auch ihren Körper betreffenden, politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Entscheidungen ausgeschlossen; auf Dauer führt dies zu einem Verlust an Bildungschancen. In der Ehe ist Gehorsam, Geduld und diakonische Tätigkeit erwünscht, wobei der diakonische Aspekt dem ehelichen Gehorsam gegenüber gestellt sein kann.¹³⁰⁸ „Das Weib schweige

¹²⁹³ Vgl. R. Schnell, Frauendiskurs, S. 57.60-62; er verweist auf ein Problem mittelalterlicher Ehepredigt, nämlich die Gleichwertigkeit der Partner bei gleichzeitiger Nachrangigkeit der Frau aussagen zu müssen.

¹²⁹⁴ S. die Beispiele in A. Klein, Schreiben, S. 302-319.

¹²⁹⁵ Vgl. insbesondere die Lehrrede einer alten Hure an ihren „lieben Sohn“, in der sie Situation und daraus resultierendes Verhalten von Frauen beschreibt (J.d. Meun, Rosenroman ed. Ott Vss 12740-14447).

¹²⁹⁶ Die Satire beschreibt z.B. in der Rede der Alten ab Vers. 13780 die gesellschaftliche Realität, in der Frauen von Männern abhängig sind. Sicherung ihres Lebens erfolgt über die Beziehung zu Männern. Diese gesellschaftliche Realität wurde durch kirchliche Auslegung der Bibel mit entwickelt und gestützt.

¹²⁹⁷ In J.d. Meun, Rosenroman ed. Ott wird in den Versen 9918-9932 Koh. 7,27f paraphrasiert; selbst Salomo hat keine gute Frau gefunden. In den Versen 13590ff beschreibt eine Frau ihr Handeln mit einer Paraphrase von Koh. 7,26. Sie muss ihr Netz auswerfen nach Männern, um ihr Überleben zu sichern.

¹²⁹⁸ „Freund, hab acht, dass du nicht in die Netze einer allmächtigen Frau gerätst, die alles durch ihre List zerbricht [...] willst du eine Frau nehmen? Kannst du keine Stricke, Seile oder Halfter zu kaufen finden?“, J.d. Meun, Rosenroman ed. Ott Vss 8730-39.

¹²⁹⁹ A. Klein, Schreiben, S. 290ff

¹³⁰⁰ A. Klein, Schreiben, S. 22

¹³⁰¹ R. Schnell, Frauendiskurs, S. 93f verweist darauf, dass in keiner der von ihm untersuchten Predigten die Vorstellung der Frau als ‚mißglücktem Mann‘ auftaucht. Außerdem wird in der Predigtliteratur gegenüber Mißverhalten von Männern und Frauen Stellung bezogen.

¹³⁰² J.d.l. Haye, Biblia Maxima, 1660, S. 339

¹³⁰³ J.d.l. Haye, Biblia Maxima, 1660, S. 339; W. Strabus, Glossa PL 113, Sp. 1123

¹³⁰⁴ Glossa ordinaria 1498, z.St.

¹³⁰⁵ W. Strabus, Glossa PL 113, Sp. 1124

¹³⁰⁶ Vgl. J.d.l. Haye, Biblia Maxima, 1660, S. 340.

¹³⁰⁷ Vgl. A. Valero, Bibel im Zentrum, S. 21. 23f.

¹³⁰⁸ Vgl. A. Valero, Bibel im Zentrum, S. 23f.

in der Gemeinde¹³⁰⁹ dient zur Untermauerung männlichen Lehr-, Rede- und Entscheidungsmonopols, in dem Frauen – unabhängig davon, ob sie positiv oder negativ beschrieben sind – Objekt männlichen Redens und Verfügungens sind.¹³¹⁰

Diese Auslegungslinie führt – über die dann entstandenen Konfessionsgrenzen hinweg – hinein in die Hexenverfolgung des 15., 16. und 17. Jahrhunderts.¹³¹¹ So findet sich bei **J. Sprenger** im Hexenhammer¹³¹², 1487, eine ausführliche Beantwortung der Frage, warum „sich diese Form der Ruchlosigkeit bei dem so schwachen Geschlecht (der Frauen) öfter findet als bei Männern“¹³¹³, Hexerei also eine weibliche Häresie ist.¹³¹⁴ Neben allem, was positiv über Frauen zu sagen ist¹³¹⁵, gilt der Tadel, der Koh.7, 26 formuliert ist:¹³¹⁶ „Was immer man daher an Tadelswertem liest, kann man von der Begehrlichkeit des Fleisches her verstehen, so daß unter Frau immer die Fleischeslust verstanden wird“.¹³¹⁷ Zum einen wird mit Hilfe der Schrift¹³¹⁸, der Kirchenväter¹³¹⁹ und der antiken Klassiker¹³²⁰ erläutert, dass Frauen „abergläubisch“¹³²¹ sind „und weil der Dämon hauptsächlich den Glauben zu verderben sucht, tritt er auch eher an diese heran“.¹³²² Sie sind „in allen Kräften, der Seele wie des Körpers, mangelhaft“.¹³²³ „Schlecht also ist die Frau von Natur aus, da sie schneller am Glauben zweifelt“.¹³²⁴ Sie ist nur „ein unvollkommenes Lebewesen“.¹³²⁵ Aus diesem Grund sind sie zweitens emotional, „dass die Frau sich nicht lenken lassen, sondern nach eigenem Antrieb vorgehen will“.¹³²⁶ Darum hat sich Eva verführen lassen.¹³²⁷ Darum, als „Eitelkeit der Eitelkeiten“¹³²⁸, versuchen sie Männern zu gefallen. Als drittes aber gilt es zu beachten, und nun wird Koh.7,26 ausdrücklich ausgelegt¹³²⁹, dass die Frau bitterer als der Tod ist, weil der leibliche Tod nur zum Leben unter der Sünde gehört und den Leib tötet, die Frau aber zur Sünde führt und die Seele verdirbt, also ewigen Tod bringt.¹³³⁰ Entsprechend ist der körperliche Tod „ein offener und schrecklicher Feind, die Frau aber ein heimlicher, sich einschmeichelnder Feind“.¹³³¹ Die Schlinge entspricht dem

¹³⁰⁹ 1. Kor.14,34

¹³¹⁰ R. Schnell, Frauendiskurs, S. 161

¹³¹¹ Die Hexenverfolgungen des 16. und 17. Jhdts schließen an die Verfolgungen von Zauberei in Mittelalter an; zu Gründen, Vorgeschichte und Geschichte der Hexenverfolgungen vgl. den Dokumentenband von W. Behringer, Hexen und Hexenprozesse, S. 11-21.72-79.129-135.179-194.

¹³¹² J. Sprenger, H. Institoris, Malleus mafeficarum, 1487

W. Behringer, Hexen und Hexenprozesse, S. 76: „Der ‚Hexenhammer‘ brachte bekanntlich die Hexenlehre zum Abschluss, spitzte sie auf die Frauen zu“; vgl. insges. aaO, S. 76-79. Siehe aus H. Schüngel-Straumann, Die Frau, S. 11-15. Der Hexenhammer ist also nicht das einzige Buch, das zur Verfolgung von Hexen auffordert. C. Opitz, Querelle des femmes, S. 23-36, verbindet die Texte der Querelle des femmes mit denen des Hexendiskurses. Sie untersucht die Demonomanie von Jean Bodin, 1580 als Antwort auf Johann Weyers Verteidigung von Frauen gegenüber dem Vorwurf der Hexerei. Sie zeigt zugleich, dass die Schrift Bodin mit ihren misogynen Darstellungen nicht nur auf die Vernichtung von Frauen, sondern auch auf die von Männern zielt, z.B. auf die von Johann Weyer.

¹³¹³ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 224

¹³¹⁴ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 224-238

¹³¹⁵ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 225. Das Positive besteht zunächst aus einem Halbsatz: „ohne das Geschlecht zu verachten, in dem Gott stets Großes schuf, um Starkes zuschanden zu machen“. Frauenlob folgt dann aaO, S.228f.

¹³¹⁶ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 229, als freies Zitat ohne biblische Stellenangabe.

¹³¹⁷ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 229

¹³¹⁸ Neben Gen. 2f sind es Gen. 21 und 30; Num. 12; 1.Sam. 1; Ri. 13; Pvb. 5 u. 30; Sir. 19,4;25, 23.26; Luk. 10; Apk. 6.

¹³¹⁹ Fast schon liest sich der Hexenhammer hier als Florilegium der Auslegung von Koh.7,26. Er führt u.a. Vincentius (J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 228f), Hieronymus (aaO, S. 230.233-235), und Lactantius (aaO, S. 230), Chrysostomus (aaO, S. 226.235), Pierozzi (aaO, S. 234), Theophrastus (aaO, S. 234), Valerius (aaO, S. 236), Bernhard v. Clairvaux (aaO, S. 237) und Thomas von Aquin (aaO, S. 239) an.

¹³²⁰ U.a. Cicero (aaO, S. 228.234), Terentius (aaO, S. 230), Sokrates (aaO, S. 233), Seneca (aaO, S. 234), Cato (aaO, S. 235f), sowie historische Beispiele (aaO, S. 235).

¹³²¹ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 224.238

¹³²² J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 229

¹³²³ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 230

¹³²⁴ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 231

¹³²⁵ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 231: animal imperfectum

¹³²⁶ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 234

¹³²⁷ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 237

¹³²⁸ Zitat Koh. 1,2; J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer; S. 236

¹³²⁹ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 237

¹³³⁰ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 237

¹³³¹ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 237

dämonischen Wesen, das Mensch und Tier behext.¹³³² „Ihr Herz wird Netz genannt, d.h. die unergründliche Bosheit“¹³³³ und ihre Hände fesseln „mit Hilfe des Teufels“¹³³⁴ „Kommen wir zum Schluß. Alles (geschieht) durch fleischliche Begierde, die bei ihnen unersättlich ist.“¹³³⁵ Männer bleiben davor in der Regel davor bewahrt¹³³⁶, weil Gott das männliche Geschlecht davor bewahrt hat. „Da er in demselben für uns geboren werden und leiden wollte, deshalb hat er es auch bevorzugt.“¹³³⁷ Der Generalverdacht, unter den Frauen seit der frühen Kirche gestellt worden waren, wird nun auf besondere Weise tödlich, wenn man den 3. Teil des Hexenhammers liest, den Kriminalkodex, der beschreibt, wie die Ausrottung zu geschehen hat.¹³³⁸ Auch hier ist einer der Orte der Ideologisierung das Kloster, also die Lebensform, die Hieronymus unter Berufung auf Kohelet für die dem christlichen Glauben angemessene hielt. In all dem wird die Verleumdung und Ermordung von Frauen von Hexen, die dann die frühe Neuzeit mit kennzeichnet, vorbereitet.¹³³⁹ Die Reformation mit ihrer Vorstellung von der Güte der Schöpfung, der Radikalität der Sünde und der Effektivität der Rettung in Christus¹³⁴⁰ unterbricht diese Denkkonstellation kaum, vor allem wegen ihrer Ordnungsvorstellungen, in denen die Frau nach Gen. 2 18 Hilfe des Mannes ist. Allerdings melden sich zum Ende des 16. Jhdts. zunächst anonym, im reformierten Bereich, dann auch im lutherischen und römisch-katholischen Bereich ab etwa 1600 die Stimmen, die gegen die Verfolgung von Hexen argumentieren und kämpfen: **Johann Weyer**¹³⁴¹, **Anton Praetorius**¹³⁴², **Johann Matthäus Meyfarth**¹³⁴³ und **Friedrich von Spee**.¹³⁴⁴ Blickt man auf

¹³³² J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 237

¹³³³ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 237

¹³³⁴ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 237

¹³³⁵ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 238

¹³³⁶ Das ist im Zusammenhang des Hexenhammers die Auslegung von Koh. 7,26b, in der beschrieben wird, dass derjenige den Gott liebt, der Frau entgeht: der Mann bzw. die Männer.

¹³³⁷ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 239

¹³³⁸ „Mittel, die nicht so sehr gegen die Werke, sondern gegen die Personen der Hexen, über ihre Vernichtung“, so die Inhaltsangabe für den 3. Teil des Hexenhammers; J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 129. „Über die Arten der Ausrottung“ lautet Überschrift des 3. Teils, J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer, S. 601-796.

¹³³⁹ G. Macy, Frauen, S. 81 verweist darauf, dass die außertheologischen Faktoren, die am Ende des Mittelalters und in der frühen Neuzeit gesellschaftlich eine Rolle spielten, sich dann der theologischen Argumentation gegen Frauen bedienen.

¹³⁴⁰ S.o. Kap. 5.2.2, S. 138ff.

¹³⁴¹ J. Weyer, De praestigijs daemonum, 1563 erschienen, lieferte „für 200 Jahre die Argumente für die Verfolgungsgegner“ (W. Behringer, Hexen und Hexenprozesse, S. 135). Die konfessionelle Zuordnung des Arztes ist nicht eindeutig, die Erstausgabe erscheint im reformierten Basel.

¹³⁴² A. Praetorius, Gründlicher Bericht über Zauberey und Zauberer, 1598, legt sein Buch zunächst unter einem Pseudonym (Joannes Sculterum Westphalos) vor. Er versteht sein knapp 400seitiges Werk als wissenschaftlich; d.h. er gibt jedem Argument biblische, juristische, historische oder andere Belegstellen bei. Er argumentiert nicht wie seine mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gegner ontologisch. Es geht also nicht um *den* Zauberer oder *die* Hexe oder *die* Frau an sich, sondern um ein Phänomen oder einzelne Menschen und ihre Geschichte. Er geht dabei von einem männlichen Phänomen aus, auch wenn es Hexen geben mag. Er spricht i.d.R. von Zaubernern. Er hat im Blick, dass Armut zum Phänomen von Zauberei führen kann (aaO, S. 53ff).

Praetorius argumentiert auf der Basis der Bibel und findet dort, dass Zauberei zunächst nicht im Volk Israel beheimatet war, sondern in Ägypten und Babylon (aaO, S. 47-53). Im Volk Israel und in der Kirche ist Zauberei erstens die Folge von der Verwirrung, die der Teufel stiftet (aaO, S. 93): Verwirrung derer, die Zauberey sind; Verwirrung derer, die glauben, dass es Zauberey gibt, und Verwirrung derer, die wider Gottes Wort verfolgen und foltern. Außerdem hält er fest, dass Zauberey zu sein und Zauberey zu glauben, Folge mangelhafter Predigt ist. Predigt ist mangelhaft, wenn sie nicht zum Vertrauen auf Gottes Fürsorge und Allmacht einlädt. Zauberey können nichts, es sei denn Gott lässt es zu, um Menschen dadurch zur Umkehr zu rufen. Unter Berufung auf Pvb. 14,36 sagt Praetorius, dass Gott den Gottesfürchtigen das Unglück zum Glück wendet (aaO, S. 128). Statt sich auf Zauberey zu verlassen, gilt es wahre Weisheit von Gott zu erbitten, die hilft, die eigenen Begrenztheiten zu erkennen (S. 27 mit Verweis auf Sir. 6,37). Zweiter Predigtinhalt ist die in Christus geschehene Vergebung. Sie gilt gegenüber Menschen, die als Zauberey beschuldigt werden (aaO, S. 176f). Sie gilt als Anspruch gegenüber dem Richter. Er kann sich nicht davon freimachen, selbst Sünder zu sein und Vergebung zu benötigen (S. 65-84). Man darf nicht verwechseln, was Menschen über Zauberey meinen und was unmöglich ist (Buhlschaft, Verwandlung etc.; aaO, S. 241) und was Menschen als kriminelle Tat tun. Giftmord ist nicht Zauberey, sondern Mord und entsprechend zu bestrafen (aaO, S. 302). Was Menschen ungestraft lassen müssen, straft Gott im Gericht (aaO, S. 330). Gegen Zauberey hilft nicht Folter etc., sondern vorbildliche Amtsführung wie bei Salomo (aaO, S. 342f) und gute Predigt von gut ausgebildeten Predigern, die zu Gott locken (wie David, aaO, S. 350). Wenn ein Volk so belehrt ist, hält sich von allem Gottlosen fern

Praetorius und die Auswahl der biblischen Belegstellen, so argumentiert er an keiner Stelle wie seine Gegner mit Gen.3 oder Koh. 7,26, sondern er geht von Rechtstexten und geschichtlichen Texten aus und findet in weisheitlichen Texten, Psalmen und den Briefen des Paulus deren Zusammenfassung. Er bringt vehement die reformatorische Rettungsbotschaft ein. Er zitiert mit Koh. 8,11 sachgerecht ein einziges Mal eine Koheletstelle, als er davor warnen will, Vergebung als Einladung zu Missetaten misszuverstehen.

Die Auslegung Kohelets nach der Reformation und der Neuzeit bleibt auf römisch-katholischer Seite eher der mittelalterlichen Lesart des Bußbuches im Gefolge des Hieronymus, auf reformatorischer eher der reformatorischen Lesart als Buch der Providenz und weltlicher Machtausübung verhaftet.

1537 wiederholt **Arboreus** das Argument des Hieronymus, dass die Frau das Haupt aller Sünde sei. Er stellt seine Auslegung in den Rahmen von Pvb. 5-7.¹³⁴⁵ In der Tradition des Hieronymus stellt 1627 **Cornelius a Lapide** Kohelet als Buch der Buße Salomos dar¹³⁴⁶, indem er seinen Frauen und den damit verbundenen Sünden von Luxuria, voluptas und idolatria absagt. Salomo wird als Beispiel für den Büsser empfunden. Zur Stelle hält a Lapide fest, dass im Gegensatz zum Tod die Frau täglich, ja in jedem Moment tötet – durch Querelen, Klagen und anderes. Ein Mann ist damit einem lebenslangen und lebendigen Tod ausgeliefert ist.¹³⁴⁷ Biblische und außerbiblische antike Autoren zeigen immer wieder, wie eine Frau Männern den Tod bringt.¹³⁴⁸ In der Kirche gibt es einige wenige Frauen, die „gut“ sind, wie z.B. die heilige Agnes, Katharina oder Lucia.¹³⁴⁹ Im mystischen Schriftsinn ist an voluptas und concupiscentia zu denken, weil sie nicht den Tod, sondern die Hölle als Strafe nach sich ziehen.¹³⁵⁰ In der „Biblia maxima“ stellt **Johannes da la Haye** 1660 die altkirchlichen und mittelalterlichen Auslegungen zusammen.¹³⁵¹

Reformatorische Kommentare betonen die Bedeutung der Providenz, die Salomo lehrt.

Mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Auslegung verändert sich das Koheletbild. Salomo bzw. der Schreiber des Koheletbuches wird als Autor im modernen Sinne entdeckt, als Individuum. Er verliert kanonische Autorität und entwickelt sich zum Philosophen und Skeptiker oder Exoten. Grundsätzlich ermöglicht das neue Gesprächsmöglichkeiten im philosophischen Diskurs.

Koh. 7,26 kann als persönliche und zeitgebundene Bemerkung eines Autors verstanden und gegebenenfalls individualisiert werden. Bei Auslegern, die an der besonderen Bedeutung Salomos/Kohelets aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Bibel festhalten, muss dessen persönliche Erfahrung generalisiert oder/und christologisch abgefangen werden.¹³⁵² Die gesellschaftliche Funktion und Relevanz des Textes wird undeutlich. Koh. 7,26a wird zu einem individuell poimenischen verstandenen Satz, mit dem Männer sich über negative Erfahrungen mit Frauen verständigen oder trösten. **Karl Barth** (1886-1968) nimmt demgegenüber in seiner Auslegung von Gen. 1-3 eine sachliche Gewichtung vor. Da Gen. 2 vor Gen. 3, also die Wohltat der Frau und ihre Anerkennung vor der Zerstörung der Verhältnisse zwischen Mann und Frau steht, erhält Gen. 2 prophetische Bedeutung und relativiert alle negativen Erfahrungen, die ein Mann mit Frauen haben kann und deren Spitzenformulierung Koh. 7, 27ff ist.¹³⁵³

Dort, wo Koh. 7,27 als Satz über die Torheit bedacht wird, kann er eventuell sachgemäß eine kritische Funktion in der Frage, was Weisheit heute ist, einbringen.

Als Predigttext wird in der Neuzeit Kohelet insgesamt nur selten ausgelegt¹³⁵⁴, vornehmlich sind es Koh. 3,1ff;

(aaO, S. 118; vgl. aaO, S. 28 mit Verweis auf Pvb 23,27).

Zu Praetorius vgl. H. Hegeler, Anton Praetorius - Kämpfer gegen Hexenprozesse und Folter, 2002.

¹³⁴³ Johann Matthäus Meyfarth, Christliche Erinnerung an Gewaltige Regenten und Gewissenhafte Praedicanten, wie das abschewliche Laster der Hexerei mit Ernst auszurotten, aber in der Verfolgung desselbigen auff Cantzeln und in Gerichtsheusern sehr bescheidenlich zu handeln sey, 1635; zu Meyfahrt vgl. E. Trunz, Johann Matthäus Meyfarth, 1987.

¹³⁴⁴ F.v. Spee, Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas liber, 1631; ders. Cautio criminalis oder rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse, 1939

¹³⁴⁵ J. Arboreus, In Ecclesiasten, S. 33f

¹³⁴⁶ C. a Lapide, In Ecclesiasten, S. 15, vgl. insgesamt zur römisch-katholischen Auslegung, C. D. Ginsburg, Coheleth, S. 133

¹³⁴⁷ C. a Lapide, In Ecclesiasten, S. 172

¹³⁴⁸ C. a Lapide, In Ecclesiasten, S. 172f

¹³⁴⁹ C. a Lapide, In Ecclesiasten, S. 173

¹³⁵⁰ C. a Lapide, In Ecclesiasten, S. 173

¹³⁵¹ J.d.l. Haye, Biblia Maxima, 1660; in dieser Tradition des Florilegiums stehen die weiteren

Kommentare, abschließend sei der 1839 erschienene Scripturae sacrae completus concursus von J.P.

M**** genannt. Vgl. insgesamt C. D. Ginsburg, Coheleth, S. 27 - 243

¹³⁵² P. Fabianke, Prediger, S. 85

¹³⁵³ K. Barth, Kirchliche Dogmatik III,1, S. 375

¹³⁵⁴ P. Fabianke, Prediger (o.J.); W. Lüthi, Der Prediger Salomo (o.J.); Rosch Pina 10, Zeit für Kohelet (1990); M. Keip, Der Prediger Salomo (2001); K. Marti, Prediger Salomo (2002); S. Greidanus, Preaching Christ from Ecclesiastes (2010); A. Curley, Meditations (2017). Die Klasse Horn der Lippischen Landeskirche hat in ihren Gemeinden 2014 den Prediger Salomos komplett in Predigten ausgelegt unter

4,9ff; 9,8ff und 12,3ff als Texte für Trauung, Seniorenkreisandacht oder Trauergottesdienste. Die seltenen Predigten oder Predigtskizzen des 20. Jhdts. uZ zu Koh. 7, 25ff formulieren Befremden über Koh. 7,26¹³⁵⁵, interpretieren den Text als typisch jüdisch im Gegensatz zu Jesu Achtung der Frau¹³⁵⁶, fordern zum Gebet auf, vor solchen Frauen bewahrt zu werden.¹³⁵⁷ Prediger sehen den Text im Zusammenhang der Themen Schuld und Tod als Beispiel für die allgemeine Sünderverhaftetheit aller Menschen.¹³⁵⁸ Sie zitieren frühere Auslegungen, empfinden den Satz als Männersatz über Frauen und als Männerphantasie¹³⁵⁹ oder mißlungene Beziehung und formulieren von ihm her eine Aussage von Frauen über Männer.¹³⁶⁰ Manche übergehen den Text.¹³⁶¹ Sie entwickeln Gegenbilder zu Koh. 7,26.¹³⁶² Sie ermutigen, in einer Welt, die zerrissen ist zwischen Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit, gottesfürchtig zu leben.¹³⁶³ Den angefochtenen Menschen rettet Gott vor den Fallen der Torheit, die sich als Weisheit maskiert hat.¹³⁶⁴ Die Frau von Koh. 7,26 gibt es nur im Kopf der Männer, als Beschreibung einer kriegerisch bestimmten Männerwelt und zugleich als Verschleierung der Realität, dass es Männer sind, die die Welt bedrohen. Dieser Realität gegenüber bewahrt Kohelet das Gerücht von Paradies und Heilsgeschichte.¹³⁶⁵

2. Frauen finden eine eigene Stimme

Die andere Linie der Auslegung¹³⁶⁶ findet sich dort, wo Frauen, ermutigt durch biblisches Zeugnis zu einer eigenen Stimme und eigenem Handeln, z.B. Schreiben gelangen. Sie nehmen etwas auf, das es immer schon gegeben hat: Frauen, die schreiben. Wir wissen von Briefschreiberinnen in der Antike und sumerischen Hymndichterinnen wie **Enheduana** (23. Jhd vuz)¹³⁶⁷ und professionellen Schreiberinnen in der hellenistischen und römischen Antike.¹³⁶⁸ Im antiken Judentum gab es Synagogenleiterinnen.¹³⁶⁹ Im hellenistischen und römischen Griechenland und Kleinasien haben Frauen mit Einschränkungen öffentliche Verantwortung für Städte oder Provinzen wahrgenommen.¹³⁷⁰ In den ersten christlichen Gemeinden wissen wir von Gemeindeleiterinnen.¹³⁷¹

Auch hier können für europäischen, westlichen Bereich am Anfang die Frauenbilder stehen, mit denen die Bibel konkrete Frauen literarisch¹³⁷² oder die Gestalt der Frau Weisheit und zu ihr gehörenden Frauenrollen¹³⁷³

der Überschrift „Haschen nach Wind“. Leider sind die Predigten nicht dokumentiert. Neben Predigten gibt es, insbesondere im amerikanischen und evangelikalen Bereich, eine Fülle von Ratgeberliteratur, die hier nicht ausgewertet werden konnte.

¹³⁵⁵ So P. Fabianke, Prediger, S. 85; W. Lüthi, Der Prediger Salomo, S. 93

¹³⁵⁶ P. Fabianke, Prediger, S. 85f

¹³⁵⁷ P. Fabianke, Prediger, S. 86

¹³⁵⁸ So P. Fabianke, Prediger, S. 86; W. Lüthi, Der Prediger Salomo, S. 93f

¹³⁵⁹ K. Butting in Rosch Pina 10, S. 31-49

¹³⁶⁰ S. zu J. Swami und J. Fischer u. S. 134.

¹³⁶¹ K. Marti, Prediger Salomo, S. 61f übersetzt den Text, legt ihn aber in seiner Einführung (S. 7-36) nicht aus. M. Keip, Der Prediger Salomo, S. 6 gibt im Vorwort an, dass er Texte, die A. Lauha für sekundär hält, auslässt. Dieser Grund trifft aber für Koh. 7, 26 nicht zu; vgl A. Lauha, Kohelet, S. 139f.

N. Peter predigt 2016 über den Prediger Salomo im Basler Fraumünster und lässt den Text Koh. 7, 23-29 ebenfalls aus.

¹³⁶² Von 2.Kor. 5,17 her A. Curley, Meditations, S. 101.

¹³⁶³ S. Greidanus, Preaching Christ, S. 198f

¹³⁶⁴ A. Curley, Meditations, S. 100

¹³⁶⁵ K. Butting, Rosch Pina 10, S. 50f.52

¹³⁶⁶ S.o. S. 47.50ff.

¹³⁶⁷ Vgl. E.S. Gerstenberger, Theologie des Lobens, S. 68.250.

¹³⁶⁸ K. Haines-Eitzen, Guardians of letters, S. 48-52

¹³⁶⁹ B.J. Broton, Women leadership, unterscheidet auf Basis von Inschriften fünf verschiedene Leitungsfunktionen. Frauen waren vereinzelt 1. Head of the synagogue, verantwortlich für das Gebäude und die Finanzen (aaO, S.27-33); 2. Gründerinnen (aaO, S. 34-39); 3. Älteste als Verantwortliche für Finanzen (aaO, S. 53-55); 4. Verwalterinnen (mother of synagogue; auch in christlicher antijüdischer Polemik bezeugt, aaO, S. 64-72) und 5. Gottesdienstmitarbeiterin (aaO, S. 98f). Vgl. P.R. Trebilco, Jewish communities, S. 104-113.

¹³⁷⁰ R.v. Bremen, The limits of participation, S. 9-40 beschreibt, bezogen auf Griechenland und Kleinasien, für die hellenistische Zeit Frauen als öffentliche Wohltäterinnen, *εὐρηγετις*, für das Gemeinwesen. Für die römische Zeit ergibt sich eine Vielzahl von Möglichkeiten für weibliche Handlungsräume anhand der Titulaturen, mit denen Verantwortlichkeiten in Inschriften benannt werden (aaO, S. 41-190); vgl. auch P.R. Trebilco, Jewish communities, S. 113-124.

¹³⁷¹ E. Schüssler-Fiorenza, Die Frauen, S. 127

¹³⁷² In der hebräischen Bibel z.B. Eva, Sara, Rebekka, die Hebammen und die Frauen im Umfeld des Mose, Richterinnen, Hanna, die weisen Frauen, Bathseba, Ruth, Esther u.a.m.; in der LXX Susanna, Judith u.a.; im NT die Frauen aus dem Umfeld Jesu, Lydia (Apg. 16), die Apostelin Junia (Röm. 16,7; vgl. C.

beschreibt. Dabei gehört zu dem, was die Jesusbewegung aus dem Judentum ererbt hat, dass Frauen, die sonst marginalisiert werden können, als Witwen oder Unverheiratete¹³⁷⁴ einen eigenen Status bekommen.¹³⁷⁵ Es wird für sie gesorgt, aber sie finden Wahrnehmung in einer Gemeinschaft, zu deren Linie es gehört, dass es sozial trennende Kategorien in Christus ihre Wirkmacht verlieren: „Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist weder männlich noch weiblich. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus.“ (Gal. 3,28).¹³⁷⁶ Die christliche Gemeinde wird als Ort sozialer und politischer Alternativen zum herrschenden System erfahren, als „Gegenstrukturen zur umgebenden Welt“.¹³⁷⁷

In der Alten Kirche finden sich Hinweise auf Frauen, die schriftlich korrespondieren. Hieronymus bekommt Briefe von Paulina u.a. und beantwortet sie. Die Briefe des Hieronymus sind überliefert, die Briefe an ihn sind es nicht. Wir haben also nur die männliche Überlieferung, aus der wir Rückschlüsse ziehen können. Frauen begegnen uns in der graeco-römischen Welt nicht nur als Briefeschreiberinnen, sondern auch professionell als Schreiberinnen und Kalligraphikerinnen¹³⁷⁸, und entsprechend auch in der Kirche. Bei manchen sind uns die Namen überliefert: **Melania, die Jüngere** (383-439 uZ)¹³⁷⁹; **Caesaria, die Jüngere** (Äbtissin in Arles; ? – 559 uZ) und **Thekla** (4. Jhdt u.Z).¹³⁸⁰ Klösterliche Frauengemeinschaften erarbeiten Abschriften und schreiben Briefe, um ihre Angelegenheiten zu regeln.¹³⁸¹ **Dhuoda**¹³⁸² (802-843), eine fränkische Adlige, schreibt ein *liber manualis* für ihren Sohn Wilhelm. Sie will ihn damit zu einem gelingenden Leben anleiten. Die Mittel dazu sind Gebet, Gottesfurcht und Respekt vor den Vorgesetzten. Sie legt in breiter Weise Bibel aus, in geringem Umfang auch Kohelet.¹³⁸³ Im Mittelalter, zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert als biblisch zentrierter Epoche¹³⁸⁴, mit befördert durch die Frauenklöster – die, wie alles monastische Leben u.a. in Hieronymus Auslegung Kohelets als Aufforderung zu „contemptum istius saeculi“ wurzeln¹³⁸⁵ – entsteht eine eigene Frauenkultur. Auch hier gilt Hieronymus als Impulsgeber, da er auch für Frauen das Erlernen von Lesen und Schreiben wichtig fand. Das Konzil von Aachen (817 uZ) machte dies für Frauenklöster zur Pflicht.¹³⁸⁶ Frauen leiten als Äbtissinen Klöster. Frauen leben dort in einer Güter-, Lebens- und Arbeitsgemeinschaft.¹³⁸⁷ Dort geschieht mit der Bibel im Zentrum „Subjektwerdung von Frauen“.¹³⁸⁸ Sie findet ihren Ausdruck u.a. in kopierenden, liturgischen, dramatischen und wissenschaftlichen Werken von Frauen¹³⁸⁹, und zwar in der Ost¹³⁹⁰- und Westkirche.¹³⁹¹ In den Heiligenlegenden¹³⁹² wird neben dem Idealbild der stillen, keuschen, gehorsamen und diakonisch wirkenden Frau durch das Bild der selbstständig entscheidenden Frau ergänzt, wie bei **Elisabeth von Thüringen** (1207-1231

Jacobi, Art. Junias, WiBiLeX). Mit den Erzählungen über diese Frauen entsteht ein verändertes Rollenbild. Über die Frage, inwieweit dieses Rollenbild aus Traditionen des Judentums stammt oder eine Neuentwicklung Jesu oder seiner Bewegung war, vgl. M. Leutzsch, Jesu Studentinnen, S. 14; B.J. Brooten, Jüdinnen, S. 141-1148; anders R. Laurentin, Jesus und die Frauen, S. 94-111.

¹³⁷³ Für die Evangelientradition vgl. G. Theißen u.a, Jesus, S. 203-208.

¹³⁷⁴ 1. Tim. 5,9 „Witwenamt“, Zürcher Bibel, 2007; 1. Tim. 5,16 Lebensgemeinschaft von Witwen; die Aussagen über die Witwen sind eingeordnet in die Abfolge Vorsteher (1. Tim 4,12-5,1), Witwen (5,2-16), Presbyter (5,17-25), Sklaven (6,1f). Der Abschnitt über die Witwen beschreibt sie zum einen als Empfängerinnen gemeindlicher Fürsorge, betont zum anderen ihre eigene Aktivität. Vgl. insgesamt J. Roloff, 1. Timotheus, S. 282-304; vgl. auch Apg. 6,1-6.

¹³⁷⁵ Vgl. G. Theißen, Studien, S. 324f.

¹³⁷⁶ Vgl. auch 1. Kor. 12,13 u. Kol. 3,11, wo die geschlechtliche Differenzierung fehlt – s. H.D. Betz, Galaterbrief, S. 321-327.

¹³⁷⁷ F. John, Galaterbrief, S. 199 u.ö.; H.D. Betz, Galaterbrief, S.333-335.344-353; vgl. auch T. Schmeller, Gegenwelten, S. 167-185.

¹³⁷⁸ K. Haines-Eitzen, Guardians of letters, S. 42-48

¹³⁷⁹ Vgl. K. Greschat, Gelehrte Frauen, S. 126-136

¹³⁸⁰ K. Haines-Eitzen, Guardians of letters, S. 48-52

¹³⁸¹ Vgl. z.B. H. Förster, Transitus Mariae, S. 220 Anm. 22.

¹³⁸² Vgl. Einleitung zur deutschen Ausgabe durch W. Fels, Liber manualis, S.vii-xxv.

¹³⁸³ Dhuoda, Manuel par mon fils zitiert Koh. 1,2.24; 7,10.21 und 11,2.4.

¹³⁸⁴ Vgl. A. Valero, Die Bibel im Zentrum, S. 11.

¹³⁸⁵ Vgl. Hieronymus in E. Birnbaum, Koheletkommentar des Hieronymus, S. 48; zur Rezeption von Hieronymus Koheletkommentar im Mittelalter T. Prügl, Nachleben, S. 245-271; E. Birnbaum, Koheletkommentar des Hieronymus, S. 37-46.

¹³⁸⁶ Vgl. insgesamt H. Homeyer, Hrosvitha von Gandersheim, S. 8f.

¹³⁸⁷ Vgl. M. Leutzsch, Gütergemeinschaft, S. 78-87.

¹³⁸⁸ A. Valero, Die Bibel im Zentrum, S. 11; vgl. aaO, S. 11-40; M. Kitzinger, Stille, S. 111.122-129; C. Kann, Die sieben Säulen, S. 131-152.

¹³⁸⁹ Die Namen der hier genannten Frauen stehen pars pro toto.

¹³⁹⁰ Vgl. R.M. Parrinello, Theodore Palailogina, S. 198-217.

¹³⁹¹ Vgl. A. Valero, Die Bibel im Zentrum, S.31ff.

¹³⁹² Jacobus de Voragine, Legenda aurea, 1264 uZ

uZ).¹³⁹³ **Theodora**¹³⁹⁴ (497?-548 uZ); **Theophanu**¹³⁹⁵ (955-991 uZ) und andere Frauen werden zu Mit-Herrscherinnen „nach dem Modell der Esther“.¹³⁹⁶ Auch der zeitweise Ausbruch aus normierten Verhältnissen wird möglich und tradiert, wie die Geschichte von **Heloisa und Abaelard** zeigt. In ihrem Briefwechsel kommt eine Frau zu eigener Stimme und kann in ihrer Schriftauslegung vom demütigen Frauenbild abrückend Gott anklagen.¹³⁹⁷ Zugleich erweitern Frauen bestehende Gottes- und Rollenbilder aus ihren Erfahrungen heraus.¹³⁹⁸

Die eigene Stimme¹³⁹⁹ und das Subjektwerden von Frauen findet ihren Ausdruck z.B. in der **Beginnenbewegung** als alternativer¹⁴⁰⁰ Form selbstorganisierten und -verantworteten und auf die Gesellschaft bezogenen Lebens. Hier entwickelt sich eine blühende Lese- und Schreibkultur.¹⁴⁰¹ Es findet seinen Ausdruck in der Anerkennung einzelner Frauen im öffentlichen und kirchlichen Raum: z.B. werden **Hroswitha von Gandersheim**¹⁴⁰² (935-973 uZ); **Hildegard von Bingen**¹⁴⁰³ (1098-1179 uZ), **Birgitta von Schweden**¹⁴⁰⁴ (1303-1373 uZ) kirchlich rezipiert. Als Mystikerinnen¹⁴⁰⁵ sind u.a. **Mechthild von Magdeburg**¹⁴⁰⁶ (1207-1282 uZ), **Gertrud von Helfta**¹⁴⁰⁷ (1256-1302 uZ) oder **Margarte Porete**¹⁴⁰⁸ (1250?-1300 uZ) zu nennen. Zum Teil werden sie als häretische Stimmen in Rahmen der Inquisition mundtot gemacht und ermordet.¹⁴⁰⁹ Die Bzeichnung als Mystikerinnen ist dabei zum einen Selbstbezeichnung, zum anderen männliche Zuordnung.¹⁴¹⁰ Sie sind Teil einer Bewegung, in deren Rahmen die Lesefähigkeit, also auch die von Frauen, gesamtgesellschaftlich steigt¹⁴¹¹ und in der *vita apostolica*¹⁴¹² Modelle für die Kooperation von Mann und Frau entstehen.¹⁴¹³ Im Nachdenken über Eva und Adam, über Gen. 1-3¹⁴¹⁴ entstehen neue Zugänge und neue

¹³⁹³ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, S. 874-895; vgl. BBK 1, Sp.1498-1500, E. Dinkler-von Schubert, Art. Elisabeth von Thüringen, TRE IX, S.513-520

¹³⁹⁴ J. Rist, Art. Theodora I, BBKL XI, Sp. 920-924

¹³⁹⁵ G. Fatouros, Art. Theophano, BBKL XI, Sp. 1026-1028

¹³⁹⁶ E. Klapheck, *Esther und Amalek*, S. 246

¹³⁹⁷ Vgl. Abaelard, Briefwechsel, S. 107.

¹³⁹⁸ E. Gössmann, *Religiös-theologische Schriftstellerinnen*, S. 499

¹³⁹⁹ Vgl. D. Regnier-Bohler, *Literarische Stimmen*, S. 435-493; E. Gössmann, *Religiös-theologische Schriftstellerinnen*, S. 495-514.

¹⁴⁰⁰ Alternativ zu Ehe und Kloster, vgl. E.W. McDonnell, Art. Beginen/Begarden, TRE V, S. 404-41, ins. S.407f.

¹⁴⁰¹ W. Simons, *Literacy*, S. 85-110; T.de Hemptinne, *Reading*, S. 111-126

¹⁴⁰² Vgl. F. Rädle, Art. Hrotsvit von Gandersheim, TRE XV, S. 610f.

Die von Hroswitha von Gandersheim geschriebenen deutschsprachigen Dramen sind die ältesten erhaltenen; vgl. H. Homeyer ed., *Hrosvitha von Gandersheim*, S. 7-33.

In ihrem Stück *Sapientia* (aaO, S. 264-278) ist *Sapientia* eine reale Frau, die nach Rom kommt und dort als „Fremde Frau“ (aaO, S. 265) angesprochen wird. Sie spielt mit Kaiser Hadrian ein Rätselspiel um das Alter ihrer Töchter (aaO, S. 266-268), um seine Unwissenheit zu zeigen. Sie muss dem Martyrium ihrer Töchter beiwohnen und begräbt sie dann zusammen mit vornehmen römischen Frauen (aaO, S. 276-278), stirbt dann allerdings selbst (aaO, S. 278). Zur „fremden Frau“ als Motiv in der Weisheit, s.u. S. 268ff.

¹⁴⁰³ Vgl. U. Kern, Art. Hildegard von Bingen, TRE XV, S.322-326.

Aus Koh taucht in Hildegards Werke immer wieder Koh. 12,1.7 auf als „Worte Salomos“ (H.v. Bingen, *Scivias*, S. 123; *Liber vitae meritorum* IV, 53, S. 247f). Vgl. zu Hildegard von Bingen M. Leisch-Kiesl *Eva*, S. 163-198

¹⁴⁰⁴ Vgl. Art. Birgitta von Schweden BBKL I, Sp. 599f

¹⁴⁰⁵ U. Peters: *Vita religiosa*, S. 88-109; M. Bäuerle u.a. „Ich bin heiser“, S. 1-11; vgl. insgesamt B. McGinn, *Mystik Bd.3*.

¹⁴⁰⁶ Vgl. P. Dinzlhaber, Art. Mechthild von Magdeburg, TRE XXII, S. 308-310; K. Fietze, *Spiegel der Vernunft*, S.200-211; B. McGinn, *Mystik Bd.3*, S. 395-430.

¹⁴⁰⁷ Vgl. B. McGinn, *Mystik Bd.3*, S. 467-491; U. Köpf, Art. Gertrud von Helfta, TRE XII, S.538-540.

¹⁴⁰⁸ Vgl. B. McGinn, *Mystik Bd.3*, S.431-465; G. Lautenschläger, Art. Porete, *Margareta*, BBKL VII, Sp. 837f.

¹⁴⁰⁹ Vgl. M. Benedetti, *Iuravit ad Sancta Evangelia*, in: A. Valero, *Frauen und Bibel*, S. 113-128.

¹⁴¹⁰ Vgl. E. Gössmann, *Religiös-theologische Schriftstellerinnen*, S. 495f.

¹⁴¹¹ B. McGinn, *Mystik Bd.3*, S. 22-24; McGinn verweist darauf, dass sich auch die Lesekultur erweitert, sodass nicht mehr nur das Notwendige gelesen werden muss, sondern es darüber hinaus zur Kontemplation Lesestoff gibt.

¹⁴¹² B. McGinn, *Mystik Bd.3*, S. 25-28

¹⁴¹³ B. McGinn, *Mystik Bd.3*, S. 52f

¹⁴¹⁴ Vgl. S. Segler-Meißner, *Entdeckung der Selbstbestimmung*, S. 29f, die auf „die zentrale Bedeutung, die die Bewertung des Sündenfalls innerhalb der neuzeitlichen Debatte über die gesellschaftliche Funktion des weiblichen Geschlechts inne hat“ verweist.

Rollenbilder für Frauen und Männern.¹⁴¹⁵ Die mystische und weltliche Literatur entwickelt daraus, innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Rollenzwänge, die Möglichkeit des Dialogs.¹⁴¹⁶ Männer schreiben und Frauen wiederholen, allerdings schreiben Männer auch das auf, was Frauen sagen.¹⁴¹⁷ Inwieweit das die eigene Stimme von Frauen oder die Stimme, die Männer wahrnehmen wollen und können, ist, kann hier nicht geklärt werden.¹⁴¹⁸ Wichtig ist, dass in der Darstellung von Frauen und in den Lebens- und Handlungsfeldern sich die Möglichkeiten eigener Bestimmung ergeben. Zu dem, was die eigene Bestimmung zur öffentlichen Darstellung, befördert, ist die Entdeckung der Volkssprache als adäquates Mittel zur Kommunikation in Glaubensfragen.¹⁴¹⁹ So findet sich ab 1200 uZ¹⁴²⁰ eine regelrechte Flut von Literatur über und implizit und explizit von Frauen.¹⁴²¹ Frauen kommen zu Wort. In der theologischen Reflexion wird ihr Predigen und Lehren unter Anerkennung des Grundsatzes, dass die Frau schweigen soll, als besondere Geistbegabung (ex beneficio)¹⁴²² begriffen, die sie unter Frauen ausüben können und sollen.¹⁴²³ De facto reicht die Stimme der Frauen über diese Beschränkung hinaus, vorallem, da sie durch männliche (Co)-Autoren verbreitet wird.

Das Subjektwerden von Frauen geschieht, über das Kloster hinaus in der adeligen und entstehenden bürgerlichen Welt, im Rahmen einer männlich dominierten Gesellschaft und ihrer oft misogynen Literatur. Das Subjektwerden von Frauen ist oft nur als Auseinandersetzung, als Querelle des femmes¹⁴²⁴, möglich. Sie zieht

¹⁴¹⁵ Vgl. K. Fietze, Spiegel der Vernunft, S. 211-213.

¹⁴¹⁶ B. McGinn, Mystik Bd.3, S. 46f.56 und die sich anschließende Fallstudie S. 69-85; in der weiteren Mystik wird dieses Zusammenspiel immer stärker deutlich in Paarbildungen; aaO

¹⁴¹⁷ „double voiced discourse“; E. Gössmann, Religiös-theologische Schriftstellerinnen, S. 498 meint, dass Frauen im Rahmen mittelalterlicher Erwartungen an sie schreiben, dass man daraus aber nicht schließen könne, dass sie diese Erwartungen geteilt hätten.

¹⁴¹⁸ Vgl. die entsprechenden methodischen Vorbehalte bei B. McGinn, Mystik Bd.3, S. 41-47

¹⁴¹⁹ B. McGinn, Mystik Bd.3, S. 48--55

¹⁴²⁰ B. McGinn, Mystik Bd.3, S. 40f

¹⁴²¹ B. McGinn, Mystik Bd.3, S. 58.61

¹⁴²² So versteht sich z.B. Hildegard von Bingen in Analogie zu Hesekiel und Johannes; vgl. B.M. Kienzle, Intertextuality, S. 162

¹⁴²³ B. McGinn, Mystik Bd.3, S. 52.62

¹⁴²⁴ Zu Querelle des femmes als Überblick vgl. G. Bock u.a., Querelles, 1997; F. Hassauer, Heißer Streit, 2008; G. Engel u.a. eds, Geschlechterstreit, 2004; A. Geier u.a., Wider die Frau, 2004; C. Jordan, Renaissance feminism, 1990.

Vgl. die Textsammlungen von L.J. Churchill, Women writing latin, 2002; A. Blamires, Woman defamed and woman defended, 1992; A. Classen, Frauen in der deutschen Literaturgeschichte, 2000; E.

Göttmann, Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, 6 Bde 1984-2000.

„Querelle de femmes bezeichnet nicht, wie etwa Predigt, Bußsumme oder Sentenzenkommentar, eine festumrissene Textsorte, nicht einmal einen klar bestimmbaren Texttyp. Vielmehr werden darunter leidenschaftliche, literarisch ausgetragene Debatten über die Gültigkeit der traditionellen Frauen- und Männerbilder verstanden. Sie füllen – vor allem vom 15. bis zum 18. Jahrhundert – ganze Texte, aber auch Textteile.“ R. Schnell, Frauendiskurs, S. 294; vgl. auch S. 208-214.295-309; M. Bausen, Lob, S. 108f; ohne den Begriff vgl. U. Liebertz-Grün, Autorinnen im Umkreis der Höfe, S. 12-28; vgl. die Auflistung der Literaturtypen der Querelle des femmes in K. Fietze, Spiegel, S. 84-93.

Zur Problematik, dass Frauen in einer männlich dominierten Gesellschaft nach männlicher Regel und in männlicher Sprache schreiben, also die Frage entsteht, inwieweit schreibende Frauen als Frauen wahrgenommen werden können, vgl. S. Segler-Meißner, Entdeckung der Selbstbestimmung, S. 9-13; E. Gössmann, Religiös-theologische Schriftstellerinnen, S. 498f.

Deutlich ist dabei zu erkennen, dass die Teilnahme am literarischen Streit um das Bild von Mann und Frau für Frauen mit der Eheschließung beendet war (aaO, S. 11). Schon das zeigt an, dass „die kritische Analyse der realen Lebensbedingungen der Frau keinen Grund zur Annahme einer Inversion der gesellschaftlichen Machtverhältnisse“ gibt (aaO, S. 10). Allerdings bot das Schreiben 1. die Möglichkeit, im Schreiben und im Text eine Gegenwelt, „eine Art verkehrter Welt“ (A. Grewe, Formen und Funktion, S. 163, vgl. aaO, S. 157f) zur männlich dominierten zu schaffen, z.B. in der weiblich abgeschiedenen Gesprächskultur bei M. Fonte. 2. konnten schreibende Frauen ihre männlicher Bildung und Vorstellung entsprechende Bildung aufzeigen und zugleich verdeutlichen, inwieweit die Frauen zugeschriebenen Eigenschaften männlichen überlegen sein können. Dazu gehört auch eine gewisse Portion Selbstironie (Vgl. aaO, S. 161f.164). Veränderung geschieht auf diesem Wege nur langsam. Die querelle des femmes hat durch die Jahrhunderte Anteil.

Es ist an dieser Stelle kaum möglich, diesen Diskurs darzustellen, denn er umfasst eine breitere literarische Tätigkeit von Männern und Frauen in Europa und Südamerika. In meiner Darstellung kommen zwei Frauen aus unterschiedlichen Zeiten und Orten zur Darstellung: Christine de Pizan und Dorothea Christina Erxleben, geb. Leproin. Als Ausgangspunkt der Querelle des femmes wird oft die eigenständige literarische Arbeit von Christine de Pizan gesehen (K. Fietze, Spiegel, S. 95). Sie lebt als

sich als Diskurs gegen die Objektivierung von Frauen durch Männer durch mehrere Jahrhunderte.¹⁴²⁵ Auch hier scheint die wachsende Alphabetisierung Ausgangspunkt zu sein¹⁴²⁶ nun als Teil der Renaissance (1300-1600) mit ihrer „Infragestellung der für das Mittelalter maßgeblichen aristotelischen Ontologie und Metaphysik“.¹⁴²⁷ „Frauenbildung blieb [...] nicht auf Klöster beschränkt, sondern wurde von Aristokratinnen und Patrizierinnen auch im weltlichen Bereich verwirklicht.“¹⁴²⁸ Es entsteht die *mulier docta*, die Literatur kommentiert und Stellung bezieht.¹⁴²⁹

Der erfolgreiche „Roman de la Rose“, der satirisch in Lob und Kritik das Männer- und Frauenbild seiner Zeit zusammenfasst¹⁴³⁰, findet dabei eine Entgegnung durch **Christine de Pizan**¹⁴³¹ (1364–1429 uZ) in ihrem 1404/5 erschienenen „Buch von der Stadt der Frauen“¹⁴³² Christine de Pizan eröffnet mit einem Brief und dem Buch den „ersten großen Literaturstreit in Frankreich“¹⁴³³ und in der europäischen Geschichte.¹⁴³⁴ Ihre Stadt der Frauen bietet ehrbaren Frauen Zuflucht.¹⁴³⁵ Sie wird auf dem Feld der Literatur erbaut.¹⁴³⁶ Sie besteht ganz und gar aus Tugend.¹⁴³⁷ Zur Darstellung bedient sich Christine de Pizan der mittelalterlichen *exempla*-Literatur.¹⁴³⁸ Die Mauern und Häuser der Stadt bestehen aus positiven Frauenfiguren – einzige biblische Bezugnahme ist Salomos Beschreibung der starken Frau in Pvb. 31.¹⁴³⁹ Die Frauenbilder werden als Schutz für Frauen verstanden und sie helfen als Modell, Selbstbewusstsein zu stärken. Christine de Pizan entlarvt, wie Männer sich durch Kritik an Frauen als perfekte Wesen selbst darstellen.¹⁴⁴⁰ Zugleich gibt sie praktische Lebenshilfe, wenn sie die Verhältnisse ihrer Zeit realistisch beurteilt und Frauen den Rat gibt, innerhalb der bestehenden Strukturen zu

erste Schriftstellerin in der europäischen Geschichte von ihrer literarischen Arbeit, obwohl sie, wie für Frauen üblich, zunächst ohne schulische Bildung aufgewachsen ist (vgl. R.C.Davis, *Menschen der Renaissance*, S. 19.21). Sie hinterlässt ein Oeuvre von 30 Werken.

Die Querelle des *femmes* vollzieht sich als Auseinandersetzung über Frauenbilder und Rollenzuschreibung und als Kampf um Bildungszugang für Frauen. Sie vollzieht sich als Verteidigung von Frauen gegen männliche Zuordnungen (z.B. formuliert von Valens Acidalius, 1567-1595) und dagegen, dass Frauen diese Zuordnung für sich übernehmen, z.B. durch Isotta Nogarola (1418-1466), Argula von Grumbach (1492-1556/7), Moderata Fonte (1555-1592), Lucrezia Marinella (1571-1653), Marie le Jars de Gournay (1565-1645), Anna Ovena Hoyers (1584-1655), Sarra Copia Sulam (1600?-1641), Anna Maria van Schurman (1607-1678), Margaret Fell (1614-1702), Gabriella Suchon (1623-1703). Sie vollzieht sich unterstützt von Männern, die aus den gesellschaftlich tradierten Rollenzuweisungen ausbrechen, z.B. Agrippa von Nettesheim (1486-1535), Juan Luis Vives (1492-1540), Johannes Freder (1510-1562), Annibal Guasco (1540-1619), Francois Poullain de la Barre (1647-1723).

¹⁴²⁵ S. Segle-Messner, *Entdeckung*, S. 7-36

¹⁴²⁶ B. McGinn, *Mystik Bd.3*, S. 23

¹⁴²⁷ K. Fietze, *Spiegel*, S. 73

¹⁴²⁸ K. Fietze, *Spiegel*, S. 78

¹⁴²⁹ K. Fietze, *Spiegel*, S. 79f

¹⁴³⁰ S.o. S. 153f; K. Fietze, *Spiegel*, S. 95f.

¹⁴³¹ Vgl. J.A. Wisman, Art. Christine de Pizan, in: *Handbook of women biblical interpreters*, S. 127-132.

¹⁴³² Original franz.: *Le Livre de la Cité des Dames*; deutsch: *Das Buch von der Stadt der Frauen*

¹⁴³³ M. Zimmermann, *Einleitung*, S. 16

¹⁴³⁴ Vorweggegangen war 1399 ihre erste Auseinandersetzung mit dem Rosenroman unter dem Titel *Epistre au Dieu d’amours*. Als letztes Buch schreibt sie 1429 ihren Bericht über den Sieg von Jeanne d’Arc, als Beispiel für das Leben einer Frau. Vgl. W. Rössig, Art. Christine de Pizan, *Kindlers neues Literaturlexikon Bd.3*, S. 988-951.

¹⁴³⁵ Christine de Pizan, *Stadt der Frauen*, S. 286ff

¹⁴³⁶ Christine de Pizan, *Stadt der Frauen*, S. 48

¹⁴³⁷ Christine de Pizan, *Stadt der Frauen*, S. 286

¹⁴³⁸ M. Zimmermann, *Einleitung*, S. 24 zu den benutzten Quellen; K. Fietze, *Spiegel*, S. 84-86.94. Das Besondere dieser Kataloge besteht lt. K. Fietze, aaO, S. 94 darin, dass sie zwar von Männern geschrieben sind, aber mit Blick auf Frauen und Frauen hier „als geschichtliche Subjekte“ wahrgenommen werden.

¹⁴³⁹ Christine de Pizan, *Stadt der Frauen*, S. 120f. Sie übersetzt dabei nicht den biblischen Text, sondern paraphrasiert ihn. Sie steht damit allerdings mit am Beginn einer Kette von Frauen, die biblische Texte übertragen oder übersetzen.

¹⁴⁴⁰ Vgl. R. Schnell, *Frauendiskurs*, S. 173.209; er weist (aaO, S. 181) darauf hin, dass im Frauenlob des Mittelalters sich in der Regel ebenso die Männer selbst als lobenswert beschreiben. Er differenziert das Bild, indem er darauf verweist, dass in den männlich dominierten Schriften des Mittelalters wahrgenommen wird, dass Frauen der Zugang zu Schrift und Bildung oft fehlt und dass es Männerkritik durch die Männer gibt (aaO, S. 191-206). Dies geschieht unter anderem, indem in der Männerliteratur Frauen zu Wort kommen (unausgewertetes Beispiel auf aaO, S. 191). Literatur zielt primär auf Männer. Werden Männer vor den eigenen Schwächen im Umgang mit Frauen gewarnt, geht es um die Frage der Annäherung an den vollkommenen Mann – um die Selbstbeherrschung. Werden Männer vor den Listen von Frauen gewarnt, geht es ebenfalls um den vollkommenen Mann – um die Beherrschung der Frau (vgl. aaO, S. 203-207).

leben und zu arbeiten statt auszubrechen.¹⁴⁴¹ Am Ende nimmt sie den Fluchtruf, mit dem eine satirische Gestalt im Rosenroman zur Flucht vor den Frauen auffordert, auf: „Oh, Ihr Frauen, flieht, flieht...“¹⁴⁴² Und es klingt Koh. 7,26 an, nun als Aussage einer Frau über Männer, die „sich aller erdenklichen und höchst merkwürdigen Mittel und Betrugsmanöver bedienen, um Euch wie Tiere in Netzen und unter gewaltigen Anstrengungen einzufangen“.¹⁴⁴³

Die andere Linie, die die im Kloster und in adeligen und Familien des Stadtpatriziats vermittelte Bildung als Subjektwerdung aufzeigt, wird in der Neuzeit sichtbar, wenn man die Studie von **D. C. Erxleben, geb. Leporin**¹⁴⁴⁴ (1715-1762 uZ) liest. D. C. Erxleben wird am 12. Juni 1754 als erste Frau an einer deutschen Universität als Ärztin promoviert.¹⁴⁴⁵ Sie geht zwei Berufen nach: Ärztin und Pfarrfrau.¹⁴⁴⁶ Nach einem gescheiterten Promotionsversuch 1741 veröffentlicht sie 1742 als Apologie eine Studie unter dem Titel „Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studiren abhalten“.¹⁴⁴⁷ In ihr beschreibt sie den Ausschluss von Frauen aus Bereichen wie Bildung oder gesellschaftliche Verantwortung. Sie glaubt, dass ihre Studie auf manche Männer wirkt, als „kündigte ich ihnen den Krieg an“.¹⁴⁴⁸ Sie setzt sich mit den Argumenten gegen das Studieren oder die Bildung von Frauen auseinander und verweist auf die Gleichwertigkeit von Männern und Frauen.¹⁴⁴⁹ Sie beginnt ihre Studie mit einer nicht gekennzeichneten Paraphrase zu Koh. 2, 13f: „So groß der Vorzug ist, welchen das Licht für der Finsterniß verdient; eben so groß, ja grösser ist das Vorrecht, welches dem, dessen Verstand durch Gelehrsamkeit verbessert worden, für denen, die noch in der dicken Finsterniß desselben herum tapen, zu bewilligen.“¹⁴⁵⁰ Zu den Argumenten, mit denen Frauen disqualifiziert werden, sodass ihnen die Möglichkeit zum Studium genommen wird, gehört auch Koh.7, 26-29.¹⁴⁵¹ Eine Lösung, die sie aufnimmt, ist die, hier von einem „weibischen Menschen“ auszugehen.¹⁴⁵² Allerdings wagt sie nicht zu beurteilen, ob das dem hebräischen Sprachgebrauch entspricht. Auch die Mutmaßung, dass Salomo hier von seinen Frauen spricht, hält sie für unsicher.¹⁴⁵³ Sie geht darum auf den gesamten Kontext in Kohelet ein, in dem es nicht darum geht, zu sagen, dass Frauen keinen Verstand haben.¹⁴⁵⁴ Vielmehr räumt sie ein, dass es angesichts der gegenwärtigen Lage der Bildung von Frauen so ist, dass es nur sehr wenige gibt, die studieren und so „ihren Verstand excoliren“.¹⁴⁵⁵ Das sagt aber nur etwas über die Verhältnisse und nichts über den Verstand und die Möglichkeiten zur Bildung unter Frauen: „Aber wie sollen wir [...] zur Vollkommenheit gelangen, da man unsere Fähigkeit in der Blüthe ersticket, und zu Haus gleichsam gefangen setzt, und als wie in einem Zuchthaus zu schlechter Arbeit angewehnet?“¹⁴⁵⁶ Eines der Hindernisse an einer Teilhabe von Frauen ist die Meinung von Männern, dass das unnötig sei, weil Frauen auf den Haushalt beschränkt seien.¹⁴⁵⁷ Sie erweist, dass es unvernünftig und unökonomisch ist, Frauen das Studium zu verweigern.¹⁴⁵⁸ Zudem setzt sie sich mit Frauen auseinander, die die Meinung von Männern über Frauen angenommen haben und vertreten¹⁴⁵⁹ bis hin zur Auffassung, Frauen seien von schwachem Verstand.¹⁴⁶⁰ Innerhalb ihrer Argumentation verweist sie auf die Schöpfung, in der Mann und Frau gleichwertig

¹⁴⁴¹ Christine de Pizan, Stadt der Frauen, S. 287-289; vgl. M. Zimmermann, Einleitung, S. 28.

¹⁴⁴² Christine de Pizan, Stadt der Frauen, S. 288; im Rosenroman, ed. Ott Verse 14828f (s.a. Vss 7557f); vgl. die Anm. auf S. 307; die Aufforderung, vor Frauen zu fliehen findet sich noch 1719 uZ bei J.L. Helbig, Predigten, S. 29 in der Form eines die Auslegung von Koh. 7,26ff abschließenden Sprichworts: „Jch bemercke mit diesen kurzen Spruch Fuga tuta saluti der Flucht allein kann ich sicher seyn“.

¹⁴⁴³ Christine de Pizan, Stadt der Frauen, S. 288

¹⁴⁴⁴ H. Felsberg, Art. Erxleben, Dorothea Christiana, BBKL XXXVIII, Sp.431-445

¹⁴⁴⁵ H. Böhm, Erxleben, S. 22

¹⁴⁴⁶ A.a.O., S. 26

¹⁴⁴⁷ AaO, S. 29-43.58; D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung etc., 1742

¹⁴⁴⁸ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. e4r (

¹⁴⁴⁹ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. 26.58

¹⁴⁵⁰ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. 3

¹⁴⁵¹ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. 45f

¹⁴⁵² D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. 46

¹⁴⁵³ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. 46f

¹⁴⁵⁴ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. 47; unter Diskussion weiterer exegetischer Vorschläge, wer mit der Frau/den Frauen in Koh. 7,25-29 gemeint sein (kaum weise Männer, noch weniger Frauen; keine Frau, die sich „zum Regiment geschickt hätte“; keine, „die der wahren Tugend sich beflissen“).

¹⁴⁵⁵ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. 47f

¹⁴⁵⁶ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. 51

¹⁴⁵⁷ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. 8.90f.209-214

¹⁴⁵⁸ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, allgemein bezogen auf das Studium von Frauen, S. 128-132; auf das Theologiestudium S. 135-140; auf das Medizinstudium S. 140-142.151-153; auf das Jurastudium S. 154-157.

¹⁴⁵⁹ D.C. Leporinin, Gründliche Untersuchung, S. 18

¹⁴⁶⁰ Vgl. H. Böhm, Erxleben, S. 41-43.

und mit gleichem Verstand geschaffen.¹⁴⁶¹

„Am 6. Mai 1754 legt Dorothea Christiane Erxleben als erste Frau in Deutschland vor der Medizinischen Fakultät in Halle ihr Examen ab.“¹⁴⁶²

Die begonnene Linie, die mit Frauenbildern in der Bibel und der Möglichkeit biblischer Bildung beginnt, findet ihren Niederschlag nicht nur im Bemühen von Frauen um Bildung und gesellschaftliche Teilhabe, sondern auch in Bibelkommentaren und Bibelübersetzungen von Frauen. Nachweisbar sind bei den Kommentatorinnen **Anneken Hoogwandt** (? – 1680)¹⁴⁶³ und **Johanna Eleonora Petersen** (1644-1724)¹⁴⁶⁴ zu nennen.

Bibelübersetzungen stammen von **Olympia Fulvia Morata** (1526-1555)¹⁴⁶⁵, **Ann Francis** (1738-1800)¹⁴⁶⁶ und **Elizabeth Smith** (1776-1806).¹⁴⁶⁷ Eine vollständige Bibelübersetzung legt 1876 **Julia Evelina Smith** (1792-1886)¹⁴⁶⁸ vor.

Der erste nachweisbare Koheletkommentar einer Frau stammt von **Jeane-Marie Guyon**¹⁴⁶⁹ (1648-1717) und erscheint 1714. Sie äußert sich weder zur Verfasserschaft noch zu anderen Einleitungsfragen, sondern konzentriert auf die Bedeutung des biblischen Textes für das „Innere“.¹⁴⁷⁰ Sie lässt Koh. 7,25-29, wie andere Stellen im Buch auch, unkommentiert.¹⁴⁷¹

In der **Women's Bible**, Erstausgabe 1898¹⁴⁷², wird Koh. 7,26 von den Herausgeberinnen um **Elizabeth Cady Stanton**¹⁴⁷³ (1815-1902) kritisch wahrgenommen: „Solomon must have had a sad experience in his relations with women. Such an opinion is a grave reflection on his own mother, who was so devoted to his success in the world. But for her ambition he would never have been crowned King of Israel. The commentators vouchsafe the opinion that there are more good women than men. It is very kind in some of the commentators to give us a word of praise now and then; but from the general tone of the learned fabulists, one would think that the Jezebels and the Jaels predominated. In fact, Solomon says that he has not found one wise woman in a thousand.“ Insgesamt lautet ihr Urteil zu Kohelet: „This book, written in Solomon's old age, is by no means comforting or inspiring. [...] This constant depreciation of human dignity and power is very demoralizing in its influence on character.“¹⁴⁷⁴ Es führt die Herausgeberinnen hinein in eine Kritik an ihrer kirchlichen Realität, die sie von solchem Charakter bestimmt sehen.

¹⁴⁶¹ D.C. Leporinin, *Gründliche Untersuchung*, S. 21.26f.42f.58

¹⁴⁶² H. Böhm, *Erxleben*, S 21

¹⁴⁶³ Anneken Hoogwandt, *Geistlicher Grund und Rechter Verstand und Auslegung, der Offenbarung Johannis*, 1651; vgl. M. de Baar, Art. Anneken Hoogwandt in: <http://resources.huynens.knaw.nl/vrouwenlexicon/lemmata/data/Hoogwandt>.

¹⁴⁶⁴ J.E.Petersen, *Auslegung zu gründlicher Verständniß der heiligen Offenbarung Jesu Christi*, 1696; vgl. D. Blaufuß, Dietrich; Art. Petersen, TRE XXVI, S. 248-254; R. Albrecht, Art. Petersen, Johanna Eleonora, in: *Handbook of women biblical interpreters*, S. 404-407.

¹⁴⁶⁵ Übersetzung der Psalmen ins klassisches Griechisch; zu O.F. Morata vgl. E. Wencker, Art. Morata, Olympia Fulvia, BBKL VI, Sp.106-108; J.L. Smarr, Art. Morata, Olympia, in: *Handbook of women biblical interpreters*, S. 368-371.

¹⁴⁶⁶ A poetical translation of the Song of Solomon from the original Hebrew, 1781; vgl. M. Dove, 'Merely a Love Poem?', S. 153-161; A. Wolters, Art. Francis, Ann, in: *Handbook of women biblical interpreters*, S. 205f.

¹⁴⁶⁷ The book of Job, posthum 1810; vgl. S.H.Y. Chen, Art. Smith, Elizabeth, in: *Handbook of women biblical interpreters*, S. 452-455.

¹⁴⁶⁸ The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments; Translated Literally from the Original Tongues, 1876; vgl. M. Selvidge, Art. Smith, Julia Evelina, in: *Handbook of women biblical interpreters*, S. 455-457; E.A. Remington Willett, *Feminist choices*, in:

<https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/opth.2016.2.issue-1/opth-2016-0033/opth-2016-0033.pdf>, zuletzt eingesehen 24.1.2019. Die Übersetzung bietet keine Besonderheiten zu Koh. 7,25ff. Die Übersetzung von J.E. Smith dient den Herausgeberinnenkreis der Womens Bible um E.C. Stanton als Vorlage (M. Selvidge, Art. Smith, Julia Evelina, in: *Handbook of women biblical interpreters*, S. 456)

¹⁴⁶⁹ Ihr erster Kommentar, der erscheint, ist 1688 zum Cant; vgl. Art. Guyon de Chesnoy, BBKL II, Sp. 408-410; R. Albrecht, Art. Guyon, Jeanne-Marie de Chesnoy, in: *Handbook of women biblical interpreters*, S. 228-231.

¹⁴⁷⁰ So im Gesamttitel ihres Kommentarwerkes: *La Sainte Bible avec Explications et reflexions que regardent La Vie Interieure*.

¹⁴⁷¹ J.-M. Guyon, *L'Ecclesiaste*, S. 104f (in der Ausgabe von 1790, die für mich einsehbar war. Die Erstausgabe erfolgte 1714).

¹⁴⁷² <https://archive.org/stream/thewomansbible09880gut/wbibl10.txt>

¹⁴⁷³ Zu E.C. Stanton vgl. P. Pope-Levison, Art. Stanton, Elizabeth Cady, in: *Handbook of women biblical interpreters*, S. 469-473. Zu ihrem Umgang mit historisch-kritischen Theorien in ihrer Auslegung von Gen. 1-3, in der sie Gen. 1 stark macht vgl. I. Pardes, *Countertraditions*, S. 13-17.

¹⁴⁷⁴ E.C. Stanton, *Womens Bible*, z.St.

Man wird angesichts dieser Auslegungsgeschichte fragen müssen, ob Koh. 7,26 überhaupt noch auslegbar ist oder ob nicht einfach nur festzustellen ist: „Here are words from tradition which *must* be fought“.¹⁴⁷⁵ Auf jeden Fall wird man erwarten müssen, dass Ausleger die ungeheure Leidensgeschichte, die der einfache Wortsinn und eine isolierte Zitation verursacht haben, nicht ignorieren.¹⁴⁷⁶

1. Eine Möglichkeit ist also, den Text im Auslegungsprozess des Koheletbuches unausgelegt zu lassen.¹⁴⁷⁷

Die Auslegung¹⁴⁷⁸, die in der basisgemeindlichen brasilianischen Organisation **CEBI**¹⁴⁷⁹ entstanden ist, geht zum einen davon aus, dass die Autorin von Kohelet eine Frau sein könnte: „Vielleicht war es eine Familienmutter, eine weise und kluge Frau, die ihre Füße fest auf dem Boden hatte“.¹⁴⁸⁰ Zum anderen fallen aus dieser Grundentscheidung heraus Koh. 7,25-29 weg. Sie werden nicht ausgelegt und das Fehlen wird nicht explizit kommentiert, sondern in der Einführung implizit begründet. Kohelet will das Gespräch provozieren mit allem, was er sagt: „Wir bekommen Lust, mit ihm zu reden und ihn zu hinterfragen. [...] Er bittet nicht um Deine Zustimmung. Er bittet nur darum, daß Du innehältst, um über den Sinn Deines Lebens nachzudenken [...] er scheint Dinge zu sagen, nur um uns zu provozieren und uns dazu zu bringen, das Gegenteil von dem zu denken, was er sagt. Zum Beispiel das, was er über die Frau sagt (Koh.7,26-29). Niemand würde ihm in diesem Punkt zustimmen, nicht einmal er selbst!“¹⁴⁸¹

2. Die Auslegung von CEBI macht deutlich, dass hier Kohelet ausgelegt werden kann, weil er als weibliche Stimme verstanden wird. Für Koh. 7,27 könnte das eine Möglichkeit sein, zu einer neuen und dem Text entsprechenden Auslegung zu kommen. Was wird sichtbar, wenn es die Stimme einer Frau ist, die ja eben auch Stimmen von Frauen mit widerspiegelt?

K. Butting versteht in Koh. 7, 27 Kohelet als Frau: „dabei erscheint der Versammler plötzlich unter der Maske einer Frau“.¹⁴⁸² In dieser Maskierung demaskiert er die gesellschaftliche Verhältnisse, die durch männliche Gewalt geprägt sind und durch männliche Frauenfantasien verschleiert werden.¹⁴⁸³ Beziehungslosigkeit ist Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse.¹⁴⁸⁴ Eine solche Fantasie über die Ursachen solcher Beziehungslosigkeit findet sich in Koh. 7,26. Kohelet zitiert hier, was als Generalaussage und Verdacht über Frauen gesagt wird, und er zitiert es „weisheitliche Erklärung des Zerfalls menschlicher Gemeinschaft“.¹⁴⁸⁵ Dem setzt er mit Koh. 7,27 seine Überprüfung der „kolportierten Meinung über die Frau“¹⁴⁸⁶ entgegen: „Gefunden hat er einen Adam/Menschen, *nicht gefunden* hat er eine Frau.“¹⁴⁸⁷ Kohelet nimmt das Wortpaar **נשא/דאדא**, das Gen. 2 prägt, auf. Das

¹⁴⁷⁵ C.R. Fontaine, *Many Devices*, S. 168

¹⁴⁷⁶ C.R. Fontaine, *Many Devices*, S. 168

¹⁴⁷⁷ Diese Möglichkeit hat es immer gegeben, vor allem in kürzeren Auslegungstexten, vgl.z. B. T. de Beza z.St. D. Durell, *Critical remarks*, 1772, S. 283 kommentiert nur 7,26b in direktem Anschluss an 7,25; die Predigtbände von J. Fischer und M. Keip, lassen den Text aus. Aus der Auslegungsgeschichte sind mir außerdem Johannes von Mosul (13 JhdT uZ), der Dubner Maggid Josef Kranz (1740-1804) und O. Kaiser bekannt, die den Text Koh. 7,26 oder den gesamten Abschnitt kommentarlos übergehen. W. Vischer, *Montaigne*, S. 122 behauptet in der Zitation der Bibelstelle in der Überschrift zwar, Koh. 7,26 aufgenommen zu haben, abgedruckt ist aber Koh. 7, 27-29. Er überspringt de facto den Text. Die Berndeutsche Übersetzung streicht Koh. 7, 23-28 und macht das im Druckbild nicht deutlich. Koh. 7,29 schließt ohne Lücke an 7,22 an.

¹⁴⁷⁸ C. Mesters u.a., *Wäscheleine*, 2006

¹⁴⁷⁹ Centro de Estudos Biblicos Icumenicos

¹⁴⁸⁰ C. Mesters u.a., *Wäscheleine*, S. 8

¹⁴⁸¹ C. Mesters u.a., *Wäscheleine*, S. 6

¹⁴⁸² K. Butting, *Buchstaben*, S. 110

¹⁴⁸³ K. Butting, *Buchstaben*, S. 111

¹⁴⁸⁴ K. Butting, *Buchstaben*, S. 98

¹⁴⁸⁵ K. Butting, *Buchstaben*, S. 99

¹⁴⁸⁶ K. Butting, *Buchstaben*, S. 99

¹⁴⁸⁷ K. Butting, *Buchstaben*, S. 99

Wort $\tau\eta\chi$ deutet dabei an, dass es der Mensch ohne Gegenüber ist, wie Kohelet ihn in Koh. 4,7f beschrieben hat und wie er ihn in Gen. 2,18 vorfindet.¹⁴⁸⁸ Er ist Mensch statt Mitmensch. Er ist „hinter die Menschwerdung [...] zurückgefallen“.¹⁴⁸⁹ „Was die Genesis als Unmöglichkeit verworfen hat [...], wird von Kohelet als herrschende gesellschaftliche Realität benannt und aufgedeckt.“¹⁴⁹⁰ Kohelet bringt – unter der Maske einer Frau – „ihre Erfahrungen als Kritik der patriachalischen Gesellschaft“¹⁴⁹¹ ein. In der zerstörten Humanität seiner Zeit werden Frauen verschleiern und Sündenböcken gemacht und unter Generalverdacht gestellt. Kohelet sieht dem gegenüber Gott, der Adam anders geschaffen hat. Für K. Butting ist es also gerade die Frauenmaske, die Kohelet anlegt, die es ermöglicht, diesen Text auszulegen – angesichts der herrschenden Verhältnisse.

K. Kato weist zunächst darauf hin, dass Kohelets erfahrungsorientierter Ansatz das Buch für eine feministische Auslegung relevant macht.¹⁴⁹² „Das Prinzip, eigene Erfahrungen zum Maßstab der kritischen Überprüfung herrschender Weltbilder und Wertsysteme zu machen, ist dem Sprecher des Buches und dem Feminismus gemeinsam.“¹⁴⁹³ Sie hinterfragt dann aber, ob Kohelets Erfahrungen und die Erfahrungen von Frauen kompatibel sind.¹⁴⁹⁴ In Aufnahme und Weiterführung der Gedanken Buttings macht sie darauf aufmerksam, dass durch den im Hintergrund allgemein vorhandenen weisheitlichen Generalverdacht gegenüber Frauen die „Frage, ob es sich in Koh. 7,26 um ein Urteil über Frauen im allgemeinen oder über eine bestimmte Art von Frauen handelt, nicht mehr entscheidend“¹⁴⁹⁵ ist.

In der konkreten Auslegung von Koh. 7,26 hält sie offen, ob nicht auch eine Personifikation der Torheit gemeint sein kann, d.h. ob nicht הַטְּוִיָּה Aufnahme von הַטְּוִיָּה in Koh. 7,25 ist:¹⁴⁹⁶ „dann wird sie für das Scheitern der Weisheitssuche verantwortlich gemacht“.¹⁴⁹⁷

3. In der Auslegung von K. Butting, ermöglicht die Frauenstimme die Wahrnehmung der zerstörten Humanität der Zeit Kohelets. Diese Zerstörung wird von anderen Auslegerinnen wahrgenommen, ohne sie mit der weiblichen Stimme zu verbinden.

Für **Elsa Tamez** geht es darum, dass für Kohelet die Welt „nicht das Ergebnis eines [...] tragischen Schicksals ist, sondern ein Produkt der Menschen selbst, die sie in ihr Gegenteil verkehrt haben. Die verkehrte Wirklichkeit macht es schwieriger, neue Horizonte unter der Sonne zu entdecken.“¹⁴⁹⁸ Die verkehrte Wirklichkeit ist die der hellenistischen Zeit, die durch Ausbeutung gekennzeichnet ist. In ihr erfahren sich Menschen lediglich als Objekt.¹⁴⁹⁹ In dieser Zeit entwickelt Kohelet seine „verborgene Utopie“¹⁵⁰⁰ in Ablehnung der Gegenwart als hävel, im Formulieren impliziter Wünsche¹⁵⁰¹ und in Entwicklung einer Existenzalternative. Sie besteht in der Bejahung des Alltags

¹⁴⁸⁸ K. Butting, Buchstaben, S. 100f

¹⁴⁸⁹ K. Butting, Buchstaben, S. 101

¹⁴⁹⁰ K. Butting, Buchstaben, S. 101

¹⁴⁹¹ K. Butting, Buchstaben, S. 111

¹⁴⁹² Ähnlich auch C.R. Fontaine in ihrer Einführung zu Kohelet. Sie sieht den erfahrungsbezogenen Ansatz als relevant für Frauen und wertet es positiv für die Integrität weisheitlicher Tradition, dass eine Stimme wie Kohelet tradiert werden konnte. Allerdings gilt, dass Kohelet ein Männerbuch ist: male voice for male audience. C.R. Fontaine, Ecclesiastes, in: Womens bible commentary, S. 161-162.

¹⁴⁹³ K. Kato, Das Buch Kohelet, S. 224

¹⁴⁹⁴ K. Kato, Das Buch Kohelet, S. 225

¹⁴⁹⁵ K. Kato, Das Buch Kohelet, S. 229

¹⁴⁹⁶ K. Kato, Das Buch Kohelet, S. 229

¹⁴⁹⁷ K. Kato, Das Buch Kohelet, S. 229; sie folgt hier der Auslegung von I. Riesner, Frauenfeindschaft, S. 193-207, die (D. Michel und N. Lohfink aufnehmend) festhält, dass Koh. 7,26 als singuläre Aussage im Alten Testament steht. Sie widerspricht der anthropologischen Auslegung, die Kohelet Gen. 2 in Koh. 4,7ff und 9,9ff gibt. Von daher ist eine andere Lösung zu suchen, nämlich dass hier eine Personifikation der Frau Torheit beschrieben ist, die von den Darstellungen der fremden und ehebrecherischen Frau in Pvb. 1-9 genährt sind, aber modifiziert werden. Die fremde bzw. ehebrecherische Frau führt zum Tod, die Torheit aber ist bitterer als der Tod, weil man durch sie das eigene Leben verfehlt und das anderer gefährdet.

¹⁴⁹⁸ E. Tamez, Da hasste ich das Leben, S. 23

¹⁴⁹⁹ E. Tamez, Da hasste ich das Leben, S. 24ff

¹⁵⁰⁰ E. Tamez, Da hasste ich das Leben, S. 31

¹⁵⁰¹ Die Zeit zu kennen, Gerechtigkeit und Freiheit, Glück und den Tod zu transzendieren.

und im Glauben an den unergründlichen Gott, „der irgendwann in der Geschichte das Wirklichkeit werden lassen wird, was dem Menschen unmöglich ist, eben weil sie Menschen sind.“¹⁵⁰²

In Koh. 7, 23-29 sieht sie zwei parallele Suchbewegungen, beide enden erfolglos, weil die Welt Kohelets ist, wie sie ist. Es ist die Suche nach echter Weisheit und die Suche nach der echten Frau.¹⁵⁰³ Er findet stattdessen die Torheit (Koh. 7,26b), die den Menschen entmenschlicht und das Bewusstsein auszuschalten versucht, sodass er das Anderssein der anderen nicht achtet. Sie übersetzt darum חֲשִׁבוֹת in Koh. 7, 29 mit „Ruchlosigkeiten“.

Mary Mills sieht Kohelet als Vertreter einer negativen Theologie.¹⁵⁰⁴ Kohelet versteht den Tod als Grenze des Lebens und Gott als Gegenüber zu Welt. Der Tod und Gott sind das Andere des menschlichen Lebens. Sie motivieren das, was Kohelet unter Leben versteht: Essen und Trinken.¹⁵⁰⁵ Sie bringen das Leben und Kohelet in eine absurde und frustrierende Situation, weil sie auch das Leben zerstören. In Koh. 7,26 wird das Gegenstück zum Leben vorgestellt: die Frau, die bitterer ist als der Tod. Sie ist die Chiffre für das Absurde und Frustrierende, das Kohelets Selbsterfahrung ausmacht.¹⁵⁰⁶ Wie er als König das Leben mit den Frauen genießt, wie er als Weiser die Weisheit als Frau liebt, so wird sie ihm zu etwas, was die Absurdität seines Lebens erschließt. Sie ist die Falle und in ihr muss er leben

D. Brestin schreibt einen Lebensratgeber für Frauen. Sie stellt die Paraphrase von T. Moore vor.¹⁵⁰⁷ Der davon aus, dass zum einen eine Frau gemeint ist, „who enslaves you“. Es geht darum, eine Frau zu finden, „who won't fill your silly mind with dreams of power and promises of love“. Zugleich hat Kohelet eine Frau nach der anderen ausprobiert, in der Meinung, dass sei das Leben. Tief in sich aber blieb die Sehnsucht nach etwas anderem. Sie schafft als Frau nun einen Zugang für Frauen und verbindet das mit ihrem eigenen Teeniewunsch nach einem reichen Mann mit Sexappeal.¹⁵⁰⁸ Ein zweiter Zugang entsteht für sie durch die Wahrnehmungen Kohelets in Koh. 1,9. Da sieht sie ihn als Stimme weiblicher Erfahrungen mit ihrer Arbeit. Sie kommentiert „Solomon must have experienced housework!“¹⁵⁰⁹ Sie versucht anzuleiten zu Koh. 7,25-29, dass Frauen in der Sünde Kohelets, die dort beschrieben wird, einen Beichtspiegel haben.¹⁵¹⁰

5.3 Koh. 7,26b: eine Fehlannonce

Nicht nur an der Auslegung von K. Butting und K.Kato fällt auf, dass Koh. 7,26b „Wer gut ist vor Gottes Angesicht rettet sich vor ihr, aber der Sünder wird von ihr gefangen“ mit keinem Wort erwähnt wird.¹⁵¹¹ In den Kommentaren von A. Ibn Esra, und Rashbam fällt eine Auslegung aus, ebenso bei E. Hengstenberg, F. Hitzig, F. Delitzsch, P. Fabianke, N. Lohfink, L. Schwienhorst-Schönberger T.A.Perry, T. Longman III, R. Murphy, O. Kaiser, W.C. Kaiser und M. Köhlmoos.¹⁵¹² M. Fox beschreibt, ähnlich wie H. Graetz¹⁵¹³, die beiden Kategorien durch „the fortunate and the unfortunate man“ und stellt die traditionelle Bedeutung von „Sünder“ in Frage.¹⁵¹⁴ C.L. Seow und A. Schellenberg bemerken lediglich, dass Koh. 7,26b im Licht von Koh. 7,20 verstanden werden muss, wonach es niemanden gibt, der immer gut

¹⁵⁰² E. Tamez, Da hasste ich das Leben, S. 33

¹⁵⁰³ E. Tamez, Da hasste ich das Leben, S. 22f; 126-129

¹⁵⁰⁴ M. Mills, Reading Ecclesiastes, S. 127-129

¹⁵⁰⁵ M. Mills, Reading Ecclesiastes, S. 132

¹⁵⁰⁶ M. Mills, Reading Ecclesiastes, S. 132

¹⁵⁰⁷ D. Brestin, Woman, S. 80

¹⁵⁰⁸ D. Brestin, Woman, S. 7

¹⁵⁰⁹ D. Brestin, Woman, S. 7

¹⁵¹⁰ D. Brestin, Woman, S. 110

¹⁵¹¹ E. Christianson, Ecclesiastes, S. 197-201, bringt in seiner Zusammenstellung von Auslegungen aus jüdischer und christlicher Lesegeschichte keinen Kommentar zu Koh. 7,26b, auch nicht zu Koh. 2,26, aaO, S. 161-163.

¹⁵¹² M. Köhlmoos, Kohelet, S. 113f, bietet zwar eine ausführliche Auslegung zu Guter/Sünder, in der sie anhand von Gen.4 aufzeigt, dass die Frage, wer gut vor Gott ist, menschlichem Erkennen entzogen ist. In ihrer Auslegung von Koh. 7,26 macht sie nichts davon fruchtbar.

¹⁵¹³ H. Graetz, Kohelet, S. 98f

¹⁵¹⁴ M. Fox, Kohelet, S. 52; vgl. ders., Time, S. 269.

handelt.¹⁵¹⁵ Auch T. Krüger fasst Koh. 7,26b in einem Satz zusammen: „Wer ihr entkommt, hat Glück gehabt...; nur ein ‚Sünder‘ lässt sich von ihr ‚fangen‘ und ‚fesseln‘...“¹⁵¹⁶ Es wird nicht erläutert, was unter gut oder Sünder zu verstehen ist.

P. Enns stellt zu Koh. 2,26 fest, dass es nicht um ethisch richtiges Verhalten geht¹⁵¹⁷, sondern um ein Verhalten Gottes, das sich auf das Befinden der Menschen auswirkt.¹⁵¹⁸

C.G. Bartholomew hält an der Einheit von ethischem und theologischem Bezug der Worte fest. Er empfindet eine Trennung als modern und dem alttestamentlichen Zeugnis unangemessen.¹⁵¹⁹

M. Sicker schlägt zu Koh. 2,26 eine Art göttliches Schema vor, in dem festgelegt ist, was gut ist und was nicht. Wer versucht, dem Schema zu entsprechen, der entkommt der Frau.¹⁵²⁰

A. Lauha vermutet, dass Koh. 7,26b, und 2,26 als Parallele, eine dogmatische Korrektur zweiter Hand darstellen, weil der Satz inhaltlich dem Tun-Ergehen-Zusammenhang entsprechen könnte.¹⁵²¹

K. Galling hält die Aussage von Koh. 7,26b für unverzichtbar, weil sie den Grund nennt, warum Weisheit gerade durch die Frau widerlegt wird: Es liegt alles an Gott, der unberechenbar „Fatum“ ist. Er führt Weisheit ad

absurdum.¹⁵²² W. Zimmerli stellt fest, dass Kohelet hier keine Verhaltensregel gibt, weil es um das „Geheimnis der göttlichen Bestimmung“ geht.¹⁵²³

D. Rudman hatte Koh. 7,26b eng mit 2,26 und den übrigen Vorkommen von „sündigen, Sünder sein“¹⁵²⁴ in Kohelet zusammengesehen und darauf seine Sicht, dass Frauen insgesamt Ausdruck davon sind, dass niemand Gott entkommt und zugleich verhindern, dass Wissen sich als anwendbares

Erfahrungswissen¹⁵²⁵ zeigt, gebaut.

Die patristische Auslegung¹⁵²⁶, aus ihrem ‚Vers für Vers-Ansatz‘ heraus, legt Koh. 7,26b aus.

Exemplarisch sei zunächst auf **Didymos** geblickt, der den LXX-Text auslegt. Er beginnt die Auslegung in Koh. 7,25 mit erkenntnistheoretischen Überlegungen. Er betont die „grosse Leistung, das

Schlechte zu kennen, aber nicht zu tun.“¹⁵²⁷ Man kann das Schlechte nur meiden, wenn man darum Bescheid weiß. Torheit äußert sich in Gottlosigkeit, Zudringlichkeit und „Rotation“.¹⁵²⁸

Rotation ist die Bedrängnis durch „schlechte Gedanken“¹⁵²⁹, die nicht der Weisheit entsprechen. Sie sind schlimmer als der Tod und werden im Bild der Frau¹⁵³⁰ gefasst. Aber sie sind nicht eine, sondern eine

Vielzahl¹⁵³¹ – verlockend wie ein Jagdwild¹⁵³² und zugleich gefangennehmend. Zu Koh. 7,26b: Man entgeht ihr, wenn man gut ist. Gut ist man nicht aus seiner Natur heraus, sondern weil man sich um

das Gute bemüht und Gott es offenbart. Wenn der Mensch sich nicht mehr gegen die Sünde wehrt, wird er von ihr gefangenommen.¹⁵³³

¹⁵¹⁵ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 263, A. Schellenberg, Kohelet, S. 121

¹⁵¹⁶ T. Krüger, Kohelet, S. 268, vgl. R. Alter, Wisdom books, S.372.

¹⁵¹⁷ Ebenso zu Koh. 7,26 A. Schoors, Ecclesiastes, S. 578; J.L. Crenshaw, Ecclesiastes, S. 146.

¹⁵¹⁸ P. Enns, Ecclesiastes, S. 50, ähnlich H.W. Hertzberg, Prediger, S. 158.

¹⁵¹⁹ C.G. Bartholomew, Ecclesiastes, S.266f

¹⁵²⁰ M. Sicker, Kohelet, S. 46f.110

¹⁵²¹ A. Lauha, Kohelet, S. 142

¹⁵²² K. Galling, Prediger Salomo, S. 77

¹⁵²³ W. Zimmerli, Prediger, S. 213

¹⁵²⁴ חט'א

¹⁵²⁵ חשבון

¹⁵²⁶ Vgl. A. Siquans, Frauenfeindlichkeit, S. 213-241.

¹⁵²⁷ Didymos, Kohelet IV, S. 101

¹⁵²⁸ AaO, S. 103 – Rotation als Übersetzung von περιφορα=חלולות

¹⁵²⁹ AaO, S. 105

¹⁵³⁰ Für Didymos ist die Auslegung auf die schlechten Gedanken hin die wichtige; er kennt auch am Rande eine literale, in der es um reale Frauen, aber nicht um die Frau im Allgemeinen geht.

¹⁵³¹ AaO, S. 105f und 117: „Das Schlechte ist nicht einfach, sondern mannigfaltig“ in Auslegung von ‚eine um die andere‘, Koh.7, 28.

¹⁵³² LXX übersetzt: sie ist Jagdwild.

¹⁵³³ Didymos, Kohelet IV, S. 105ff

Es ergibt sich eine überlegte Gesamtschau des Abschnitts, indem die Frau aus Koh. 7,26a zum einen mit dem Reiz der Beute beschrieben wird, zum anderen mit ihrer Gefährlichkeit und in der sie mit den ‚schlechten Gedanken (pl)‘ identifiziert wird. Der Weise muss diese Gedanken kennen(lernen), das ist gefährlich, weil er ihnen erliegen kann. Aber ohne Kenntnis kann er sich nicht um das Gute, das ihn bewahrt, bemühen.

Hieronimus ist vordringlich mit der Frau als dem Haupt alles Übels und ihren Attributen beschäftigt, referiert aber die Auslegung der Frau auf die „Gedanken“ hin. zu 7,26b stellt er kurz fest, dass der, der gerecht und gut coram deo ist, vor ihr flieht. Der Sünder wird gefangen weggeführt zum Tod. Salomo spricht hier aus seiner eigenen Erfahrung.¹⁵³⁴ Hieronimus legt mit seiner Konzentration auf die Frau als Übel der Welt die gesamte westliche mittelalterliche Tradition fest.

Der **TgQ** führt seine Interpretation der Frau als falscher Ehefrau fort. Sie hat die Hände gebunden, aber bindet ihren Mann. Gott entspricht derjenige, der sich mit Scheidebrief von ihr trennt, schuldig vor Gott macht sich der, der sie heiratet.¹⁵³⁵ Auslegung, wie sie sich in jüdisch-orthodoxer Kommentarliteratur findet, sieht in Koh. 7,26b vor allem die Josefsgeschichte im Hintergrund (Gen. 39) – Josef als der, der entkommt, Potiphar als der, der gefangen wird¹⁵³⁶, oder andere biblische (Pinchas Num.25; Palti 1.Sam. 25; Amnon 2. Sam.13)¹⁵³⁷ oder rabbinische Personen.¹⁵³⁸ Dabei werden die Beispiele als Entscheidung des Menschen für das Gute, die Tora verstanden.

Insgesamt stellt sich die mittelalterliche und auch die neuzeitliche Auslegung spärlich dar. Fast wirkt es, als sei die Mehrzahl der Auslegenden durch die „Frau“ aus Koh. 7,26a gefangen worden. Man mag darüber spekulieren, ob diese Vershälfte schlicht als Anhang zu Koh. 7,26a verstanden wird und keiner Erwähnung bedarf oder ob Koh. 7,26b keine Erwähnung findet, weil die Aussage ggf. die Auslegung insgesamt gestört hätte. Intensiver bedacht wird der Versteil nur in Auslegungen, nach denen Koh. 7,26a über alle Frauen spricht. Dann aber erhält er den Charakter einer Begründung für die Wahrnehmung, dass alle Frauen bitterer als der Tod sind. In der Moderne wird Koh. 7,26b oft, anders als in den vorgestellten altkirchlichen und jüdischen Lesarten, deterministisch verstanden.

5.4. Zusammenfassung und Ausblick

Am Ende dieses Weges durch Auslegungsmodelle bleiben einige Konturen zurück. Sie ergeben sich aus der grundsätzlichen Erwägung, dass alle Auslegerinnen und Ausleger zunächst einmal Lesende sind. In ihren Auslegungen kommen Textbeobachtungen zur Sprache, auch wenn sie sie unterschiedlich bewerten. Die unterschiedlichen Bewertungen können letztlich nur dazu führen, den Text noch einmal genauer zu beobachten und zu beschreiben. Zusammenfassend lässt sich festhalten:

1. Ansätze, die Koh. 7,26 so interpretieren, dass Kohelet hier eine frauenfeindliche Position vertritt, haben ein doppeltes Problem, das sie auf der Textebene nicht lösen können. Zum einen widerspricht eine solche Aussage Koh.9, 9ff und auch Koh. 4, 7ff; zum anderen kann nicht überzeugend geklärt werden, warum ein Text über Frauen in eine Auseinandersetzung über Weisheit und Torheit gehört.

Es bleibt von dieser Position her aber die Frage an alle anderen und weiter zu bedenkenden Möglichkeiten, warum das, was C.R. Fontaine den „plain sense“ nennt, hier nicht zum Tragen kommt. Anders: Woher stammt die Figur und ihre Vitalität?

¹⁵³⁴ Diese Argumentation findet sich auch bei J. Brenz, Der Prediger Salomo, z.St.

¹⁵³⁵ TgQ, S. 41

¹⁵³⁶ M. Zlotowitz, Koheles, S. 144; Y. Broch, Koheleth, S. 165

¹⁵³⁷ Y. Broch, Koheleth, S. 165f

¹⁵³⁸ MidrKoh Par.7 § 47

2. Ansätze, die Koh. 7,26 als Zitat aus der Tradition beschreiben, verdeutlichen, dass Kohelet sich im Gespräch mit weisheitlicher Tradition befindet. Das ist auch das relative Recht aller Positionen, die verschiedene Stimmen innerhalb des Textes ausmachen. Kohelet ist im Gespräch. Es bleibt fraglich, wieweit er Tradition positiv aufnimmt, kritisch verarbeitet oder verwirft.

3. Ansätze, die Koh. 7,26 als Zitat aus der Tradition beschreiben, das Kohelet ablehnt, stehen vor dem Problem, dass sie ohne direkten Anhalt am Wortlaut behaupten müssen, dass Kohelet eine Meinung ablehnt, die er vorfindet. Kohelet scheint sich für diese Ausleger undeutlich auszudrücken oder nur unzureichende sprachliche Möglichkeiten zu besitzen. Zudem trifft auch sie die Anfrage, die schon für eine grundsätzlich frauenfeindliche Auslegung galt, nämlich warum dieser Text seinen Ort in einer Auseinandersetzung um Weisheit und Torheit gefunden hat.

4. Ansätze, die in Koh. 7,26 eine Personifikation vorliegen sehen, müssen beachten, dass ansonsten im Koheletbuch keine Personifikationen auftauchen. Man wird begründen müssen, warum hier eine Personifikation notwendig ist. Erschwert wird dieser Ansatz auf den ersten Blick auch dadurch, dass zwei Personifikationen möglich sind – die Frau Torheit und die Frau Weisheit. Es stellt sich die Frage nach dem Entscheidungskriterium. Allerdings hat dieser Ansatz den Vorteil, dass er die Personifikation genau an der Stelle eingebracht findet, an der sie in traditioneller Weisheit gehört: nämlich in der Auseinandersetzung darüber, was Weisheit ist.

5. Jede Auslegung von Koh. 7,26 muss den Kontext beachten und insbesondere das Gefüge klären, das sich durch den Gebrauch von „Finden bzw. nicht finden“¹⁵³⁹ ergibt. Zugleich muss eine solche Auslegung erläutern können, wie mit dem Wortpaar Mensch/Frau¹⁵⁴⁰ umzugehen ist - geht es um eine Opposition der Geschlechter, geht es um eine Gegenüberstellung Mensch/Frau oder gibt es noch weitere Möglichkeiten? Wie ist der Gebrauch des Artikels in Koh. 7,25 zu erklären?

Wie ist es erklären, dass das Wort „bitter“¹⁵⁴¹ zum einen als Maskulinum ein Femininum erläutert und zum anderen in die satzbestimmte Anfangsposition gebracht worden ist?

Wie ist mit der Formulierung Koh. 7,27 „und sie sprach, Kohelet“¹⁵⁴² umzugehen, die ein weiteres Femininum in den Kontext einführt?

6. Kaum eine Auslegung beschäftigt sich intensiv mit Koh. 7,26b. Beinahe wirkt es so, als sei der Satz nicht geschrieben. Auslegung muss beachten, dass hier Wesentliches zur Grundfragestellung nach der Frau, die bitterer als der Tod ist, beigetragen wird.

¹⁵³⁹ לא מצ'א bzw. מצ'א

¹⁵⁴⁰ אדם/אשה

¹⁵⁴¹ מר

¹⁵⁴² אמרה קהלת

5.5 These

Auf diese Konturen soll mit einer These geantwortet werden, die von einer weiteren Fehlanzeige innerhalb der Forschung ausgeht. Es ist m.K.n. kaum gefragt worden, ob der Text 7,25ff Hinweise auf eine bestimmte literarische Gattung mit einer bestimmten Funktion bietet.

Allenfalls Hengstenbergs Erwähnung des Rätsels¹⁵⁴³ weist in eine solche Richtung. Vielleicht aber deuten gerade die unterschiedlichen Auslegungsvarianten darauf hin, dass der Text mit Absicht eine Form hat, die unklar ist.

**Die These, die ich vortragen und im weiteren Verlauf begründen möchte, lautet:
Koh. 7, 26-29 ist ein Rätsel, und zwar in seiner literarischen Funktion wie in seiner Gestaltung.**

Seine literarische Funktion entspricht einer der Funktionen von Rätseln, nämlich den Rätselsteller besonders zu legitimieren. In seiner Gestaltung ist verwirklicht, was für Rätsel im Allgemeinen gilt, nämlich dass ein Sachverhalt so umgestaltet wird, dass er unklar, undeutlich oder verborgen hinter den Worten erscheint und zur Deutung einlädt.¹⁵⁴⁴

Die Annahme eines Rätsels erklärt auch, warum im Laufe der Auslegungsgeschichte unterschiedlich nuancierte Ansätze gefunden worden sind, die sich zugleich in vielfacher Weise überschneiden. Lesende haben jeweils einen Teil des Rätsels entdeckt und bearbeitet, nicht aber den Text als Rätsel begriffen oder seine literarischen Funktionen bedacht. Sie haben nicht nach der Ebene der Verrätselung und der Auflösung gesucht. Sie haben allerdings immer wieder die Rätselhaftigkeit des Textes bemerkt.¹⁵⁴⁵

Für die weitere Entwicklung der Studie sollen in den folgenden Kapiteln einzelne Fragen erörtert werden: Kapitel 6 fragt nach dem Rätsel im Kontext des Alten Testaments, nach Form, Funktion und inhaltlichen Konnotationen. Kapitel 7 untersucht die Zuordnungen des Gebrauchs von „treffen, finden“¹⁵⁴⁶ in Koh. 7,23-29. Kapitel 8 untersucht näher, wie im Rahmen des Koheletbuches Koh. 7,26b verstanden werden kann. Kapitel 9 widmet sich der Frage, was die in 7,27 erwähnte Bezeichnung Kohelet bedeutet. Kapitel 10 wendet sich – als Kontrolltext für die vorgetragene These - den exegetischen Fragen von Koh. Koh. 8,1-10 zu. In Kapitel 11 soll dann versucht werden, den Ertrag der einzelexegetischen Überlegungen zusammenzufassen und Koh. 7,23-8,8 als Rätsel mit Lösungsweg und Lösung zu lesen.

¹⁵⁴³ E.W. Hengstenberg, Prediger Salomo, S. 40; S. 43, vgl. auch die Andeutung bei R. Braun, Popularphilosophie, S. 75, der zu Koh.7,24 hinter den Fragen zwei Rätselsprüche vermutet.

¹⁵⁴⁴ Dem entspricht D. Rudmans Annahme zweier Ebenen; aber auch die immer wiederkehrende Bemerkung bei Auslegenden, dass der Text eine große Mitarbeit der Lesenden erfordert.

¹⁵⁴⁵ S.u. S. 172.

¹⁵⁴⁶ מִצָּא

Kapitel 6 Das Rätsel

„Es gibt nichts Neues unter der Sonne“¹⁵⁴⁷ – sagt der Prediger (1,9). Das gilt auch für weite Teile der Auslegungsgeschichte. So ist auch die Idee, in Koh. 7,23-29 ein Rätsel zu sehen, nicht neu. E.W.Hengstenberg sieht 1859 in seinem Kommentar zu Koh. 1,1 darauf, dass die Bezeichnung Kohelet ein Rätsel ist. Auf die Spur, dieses Rätsel zu lösen, wird er durch die feminine Konstruktion der Bezeichnung in Koh. 7,27 gesetzt. Er verweist darauf, dass von Pvb.1-9 aus die Ausleger „die Lösung des Räthsels, denn eben um ein Rätsel handelt es sich hier, gewinnen würden.“¹⁵⁴⁸ In seiner Auslegung zu Koh. 7,23ff jedoch geht er dem jedoch nur insofern nach, als er Pvb. 1-9 als Hintergrund zu Koh. 7,26ff heranzieht. Weder der Begriff des Rätsels wird wieder aufgenommen, noch wird Koh. 7,26ff von ihm als Rätsel behandelt noch fragt er nach der Funktion von Rätseln für Lesende.¹⁵⁴⁹

In der Forschung ist der Begriff des Rätsels, des Verborgenen oder Geheimen immer wieder mit Kohelet in Verbindung gebracht worden.¹⁵⁵⁰ Neben allem, was mir als Leser in Kohelet eingängig und klar zu sein scheint, legt sich mir der Begriff des Rätsels¹⁵⁵¹ schon von Anfang an nahe. Schon im Titel wird eine Bezeichnung, Worte Kohelets, genannt, die mich rätseln lässt, wer gemeint ist (Koh. 1,1.12). Und – das Rätsel muss ich lösen, die Bezeichnung wird an keiner Stelle explizit erläutert, als würde Kohelet mich fragen: Sag, wer bin ich?¹⁵⁵² Wie ein Rätsel wirkt das Motto (Koh. 1,2). Sein Leitwort hävel wird an keiner Stelle erklärt und hat zu vielen Vermutungen geführt.¹⁵⁵³ Was ist in Koh. 1,9f mit „was sein wird“ gemeint? Lesende rätseln an textlichen Problemen von Koh. 2,24-26 herum und stolpern im Verlaufe des Buches über erstaunliche Wechsel von maskulininen zu femininen Formulierungen.¹⁵⁵⁴ Manchmal sind einzelne Worte rätselhaft. Was ist mit „Zeit“ und „Zeitpunkt“ in Koh. 3,1-8 gemeint?¹⁵⁵⁵ Gottes Handeln in Koh. 3, 11 hat für den Menschen rätselhafte Folgen, weil der Mensch es nicht ergründen kann. Und ob wirklich feststeht, was aus dem Odem des Menschen wird, wenn er stirbt, wer weiß (Koh. 3,21)? Die zwei kleinen Erzählungen (Koh. 4,13-16; 9,13-15) lassen Lesende auf die Suche nach historischen Personen oder Situationen gehen: Wer ist gemeint? Beinahe eine Reihe von Rätselfragen birgt Koh. 6,10-12 und auch Koh. 7, 16-18 gibt mir als Leser eine Nuss zu knacken: „Sei nicht allzu gerecht!“ Und mit Blick auf den Zusammenhang in Koh. 7, 26 formuliert S. Schmidt 1691: „cohaerentia haud obscura est“.¹⁵⁵⁶

¹⁵⁴⁷ אין חדש תחת השמש

¹⁵⁴⁸ E.W. Hengstenberg, Prediger Salomo, S. 40; S. 43 setzt er das „Räthselhafte“ mit „Versteckspielen“ gleich, das bei den anderen Werken unangemessen gewesen wäre. Vermutlich, weil der „Verf. (allerdings) lehrt, daß das menschliche Leben oft schwere Rätsel darbietet“ (S.35).

¹⁵⁴⁹ E.W. Hengstenberg, Prediger Salomo, S. 185-189

¹⁵⁵⁰ Vgl. z.B. G.D. Salyer, Vain Rhetoric, S. 126-165.

¹⁵⁵¹ B. Pincon überschreibt seine Studie L'énigme du bonheur; C. D. Ginsburg, Coheleth, gibt seinem Kommentar auf dem Titel als Widmung 1. Kor. 13,12 mit; H. Lamparter, Weisheit, beginnt seine Auslegung zu Koh. 7,25-29 mit „Ein neues Rätsel beginnt...“ (S. 101) und überschreibt seine Auslegung von Koh. 8,1-8 mit „Das Rätsel der Bosheit“ (S. 104).

¹⁵⁵² G.D. Salyer, Vain Rhetoric, S. 193

¹⁵⁵³ S.o. S. 33.

¹⁵⁵⁴ Koh. 2,25 ist es der Gebrauch von „sie“ statt „er“, s. S. 68ff.106.234ff.

¹⁵⁵⁵ W. Zimmerli, Prediger, S. 167nennt es „Das Geheimnis der fallenden Zeit“.

¹⁵⁵⁶ S. Schmidt, Koheleth, S. 23

Diese Übersicht deutet an, dass der Begriff des Rätsels uneindeutig ist. Er hat eine formale Seite, klassischerweise die der Gattung. S. Glaß zitiert im Rahmen seiner Rhetorik Augustinus: „Aenigma est, ut breviter exponam, obscura allegoria“.¹⁵⁵⁷ Es gibt Texte, die formal als Rätsel erkennbar sind.¹⁵⁵⁸

Das Auftauchen des Begriffes Rätsel im Rahmen einer Rhetorik, deutet darauf hin, dass der Begriff eine literarische Strategie bezeichnet, als „innere Anforderung an die Intelligenz der Leser oder Hörer, als Scharfsinnsprobe die gemeinte Beziehung zur Wirklichkeit, die dem Fragesteller bekannt ist, zu erraten.“¹⁵⁵⁹ In Kohelet begegnet sie dort, wo Auslegende von der besonderen Mitarbeit der Lesenden oder von Änigmatischem sprechen.¹⁵⁶⁰ Im Rätsel geht es um eine Strategie, in der ein Inhalt bewusst verschlüsselt worden ist. Ziel ist dabei in diesem Fall nicht, den Inhalt zu verbergen, sondern Lesende zu einer besonderen Anstrengung zu bewegen, den Inhalt zu erkennen.¹⁵⁶¹

In seiner Untersuchung zu *obscuritas* in der antiken Literatur und Rhetorik¹⁵⁶² macht M. Fuhrmann deutlich, dass das Rätsel vor allem als rezeptionsästhetischer Begriff anzusehen ist, also in seiner Wirkung auf Lesende zu befragen ist.¹⁵⁶³ Er folgt damit dem Vorgehen antiker Rhetorikhandbücher, die *obscuritas* hinsichtlich ihrer Wirkung in der Rede betrachten und für die Rede in der Regel ablehnen, für poetische Texte aber für wirkungsvoll halten. Er verweist darauf, dass das Rätsel die „artistisch-spielerische“¹⁵⁶⁴ Seite der *obscuritas* darstellt und in seiner Entstehung darum kein Augenblicksprodukt, sondern durchdacht und vorbereitet ist.¹⁵⁶⁵ Für den Bereich der antiken Rhetoriken gibt es Stilformen und Schreibtechniken, die der *obscuritas* dienlich sind und zu ihrer Wirkung verhelfen¹⁵⁶⁶: archaische, dialektgebundene oder neologistische Sprache, lange und undurchsichtige Satzgebilde oder absolute Verkürzungen, Fragen, Metaphern, Allegorien und Personifikationen. *Obscuritas* kann dazu dienen, die Größe und Wichtigkeit eines Gegenstands herauszustellen. Außerdem bewirkt sie Aufmerksamkeit und Vergnügen der Hörenden oder Lesenden, die allerdings an solche Texte gewohnt sein müssen. Lösen sie das Rätsel, fühlen sie sich „als ob sie selbst die Erfinder wären“.¹⁵⁶⁷ Schon die Antike war sich dabei bewusst, dass Rätsel extrem zeitgebunden sein und für spätere Lesende weder erkennbar noch lösbar erscheinen können.¹⁵⁶⁸

Rätsel ist ein Begriff, der die Wirkung eines Textes beschreibt, so lässt sich die Diskussion antiker Rhetorik zusammen fassen. Aus dem Bereich der modernen Ästhetik ließe sich

¹⁵⁵⁷ S. Glaß, *Philologia sacra* V, S. 506

¹⁵⁵⁸ Darum gibt es Rätselbücher.

¹⁵⁵⁹ G. v. Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur*, S. 738

¹⁵⁶⁰ So z.B. allgemein auf Kohelet bezogen T. Krüger, *Kohelet*, S. 26f.31.32.37.38. Er bezieht sich dort allgemein auf das Phänomen der Widersprüche in Kohelet, das Lesende schon seit der Antike beschäftigt hat – entweder als Widersprüche in Kohelet oder als inhaltlicher Widerspruch zu anderen biblischen Schriften, insbesondere der Tora. D.h. es kann auch das gesamte Buch rätselhaft erscheinen und zu besonderem Engagement Lesender herausfordern. Die Entdeckung von Widersprüchen kann auch zur Abwertung des Buches führen, z.B. in den antiken Überlegungen, ob hier Salomo vom Geist inspiriert ist oder aus dem Eigenen schöpft, die Luther z.B. wieder aufnimmt (vgl. zum Themenkomplex auch A. Schellenberg, *Kohelet*, S. 13-16).

T. Krüger, *Kohelet* nimmt diese Mitarbeit besonders an in Koh. 1,1 (aaO, S. 97.99); Koh. 1,2 (aaO, S. 101f.104); zur Travestie Koh. 1,12ff (aaO, S. 133); Koh. 3, 18 (aaO, S. 181f); Koh. 5,19 (aaO, S. 233); Koh. 8,1-8 (aaO, S. 278.283).

¹⁵⁶¹ Vgl. G. Steiner, *On difficulty*, S. 18-47 nennt das in seiner Klassifizierung von Verstehensschwierigkeiten „tactical difficulty“ (aaO, 35.40).

¹⁵⁶² M. Fuhrmann, *Obscuritas*, S. 47-72; vgl. auch H.A. Gärtner, Art. Rätsel in: *Der neue Pauly* X, Sp. 754-758.

¹⁵⁶³ AaO, S. 54

¹⁵⁶⁴ AaO, S. 51

¹⁵⁶⁵ AaO, S. 53f

¹⁵⁶⁶ AaO, S. 55-59

¹⁵⁶⁷ AaO, S. 59

¹⁵⁶⁸ AaO, S. 59

ähnliches festhalten. Dort ist es gerade als Begriff für die Unanschaulichkeit losgelöst von der Frage einer Lösung.¹⁵⁶⁹ „Alle Kunstwerke, und Kunst insgesamt, sind Rätsel“.¹⁵⁷⁰ Das Rätselhafte ist dabei kein irrationales Element, sondern die Herausforderung an das Denken, die jedes Kunstwerk hervorbringt.¹⁵⁷¹

Auch P. Nel formuliert im Bereich alttestamentlicher Exegese ähnlich. Die Frage der Form ist grundsätzlich offen zu halten, da Form und Begriff des Rätsels nicht im Vorab zu definieren sind, sondern am konkreten Rätsel selbst zu gewinnen sind.¹⁵⁷²

M.W. ist es bisher nicht versucht worden, den Text Koh. 7,26-28 als Rätsel aufzufassen.¹⁵⁷³ Das bedeutet nicht, dass nicht das Rätselhafte des Textes erkannt wurde, aber es wurde nicht nach der Funktion und Form gefragt.

Hier wird erst zu klären sein, welche Funktionen in der hebräischen Bibel mit einem Rätsel verbunden sind. Dieses Kapitel geht darum zunächst den Spuren nach, die Rätsel in der hebräischen Bibel hinterlassen haben.

Der Begriff „Rätsel“ kommt in der hebräischen Bibel an vierzehn Stellen vor.¹⁵⁷⁴ Er ist dabei Bezeichnung einer Gattung und ihrer gesellschaftlichen Funktion (Kap. 6.1). Er wird narrativ in einen Kontext von Rätselstellen und Rätsellösen eingebunden (Kap. 6.2). Rätsel können als klassisch als Rätselform und Gattung begegnen (Kap. 6.3), rätselhafte Inhalte können in anderen Formen als Rätsel ausgedrückt werden (Kap. 6.4).¹⁵⁷⁵ Darüberhinaus ist Rätsel ein Teil von Kommunikation. Es gibt verrätselte Kommunikation und Kommunikation ohne Rätsel (Kap. 6.5). Und Inhalte können als rätselhaft empfunden und darum als Rätsel bezeichnet werden (Kap. 6.6).¹⁵⁷⁶ Außerdem gibt es rätselhafte Sachverhalte, die nicht als Rätsel bezeichnet werden, aber eine Deutung benötigen (Kap.6.7).

In einem zweiten Schritt (Kap.6.8)¹⁵⁷⁷ gilt es zu bedenken, wie die Ergebnisse dieser Überlegungen zum biblischen Befund zu dem konkreten Text Koh. 7,25-29 passen.

6.1 Salomo und die Rätsel

Rätsel gehören als Form zur weisheitlichen Kultur. Das Wissen um die Rätsel zeichnet den Weisen allgemein aus (Pvb. 1,6). Sie gehören in die Überlieferung über den weisen König Salomo.¹⁵⁷⁸

So kommt die Königin von Saba, um ihn mit Rätseln zu erproben: לנסתו בחידה (1.Kön 10,1). Das ist eine Sache der Vernunft (1.Kön 10,2)¹⁵⁷⁹. Dabei schwingt mit, dass das Rätsel zugleich eine dem Inhalt angemessene Form ist, weil Weisheit sich mit dem beschäftigt,

¹⁵⁶⁹ F. Hiddemann, Geheimnis, S. 76

¹⁵⁷⁰ Adorno, zit. bei F. Hiddemann, Geheimnis, S. 76.

¹⁵⁷¹ F. Hiddemann, Geheimnis, S. 77

¹⁵⁷² P. Nel, Riddle, S. 534

¹⁵⁷³ Vgl. die Übersicht von B. Herr, Geheimnis, S. 165-178.

¹⁵⁷⁴ חידה Ri. 14,12.13.16; Ez.17,2; חידה Ri. 14,12-19; 1.Kön. 10,1; 2.Chr. 9,1; Pvb. 1,6; Ez.17,2; Ps. 49,5; Ps. 78,2; Hab. 2,6; Num. 12, 8 und Dtn. 8,23 – aram. חידה Dtn. 5,18.

¹⁵⁷⁵ Entsprechend zählt S. Glaß, Philologia sacra V, S. 507 auch Dan. 5,25 zu den Rätseln.

¹⁵⁷⁶ S.u. S. 200ff.

¹⁵⁷⁷ S.u. S. 208ff.

¹⁵⁷⁸ Das gilt für die Salomogeschichte in 1.Kön.1ff ebenso wie in der Zuschreibung der Sprüche an Salomo in Pvb. 1,1.

¹⁵⁷⁹ לב, eigentlich Herz, als Sitz der Vernunft

was nicht unbedingt gleich augenscheinlich¹⁵⁸⁰ ist (1.Kön 10,3). Ein Rätsel hat neben der dialogischen Struktur¹⁵⁸¹, die nicht direkt als Frage- und Antwortspiel¹⁵⁸² gekennzeichnet sein muss, eine aufklärerische, erhellende Funktion. „Das Rätsel ist ja das Spiel mit der Wahrheitsfindung schlechthin.“¹⁵⁸³ Und – sie zeigt die Weisheit dessen, der das Rätsel löst (1.Kön 10,4), hier Salomo. Die Königin von Saba erkennt Salomos Weisheit und erkennt ihn damit als den Weisen an: Du hast mehr Weisheit und Reichtum gesammelt als ich gerüchteweise gehört habe (1.Kön 10, 6-8). Und sie beschreibt die Funktion Salomos für Israel: Weil JHWH Israel auf ewig liebt, hat er dich zum König gemacht, damit du Recht und Gerechtigkeit¹⁵⁸⁴ tust (1.Kön 10, 9). Salomo bekommt hier zugleich eine über seine Zeit hinausreichende Bedeutung zugesprochen.¹⁵⁸⁵

A. Jolles' literaturwissenschaftlich orientierte Untersuchung zum Rätsel liest sich wie ein Kommentar zu 1.Kön 10. Er bringt Rätsel mit dem Begriff des Examens zusammen als „Zustand, der sich dem Rätsel vergleichen lässt. Auch da ist jemand, der weiß, der die Frage stellt, der den anderen zwingt, zu wissen, die Frage zu beantworten oder zugrunde zu gehen, beziehungsweise ‚durchzufallen‘.“¹⁵⁸⁶ Es geht darum, dass der oder die Befragte seine Ebenbürtigkeit gegenüber dem Fragesteller zeigt.¹⁵⁸⁷ Der Fragesteller weiß die Lösung, also ist der Zweck des Rätsels nicht die Lösung, sondern das Lösen.¹⁵⁸⁸ Die Lösung verschafft wie ein Lösungswort Zugang zu etwas, was dem Ratenden sonst verschlossen bleibt.¹⁵⁸⁹ Verrätselt wird das, was das geheime Wissen, das Verborgene ist.¹⁵⁹⁰ Es wird durch den Rätselsteller vertreten; er ist Teilhaber an Wissen.¹⁵⁹¹ Zwischen ihn und den Ratenden „schiebt sich notwendig die Form des Rätsel in seiner Mehrdeutigkeit“.¹⁵⁹² Es geht um Wissen als gemeinsamen Besitz.¹⁵⁹³ Dieses Wissen drückt sich in einer Sondersprache¹⁵⁹⁴ aus. Die Verrätselung geschieht im Schnittfeld zwischen Sonder- und allgemeiner Sprache und nutzt die Eigenschaft des Vieldeutigen, das sich in diesem Schnittfeld ergibt.¹⁵⁹⁵ Damit können sich je nach Sondersprache auch unterschiedliche Lösungen ergeben – manches Rätsel hat in einer Herrenrunde eine andere Lösung und Bedeutung als in einer Damengesellschaft. Dabei bleibt, je nach ‚Gesellschaft‘, ein Teil der Lösung vorenthalten.¹⁵⁹⁶ Es bleibt ein Teil der Heimlichkeit, der zum gemeinsamen Wissensbestand der Gruppe gehört, in die das Rätsel einführt.¹⁵⁹⁷ Die Königin von Saba erprobt Salomo. Sie wird als ihm ebenbürtig beschrieben. Sie ist מלכה, nicht wie Herrscherinnen sonst מלכת.¹⁵⁹⁸ Sie allein redet direkt, Salomos Antwort wird summarisch beschrieben. Salomo gewinnt Anteil und Zugang zur Internationalität von Weisheit. Die Geschichte

¹⁵⁸⁰ עלים

¹⁵⁸¹ ג'ד, דב'ר; vgl. A. Jolles, Einfache Formen, S. 163.

¹⁵⁸² Die sich an 1.Kön. 10 anschließende Tradition der Suche nach den Rätseln, die die Königin von Saba gestellt hat, findet sich z.B. in „Questions of the queen of Saba and answers by king Solomon“ (R. Bauckham, Old testament pseudepigrapha Bd.1, S. 326-345), legendarisch H.N. Bialik, And it came to pass, S. 163-179; M.J. binGorion, Born Judas Bd.3, S. 34f. S. Glaß, Philologia sacra V, S. 506 formuliert zum Thema Rätsel bei der Königin von Saba Fragen, die alle den Glauben an den biblischen Gott betreffen. Rätsel ist für ihn mit der Form der Frage verbunden.

¹⁵⁸³ G.v. Rad, Weisheit, S. 56

¹⁵⁸⁴ צדקה; משפט

¹⁵⁸⁵ C. Dunker, Der andere Salomo, S. 306f verweist darauf, dass die Königin von Saba Salomo hier auf seine Aufgabe hinweist, die er, trotz aller Weisheit, nicht erfüllt.

¹⁵⁸⁶ A. Jolles, Einfache Formen, S. 131

¹⁵⁸⁷ A. Jolles, Einfache Formen, S. 134, vgl. I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 82.

¹⁵⁸⁸ A. Jolles, Einfache Formen, S. 134f

¹⁵⁸⁹ A. Jolles, Einfache Formen, S. 135f

¹⁵⁹⁰ A. Jolles, Einfache Formen, S. 138

¹⁵⁹¹ A. Jolles, Einfache Formen, S. 135

¹⁵⁹² A. Jolles, Einfache Formen, S. 139

¹⁵⁹³ A. Jolles, Einfache Formen, S. 139

¹⁵⁹⁴ So auch V. Hamp, Art. חידה, TWAT 1, Sp.872

¹⁵⁹⁵ A. Jolles, Einfache Formen, S. 144f

¹⁵⁹⁶ A. Jolles, Einfache Formen, S. 146

¹⁵⁹⁷ A. Jolles, Einfache Formen, S. 148

¹⁵⁹⁸ I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 79, vgl. insgesamt dort S. 76-86.

erzählt nicht nur, dass er dazu gehört, sondern dass seine Weisheit die der anderen übertrifft. Dabei ist Weisheit nicht nur vom König erwartete Tugend, sondern Gottes Gabe.

Die Beschreibung, die die Königin von Saba für Salomos Weisheit findet, verweist auf die Erzählung von Salomos Traum in Gibeon und das salomonische Urteil (1.Kön. 3, 1-15.16-28) zurück.

Salomo erbittet im Traum von Gott ein hörendes Herz, damit er Gottes Volk richten kann und von gut und böse weiß (1.Kön. 3, 9).¹⁵⁹⁹ Gott versteht dies als Bitte um Verständnis, um Recht zu hören (1.Kön. 3, 11) und gibt ihm ein weises und verständiges (נבון) Herz (1.Kön. 3, 12). Die Bitte Salomos wird also von Gott interpretiert; die Frage des Urteils über gut und böse wird nicht erwähnt.

Am Ende der folgenden Geschichte von Salomos Urteil heißt es als Kommentar zum Urteil, dass Gottes Weisheit¹⁶⁰⁰ in Salomo ist, um Recht zu wirken. Das Urteil (1.Kön. 3,28)¹⁶⁰¹ ist hier zugleich die Lösung des Rätsels, das im vorgetragenen Fall steckt: Zwei Prostituierte haben beide ein Kind geboren. Sie wohnen zusammen. Eines der Kinder stirbt und beide beanspruchen das überlebende Kind als ihres. Salomo soll schlichten und lässt ein Schwert bringen, um das Kind zwischen den beiden aufzuteilen. Die eine Frau willigt ein, die andere verzichtet lieber auf das Kind. Eine der Frauen bekommt das Kind als seine Mutter (1.Kön. 3, 27) zugesprochen. Die unklare Situation wird geklärt, zugleich bringt Salomo durch seine göttliche Weisheit ans Licht, wer die Mutter ist.

Was hat er dabei geklärt? Worin bestand das Problem? – Es gibt keine Zeugen für das, was geschehen ist. Alles spielt sich im Haus der beiden Frauen ab. Das bedeutet, Salomo hat nur den Eindruck, den beide Frauen ihm vermitteln. Aber ein König darf sich in der Rechtsprechung nicht auf einen äußeren Eindruck vom Hörensagen verlassen. Woran soll er die ‚richtige‘ Mutter erkennen? Und was ist eine ‚richtige‘ Mutter? Salomo fällt, um zu einem Urteil zu gelangen, aus der Rolle als König.¹⁶⁰² Der König, dessen Rechtsspruch Leben ermöglichen soll, scheint Leben vernichten zu wollen.¹⁶⁰³ Er fordert also heraus, dass andere realisieren, was er (scheinbar) verweigert: das Kind zu schützen. Das Rätsel aber, welche Mutter die ‚richtige‘ ist, bleibt für Lesende auf zwei Ebenen ungelöst. Und es löst ein weiteres, drittes Rätsel für Lesende aus:

1. Lesende wissen nicht, welche Frau als Mutter das Kind zugesprochen bekommt, denn sie haben zwar die Szene erzählt bekommen, waren aber nicht dabei. Die Mutter wird für sie nicht konkret genug identifiziert.

Da zwei Frauen im Streit liegen, ist in der Auslegung mit je unterschiedliche Argumenten für jeweils eine der beiden votiert worden.¹⁶⁰⁴ Ist die Mutter die erste der beiden Frauen, die ihre Anklage wortreich vorträgt und die, als Salomo das Schwert sprechen lassen will, auf ihr Kind verzichtet? Oder ist die Klägerin nicht die Mutter, sondern will sich das Kind aneignen und erkennt angesichts der Drohung Salomos, dass sie nicht bekommt, was sie möchte, und verzichtet? Ist die Beklagte, die nur kurz den Sachverhalt aus ihrer Sicht darstellt und nichts Unnötiges sagt, die, die im Recht ist: „Es

¹⁵⁹⁹ בִּיָּן

¹⁶⁰⁰ חכמת אלהים

¹⁶⁰¹ משפט

¹⁶⁰² Er wird in der gesamten Geschichte nur in seiner Funktion betrachtet. Er ist immer המלך, nie Salomo.

¹⁶⁰³ So S. Lasine, Riddle, S. 64f.

¹⁶⁰⁴ Vgl. dazu die Zusammenfassung bei M. Garsiel, Revealing, S. 230-235.

ist mein Sohn“? Dann würde sie zu einem ähnlich scharfen Mittel greifen wie Salomo, um ihn zur Besinnung zu bringen, indem sie die Teilung des Kindes fordert. Oder will sie das Kind erschleichen, sagt wenig, weil sie sich nicht in einem Verhör in Lügen verstricken will? Dann will sie eben, dass – wenn sie das Kind schon nicht bekommt – keiner etwas von diesem Kind hat.

M. Garsiel hat in seiner Analyse des Textes dafür plädiert, dass Lesende anhand der sprachlichen Zeichen, die der Erzähler an die Hand gibt, die Entscheidung Salomos nachvollziehen können.¹⁶⁰⁵ Er verweist darauf, dass der Erzähler Klägerin und Beklagte unterschiedlich einführt. Haben sie ursprünglich die gleiche Ausgangsposition – sie sind Prostituierte, ändert sich das sogleich. Die Klägerin tritt auf wie eine der weisen Frauen, schon darin, dass sie sich der Situation vor König und Gericht bewusst ist. Sie redet Salomo entsprechend an.¹⁶⁰⁶ Sie löst das ihr vorliegende Rätsel, wie sie um die Todesursachen des anderen Kindes wissen kann, obwohl sie, wie sie sagt, geschlafen hat. Sie schlussfolgert es aus den Gewohnheiten der anderen, mit der sie zusammenlebt. Die nämlich trägt ihr Kind am Busen. Darum hat sie es im Schlaf erdrückt. Dort, am Busen, findet sie tags drauf ihr Kind. D.h. die Beklagte hat ihre Gewohnheit beibehalten, obwohl diese bereits tödliche Folgen hatte.¹⁶⁰⁷

Der Erzähler verbindet mit der Klägerin das Wortfeld „Licht/Morgen“.¹⁶⁰⁸ Die Klägerin hat Interesse und Gunst des Lesers (und des zuhörenden Salomo) gewonnen.¹⁶⁰⁹ Die Beklagte wird mit dem Wortfeld „Dunkelheit/Nacht“ verbunden.¹⁶¹⁰ Sie redet nur kurz und nimmt die Situation vor Gericht nicht wahr. Sie streitet mit der Klägerin, statt vor Salomo zu argumentieren.¹⁶¹¹ Der Erzähler führt sie ein als die „andere Frau“ statt die „zweite Frau“.¹⁶¹² Er lenkt die Sympathie auf die Klägerin, allerdings ist Sympathie kein Ausweis für Wahrheit. So lässt er einen zweiten Redegang zwischen den Frauen beginnen, bei dem die Klägerin sich auf die Ebene der Beklagten begibt.¹⁶¹³ Salomo beendet das, indem er ohne Wertung zusammenfasst und sein Schwert holen lässt, um das Kind zu teilen. Beide Frauen erklären auf ihre Weise einen Verzicht auf das Kind: die eine, indem sie – unter Nutzung der Höflichkeitsformel, also wie die Klägerin¹⁶¹⁴ – das Kind der anderen zuspricht. Die andere, indem sie – sprachlich wie die ‚andere‘ Frau zuvor – auf der Teilung des Kindes besteht.¹⁶¹⁵ Lesende werden also, so schließt Garsiel, in ihrem ersten Eindruck bestätigt: Die Klägerin ist die Mutter des Kindes.¹⁶¹⁶ Und das spricht Salomo auch aus.

M. Garsiels Analyse zeigt, dass Lesende zu diesem Schluss kommen können. Lesende sind aber wahrscheinlich aufmerksam genug, um zu wissen, dass das Rätsel, dem sich Salomo gestellt sah, der Analyse Garsiel’s zum Trotz, durch den Erzähler für Lesende nicht gelöst worden ist.¹⁶¹⁷

2. Das zweite Rätsel in dieser Episode ist die grundsätzliche menschliche Frage, woran man eine Mutter erkennt. Die Geschichte eröffnet – indem unklar bleibt, wer das Kind zugesprochen bekommt – einen Interpretationsspielraum um diese Frage.

Da ist die Klägerin, die für ihr Kind sorgt, indem sie es im Schlaf in der Nähe hat, aber nicht am Körper, sodass sie es nicht erdrücken kann. Sie riskiert Distanz. Da ist die Beklagte, deren Nähe sich erdrückend auswirkt. Aber Nähe muss nicht notwendig erdrückend sein. Das alles hat wahrscheinlich

¹⁶⁰⁵ M. Garsiel, *Revealing*, S. 235

¹⁶⁰⁶ M. Garsiel, *Revealing*, S. 236; Garsiel verweist auf Abigail (2. Sam. 25,24.25.28.31), die weise Frau von Tekoah (2. Sam. 14,15.16) sowie die Weise in Abel Beth-Maacah (2. Sam. 20, 17). Ausserdem schreibt er: „However, repetitions in speech are characteristic of biblical literature...an integral part of speeches of wise women“, S. 239.

¹⁶⁰⁷ M. Garsiel, *Revealing*, S. 236-238

¹⁶⁰⁸ M. Garsiel, *Revealing*, S. 239

¹⁶⁰⁹ M. Garsiel, *Revealing*, S. 240

¹⁶¹⁰ M. Garsiel, *Revealing*, S. 239

¹⁶¹¹ M. Garsiel, *Revealing*, S. 241

¹⁶¹² M. Garsiel, *Revealing*, S. 240

¹⁶¹³ M. Garsiel, *Revealing*, S. 242

¹⁶¹⁴ M. Garsiel, *Revealing*, 64 S. 244

¹⁶¹⁵ M. Garsiel, *Revealing*, S. 245

¹⁶¹⁶ M. Garsiel, *Revealing*, S. 245

¹⁶¹⁷ C. Dunker, *Der andere Salomo*, S. 212f

zunächst nichts mit leiblicher Mutterschaft zu tun. Und darum ist die Lösung, die angeboten wird, eben, dass Mutterschaft darin besteht, für das Leben des Kindes einzutreten. Aber direkt ausgesprochen wird das nicht.

3. Es klingt noch eine weitere Frage an – nämlich die nach den Möglichkeiten und Grenzen von Recht und Rechtsprechung.¹⁶¹⁸ Wenn der König sich auf Augenschein und Ohrensagen bei der Rechtsfindung und -durchsetzung nicht verlassen soll, stellt sich die Frage, woher er wissen kann, was Recht ist und worauf man sich verlassen kann. Im Vollzug der Geschichte tauchen zwei Rechtspositionen auf: die der Distribution (jedem der gleiche Anteil) oder die des Verzichts (des Erbarmens). Erbarmen als Verzicht wird hier als lebenserhaltend für den Sohn beschrieben. Aber es bleibt offen, wie der rechtsprechende König zu seinem Urteil gelangen kann. Es wird der göttlichen Weisheit zu geschrieben.

Man kann diese Frage auch noch einmal anders stellen: Wer eigentlich löst das Rätsel um die beiden Frauen und das lebende Kind? Der Augenschein löst es nicht. Salomo greift zu einem Mittel der Rechtsfindung, das ihn vom Augenschein befreit. Aber er zeigt sich als Herr über das Leben und den Tod des Kindes. Er kommt so in eine Unmittelbarkeit, die Gott entspricht.¹⁶¹⁹ In dieser Unmittelbarkeit nun spielen Emotionen, die er auslöst, eine Rolle: נִכְרֵי יוֹם (1.Kön 3,26). Sie entsprechen Gott selbst und seinen Emotionen (vgl. Hos. 11,8f).¹⁶²⁰ Also ist es Gott, dessen Autorität das Rätsel betont. Von ihm kommen die Autorität und die Urteilsfähigkeit Salomos.

S. Lasine hat in seinem Aufsatz zu Salomos Urteil¹⁶²¹ einen weiten Bogen beschrieben. Er versucht ausgehend von der erzählten Episode, die Funktion von Rätseln zu beschreiben. Er sieht ihre Aufgabe darin, innerhalb einer Gesellschaft Unwägbarkeiten zu begegnen.¹⁶²² Sie ermöglichen ein gemeinschaftliches Tun – die Lösung des Rätsels.¹⁶²³

Allerdings kommt dem, der ein Rätsel stellt, eine besondere Rolle zu: Er weiß Bescheid. Und damit wird – inmitten von Unwägbarkeiten – eine grundlegende Ordnung hergestellt. Das Rätsel zeigt den Weisen.¹⁶²⁴ Es ist, so darf man folgern, darum vielleicht nicht einmal nötig, dass es wirklich befriedigend gelöst wird. Ein Rätsel ist darum nie ganz zu lösen, denn: „our interpretative frameworks are usually more or less adequate“.¹⁶²⁵

Gleichzeitig hat ein Rätsel eine didaktische Funktion.¹⁶²⁶ Das Rätsel zeigt nämlich, dass unsere Wahrnehmungen und unser Entscheidungsrahmen immer „ambigouus“¹⁶²⁷ sind. Das gilt für Salomo ebenso wie für die mitratenden Lesenden. Beide erkennen, wie wenig sie dem Augenschein trauen können. Darum erfährt der Leser letztlich auch nicht, wer die Mutter ist, um diese Spannung offen zu halten.

Am Ende dieser Überlegungen zu 1. Kön. 3 und 10 steht folgende Zwischenbilanz unter dem Stichwort „Rätsel“:

1. Ein Rätsel kann für Lesende ungelöst bleiben. Es erfüllt – ob gelöst oder nicht – die Funktion, eine erkenntnistheoretische Vorsicht gegenüber dem Offensichtlichen einzuüben und festzuschreiben, dass unser Interpretationsrahmen der Wirklichkeit gegenüber nicht

¹⁶¹⁸ C. Dunker, Der andere Salomo, S. 202-217

¹⁶¹⁹ S. Lasine, Riddle, S. 66

¹⁶²⁰ S. Lasine, Riddle, S. 69

¹⁶²¹ S. Lasine, Riddle, S. 61-86

¹⁶²² S. Lasine, Riddle, S. 61

¹⁶²³ S. Lasine, Riddle, S. 62

¹⁶²⁴ S. Lasine, Riddle, S. 62

¹⁶²⁵ S. Lasine, Riddle, S. 63

¹⁶²⁶ S. Lasine, Riddle, S. 62: „educational function“

¹⁶²⁷ S. Lasine, Riddle, S. 63

immer angemessen ist.

2. Ein Rätsel ist eine adäquate Form, mit der Rätselhaftigkeit menschlicher Sachverhalte umzugehen oder sie auszudrücken. Es hat eine in doppelter Weise aufklärende Funktion. Es bringt einen verborgenen Sachverhalt zur Sprache, ohne das Verborgene wirklich zu lüften. Es macht etwas aussagbar, was nicht direkt sichtbar ist.

Ein Rätsel entspricht der Komplexität mancher Sachverhalte in der Welt. Es begegnet daher nicht bloß thetisch, sondern auch in Frageform. Nach H.-P. Müller „beschreibt ein Rätsel eine Paradoxie, [...], die paradigmatisch für die Wirklichkeit überhaupt ist.“¹⁶²⁸

3. Es gibt jemanden, der die Lösung des Rätsels weiß. Der erhält durch das Rätsel eine haltgebende und orientierende Funktion. Er zeigt seine Weisheit und gehört damit zu den Weisen, den Wissenden. Lesende werden – als Zuschauende – Zeuge. Das Rätsel hat legitimatorischen Charakter.

4. Es hat Verweisungscharakter auf Gott. Die Möglichkeit, ein Rätsel zu lösen, ist von ihm abgeleitet, von seinem Erbarmen.

Wird ein Rätsel wie hier durch den König gelöst, steht am Ende מִשְׁפֵּט. Zu den intellektuellen Freuden für Lesende gehört eben auch dies: dass מִשְׁפֵּט geschieht.¹⁶²⁹

5. Ein Rätsel macht Lesende zum Partner beim Lösen des Rätsels. Ein Rätsel ist eine Textstrategie, um Lesende zu beteiligen. Das kann den Fortgang des Textes betreffen. Das kann die eigene gedankliche Weiterarbeit betreffen. Immer hat das Rätsel dabei die Funktion, „to enjoy themselves upon its solution“.¹⁶³⁰

6. Wer Partner im Rätsellösen wird, gewinnt Anteil an der Klasse der Weisen, steigt also zu königlichen Ehren auf und wird anerkannt. Das gilt für Salomo in der Geschichte mit der Königin von Saba. Das gilt ebenso für mitratende Lesende.

7. Ein Rätsel lebt – um seine Funktionen zu erfüllen – von einer dialogischen Grundstruktur. Es dient der Verständigung über die Welt und die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis und Möglichkeiten.

6.2 Simsons Rätsel

Im Alten Testament ist an einer einzigen Stelle ausdrücklich ein Rätsel in Rätselform und -situation überliefert.¹⁶³¹ In der Erzählung von der Hochzeit Simsons (Ri. 14) mit einer unbenannten Philisterin stellt Simson den dreißig Gästen ein Rätsel. Als Belohnung für die Lösung stellt er dreißig zweiteilige Festgewänder in Aussicht. Das Rätsel lautet: „Aus dem Fresser kam Nahrung und aus einem Starken Süßes“ (Ri. 14,14). Es geht dabei um „eine versteckte, bildliche Redeweise, deren reale Bedeutung man erst erraten muss.“¹⁶³²

Das Rätsel ist in eine Erzählung eingebettet, die die Begrifflichkeit des Wortfeldes transportiert: ein Rätsel stellen (Ri.14, 12)¹⁶³³; ein Rätsel lösen(Ri. 14,12.18)¹⁶³⁴; ein Rätsel

¹⁶²⁸ H.-P. Müller, Rätsel, S. 488; die Beschreibung scheint mir den Sachverhalt besser zu treffen als z.B. die Aussage, wonach Rätsel als umgekehrte Definitionen betrachtet werden können; C. Fasbender, Art. Rätsel Metzler Literaturlexikon, S. 627.

¹⁶²⁹ Jeder Krimileser kennt dieses Gefühl, wenn der Fall gelöst wird.

¹⁶³⁰ M. Garsiel, Revealing, S. 247

¹⁶³¹ So z.B. S. Glaß, Philologia sacra V, S. 507.

¹⁶³² V. Hamp, Art. חידה TWAT I, Sp.871

¹⁶³³ חוֹד חידה

¹⁶³⁴ מִצָּא חידה Hif oder חידה חידה

nicht lösen können (Ri. 14,13).¹⁶³⁵ Eventuell gehört auch „eröffnen“¹⁶³⁶ in Ri. 14,15 dazu im Sinne von ‚jemanden dazu bringen, die Lösung zu verraten‘.¹⁶³⁷

Das Rätsel selbst besteht aus zwei parallel gebauten Sätzen, einem synonymen Parallelismus membrorum.¹⁶³⁸ Es hat die Gestalt eines Sprichworts. Dort hat der synonyme Parallelismus die Funktion, eine doppelte Perspektive auf ein einzelnes Objekt zu formulieren.¹⁶³⁹ Das Sprichwort ordnet Wahrnehmungen und soziale Wertungen einander zu.¹⁶⁴⁰ Indem das Sprichwort zum Rätsel wird, tritt eine zweifache Verwirrung ein. Zum einen bietet der synonyme Parallelismus nun mehrere Zuordnungsmöglichkeiten. C.V.Camp und C.R.Fontaine spielen die Möglichkeiten einmal durch und kommen auf acht Lösungen.¹⁶⁴¹ Sie schließen: „No wonder that the Philistines are confused.“¹⁶⁴² Zum anderen wird damit die Zuordnung von Wahrnehmung und legitimer Ordnung in Frage gestellt, wie es dem hinterfragenden Charakter eines Rätsels entspricht.¹⁶⁴³ Die Lösung des Rätsels liegt im Kontext, allerdings anders, als die Hochzeitsgäste vermuten.¹⁶⁴⁴ Der Kontext einer vermuteten Lösung ist das Hochzeitsfest oder konkreter: „die Manneskraft des jungen Ehemanns“. ¹⁶⁴⁵ Die Verrätselung läge dann auf einer metaphorischen Ebene, die eine Deutung Fresser/Starker auf Simson ermöglicht. Dann wäre das Rätsel für die Gäste lösbar.

Für die weitere Betrachtung des Rätsels ist es notwendig, an die Rolle des Erzählers zu erinnern, der durch die Textgestaltung die Wahrnehmung Lesender ‚steuert‘. Der Erzähler versorgt Lesende mit Informationen oder verweigert sie ihm, um ein bestimmtes Bild zu erzeugen. Für das Rätsel hier bedeutet das, dass er Informationen beisteuert, die für den Lösungsprozess Lesender wichtig sind.

Dabei gibt es in Ri 14 zwei Ebenen zu beachten:

1. Lesende bekommen einen mehrfachen Kontext geschildert. Der engste ist dabei die Hochzeitsfeier Simsons. Simsons Eltern halten die Wahl ihres Sohnes für falsch (Ri. 14, 3). Simson hält sie für Liebe (Ri. 14,3). Lesende werden informiert, dass sie im Befreiungshandeln JHWH's für sein Volk zu einem Vorwand wird, um die Herrschaft der Philister zu brechen (Ri. 14,4). Das wiederum weiß (י'ד', Ri. 14,4) Simsons Vater nicht, da seine Frau ihm diesen Teil der Geburtsankündigung nicht mitgeteilt hat: „Er wird anfangen, Israel aus der Hand der Philister zu retten“¹⁶⁴⁶ (Ri. 13,5). Lesende wissen mehr als der Vater Simsons.

2. Die Eltern bemerken nicht, was sich abspielt, als sie mit ihrem Sohn unterwegs sind: dass er mit bloßen Händen einen Löwen erschlägt und dass er später im Kadaver Bienen und Honig findet. Simson erzählt es ihnen auch nicht. Lesende aber wissen es. Sie sind vorab informiert und meinen, über die Informationen zu verfügen, um das Rätsel zu lösen.

Im Hintergrund des Rätsels scheint also ein persönliches und geheim gehaltenes Ereignis aus dem Leben Simsons (vgl. Ri. 14,5-9) zu stehen. Man könnte mit O. Margalith sagen, dass es kein wirkliches

¹⁶³⁵ לא יוכל להגיד חידה

¹⁶³⁶ פת'ה

¹⁶³⁷ Vgl. C.V. Camp, Words, S. 147 unter Berufung auf J. Crenshaw, Samson, S. 107f; vgl. auch פת'ה II K: „die Lippen öffnen, schwatzen, Geheimnisse verraten“, Gesenius 17A, S. 566; „einer, der seine Lippen weit macht“, Gesenius 18A, S. 1090.

¹⁶³⁸ C.V. Camp, Words, S. 140f

¹⁶³⁹ C.V. Camp, Words, S. 140

¹⁶⁴⁰ So C.V. Camp, Words, S. 141 in Aufnahme von A. Dundes, On the structure of proverbs, S. 108.

¹⁶⁴¹ C.V. Camp, Words, S. 142, wobei sie als rätseltragenden und -lösenden Kontext für die Philister die Hochzeit annehmen. Darüber hinaus gibt es aber z.B. auch noch den Kontext des Gegensatzes Israel-Philister. Weitere Lösungen bietet B. Herr, Geheimnis, S. 167-170.

¹⁶⁴² C.V. Camp, Words, S. 142

¹⁶⁴³ C.V. Camp, Words, S. 141

¹⁶⁴⁴ Zur Frage des Kontextes vgl. auch A. Yadin, Samson's Hida, S. 407-426.

¹⁶⁴⁵ H.W. Hertzberg, Richter, S. 229

¹⁶⁴⁶ Zürcher Bibel, 2007

Rätsel ist, weil es für die Gäste unlösbar ist.¹⁶⁴⁷ Lesende werden also zunächst einmal eine gewisse Überlegenheit den Philistern gegenüber verspüren.

Zur Rätselauflösung gehört, dass Simson den Hintergrund des Rätsels erkennbar macht (Ri. 14,16f). Wie in 1.Kön. 3 und 10 gehört zur Lösung – auch wenn sie hier völlig anders geartet ist –, dass etwas Verborgenes offenbar gemacht wird. Wie in 1.Kön 3,16ff geht es um Legitimationsansprüche. Simson erweist sich als der, der die Macht hat, das zu tun, was zur Voraussetzung des Rätsels gehört: den Löwen zerreißen und, nachdem sich Bienen angesiedelt haben, Honig holen. Bei diesem Rätsel geht es darum, Überlegenheit über die Gäste zu zeigen. „The Samson Tales, like simple trickster tales, are about status and power games.“¹⁶⁴⁸ Nur dass es im Kontext dieser Erzählung nicht um eine hochzeitlich-spielerische Überlegenheit geht, sondern um reale Dominanz. Das Rätsel hat seine Aufgabe in dem Versuch, Macht zu gewinnen.¹⁶⁴⁹

Für die Gäste wird es zu einer Frage des Überlebens. Das Rätsel gehört zur Gruppe der ‚Halsrätsel‘ – es nicht zu lösen, kostet den Hals, die Existenz.¹⁶⁵⁰ Es ist mit Schwur verbunden, damit verändert sich der spielerische Charakter des Rätsels vollkommen.¹⁶⁵¹ Sie müssen es lösen und setzen die Frau Simsons unter Druck, indem sie es für sie zur Überlebensfrage machen: „Verführe deinen Mann, damit er uns die Lösung sagt, sonst verbrennen wir dich und deine ganze Familie im Feuer. Habt ihr uns eingeladen, um uns arm zu machen?“ (Ri.14,15).¹⁶⁵² Sie erfährt von Simson die Lösung des Rätsel, die Lesende bereits kennen. Nun also wissen außer dem Erzähler und Simson Lesende und Simsons Frau von der biografischen Lösung des Rätsels. M. Bal weist darauf hin, dass Rätsel die Wahrheitsfrage stellen und mit der Machtfrage verbinden. Rätsel müssen nach ihrer Erklärung verständlich, im Rahmen der immanenten Logik des Rätsels logisch sein. Das ist Simson Rätsel nicht.¹⁶⁵³ Es ist eine Falle und benötigt von Anfang an zu Lösung einen Mediator.¹⁶⁵⁴

Es wird nicht erzählt, was Simsons Frau den Philistern erzählt, inwieweit sie das anvertraute Geheimnis preisgibt. Die Lösung, die die Philister Simsons präsentieren, hat die Gestalt einer Frage: „Was ist süßer als Honig? Was ist stärker als ein Löwe?“ (Ri. 14,18).¹⁶⁵⁵ Simson akzeptiert diese Antwort als richtig. Sie nimmt den biografischen Kontext mit dem Stichworten „Honig“ und „Löwe“ auf.

P. Nel hat in seiner Analyse darauf aufmerksam gemacht, dass das Rätsel, anders als z.B. Margalith annimmt, ohne Kenntnisse der Biografie Simsons lösbar ist.¹⁶⁵⁶ Denn Simson akzeptiert eine Rätsellösung, die ohne Verankerung in seinem biografischen Kontext sinnvoll ist. Betrachtet man daraufhin noch einmal das Rätsel, so deutet der zweite Satz des Rätsels den ersten, so ist aus dem zweiten die Antwort erschließbar. Das Rätsel läuft auf das „Süße“ zu und verbindet es mit dem „Starken“. Auf genau diesen Teil gründet sich die Antwort und sie ist nicht von der

¹⁶⁴⁷ O. Margalith, Samson's Riddle, S. 227

¹⁶⁴⁸ S. Niditch, Samson, S. 620; vgl. M. Bal, Death, S. 131-136

¹⁶⁴⁹ S. Niditch, Samson, S. 621

¹⁶⁵⁰ P. Nel, Riddle, S. 535

¹⁶⁵¹ M. Bal, Death, S. 142

¹⁶⁵² Zürcher Bibel 2007

¹⁶⁵³ S. Glaß, Philologia sacra V, S. 507 zitiert Vossius, der darum meint: „aenigma non erat“.

¹⁶⁵⁴ M. Bal, Death, S. 136

¹⁶⁵⁵ Zürcher Bibel 2007

¹⁶⁵⁶ P. Nel, Riddle, S. 541f

erpressten Lösung abhängig. Der erste Halbvers des Rätsels dient also der Verwirrung der Ratenden. Der Verwirrung dient auch der Kontext der Hochzeit, in dem die Philister sicher zunächst an Liebe, Sex oder den Vollzug der Ehe (also einen rechtlichen Akt) denken müssen. Allerdings wird man m.E. darauf hinweisen müssen, dass durch die Erzählung vom Löwen und dem Honig beides für Lesende und für Simson verbunden worden ist. Eine adäquate Lösung kann es wahrscheinlich nur durch diese Kenntnis geben. Die Philister entsprechen dieser Situation mit der Frageform, die Rätsellösungen entspricht, wenn sie als „Erraten“ des Verrätselten aufgefasst werden.

P. Nel führt aus, dass Rätsel in ihrer Entstehung besondere Denkleistungen in der Verrätselung sind.¹⁶⁵⁷ Sie sind keine spontanen Zufallsprodukte¹⁶⁵⁸, dafür spricht schon seine Form als Sprichwort. Der Rater spürt der Logik nach, die in der Verrätselung angewandt worden ist, und erreicht so das Ziel, das er in diesem Fall unbedingt erreichen muss: die Lösung zu bieten. Sind Rätsel vorrangig Spiele, dann gehört zum Spiel auch immer die Regel. Das gilt selbst dann, wenn wie in Ri. 14 im Hintergrund ein Machtkonflikt steht. Stimmt diese Analyse, so zeichnet der Erzähler ein Bild von Philistern, die nicht in der Lage sind, die Logik der Verrätselung zu erfassen und die darum zu Drohungen gegenüber der Frau Simsons als Unbeteiligter greifen. Im Kontext des Befreiungshandelns Gottes für sein Volk wird damit das Gegenüber, der Feind, konturiert. Das Rätsel führt zu einer Karikatur der Philister und macht sie lächerlich als dumme, gewaltbereite Regelverletzer. Es rückt damit in die Nähe des politischen Witz, der bis heute mit dem Rätsel arbeitet.¹⁶⁵⁹

Nun weist **J. Schipper** darauf hin, dass das für Lesende – obwohl sie über die Informationen verfügen, die den ersten Satz des Rätsels betreffen – verwirrende Informationen sind. Denn sie spielen in der Antwort, die die Gäste geben und die Simson akzeptiert, keine Rolle. „The surrounding narrative obscures the riddle.“¹⁶⁶⁰ Für die tatsächliche Rätsellösung nutzen die Informationen, die der Erzähler gibt, nicht wirklich. Lesende mögen sich einen Moment für gut informiert halten, in Bezug auf das Rätsel hilft das nicht. Lesende verlieren die Autorität des Erzählers, an die sie sich bisher gehalten haben. In der Folge bleibt das Rätsel für sie nicht wirklich ungelöst, aber offen.¹⁶⁶¹

In der Folge dieses Kunstgriffes haben viele Ausleger, ohne sich dessen bewusst zu sein, dass ein Kunstgriff des Erzählers vorliegt, versucht, statt von einem von zwei Rätseln zu sprechen. Auch wenn man mit P. Nel annehmen kann, dass Rätsel und Lösung eine Einheit bilden¹⁶⁶², so ist doch zu beachten, dass gerade die Form, in der die Lösung präsentiert wird, zu weiteren Überlegungen Anlass gibt. Denn zur Besonderheit des Rätsels in Ri.14 gehört es, dass die Antwort, die die Gäste geben, selbst wieder in Frage-, wenn nicht Rätselform gegeben wird: „Was ist süßer als Honig? Was ist stärker als ein Löwe?“¹⁶⁶³

Der Erzähler bietet Lesenden damit Themen an, die zum Rätsel aus Ri. 14, 14 dazugehören und den Horizont weiten. Sie lösen das Rätsel für Lesende nicht, aber führen ihr Nachdenken weiter. J. Schipper benennt vier Themenkreise, die alle mit der Singsongeschichte verbunden sind, aber über sie hinausführen:

1. Das ist zuerst der vom Erzähler selbst direkt eingebrachte ‚biografische‘ Themenkreis: der Löwe und der Honig.¹⁶⁶⁴ Lesende werden erinnert, dass es um Gottes Befreiungshandeln geht. Das könnte über die Geschichte sonst in Vergessenheit geraten.

¹⁶⁵⁷ P. Nel, Riddle, S. 540

¹⁶⁵⁸ Vgl. dazu auch C.V. Camp, Words, S. 132f.

¹⁶⁵⁹ Do., 30. Sept. 2010, 8.20 Uhr WDR 2 – In einer Satiresequenz, in der die Gesundheitspolitik der Bundesregierung karikiert wird, steht am Ende eine Rätselfrage: „Was haben eine Putenbrust und ein Arbeitgeberanteil gemeinsam? – Beide kann man einfrieren!“ Auffällig ist dabei auch, dass die Sequenz „König der Ascheimer heißt“. Ein Koch als König stellt Rätsel und löst sie. Und der Titel enthält einen Anachronismus, denn den Ascheimer gibt es seit etwa 25 Jahren in kaum einem Haushalt noch. Er suggeriert also altertümliche Gediengenheit, aber konnotiert auch Asche, also vergänglich, verbrannt.

¹⁶⁶⁰ J. Schipper, ObscurityS. 347

¹⁶⁶¹ J. Schipper, Obscurity, S. 348

¹⁶⁶² P. Nel, Riddle, S. 539

¹⁶⁶³ Ri.14,18 Zürcher Bibel 2007

¹⁶⁶⁴ J. Schipper, Obscurity, S. 348

In der Rätselformulierung durch Simson taucht zweimal das Wort מ'צ' auf. Mit ihm wird auf den Kontext der Befreiung Israels verwiesen.

2. Der literarische Kontext der Hochzeit wird als sprechend wahrgenommen. Es wird gefragt, was süßer als Honig ist. „The answer would be love between the sexes‘ (cf. Song of Songs 8,6-7)“¹⁶⁶⁵ Im Fortschritt der Geschichte fokussiert die Antwort als neues Rätsel die Frage der Beziehung von Simson zu Frauen. Sie lässt aber auch nachklingen, dass es in der Hochzeitsgeschichte ‚nur‘ um eine Beziehung ging, in der eine Frau Simson gut gefiel (Ri. 14,3). Sie präludiert Simsons Gang zur Hure in Gaza (Ri. 16,1-3) und seine Liebe zu Delila (Ri. 16,4ff).¹⁶⁶⁶ Die Liebe lässt Simson schwach werden, trotz aller Stärke.

3. Taucht mit dem Stichwort „Liebe“ der Kontext der Simsongeschichte(n) auf, so gilt das auch für das Thema „Stärke“. Simson ist stärker als der Löwe. Er wird schwach und bittet am Ende der Simsongeschichten Gott: „Mach mich nur noch dieses Mal stark!“ (Ri. 16,28).¹⁶⁶⁷ Das bedeutet auch, dass die Frage nach der Stärke Gottes gestellt wird.

4. Mit der Tatsache des Rätsels ist die Frage aufgeworfen, was jemand wissen muss, um ein Rätsel zu lösen.¹⁶⁶⁸ Die Frage von Wissen und Nichtwissen steht im Raum, nicht als akademische, sondern als Machtfrage. Weisheit ist eine Frage nach Macht.

Insgesamt gibt es 17 Nachweise für „Rätsel“¹⁶⁶⁹ in der hebräischen Bibel, acht davon in Ri.14. Von den verbleibenden 9 Belegen ist an fünf Stellen mit „Sprichwort“¹⁶⁷⁰ (Mashal) verknüpft. Das Rätsel ist eine Form des Sprichworts. Chr. Klein hat in seiner Studie zu Kohelet erwiesen, dass ein Mashal von seiner Wirkung her zu sehen ist – als Machtwort.¹⁶⁷¹ Das hatte auch der Kontext in Ri. 14 nahegelegt.¹⁶⁷²

Das wird durch die Beobachtung gestützt, dass in Ri. 14,4 מְשָׁלִים auftaucht.¹⁶⁷³ Es liegen zwei Wurzeln zu diesem Wort vor¹⁶⁷⁴, deren Bedeutung eng beieinander liegt. So lässt sich nicht nur übersetzen: „in dieser Zeit herrschten die Philister in Israel“, sondern auch: „in dieser Zeit sprachen die Philister Machtworte in Israel“.¹⁶⁷⁵ Das ist nur möglich, weil es eine Zeit ist, in der selbst bei den Eltern Simsons das Wissen um JHWHs Tun nicht vorhanden ist.

C.V. Camp hat darauf verwiesen, dass die Geschichte aus einer weisheitlichen Perspektive erzählt ist.¹⁶⁷⁶ Zumindest verweisen Pvb. 16,23f und 24,13f im Hintergrund auf den Zusammenhang von „Süße“ und Erkenntnis.

5. Ergänzend zu J. Schipper wird man hinzufügen müssen, dass auch die Tora süß wie Honig ist (Ps. 19,11b; Hes. 3,3). So klingt in der Rätselfrage für Lesende auch das an, was „hinter“ den Geschichten steckt. Solange Simson die Tora über sich als Nasiräer einhält, ist er stark. In dem Moment, wo er sie und sich verrät, wird er schwach. – Es ist klar: Das Wort Tora fällt nicht, aber schon in der Geburtsankündigung wird nach מִשְׁפָּט bezüglich des Kindes gefragt (Ri. 13,12). Für Lesende schließt sich also an die Rätsellösung weiteres Nachdenken zum Themenbereich „Tora“ an.

Eine letzte Bemerkung soll der Beobachtung dienen, dass das Rätsel hier insgesamt in einen Gesamtkontext eingebettet ist, der humoristische Züge trägt. Im Richterbuch werden die Feinde Israels immer wieder karikiert, man denke nur an die Eglongeschichte (Ri. 3,12ff „Mord auf dem Klo“). Aber auch Simson selbst trägt komische Züge, wie die Analyse von J.C.Exum und

¹⁶⁶⁵ R.B.Y. Scott, Proverbs, S.xxix; vgl. M. Bal, Death, S. 140. Sie weist darauf hin, dass im Kontext der Rätsellösung die Antwort lautet, süß wie Honig ist die Frau, die geheiratet wird, aber erst wenn die Frau tot wie der Löwe ist, wird man den Honig nehmen können.

¹⁶⁶⁶ J. Schipper, Obscurity, S.349

¹⁶⁶⁷ Zürcher Bibel 2007

¹⁶⁶⁸ J. Schipper, Obscurity, S.352

¹⁶⁶⁹ חִידָה

¹⁶⁷⁰ מְשָׁל

¹⁶⁷¹ C. Klein, Weisheit, S. 16-37

¹⁶⁷² S.o. S. 179ff.

¹⁶⁷³ J. Schipper, Obscurity, S.345

¹⁶⁷⁴ Gesenius, 18.A, S. 754-756; K.-M. Beyse, Art. מְשָׁל I ThWAT Bd. V, Sp.69-73; H. Groß, Art. מְשָׁל II ThWAT Bd. V, Sp.73-77

¹⁶⁷⁵ Vielleicht darf man anmerken, dass Simson sein Rätsel in der Form des מְשָׁל stellt, also in der Form der Machthaber. Sie antworten aber nicht mit einem מְשָׁל, sondern mit einer Frage. Vielleicht deutet sich darin eine Art Herrschaftswechsel an.

¹⁶⁷⁶ V.C. Camp, Words, S. 127ff

J.W.Wheedbee zeigt. Simson ist ein typischer unbelehrbarer Narr, der immer wieder den gleichen Fehler macht und in die gleiche Falle tappt.¹⁶⁷⁷ Dieser allzumenschliche Charakterzug, zumal auf dem Feld der Liebe, bringt ihm die Sympathie Lesende ein. Geschichte ereignet sich bei ihm als Komödie. Zu ihr gehört „the lack of specific moral judgment“.¹⁶⁷⁸ Die Narrheit Simsons wird durch seine Abhängigkeit von Gott und dem göttlichen Plan zur Rettung ausgeglichen.¹⁶⁷⁹ In diesem Sinne ist er ein „Till Eulenspiegel in biblical dress. His wit and prowess provide the occasion to ridicule the Philistines and have good laugh at their expense.“¹⁶⁸⁰ Das gilt eben auch für die Formen, mit denen er die Philister lächerlich macht: hier eben mit dem Rätsel. Hier jedenfalls verspricht schon das Rätsel, dass es etwas zu lachen geben wird.

Zusammenfassend kann man nach der Betrachtung von Ri. 14 festhalten:

1. Es gibt ein feststehendes, mit dem Rätsel verbundenes Vokabular. Mit ihm kann das Rätsel in den weisheitlichen Diskurs eingeordnet werden.
2. Die Frage der Rätsellösung stellt sich als Frage nach Macht, selbst wenn das Rätsel selbst zunächst ein Mittel der Unterhaltung ist.
3. Das Rätsel ist hier eingebettet in den Kontext der Frage nach Befreiung Israels von der Macht oder den Machtworten der Philister. Es hat Nähe zum politischen Witz und zur Karikatur.
4. Das Rätsel wird gelöst, aber es löst zugleich neue Fragen und neues Nachdenken bei den Lesern aus. Das Potenzial des Rätsels ist nicht mit der Lösung erschöpft. Darin besteht einer der intellektuellen Reize für Lesende. Es öffnet innerhalb der Rätsellösung einen weiten Horizont.

6.3 Zahlenspruch und Rätsel: Pvb

In Ri. 14 begegnet das Rätsel in der Form einer Sentenz (Ri. 14,14) und einer Frage als weiterführende Antwort. Die Frage ist zugleich ein neues Rätsel, sodass hier eine weitere Form vorliegt, in der Rätsel begegnen können.

Eine weitere rätselaffine Form begegnet im Zahlenspruch.¹⁶⁸¹ Er ist „ursprünglich wohl in der Weisheitsdichtung heimisch“.¹⁶⁸² Wie das Rätsel entspringt der Zahlenspruch dem „Spieltrieb“.¹⁶⁸³ Spielen und Rätseln betrifft dabei nicht nur Kinder, sondern auch Erwachsene. Es geht darum, aus dem Spiel Belehrung zu schöpfen.¹⁶⁸⁴ GvRad beschreibt dieses Spiel: „Die Frage: Was ist das Höchste? Was ist das Schlimmste? usw., ist in aller Welt verbreitet. Einmal aufgeworfen, hat sie etwas Stimulierendes, da sich jeder – ,drei bis viermal darfst du raten!‘ – bemüht, der Antwort voranzueilen.“¹⁶⁸⁵ Darin erweist sich die dialogische Kraft des Zahlenspruchs und des Rätsels. O. Plöger verweist darauf, dass für den Zahlenspruch das „änigmatische Element“ wichtig ist, „dass nämlich auf eine gestellte Rätselfrage eine oder mehrere Antworten erwartet werden“.¹⁶⁸⁶ Die Einleitung des Zahlenspruchs hat „faktisch den Charakter einer herausfordernden Frage, denn die Angabe

¹⁶⁷⁷ J.C. Exum, Isaac, S. 146

¹⁶⁷⁸ J.C. Exum, Isaac, S. 147

¹⁶⁷⁹ J.C. Exum, Isaac, S. 150

¹⁶⁸⁰ J.C. Exum, Isaac, S. 152

¹⁶⁸¹ Ein weiterer Zahlenspruch findet sich Pvb. 6,16.

¹⁶⁸² B. Gemser, Sprüche, S. 83

¹⁶⁸³ H. Brandenburg, Sprüche, S. 132

¹⁶⁸⁴ U. Hübner, Spiele, S. 136f.143f; „aus dem Spiel Belehrung schöpfen“, stammt von Hieronymus, aaO, S. 144.

¹⁶⁸⁵ G.v. Rad, Weisheit, S. 55

¹⁶⁸⁶ O. Plöger, Sprüche, S. 357; so auch B. Gemser, Sprüche, S. 81

nur von Zahlen und die Verschweigung des Gemeinten provoziert den Hörer und spannt seine Neugier auf die Folter.¹⁶⁸⁷ Bei einem Zahlenspruch geht es – wie beim Rätsel und seiner Lösung – um einen Versuch, Verständnis zu gewinnen und die Welt zu ordnen. Statt ausgeführter Vergleiche arbeitet er mit Vereinfachungen¹⁶⁸⁸ und stellt unterschiedliche Phänomene in einem Zahlenschema zusammen.¹⁶⁸⁹ Dabei ist er offen konstruiert. Es muss weder das Thema genau getroffen werden noch geben die Zahlen ein Absolutum an.¹⁶⁹⁰ Der Zahlenspruch „will also zu eigener Beobachtung anregen.“¹⁶⁹¹ Es geht ihm um die Beziehung zwischen außermenschlicher und menschlicher Welt.¹⁶⁹² Zahlensprüche teilen mit dem Rätsel die unterhaltsame Seite. Mit Lachen lernt es sich leichter.¹⁶⁹³

6.3.1 Zahlensprüche in Pvb. 30

Zahlensprüche finden sich außer in Amos 1,3-2,8¹⁶⁹⁴ in Ps. 62,12, Hi. 5,19; Hi. 33,14¹⁶⁹⁵ sowie Pvb. 6, 16-19¹⁶⁹⁶ vor allem in Pvb. 30. Diese Spruchsammlung ist ein selbstständig überschriebener Teil in Pvb und enthält laut Überschrift „Die Worte Agurs, des Sohnes Jakes“ (Pvb. 30, 1).¹⁶⁹⁷ Auch wenn der genaue Bedeutung des Wortlautes kaum zu erheben ist, so wird „Worte“ durch „Lastwort“¹⁶⁹⁸ und „Spruch“¹⁶⁹⁹ interpretiert.¹⁷⁰⁰ Was in Pvb. 30,1b folgt kann als „die bittere Klage [...] eines leidenden Ich“¹⁷⁰¹ verstanden werden. H.F. Fuhs verweist darauf, dass der Dichter mit diesem Beginn ein persönliches Vermächtnis für den Weg seiner Hörer/Leser auf dem weiteren Weg in der Suche nach Weisheit formuliert.¹⁷⁰²

Erstaunlicherweise stehen die Ausleger wie bei Koh. 1,1.2 zunächst einmal wieder vor einem Rätsel. Gemeinsam haben sie die Bezeichnung „Worte“, gemeinsam auch, dass eine Angabe mit inhaltlich unklarer Wortduplikationen folgt.

Agur fehlt „Menschenverstand“ (Pvb. 30,2f)¹⁷⁰³ Er hat keine Weisheit erlernt, aber verfügt über Kenntnis des Heiligen. Er leitet damit vier Fragen nach dem „Weisen“ ein (Pvb. 30,3f): מי. „Wer ist hinaufgestiegen in den Himmel und wieder herab? Wer hat mit seinen Händen den Wind eingefangen? Wer hat das Wasser in ein Gewand gebunden? Wer hat alle Enden der Erden festgesetzt? Wie ist sein Name und wie der Name seines Sohnes? Weißt du das?“¹⁷⁰⁴ Der Weise wird

¹⁶⁸⁷ G.v. Rad, Weisheit, S. 55

¹⁶⁸⁸ O. Plöger, Sprüche, S.357

¹⁶⁸⁹ O. Plöger, Sprüche, S.xvii

¹⁶⁹⁰ G. Sauer, Agur, S. 91

¹⁶⁹¹ O. Plöger, Sprüche, S. xviii

¹⁶⁹² A. Meinhold, Sprüche, S. 495

¹⁶⁹³ J. Hempel, Pathos und Humor, S. 77

¹⁶⁹⁴ Amos nutzt die Form des Zahlenspruches als Auslöser für die jeweilige Gerichtsankündigung.

¹⁶⁹⁵ Ps. 62, 12 sowie die beiden Hiobworte beschäftigen sich mit der Tatsache, dass Gott redet.

¹⁶⁹⁶ Pvb. 6,16ff bildet den Abschluss einer Mahnrede und hat begründenden Charakter.

¹⁶⁹⁷ דברי אגור בן יקה

¹⁶⁹⁸ המשא

¹⁶⁹⁹ נאם

¹⁷⁰⁰ M.E. sollte darum auf Interpretationen verzichtet werden, die dort Eigen- oder Ortsnamen o.ä. vermuten. נאם und משא sind in ihrem normalen Sprachgebrauch Begriffe für prophetische Rede. M.E. hat A.H.J. Gunneweg recht, wenn er feststellt, dass hier weisheitliche Rede als prophetische Rede, als Rede aus Offenbarungsempfang, qualifiziert werden soll. Vgl. A.H.J. Gunneweg, Weisheit, S. 259.

¹⁷⁰¹ M. Sæbø, Sprüche, S.363

¹⁷⁰² H.F. Fuhs, Sprichwörter, S. 178. Das bedeutet, dass der Text zu den Lehrerzählungen und -beispielen in „Ich“-Form zu zählen ist, obwohl sich der Dichter einer Kunstform bedient: „nach der beliebten Rede-in-Rede-Form jemand anderen sprechen (zu lassen)“, der sich dabei auch noch des prophetischen Ausspruchs bedient (S. 178). Leider gibt F. keinen Grund an, warum der Dichter an dieser Stelle dieses Verfahren der ‚Verkleidung‘ in einen anderen wählt. Vgl. auch R.D. Moore, Alien, S. 96-107.

¹⁷⁰³ בינת אדם; vgl. H.-F. Richter, Agur, S. 418-421, der Pvb. 30,2 als Irrealis versteht: Angenommen, ich sei dümmer als alle anderen Menschen....

¹⁷⁰⁴ Zürcher Bibel 2007

in sich keine einzige dieser Fragen beantworten können, es sei denn, er wäre Gott gleich.¹⁷⁰⁵ Die Fragen ironisieren¹⁷⁰⁶ und kritisieren¹⁷⁰⁷ eine Weisheit, die zuviel wissen will. Eine erste Antwort verweist auf die Gottesrede (1,4bb-6¹⁷⁰⁸) als verlässlichen Grund. Dabei bedient sich Agur eines Zitats aus der Kanonformel. Die verlässliche Gottesrede wird als geschriebenes Wort Gottes identifiziert.¹⁷⁰⁹ Eventuell deutet die Auswahl des Zitats darauf hin, was Agur wichtig erscheint – nämlich nichts hinzuzufügen. „Bedenkt man den Ausgangspunkt und den ganzen Duktus [...] so drängt sich doch immerhin die Vermutung auf, daß hier an Spekulationen gedacht wird, die in V.8 als Eitelkeit und Täuschung bezeichnet werden [...]“.¹⁷¹⁰ Der Verweis auf die Gottesrede leitet in das einzige Gebet, das im Bereich der Pvb überliefert ist (Pvb. 30, 7-9), über. Der Beter erbittet einen verlässlichen Rahmen für die Lebensführung. Es ist auch darin weisheitlich, dass es Extreme vermeiden will: nicht reich, nicht arm. Und auch seine formale Gestaltung als Zahlenspruch ist weisheitlich geprägt.¹⁷¹¹

Mit dem eigenen Nichtwissen als Ausgangspunkt, der Gottesrede als Grund und dem Gebet als einem verlässlichen Rahmen für das Leben, beginnt in Pvb. 30,10 der Versuch Agurs, die Welt zu ordnen. Wer weise sein will und betet, der flucht nicht und gehört nicht zur entsprechenden Menschengruppe (Pvb. 30,10-14).

Hatte sich mit der Fragereihe in Pvb. 30,13f und der Reihe zu „Generation“¹⁷¹² in Pvb. 30,11-14 schon die Reihung als Ordnungsmerkmal gezeigt, so wird nun versucht, die Welt mittels einer Gruppe von 5 Zahlensprüchen zu ordnen, beginnend mit Pvb. 30,15f: „Der Blutegel hat zwei Töchter: Gib her! Gib her! Drei sind es, die nicht satt werden, vier, die nie sagen: Es ist genug! – Das Totenreich und der verschlossene Mutterschoß, die Erde die nicht satt wird vom Wasser und das Feuer, das nie sagt: Es ist genug!“¹⁷¹³ Dabei gehört es zur Weisheit des Sprechers, das zu benennen, was rätselhaft ist: „Drei Dinge sind es, die mir zu wunderbar sind, und vier, die ich nicht begreife“¹⁷¹⁴ – den Weg des Geiers am Himmel, den Weg der Schlange auf dem Felsen, dem Weg des Schiffes auf hoher See, den Weg des Mann bei der jungen Frau (Pvb. 30,18f).¹⁷¹⁵ Es wird als klärendes Moment eine Gemeinsamkeit gesucht – hier „Weg“.¹⁷¹⁶ „Wenn Gleiches zu Gleichem gelegt werden kann, dann verlieren die Erscheinungen ihre absolute Rätselhaftigkeit.“¹⁷¹⁷ Zugleich aber wird das Geheimnis nicht entschleiert oder erklärt, sondern der Verweis gegeben, dass es einen Kreis geheimnisvoller Phänomene gibt, an denen der Mensch partizipiert, in dem auch er einen geheimnisvollen Weg beschreitet: zu jungen Frau.¹⁷¹⁸ H.F.Fuhs hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Zahlenspruch besonders gut zu mnemotechnischen Praktiken passt.¹⁷¹⁹ Das bedeutet in diesem Zusammenhang, dass der Zahlenspruch die Geheimnishaftigkeit der Welt erinnerbar macht.

An diesem zweiten Zahlenspruch bewährt sich die grundsätzliche Offenheit des Zahlenspruchs für weitere Beobachtungen. So wird zum Thema Mann und Frau unter dem Stichwort „Weg“ ein Wort über die „Ehebrecherin“ angehängt (Pvb. 30, 20)¹⁷²⁰.

Die übrigen drei Zahlensprüche wirken jeweils wie aufeinanderfolgende Kommentare, d.h. in einer Art Kette schließt sich einer als weitere Beobachtung an den anderen an. Die Beschreibung von Fehlentwicklungen in der menschlichen Gesellschaft (Pvb. 30,21-23) wird mit der Beobachtung von gelungenen Organisationsformen unter den Kleinsten der Tiere erweitert (Pvb. 30,24-28). Das

¹⁷⁰⁵ So A.H.J. Gunneweg., Weisheit, S. 255

¹⁷⁰⁶ A.H.J. Gunneweg., Weisheit, S. 256

¹⁷⁰⁷ M. Sæbø, Sprüche, S.363f

¹⁷⁰⁸ Pvb. 30, 4bb כי תדע בbb lässt sich nicht nur als Abschluss der Fragereihe 1,3f verstehen, sondern auch als Einleitung der Antwort in 1,5: „Denn du weißt“.

¹⁷⁰⁹ A.H.J. Gunneweg., Weisheit, S. 257

¹⁷¹⁰ A.H.J. Gunneweg., Weisheit, S. 257f

¹⁷¹¹ Vgl. A.H.J. Gunneweg, Weisheit, S. 256.

¹⁷¹² דור

¹⁷¹³ Zürcher Bibel 2007; lt. S. Glaß, Philologia sacra V, S. 506 ist Pvb. 30,15f das Paradebeispiel für ein Rätsel.

¹⁷¹⁴ לא ידעתים

¹⁷¹⁵ Zürcher Bibel, 2007

¹⁷¹⁶ דרך

¹⁷¹⁷ G.v. Rad, zit. nach H. Brandenburg, Sprüche, S. 132.

¹⁷¹⁸ גבר בעלמה, דרך, vgl. O. Plöger, Sprüche, S.364.

¹⁷¹⁹ H.F. Fuhs, Sprichwörter, S. 181

¹⁷²⁰ אשה מנאפת

wiederum zieht einen Zahlenspruch nach sich, der – letztlich metaphorisch – nach dem „guten Gang“ fragt (Pvb. 30,29-31). Und dieser wird wiederum mit einem Hinweis darauf kommentiert, was zu machen ist, wenn es nicht gut läuft: „Lege die Hand auf den Mund“ (Pvb. 30,32)¹⁷²¹, was eine Reihung im Stil eines Zahlenspruchs nach sich zieht, die darauf abzielt, Zorn zu verhindern (Pvb. 30,33).

Ausgehend vom Zahlenspruch als einer Form des Rätsels lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

1. Sie erweisen ihren Verfasser, Agur, als weisen Mann. Seine Unwissenheitserklärung und sein Gebet können entsprechend der Bitte Salomos in 1.Kön 3, 6-10 verstanden werden. Sie dienen zur Darstellung weisen Verhaltens, in dem Weisheit nicht lernbar, aber wissbar ist. So sind zum einen die folgenden Sprüche als Weisheit legitimiert. Zum anderen erweisen die Sprüche den Verfasser als Weisen.
2. Sie sind sachlich der Verborgenheit und Unerklärbarkeit der Welt angemessen. Denn sie beschreiben und ordnen, ohne das Geheimnis letztlich lüften zu können und ohne zu erklären. Sie halten den Rahmen des Nichtwissens aufrecht. Sie ermöglichen das unter anderem durch ihre numerische Form, die anzeigt, dass auf eine Frage mehr als eine Antwort möglich ist.
3. Sie sind darum – wenn auch auf andere Weise wie Rätsel – offen für Fortschreibungen. Das gilt, wie in Pvb. 30 zu sehen ist, literarisch. Das betrifft aber auch die Tatsache, dass sie eine Denkbewegung anstoßen, die Lesende selbst eigenständig weiterführen können. Sie sind grundsätzlich offen und dialogisch ausgerichtet.
4. Mit dem Rätsel teilen sie die Funktion zu unterhalten. Die Unterhaltungsfunktion verstärkt dabei die Neugierde und meine Bereitschaft als Lesers, mitzuarbeiten, weiterzulesen, nachzudenken.

6.3.2 Rätselform in Pvb

In diesem Zusammenhang ist nun der Prolog von Pvb. 1,1-7 zu bedenken. Er beschreibt die salomonische Herkunft des Buches sowie Adressaten und Zweck: weise zu werden und in der Weisheit zu wachsen, Spruch und Gleichnis sowie die Worte der Weisen und ihre Rätsel zu verstehen. Adressaten sind unmittelbar Weise, die in ihrer Lebensführung, Erkenntnis und Funktion als Lehrende weitergebildet werden soll. Mittelbar kommen diejenigen in den Blick, die weise Unterweisung benötigen.¹⁷²² Ausgangspunkt und Rahmen für dieses Unternehmen bildet die Gottesfurcht. Betrachtet man Pvb. 1,6 als Formvorgaben, so wird man sagen können, dass nach der Einleitung Pvb. 1-9 in Pvb. 10ff zunächst – durch entsprechenden Titel eingeführt – „Sprichworte“, Mashalim¹⁷²³ angebracht werden. Mit den Überschriften in Pvb. 22,17; 24,23 sowie 30,1; 31,1 werden, jeweils im Anschluss an Sprüche Salomos (Pvb. 10,1; 25,1), „Worte von Weisen“¹⁷²⁴ vorgestellt. Man kann spekulieren, ob Pvb. 1,6 für die Sammlungsüberschriften prägend geworden ist oder umgekehrt. Für unseren Zusammenhang mag allein das Faktum reichen, dass „Rätsel“¹⁷²⁵ mit Worten der Weisen verbunden wird. Zumindest für Pvb. 30 mit seinen Zahlensprüchen kann von einer inhaltlichen und formalen Nähe gesprochen werden.

¹⁷²¹ יד לפה

¹⁷²² O. Plöger, Sprüche, S. 10; H.F. Fuhs, Sprichwörter, S. 23-25; A. Meinhold, Sprüche, S. 48-50

¹⁷²³ משלים

¹⁷²⁴ דברי חכמים

¹⁷²⁵ חידה

6.3.2.1 Pvb. 11,22

R. Alter hat in seinen Untersuchungen zur biblischen Poesie nach Formen und Funktion von Sprüchen in Pvb gefragt. Der einzelne Spruch in seiner zweigegliederten Form gilt ihm als „poem“. Drei Grundformen und -funktionen beschreibt er: 1. „lines formed on the principle antithesis“¹⁷²⁶; 2. „lines formed on a principle of equivalence or elaboration between versets“¹⁷²⁷ und 3. als besonders charakteristisch¹⁷²⁸ für das Pvb. „the riddle form, where the first verset is a syntactically incomplete or otherwise baffling statement, which is then explained through the second verset.“¹⁷²⁹ Alter nennt sie Rätselform, weil sie nicht im eigentlichen Sinn ein Rätsel ist, aber ein ursprüngliches Rätsel mit Frage und Antwort¹⁷³⁰ erahnen lässt. „The relation between the first verset and the second verset is that of a riddle to its solution.“¹⁷³¹ Allen drei Grundformen gemeinsam ist es, dass sie eine mnemotechnische Funktion haben, die dem Gedächtnis eine Art „ethischer Prophylaxe“ einschreiben.¹⁷³²

Während die ersten beiden Grundformen in die Wahrnehmung einer grundsätzlich geordneten und vertrauenswürdigen, moralischen Welt einführen, hilft die Rätselform wahrzunehmen und zu formulieren, dass diese moralische und geordnete Welt rissig und widersprüchlich ist und durch unerwartete Momente und Verhaltensweisen geprägt wird.¹⁷³³ Da die Rätselform auf solche Dinge aufmerksam machen will, die in der Beschreibung der Welt als geordneter ausgeblendet werden könnten, arbeitet sie im ersten Teil mit einer schockierenden, auf jeden Fall Aufmerksamkeit heischenden Aussage¹⁷³⁴, einer Metapher, einem Vergleich, z.B.: „Ein goldener Ring im Rüssel einer Sau“ (Pvb. 11,22a). Die zweite Vershälfte ergänzt dann, worauf die schockierende erste aufmerksam machen soll: „eine schöne Frau ohne Geschmack“.¹⁷³⁵ Der zweite Versteil „teases out the implication of the metaphor“.¹⁷³⁶ Es entsteht darüber hinaus ein Geflecht von inhaltlichen Beziehungen zwischen den Versteilen, z.B. zwischen Frau und dem nichtkoscheren Tier „Schwein“, aber auch zwischen dem, was äußerlich ist (der goldene Ring), und dem, was nicht sogleich sichtbar wird.¹⁷³⁷ Die Rätselform lädt ein, diese Beziehungen zu ergründen und zu entdecken.¹⁷³⁸ Sie tut das manchmal durch karikierende oder satirische Perspektive¹⁷³⁹ und bringt einen hohen Unterhaltungswert ein.

6.3.2.2 Pvb. 23,29-35

In Pvb. 23,29-35 findet sich ein Rätsel¹⁷⁴⁰, das nicht auf die Rätselform reduziert ist. In 23,29 wird zunächst sechsfach eine Rätselfrage gestellt: „Wer hat Wehe? Wer hat Gier? Wer hat Raufereien?“

¹⁷²⁶ R. Alter, Poetry, S. 212

¹⁷²⁷ R. Alter, Poetry, S. 212

¹⁷²⁸ R. Alter, Wisdom books beschreibt jeweils im Kommentar zur Stelle folgende 27 Stellen als „riddle form“: 10,26; 11,22; 17,12; 19,24; 21,1.9.19; 23,29f.35; 25,3.4.12.13.14.18.20.24.28; 26,1.2.3.6.11.14; 27,3.4; 28,3.

¹⁷²⁹ R. Alter, Poetry, S. 212

¹⁷³⁰ So beschreibt R. Alter, Wisdom books, S. 267 zu Pvb. 17,12 die ursprüngliche Rätselfrage: „What could be worse than encountering a bear robbed of its cube?“ In Pvb. 23,29f ist die Rätselfrage erhalten und es findet sich bis 23,35 die Ausführung der Lösung.

Vgl. zu Rätseln außerhalb von Pvb B. Herr, Geheimnis, S. 166; Jer. 46,7-9; Jes. 60,8f; K. Koenen, Wem ist Weh?, S. 84.

¹⁷³¹ R. Alter, Wisdom books, S. 187; vgl. J.M. Thompson, Form and function, S. 75 unter Aufnahme eines Gedankens von B. Gemser, dass die Weisen die erste Zeile gesagt haben, ein Schüler hat dann ergänzt, sodass auch unetrschiedliche Fortsetzungen möglich werden.

¹⁷³² R. Alter, Wisdom books, S. 187

¹⁷³³ R. Alter, Poetry, S. 223f

¹⁷³⁴ R. Alter, Poetry, S. 220ff

¹⁷³⁵ Zürcher Bibel 2007

¹⁷³⁶ R. Alter, Poetry, S. 221

¹⁷³⁷ סרת טעם

¹⁷³⁸ R. Alter, Poetry, S. 222; eine ähnliche poetische Struktur und Arbeitsweise beschreibt Alter dann auch für das Cant Salomos. Das Ziel ist dort nicht didaktisch. Es geht vielmehr darum, etwas Besonderes, das sonst nicht wahrnehmbar oder beschreibbar ist, wahrzunehmen. Die poetische Form gibt dabei der Aussage nicht zuerst Gewicht oder Aussagekraft. Es geht um „uncovering or discovering meanings through the resources of poetry“; R. Alter, Poetry, S. 256.

¹⁷³⁹ R. Alter, Wisdom books, S. 188

¹⁷⁴⁰ Das sieht auch M. Sæbø, Sprüche, S. 297, der eigentlich davon ausgeht, dass im Pvb. keine Rätsel zu finden sind, so S. 16. Vgl. K. Koenen, Wem ist Weh?, S. 81f. Koenen macht in seinem Aufsatz auf weitere

Wer hat dumpfes Brüten? Wer hat Striemen ohne Grund? Wer hat trübe Augen?“¹⁷⁴¹ Dabei ist zu beobachten, dass sich die Fragen formal steigern, indem sie länger werden. Zugleich wird das allgemein gehaltene „Wehe“ so konkretisiert, dass eine Rätsellösung ermöglicht wird. Pvb. 23,30 bietet eine schlichte Rätsellösung: „Die bis spät beim Wein sitzen, die kommen, um Mischtrank zu kosten.“¹⁷⁴² Es schließt sich eine Warnung vor dem Wein an. „Schau nicht den Wein an, wenn er rötlich schimmert, wenn er im Becher seinen Glanz zeigt. Glatt gleitet er ein. Am Ende beißt er wie eine Schlange und wie eine Otter verspritzt er Gift.“ Dabei wird aus dem, was verlockend schimmert, Gift. Dann wird in einer kleinen Karikatur beschrieben, was der Wein, das Gift, bewirkt, und dabei wieder unmerklich auch auf die Rätselfrage zurückgeleitet. Zunächst wird ein Du angesprochen, dann spricht ein Ich. Darin steckt: Wenn du Wein trinkst, wirst du nicht nur nicht klar sehen, dummes Zeug reden und im meeresschwankenden Bett liegen. Aus dir wird jemand, der von sich sagen muss: Ich bin der, der in der Frage gemeint war. Und ich kann nicht anders.“

Zugleich entstehen neue Beziehungen im Gesamtgeflecht zwischen Antwort und Frage und innerhalb der Antwort: Die Schläge vom Anfang, sie helfen nicht; der Schmerz hat keine Warnfunktion. Und „Ich“ und „Du“ wirken merkwürdig verschoben: Belehrt nun der Trinker? Löst er mit seinem Ich das Rätsel? Und – ist der Trinker nun eine Figur, über die man lachen darf, oder verhindert gerade das Ich als Steigerungs- und Zukunftsperspektive des Du ein allzulautes Gelächter?¹⁷⁴³

6.3.2.3 Pvb. 25

In Pvb. 25 finden sich – folgt man der Spur R. Alters – mindestens neun Sprüche in Rätselformen: 25,3.4f.12.13.14.18.20.24.28. Diese Tendenz setzt sich in Pvb. 26-28 fort. Hier soll der Inhalt der einzelnen Sprüche nicht interessieren, sondern vielmehr der Kontext. Pvb. 25,1 ist der Neubeginn einer salomonischen Sammlung innerhalb von Pvb: Sprüche Salomos, die Männer König Hiskias gesammelt haben. Innerhalb des salomonischen Profils, das mit der Reminiszenz an den Richter und Rätsellöser in Pvb.25,2-5 artikuliert und eingeleitet wird¹⁷⁴⁴, finden sich vermehrt Rätselformen wieder. Es wirkt beinahe so, als solle hier unter Beweis gestellt werden, dass der König der Rätsellöser ist und ich als Leser, wenn ich es auch kann, ein König. Deutlich ist dabei der durch das salomonische Profil gesetzte Bezug von Recht und Lösung von Rätseln. Er wird einleitend formuliert: „Die Ehre der Könige ist es, eine Sache zu erforschen“ (Pvb. 25, 2). Die Aufforderung, das Recht zu tun, ist, so wenig wie die Einladung, sich an den Rätselformen zu beteiligen, auf den König beschränkt oder bezogen. Die Rätselformen laden mich als Leser ein, rechts- und königskonformes Verhalten zu entdecken und zu praktizieren.

6.3.2.4 Pvb. 31

I. Fischer hat in Betrachtung von Pvb. 31 zu Pvb. 31, 10 angemerkt, dass hier ein Rätsel vorliegt.¹⁷⁴⁵ Auch hier wird der Begriff im Text nicht benutzt. Pvb. 31, 10 leitet ein Gedicht über die „Frau von Stärke“¹⁷⁴⁶ ein. Mit ihm schließt Pvb ab. Mit ihm wird aber auch Pvb. 31 als einzelnes Kapitel abgeschlossen. Das Leitwort, das dieses Kapitel zusammenbindet, ist „Stärke“. Es taucht in Pvb. 31, 3 mit Blick auf den durch seine Mutter belehrten Königssohn Lemuel auf. Er soll seine Kraft nicht für Frauen verausgaben. Und es wird in Pvb. 31, 29 mit Blick auf die Töchter aufgenommen. Sie sind „Töchter von Stärke“¹⁷⁴⁷, werden aber von der ab Pvb. 31, 10 beschriebenen Frau übertroffen. Der Text ist formal ein Akrostichon. Diese höchst formale und typisch weisheitliche Form eines Gedichtes hilft, die Welt in eine geordnet wahrnehmbare Form zu bringen. Es wird durch die Frage

Rätsel in der prophetischen Literatur aufmerksam, die parallel zu Pvb. 23, 29-35 strukturiert sind: Jer. 46,7-10 und Jes. 60,8f.

¹⁷⁴¹ Übersetzung O. Plöger, Sprüche, S. 260

¹⁷⁴² Übersetzung H. Ringgren, Sprüche, S. 95

¹⁷⁴³ Wie vielfach die Möglichkeiten und Beziehungen sein können, zeigt die kleine Aufstellung, die im Sprüchekommentar von E. Ginzburg, Mishlei, S. 481-488 als Ertrag der jüdischen Auslegungstradition ausgebreitet wird. Interessant dabei auch, dass Pvb. 23,29ff als Grund für die in den vorangehenden Abwege interpretiert wird. Wer zuviel Wein trinkt, gerät in Abhängigkeit und er verarmt, verachtet seine Eltern, geht zu Prostituierten (S. 481).

¹⁷⁴⁴ S.o. S. 95ff.

¹⁷⁴⁵ I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 150; dies., Gotteslehrerin, S. 244f. Leider begründet I. Fischer an keiner Stelle näher, warum sie Pvb. 31,10 für eine Rätselfrage und 31, 29 für die Antwort hält.

¹⁷⁴⁶ אשת חיל

¹⁷⁴⁷ בנות חיל

eingeleitet, wer eine Frau von Stärke findet. Sie wird zunächst von ihrem Wert her beschrieben: größer als der von Korallen (Pvb. 31,10). Pvb. 31, 11f zeigt ihre Bedeutung für ihren Mann: Sein Herz kann sich auf sie verlassen und sie tut ihm gut. Pvb. 31, 13-20 zeigt sich die Frau als selbstständig agierende Frau¹⁷⁴⁸; eines der leitenden Wortfelder ist „Hand“ (Pvb. 31,13.16.17.19.20).¹⁷⁴⁹ Pvb. 31, 21-29 zeigen sich die Folgen. Sie fürchtet sich nicht, sie ist voll Kraft und Würde, sie spricht Weisheit und Weisung und sie wird gelobt von Söhnen und Mann.¹⁷⁵⁰ „Viele Töchter erwiesen sich als wacker, aber du übertriffst sie alle!“¹⁷⁵¹ Das Stichwort „Stärke“ wird dabei wieder aufgenommen. Im Chorschluss Pvb. 31, 30f wird die Frau von Stärke noch einmal neu akzentuiert. Sie ist entweder eine Frau von Gottesfurcht oder die Gottesfurcht selbst.¹⁷⁵²

Versucht man das Gedicht insgesamt zu überblicken, so fällt auf, dass die beschriebene Frau eine einzigartige Frau ist. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass mit dem Stichwort Stärke drei Akteure verbunden werden: Lemuel als von seiner Mutter belehrter König(ssohn), die Töchter (Pvb. 31, 29) sowie eben die beschriebene einzigartige Frau.¹⁷⁵³ Dabei existiert ein Gefälle: Der Sohn kann Stärke verlieren; die Töchter sind stark, werden aber von der Frau übertroffen. Sie ist also Maßstab und Modell. Sie sorgt eigenständig, sie spricht Weisheit und Tora, sie ist Gottesfurcht. Es gibt eine Ebene, auf der die Mutter des Lemuel dieser Frau entspricht: mit ihrer Lehre. Es gibt eine Ebene, da entsprechen Frauen und Männer dieser Frau – als Töchter oder Söhne.

Die Frage, die sich Lesenden aufdrängt, ist in Pvb. 31, 10 vorformuliert und in der Auslegungsgeschichte immer neu gestellt worden: Welche Frau wird hier beschrieben? Und gibt es diese Frau überhaupt? Geht es um ein Ideal¹⁷⁵⁴ oder um eine reale Frau?¹⁷⁵⁵ Ist es eine besonders tüchtige¹⁷⁵⁶ Ehefrau, sodass hier eine Art „Frauenspiegel“¹⁷⁵⁷ vorliegt? Ist die Frage rhetorisch¹⁷⁵⁸? Und nur mit einem „Nein“ zu beantworten?¹⁷⁵⁹ Warum aber wird sie dann gestellt und die Frau so ausgiebig beschrieben?

Klar ist, dass man nicht einmal sagen kann, ob hier ein Mann oder eine Frau Sprecherin oder Sprecher ist. Gilt die Einleitung von Pvb. 31, 1 für das gesamte Kapitel, dann überliefert hier ein Mann die Worte einer Frau, als Sohn die seiner Mutter und Lehrerin. Klar ist auch, dass die Einleitung des Gedichtes eine Verbindung zu den Eingangskapiteln von Pvb schafft – schon in Pvb. 3,15 und 8,11 gab es eine Frau, deren Wert größer war als der von Korallen. Dort aber ist es eindeutig die Frau Weisheit.

Für unseren Zusammenhang bedeutet das, dass wir eine Sachebene haben, in der eine einzigartige Frau beschrieben wird und dass zugleich ein Rahmen vorhanden ist, in dem diese einzigartige Frau als Frau Weisheit verstanden werden kann. Dieser Rahmen wird durch Einzelbeobachtungen gestützt: „Im Blick auf eine wirkliche Frau wäre die Rede vom Kaufpreis (מכרה, V. 10) mehr als verwunderlich.“¹⁷⁶⁰ Mit Blick auf die Weisheit ist Lesenden diese Redeweise aber schon aus Pvb. 1-9 sowie aus Einzelsentenzen in Pvb. 16,16 und 23,23 bekannt. In Pvb. 31, 19f fällt eine enge Verzahnung beider Verse auf: „Sachgemäßes Handeln und Wahrnehmung sozialer Verantwortung

¹⁷⁴⁸ Vgl. B. Lang, Women's work, S. 188-207, der ihm Rahmen eines Vergleich mit griechischen Textes die Besonderheit dieser Frau herausarbeitet.

¹⁷⁴⁹ יד

¹⁷⁵⁰ Ich bevorzuge diese Lesart, vgl. die anderen Vorschläge, die in Pvb. 31,10ff eine Belehrung der Töchter sehen und 31,29 also als Antwort der Töchter bzw. 31,29 als Aussage der lehrenden Mutter über ihre Tochter. Die Lesarten widersprechen einander nicht, denn natürlich können auch weise Frauen als Töchter belehrt werden. Und natürlich kann die lehrende Frau festhalten, dass ihre ZuhörerIn dem Bild der Frau von Stärke in Gottesfurcht entspricht.

¹⁷⁵¹ Übersetzung M. Sæbø, Sprüche, S.382

¹⁷⁵² אשה יראת יהוה

¹⁷⁵³ E.O. Nwaoru, Image, S. 41-66 versteht Pvb. 31 auf afrikanischen Hintergrund als Preislied auf eine ideale, aber reale Frau.

¹⁷⁵⁴ C.V. Camp, Wisdom, S. 92: an idealized portrait of a wise wife in an ideal household in an ideal world

¹⁷⁵⁵ O. Plöger plädiert für eine reale Frau: „...aber sie zu finden ist das Problem“, Sprüche, S.376

¹⁷⁵⁶ Vgl. O. Plöger, Sprüche, S. 376

¹⁷⁵⁷ F. Delitzsch, Spruchbuch, S. 527

¹⁷⁵⁸ J. Hausmann, Beobachtungen, S. 262 mit der Maßgabe, dass eine rhetorische Frage „Leser und Leserin aktiviert zum verstehenden und wertenden Hinhören“.

¹⁷⁵⁹ So A.H.J. Gunneweg mit Bezug auf Pvb. 30,4: „Die Interrogative ‚wer?‘ und ‚welcher?‘ sind ja wie oft im Hebräischen der Sache nach keine Fragen, sondern Negationen: Keiner!“ in ders., Weisheit, S. 255.

¹⁷⁶⁰ J. Hausmann, Beobachtungen, S. 264

werden über die Stichworte τ und $\eta\delta$ miteinander verbunden [...]“¹⁷⁶¹ Zugleich stellen sie das Zentrum dessen, was das Handeln der Frau ausmacht, dar und weisen „auf ein Verhalten [...], was das weisheitliche Interesse an der Ethik aufnimmt. Es geht also in diesen Versen auch um Weisheit.“¹⁷⁶²

Die Einleitung als Frage mag dabei rhetorisch sein und die Besonderheit der beschriebenen Frau betonen. Sie kann aber auch im Sinne eines Rätsels aufgefasst werden: „Eine Frau von Stärke – wer findet es heraus“. „Treffen/finden“ kann ja im Sinne eines Terminus technicus als „Rätsellösen“¹⁷⁶³ verstanden werden. Die Mehrschichtigkeit des Textes spielt mit dem, was an weiblicher Lebenswirklichkeit und Tätigkeit beschrieben wird, und dem, was Lesende über die Frau Weisheit wissen. Lesende erkennen die Frau Weisheit wieder und lösen das Rätsel. Sie werden aber durch die rahmende Aufnahme des Wortes „Stärke“ darauf aufmerksam gemacht, dass zur Frau Weisheit die Söhne und Töchter dazugehören, also die Menschen, die weise sind. In diesem Sinne lädt Pvb. 31 mit einem Rätsel ein, Weisheit in Lebenswirklichkeit aufzuspüren. Das Akrostichon ist dabei wie ein Lösungsweg zu sehen, der wie in Pvb. 23,29ff keine simple schematisierte Antwort ermöglicht, sondern ein Beziehungs- und Zuordnungsgeflecht beschreibt.¹⁷⁶⁴

Damit werden Lesende aus Pvb. entlassen. Fragt man nach der literarischen Funktion des Rätsels an dieser Stelle, so dient es dazu, zum einen auf interessant-unterhaltsame Art Aussagen zu bündeln und den Blick auf den Ausgangspunkt zurückzulenken. Zum anderen aber eröffnet das Rätsel hier die Perspektive, dass die beschriebene Frau weniger Ideal als Modell für Söhne und Töchter, für Väter und Mütter sein kann: In einer Verzahnung von sachgemäßem Handeln, ethischer Aufmerksamkeit für den Schwachen und das Recht sowie Lehren ereignet sich Gottesfurcht praktisch.

6.3.3 Zusammenfassung

Am Ende des Abschnitts zu Pvb ist nach dem Ertrag unserer Überlegungen zu Rätsel und Zahlenspruch zu fragen:

1. Rätsel können im Kontext von Pvb. als literarische Form aus Frage und Lösung verstanden werden. In der Rätselform, als der kleinsten Form, ist die Frage implizit im ersten Teil der Satzformulierung formuliert, die Lösung im zweiten. Frage und Lösung können aber – wie in Pvb. 23 und 31 - durch Lösungswege voneinander abgesetzt werden.
2. Dabei entsteht ein Beziehungsgeflecht zwischen Frage, Lösungsweg und Lösung. Dieses Geflecht dient, wie das Rätsel selbst, zur Erhellung eines Sachverhalts, der üblicherweise sonst im Dunkeln, im Ungeklärten oder im Unausgesprochenen verbleibt. Es lädt ein, auf der begonnenen Linie von Rätsel und Lösung Entdeckungen zu machen.
3. Rätsel haben einen Unterhaltungswert, nicht nur im Spaß am Lösen, sondern auch in ihrem überzeichnenden und verfremdenden Moment. Da dieses Moment sich in der Rätselform zunächst am Anfang findet, ist mit diesem Unterhaltungswert ein hohes Maß an Aufmerksamkeit auf Seiten des Lesers verbunden.
4. Sie sind als didaktische und ethische Sentenzen Teil der königlichen Profils und des Wissens um das, was weises Leben ist. Zur Weisheit gehört die Wahrnehmung des Geordneten, aber auch die des Ungeordneten und Rätselhaften. Die Weisheit kommt nicht ohne diese Wahrnehmung des Ungeordneten und Rätselhaften aus. Das Rätsel bringt diese Wahrnehmung zur Sprache und korrigiert damit falsch verstandene Ordnungsvorstellungen

¹⁷⁶¹ J. Hausmann, Beobachtungen, S.263

¹⁷⁶² J. Hausmann, Beobachtungen, S. 263

¹⁷⁶³ S. S. 124f.212ff.

¹⁷⁶⁴ Evtl. wird damit auch eine Entscheidung obsolet, wer in Pvb. 31,29 spricht. Die verschiedenen Sprecherrollen sind alle möglich und enthalten eine je unterschiedliche Lösung.

von der Welt.¹⁷⁶⁵

5. Rätsel versetzen Lesende in eine aktive Position. Der Rätselsteller will aus Lesenden den für ihn wichtigen Punkt herausholen und zum Einverständnis mit sich bewegen. Das Rätsel schafft eine gemeinsame Grundposition zwischen Rätselsteller und Lesenden. Als Leser soll ich mit die Position des Rätselstellers zu eigen machen.¹⁷⁶⁶

6.4 Weheruf und Fabel als Rätsel

6.4.1 Habakuk

Hab. 2, 6 wird der Begriff des Rätsels aufgenommen. Dort heisst es: „Werden diese alle nicht gegen ihn ein Machtwort (Mashal)¹⁷⁶⁷ aufrichten und Botenwort¹⁷⁶⁸ als Rätsel (pl.)¹⁷⁶⁹ für ihn?“ Es folgen in Hab. 2,6b-17 vier Weherufe, die durch einen fünften Weheruf (Hab. 2,18-20) kommentiert werden. Eingeleitet wird der Abschnitt in Hab. 2,1 durch die Darstellung des auf Antwort wartenden Propheten und seinen Bericht darüber, wie Gott ihm geantwortet hat (Hab. 2,2), indem er ihn beauftragt, seine Vision auf Tafeln zu schreiben (Hab. 2,3). Hab. 2,4f scheint als Audition die Vision zu begleiten. Die Vision wird dann in Hab. 2,6a eingeleitet und in den Weherufen geschildert.¹⁷⁷⁰

Hab. 2,6a bietet eine ähnliche Zusammenstellung wie das Programm Pvb. 1,6:

Hab. 2,6a Werden nicht alle diese einen Spruch über ihn machen
 und eine Anspielung, Doppelsinniges, auf ihn?¹⁷⁷¹

Pvb. 1,6 So dass er Spruch und Anspielung versteht,
 die Worte der Weisen und ihre Rätsel.¹⁷⁷²

Auffällig ist, dass in beiden Fällen neben Sprichwort (Mashal) das sonst ungebräuchliche „Anspielung“¹⁷⁷³ verwandt wird sowie „Rätsel“¹⁷⁷⁴ im Plural. Die Worte von Weisen¹⁷⁷⁵ werden in Hab. 2,6a nicht erwähnt. Man kann aber feststellen, dass in Hab. 2,2.3 als

¹⁷⁶⁵ M.E. gehört zu diesem Moment des Gegenübers von Ordnung und Rätsel auch die große Form der Sentenzensammlung. Die Weisen haben ihre Sentenzen selten als Beispielgeschichten oder Anwendungsgeschichten stilisiert; die weisheitliche Primärgattung ist nicht der Einzelspruch, sondern die Sammlung. In ihr kommt Gegensätzliches zusammen und zieht sich gegebenenfalls an: „Antworte dem Dummen nicht nach seiner Torheit, damit du nicht wirst wie er. Antworte dem Dummen nach seiner Torheit, damit er sich nicht selber für weise hält.“ Pvb. 26,4f. Und – was mache ich nun? Ich werde in meine Entscheidungskompetenz gerufen.

Von daher muss m.E. die These, dass die weisheitliche Lehre zunächst vom Tat-Folge-Zusammenhang geprägt ist, genauer untersucht werden. Es könnte sich herausstellen, dass es diesen Zusammenhang zwar gibt, dass die Weisen aber daneben sehr wohl um die Unberechenbarkeit und Unwägbarkeit gewusst haben.

¹⁷⁶⁶ K. Koenen, Wem ist Weh?, S. 86

¹⁷⁶⁷ משל

¹⁷⁶⁸ מליצה

¹⁷⁶⁹ חידות

¹⁷⁷⁰ Bei Struktur- und Abgrenzungsfragen habe ich mich an die Überlegungen von M.A. Sweeney, Structure, S. 63-83 gehalten. Er geht von einer Zweiteilung des Habakukbuches aus, Kap.1 und 2 משא und Kap.3 תפילה. Innerhalb des 1. Teils bildet Kap. 2 einen 4. Abschnitt „Habakuk's report of YHWH's second response“.

¹⁷⁷¹ Hab. 2,6a: הלוא אלה כלם עליו משל ישאו ומליצה חידות לו: Zürcher Bibel 2007

¹⁷⁷² Pvb. 1,6: להבין משל ומליצה דברי חכמים וחדותם: Zürcher Bibel 2007

¹⁷⁷³ מליצה

¹⁷⁷⁴ חידה

¹⁷⁷⁵ דברי חכמים

weiteres Stichwort יִרְחַן genannt wird. Eventuell gehört es mit zum Umfeld der Begrifflichkeit, die in Hab. 2,6a bzw. Pvb. 1,6 aufgenommen ist.

A. Gunneweg hat darauf hingewiesen, dass sich im Habakukbuch weisheitliche und prophetische Sprache mischen.¹⁷⁷⁶ Im Zentrum des Buches findet sich eine Auseinandersetzung mit der weisheitlichen Frage nach dem Leiden des Gerechten durch einen Ungerechten. Diese Beobachtung ermöglicht es, im Hintergrund von יִרְחַן Hi. 4,12ff zu entdecken und auszuwerten.¹⁷⁷⁷ Wie in Hi. 4,12ff ereignet sich der Empfang von Offenbarung in der Folge von Erwartung. Und die Offenbarung nennt sich Vision, ist aber ein Wort. Es legt sich also nahe, dass, weisheitlich verstanden, יִרְחַן ein geprägtes Wort ist, das seine Autorität von Gott her beansprucht.

Pvb. 1, 6 legt nahe, dass die angeführten Begriffe nicht einfach nur Formen und Gattungen weisheitlicher Rede meinen, sondern dass es ein für weise Existenz notwendiges Verständnis der vier aufgeführten Sachverhalte gibt. Die Voraussetzung dafür ist in Pvb. 1, 5 formuliert: „Der Weise hört und lernt dazu, und der Verständige erwirbt Kenntnisse, so dass er Spruch und Anspielung versteht, die Worte der Weisen und ihre Rätsel.“ Die angeführten Begriffe wirken in Pvb. 1, 6 wie eine Reihung.

Der Sprachgebrauch in Hab. 2,6a legt nahe, dass dort keine Reihung, sondern ein Explikationsverhältnis vorliegt. Ist Hab. 2,6b-17 die von Habakuk aufzuzeichnende Vision, dann wird sie zunächst durch die beiden Worte Mashal und Anspielung charakterisiert: Sie ist als Mashal wirkmächtiges Wort, Machtwort und als Anspielung gesandtes, überbrachtes Wort eines Herrschenden. Zugleich ist die Vision als Macht- und Herrscherwort eine Mehrzahl von Rätseln für ihn¹⁷⁷⁸. „Für ihn“ kann entweder auf den Gerechten aus Hab. 2,4 oder auf den Unaufrichtigen und trunken Taumelnden aus Hab. 2,4f zurückbezogen werden. Die Massivität der Schilderung in Hab. 2,4f legt dabei den Bezug auf den Unaufrichtigen Taumelnden nahe. Für ihn ist die Vision nicht einfach gegen ihn von den Völkern erhobenes Macht- und Herrscherwort, sondern eine Ansammlung von Rätseln.

¹⁷⁷⁶ A.H.J. Gunneweg, Habakuk, S. 401-405. Für unsere Fragestellung kann offen bleiben, ob und wie man weisheitliche und prophetische Sprache einander zuordnet. A.H.J. Gunneweg schlägt in der Folge von Jeremias und Otto einen älteren weisheitlichen Bestand vor (406-410), also eine Art Weisheitsschrift, deren Kern nicht sozialkritische Fragen sind, sondern das Problem des Leidens des Gerechten. Diese Weisheitsschrift wurde durch die prophetische Vorstellung des Universalgerichtes zur Prophetenschrift ergänzt.

Ähnlich nimmt auch J. Wöhrle, Sammlungen, S. 317f eine Grundschrift an, die mit dem Thema „gerecht-Frevler“ verbunden ist. Er sieht allerdings keine weisheitliche Konnotation des Themas. Sie wird durch die „Babylonierschicht“ ergänzt, in der allerdings die Babylonier nicht konkret, sondern beispielhaft angesprochen sind (aaO, S.319-22).

¹⁷⁷⁷ A.H.J. Gunneweg, Habakuk, S. 410-412

¹⁷⁷⁸ יְדוּת לֹו

Will man die Explikationsreihe einmal ganz ausschreiben, so ergibt sich folgende Abfolge:

Hab. 1,1-4	Erwartung des Propheten: Habakuk will eine Antwort auf das Erleben des Bösen
Hab. 1,5-11	Antwort Gottes: Die Chaldäer als Werkzeug Gottes und als Verächter Gottes; Vision
Hab. 1, 12-17; 2,1	Weitere Frage des Propheten: Warum lässt Gott das Böse zu?
Hab. 2,2-4	Antwort Gottes, Auftrag, die Vision auf Tafeln zu schreiben mit Blick auf eine Wartezeit
Hab. 2,5-14	Ausgestaltung der Vision als Audition von vier Weherufen der Völker; Darstellung der Vision als Macht- und Herrscherwort, das die Völker aufrichten, die für den Gemeinten aber rätselhaft ist
Hab. 2,15-17	Kommentierung der Vision in Gestalt eines fünften Weherufes.

Auch wenn man W. Rudolphs Vorstellung, dass Hab. 2,6a eine einleitende Zwischenbemerkung eines Redaktors¹⁷⁷⁹ ist, nicht teilt, bleibt seine Beobachtung korrekt, dass Hab. 2,6a die Einleitung der folgenden Weherufe ist und sie mit der Einleitung qualifiziert werden. Sie eröffnet Lesenden einen doppelten Zugang, denn für sie ist die Vision doppelt qualifiziert. Lesende entsprechen in der Regel weder dem Gerechten noch dem unaufrichtig Taumelnden. Für Lesende gilt es, der doppelten Qualifizierung der Vision als Machtwort und Rätsel nachzuspüren.

In der Auslegungstradition ist die Rätselhaftigkeit dabei „in erster Linie auf das, was über den Angeredeten gesagt wird“¹⁷⁸⁰, bezogen worden. Es handelt sich dann um „Anspielungen, die nicht sofort verständlich sind, oder um doppelsinnige Ausdrücke, deren ‚Eleganz‘ (so Hieronymus: eleganter) darin besteht, daß sie verschiedener Deutung fähig sind“.¹⁷⁸¹

Dass damit eine Möglichkeit eines Rätsels benannt ist, soll nicht in Abrede gestellt werden. Es soll allerdings genauer geschaut werden, wie im Verlauf des Buches das Rätsel verortet ist. Liest man das Habakukbuch insgesamt, so fällt zunächst auf, dass es eine stetige Abfolge von Klagegebet des Propheten und Antwort Gottes gibt. In Kapitel 1 und 2 gibt es mit Varianz einen doppelten Gang – Hab. 1,2-4 Klage des Propheten; Hab. 1,5-11 Antwort Gottes; Hab. 1,12-17 Klage des Propheten; Hab. 2,1-20 Bericht von der Antwort Gottes. Das Buch endet mit einem Gebet. Da Lesende bis zum Ende von Hab. 2 eingeübt haben, dass Gott ein dem Propheten antwortender Gott ist, bleibt für Lesende das Ende des Buches offen. Wie wird Gott auf das Gebet Habakuks antworten? Dabei ist das Wie in einem doppelten Sinn zu verstehen: Welchen Inhalt wird die Antwort Gottes haben? und: Welche Gestalt wird die Antwort Gottes haben? Die Frage nach der Gestalt ist für Lesende darin vorbereitet, dass die erste Antwort Gottes unvermittelt¹⁷⁸² als Gottesrede erscheint, die zweite als durch den Propheten aufgeschriebene Audition (Hab. 2,4f) und Vision. Innerhalb des von manchen Auslegern explizit als Dialog oder Liturgie¹⁷⁸³ verstandenen ersten Teils des Buches (Hab. 1,2-2,20) wird eine Frage aufgeworfen, die beantwortet werden muss: Was ist mit den Gerechten?

Habakuk beschreibt in der ersten Klage, wie Untat herrscht und Tora und Mishpat ihren Einfluss verloren haben (Hab. 1,3.4). Habakuk fordert Veränderung durch Gott (Hab. 1,2.3). Gott antwortet mit der Beschreibung der Chaldäer. Er sagt von ihnen, dass er sie hat erstehen lassen (Hab. 1,6). Sie

¹⁷⁷⁹ W. Rudolph, Habakuk, S. 222

¹⁷⁸⁰ W. Rudolph, Habakuk, S. 222

¹⁷⁸¹ W. Rudolph, Habakuk, S. 222

¹⁷⁸² Unvermittelt auch deshalb, weil es keine Boten- oder Wortereignisformel gibt, die eine Gottesrede anzeigt. Dass es sich um Gottesrede handelt wird i.d.R. aus dem Wechsel in der Anrede in Hab. 1, 5 sowie den folgenden Partizialkonstruktionen, die Gott als Subjekt nahelegen, erschlossen. So jedenfalls hat es die LXX gefolgt und ein εγω eingefügt. Die Kommentatoren folgen dem i.d.R. Sie werden durch den Beginn von Hab. 1,6: כִּי הִנְנִי bestätigt.

¹⁷⁸³ Zur Geschichte dieser Vorstellung vgl. W. Dietrich, Habakuk, S. 94. Vgl. A. Deissler, Zwölfprophetenbuch II, S. 219, L. Perlitt, Habakuk, S. 43, K. Elliger, Das Buch der zwölf kleinen Propheten II, S. 25ff, W. Rudolph, Habakuk, S. 195.

nehmen in Besitz, was ihnen nicht gehört (Hab. 1,7) und haben ein eigenes Mishpat (Hab. 1,8). Sie üben Gewalttat (Hab. 1,9). Die Beschreibung gipfelt in Hab. 1,11 mit dem Schlusssatz: „Sie, deren Gott die eigene Kraft ist!“ Nach dieser Antwort Gottes sind drei Dinge geklärt: Gott antwortet. Er hat die Chaldäer erstehen lassen. Er stimmt mit Habakuk überein, dass sie Untat bringen. Habakuk aber hatte nach Veränderung gefragt. Darum setzt er ein zweites Mal an und behaftet Gott bei seinem Gottsein. Wenn er die Chaldäer hat erstehen lassen, dann, damit sie Mishpat verwirklichen. Das aber tun sie nicht, sondern sie tun das Böse. Gott muss handeln, denn die Chaldäer erfüllen ihren Herrschaftsauftrag nicht. Die Menschen leiden und mit ihnen der Gerechte. Mit dem Leiden des Gerechten und dem Leben des Bösen stellt sich die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Gott antwortet dem Propheten, indem er ihn schauen und hören lässt (Hab. 2,1-5). Lesenden tritt das Rätsel der Theodizee entgegen. Habakuk bekommt den Befehl, seine Vision oder besser Audition auf Tafeln aufzuschreiben. Die Antwort Gottes bedarf besonderer Überlieferung auf Tafeln, damit sie lesbar bleibt. Denn – das Gesehene verzögert sich. Zweimal wird nun auf Lesende Bezug genommen, zuerst in Hab. 2,2, indem der Zweck der Tafeln beschrieben wird: „Wer das liest, wir entsprechend wandeln“.¹⁷⁸⁴ M.E. wird auch in Hab. 2,6 auf einen Leser rekurriert. Er ist es, der ausspricht, was auf den Tafeln zu lesen ist – nämlich die Weherufe, die die Völker aufrichten: וְיִאֲמָרוּ. Das Wort in Hab. 2,4 und die durch 2,5.6a eingeleiteten Weherufe sind zwei Seiten einer Medaille.

Betrachtet man zunächst den Spruch Hab. 2,4 näher, so fällt auf, dass er zweigliedrig ist. Er wird durch ein aufmerksamkeitsheischendes „Siehe“ eingeleitet. Es folgt ein Parallelismus membrorum, dessen erster Teil Schwierigkeiten in der Übersetzung bietet, also undeutlich bleiben muss – klar ist nur, es geht um ein Urteil über den, der nicht ‚aufrichtig‘ ist.¹⁷⁸⁵ Der zweite Teil dagegen ist deutlich: „Aber der Gerechte wird durch seine Treue leben.“ Als Sentenz ist dieser Satz nicht steigerungsfähig.¹⁷⁸⁶ Das also muss jemand lesen, um richtig zu leben. Aber auch der unklare Teil muss im Leben des Gerechten seinen Ort haben und darum auf den Tafeln. Er wird in den Weherufen expliziert. Ihr Kontext ist im Habakukbuch also die Gottesantwort, die Habakuk für Leser aufschreibt und die ihnen hilft, den Weg der Gerechten zu gehen.

Was ist nun das Geheimnis dieser Weherufe? Sie sind Macht- und Herrscherwort, das die Völker aufrichtet, sie sind zugleich Vision des Propheten und damit Gottes Antwort. Sie sind wirkmächtig, weil sie Gottes Antwort sind. Es wiederholt sich dabei, was in der ersten Antwort Gottes angelegt war. Dort hatte er mit seinen Worten beschrieben, was Habakuk beklagt hatte. Es gibt eine grundsätzliche Übereinstimmung in Worten und Wahrnehmung. Gottes Antwort macht sich die Klage zu eigen.¹⁷⁸⁷

¹⁷⁸⁴ Zur Begründung dieser Übersetzung vgl. A.H.J. Gunneweg, Habakuk, S. 412 unter Rückgriff auf Pvb. 4,11; sowie die kurze Untersuchung von J.M. Holt, So he may run, S. 298-303, der ף'ר als "Hebrew commonplace expression that spoke of living one's life in obedience to God" umschreibt (301). Diese Überlegungen von A.H.J. Gunneweg und J.M. Holt sprechen m.E. jedoch nicht gegen eine Übersetzung, die die einfache Lesbarkeit der Tafelaufschrift betont, z.B. „damit man sie geläufig lesen kann“ (so L. Peritt, Habakuk, S. 62) oder gegen eine Übersetzung, die betont, dass es einen Leser gibt, der die Botschaft weitergibt, z.B. „damit der Ausrufer damit laufen kann“ (so K. Seybold, Habakuk, S. 63). Sie ergänzen sie um die Nuance, die der weisheitlichen Prägung der Sprache in Habakuk entspricht.

¹⁷⁸⁵ Auffällig ist zunächst die Konstruktion mit einem Pt.Pu.f., die weiter verfolgt wird durch לֹא יִשְׂרָר. Dann erfolgt ein Übergang zu maskulinen Konnotationen: נִפְשׁוּ בּוֹ. Die Erhabene/Aufgeblasene ist nicht aufrichtig; seine Gier/Seele in ihm. Allerdings ist נִפְשׁוּ f, sodass sich ein Bezugsrahmen ergibt, wenn man nicht annehmen möchte, dass – weisheitlich oder prophetisch gedacht – eine Personifikation vorliegt. Seine Gier/Seele ist erhaben/aufgeblasen und unaufrichtig. Dabei schillert sowohl das Bedeutungsspektrum von נִפְשׁוּ (Kehle, Gier, Seele) als auch von עִפְלִי (erhaben sein, von daher auch Hügel oder Beule – bezeichnenderweise am After, Gesenius 17A, S. 607, Gesenius 18A, S. 995, aber auch im Sinne vom erhaben scheinen, aufgeschwollen, vermessen sein). Dieses Urteil wird in Hab. 2, 5 weitergeführt und erläutert. So eine(r) wird verglichen mit dem, der zuviel Wein trinkt und ins Taumeln gerät und nicht ans Ziel gelangt. Seine נִפְשׁוּ gleicht der Scheol und dem Tod. – Vielleicht deuten die unklaren Formulierungen Hab. 2,4.5 bereits das Rätsel an, das in den Weherufen formuliert wird.

¹⁷⁸⁶ A.H.J. Gunneweg, Habakuk, S. 413

¹⁷⁸⁷ F.I. Andersen erwägt, ob in den Weherufen nicht eine Komposition vorliegen könnte, in denen Gottes- und Menschenwort miteinander verschränkt sind, ohne dass man sie voneinander trennen kann; vgl. F.I. Andersen, Habakuk, S. 235.

Das Macht- und Herrscherwort, das zugleich Rätsel ist, hat die Form des Weherufs. Er gehört in die Nähe der Totenklage und kann Ausdruck der Trauer sein. Er kann aber auch die eingetretene Gerechtigkeit qualifizieren und in der Gestalt des Weheruf Ausdruck der Freude sein: „Geschieht ihm recht so!“¹⁷⁸⁸ Im Weheruf ist der, der beklagt wird, bereits erledigt, gestorben. Der Weheruf, bzw. der, der ihn ausspricht, antizipiert hier einen Zustand, der noch nicht da ist.¹⁷⁸⁹ Die Weherufe beantworten die Frage, was aus den Chaldäern, den Gerechten und aus Gottes Handeln wird.

Offen bleibt in den ersten vier Weherufen die Frage, warum die Chaldäer, wenn Gott sie denn hat erstehen lassen und sie, wie Habakuk meint, Mishpat bringen sollten, so anders sind als geplant. Eine erste Antwort steckt in Hab. 1,11: Sie verlassen sich auf die eigene Kraft. Eine zweite Antwort gibt Hab. 2,18-20, eine als fünfter Weheruf konzipierte Erläuterung: Sie schaffen und verlassen sich auf Götzen. Das ist die idolatrische Seite von Hab. 1,11. Das allerdings muss für den im Weheruf angesprochenen unaufrichtigen Taumelnden und für die Völker, die die übrigen vier Wehe aufrichten, rätselhaft sein. Verständlich ist das nur im Rahmen Israels und seiner Verehrung des einen, bildfreien und sprechenden JHWHs.

Die Weherufe haben eschatologische Qualität. Die Verwirklichung steht aus. Gewonnen und gefestigt ist mit ihnen eine doppelte Erkenntnis: Gott macht sich die Klage der Menschen zu eigen, und er ist der Machthaber. Dennoch – die Untat der Chaldäer ist noch nicht beseitigt und der Gerechte leidet noch. Also wird Habakuk weiter beten – im Ton der Klage. Werden die Weherufe als Rätsel verstanden und steht die Verwirklichung noch aus, so ist die Lösung des Rätsels noch offen. Die kommende Theophanie wird das Rätsel lösen, so hofft Habakuk.

Der Hinweis auf das Rätsel in Hab. 2,6a hat dazu geführt, Elemente eines Rätsels in der Gestaltung der einzelnen Weherufe zu entdecken. So spürt z.B. K. Elliger einzelnen Zügen nach, die seiner Meinung nach dem Rätsel entsprechen.¹⁷⁹⁰ So wird im ersten Weheruf (Hab. 2,6b-8) „voll Hohn“¹⁷⁹¹ der großmächtige Räuber mit einem armseligen Schuldner verglichen.¹⁷⁹² Von hier aus gewinnen all die Ausleger, die „Rätsel“ mit Spottlied o.ä.¹⁷⁹³ übersetzen, ihr Recht. Zum Rätsel gehört an dieser Stelle der Spott über den, der augenscheinlich Macht hat und sie doch verlieren wird. Und darin nehmen die Weherufe hier den unterhaltsamen Charakter des Rätsels auf. Sie sind nahe am politischen Undergroundwitz.

Der zweite Weheruf (Hab. 2,9-11) bietet ein Gleichnis an, ohne dass gesagt wird, „wer mit dem nicht gewinnenden Gewinner gemeint ist“.¹⁷⁹⁴ Hab. 2,11 lässt als „schönes Beispiel von Gleichnisrede [...] aber viele Deutungen offen“.¹⁷⁹⁵ Dabei entwickelt sich im Ablauf der Weherufe jedoch eine wachsende Deutlichkeit, sodass K. Elliger in Hab. 1,2-14.17a Nebukadnezar zu erkennen meint.¹⁷⁹⁶ Ohne dass ausgesprochen wird, wer in den Weherufen gemeint ist, wird das Rätsel gelüftet: Babel.¹⁷⁹⁷ Zugleich aber erkennt er an: „Habakuk [...] sah in Babel nur den Typus der Weltmacht, die ihrem innersten Wesen nach gottfeindlich ist und deshalb von Gott selbst überwunden wird“.¹⁷⁹⁸

F.I. Andersen verfolgt den Gedanken, dass es einen zu ermittelnden Code¹⁷⁹⁹ gibt, indem er die metrischen Verhältnisse der einzelnen Weherufe untersucht und herausarbeitet, dass jeder Weheruf eine Mitte hat.¹⁸⁰⁰ Sie ist daran erkennbar, dass sie sich nicht in die sonstigen metrischen

¹⁷⁸⁸ F.I. Andersen, Habakuk, S. 235

¹⁷⁸⁹ K. Seybold, Habakuk, S. 69

¹⁷⁹⁰ K. Elliger, Habakuk, S. 44

¹⁷⁹¹ K. Elliger, Habakuk, S. 45

¹⁷⁹² K. Elliger, Habakuk, S. 45

¹⁷⁹³ הַחִידָה; vgl. z.B. K. Seybold, Habakuk, S. 68.

¹⁷⁹⁴ K. Elliger, Habakuk, S. 45

¹⁷⁹⁵ K. Elliger, Habakuk, S. 45

¹⁷⁹⁶ K. Elliger, Habakuk, S. 46

¹⁷⁹⁷ K. Elliger, Habakuk, S. 48

¹⁷⁹⁸ K. Elliger, Habakuk, S. 48

¹⁷⁹⁹ F.I. Andersen, Habakuk, S. 232

¹⁸⁰⁰ F.I. Andersen, Habakuk, S. 227f

Verhältnisse jedes Weherufes fügt und als Einzelzeile dasteht. So benennt er Hab. 2,7b; 2,10a, 13a; 16a sowie Hab. 2,19 als jeweilige Mitte der fünf Weherufe:

„Und du wirst zur Beute für ihn“

„Du bewirkst Schande für dein Haus“

„Ist das nicht – siehe – von JHWH Zebaoth?“

„Du hast dich gesättigt an Schande statt an Ehre“

„Weh dem, der zum Holz spricht: Erwache! – Reg Dich! zum stummen Stein“

In der Mitte der Weherufe wird also erkennbar, was das Geheimnis ist, nämlich dass das Geschehen aus Gottes Macht stammt. Von dort ist die in den Weherufen thematisierte Machtfrage zu beantworten. Darum enden sie mit dem Hinweis auf den redenden Gott im Gegensatz zu stummen Götzen.

Eine letzte Bemerkung: W. Rudolph hatte darauf hingewiesen, dass zum Rätsel hier gehört, dass es für neue Deutungen offen ist.¹⁸⁰¹ Richtig daran erscheint mir, dass die Chaldäer nur ein einziges Mal namentlich erwähnt werden. Danach werden sie beschrieben und chiffriert. Das erlaubt es, in neuen Situationen, die der beschriebenen entsprechen, neue Deutungen zu entdecken und Lesende herauszufordern zu entscheiden, wer die Chaldäer ihrer Gegenwart sind. In diesem Sinne funktioniert das Buch als Einübung in eine prophetische Haltung: zu klagen und mit der eigenen Klage Gottes Antwort hören und seine Macht erwarten. Darin liegt keine Antwort auf die Frage der Theodizee. Sie lässt sich nicht beantworten. Aber die unbeantwortete Frage nach der Gerechtigkeit Gottes fordert heraus, IHN und seine Macht herauszufordern. Das Buch muss offen enden, weil es die Chaldäer immer noch gibt, aber JHWH, der sich die Klagen zu eigen macht.

F.I. Andersen verweist darauf, dass die Bezeichnung der Weherufe als Rätsel „could be a hint, that these ‚woe oracles‘ are not to be taken literally, but are in some kind of code“.¹⁸⁰² Die Weherufe nennen, wie auch das übrige Buch außer in Hab. 1,6, keine Namen. Sie verfolgen eine indirekte Strategie, die die wahre Botschaft hinter und unter den Worten verbirgt. Eine solche Strategie ist nötig wegen der Repressivität der babylonischen Herrschaft.¹⁸⁰³ Sie arbeitet mit den Mitteln der Individualisierung und Personalisierung der Verbrechen sowie der Generalisierung.¹⁸⁰⁴ Zugleich aber macht sie die Weherufe anwendbar auf viele Zeiten und Personen. Sie werden wie ein Sprichwort entkontextualisiert und damit anwendbar gemacht.¹⁸⁰⁵

¹⁸⁰¹ W. Rudolph, Habakuk, S. 222

¹⁸⁰² F.I. Andersen, Habakuk, S. 232

¹⁸⁰³ Eine solche Argumentation geht davon aus, dass das Habakukbuch in das Umfeld des Erstehens der Neubabylonier gehört. Es gibt sich selbst diesen Anschein. Gegen eine solche Datierung spricht jedoch die konkrete, aber historisch nicht korrekte Darstellung der Babylonier in Hab. 1,5-11. Von daher ist evtl. davon auszugehen, dass hier von ‚erinnerten‘ Chaldäern die Rede ist, die - ihres historischen Kontextes entkleidet – als Beispiel für eine ungerechte und gewalttätige Herrschaft dienen. Die Enthistorisierung ermöglicht einen Gebrauch der Texte über ihre konkrete historische Situation und über die dort benannte Herrschaft hinaus. Zwei Aspekte noch dazu: 1. Die Textgeschichte des Zwölfprophetenbuches kann hier nicht in den Blick genommen werden. Auffällig ist, dass das Buch Habakuk zu den undatierten Büchern zählt. Die Anordnung innerhalb des Dodekapropheten ist wahrscheinlich zu einfach interpretiert, wenn sie ‚historisch‘ verstanden wird. Die undatierten Bücher lassen jedenfalls den Schluss zu, dass ihre Botschaft nicht auf einen historischen Kontext reduziert werden soll. Vielleicht lässt sich der Wechsel von datierten und undatierten Schriften auch im Sinne einer Kommentierung verstehen. 2. J.J.M. Roberts, Habakuk, S. 117 hat auf die pejorative Bedeutung aufmerksam gemacht, die es haben kann, wenn eine Person sprichwörtliche Qualitäten bekommt oder gar zum מַשַׁל wird: „such a person is belittled as a negative model to warn others away from similar behavior“. Er begründet damit seine Übersetzung von מַשַׁל als „tauntsong“.

¹⁸⁰⁴ F.I. Andersen, Habakuk, S. 233

¹⁸⁰⁵ F.I. Andersen, Habakuk, S. 234

6.4.2 Ezechiel 17

Wie in Hab. 2, 6 wird auch in Ez. 17,2 Rätsel und Mashal zusammengesehen:

„Menschensohn, rätsele ein Rätsel und sprich einen Spruch zum Haus Israel“. Mit diesem Vers wird eine Fabel (Ez. 17,3-10) eingeleitet, die im Anschluss drei Deutungen erfährt (Ez. 17,11-18; 19-21; 22-24). Eventuell kann man sogar folgern, dass „Rätsel“ hier die Fabel oder Allegorie bezeichnet, Mashal die folgende Deutung.¹⁸⁰⁶

Der Prophet nutzt eine weisheitliche Form, um seine prophetische Aussage zu machen.

Dabei rechtfertigt die Mehrdimensionalität der meisten Begriffe in der Fabel nicht nur den Begriff des Rätsels¹⁸⁰⁷, sondern erfordert – um der prophetischen Ausrichtung willen – eine Deutung.¹⁸⁰⁸ Dabei wird, so W. Zimmerli, der weisheitliche Charakter zeitloser Lehre durch die Funktion der prophetischen Gerichtsverkündigung ersetzt.¹⁸⁰⁹

Ein Hörer, der die Deutung nicht kennt, würde die Fabel auf der Basis der ihm bekannten Bilderwelt entschlüsseln und zu einer anderen Deutung kommen können.¹⁸¹⁰ Gegebenenfalls ist sogar vorliegendes Material angepasst worden.¹⁸¹¹ Der Prophet nutzt die Fabel oder ein Rätsel als Genre, da es an das Nachdenken der Zuhörer größere Anforderungen stellt.¹⁸¹² Um diesen Zweck zu erreichen, arbeitet ein Rätsel mit Bildern, die nicht ohne weiteres zu deuten sind.¹⁸¹³ Es hebt sich schon in der Belehrung der Weisheitslehrer aus der „Rede des Alltags“¹⁸¹⁴ heraus und prägt sich besser ein durch die Inanspruchnahme gespannter und lernbereiter Aufmerksamkeit.¹⁸¹⁵ Dieser Gebrauch insbesondere der Fabel findet sich bei Propheten des Öfteren. Er wird genutzt, um die Hörer zu überführen.¹⁸¹⁶ H.F. Fuhs macht deutlich, dass die Fabel als Kampfmittel eingesetzt wird. Ezechiel nimmt bekannte Chiffren und formt seine Fabel, „um in der Bildverhüllung eine konkrete politische Situation zu verdeutlichen“.¹⁸¹⁷ Die Fabel fungiert also als Mittel, einen politischen Sachverhalt zu klären.

Im konkreten Fall wird die Zustimmung der Hörer, d.h. des Hauses Israel und der späteren Leserinnen und Leser, intendiert. Die Fabel als Rätsel bezieht Hörende ein und lässt sie mitentscheiden.¹⁸¹⁸ Man wird sagen können, dass die Fabel als Rätsel dazu führt, dass Hörende/Lesende einem Ergebnis zustimmen, dem sie sonst nicht zugestimmt hätten. Sie werden zu einer Positionierung gezwungen, deren Inhalt nicht fraglich sein kann.¹⁸¹⁹

6.4.3 Zusammenfassung

Blicken wir zurück, was wir mit Blick auf Hab. 2,6a und Ez. 17,2 über Rätsel erfahren haben:

1. Rätsel ist hier nicht primär ein Gattungsbegriff. Es geht um Inhalte, die als Rätsel bezeichnet werden und für die eine entsprechende Form gesucht und gefunden wird.
2. Rätsel ist auch hier wieder mit der Frage von Macht verbunden – im prophetischen Kontext mit der Frage nach politischer Macht und Gottes Macht. Das Rätsel soll helfen, die Machtfrage zu formulieren und teilweise zu klären.

¹⁸⁰⁶ N. Molnar-Hidvegi, *The paths not taken*, S. 95-104; F. Sedlmeier, *Ezechiel*; S. 224.228

¹⁸⁰⁷ M. Greenberg, *Ezechiel 1-20*, S.357

¹⁸⁰⁸ W. Eichrodt, *Hesekiel 1-18*, S. 136

¹⁸⁰⁹ W. Zimmerli, *Hesekiel 1-24*, S. 378

¹⁸¹⁰ M. Greenberg, *Ezechiel1-20*, S.357

¹⁸¹¹ W. Eichrodt, *Hesekiel 1-18*, S. 138

¹⁸¹² W. Eichrodt, *Hesekiel 1-18*, S. 136

¹⁸¹³ W. Eichrodt, *Hesekiel 1-18*, S. 136

¹⁸¹⁴ W. Eichrodt, *Hesekiel 1-18*, S. 112

¹⁸¹⁵ W. Eichrodt, *Hesekiel 1-18*, S. 112

¹⁸¹⁶ W. Eichrodt, *Hesekiel 1-18*, S. 112, dort auch die ausführlichen Verweise: 2. Sam.12,1ff; Am.5,19; Jes. 5,1ff u. 28,26ff; Jer. 18,1ff.

¹⁸¹⁷ H.F. Fuhs, *Ezechiel 1-24*, S. 89

¹⁸¹⁸ W. Zimmerli, *Hesekiel 1-24*, S. 382

¹⁸¹⁹ W. Zimmerli, *Hesekiel 1-24*, S. 382

3. Was für den einen Macht- und Herrscherwort ist, erscheint für andere als Rätsel. Das bedeutet, dass es einen empfängerbezogenen Verstehens- bzw. Nichtverstehenshorizont gibt.

4. Mit einem so gebrauchten Rätsel kann einhergehen, dass Hörende/Lesende einer Antwort zustimmen, die ihnen vorgegeben wird und der sie nicht ausweichen können. Das Rätsel zwingt zu einer eigenen Positionsbestimmung.

6.5 Ohne Rätsel

Eine Untersuchung über "Rätsel" im Bereich der hebräischen Bibel wäre unvollständig ohne den Blick auf Num. 12. Die Geschichte erzählt von einem Streit zwischen Miriam und Aaron einerseits und Mose andererseits. Ausgangspunkt ist die Kritik Miriams an der Ehe des Mose mit einer Frau aus Kusch. Die Kritik wird mit der Frage verbunden, ob nicht auch Miriam und Aaron einen prophetischen Anspruch innerhalb Israels erheben dürfen. Der Zusammenhang beider Kritikpunkte wird in der Erzählung nur durch die Personen gewährleistet, nicht durch inhaltliche Erläuterungen. Gott ruft Miriam und Aaron vor der Begegnungszelt und stellt sich in der folgenden Gottesrede vor Mose: „Hört meine Worte! Wenn unter euch ein Prophet ist, gebe ich mich ihm als der Herr zu erkennen in einer Erscheinung, rede ich mit ihm im Traum. Nicht so mein Diener Mose: Mit meinem ganzen Haus ist er betraut. Von Mund zu Mund rede ich mit ihm, offen und nicht in Rätseln, und die Gestalt des Herrn darf er schauen. Warum habt ihr euch nicht gescheut, zu reden gegen meinen Diener, gegen Mose?“ (Num. 12,11).

Horst Seebass geht davon aus, dass der Begriff Rätsel ursprünglich weisheitlich geprägt, denn ein Rätsel bedarf „der weisheitlichen Deutung“.¹⁸²⁰ Er verweist darauf, dass hier „so etwas wie eine sakrale Gerichtsszene“¹⁸²¹ vorliegt. Der erzählerische Kontext, in dem der Begriff Rätsel hier auftaucht, ist mit der Frage von Autorität und Macht verbunden. War in den übrigen Stellen Autorität und Macht mit der Fähigkeit, Rätsel zu stellen oder zu lösen verbunden, ist hier zunächst davon die Rede, dass Moses Sonderstellung dadurch gekennzeichnet ist, dass Gott ohne Rätsel mit ihm kommuniziert und ihn seine Gestalt sehen lässt.

Ein exegetisches Problem stellt dabei die zweifache Erwähnung von „Erscheinung“¹⁸²² in Num. 12,6 und 12, 8 dar. In Num. 12,6 ist Erscheinung terminus technicus für Offenbarung gegenüber Propheten, ebenso wie „Traum“.¹⁸²³ Aber auch in Num. 12,8, in dem Mose von den Propheten als einmalig abgegrenzt wird, wird dieser terminus technicus gebraucht. Diese und andere Konjekturen gehen davon aus, dass es zwischen Mose und den Propheten, zu denen ja auch Miriam gehört, einen absoluten Gegensatz gibt. M.E. schlägt sich in Num. 12,8 nieder, dass Mose ein Prophet ist, aber ein durch „Mund zu Mund“¹⁸²⁴ besonders qualifizierter. Dann sind Konjekturen nicht notwendig, weil man lesen kann: „Mund zu Mund spreche ich mit ihm, als Vision, aber nicht im Rätsel, und die Gestalt יהוה's erschaut er.“¹⁸²⁵ Während die Autorität des Mose durch die rätselfreie Kommunikation begründet ist, begründen Vision und Traum für jeden Propheten dessen Autorität.¹⁸²⁶

Horst Seebass hatte auf den weisheitlichen Charakter von „Rätsel“ im Kontext von Num.12 hingewiesen. Betrachtet man diesem Hinweis folgend die Erzählung noch einmal, so fallen weitere Züge auf, die im weisheitlichen Kontext verortet werden können:

¹⁸²⁰ H. Seebass, Numeri, S. 72

¹⁸²¹ H. Seebass, Numeri, S. 69

¹⁸²² מראה; vgl. S. Bar, Letter, S. 166-169.

¹⁸²³ חלום

¹⁸²⁴ פה על פה

¹⁸²⁵ Evtl. ließe sich auch, die Besonderheit des Mose verstärkend, übersetzen: „Mund zu Mund spreche ich durch ihn, als Vision und nicht durch Rätsel“.

¹⁸²⁶ B. Levine, Numbers 1-20, S.341

Mose heiratet eine Frau aus Kusch¹⁸²⁷. Für weisheitlich geschulte Ohren wird die Gesamthematik der ‚fremden Frau‘ aufgerufen, wie sie Pvb. 1-9 bestimmt. Diese Problematik durchzieht auch die Salomogeschichte. So kann mit der Kuschiterin in Num. 12,1f zu einer Erinnerung an die ab 712 v.u.Z. herrschende Pharaonendynastie verknüpft sein¹⁸²⁸ und so an die Tochter des Pharaos in 1.Kön. 3,1 angeknüpft werden. Zum anderen könnte Kusch als Bezeichnung für Äthiopien gelten, dann würde sich eine Verbindung zu 1.Kön. 11 nahelegen. Zum dritten könnte Miriams Anklage darauf Bezug nehmen, dass die Frau des Mose in Num. 12,1f zu der in Num. 11,4 erwähnten Menge gehört. Dann würde wiederum die Sorge um den Abfall von יהוה anklingen, der auch 1.Kön. 11 mit Blick auf Salomos Frauen formuliert ist.

Sieht man diese Spuren zusammen, dann lässt sich Mose in Num. 12 als Prototyp nicht nur für den Propheten schlechthin verstehen. Er dient als „model of the upright Davidic monarch“.¹⁸²⁹ Dass damit ein möglicher inhaltlicher Kontext dieser Geschichte beschrieben wird, legt eine Formulierung in Num. 12,7 nahe, in der Mose nicht nur als „Diener“¹⁸³⁰, sondern auch als der, dem das Haus Gottes anvertraut ist¹⁸³¹, beschrieben wird. Die Verbindung „anvertrautes Haus“¹⁸³² ist seit der Weissagung Abigails, einer für David zunächst fremden Frau, in 1.Sam. 25,28 fester Bestandteil der Verheißung an die Davidsdynastie. Etwas weiter gefasst bildet Num. 11, 23-30 in diesem Kontext eine „theory of government“ mit Ältesten als Beratergremium und prophetischer Geistbegabung des davidischen Königs.

Neben allen exegetischen Einzelfragen, die hier nicht zu klären sind, ist deutlich, dass „Rätsel“ hier auf gleicher Stufe verstanden wird wie „Erscheinung“ und „Traum“. Gott tut sich in ihnen Propheten kund, und das sind eben Rätsel. Das besondere der Beziehung Gottes zu Mose ist, dass sie durch direkte Kommunikation gekennzeichnet ist und ohne Rätsel auskommt.¹⁸³³

6.6 Antworten auf das Rätsel des Lebens und das Rätsel der Geschichte

In den Psalmen wird an zwei Stellen das Wort „Rätsel“ genutzt, in Ps. 49,5 und Ps. 78,2: „Ich neige zum Spruch mein Ohr; ich öffne durch die Harfe mein Rätsel.“ (Ps. 49,5) und „Ich öffne im Spruch meinen Mund und künde Rätsel aus der Vorzeit.“ (Ps. 78,2).

Beide Psalmen sind weisheitlich charakterisiert, das gilt sowohl für die in ihnen verwendeten Formen als auch für ihre Themen. Ps. 49,5 und 78,2 finden sich jeweils in einer ausführlichen Lehreröffnung und die Psalmen selbst sind weisheitlich geprägte Lehrdichtungen. Die Lehreröffnungsformel, die sich sonst auch in prophetischer Praxis findet, soll die Aufmerksamkeit der Hörenden auf sich ziehen. Sie ist dabei mit dem „Ich“ des Sprecher verbunden, mit seiner besonderen Autorität.

H.W. Wolff macht mit Blick auf Hos. 5,1 darauf aufmerksam, dass Hosea die Lehreröffnungsformel so benutzt, dass sie nicht ein nachfolgendes Gotteswort oder Prophetenrede einleitet, sondern Hosea „stellt sie schon in die Gottesrede selbst, bezeugt also seinen Gott als Rechtslehrer Israels“.¹⁸³⁴ Blickt man von hier aus auf die Lehreröffnungen in Ps. 49 und 78, so zeigt sich ein ähnliches Phänomen. Es wird zwar nicht direkt auf Gott rekurriert, aber es gibt jeweils einen Akt der Öffnung. Ist es in Ps. 49,5 das Hinneigen zum Hören und der Verweis auf die Musik¹⁸³⁵, so erscheint der göttliche Ursprung dessen, was vorgetragen wird, in Ps.78,2 unter dem Hinweis auf die „Vorzeit“. Der Ursprung dessen,

¹⁸²⁷ S.u. S. 287f.

¹⁸²⁸ So J. Schabert, Numeri, S. 52.

¹⁸²⁹ B. Levine, Numbers 1-20, S. 343

¹⁸³⁰ עבד

¹⁸³¹ בכל ביתי נאמן הוא

¹⁸³² בית נאמן

¹⁸³³ Vgl. T.R. Ashley, Numbers, S. 225.

¹⁸³⁴ H.W. Wolff, Hosea, S. 123

¹⁸³⁵ Vgl. A. Weiser, Psalmen, S. 261 unter Verweis auf die divinitorische Funktion von Musik z.B. bei Elisa in 2.Kön. 3,15.

was der Lehrer vorträgt, ist ihm unverfügbar. Das, was dem Lehrer geschehen ist und was er weitergibt, wird – als terminus technicus verstanden – mit „öffnen/eröffnen“¹⁸³⁶ beschrieben. Darin, dass sich ihm etwas eröffnet hat, wurzelt sein Autorität, mit der er seine Hörschaft anredet, um nun seinerseits ein Rätsel oder Spruch zu eröffnen. Wenn H.J. Kraus feststellt, dass die Weisheit von Ps.49 nicht in einem Denkakt wurzelt, sondern – mit Blick auf Ps. 49,16 – in der Realität der Gottesbegegnung¹⁸³⁷, dann formuliert er einen grundsätzlich weisheitlichen Weg, den Problemen in der Welt zu begegnen, nämlich in der Gottesfurcht zu beginnen.

6.6.1 Psalm 49

Ps. 49¹⁸³⁸ beschreibt das Rätsel, dessen Beantwortung dem Psalmbeter ermöglicht worden ist. Es ist durch die Frage nach dem „Warum“ gekennzeichnet, die in Ps. 49,6, nach der Lehreröffnung in Ps. 49,1-5, gestellt wird: „Warum sollte ich mich fürchten in bösen Tagen?“ Diese Frage stellt sich allerdings konkret: als Frage nach den Widersachern des Beters und ihrem Wohlergehen (Ps. 49,6f). Mit Ps. 49,8 beginnt ein erster Lösungsversuch: Reichtum ermöglicht kein Leben auf Dauer (Ps. 49,8-10), der Tod trifft nicht nur Weise, sondern auch Toren und Narren (Ps. 49,11f). Der erste Antwortversuch schließt mit einem Refrain, der das Stichwort Mashal aus der Lehreröffnung wieder aufnimmt: Der Mensch in all seiner Pracht vergeht, er gleicht dem Vieh in seinem Schwinden (Ps. 49,13).

Es schließt sich ein zweiter Antwortversuch an. Der Refrain wird wiederholt und schließt diesen zweiten Versuch und den gesamten Psalm ab (Ps. 49,21). Der Weg der Toren ist der des Todes. Sie bleiben in ihm gefangen. Den Beter aber erlöst Gott. Darum antwortet er auf die Frage aus v6 nun: „fürchte dich nicht“¹⁸³⁹ vor dem, der reich wird“ (Ps. 49,17). Denn der Reiche muss sterben und wird seinen Reichtum nicht in die Sheol mitnehmen können. Er wird das Licht verlieren (Ps. 49,18ff). Die Antwort auf das Rätsel des Lebens, dass es Toren und Missetäter gibt, die dabei gut leben und reich sind, besteht in einem Doppelten: im Wissen darum, dass alle Menschen sterben müssen und dass allein Gott aus der Sheol rettet. Und in einer entsprechenden Lebenspraxis, die rät, keine Furcht vor dem reich gewordenen Toren zu haben, weil auch er vergänglich ist. D.h. die Erfahrung des Beters und sein Wissen um die Sterblichkeit werden in eine lebenspraktische Haltung der Furchtlosigkeit ausgezogen.

Die Eröffnung des Rätsels dient der Lebensbewältigung. Dabei ist zum einen die Parallelität von Rätsel und Weisheitsspruch wahrzunehmen, aber auch die Rolle, die Musik bei der Eröffnung des Rätsels spielt. Offensichtlich ermöglicht die musikalische Begleitung überhaupt das Bedenken der Fragen. Wenn damit ein kultischer Akt gemeint ist, dann würde das bedeuten, dass sich das Rätsel nur in Gottes Gegenwart benennen und bedenken lässt.¹⁸⁴⁰

6.6.2 Psalm 78

Ps. 78 stellt ein anderes Rätsel und andere Antwortversuche vor: das Rätsel der Geschichte Israels. Der Psalm nimmt dabei innerhalb des Psalters eine prominente Stellung ein. Er ist der zweitlängste Psalm und in der Gruppe der 11 Asafpsalmen bildet er den mittleren Psalm. Er ist darüber hinaus in der masoretischen Zuordnung mit Ps. 78,36 die Mitte des gesamten Psalters: „Und sie betrogen ihn durch ihren Mund und durch ihre Zunge belogen sie ihn.“ A. Stadler hat das gegebenenfalls gespürt, wenn er seine Psalmendichtung betitelt: „Alle Menschen sind Lügner, alle“. Allerdings bietet bQid Fol30a eine etwas andere Beschreibung des Psaltermitte an, indem dort Ps. 78,38 benannt wird: „Er aber war barmherzig und vergab die Schuld und vertilgte sie nicht und wandte oft seinen Zorn ab und ließ seinen Grimm nicht an ihnen aus.“ Vermutlich liegt die Mitte des Psalters in der Zusammenschau beider Verse: dass der Mensch lügt und Gott sich ihm trotzdem immer wieder mit Erbarmen zuwendet. Sie findet sich jedenfalls im Zentrum des Psalms, zwischen den beiden freien Nacherzählungen der Exodus- und Landnahmegeschichte in Ps. 78,12-31 und 40-64. Nimmt man die Sonderstellung von Ps. 78 wahr, so bekommen Spruch und Rätsel, die der Psalmbeter eröffnet, eine besondere Bedeutung über den Ps. 78 hinaus.

¹⁸³⁶ פת'ח

¹⁸³⁷ H.J. Kraus, Psalmen, S. 519

¹⁸³⁸ S.o. S. 91.

¹⁸³⁹ אל תירא

¹⁸⁴⁰ Vgl. K.J. Dell, Psalm 49,4 (5), S. 445-458.

Auffällig ist, dass es über Ps. 78,1 hinaus keine direkte Anrede an ein Du/Ihr gibt. Das gesamte Volk ist angesprochen, auf den Psalmbeter zu hören. Auch Gott wird nicht als Gegenüber angesprochen. Das „Ich“ des Beters gibt als autoritativ und ist zugleich mit einer Gruppe, einem „Wir“ verbunden.¹⁸⁴¹ Er schließt sich mit den Hörenden zusammen. Lehrer und Hörende teilen Tradition und das Wissen und haben gemeinsam die Aufgabe, der kommenden Generation diese Tradition als lebensprägend weiterzugeben, damit sie ihr Vertrauen auf Gott setzen. Inhalt der Tradition ist dabei die Geschichte vom Auszug und der Landnahme, die unter dem Aspekt des Ungehorsam gegenüber Gott sowie seines Erbarmens erzählt wird. Spruch und Rätsel, die der Psalmbeter eröffnet, sollen also Lehrenden und damit kommenden Generationen helfen, die Sünden der Väter zu vermeiden und stattdessen Gott zu vertrauen (Ps. 78,6-8).

Der Psalm hat eine prononcierte didaktische Ausrichtung, die ihn in die Nähe prophetischer Liturgien wie Ps.50 oder Ps. 81 rückt.¹⁸⁴² Zu dieser didaktischen Ausrichtung gehört die erkennbare Gliederung des Psalms. Anders als in Ps.49 wird die Gliederung allerdings nicht durch einen Refrain bestimmt, sondern durch die Aufnahme von Stichworten.

Auf die lange Lehreröffnung hin folgt unvermittelt eine Vorstellung der Söhne Efraims (Ps. 78,9), an die sich eine erste Beschreibung der Wunder und der Sünden der Väter in der Wüste anschließt (Ps. 78,10-31). Sie nimmt ein Stichwort aus der Zielbeschreibung der Lehreröffnung auf: (nicht) vergessen (Ps. 78,7.11).¹⁸⁴³ Es folgt eine theologische Reflexion, die mit „in allen diesen Dingen“¹⁸⁴⁴ einleitet wird (Ps. 78,32). Die Reflexion entspricht in etwa dem Schema des Richterbuches¹⁸⁴⁵: Sünde, Notsituation, Gedenken an Gott, Erbarmen Gottes: „Denn er gedachte, dass sie Fleisch sind, Wind“¹⁸⁴⁶, gehend und nicht umkehrend“ (Ps. 78,39). Das Stichwort „gedenken, erinnern“¹⁸⁴⁷ verbindet nun dabei Israeliten (Ps. 78,35) und Gott (Ps. 78,39); ist aber zusammen mit „umkehren, wiederkehren“ (Ps. 78,39.41)¹⁸⁴⁸ auch Anlass (Ps. 78,42) zur folgenden zweiten Beschreibung von Wundern und Sünden, nun über die Exodus- und Wüstenerfahrung hinaus auch Ereignisse im Land Israel aufnehmend (Ps. 78,40-64). Für Lesende ist diese zweite Beschreibung Fortführung der Exodus- und Wüstengeschichte, und zwar als Übergang von den Vätern zu den Kindern (Ps. 78,57). Zugleich spitzt sich die Frage, wie lang das Erbarmen Gottes währt, zu: der Ungehorsam führt in Gottes Zorn hinein und damit in die Katastrophe einer Niederlage (Ps. 78,59-64). Das Stichwort „verwerfen“ (Ps. 78,59)¹⁸⁴⁹ klingt im Schlussteil wieder an: „Er verwarf das Zelt Josefs und den Stamm Efraim hat er nicht erwählt. Und er erwählte den Stamm Juda, den Berg Zion, den er liebt [...] und er erwählte David, seinen Knecht [...], dass er sein Volk Jakob weide und Israel, sein Erbe“ (Ps. 78,67-71*). Der Psalm endet mit einer positiven Wertung der davidischen Herrschaft (Ps. 78,72). Was sind nun die angesprochenen Rätsel und worin sieht der Psalmist deren Lösung? Das Problem scheint darin zu bestehen, dass Menschen Gottes befreiendes Handeln erleben, aber trotzdem treulos sind; dass sie sein Erbarmen erfahren und weiterhin sündigen; dass sie um die Befreiung und das Erbarmen wissen und die Tora als Söhne kennengelernt haben, aber dennoch treulos sind. Angesichts dessen wirkt der didaktische Aufruf zur Lehre von Tora und Tradition aus Ps. 78,3-8 aussichtslos. Die im Psalm erzählte Geschichte Efraims zeigt zunächst, dass die Weitergabe nicht zum Vertrauen auf Gott führt. Die Geschichte Efraims enthält zugleich das Wissen, dass das kein Naturgesetz ist und dass sich in ihr etwas ereignet hat, das Hoffnung zulässt: Gottes Erbarmen. Dieses Erbarmen ist in Ps. 78,32-39 Gottes Reaktion auf die Sünde und zugleich Eröffnung der dann erzählten Geschichte. Auch sie endet wieder in der Sünde, an die Stelle des Erbarmens tritt nun die Erwählung Judas, Zions und zuletzt Davids. Wieder eröffnet ein Handeln Gottes eine neue Möglichkeit und die abschließende Wertung Davids zeigt – neben den abschreckenden Beispielen der Väter – das positive Paradigma des guten königlichen Hirten, an dem sich ablesen lässt, wie Gott zu vertrauen ist. Wo es einen solchen König gibt, da kann Tradition weitergegeben werden und zum Glauben führen.

¹⁸⁴¹ T. Hieke, Weitergabe, S. 57f

¹⁸⁴² N. Füglistler, Lösung, S. 269

¹⁸⁴³ שָׁכַח

¹⁸⁴⁴ בכל הזות

¹⁸⁴⁵ Vgl. Ri. 2,11-19 als ausführlichste Darstellung.

¹⁸⁴⁶ רוח

¹⁸⁴⁷ זָכַר

¹⁸⁴⁸ שׁוּב

¹⁸⁴⁹ מֵאֵס

In dieser Perspektive wird Ps. 78,9, der philologisch ein Rätsel ist, wirklich als Rätsel verstanden und zum Ausgangspunkt. Efraim ist Bogen und erschläfft – warum und wieso und was wird daraus zu folgern sein? Efraims Geschichte liefert die Eckpunkte und die Grundlagen. Zugleich sagt der Psalmbeter z.B. nicht, ob seine Beschreibung des Erbarmens Gottes seine Gültigkeit verloren hat. Für die Antwort, die er anzielt, muss diese Frage offen bleiben.

6.6.3 Zusammenfassung

Fasst man die Beobachtungen hinsichtlich der beiden Psalmen zusammen und blickt noch einmal konzentriert auf die Frage des Rätsels, ergeben sich folgende Punkte:

1. Der Begriff Rätsel ist eingebettet in einen weisheitlich geprägten Zusammenhang, der Eröffnung einer Lehrrede eines Weisen. Zum Rätsel gehört hier zugleich der Hinweis auf Eröffnung einer ‚Antwort‘. Sie scheint ein Offenbarungsvorgang zu sein.

2. Die Tatsache, dass ein Offenbarungsvorgang hinter dem Rätsel steht, gibt dem Psalmbeter Autorität.

Die Erwähnung des Wortes „Rätsel“ ist also nicht nur der Lehreröffnung und damit der Bildung von Aufmerksamkeit geschuldet, sondern eben der Begründung einer besonderen Autorität dieser Weisen.

3. Die Eröffnung und Weitergabe an die Hörenden/Lesenden erfolgt nicht einlinig. Beide Psalmen sind von einer Doppelstruktur der Weitergabe geprägt. Diese Doppelstruktur ermöglicht es, dass Hörende/Lesende an der Entfaltung der Antwort teilnehmen können. Beide Psalmen zielen auf Lebenspraxis, als Furchtlosigkeit vor Menschen und als Vertrauen auf Gott. Es geht primär nicht um die Lösung von Rätseln, sondern um Leben angesichts von Rätseln.

4. Inhaltlich beruhen die Antworten auf zwei Punkten: der Sterblichkeit der Menschen und dem erwählenden Handeln Gottes an David, der so zum Paradigma des Königs und des Menschen wird.

6.7 Deuten und Berichten

Rätsel wollen in aller Regel gelöst werden. Mit dem Wort „finden, treffen“¹⁸⁵⁰ wird neben vielem anderen auch „ein Rätsel lösen“ beschrieben. Betrachtet man die Überlegungen zu Hab. und Ez., so fällt auf, dass es einen anderen Umgang mit Rätsel an diesen Stellen gibt. Das Rätsel wird nicht gelöst, sondern das Rätsel wird als wirkmächtiges Wort für die Zukunft gedeutet.

In Koh. 7,24-8,9 tritt ein zweites Wort auf, das als terminus technicus im Umfeld von Rätsel seinen Platz hat. In Koh. 8,1 steht die Frage nach dem Weisen, vielleicht eine Rätselfrage. Der Weise wird als der, der einen Sachverhalt zu deuten weiß, näher beschrieben. Das Wort „deuten“ ist hapax legomenon in der hebräischen Bibel.¹⁸⁵¹

In Koh. 6,12 war die Frage „Wer ist wie der Weise? Wer kennt die Deutung der Sache?“ aus Koh. 8,1 schon einmal anders gestellt worden, als Frage nach demjenigen, der dem Menschen berichtet, was die Zukunft sein wird.¹⁸⁵² In Koh. 8,7 wird das wieder

¹⁸⁵⁰ מצא

¹⁸⁵¹ פשיר, vgl. Gesenius 18A, S. 1088, Clark, Etymological dictionary, S. 209: „solve problem“.

¹⁸⁵² מי יגיד לאדם מה יהיה אחריו תחת השמש

aufgenommen. „Deuten“ ist also zum einen mit berichten, i.S.v. jemanden kundig machen¹⁸⁵³ verbunden, zum anderen mit der Frage nach der Zukunft.

6.7.1 Josef als Traumdeuter

פֶּשֶׁר hängt mit פִּתְרֵי, „auslegen und deuten von Träumen“¹⁸⁵⁴ zusammen. Dieses Wort taucht nur in der Josefsgeschichte (Gen. 37-50) auf.¹⁸⁵⁵ Es ist nicht auf Josef und seine eigenen Träume bezogen (Gen. 37, 5-11)¹⁸⁵⁶, sondern nur auf Träume anderer. Josef deutet Mundschenk und Bäcker des Pharaos ihre Träume, die sie im Gefängnis träumen (Gen. 40). Und er deutet dem Pharaos den Traum von den sieben fetten und mageren Kühen (Gen. 41). Er nutzt dabei zum einen die Möglichkeiten und Techniken, die einem Weisen zur Verfügung stehen¹⁸⁵⁷; zugleich aber ist die „Kunst der Deutung [...] göttlich geschenktes Charisma eines Menschen, der selbst in einer Unmittelbarkeit zu seinem Gott existiert.“¹⁸⁵⁸ Dabei geht es darum, „die Bedeutungen offenbart zu bekommen, selbst aber die Deutung zu vollziehen“.¹⁸⁵⁹ Der Pharaos sucht nach einem Ausleger¹⁸⁶⁰, was in Gen. 41,24f durch „Bericht erstatten, erzählen“¹⁸⁶¹ näher erläutert wird. Es geht um jemanden, der berichtet, erzählt, verkündet, worauf der Traum zielt. Josef ist dieser Berichterstatter: „Gott hat dem Pharaos kundgetan, was er tun will (Gen. 41,25)“. Dabei berichtet Josef, was Gott dem Pharaos durch den Traum berichtet hat. Der Pharaos erkennt die Deutung Josefs auf die Zukunft hin als Weisheit, die ihm einen Handlungsraum¹⁸⁶² eröffnet, an: „Nachdem dir Gott dies alles kundgetan hat, gibt es niemanden, der so klug und weise wäre wie du.“ (Gen. 41,39).¹⁸⁶³ Die Möglichkeit, den Traum zu deuten, erhält Josef von Gott; es ist eine divinitorische Gabe. Das erkennt Pharaos an und damit zugleich den Gott Josefs, also den Gott Israels.

Jürgen Ebach hat versucht, die schwierige Formulierung Gen. 40,5 zu verstehen. Mundschenk und Bäcker träumen dort ihre Träume „ihrer Deutung entsprechend“.¹⁸⁶⁴

¹⁸⁵³ נגיד, vgl. Gesenius 18A, S. 777f: bekanntgeben, mitteilen, berichten, kundtun, erzählen; dann als term techn. Traum deuten (Gen. 41,24), Rätsel lösen (Ri. 14, 12).

¹⁸⁵⁴ פִּתְרֵי, vgl. Gesenius 18A, S. 1094: deuten von Träumen; erforschen des Herzens; Clark, Etymological dictionary, S. 210: „explain reasonably“. Zu Träumen in Bibel vgl. S. Bar, Letter, 2001.

¹⁸⁵⁵ Gen. 40,8.16.22; 41,8.12f.15; sowie פִּתְרֵי in Gen. 40,5.8.12.18 u. 41,11 vgl. Gesenius 18A, S. 1094; zum Gesamtzusammenhang vgl. J. Lanckau, Träume; insbes. zu פִּתְרֵי S. 204-208 u. S.341-362. Anders M. Görg, Josef, S. 5- 8, der eine Grundbedeutung „sehen“ i.S.v. „den Durchblick haben“ annimmt. Vgl. auch S.Bar, Letter, S. 79f.

¹⁸⁵⁶ J.-D. Döhling, Herrschaft, S. 1-30

¹⁸⁵⁷ J. Lanckau, Träume, S.341-344

¹⁸⁵⁸ J. Lanckau, Träume, S.346

¹⁸⁵⁹ J. Lanckau, Träume, S. 359; deutlich ist dabei die Nähe zwischen konventioneller Weisheit und Prophetie.

¹⁸⁶⁰ פִּתְרֵי

¹⁸⁶¹ פִּתְרֵי bzw. מגיד; Gesenius 18A, S. 777f: Nachricht geben, erzählen, offenbaren; Baumgartner S. 591 schlägt ausgehend von einer Grundbedeutung eine Sache hoch, deutlich vor jemand hinstellen vor, vorbringen, berichten, deuten auflösen. Jastrow, S. 871 leitet von einer Bedeutung „to draw a line“ ab und schlägt „to show, to announce, to testify“ vor für den Sprachbereich Talmud, Targum und Midrasch; weitere Möglichkeiten sieht er in „to spread, to guide, to follow after“.

¹⁸⁶² J. Lanckau, Träume, S. 207 verweist darauf, dass es um die „Zukunftsrelevanz“ der Traumdeutung, d.h. der Bedeutung der Träume geht. M.E. ist diese Zukunftsrelevanz genauer zu fassen als der Handlungsraum, in dem sich der Pharaos und dann auch Josef als sein Beamter bewegen. Die Deutung beeinflusst nicht die Zukunft, sondern ermöglicht ihre Gestaltung im Sinne dessen, was in der Geschichte offenbar werden soll: die Rettung Israels.

¹⁸⁶³ Vgl. J. Lanckau, Träume, S. 358.

¹⁸⁶⁴ כִּפְתֹרֵי חִלְמוֹ.

„Sollte etwa nicht der Traum die Deutung, sondern die Deutung einer dem Traum vorlaufenden Situation den Traum erzeugen?“¹⁸⁶⁵ Unter Hinweis auf antike und moderne Traumliteratur sowie auf die Beobachtung, dass die Traumerzählung von Mundschenk und Bäcker sich an zwei Punkten deutlich unterscheiden – während der Mundschenk auf den Pharao bezogen ist¹⁸⁶⁶, ist der Bäcker selbstbezogen; während der Traum des Mundschens vom Wachstum berichtet, erzählt der Bäcker vom Verlust – löst J. Ebach die Fragestellung so, dass die Träume „aus der Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung des Träumers“¹⁸⁶⁷ entspringen. Die Träume, die Josef deutet, wurzeln in ihrer Deutung in der Vergangenheit.¹⁸⁶⁸ Josef aber erhellt ihre Zukunftsbedeutung. Diese aber ist an die Person und Persönlichkeit des Träumenden gebunden.

Im Wort „Auslegung“¹⁸⁶⁹ begegnet die (Selbst-)Auslegung einer Person. Sie ist untrennbar mit dem Inhalt des Traums und mit der Art, wie der Traum erzählt wird, verbunden.¹⁸⁷⁰ Zugleich wird man festhalten können, dass sich in den Deutungen, die Josef in den Träumen erhebt, Gottes Stimme hörbar macht: „Was die Gottheit tun will, hat sie Pharao erzählt“ (Gen. 41,25).¹⁸⁷¹ „In Josefs, also eines Weisen Deutung, wird Gott selbst sich zu Wort melden.“¹⁸⁷²

6.7.2 Daniel¹⁸⁷³ als Traum- und Schriftdeuter

Auch das verwandte aramäische פִּשְׁרָא¹⁸⁷⁴ ist in der Bibel auf eine Weisheitsgeschichte und -gestalt eingegrenzt: auf Daniel. Er legt Nebukadnezar Träume aus (Dan. 2,31-45; 4,16-24) und deutet Belsazar die Schrift an der Wand (Dan. 5,25-28).¹⁸⁷⁵ In Dan 2 und 4 bezieht sich Daniels Tätigkeit auf das Geheimnis (Dan. 2,18f.27-29.30.47; 4,6)¹⁸⁷⁶, dass sich in den Träumen Nebukadnezars zeigt. Die Träume werden als Fragen interpretiert, die in Nebukadnezar aufsteigen, aber unbeantwortet sind (Dan. 2,29; vgl. Dan. 4,1f).¹⁸⁷⁷ Dabei beinhaltet das Geheimnis sowohl den Traum als auch die Deutung, die die Zukunft betrifft.¹⁸⁷⁸ Daniel soll die Bedeutung der Träume eröffnen.¹⁸⁷⁹ Ziel ist, „dass der König die Bedeutung seiner Gedanken begreift“.¹⁸⁸⁰

In Dan. 5 wird Daniel als erfahrener Deuter von Träumen (Dan. 5,12) herbeigerufen,

¹⁸⁶⁵ J. Ebach, Gen.37-50, S. 210

¹⁸⁶⁶ J. Ebach, Gen.37-50, S. 213.16

¹⁸⁶⁷ J. Ebach, Gen.37-50, S. 213, S. 216: „Der Text legt mindestens nahe: Der Mundschenk ist unschuldig und er weiß es auch – der Bäcker ist schuldig und er weiß es auch.“

¹⁸⁶⁸ J. Ebach, Gen.37-50, S. 213

¹⁸⁶⁹ פִּתְרוֹן

¹⁸⁷⁰ J. Ebach, Gen.37-50, S. 232

¹⁸⁷¹ Übersetzung J. Ebach, Gen.37-50, S. 226

¹⁸⁷² J. Ebach, Gen.37-50, S. 232

¹⁸⁷³ Vgl. insgesamt J.C. Lebram, Daniel, S. 9-42; N.M. Porteous, Daniel, S. 7-14; E. Haag, Daniel, S. 5-21; J.J. Collins, Daniel, S. 1-89; L.F. Hartmann, Daniel, S. 3-110; K. Koch, Daniel 1-4, S. Bar, Letter, S. 60-69:205-217.

¹⁸⁷⁴ Gesenius 18A, S. 1525 „erklären, deuten“. E. Tichelaar, Art. פִּשְׁרָא, ThWAT Bd.9, Sp. 613 macht darauf aufmerksam, dass die Etymologie des Wortes auf „lösen, freilassen“ verweist (vgl. LXX zu Koh. 8,1 λυσιτορηματα). Vgl. auch K. Koch, Daniel 1-4, S. 146-148.

¹⁸⁷⁵ S. Glass, Rhetorica Sacra V, S. 507f zählt Dan. 5,25 zu den dort besprochenen Rätseln in der Bibel.

¹⁸⁷⁶ פִּשְׁרָא, vgl. Gesenius 18A, S. 1534; K. Koch, Daniel 1-4, S. 165f.

¹⁸⁷⁷ J.C. Lebram, Daniel, S. 54f

¹⁸⁷⁸ G.K. Beale, Daniel, S. 13f

¹⁸⁷⁹ G.W. Nebe, Art. פִּשְׁרָא, ThWAT Bd. 9, Sp. 700. Es geht darum, verborgene Sachverhalte und Geheimnisse kundzutun und zu offenbaren.

¹⁸⁸⁰ J.C. Lebram, Daniel, S. 55

für einen Fall, in dem es nicht um einen Traum geht. Die Schrift an der Wand wird als Rätsel beschrieben, das allgemeine Ratlosigkeit hervorruft¹⁸⁸¹ und das es zu lösen gilt. Daniel hat den Ruf, Deutungen geben zu können (Dan. 5,16). Der Begriff des Traumdeuters wird interpretiert durch „Löser von Knoten“. Daniels Fähigkeit wird so ausgeweitet, weil es in Dan. 5 nicht um einen Traum geht, sondern um die Schrift an der Wand.¹⁸⁸² Dabei geht es nicht einfach um eine Übersetzungstätigkeit, durch die die Schrift an der Wand für den König verständlich wird, sondern Deuten meint die Entschlüsselung des Sinnes.¹⁸⁸³ Er liest zunächst die Schrift für den König verständlich vor (Dan. 5,25), dann folgt die Erschließung des Sinnes (Dan. 5,26-28). Außerdem wird erzählt, dass sich der erschlossene Sinn, der sich auf die Zukunft des Königs bezieht, erfüllt (Dan. 5, 30). Deutung kann verstanden werden als Freilassung des Sinnes der Schrift.

Dabei ist zu beobachten, dass Daniel in seinen Deutungen einen ähnlichen Zweischritt¹⁸⁸⁴ beschreibt: so schildert er in Dan. 2 zuerst den Traum (Dan. 2,31-35) und dann legt er seine Deutung dar (Dan. 2,36-45); in Dan. 4 ist der Zweischritt dahingehend verändert, dass zunächst Nebukadnezar seinen Traum schildert (Dan. 4,7-14), Daniel ihn im Anschluss deutet (Dan. 4,17-23). Diesmal schließt sich ein ethischer Ratschlag an (Dan. 4,24).¹⁸⁸⁵ Die Deutung ist also an die Traumerzählung und die Schriftlesung gebunden.¹⁸⁸⁶ Als Daniel selbst träumt¹⁸⁸⁷, gibt es jemanden, der ihn die Bedeutung des Traumes wissen lässt (Dan. 7,16).

Auch in Dan sind die Momente der divinatorischen Gabe und der Anerkennung Gottes zu beobachten. Verborgenes Wissen kann nur durch Gott dem Weisen erschlossen werden. Deuten und Erklären bezieht sich auf die Fähigkeit des Weisen, Zukunft – nicht zu beeinflussen – aber anzusagen.¹⁸⁸⁸ Diese besondere Begabung, die Gott zugeschrieben wird, unterscheidet Daniel von all den anderen Weisen mit ihren jeweiligen Spezialkenntnissen.¹⁸⁸⁹

6.7.3 Josef und Daniel

Zur Weisheit Josefs und Daniels gehört es, um die Deutung zu wissen. Es geht dabei darum, etwas Verborgenes zu eröffnen. Bei Josef und Daniel ist dieses Verborgene auf die Zukunft bezogen. Sowohl Josef als auch Daniel sind dabei nicht nur als mantisch-magisch begabte Weise¹⁸⁹⁰ vorgestellt, sondern ihre Weisheit ist eingebettet in einen mehrfachen Kontext.

¹⁸⁸¹ J.C. Lebram, Daniel, S. 76

¹⁸⁸² E. Tichelaar, Art. פֶּשֶׁר, ThWAT Bd.9, Sp. 614

¹⁸⁸³ E. Tichelaar, Art. פֶּשֶׁר, ThWAT Bd.9, Sp. 615

¹⁸⁸⁴ Für die spätere Peshar-Literatur ist dieser Zweischritt konstitutiv und weist sie als exegetische Kommentarliteratur aus, vgl. H.-J. Fabry, Art. פֶּשֶׁר, ThWAT Bd.6, Sp. 813-815. Auch dort ist der Zukunftsbezug der Auslegung konstitutiv.

¹⁸⁸⁵ Vgl. J.C. Lebram, Daniel, S. 71, der meint, dass der Ratschlag nicht im Zusammenhang mit einer eventuellen Abwendung der Erniedrigung Nebukadnezars zu verstehen ist (ebenso L.F. Hartman, Daniel, S. 177). Anders A. Bentzen, Daniel, S. 44.

¹⁸⁸⁶ Vgl. F. Dexinger, Daniel, S. 49-52

¹⁸⁸⁷ Ab Dan. 7 wird Daniel zum Visionär und benötigt selbst einen Deuter; vgl. H.-J. Fabry, Art. פֶּשֶׁר, ThWAT VI, Sp. 813.

¹⁸⁸⁸ G.K. Beale, Daniel, S. 19

¹⁸⁸⁹ J.C. Lebram, Daniel, S. 76

¹⁸⁹⁰ Vgl. H.-P. Müller, Magisch-mantische Weisheit, S. 79-94; H.-J. Fabry, Art. פֶּשֶׁר, ThWAT VI, Sp. 813.

1. Da ist der Kontext der eigenen Lebensführung, die exemplarisch verstanden werden kann – Josef, der Schlimmes erlebt und das nicht vergilt und der sich an Gottes Weisung hält; Daniel, der ein exemplarisches Leben als Exilierter führt und im Alltag über die Kashruthpraxis und im Bekenntnisfall sich an den Gott Israels hält. Da ist der Kontext der Auseinandersetzung mit ‚fremder‘ Weisheit und deren Praxis, in deren Rahmen sich israelitischer Glaube und Weisheitspraxis als überlegen erweisen. Da ist der Horizont der theologischen Frage nach dem Ziel von Geschichte und dem Sinn von Geschehen. Da ist der Kontext der eigenen Lebensdeutung, in der sich den beiden Weisen, Sinn und Zweck des eigenen Daseins erschließt bzw. ihnen erschlossen werden muss.¹⁸⁹¹ Da ist der Kontext der Zukunftsbewältigung, die Personen aufgetragen ist und von ihrer Vergangenheit mitgeprägt wird.

2. Im großen Kontext der hebräischen Bibel sind Josef und Daniel als Träumende zusammen zu sehen mit Salomo als Träumer.¹⁸⁹² Das wird besonders deutlich, wenn man die Folgen der Träume für Josef, Daniel und Salomo betrachtet. Die Traumdeutungen führen bei Josef und Daniel zu Ehrungen und Karrieren. Salomos Traum begründet die Legitimität seiner Herrschaft.¹⁸⁹³ Auf der literarischen Ebene dienen die Traumerzählungen dazu, die besondere Legitimität von Josef, Daniel und Salomo darzustellen.

Dabei eröffnen sich weitere Lesehorizonte, da Salomo nicht nur als Weiser ein Träumender ist, sondern zugleich als König. Neben der Linie, die Salomo mit Josef und Daniel verbindet, gibt es eine Linie, die ihn mit Pharaon, Nebukadnezar und Belsazar verbindet.^{1894 1895}

6.7.4 Zusammenfassung

Für unseren Zusammenhang, „auslegen, deuten“¹⁸⁹⁶ als term techn. im Wortfeld Rätsel wahrzunehmen, sind fünf Punkte wichtig:

1. Im Zusammenhang mit „auslegen, deuten“ geht es um Eröffnung eines verborgenen Sachverhalts. In der Josefs- und Danielsgeschichte ist „Deutung“ auf die Zukunft bezogen. Dabei geht es nicht um Berechenbarkeit von Zukunft, sondern um die Ansage oder aber um die Eröffnung von zukunfts-konformem Handeln. Deutung vollzieht sich dabei im Zwischenschritt, vom zu Deutenden zur Deutung.

2. In beiden Geschichten erweist sich der Weise gerade darin, dass er in der Lage ist, Traum bzw. Schrift zu deuten. Die Deutung untermauert seine Autorität; mit ihr stellt er sich – gerade auch angesichts der Konkurrenz zu ägyptischen bzw. chaldäischen Weisen – als der Weise dar. Zugleich ist seine Autorität dadurch bestimmt und beschränkt, dass der Weise

¹⁸⁹¹ So verweist J. Lanckau, *Träume*, S.355ff erläutert, wie sich in der Biografie Josefs die Bedeutung der ersten Träume entfaltet, die von Josefs Brüdern falsch gedeutet wurden.

¹⁸⁹² Vgl. M. Albani, *Daniel*, S. 68f.

¹⁸⁹³ S. Bar, *Letter*, S. 204f verweist darauf, dass die Traumerzählung 1.Kön. 3 die Wahl Salomos zum König durch Israel und Juda ersetzt.

¹⁸⁹⁴ Diese Linie ist nicht zu unterschätzen, da sie durch andere Züge in der Salomogeschichte unterstrichen wird. Josef heiratet eine Ägypterin, aber bleibt dem Gott Israels treu. Salomo heiratet eine Tochter des Pharaon und mit ihm kehren ägyptische Zustände in Israel ein. So wird er – der Legende nach – wie Nebukadnezar vom Thron verstoßen und kehrt wieder zurück. Und wie Belsazar verkennt er die Warnung, die er von Gott erhält.

¹⁸⁹⁵ Die Auslegung im Midrasch sieht eine enge Verbindung von Koh. 8,2 zur Josefs- und zur Danielsgeschichte in der Frage des Gehorsams gegenüber dem irdischen und dem himmlischen König. So rekurriert LevR 33,6 auf die Danielsgeschichte, NumR 14,6 auf die Josefsgeschichte; vgl. Y. Broch, *Koheleth*, S. 173-175.

¹⁸⁹⁶ פֶּשֶׁר/פְּתִיר

Gottes Verfügungsgewalt anerkennt. Josef und Daniel sind exemplarische Weise.

3. In der Josefsgeschichte ist Deutung durch „berichten“ näher umschrieben. Die Frage nach demjenigen, der berichten kann, was die Zukunft bringt, steht in Koh. 6,12 am Beginn der Überlegungen und wird in Koh. 8,7 noch einmal ausgesprochen: „Niemand weiß, was sein wird, denn das, was sein wird – wer erzählt es ihm?“ Der hier beschriebene Mensch entspricht zunächst dem Pharao, der niemand hat, der ihm die Zukunftsbedeutung des Traumes eröffnet. Zugleich aber entspricht der so fragende Mensch auch dem weisen Josef, der darum weiß, dass die Zukunft ein Geheimnis Gottes ist, das nicht so einfach jedem zur Verfügung steht.

4. Die Möglichkeit, zu deuten, ist eine Gabe Gottes. Weder Josef noch Daniel haben diese Gabe von sich aus. Gott eröffnet ihnen Traum oder Schrifterkennung und Deutung. Das macht ihre besondere Autorität aus.

5. Es geht um die personale Bedeutung der Träume bzw. des ausgelegten und gedeuteten Sachverhaltes. Die Deutung verweist auf denjenigen, der Subjekt des Traumes ist, zurück.

6.8 Weiterführung und Ausblick

Die vorangehenden Beobachtungen zum Rätsel haben verschiedene Sachverhalte zur Form, ihrer Funktion und ihrem Inhalt ergeben. In der hebräischen Bibel wie in der antiken Rhetorik sind diese drei Punkte miteinander verknüpft, um eine Wirkung bei Lesenden zu erzielen. Wie bei einem Mashal ist weniger die Form das Entscheidende, sondern die Wirkung.

Während die antike Rhetorik auf bestimmte Stilmittel verweist, die obscuritas herstellen, gibt es mit Blick auf Koh. 7,25-29 und 8,1-9 weitere Momente, die aus den Überlegungen zu Rätseln in der Bibel einzubringen sind.

1. R. Alter verweist darauf, dass in Pvb. die Rätselform im ersten Glied des parallellismus membrorum entdeckt werden kann. Während Koh. 7,25 Teil des „Ich“-Berichts Kohelets ist, bietet 7,26 eine dreigliedrige Sentenz, deren erstes Glied gut als Rätselfrage formuliert werden kann: „Bitterer als der Tod ist die Frau – wer ist das?“ oder „Bitterer als der Tod ist die Frau – wer findet es heraus?“ In dieser Variante, in der der erste Teil der Sentenz die Rätselfrage stellt, würde der zweite Teil erste Lösungshinweise entfalten –, in der Konzentration auf Frau, ihr Herz und ihre Hände sowie das, was ihr an Attributen zugelegt wird. Liest man mit der Versteilung der Masoreten, dann enthalten die ersten beiden Glieder die Rätselfrage: „Bitterer als der Tod ist die Frau – sie ist ...; wer findet es heraus?“. Das letzte Glied von Koh. 7,26 bekommt bei einer solchen Zuordnung eine Doppeldeutigkeit. Ist die weggefallene Frage „Wer findet es heraus“¹⁸⁹⁷, dann sind zwei Übersetzungen möglich. Auf ein harmloses „Wer findet es heraus?“ wird eine weitere Beschreibung als Rätselhilfe gegeben. Übersetzt man „Wer trifft sie?“, bleibt die Antwort eine Rätselhilfe, aber es deutet sich etwas an, was für Rätsel ebenfalls eine Rolle spielt. Es ist nicht nur ein Gedankenspiel, sondern eine Entscheidung über das eigene Leben, um die es bei dieser Frau geht. Wer sie trifft, muss sich entscheiden.

¹⁸⁹⁷ מִי מוֹצֵא

2. M. Fuhrmann hatte mit Blick auf antike Rhetoriken darauf verwiesen, dass eines der Stilmittel von obscuritas unklare Satzstrukturen sind.¹⁸⁹⁸ Eine ähnliche Erfahrung findet sich für den Umgang mit Zahlenspruch, Weheruf und Fabel, wenn sie in der Bibel als Rätsel bezeichnet werden.

Wir treffen in Koh. 7,27 in doppelter Weise darauf. Zum einen sind die Beziehungen zwischen den Sätzen mit „finden, treffen“ kaum zu entwirren. Was findet Kohelet heraus und was nicht?

Das Wort „finden, treffen“ hat dazu eine große semantische Breite, kann für alltägliches Treffen, erotisches Finden und intellektuelles Begreifen genutzt werden.¹⁸⁹⁹ Es ist eines der Leitworte in Koh. 7,25ff. Mit ihm wird auch der Gesamtabschnitt Koh. 7,1-8,17 beendet.

Betrachtet man den größeren Kontext Koh.6, 10-8,17, so tauchen – bis auf das Wortfeld „rätseln“¹⁹⁰⁰ alle Worte auf, die zum Rätsel und zur Rätsellösung gehören.¹⁹⁰¹ Auch der Gestus der Frage nach dem „Wer“ klingt immer wieder an (Koh. 6,11 2x; 7,13.24; 8,1.7).

Zum anderen findet sich ein Wechsel vom „Ich-Bericht“ zum „Er“-Bericht und zurück. Es gibt doppelte Subjektbeschreibungen im Text. In Koh. 7,25 ist es Kohelet (Ich) und sein Verstand/Herz, in 7,28a sind es seine Seele und Kohelet (Ich).

Weitere Dunkelheiten des Textes sind seit der ersten Textbetrachtung sichtbar¹⁹⁰²: der Gebrauch des Artikels, die für den allgemeinen Sprachgebrauch ungewöhnliche Opposition Mensch/Frau oder für Kohelets Sprachgebrauch ungewöhnlich Mann/Frau in Koh. 7,28b. Die Dunkelheiten sind als Textstrategien zu verstehen, mit der ich als Leser besonders engagiert werden soll. Sie suggerieren eine Lösbarkeit. Koh. 7,25 als Einleitung und Koh. 7,27-29 bieten Zugänge zur Lösung an, die ich als Leser entdecken soll und kann.

3. Zur obscuritas kann die Nutzung von Personifikationen gehören. Die Weisheit kann verborgen werden in der Personifikation als Frau und die Weisen als zur Frau Weisheit gehörige Töchter und Söhne beschrieben werden. Ebenso kann es mit der Torheit gehen, dass sie nicht im Torent entdeckt wird, sondern als Frau auftritt. Mit Blick auf Koh. 7,25 ist damit zu rechnen, dass sich eine Verrätselung rund um die Frage nach Weisheit und Torheit ergibt, denn nach Weisheit will Kohelet mit dem Blick auf die Torheit suchen.¹⁹⁰³

Rätsel und seine Lösung sind in der salomonischen Tradition mit Fragen nach der Autorität Salomos verbunden. An ihnen zeigt sich seine besondere Weisheit. Die Erwähnung Kohelets in Koh. 7,27 und das salomonische Profil sowie der Rückbezug auf die Kohelettravestie lassen schließen, dass es an dieser Stelle auch um die Frage geht, wer und wessen Weisheit innerhalb der weisheitlichen Tradition Autorität besitzt.¹⁹⁰⁴

4. Wird mit dem Rätsel die Machtfrage gestellt und hat das Rätsel in der Bibel zugleich an Witz, Karikatur und Spiel Anteil, so ist danach zu fragen, wo in Koh. 7, 25-29 eine Karikatur zu finden ist. Eine Möglichkeit könnte die Darstellung der Frau in Koh. 7, 26 sein. Eine

¹⁸⁹⁸ M. Fuhrmann, Obscuritas, S. 50: „Die Griechen aber kannten seit jeher vor allem zwei Erscheinungsweisen dunkler Sprache: das Orakel und das Rätsel.“

¹⁸⁹⁹ Vgl. Kap.7 „Finden“, S. 212ff.

¹⁹⁰⁰ ד'ח; dieses Wortfeld spielt auch 1.Kön.3, 16-28 keine Rolle.

¹⁹⁰¹ לא יוכל, הג'ד, לא יוכל, מצ'א, ומשפט; es ist klar, dass es in Koh. 8,5ff eine andere Bedeutung im Vordergrund steht. Dennoch bleibt die Verbindung mit 1.Kön. 3,28 unterschwellig erhalten.

¹⁹⁰² S.o. Kap. 4, S. 109ff.

¹⁹⁰³ Vgl. Kap. 8, S. 297ff.

¹⁹⁰⁴ Vgl. Kap. 9, S. 300ff.

andere Möglichkeit ist, dass der Suchprozess, der in Koh. 7, 27-29 so detailliert beschrieben und zugleich verworren dargestellt wird, eine Karikatur dessen ist, was Kohelet als gegnerisch ablehnt.

5. Rätsel dienen dazu, eine der Wirklichkeit angemessene Darstellung zu ermöglichen. Verborgene Zusammenhänge sollen erkennbar werden, selbst wenn sie kaum zu formulieren sind. Der verborgene Zusammenhang könnte in Koh. 7,25 angedeutet sein (als Fortführung von 7,23f), nämlich die Erkennbarkeit von Weisheit. Koh. 7,25 beschreibt das so, dass die Weisheit über ihr Gegenteil erkannt werden soll, über eine Art Grenzbeschreibung. Wo beginnt die Weisheit? Da, wo die Torheit aufhört? Wo beginnt die Torheit? Da, wo die Weisheit aufhört? Und sind diese Begriffe eindeutig? Weiß man, worüber man spricht?

6. Rätsel eröffnen ein mehrfaches Kommunikationsgeschehen. Da gibt es zunächst die Kommunikation über den Inhalt wie in der Singsonggeschichte. In den Pss. 49 und 78 ist es ein Kommunikationsgeschehen im Menschen, seinem Verstand und eines mit Gott. Und in der Wirkung als Texte lösen sie Gespräch über das Gelesene aus.¹⁹⁰⁵

Rätsel müssen nicht unbedingt gelöst werden. Wird ein Rätsel nicht gelöst, hinterlässt es das Wissen um die Undurchschaubarkeit der Welt in diesem Bereich. Das kann darin begründet liegen, dass es in weisheitlichem Interesse – wie in Ps. 49 und 78 – nicht nur auf Lösungen ankommt, sondern auf Erkenntnisgewinn und lebenspraktische Antworten. Für Koh. 7,25-29 ist das ein Erkenntnisgewinn mit Blick auf die Frage, was Weisheit ist. Kohelet lässt uns mit dem ungelösten Rätsel an der Erkenntnis aus Koh. 7,23f teilhaben. Und das ist ein Erkenntnisgewinn. Wird das Rätsel gelöst, dann haben wir einen Erkenntnisgewinn verbunden mit dem Vergnügen, Rätsellöser zu sein. Wir wissen dann, was Kohelet gefunden hat, als er Weisheit durch ihr Gegenteil erforscht hat. Und wir sind ihm damit ebenbürtig, königliche Weise.

7. Rätsel führen zu neuen Fragestellungen, so war die Erfahrungen mit dem Lesen von 1.Kön. 3. Blickt man auf Koh. 7,23f, so wird nach einer Frage eine neuer Denkprozess ausgelöst und als Rätsel gestaltet. Liest man vom Rätsel Koh. 7,25-29 aus weiter, so begegnet einem sofort eine neue Frage: „Wer ist wie der Weise? – Wer weiß es?“ (Koh. 8,1). Neben die Frage nach der Lösung eines Rätsels tritt hier die Frage nach Deutung der

¹⁹⁰⁵ Meine Erfahrung als Leser von Koh. 7,25-29, meine Erfahrung als Teilnehmer an Gesprächen über diesen Text und meine Erfahrung als Leser anderer Auslegungen ist, dass ein Gespräch über den Text ausgelöst wird, gerade weil er so ist, wie er ist. Es kommen Wahrnehmungen und Auslegungen miteinander ins Gespräch. Die Klarheiten, mit der vielleicht der eine den Text wahrnimmt, treffen auf die Fragen, die andere haben. Es entsteht eine Gesprächssituation, die der Text selbst fordert, weil er schon in Kohelet dialogisch angelegt ist: Ich und mein Herz. Das Rätsel hat Kohelet im Gespräch mit sich gestellt und es wird im Gespräch bedacht.

Vielleicht ermöglicht der Wahrnehmung von Koh. 7,25-29 als Rätsel eine Erklärung für die disparate Auslegung, wie sie sich in Kap. 5, S. 133ff gezeigt hat. Werden Form und Funktion nicht ernstgenommen, bleibt beim Rätsel jene Ratlosigkeit zurück, die sich in den unterschiedlichen Versuchen der Auslegenden zeigt. Einem unverständlichen Text soll Sinn gegeben werden. Für mich ist es dann aber das Gespräch mit den Auslegenden und ihren Versuchen gewesen, das mich in seiner Vielfältigkeit auf den Charakter des Textes als Rätsel gebracht hat.

Zukunft.¹⁹⁰⁶ Wieder sind Begrifflichkeiten, die mit dem Eröffnen eines Sachverhaltes zu tun haben, vorhanden und weisen auf das Vorhandensein eines Rätsels hin.

Ausgehend von diesem Nachdenken über Rätsel in Koh. 7,25-29 wird es in den folgenden drei Kapiteln darum gehen, einzelne Momente des Textes genauer in den Blick zu nehmen, die zu den Elementen des Rätsels gehören.

Kap. 7 wird das Leitwort des Textes מצי' „finden, treffen“ näher untersuchen und die in der Werkstattübersetzung vorgeschlagene Strukturierung des Textes anhand dieses Wortes überprüfen.

Kap. 8 wird sich Koh. 7,26b widmen. In Kap. 5 war festgestellt worden, dass es der unausgelegte Teil von Koh. 7,26 ist. Ist Koh. 7,26 eine Rätselform, in der in 7,26a die Rätselfrage gestellt wird, so ist in Koh. 7,26b ein Hinweis zur Lösung des Rätsels enthalten.

Kap. 9 wird, ausgehend von der Beobachtung, dass zum Rätsel oder dessen Lösung in Koh. 7,27 der Wechsel von „Ich“- zum „Er“-Bericht gehört, der Frage nachgehen, welche Bedeutung der Erwähnung Kohelets im „Er“-Bericht in Koh. 7,27 zukommt. Dabei wird es auch um die offene Frage nach Bezeichnung Kohelet und ihrer Bedeutung gehen und welche Rolle es spielt, dass diese Bezeichnung gerade an dieser Stelle verwendet wird.

¹⁹⁰⁶ Vgl. Kap. 10, S. 341ff.

Kapitel 7 „Finden“

Zu den Schwierigkeiten, die der Unterabschnitt Koh. 7, 25-29 bietet, gehört die Erwähnung von מ'צ' „treffen, finden“.¹⁹⁰⁷ Acht von insgesamt 17 Belegen¹⁹⁰⁸ in Kohelet finden sich hier. Es prägt den Abschnitt als Leitwort. Dabei ist zu klären, in welchem Verhältnis die einzelnen Erwähnungen zu einander stehen, ob dabei wechselnde Bedeutungen anzunehmen sind und welche Funktion der Gebrauch des Wortes bzw. der Wiederholungen und Verneinungen hat.

Im Rahmen der Werkstattübersetzung (Kap. 4) war vorgeschlagen worden, die Formulierung „Sieh, dies habe ich gefunden“¹⁹⁰⁹ im Sinne von Einleitungssätzen zu sehen:

Koh. 7,26: Und muss immer wieder finden – ich:

Koh. 7,27: Sieh dies, ich habe es gefunden, spricht sie – Kohelet;

Koh. 7,29: Allein sieh dies, ich habe es gefunden

Dem untergeordnet sind die weiteren Vorkommen von „treffen, finden“ in Koh. 7,27f als Ausdifferenzierung: Jeweils in Doppelfolge „finden/nicht finden“ erläutert Kohelet, was er Koh. laut 7,27a gefunden hat.

In Kap. 6 „Rätsel“ war deutlich geworden, dass „treffen, finden“ auf mehrfache Weise mit dem Rätsel als Gattung und literarischer Funktion verbunden ist. Es kann als terminus technicus für „ein Rätsel lösen“ verstanden werden.¹⁹¹⁰ Es kann auch als Einleitungsfrage für ein Rätsel fungieren, i.S.v.: Wer findet es heraus?¹⁹¹¹

Dieses Kapitel untersucht die Besonderheiten des Wortes „treffen, finden“, insbesondere wenn es wie in Koh. 7,25-29, als Wort auftaucht, das wiederholt wird.

Darüberhinaus geht es bei „treffen, finden“ um eines der Worte, die Kohelet bewusst nutzt und mit dem Lesende, wenn sie im Lesefluss in Koh.7, 25ff angelangt sind, bereits Erfahrungen gesammelt haben, die sie in ihr Verstehen eintragen. Ausgangspunkt ist eine Spannung zwischen dem Gebrauch des Wortes als term.tech. für „Rätsel lösen“ und dem weiter gespannten Gebrauch des Wortes in der hebräischen Bibel und bei Kohelet.

7.1 Grundlinien des Gebrauchs von מ'צ', „treffen, finden“ in der hebräischen Bibel

7.1.1 Lexikalische Erkundungen

מ'צ' deckt ein weites semantisches Feld ab.¹⁹¹² Dieses Feld ist so weit, dass Etymologen von mehr als einer Wurzel ausgehen.¹⁹¹³ Gesenius nimmt als Grundbedeutung „hingelangen“

¹⁹⁰⁷ Vgl. D. J. Estes, Seeking, S. 118-129.

¹⁹⁰⁸ Die weiteren 9 Belege sind: Koh. 3,11; 7,14; 8,17 (3x); 9,10.15; 11.1; 12.10; davon sind positiv 9,10.15; 11,1; 12,10.

¹⁹⁰⁹ ראה זה מצאתי

¹⁹¹⁰ Vgl. S. Wagner, Art. מצא ThWAT Bd. 4, Sp. 1047.

¹⁹¹¹ Vgl. Pvb. 31,10; in diesem Sinne vllt. auch Koh. 7,23f.

¹⁹¹² Vgl. Gesenius 18A, S. 720-722; insgesamt G. Gerlemann, Art. מצא THAT Bd.1, Sp.922-925.

¹⁹¹³ G. Gerlemann, Art. מצא THAT 1, Sp.922f

an, dann „treffen, finden, herausfinden, erlangen, erwerben, sich verschaffen können, begreifen, die richtige Lösung finden, jmd. als etwas finden, widerfahren“¹⁹¹⁴.

Köhler/Baumgartner übersetzen: „erreichen, antreffen, finden i.S.v. erlangen, erzielen“.¹⁹¹⁵ Die Bedeutung entwickelt sich von „ein Ziel erreichen“ über „finden“ bis hin zu denkerischen Prozessen im Sinne von „erfinden“.¹⁹¹⁶ Das Wort setzt ein Bewegungs- und Beweglichkeitsmoment voraus: Wer ein Ziel erreichen will, muss beweglich sein.¹⁹¹⁷

Buxdorf beschreibt für das spätere Hebräisch drei Bedeutungen: 1. Invenire; 2. Posse; 3. Existere/esse.¹⁹¹⁸ Jastrow verzeichnet vier Wurzeln: 1. to reach, to find, auch: to discover, to possess, to be accessible, frequent or likely; 2. to reach, be able, to master; 3. to squeeze, wring; 4. to wring, to suck.¹⁹¹⁹ Dalman nimmt ähnlich drei Wurzeln an: 1. finden, i.S.v. vorhanden oder häufig; reflexiv: sich finden, sich ergeben 2. vermögen oder können 3. auspressen oder saugen.¹⁹²⁰ Im Neuhebräischen dominiert die Bedeutung „finden, erreichen“, im Pi „erfinden, entdecken“.¹⁹²¹ Zum Spektrum gehört auch die Bedeutung „lernen“.¹⁹²²

Die LXX übersetzt in der Regel εὐρισκειν. Da sie dies Wort auch häufig mit Gott verbindet¹⁹²³, ergibt sich eine Verbindung zwischen Gott finden und Weisheit finden. Damit wird eine Tendenz vertieft, die sich in der Weisheitsliteratur findet: „Weisheit als göttliche Gabe und Aufgabe tritt in den Sprüchen Salomonis syntaktisch an die Stelle Gottes.“¹⁹²⁴

Dabei greifen die Bedeutungen, Wortfelder und Gebrauchsebenen ineinander. Die alltägliche Zusammenordnung von Suchen und Finden¹⁹²⁵ kann, neben der alltäglichen Bedeutung, zugleich eine erotische¹⁹²⁶ und eine erkenntnistheoretische¹⁹²⁷ Bedeutung annehmen. So gibt es eine „gewisse Konzentration der Fundstellen“¹⁹²⁸ in der Weisheitsliteratur. מָצָא kann fast als Synonym für „erkennen, wissen“¹⁹²⁹ verstanden werden, das seinerseits wiederum eine erotische Bedeutung haben kann.¹⁹³⁰ מָצָא deckt dabei auch Konnotationen ab, die zunächst für randständig gehalten werden können, denn es kann auch für die gewalttätige Annäherung an und Aneignung eines Gegenstandes oder Menschen stehen. Auch da ist natürlich die erotische wie die erkenntnistheoretische Nuance nicht ausgeschlossen.

¹⁹¹⁴ Gesenius 17A, S. 450f; Gesenius 18A, S. 720-722

¹⁹¹⁵ L.Köhler; W. Baumgartner; Lexicon, S. 553f; G. Gerlemann, Art. מָצָא THAT Bd. 1, Sp. 923

¹⁹¹⁶ Vgl. G. Gerlemann, Art. מָצָא THAT Bd. 1, Sp. 923

¹⁹¹⁷ Vgl. S. Wagner, Art. מָצָא ThWAT Bd. 4, Sp. 1044

¹⁹¹⁸ J. Buxdorf, Lexicon, S. 1239f

¹⁹¹⁹ M. Jastrow, Dictionary, S. 825f

¹⁹²⁰ G. Dalman, Handwörterbuch, S. 247f

¹⁹²¹ D. Herstig, Wörterbuch, S. 248

¹⁹²² Y. Lavy, Handwörterbuch, S. 329

¹⁹²³ Vgl. Preisker, Art. εὐρισκω, ThWNT Bd. 2, S. 767

¹⁹²⁴ S. Wagner, Art. מָצָא ThWAT Bd. 4, Sp. 1058

¹⁹²⁵ Vgl. auch G. Gerlemann, Art. שָׁקַב THAT Bd.1, Sp.333-336; ThWAT 4, Sp.1044 bezeichnet Finden als „Komplementärbegriff“; in Opposition steht „verlieren“.

¹⁹²⁶ S. Wagner, Art. שָׁקַב ThWAT Bd. 1, Sp. 755.768. Die Bedeutung des Wortes „Suchen“ ist nur vom Objekt zu bestimmen; S. Wagner, Art. מָצָא ThWAT Bd. 4, Sp. 1047 sieht erotische Grundbedeutung schon in Bezug auf Gen. 2,18.20.

¹⁹²⁷ S. Wagner, Art. מָצָא ThWAT Bd. 4, Sp. 1054f

¹⁹²⁸ S. Wagner, Art. מָצָא ThWAT Bd. 4, Sp. 1045

¹⁹²⁹ מָצָא

¹⁹³⁰ Gesenius 18A, S. 441-443; vgl. W. Schottroff, Art. מָצָא THAT Bd. 1, Sp. 687.691.

7.1.2 Wiederholung als textstrukturierendes Moment

Eine besondere Rolle kommt einem Wort zu, wenn ein wiederholter Gebrauch innerhalb eines Textes zu beobachten ist.¹⁹³¹ Blickt man auf den Gebrauch von מ'צ' in der hebräischen Bibel, so ist festzuhalten, dass dieses Wort durch seine semantische Weite zu einem besonderen Gebrauch einlädt. Über das Wort lassen sich disparate Sachverhalte zusammenfassen und auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Die Wiederholung des Wortes in einem Textzusammenhang leistet dabei, wie eine Untersuchung von A.R.Ceresko zeigt¹⁹³², weiteres: Mit jeder Nennung des Wortes wird nicht nur ein gemeinsamer Nenner umschrieben, sondern es werden neue Zusammenhänge eröffnet.

7.1.2.1 Dtn. 22,13-29¹⁹³³

A.R.Ceresko¹⁹³⁴ betrachtet beispielhaft Dtn. 22,13-29. Dort ist מ'צ' eines der Leitworte im Abschnitts mit Geboten zu „Verleumdung von Frauen und Gewalt gegen sie“. ¹⁹³⁵ Achtmal wird dabei מ'צ' gebraucht, in unterschiedlichen Bedeutungen: herausfinden (Dtn. 22,14.17), erweisen (Dtn. 22,20), antreffen i.S. v. ertappen (Dtn. 22,22), antreffen i.S.v. sich treffen, jemanden treffen (Dtn. 22,23.25.27.28). „... the repetition of ms' serves to unify this group of laws“. ¹⁹³⁶ Dabei zeigt der Gebrauch von מ'צ' eine Gemeinsamkeit in den Fällen auf, die sonst nicht weiter zu artikulieren ist. Mittels des Wortes מ'צ' werden die Fälle von verleumderischer Klage bei einer Scheidung und von Vergewaltigung miteinander verbunden. Die verleumderische Klage entspricht der Vergewaltigung. Zeigt sich, dass die Klage über die Nichtjungfräulichkeit der Braut zu Recht erhoben wurde, und hat eine Verlobte mit einem anderen Mann als ihrem Verlobten Verkehr, so entsprechen sich auch diese Fälle. Es entsteht ein Netz von Verbindungen, da unterschiedliche Verbformen genutzt werden. Ceresko verweist darauf, dass sich hier etwas ereignet, das sonst eher im Bereich der Weisheit geschieht: dass eine innere, zunächst verborgene Ordnung aufgezeigt werden soll.¹⁹³⁷

Für unseren Zusammenhang bedeutet das, dass die Bedeutungsbreite von מ'צ' dazu genutzt werden kann, inhaltliche Verbindungen aufzuzeigen, ohne dass sie im Text direkt ausgesprochen werden müssen. Auf diese Art und Weise wird מ'צ' auch genutzt, wenn in Pvb¹⁹³⁸ und Hiob 28¹⁹³⁹ über die Weisheit gesprochen wird. Die einzelnen Bedeutungsebenen des Wortes werden genutzt, um sich gegenseitig zu interpretieren.

7.1.2.2 Pvb. 2,4f

Pvb. 2 ist „syntaktisch als ‚ein einziges Satzgefüge‘ aufzufassen“. ¹⁹⁴⁰ Es schildert, als Lehre des Vater/Lehrers an den Sohn/Schüler gerichtet, wie sich der Sohn/Schüler verhalten soll. Er soll auf den Unterrichtenden hören (Pvb. 2,2), indem er intensiv nach Weisheit ruft und sucht (Pvb. 2,3f). In der Folge wird er Gottesfurcht verstehen, jene Weisheit, die Gott gibt (Pvb. 2,5f) und die ihn Gerechtigkeit verstehen lässt (Pvb. 2,9-11), ihn vor dem Bösen rettet (Pvb. 2,12-15.16-19) und den Weg des Guten gehen lässt (Pvb. 2,20-22). Dabei entspricht die personifizierte Weisheit in ihrem

¹⁹³¹ Vgl. S. Yona, Type of expanded repetition, ZAW 119, S.591 verweist auf die Wirkung dieser Wiederholungen: 1. Verstärkung des Leitworts; 2. Phonetische Verbindung innerhalb längerer Abschnitte; 3. Verbindung der Teile einer literarischen Einheit; 4. Klärung der Abgrenzung einer literarischen Einheit; 5. Ein Moment der Überraschung für Lesende.

¹⁹³² A.R. Ceresko, The function of antanaclasis, S. 551-569

¹⁹³³ Vgl. zu מ'צ' in Dtn. 22 auch L. Mazzinghi, Language of Qohelet, S. 94; dort auch Verweise aus 1.Sam. 29,3.6; Hos. 12,9; 1.Kön. 21,20 und Jer. 23,11.

¹⁹³⁴ A.R. Ceresko, The function of antanaclasis, S. 556ff

¹⁹³⁵ So die Überschrift über den Abschnitt in der Zürcher Bibel 2007

¹⁹³⁶ A.R. Ceresko, The function of antanaclasis, S. 557

¹⁹³⁷ A.R. Ceresko, The function of antanaclasis, S. 557f, mit Verweis auf G.v. Rad, Weisheit

¹⁹³⁸ Vgl. D. J. Estes, Seeking, S. 122-125.

¹⁹³⁹ S.u. S. 218ff.

¹⁹⁴⁰ R. Schäfer, Poesie, S. 53; ähnlich H. Ringgren, Sprüche, S. 17; M. Sæbø, Sprüche, S. 53

Handeln Gott. Weises Handeln ist eine Form der imitatio dei.¹⁹⁴¹

Pvb. 2,4f formuliert einleitend mit Blick auf die Weisheit: „Wenn du sie suchst wie Silber und nach ihr wie nach Schätzen forschst, dann wirst du die Furcht vor Jahwe verstehen und die Erkenntnis Gottes finden“.¹⁹⁴²

מִצְאָה wird zunächst durch „suchen“¹⁹⁴³ interpretiert, nuanciert durch „forschen“¹⁹⁴⁴, das die Verborgenheit und Unzugänglichkeit des Objektes betont.¹⁹⁴⁵ Pvb. 2,5 baut dann einen weiteren Zusammenhang auf, indem zum einen „unterscheiden, dann: achtgeben, erkennen, verstehen, wissen“¹⁹⁴⁶ und מִצְאָה parallelisiert werden, zum anderen Gottesfurcht¹⁹⁴⁷ und Gotteserkenntnis.¹⁹⁴⁸ מִצְאָה bekommt also eine erkenntnistheoretische und – wenn Weisheit denn eher Lebenspraxis als -theorie ist – eine ethische Bedeutung, die im Folgenden (Pvb. 2,9-11) ausgebreitet erläutert wird, „der religiöse und der nicht-religiöse Aspekt der Bildung werden gleichsam miteinander verschmolzen“.¹⁹⁴⁹ Dabei wird die Weisheit als Person vorgestellt, die in den Verstand des Sohnes/Schülers einzieht.¹⁹⁵⁰

Zugleich wird in Pvb. 2 ein Vorbehalt formuliert. Es ist nicht allein das Suchen des Schülers, sondern es ist Gott, der Weisheit gibt und so weises, gutes Leben ermöglicht (Pvb. 2,6).¹⁹⁵¹

7.1.2.3 Pvb. 8¹⁹⁵²

Ein ähnliches Bedeutungsnetz entspannt sich in Pvb. 8. Die Frau Weisheit stellt sich vor. מִצְאָה wird dabei an vier Stellen benutzt:

- Pvb. 8,9: Alle¹⁹⁵³ sind sie gerade für den Einsichtigen und redlich für die, die Erkenntnis finden.
Pvb. 8,12: Ich bin die Weisheit¹⁹⁵⁴, ich wohne bei der Klugheit und das Wissen um die Intrigen finde ich.¹⁹⁵⁵
Pvb. 8,17: Ich liebe, die mich lieben, und die mich suchen, finden mich.
Pvb. 8,35: denn wer mich findet, findet das Leben und gewinnt Wohlgefallen von Jahwe.¹⁹⁵⁶

Zunächst ist מִצְאָה in Pvb. 8,9 mit der Erkenntnis verbunden, die jemand in den Worten der Weisheit entdecken kann. Der Vers fasst Pvb. 8,4-8 zusammen.¹⁹⁵⁷ Unausgesprochen mag gemeint sein, dass derjenige, der die Weisheit findet, einen Statuswechsel zum Weisen hin vollzieht. Er gehört zu denen, die Einsicht haben, selbst wenn er vorher ein Tor war.¹⁹⁵⁸

¹⁹⁴¹ Vgl. Pvb. 2,8 (Gott) und 2,11 (Weisheit): שְׂמִירָה; נִצְרָה; s. R. Schäfer, Poesie, S. 57.

¹⁹⁴² Übersetzung M. Sæbø, Sprüche, S. 52

¹⁹⁴³ בְּקִישׁ

¹⁹⁴⁴ חִפְּשׁוּ

¹⁹⁴⁵ Gesenius 18A, S. 382f

¹⁹⁴⁶ בִּיָּן; Gesenius 18A, S. 140f

¹⁹⁴⁷ יֵרֵאת יְהוָה

¹⁹⁴⁸ דַּעַת אֱלֹהִים

¹⁹⁴⁹ R. Schäfer, Poesie, S. 56f; s.a. S. 66 mit Bezug auf die Sprachbilder des Textes: zunächst geht es um Erkenntnis (Pvb.2,1-11), dann um den Weg (2,12-19); ähnlich O. Plöger, Sprüche, S. 25f; H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 60 wertet den Bezug auf die Gottesfurcht als „tour de force“ für weisheitliche und traditionelle Standesethik, wie sie ab Pvb.2, 9 formuliert wird.

¹⁹⁵⁰ Koh. 7,25 formuliert, dass Kohelet das tut, was der Vater/Lehrer/die Weisheit von ihren Schülern/Söhnen erwartet. Vgl. D. J. Estes, Seeking, S. 125.

¹⁹⁵¹ H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 60; H. Ringgren, Sprüche, S. 18; O. Plöger, Sprüche, S. 25

¹⁹⁵² Zu Pvb.8, s.u. Kap.9.2.2; S. 313ff.

¹⁹⁵³ Worte der Weisheit, Pvb. 8,8

¹⁹⁵⁴ Zur Übersetzung s. M.Sæbø, Sprüche, S. 126; B.U.Schipper, Sprüche, S. 512

¹⁹⁵⁵ H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 143 schlägt als Übersetzungsvariante vor: „wird an mir gefunden“. Eine zweite, in unserem Kontext interessante Paraphrasierung bietet er S. 149: „Kenntnis der Lebensprobleme und der Wege, sie zu lösen“. Fuhs beschreibt damit מִצְאָה i.S.v. „ein Rätsel lösen“.

¹⁹⁵⁶ Übersetzung M. Sæbø, Sprüche, S.116ff

¹⁹⁵⁷ B.U.Schipper, Sprüche, S. 508

¹⁹⁵⁸ So M. Sæbø, Sprüche, S. 123

Pvb. 8,12 knüpft an¹⁹⁵⁹; nun ist die Weisheit selbst Subjekt. Sie stellt sich selbst vor: „Ich bin die Weisheit“.¹⁹⁶⁰ In ihrem Reden (und Tun) ist sie das Modell des Weisen.¹⁹⁶¹ Sie erweist sich selbst als Entdeckerin eines besonderen Wissens – der Intrigen.¹⁹⁶² Wie ein Weiser findet sie Weisheit in einer doppelten Form: als Wissen um Klugheit und als Wissen um menschliche List.

In Pvb. 8,17 tritt die Verbindung mit Suchen, diesmal mit einem Pt.Pi i.S.v. „aufsuchen“¹⁹⁶³, in den Vordergrund – Finden ist eine Folge von Suchen, allerdings ist hier ein metaphorischer Sprachgebrauch sichtbar. Es geht nicht um einen verlorenen Gegenstand, sondern um die Weisheit, hier personifiziert, die gefunden wird. Das Wort hat eine ungewöhnliche Schreibweise. Es hat ein ן zuviel.¹⁹⁶⁴ Eine erotische Konnotation¹⁹⁶⁵ schwingt mit, zumal in Pvb. 8,17a das Stichwort „lieben“ genutzt wird.

In Pvb. 8,35 wird der Sprachgestus aus Pvb. 8,17 aufgenommen, suchen aber durch מְצֵאֵר ersetzt, sodass sich eine Doppelung ergibt: „Wer mich findet, findet das Leben“.¹⁹⁶⁶ Nicht mehr das Finden als Folge von Suchen steht im Vordergrund, sondern die Bedeutung des Findens wird anhand des Gefundenen erläutert: Weisheit ist Leben.¹⁹⁶⁷ Die in Pvb. 8,35b angefügte Erläuterung rückt dieses Finden in die Nähe von Pvb. 2,6. Es ist Ausdruck des Wohlgefallens Gottes. Pvb. 8,36 schildert ein doppeltes Gegenüber zu מְצֵאֵR: „Wer mich aber verfehlt, schadet sich selbst; alle die mich hassen, lieben den Tod.“¹⁹⁶⁸ Gegenteil von Finden ist hier einerseits „sündigen, sich verfehlen“¹⁹⁶⁹, andererseits „hassen“.¹⁹⁷⁰

מְצֵאֵR ist in Pvb. 8 dadurch gekennzeichnet, dass das Wort zum einen die Aktivität des Weisen beschreibt, zum anderen die der Weisheit. Der Weise wird aufgefordert, dem Vorbild der Weisheit

¹⁹⁵⁹ B.U.Schipper, Sprüche, S. 511

¹⁹⁶⁰ Das ist eine der möglichen Übersetzungen; zur Diskussion der Übersetzungen vgl. B.U.Schipper, Sprüche, S. 512; vgl. Koh. 1,12: Ich bin Kohelet.

¹⁹⁶¹ Das ist mehr als eine ‚Selbstdefinition der Weisheit‘ durch Begriffe, wie sie M. Sæbø, Sprüche, S. 127 hier sieht. Er blendet dabei die Bedeutung der Verbalkonstruktionen aus. M. Sæbø sieht den Vorbildcharakter der Weisheit dann aber in seiner Auslegung zu Pvb. 8,14-16; ders. Sprüche, S. 128. Anders sieht es B.U.Schipper, Sprüche, S. 512, der einen grundlegenden Unterschied zwischen der durch die Selbstvorstellung begründeten Autorität der Weisheit und der scheinbar unbegründeten Autorität von Eltern und Weisen sieht.

¹⁹⁶² Gesenius 18A, S. 654; O. Plöger, Sprüche, S. 89 schlägt „umsichtige Besonnenheit“ vor, obwohl er auf Intrige und Ränke hingewiesen hat als Grundbedeutung; vgl. auch R. Alter, Wisdom books, S. 228 „cunning knowledge“; B.U.Schipper, Sprüche, S. 512f „Planungskompetenz“ als eine Art esoterischem Wissen; H. Fuhs, Sprichwörter, S. 149 „Wissen, was in jeder Lage zu tun ist“.

Alshich geht von zwei verschiedenen Subjekten in Pvb 8,12 aus: Zunächst die Weisheit, dann Gott: „I, G'd, am certainly aware of all the thoughts that may go on in man's mind.“ Er löst damit das inhaltliche Problem, dass מְצֵאֵR negativ konnotiert ist. E. Ginzburg, Mishlei, S. 147 verweist darauf, dass die Tora auch die Gedanken enthält, die einem helfen, sich vor dem Bösen zu retten.

¹⁹⁶³ שׁוֹרֵר; Gesenius 18A, S. 1342; das Wort scheint mit magischen Praktiken in Verbindung stehen zu können.

¹⁹⁶⁴ מְצֵאֵR statt מְצֵאֵR; die Schreibung bleibt normalerweise unkommentiert. Alshich, Proverbs, S. 154 überlegt, dass in der Verdoppelung der Hinweis steckt, dass sich Gott oder die Weisheit eines jeden annimmt. Eines jeden denkt er hebräisch polar, also des Weisen und des Armen. E. Ginzburg, Mischlei, S. 150 verweist auf Rashi, der in der Verdoppelung das Zahlzeichen für 50 erblickt und 50 Stufen der Toraauslegung erkennt.

¹⁹⁶⁵ Vgl. H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 151, der darauf verweist, dass für Lesende hier der übliche Gebrauch dieser Metaphorik für die Liebe im Bund mitschwingt. „Suchen und Finden der Weisheit steht parallel zu Suchen und Finden JHWHs.“

¹⁹⁶⁶ מְצֵאֵR מְצֵאֵR חִיִּים; die ungewöhnliche Formulierung hat allerdings bisher nicht die Überlegungen der Ausleger herausgefordert. Sie entscheiden sich – mit LXX etc. – für das Kere: מְצֵאֵR מְצֵאֵR, das im Grunde von einer Dittografie des ך ausgeht. Bleibt man beim Ketib, so bildet מְצֵאֵR חִיִּים eine Apposition zum Suff.1 Sg.: Wer mich findet, findet mich – (als) das Leben. – Eine ähnlich schwierige Formulierung kennzeichnete schon Pvb. 8,17a, wo die Weisheit von sich sagt „Ich liebe, die mich lieben“: אֶהְבֵּיה אֶהְבֵּיה.

¹⁹⁶⁷ Anders nuanciert M. Sæbø, Sprüche, S. 125 – Wer die Weisheit findet, findet Leben; ähnlich B.U.Schipper, Sprüche, S. 538; H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 160; O. Plöger, Sprüche, S. 86.96: Sie schenkt sich selbst und damit das Leben.

¹⁹⁶⁸ Übersetzung M.Sæbø, Sprüche, S. 119

¹⁹⁶⁹ חֲטָאֵR

¹⁹⁷⁰ שׁוֹרֵר, Gesenius 18A, S. 1292; vgl. Koh. 2,17.18.20 „Hassen“ als Ausdruck einer gewonnenen Erkenntnis.

zu folgen. מֵצֵא hat dabei inhaltlich die Spannweite von Finden i.S.v. Erforschen, entdecken, also kognitive Bedeutung, bis hin zu ‚lieben‘, wobei die Liebesbeziehung der Frau Weisheit gilt. Man wird wahrnehmen können, dass Pvb. 8,35 sich ganz ähnlich in Pvb. 18,22 wiederfindet, nun nicht auf eine Frau Weisheit bezogen, sondern auf die ‚Ehe‘-frau, aber transparent für die Frau Weisheit: „Wer eine Frau gefunden hat, hat Gutes gefunden und Wohlgefallen erlangt von JHWH“¹⁹⁷¹ Auffällig ist, dass niemals die Weisheit einen Menschen findet, sondern immer Menschen die Weisheit. Finden und Erkennen ist in Pvb. 8 und in Pvb insgesamt eine zutiefst menschliche Tätigkeit. Das erscheint umso auffälliger, als die Weisheit in Pvb. 8 sehr dicht an Gott herangerückt erscheint¹⁹⁷², allerdings fehlt ihr das göttliche Suchen, mit dem er Israel oder Menschen in Israel findet.¹⁹⁷³ Eventuell ist die Zurückhaltung dadurch bestimmt, dass mit der Frau Torheit und der Ehebrecherin Züge aktiven Suchens und Findens verbunden sind. Weisheit finden heißt Weisheit verstehen, und zwar eine Weisheit, die von Gott her kommt. Und Weisheit verstehen heißt, „to put it into practice“.¹⁹⁷⁴

7.1.2.4 Weitere Beobachtungen zu Pvb

Über die genannten Stellen hinaus wird מֵצֵא an weiteren 19 Stellen in Pvb.¹⁹⁷⁵ genutzt. Der Gebrauch des Wortes zieht sich durch das gesamte Buch.

In Pvb. 1-9 ist er mit dem Suchen, Finden und Bewähren von Weisheit verbunden (Pvb. 3,4.13; 4,22). Wer Weisheit findet, wird selig gepriesen (Pvb. 3,13; vgl. 8,34f). Weisheit und elterliche Weisung entsprechen einander. Die Eltern (Pvb. 1,8-10.15-19) und die Weisheit (Pvb. 1,20ff) stellen sich dem Frevler und dessen Reden (Pvb. 1,11-14) entgegen. Frau Weisheit ist modellhaft für die elterliche Weisung und umgekehrt.

Der Frevler läßt damit ein, dass man bei ihm Gewinn in Form von Raub findet (Pvb. 1,13). Die Ehebrecherin freut sich, den Toren gefunden zu haben (Pvb. 7,15). Die Weisheit sagt dem Frevler, dem Dieb und dem Ehebrecher ihr Ende voraus, das sie finden, wenn sie gefunden, d.h. ertappt werden (Pvb. 1,28; 6,31.33).

Hatte Pvb. 1,13 die Beute als das dargestellt, was der Frevler finden kann, formulieren Sentenzen in Pvb. 10-24 das, was Menschen finden, wenn sie der Weisheit folgen: Weisheit (Pvb. 10,13), Glück (Pvb. 16,20), Gerechtigkeit, Ehre und Leben (Pvb. 16,31; 21,21¹⁹⁷⁶). Die Sammlung folgt damit den Aussagen aus Pvb. 1-9. Weisewerdende finden, anders als ein verstocktes Herz, das „Gute“ (Pvb. 17,20; 19,8). Auf mich als Leser wirkt es, als sei mit den Einzelsentenzen eine Klimax verbunden. Wie Honig ist Weisheit für die Seele, „wenn du (sie) gefunden hast, gibt es ein (gutes) Ende, und deine Hoffnung wird nicht zerstört“ (Pvb. 24,14).¹⁹⁷⁷ מֵצֵא wird mit „erkennen, wissen“¹⁹⁷⁸ in Pvb.24,12f parallelisiert und auf die Weisheit bezogen, „to put one’s own experience to good use“.¹⁹⁷⁹

In der Hiskiasammlung (Pvb. 25-29) wird mit Erfahrungsbildern zu „finden“ und entsprechendem Verhalten gearbeitet: Der Fund von Honig soll nicht zu übermäßigem Genuss führen. Entsprechend ist darauf zu achten, dass die Nachbarn einander nicht „satt bekommen“ (Pvb. 25,16f).¹⁹⁸⁰ Nordwind trägt Regen mit sich und verdunkelt den Himmel.¹⁹⁸¹ Das dient als Vergleichsbild für heimliches Gerede und dessen Folgen (Pvb. 25,23).¹⁹⁸²

¹⁹⁷¹ מֵצֵא טוב ויפקד רצון מיהוה, vgl. H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 160; B.U.Schipper, Sprüche, S. 519.

¹⁹⁷² Vgl. H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 153.

¹⁹⁷³ S. Wagner, Art. מֵצֵא ThWAT IV, Sp. 1059f als Synonym für „Erwählen“

¹⁹⁷⁴ L. Mazzhingi, Language of Qohelet, S. 101

¹⁹⁷⁵ Pvb. 1,13.28.; 3,4.13; 4,22; 6,31.33; 7,15; 10,13; 16,20.31; 17,20; 19,8; 20,6; 21,21; 24,14; 25.16.23; 31,10

¹⁹⁷⁶ Vgl. Pvb. 8,35.

¹⁹⁷⁷ Übersetzung O. Plöger, Sprüche, S. 262; vgl. aaO, S. 282 hinsichtlich der textlichen Probleme;

A.Meinhold, Sprüche, S 406 stellt den Bezug zu Pvb. 1-9 her und schreibt: „Hier wird der Gesichtspunkt der Zukunft hervorgehoben.“

¹⁹⁷⁸ יָדַע

¹⁹⁷⁹ L. Mazzhingi, Language of Qohelet, S. 95

¹⁹⁸⁰ Übersetzung Luther 2017; vgl O. Plöger, Sprüche, S. 302.

¹⁹⁸¹ O. Plöger, Sprüche, S. 304

¹⁹⁸² H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 349 findet in Pvb. 25,23f die Form eines Rätsels. Wenn er recht hat, dann hat der Dichter von Pvb. Spaß daran gehabt, gerade den Sachverhalt des Dunklen und Geheimen in die Form eines Rätsel zu bringen und mit einem Wetterphänomen zu spielen, dass es in Israel nicht gibt, nämlich Nordwind, der Regenwolken bringt. Darauf verweist auch O. Plöger, Sprüche, S. 304.

In Pvb. 31,10 ist es dann die Frau von Stärke¹⁹⁸³, die von mir als Leser gefunden werden soll. Als Bild für die Frau Weisheit schließt sie den Bogen und das gesamte Buch.

„Finden“ ist mit der Frau Weisheit und den Folgen einer ihr entsprechenden Lebenspraxis verbunden. Das Wort stellt also nicht einfach das Ergebnis einer Suche dar, sondern das Ergebnis einer Erfahrung.¹⁹⁸⁴ Wer sie findet, der findet ein Modell für weise Unterweisung, für gute Lebenspraxis und damit das Gute als zukunftsfruchtige Perspektive.

7.1.2.5 Hiob 28¹⁹⁸⁵

Hi. 28 zeigt inhaltlich ein anderes Bild. Auch dort steht die Suche nach der Weisheit im Blickpunkt, אִשָּׁה וְחָכְמָה und „Weisheit“¹⁹⁸⁶ sind miteinander verbunden „im großen weisheitlichen Lehrgedicht von Hi 28 über die Verborgenheit der Weisheit für die Menschen“.¹⁹⁸⁷ Das Gedicht scheint den Fluss der Reden zu unterbrechen und „das zentrale Thema aller Weisheitsliteratur“ einzufügen: „Was und wo ist die Weisheit?“¹⁹⁸⁸

Der Kontext von Hi. 28 ist im heutigen Hiobbuch¹⁹⁸⁹ eine Rede Hiobs¹⁹⁹⁰, deren Adressat nicht eindeutig zu bestimmen ist. Ist Hi. 26 als Antwort auf Bildads Einwurf in Hi. 25 konzipiert, so kann man fragen, woran Hi. 27,1 „Und Hiob setzte seine Rede fort“ anknüpft. Inhaltlich geht es darum, dass Hiob den drei Freunden das Recht, ihn für seinen Frevler zu halten, bestreitet. Er will sie über Gottes Macht belehren, die sie im Grunde kennen. Sein Schicksal wirkt wie das eines Frevlers, der Gottes Strafgericht erlebt, aber er ist es nicht. Die Welt ist also nicht am Augenschein zu ‚berechnen‘. Hiob hatte schon früher bestritten, dass seine Freunde weise sind, auch wenn sie weise reden (Hi. 12,2; 13,2; 16,1-5; 19,2; 26,1-3). Wie die Weisheit in Pvb. 1 als Prophetin auftritt, so ruft auch Hiob seine Freunde zur Umkehr (Hi. 6,29). Hiob sieht seine Weisheit, mit der er vor Gott klagt: „Meine Lippen reden nichts Unrechtes, keinen Betrug“ (Hi. 27, 4). „Ich will euch über Gottes Tun belehren[...]. Siehe, ihr habt es selbst gesehen“ (Hi. 27,12f). Er erzählt, wie schnell ein Gottloser zugrundegehen kann (Hi. 27,13-23). Diese Beobachtung macht jedoch keine Berechenbarkeit aus. Denn die Weisheit (Hi. 28) ist unauffindbar. Als Wort Gottes für den Menschen gilt: Gottesfurcht ist Weisheit, das Böse meiden ist Erkenntnis (Hi. 28,28). Hiob bleibt die Klage darüber, dass er Gottes Handeln als uneinsehbar erlebt (Hi. 29 und 30). Er hält daran fest, dass er faktisch in seiner Lebenspraxis der Gottesfürchtige ist, der das Böse gemieden hat, dass er der Weise ist. Er verlangt von Gott Antwort auf sein Fragen (Hi. 31). Die sechs Kapitel lange Rede Hiob beginnt als Antwort an einen seiner Freunde und endet als Appell an Gott. Hi. 28 ist darin das zentrale Stück, das Hiobs Lehre als die Erkenntnis der Weisheit als Gottesfurcht und Hiobs Appell an Gott miteinander verbindet.¹⁹⁹¹

Wie in Pvb. 2 und 8 ist die Weisheit hier im weitesten Sinn als Person¹⁹⁹² vorgestellt. Sie ist allerdings nicht Sprecherin, nicht Subjekt, sondern Objekt und unauffindbar.

Ausgangspunkt ist ab Hi. 28,1 die Tatsache, dass man Silber, Gold etc. finden kann. Das wird näher beschrieben durch bergbauliche Aktivität: „Man zieht, was verborgen ist, heraus ans Licht“ (Hi

¹⁹⁸³ חיל אשת, s.S. 189f.217f.286ff.325f.

¹⁹⁸⁴ L. Mazzhingi, Language of Qohelet, S. 95

¹⁹⁸⁵ Zu Hiob vgl. E. Zenger u.a. eds, EinlAt., S. 414-427; zu Hi. 28 vgl. insgesamt M. Leuenberger, Weisheit, S. 279-312, insb. 285-291.

¹⁹⁸⁶ חכמה

¹⁹⁸⁷ M. Leuenberger, Weisheit, S. 285

¹⁹⁸⁸ H. Gross, Ijob, S. 99

¹⁹⁸⁹ R. Alter, Truth, S. 71 verweist darauf, dass der Einschubcharakter von Hi. 28 antike Leserinnen und Leser nicht betroffen hat, da die Frage nach der Einheit und Einheitlichkeit eines Textes eine moderne Frage ist.

¹⁹⁹⁰ H. Gross, Ijob, S. 99; G. Fohrer, Hiob, S. 392; H. Strauss, Hiob, S. 133

¹⁹⁹¹ Hi 28, 28 greift mit dem Stichwort Gottesfrucht zurück auf die Beschreibung Hiobs in Hi. 1,1.8f; 2,3. Außerdem bereitet Hi. 28,28 Gottes Reden aus dem Sturm in Hi. 38-40,2; 40,6-41,26 vor. Vgl. R. Alter, Truth, S. 71f.

¹⁹⁹² „Person“ ist hier ein Hilfsbegriff. Die Weisheit wird nicht mit personhaften Attributen beschrieben, aber sie ist ein Objekt, das beschrieben wird und in Hi. 28,20 auch handelt. Gegenüber der Personifizierung in Pvb.8 liegt jedoch etwas anderes vor. M. Leuenberger, Weisheit, S. 285 sieht in Hi. 28 den Übergang zur personifizierten Weisheit.

28,11). Eventuell liegt mit Hi. 28,5.11 אֵץ ein Wortspiel zu מוצא in Hi 28.1¹⁹⁹³ vor: herausfinden durch herausziehen. Es wird erläutert, worin das Finden besteht und wie sich die Suche gestaltet. Das Wort Weisheit wird für diese Tätigkeiten nicht gebraucht. Der Schwerpunkt liegt auf dem Fundort. Mit ihm wird die Kategorie eingeführt, durch die sich Weisheit von den beschriebenen Tätigkeiten, Verborgenes zu finden, unterscheidet.¹⁹⁹⁴

Hi. 28,11 kann erkenntnistheoretisch verstanden werden. Folgte man dieser Linie, so wäre die Antwort auf die Frage in Hi. 28,12: „Die Weisheit, wo lässt sie sich finden (תמצא)?“ oder: „Von wo aus ist sie erreichbar?“: Du musst nur tief genug eindringen in die Welt, dich wie ein Bergmann hineinbegeben und sie herausziehen. Dann wäre die Weisheit Akt und Ergebnis menschlichen Forschens. Sie gehörte zur Welt der Dinge wie Gold und Silber.

Hi. 28,13 verneint dies aber. Die Weisheit ist nicht zu finden.¹⁹⁹⁵ Wurde מֵאָ in Hi 28,1-11 durch eine suchende, forschende Tätigkeit des Menschen, der Bergbau, erläutert, die Professionalität hat¹⁹⁹⁶, so ist der Horizont nun, dass es keinen Ort gibt, an dem Weisheit zu finden ist. Hi. 28,13 interpretiert dabei Finden durch Wissen und führt einen neuen Begriff ein: „Kein Mensch kennt ihren Wert“.¹⁹⁹⁷

Im Folgenden wird Weisheit als etwas dargestellt, das nicht erworben werden kann (vornehmlich im finanziellen Sinne), weil sie alles an Wert übersteigt. Und sie ist im Bereich der Schöpfung¹⁹⁹⁸ nicht zu finden (Hi. 28,14). Es gilt: Ein Beutel Weisheit ist mehr als Korallenperlen¹⁹⁹⁹ (Hi. 28,18).

Hi. 28,20 variiert Hi. 28,12: „Die Weisheit, woher kommt sie?“²⁰⁰⁰ Wieder ist die Schöpfung nicht der Ort, von dem her Kenntnis oder Erkenntnis oder Weisheit kommt (Hi. 28,21-22). Gott allein überschaut die Schöpfung und kennt den Ort der Weisheit. Der Ort ist nur Gott selbst bekannt und er macht ihn nicht bekannt (Hi. 28,23f). Er hat die Weisheit einbezogen in das ordnende Handeln, das seine Schöpfung ausmacht. Wie er für Wind, Wasser, Regen und Donner die Maße und Bahnen gemacht hat (Hi. 28,25f), so hat er ordnend auch an der Weisheit gehandelt. Er hat die Weisheit im Rahmen der Schöpfung „gesehen und ermessen, gefestigt und gegründet“ (Hi. 28,27). Weisheit ist wie die Schöpfung ein Werk der Ordnung Gottes. Die suchende und erwerbende Tätigkeit des Menschen, die hinsichtlich der Weisheit zu keinem Ergebnis, keinem Finden führt, wird durch ein Reden Gottes ersetzt. Gott definiert dem Menschen gegenüber, was Weisheit für den Menschen ist.²⁰⁰¹ Sie besteht in der Lebenspraxis der Gottesfurcht, konkret: Adonai-Furcht (Hi. 28,28).²⁰⁰²

Weisheit zu finden ist Gott vorbehalten, nach ihr zu leben den Menschen angesagt. Wenn die Weisheit ein Geschöpf der Ordnung ist²⁰⁰³, dann hilft Weisheit als Gottesfurcht dem Menschen

¹⁹⁹³ H. Strauß, Hiob, S. 138 sieht bereits in Hi. 28,1 statt „Finden“ „Herausziehen“ als Bedeutung. Er versteht מוצא als Abstraktbildung von אֵץ i.S.v. „Ausgehendes“, dann Fundort. (Vgl. E. Jenni, Art. אֵץ THAT Bd.1, Sp. 757f). Er verweist damit auf eine semantische Nähe von אֵץ und מֵאָ, die das Wortspiel in Hi. 28, 1.5.11 ermöglicht. M.E. ist diese Nähe noch größer, wenn man Hi. 28,1 מוצא als Pt. Hif. versteht: „Es gibt für das Silber einen, der es heraus trägt/ hervorbringt“. Im S.v. „Hervorgehen lassen“ ist אֵץ Hif. weisheitlich genutzt (Pvb. 10,18; Koh. 5,1) für Worte, die besser ungesagt bleibt, also „nur für das Werk des Toren“ (H.D.Preuß, Art. אֵץ ThWAT Bd. 3, Sp. 808). Im Zusammenhang mit der Erwähnung in Hi. 28 lässt sich vielleicht davon sprechen, dass dieser negative Gebrauch mitschwingen kann. D. J. Estes, Seeking, S. 119f macht darauf aufmerksam, dass Texte zunächst Hörtexte gewesen sind. D.h. zum einen, dass die klangliche Nähe der beiden Worte von sich aus zu einer Verbindung ihrer Bedeutungen bzw. zum Abwägen bei Hörenden führt. Zum anderen werden durch Formulierungen und Begriffe Sinn- und ggf Textzusammenhänge für Hörende aufgerufen.

¹⁹⁹⁴ Vgl. H. Strauß, Hiob, S. 145.

¹⁹⁹⁵ לֹא תִמְצָא

¹⁹⁹⁶ Der Bergbau wird nicht als Weisheit bezeichnet, auch wenn er ggf. eine Form der Weisheit ist. Die Bezeichnung „weise“ wird auch für handwerkliche Tätigkeiten; vgl. M. Leuenberger, Weisheit, S. 287f.

¹⁹⁹⁷ עֵרְכָה; Gesenius 18A, S. 1014f; vgl. M. Leuenberger, Weisheit, S. 286: „Preis“; H. Strauß, Hiob, S. 130: „Geldwert“; G. Fohrer, Hiob, S.389 und A. Weiser, Hiob, S. 197 gleichen an den Kontext an: „der Weg zu ihr“; H. Gross, Ijob, S. 101 ähnlich, das Bergbaubild aufnehmend: „die Schicht, in der sie liegt“.

¹⁹⁹⁸ Schöpfung wird dreigliedrig vorgestellt als Himmel, Erde und Unterwelt, vgl. M. Leuenberger, Weisheit, S. 287.

¹⁹⁹⁹ Übersetzung G. Fohrer, Hiob, S. 390; ebenso H. Strauß, Hiob, S. 131

²⁰⁰⁰ und ersetzt תמצא durch תבוא.

²⁰⁰¹ Während Weisheit in Hi. 28, 11.20 mit Artikel versehen ist, also „die Weisheit“, fehlt er in Hi. 28,28; vgl. M. Leuenberger, Weisheit, S. 287; H. Strauß, Hiob, S. 137.

²⁰⁰² H. Strauß, Hiob, S. 137

²⁰⁰³ M. Leuenberger, Weisheit, S. 289

entsprechend der Ordnung zu leben.²⁰⁰⁴ Weisheit als Person ist mit „Nicht-finden“ verbunden. Sie steht einem menschlichen Finden oder Hervorbringen gegenüber, das neutral geschildert wird. Durch den Bezug auf die Weisheit, der mit den unterschiedlichen Bedeutungsnuancen von מ'צ' hergestellt wird, bekommt die Schilderung in Hi. 28,1-11 eine negative Bedeutung. Was man finden kann, ist zwar bedeutend, aber nicht Weisheit.

7.1.3 Zusammenfassung

Was lässt sich aus den bisherigen Überlegungen zusammenfassen?

1. מ'צ' verfügt über eine große semantische Breite. „A number of writers in the OT exploited the unusually wide semantic range of ms' through this figure of antanaclasis²⁰⁰⁵ and effectively employed this poetic device in service of their message.“²⁰⁰⁶ Ein Hinweis auf die jeweils aktuelle Bedeutungsnuance ergibt sich aus den umgebenden Verben bzw. Wortfeldern.
2. Das breite Bedeutungsspektrum ermöglicht es, Bedeutungen ineinander überfließen zu lassen, zu ersetzen und zu nuancieren, sodass bei mehrfacher Nutzung von מ'צ' in einem Text ein Bedeutungsgeflecht entsteht. Lesende sind nicht gezwungen festzulegen, welche Bedeutung die vorrangige ist.
3. Das Wort wird in Sinnzusammenhängen genutzt, die mit dem Themenkreis „Weisheit“ zu tun haben und die personifizierte Weisheit im Blick haben. Dabei gibt es eine große Spannweite zwischen der Weisheit, die gefunden werden kann (Pvb), weil sie sich selbst anbietet, und einer Weisheit, die grundsätzlich bei Gott verborgen ist (Hi 28). Beide Male äußert sich Weisheit lebenspraktisch als Gottesfurcht.
4. Aus den Überlegungen zum Rätsel²⁰⁰⁷ ist beizutragen, dass ein Wort mit solcher Bedeutungsbreite dazu geeignet ist, einen Sachverhalt zu verräteln, d.h. bewusst die unterschiedlichen Bedeutungen zu nutzen, um einen Sachverhalt zu verbergen.

7.2. מ'צ' als Leitwort Kohelets

Die bisherigen Überlegungen lassen einen dreifachen Weg sinnvoll erscheinen, um den Gebrauch von מ'צ' in Koh. 7,25ff näher in den Blick zu nehmen:

1. Es wird zu prüfen sein, wie sich der Gebrauch und die Funktion des Wortes in Kohelet darstellt. Mit dem Blick auf die Lesenden geht es also um deren Erfahrungen mit dem Wort.
2. In einem zweiten Schritt wird dann die Werkstattübersetzung zu überprüfen sein; es wird also einzutragen sein, welche Erfahrungen Lesende gemacht haben.
3. Drittens sind diese Erfahrungen nicht unabhängig von dem, was Lesende von dem Gebrauch des Wortes in weisheitlichen Zusammenhängen einbringen können.

7.2.1 Kohelets Gebrauch von מ'צ' im 1. Buchteil

Kohelet nutzt מ'צ' nicht nur in Koh. 7,25ff, sondern insgesamt im zweiten Teil des Buches als Leitwort. Es dient in festen Formulierungen und Strukturen dazu, Abschnitte voneinander abzugrenzen.²⁰⁰⁸ Während er es im zweiten Teil des Buches 15x nutzt²⁰⁰⁹, wird

²⁰⁰⁴ E. Zenger u.a.eds, EinlAT, S. 418; A. Weiser, Hiob, S. 199

²⁰⁰⁵ Wiederholung eines Wortes, bei der sich der Sinngehalt des Wortes verändert

²⁰⁰⁶ A.R.Ceresko, The function of antanaclasis, S. 552

²⁰⁰⁷ S.o. S. 172ff.

²⁰⁰⁸ Vgl. Koh. 8,17, s.u. S. 55ff.

²⁰⁰⁹ Koh. 7,14.24.26.27 (2x).28 (3x).29; 8.17 (3x); 9.10.15; 11,1

es im ersten Teil nur ein einziges Mal gebraucht – in Koh. 3,11, an prominenter Stelle im Rahmen seiner theologischen Grundlegung. Koh. 3,9-15 formuliert so etwas wie die Quintessenz aus dem Gedicht, das die Koheletfiktion von der Kohelettravestie abgrenzt. Kohelet validiert dort seine Lebenspraxis nicht über einen direkten Traditionsbezug, sondern seine Aussagen sind durch die 1. Pers.Sg.Aff., durch sein „Ich“ gedeckt.²⁰¹⁰

Darüber hinaus kann man Koh. 3,9ff für das theologische Zentrum des Koheletbuchs halten mit אֲמַצְא als Schlüsselbegriff. T. Krüger übersetzt „begreifen“²⁰¹¹; L. Schwienhorst-Schönberger „finden“²⁰¹², W. Zimmerli setzt „herausfinden“²⁰¹³, Fabianke „treffen“²⁰¹⁴; C.L. Seow versteht hier „discover“²⁰¹⁵, A. Schellenberg übersetzt mit „fassen/erkennen“ und versteht das Wort als Synonym zu „erkennen, wissen“.²⁰¹⁶ Deutlich ist, dass der Mensch Gottes Handeln nicht finden, treffen oder entdecken kann²⁰¹⁷, weil Gott es verhindert. Der Kontext – mit den Stichworten „Herz“ und „erkennen, wissen“²⁰¹⁸ – lässt auf einen erkenntnistheoretischen Hauptsinn von אֲמַצְא schließen. Der Gedankengang beginnt in Koh. 3,10 mit Kohelets Beobachtung. Dabei ist die Beobachtung weniger das empirische Beobachten als bereits eine Schlussfolgerung, also eine Theorie. Sie beinhaltet, dass das Werk Gottes für den Menschen nicht intelligibel ist. Der Theorie folgt nun in Koh. 3,12f und 3,14f, jeweils mit „ich habe erkannt“²⁰¹⁹ eingeleitet, die lebenspraktische Folgerung: nämlich das Leben zu leben als Ausdruck der Gottesfurcht.²⁰²⁰ Dann ist „Erkennen“ i.S.v. Lebenspraxis in Koh. 3,12.14 die Folge des „Nicht-Verstehens“ in Koh. 3,11.²⁰²¹

Da אֲמַצְא an dieser Stelle das erste Mal im Buch erwähnt wird, ist für Lesende zunächst diese Verbindung die maßgebende. Dem Nicht-Verstehen entspricht ein Erkennen, sodass neben einer erkenntnistheoretischen Grundbedeutung von אֲמַצְא auch dessen negative Konnotation abgespeichert ist.

Da das Wort in einem zentralen Zusammenhang aufgetaucht ist, werden Lesende erwarten, dass es in ähnlichen Zusammenhängen wieder erwähnt und gegebenenfalls näher erläutert wird. Das allerdings wird zunächst enttäuscht. Weder im Kontext der Wiederaufnahme des Topos „Gottesfurcht“ in Koh. 5,6 noch im Kontext des Topos „das Leben leben“ in Koh. 5,17ff wird der Begriff wieder aufgenommen. Enttäuschung als Strategie des Textes bedeutet für Lesende eine aufmerksame Erwartungshaltung: Wann begegnet mir als Leser das Wort אֲמַצְא wieder?

²⁰¹⁰ S.o., Kap.1

²⁰¹¹ T. Krüger, Kohelet, S. 164

²⁰¹² L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 260

²⁰¹³ W. Zimmerli, Prediger, S. 168

²⁰¹⁴ i.S.v. „ausfindig machen“, P.Fabianke, Prediger, S. 75

²⁰¹⁵ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 173

²⁰¹⁶ אֲמַצְא; A. Schellenberg, Erkenntnis, S. 187; vgl. auch aaO, S. 17f. Leider führt ihre Beobachtung nicht zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Wort.

²⁰¹⁷ Hier liegt eine inhaltliche Nähe zu Hiob 26ff. Hiob erlebt die Nichtgreifbarkeit und Nichterkennbarkeit Gottes in der Lebensbeschränkung und -bedrohung durch Gott, seine Frau und seine Freunde. Für Kohelet ist das in der fiktiven Erfahrung Salomos begründet, alles für sich zu haben, aber die Zukunft nicht beherrschen zu können.

²⁰¹⁸ אֲמַצְא und לֵב

²⁰¹⁹ אֲמַצְא

²⁰²⁰ Vgl. T. Krüger, Kohelet S. 170: „Das dem Menschen vorgegebene Schöpfungswerk Gottes begrenzt zugleich seine Möglichkeiten, die Wirklichkeit durch sein eigenes Handeln zu verändern.“

²⁰²¹ Vgl. H. Spieckermann, Suchen und Finden, S. 313-320.

7.2.2 Kohelets Gebrauch von אֲמַצְּ in 2. Buchteil

7.2.2.1 Koh. 7,14

Erst in Koh. 7,14 taucht אֲמַצְּ wieder auf. Lesende fühlen sich an Koh. 3, 10ff erinnert. Wieder wird אֲמַצְּ verneint und im Zusammenhang mit Gottes Wirken, das verhindert, dass der Mensch um sein Morgen weiß, gebraucht.²⁰²² Wieder ist damit die Lebenspraxis verbunden, die der Weisheit entspricht: „Am guten Tag sei guter Dinge“.²⁰²³ Der Gesamtabschnitt beschäftigt sich mit der Bewährung des Weisen. Die Weisheit zeigt sich gerade darin, dem Tag entsprechend zu leben und Gott zu fürchten (Koh. 7,15ff).²⁰²⁴ Für Lesende bedeutet das, dass zu Beginn des zweiten Buchteils die bisher fehlende Wiederaufnahme der Verneinung von אֲמַצְּ im Rahmen von Kohelets Lebensprogramm erfolgt. Dabei verschiebt sich der Focus vom Lebensprogramm Kohelets weg auf die dahinter stehende erkenntnistheoretische Frage, verbunden mit der Gestalt des Weisen.²⁰²⁵

7.2.2.2 Koh. 7,23f²⁰²⁶

Koh. 7,23f taucht mit אֲמַצְּ eine Frage nach der Weisheit auf. Kohelet will weise sein oder werden, indem er Weisheit einsetzt, also instrumental benutzt.²⁰²⁷ Aber die Weisheit bleibt ihm fern.²⁰²⁸ Weisheit ist hier näher umschrieben als „das, was gewesen sein wird“.²⁰²⁹ Eventuell steht im Hintergrund die Vorstellung von Gottes Schöpfungshandeln (vgl. Koh. 3,15). Dann ist aber weniger ein temporales Verständnis angestrebt. Abschließend fragt er: „Wer findet es?“²⁰³⁰

Schwienhorst-Schönberger nuanciert hier mehr im Gegensatz zu dem in Koh. 7,25 erwähnten „suchen“ als „finden“.²⁰³¹ Eine Reihe von Kommentatoren²⁰³² legt nahe, dass hier keine wirkliche Frage gestellt wird, sondern eine rhetorische, die mit „Niemand“ zu beantworten ist. Demgegenüber ist zunächst festzuhalten, dass hier eine Frage gestellt wird. Legt man die literarischen Maßstäbe R. Alters für Rätsel an²⁰³³, liegt hier eine Rätselfrage vor. Dann ist neutral zu übersetzen: „Wer findet es heraus?“

Auffällig ist, nach dem bisherigen Gebrauch von אֲמַצְּ, dass nun die Verneinung entfällt. Damit muss allerdings kein grundsätzlich anderer Inhalt intendiert sein, weil die Frage, die 7,24 gestellt wird, als zu verneinende Frage verstanden werden kann. Allerdings bietet der Kontext keine weiteren Hinweise auf das Lebensprogramm Kohelets, dafür aber auf sein

²⁰²² L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S.381 sieht Koh. 7,14 als Selbstzitat von 3,11.22 und interpretiert darum Zukunft als Tod bzw. Todestag. M.E. kann 7,14 zwar als Anspielung auf 3,22 verstanden werden, dennoch bleibt das Element des Nichtverstehens das stärkere. Der Mensch weiß nicht um seine Zukunft – bis zum Todestag, und selbst dann muss offen bleiben, was dann geschieht. Vgl. H. Spieckermann, Suchen und Finden, S. 321f.

²⁰²³ Übersetzung T. Krüger, Kohelet, S. 248

²⁰²⁴ Offen bleiben kann, ob דברת על einen eher kausalen oder finalen Sinn hat.

²⁰²⁵ S.o. S. 59ff.

²⁰²⁶ Vgl. H. Spieckermann, Suchen und Finden, S. 324.

²⁰²⁷ Vgl. Koh. 1,13; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 397; W. Zimmerli, Prediger, S. 207; anders

A. Lauha, Kohelet, S. 137: „im Blick auf die Weisheit“.

²⁰²⁸ K. Gallig, Prediger, S. 109 macht auf die Nähe zu Hi. 28 aufmerksam. Hi. 28 und Koh. 7,23f teilen „Raum-Bilder“. Sie teilen darüberhinaus das Stichwort „Finden“. Vgl. auch L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 399.

²⁰²⁹ S.u. S. 225.

²⁰³⁰ מִי יִמְצְאוּ

²⁰³¹ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 396

²⁰³² K. Gallig, Prediger, S. 109; W. Zimmerli, Prediger, S. 207; A. Lauha, Kohelet, S. 138; J. Crenshaw, Ecclesiastes, S. 145

²⁰³³ S.o. S. 187ff.

Forschungsprogramm.²⁰³⁴ Von daher könnte es sein, dass sich eine veränderte Bedeutung des Wortes für Lesende durch den positiven Gebrauch von א'צמ ankündigt.

7.2.3 Zwischenbilanz

Überblickt man die Fundstellen von א'צמ in Koh bis Koh. 7,24, dann zeigt sich, dass das Wort von Kohelet im Kontext der Begründung und Beschreibung weiser Lebensführung genutzt wird. Weil ein Begreifen von Gottes Handeln nicht möglich ist, gilt es, das Leben zu leben. Der erkenntnistheoretische Gebrauch steht im Vordergrund, sodass andere Möglichkeiten dem zunächst ein- und untergeordnet sind. Dabei besteht ein kausaler Zusammenhang darin, dass durch Gottes Handeln ein „Finden“ oder „Begreifen“ von Vergangenheit und Zukunft so verhindert wird, dass ein Wissen möglich wird: nämlich das praktische Wissen, den gegenwärtigen Tag zu gestalten.

7.2.4 Der weitere Gebrauch in Kohelet

7.2.4.1 Koh. 8,17

Liest man die weiteren Stellen, an denen das Wort gebraucht wird, so zeigt sich Koh. 8,17 eine a-b-a- Struktur in der Negation: nicht begreifen können – nicht begreifen – nicht begreifen können.²⁰³⁵ Die neue Nuance ist die Einführung von „nicht können, nicht vermögen“.²⁰³⁶ Im mittleren Glied wird nun „suchen“ als Interpretament hinzugefügt: „Da sah ich das ganze Werk Gottes:

dass der Mensch das Tun unter der Sonne nicht begreifen kann.

Auch wenn der Mensch sich abmüht, (es) zu erforschen, so begreift er (es) doch nicht.

Und wenn der Weise behauptet, (es) zu verstehen, kann er (es) doch nicht begreifen.“²⁰³⁷

Der Gesamtzusammenhang Koh. 8,16f beschreibt Grenzen der Weisheit i.S.v.

Erkenntnisfähigkeit. Er ist an eine Formulierung des weisheitlichen Programms Kohelets angeschlossen: Gottesfurcht (Koh. 8,12f) als ‚das Leben leben‘ (Koh. 8,15). Wieder ist das Nichtbegreifen(können) der Begründungszusammenhang dafür.

7.2.4.2 Koh. 9 und 10

Mit Koh. 9,1 treten strukturell an die Stelle von Formulierungen mit der Verneinung von א'צמ Formulierungen mit „nicht erkennen, nicht wissen“.²⁰³⁸ Der kognitive Kontext bleibt erhalten, das Leitwort aber wird gewechselt.

In Koh. 3,11 f war die Folge von „Nichtbegreifen“ ein positives „Erkennen“. In Koh. 6,10-12, dem Übergang vom ersten zum zweiten Teil des Buches, taucht „Erkennen“ im Rahmen einer Beschreibung des Menschen und als Fragestellung auf: „...bekannt ist, was ein Mensch ist“ und „Wer erkennt, was gut ist für den Menschen im Leben...?“ Die Frage nutzt das Part. Sg.m..

Die Frage wird als Frage nach dem Weisen in Koh. 8,1 erneut gestellt, in Koh. 8,2 persönlich, also positiv, in Koh. 8,7 negativ (Es gibt niemanden, der weiß...) und in Koh. 8,12 positiv (Ja, auch weiß ich...) beantwortet.

Während in Koh. 9,12; 10,14.15; 11, 2.5bα finite Formen von „nicht erkennen, nicht wissen“ genutzt werden, tritt in der Schlussformulierung Koh. 11,5f in a-b-a-Struktur wieder das Partizip auf,

²⁰³⁴ Vgl. Koh. 1,13.16; 2,1-4.

²⁰³⁵ S.o. S. 55ff.

²⁰³⁶ לא יוכל

²⁰³⁷ T. Krüger, Kohelet, S. 293

²⁰³⁸ לא ידע

ebenfalls verneint, so wie zuvor in Koh. 9,1.5.11.

Eine positive Aussage macht also nur Koh. 8,12. Alle anderen sind negativ. Sie sind durch den Partizipialstil geprägt, der je nach Lesart einen durativen Klang hat: Es ist immer so oder so ist es eben.

Ab Koh. 9,1 ist das Nichtbegreifen durch Nichterkennen ersetzt. Auch hier liegt der Bezug auf der Ebene der Zukunft (Koh. 10,14).²⁰³⁹ Das Ergebnis sieht auf den ersten Blick gleich aus: Lebe dein Leben (Koh. 9,7-10). Allerdings fällt auf, dass das Element der Gottesfurcht ersetzt wird. Nicht der Respekt des Menschen vor Gott wird eingebracht, sondern „dass Gott dein Tun schon längst gefallen“ hat.

Die bisherigen Beobachtungen lassen den Schluss zu, dass Verneinungen von מִצֵּא und von „erkennen, wissen“ ab Koh. 9 synonym zu verstehen sind. Es wird zu fragen sein, inwiefern das auch für positive, also nicht negierte Aussagen gilt.

Im gesamten Abschnitt Koh. 9,1-11,6 wird מִצֵּא wieder seltener, insgesamt dreimal, und immer ohne Negation genutzt: Koh. 9,10.15 und 11.1.

Im Rahmen seines Programms „Das Leben leben“ formuliert Kohelet in Koh. 9,10: „Alles, was deine Hand findet, um es zu tun mit deiner Kraft – das tu!“²⁰⁴⁰ מִצֵּא erscheint hier aus dem erkenntnistheoretischen Kontext gelöst und wird durch ein Tun interpretiert. Allerdings scheint die Bewegung ähnlich zu sein, wie in Koh. 3, 12 hinsichtlich des Erkennens. Das kognitive Element des Findens sollte nicht ausgeschlossen sein. „Alles, was du, deine Hand, zu tun begreifst, durch deine Kraft verwirkliche es“²⁰⁴¹, könnte paraphrasiert werden. I.d.S. würde מִצֵּא dann die Stelle von „erkennen, wissen“ in Koh. 3,12 einnehmen. Angesichts des Nichtkennens der Zukunft gibt es eine Handlungsweise, die ein Begreifen voraussetzt: nämlich das Mögliche zu tun.

Koh. 9,13-10,7 kreist um das Thema „Stärken und Schwächen der Weisheit“.²⁰⁴² In einer Beispielerzählung (Koh. 9,14-15)²⁰⁴³ wird von der Belagerung einer Stadt durch einen großen König und seinem großartigen Belagerungsgerät erzählt. Aufwand und Größe scheinen unangemessen. Die Stadt ist klein und bevölkerungsarm. Aber in ihr findet sich ein Weiser, der die Stadt rettet.

Üblicherweise wird übersetzt: „In ihr fand sich ein armer, weiser Mann. Er hätte die Stadt durch seine Weisheit retten können.“²⁰⁴⁴ Diese Übersetzung ist vom Kontext in Koh. 9,15b16 bestimmt. Weil niemand an den Mann denkt, kann er die Stadt nicht retten bzw. gerettet haben.

T. Krüger übersetzt: „Da fand er“²⁰⁴⁵ in ihr einen armen, weisen Mann, und der rettete durch seine Weisheit die Stadt. Aber niemand hatte an jenen Armen gedacht.“²⁰⁴⁶ Krüger kommt zu dieser Übersetzung, weil er keine Anzeichen für einen Subjektwechsel von Koh. 9,13 auf 9,14a entdecken kann. Allerdings erklärt er nicht, wie der König, der die Stadt belagert, den Weisen entdeckt, bevor die Stadt erobert wird.

M.E. ist ein Subjektwechsel von Koh. 9,13 auf 9,14a möglich, aber es sollte übersetzt werden: „Und es fand in ihr ein armer Mann einen Weisen. Der errettete durch seine Weisheit die Stadt. Doch kein Mensch erinnerte sich an jenen armen Mann.“

וּמִצֵּא trägt dabei in sich die Konnotationen des Findens und Entdeckens: Ein Weiser wird gefunden. Mit ihm aber wird Weisheit, die eine Stadt retten kann, gefunden. Und diese Weisheit ist effizient –

²⁰³⁹ מִה שִׁיחֵיה

²⁰⁴⁰ מִצֵּא kann als 2. Sg. oder als 3 Sg.f verstanden werden. Ist es 2. Sg, dann ist יָדְךָ Apposition und erläutert das Subjekt. Ist es 3.Sg.f., dann ist יָדְךָ Subjekt und steht pars pro toto für die Person, betont aber zugleich die Eigenschaft der Handlungsfähigkeit.

²⁰⁴¹ Der hebräische Wortlaut lässt diese Wortstellung im Deutschen zu. בְּכַחַךְ kann als Erweiterung sowohl zu לַעֲשׂוֹת als auch zu עֲשֵׂה gezogen werden.

²⁰⁴² So überschreibt T. Krüger, Kohelet, S. 313 den Abschnitt 9,13-10,20.

²⁰⁴³ Vgl. Koh. 4,13-16

²⁰⁴⁴ So L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 476; W. Zimmerli, Prediger S. 229; C.L. Seow, Ecclesiastes, S.306

²⁰⁴⁵ Der König, der die Stadt belagert, aus Koh. 9,14.

²⁰⁴⁶ T. Krüger, Kohelet, S.313

jedenfalls effizienter als das großartige und unangemessene Kriegsgerät. Das Entdecken und Finden hat eine positive Folge: die Rettung der Stadt.

Davon abgesetzt und darum nicht als direkt auszuwertender Kontext schließt sich mit „und ich sagte“²⁰⁴⁷ eine Reihe von Schlussfolgerungen an: „Besser ist Weisheit als Stärke“ lautet die naheliegende Quintessenz der Beispielgeschichte. Dann folgt ein Netz von weiteren Überlegungen: Die Weisheit eines Armen wird nicht wahrgenommen. Worte Weiser in Ruhe vorgebracht werden gehört – eher als das Geschrei eines Herrschers unter Toren. Weisheit übertrifft Kriegsgerät. Ein einzelner אטוּחַ wirkt zerstörerisch. Eine tote Fliege vernichtet das Salböl. Wertvoller als Weisheit, die Ehre sucht, ist ein wenig Torheit. Die genauen Beziehungen der Schlussfolgerungen sind offen.

7.2.4.3 Koh. 11,1

In Koh. 11,1 wird א'צ'מ ein letztes Mal innerhalb des zweiten Buchteils gebraucht: „Wirf dein Brot ins Wasser. Nach vielen Tagen kannst du es wiederfinden!“²⁰⁴⁸ H. Spieckermann nennt es „Finden ohne Suchen“.²⁰⁴⁹

In Koh. 11,1 beginnt ein letzter Abschnitt und eine letzte Mahnung. „Qohelet intends for 11,1 to be read with 11,2“.²⁰⁵⁰ Strukturell sind Koh. 11,1 und 2 parallel gebaut. Ein Imperativ leitet jeweils die erste Vershälfte ein, es folgt kausal²⁰⁵¹ angeschlossen ein zweiter Satz, eine Begründung. Ist die Begründung in Koh. 11,1 positiv formuliert: „Du wirst es finden“²⁰⁵², so ist sie in Koh. 11,2 negativ: „du weißt nicht“. א'צ'מ und „nicht wissen, nicht erkennen“ können sich also gegenseitig interpretieren, sodass א'צ'מ zunächst in einen erkenntnistheoretischen Kontext zu gehören scheint. War bisher die Negation von א'צ'מ das Pendant zu „nicht wissen, nicht erkennen“, so scheint hier eine andere Relation anvisiert.

Da das Bildwort in Koh. 11,1 schwierig zu interpretieren ist, ist zunächst der Kontext Koh. 11,2 zu beobachten. „Anteil“²⁰⁵³ ist eines der Lieblingswörter Kohelets²⁰⁵⁴; es ist mit seinem Lebensprogramm verbunden. Positiv ist es im ersten Teil des Buches jener Anteil, den Gott den Menschen gibt: sich freuen und das Leben leben – und zwar inmitten der Mühe, die das Leben ausmacht und die ebenfalls von Gott herkommt. Mit Blick auf die leitende Frage des zweiten Buchteils nach der Zukunft, die durch den Tod begrenzt wird und die generell nicht vorhersagbar ist, ist „Anteil“ das, was Lebende vor den Toten voraushaben. Das Wort beschreibt das Lebensprogramm Kohelets angesichts dieser Situation. Auch in Koh. 11,2 steht „Anteil“ in diesem Kontext: „Du weißt nicht, was sein wird – als Unglück wider die Erde.“ Könnte dieses Programm in Koh. 9,6ff sehr eingeschränkt und individualistisch verstanden werden, hat es hier einen weiteren Horizont. Der eigene Anteil am Leben, das genießbare Gute und die Güter sollen weitergegeben und geteilt werden.²⁰⁵⁵

Begründet wird das mit der Unkenntnis, was die Zukunft an Unglück bringt. M.E. spielt Kohelet hier weniger auf Mildtätigkeit o.ä. an, sondern darauf, dass der Besitz etwas Unsicheres ist. Wer Besitz festhalten will, der entspricht nicht der Erkenntnis und dem Lebensprogramm Kohelets (vgl. Koh. 2,26. Sammeln ist Ausdruck der Torheit. Der Besitz wird einem anderen gegeben). Betrachtet man von hier aus Koh. 11,1, kann man davon ausgehen, dass auch hier primär nicht eine Form der Mildtätigkeit intendiert ist. Es geht darum, einer Entdeckung entsprechend zu handeln. Die Entdeckung ist in Koh. 11,1b formuliert: In der Zukunft findet man „es“, d.h. das Brot. Das fordert ein Handeln heraus, das durch einen ungewöhnlichen Umgang mit dem Brot gekennzeichnet wird. Ist es

²⁰⁴⁷ ואמרתי אני

²⁰⁴⁸ T. Krüger, Kohelet, S. 336

²⁰⁴⁹ Vgl. H. Spieckermann, Suchen und Finden, S. 326.

²⁰⁵⁰ C.L. Seow, Ecclesiastes, S.344

²⁰⁵¹ כי

²⁰⁵² תמצאנו

²⁰⁵³ חלק

²⁰⁵⁴ Koh.2,10.22; 3.22; 5,17.18; 9.6.9

²⁰⁵⁵ Nur hier scheint נתן חלק mit einem menschlichen Subjekt, nämlich dem Leser, verbunden zu sein.

Sonst ist es eine Formulierung aus der Theologie Kohelets. Allerdings scheint die Anthropologie Kohelets auf der Ebene des Handelns in Korrelation zur Theologie zu stehen: macht (עשה) Gott alles schön (יפה/ישר) zu seiner Zeit, so entspricht לעשות טוב dem auf menschlicher Ebene.

etwas, das man aufhebt und bewahrt, um Zukunft (morgen und übermorgen zu sichern)²⁰⁵⁶, oder ist es etwas, was „auf das Wasser geworfen werden soll“? Die ungewöhnliche Formulierung in Koh. 11,1 macht darauf aufmerksam, wie ungewöhnlich das Lebensprogramm Kohelets ist: den Tag zu leben.²⁰⁵⁷

אֲמַצ׳ in Koh. 11,1 ist also zunächst im einfachen Wortsinn von finden oder entdecken zu verstehen. Zugleich ist es die Eröffnung und Entdeckung eines Lebenprogramms. Das Finden in Koh. 11,1 korrespondiert der Unkenntnis der Zukunft in 11,2. Da, und vielleicht obwohl die Zukunft eine unklare ist, wird sich in ihr Brot finden. Da die Zukunft eine unklare ist, gilt es, den Besitz zu teilen, weil man ihn nicht festhalten kann.

G.Ogden fasst die Beziehung zwischen אֲמַצ׳ und „nicht wissen, nicht erkennen“ wie folgt zusammen: „vv1-2 on the one hand speak of what man is able to discover from observation of the created world, and on the other indicate what he can not know“.²⁰⁵⁸ G. Ogden hat den weiteren Kontext von Koh. 11,1.2 analysiert und findet in der Abfolge der Verse in Koh. 11,1-6 das Thema „man’s knowledge and its limitations“²⁰⁵⁹ variiert: Koh. 11,1.3f.6a legen nahe, wie man anhand erkennbarer Vorgänge in der Welt lebt und entscheidet. Koh. 11,2.5,6b sind durch „nicht wissen, nicht erkennen“ gekennzeichnet und schildern Erkenntniseinschränkung und das dem entsprechende Handeln. Deutlich ist, dass sowohl Erkenntnis, also אֲמַצ׳, als auch Erkenntnisgrenzen, also „nicht wissen, nicht erkennen“ in konkrete Handlungsoptionen übertragen werden.²⁰⁶⁰

7.2.4.4 Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für Kohelet אֲמַצ׳ bzw. die Verneinung von אֲמַצ׳ eine grundlegende erkenntnistheoretische Bedeutung haben. Mithilfe des Wortes begründet Kohelet die in der Unerkennbarkeit Gottes wurzelnde Unerkennbarkeit von Zukunft. Dieses Nichtfinden bzw. Nichtbegreifenkönnen führt zu einem Wissen i.S.v. Handeln: gottesfürchtig „das Leben leben“ und den Tag gestalten.

²⁰⁵⁶ Viel länger wird das Brot ja nicht halten. Es ist also etwas, das man nicht lange aufbewahren kann. Vielleicht will das Bildwort schlicht da aussagen.

²⁰⁵⁷ Es wird oft davon ausgegangen, dass Kohelet im NT bzw. von Jesus nicht zitiert wird. Im wörtlichen Sinne stimmt das sicher. Auffällig ist allerdings, dass in der Bergpredigt Kohelets Lebensprogramm auftaucht: in der Aufforderung, sich nicht zu sorgen, weil jeder Tag seine eigene Plage hat und für sich selbst sorgt. Auch dort ist es mit der Nennung Salomos - und zwar einer kritisch distanzierten, die der Koheletfiktion entsprechen mag – verbunden. Auch das Stichwort hassen fällt (Mt. 6, 24-34; vgl. Lk. 12,16-21). Das gilt auch dann, wenn man mit D.C. Allison jr., Art. Ecclesiastes II, EBR 7, Sp. 279 davon ausgeht, dass an weiteren Stellen (Koh. 5,2/Mt. 6,7; Koh. 11,5/Joh. 3,8; Koh. 8,15/Luk. 12,19; Koh. 9,7/Apg. 2,46) „familiar sentiment [...] or common way of speaking“ vorliegt. Die Frage, die beantwortet werden müsste, lautet, inwieweit Kohelet die geprägten Sprachvorstellungen mitgeprägt hat. M.E. gehören in die Koheletrezeption Jesu bzw. der Evangelien auch die Sprüche über Herrschaft (Mk. 10, 42-44); vgl. auch Koh. 4,17ff/Mt. 5,23f. Diese Rezeption ist keine direkte über Zitate, sondern indirekt über weisheitliche Grundaussagen, die Kohelet mitgeprägt oder selbst schon tradiert hat. Vgl. A.L.A. Hogeterp, Solomon in the New Testament, S. 143-163.

Zur Frage, inwieweit Paulus Koh. 7,20 in Röm. 3,9f zitiert vgl. W. Hendriksen, Romans I, S. 121: „The quotations are all not ab verbum (literal), but are all ad sensum (according to meaning)“. Paulus zitiert den Anfang von Koh. 7,20 und verbindet das Zitat mit Ps. 14,1ff (vgl. E. Lohse, Römer, S. 124; im Kontext von Röm 3,9 lassen die betonten Wendungen οὐκ εἰσὶν ὁδοὶ εἰς an die Formulierungen mit אֲמַצ׳, z.B. in Koh. 8,7f denken.

Der Gebrauch von παραλοτῆς in Röm. 8,20 erinnert an die LXX-Übersetzung von הַבֵּל und lässt deren Bedeutungsnuancen mit anklingen für Lesende (D.C. Allison, Art. Ecclesiastes II EBR VII, Sp. 279). „Röm 8,20 ist gültiger Kommentar zum Prediger Salomonis“ (O. Bauernfeind nach O. Michel, Römerbrief, S. 267 Anm. 6).

²⁰⁵⁸ G.Ogden, Qoh.11,1-6, VT 33, S. 223

²⁰⁵⁹ G.Ogden, Qoh.11,1-6, VT 33, S. 223

²⁰⁶⁰ Vgl. auch L. Macnamara, How the wind blows, S. 67-86.

7.3. Kohelet 7,25ff

Es gilt nun zu schauen, inwieweit sich dieser Gebrauch des Wortes auch in Koh. 7,25ff widerspiegelt und wo die eigenen Nuancen innerhalb des Textabschnitts liegen.

Die Werkstattübersetzung²⁰⁶¹ geht davon aus, dass es auf den ersten Blick drei einander gleichgeordnete Phrasen gibt:

Koh. 7,26: Immer wieder findend – ich

Koh. 7,27: Sieh dies, ich habe es gefunden

Koh. 7,29: Allein, sieh dies, ich habe es gefunden²⁰⁶²

Diese drei Formulierungen werden jeweils erweitert. In Koh. 7,26 und in 7,29 sind die Erweiterungen eindeutig abhängig von der vorhergehenden Phrase; sie zeigen also, was Kohelet entdeckt hat. In Koh. 7,29 wird durch die Relativpartikel²⁰⁶³ ein antithetischer Parallelismus membrorum angeschlossen. Die Partikel wirkt hier wie ein Doppelpunkt. Koh. 7,29b kann als Sprichwort formal auch allein stehen. Auch in Koh. 7,26 kann die Erweiterung formal geprägte Sprache eines Sprichworts bzw. eine Kombination aus ursprünglich vielleicht zwei Sprichworten sein, die zu einer komplexen Struktur verbunden worden sind.²⁰⁶⁴ Auf den Gebrauch von מִצְאָה in Koh. 7, 26.29 folgt jeweils eine geprägte und durchdachte, sprichwortartige Struktur.

Dabei lassen sich die beiden Teile (Koh. 7,26ab; 7,26b) weiter untergliedern. In einem ersten Schritt wird durch ein emphatisch vorangestelltes „Bitterer als der Tod“²⁰⁶⁵ „die“ Frau qualifiziert, die in einem nachgestellten dreigliedrigen Zusammenhang, eingeleitet durch die Relativpartikel, beschrieben wird. Die Beschreibung bietet dabei nicht einfach drei synonyme Parallelismen. Im ersten Teil wird sie als Gesamtheit beschrieben, die beiden weiteren Teile differenzieren dieses Gesamtbild aus mit Blick auf den Verstand²⁰⁶⁶ und die Tatkraft.²⁰⁶⁷ Die Differenzierung folgt einem weisheitlich geprägten Menschenbild von Verstand und Handeln. Der Mensch ist verstehendes und entsprechend handelndes Wesen. Der zweite Teil beschreibt in einem antithetischen Parallelismus die unterschiedliche Wirkung der Frau. An ihr scheint sich die Frage Gut und Frevler zu entscheiden.

Für Koh. 7,27 könnte Ähnliches erwartet werden. Koh. 7,27f ist dadurch geprägt, dass sich hier die übrigen vier Vorkommen von מִצְאָה finden.

Koh. 7,28b wirkt formal wieder wie ein zweigliedriger Parallelismus membrorum. Inhaltlich drückt er eine Antithese aus zwischen dem, was Kohelet gefunden hat, und dem, was er nicht gefunden hat. Einen Menschen unter tausend hat er gefunden, eine Frau nicht. In Koh. 7,27b fällt auf, dass ein finites Verb fehlt. Koh. 7,27b bietet also eine Erläuterung zu Koh. 7,27a und beschreibt den Weg, auf dem Kohelet „Kalkül“²⁰⁶⁸ findet. Koh. 7,28a wird durch die Relativpartikel angeschlossen. Der Weg wird durch Suchen und Nichtfinden

²⁰⁶¹ S.o. S. 109ff.

²⁰⁶² Koh.7,26: ומוצא אני

Koh. 7,27: ראה זה מצאתי

Koh. 7,29: לבד ראה זה מצאתי

²⁰⁶³ אשר

²⁰⁶⁴ Die Tatsache, dass geprägte, poetische Sprache eines Sprichwortes vorliegt, hat zu der Hypothese beigetragen, dass Kohelet hier zitiere. N. Lohfink sieht die Nähe zu Cant. 8,6: כי עזה כמות אהבה; Kohelet, S. 58.

²⁰⁶⁵ מר ממות

²⁰⁶⁶ לב

²⁰⁶⁷ ידיים

²⁰⁶⁸ חשבון

bezeichnet. Kohelet wollte „Kalkül“ finden, indem er intensiv danach gesucht hat. Aber er hat es nicht gefunden. Dabei kann offen bleiben, ob „und ich habe nicht gefunden“²⁰⁶⁹ in Koh. 7,28ab die Fortsetzung des durch die Relativpartikel eingeleiteten Satzteils ist oder die Fortsetzung von Koh. 7,27b, also als eine Art nachgestelltes finites Verb. Denn inhaltlich ergibt sich keine Veränderung: Kalkül hat er nicht gefunden.²⁰⁷⁰ Es ergibt sich also folgendes Bild für Koh. 7,27f:

7,27a:	Sieh, dies habe ich gefunden – spricht sie, Kohelet, :
7,27b;28a:	eins ums andere, um Kalkül zu finden, das meine Seele so sehr suchte, doch habe ich es nicht gefunden
7,28ba:	einen Menschen – einen einzigen unter Tausend habe ich gefunden,
7,28bb:	doch eine Frau unter all diesen habe ich nicht gefunden.

Es ergibt sich inhaltlich eine Parallelität zwischen „Kalkül“ und „Frau“.²⁰⁷¹ Ein Kalkül hat Kohelet nicht ausmachen können und eine Frau auch nicht.²⁰⁷²

Deutlich ist hier, dass Wendungen gebraucht werden, die Sprache am Rande des Sprichworts darstellen. Parallelen lassen sich im Cant. entdecken, in den Nachterzählungen Cant. 3,1-5 und 5,2-8. Dort sucht die liebende Sprecherin ihren Freund, zunächst ohne Erfolg:

Cant. 3,1	Ich suchte den meine Seele liebt. Ich suchte und fand ihn nicht. ²⁰⁷³
Cant. 5,6	Meine Seele zog aus auf seinem Weg. Ich suchte ihn und ich fand ihn nicht. ²⁰⁷⁴

Während sie ihn in Cant. 3,4 dann findet, bleibt ihre Suche in Cant. 5,7 erfolglos. Vielmehr wird sie dort durch die Wächter gefunden und von ihnen geschlagen. Allerdings – und auch darin spiegelt sich eine sprachliche Parallele zu Koh. 7,27f wider – ist am Ende die suchende und liebende Frau eine, die von sich sagt: „Ich bin in seinen Augen eine geworden, die Frieden gefaunden hat“ (Cant. 8,10).²⁰⁷⁵ Und zumindest die Tausend werden als Zahlwort erwähnt (Cant. 8,11): als ein Reichtum, der Salomo überlassen wird, weil der Sprecher, den *einen* Weinberg, die *eine* Frau, für sich gewonnen hat: „Mein Weinberg ist für mich – vor den tausend, die dir gehören, Salomo“²⁰⁷⁶. Mit der Erwähnung der 1000 im Kontext der Erwähnung von Frauen wird das salomonische Profil in diesem Abschnitts aufgerufen. Kohelet ist nach Koh. 7,26 zunächst einmal der exemplarische Weise, der Salomo ist. Koh. 7,27f bindet das zurück an den König Salomo, den Lesende aus der Salomoerzählung kennen. Es ist der König, dessen Harem 700 Haupt- und 300 Nebenfrauen beherbergt (1.Kön. 11,3). Zugleich wird wieder das Charakteristikum des salomonischen Profils

²⁰⁶⁹ ולא מצאתי

²⁰⁷⁰ Man wird nicht umhin können festzustellen, dass es in 7,23f mit Blick auf eine instrumentale Nutzung der Weisheit ein entsprechendes Ergebnis gegeben hat. Eventuell bedeutet das, dass hinter חשבון ein instrumentales Verständnis von Weisheit steckt. Zugleich wird man in Betracht ziehen müssen, dass in Koh. 7,23f Weisheit mit dem, was gewesen sein wird, verbunden ist.

²⁰⁷¹ In diesem Zusammenhang sollte m.E. wahrgenommen werden, dass in 7,29 eine Art Pl von חשבון zu finden ist: חשבונות – f. D.h. Kohelet könnte sich gegen die ‚Grammatik‘entschieden haben, חשבון als Femininum zu verstehen.

²⁰⁷² Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass durch den Gebrauch von אחת bzw. אחד Kalkül und Mensch/Mann verbunden sind. Das Gegenteil ist der Fall. Sie werden durch die Zahlworte gegenübergestellt, denn חשבון ist mit einer unendlichen Zahl von Möglichkeiten verknüpft, während der Mensch/Mann mit einer absoluten Einmaligkeit beschrieben wird. אחת לאחת ist letztlich Pendant zu בכל אלה in Koh. 7,28bb.

²⁰⁷³ Cant. 3,1: בקשתי את שאהבה נפשי ולא מצאתיו

²⁰⁷⁴ Cant. 5,6: נפשי יצאה בדברו בקשתיהו ולא מצאתיהו

²⁰⁷⁵ אני [...] אז הייתי בעניו כמוצאת שלום

²⁰⁷⁶ כרמי שלי לפני האלף לך שלמה

genutzt. Kohelet ist dieser Salomo und distanziert sich zugleich. Er kennt seine Geschichte und formuliert seine Gegengeschichte.

Anders als nach den Einleitungen in Koh. 7,26.29 wird allerdings nicht einfach ein Sprichwort oder eine Sprichwortkombination eingebracht, sondern ein sprachlich geprägter Gesamtzusammenhang. Damit wird – zusätzlich zur Mittelposition – dieser Text noch einmal besonders akzentuiert. Man wird davon ausgehen müssen, dass die Vorkommen von מְצַמ hier an der Prägung der Sprache des erotischen Suchens und Findens Teil haben und sich darum von den übrigen Vorkommen absetzen.

7.4 Zwischenbilanz

Wie gestaltet sich nun der Gebrauch von מְצַמ in den Einleitungen Koh. 7,26.27.29? Zunächst ist zu beobachten, dass in allen drei Fällen das Verb positiv gebraucht wird. Für mich als Leser ergibt sich also ein neuer Zugang zu diesem Begriff. Er wird dadurch vorbereitet, dass מְצַמ als Gegenbegriff zu „suchen“ auftritt. Kohelet sucht laut Koh. 7,25 nach Weisheit in Gestalt von „Kalkül“. Finden wird hier als eine Folge von Suchen verstanden. Beide Begriffe sind hier erkenntnistheoretisch im Programm Kohelets verortet, erkennen und verstehen zu wollen (Koh. 7,25a).

War in Koh. 3,11 und Koh. 7,14 die Einsicht in Gottes Handeln nicht möglich, so führt nun Suchen und Finden zu Ergebnissen. Lesende werden also den Gegensatz bemerken und nach einer Lösung suchen. Die Auflösung des Gegensatzes erfolgt in Koh. 7,27b.28. Dabei wechselt das Wortfeld „Suchen und Finden“ augenscheinlich in die Sprache der Erotik. Lesende haben allerdings den mit Koh. 7,25 angelegten Sprachgebrauch vor Augen, d.h. die Sätze können auch erkenntnistheoretisch verstanden werden.

7.5 Kohelet und Pvb

D. J. Estes macht in seiner Untersuchung zu Suchen und Finden in Kohelet und Pvb. darauf aufmerksam, dass es zwar keine direkten textlichen Beziehungen zwischen den Büchern und ihrem Gebrauch von מְצַמ geben mag²⁰⁷⁷, dass es aber „the frequency of the allusions and echoes does build a probable cause for intended intertextuality between the texts“.²⁰⁷⁸ Diese Echos finden sich gehäuft in Koh. 7,25-29²⁰⁷⁹:

- Kohelet tut Koh. 7, 25, was vom Sohn/Schüler/Weisen in Pvb. 2,4f erwartet wird, und darum wird er fündig.
- Kohelet nutzt in 7,25.7.29 „Kalküle/Kalküle“²⁰⁸⁰; in Pvb wird das Wort eingesetzt, um menschliches Planen zu beschreiben. Das Planen selbst wird als unzureichend empfunden, es bedarf der Beratung (Pvb. 15,22; 20,18). In Pvb. 16,9; 19,21 sind menschliches Planen und Gottes Lenken in Spannung zueinander gesetzt. Die Pläne des Bösen sind ein Greuel für Gott (Pvb. 15,26). In Pvb. 6,18 geht es um einen Verstand, der Tückisches plant, 16,10 um

²⁰⁷⁷ D. J. Estes, Seeking, S. 127

²⁰⁷⁸ D. J. Estes, Seeking, S. 125

²⁰⁷⁹ D. J. Estes, Seeking, S. 125f; anders L. Mazzhingi, Language of Qohelet, S. 117f, der zu dem Ergebnis kommt, dass Kohelet an den Sprachgebrauch von Pvb. 10ff anknüpft, um den epistemologischen Gebrauch von Pvb. 1-9 zurückzuweisen. Er entspricht damit der Argumentation von T. Krüger, Kohelet, S. 267-270, der in der Frau aus Koh. 7,26 die Frau Weisheit der weisheitlichen Lehrtradition erkennt. Zu der Näherbestimmung von Frau Weisheit und Frau Torheit in Koh. 7,25-29 s.u. S. 297ff.326f.

²⁰⁸⁰ חשבון/חשובנות

geplante „Verkehrtheiten“²⁰⁸¹, in 24,8 um Böses.²⁰⁸² In Pvb. 17,28 wird mit dem Begriff eine falsche Wahrnehmung beschrieben, in der ein Tor für weise gehalten wird.²⁰⁸³ Pvb. 27,14 beschreibt die Ambivalenz eines zu lauten Grußes, der für einen Fluch gehalten werden kann. Positiv sind in Pvb. 12,5 und 21,5 die Pläne der Gerechten und des Fleißigen beschrieben.

- Als Gegenbegriff wird in Koh. 7,29 „aufrecht, gerade“²⁰⁸⁴ benutzt; in Pvb. 29,10 wird beschrieben, wie das Tun der „Geraden“ das Tun der Bösen vereitelt.

- Koh. 7,28 beschreibt, dass Kohelet Kalkül sucht und keines findet; weisheitlicher Konsens ist in Pvb. 1,28 formuliert, dass der Tor Weisheit suchen mag und sie nicht finden wird.

- Koh. 7,24 und Pvb. 31,10 sind über ein weiteres Wort verbunden. Kohelet sucht Weisheit, sie ist fern.²⁰⁸⁵ Die in Pvb. 31,10 zu findende Frau ist mit genau diesem Wort beschrieben.

Auch wenn man keine direkten textlichen Abhängigkeiten beschreiben kann, ist deutlich, dass die Anklänge in Kohelet einen Zusammenhang aufrufen, der in Pvb. ebenfalls beschrieben wird. Grundlegend ist dabei die Wahrnehmung, dass es in beiden Fällen um die Frage des weisen Lebens, der Frau Weisheit und der Torheit geht. Außerdem fällt die fast durchgängig negative Konnotation von ב'שח auf.

7.6 מ'צא als Element der Rätselstellung

Zusammenfassend kann man sagen, dass מ'צא hier in den sonst in Kohelet zu findenden erkenntnistheoretischen Gebrauch des Wortes eingebunden ist, aber eine neue Nuance eröffnet, nämlich die einer positiv verlaufenden Suche. Die erotische Sprache Koh. 7,27b.28 eröffnet dabei einen weiteren und zugleich einschränkenden Horizont. Sie beschreibt, dass dem Finden ein Nichtfinden entspricht. Kohelet findet weder „Kalkül“ noch „eine Frau“. Stattdessen findet er „einen Menschen“ – oder „einen Mann“ D.h. in Koh. 7,27b.28 ist das Finden begleitet und interpretiert durch ein Nichtfinden.

Betrachtet man die übrigen Stellen, in denen Kohelet מ'צא gebraucht, so fällt auf, dass hier – im Zusammenspiel mit „suchen“ – ein direkter Zusammenhang mit weiser Lebenspraxis fehlt.²⁰⁸⁶

Zugleich bringt insbesondere Koh. 7,27f eine neue Ebene ein, bei der zu beachten sein wird, wie sie mit der Rätselstruktur zusammenhängt. Der Wechsel in der Bedeutungsnuance zum Sprachfeld „Liebe“ sowie die Beobachtung, dass Kohelet hier weiblich verstanden wird und einen „Adam“²⁰⁸⁷ findet, lösen Fragen aus. Wer ist der eine Mensch, der keine Frau ist, den

²⁰⁸¹ A. Meinhold, Sprüche, S. 273

²⁰⁸² Insgesamt ist das Wort in der Bedeutung „denken, sinnen, planen“ vornehmlich negativ gemeint i.S.v. „Böses planen“; vgl. Gesenius 18A, S. 405f.

²⁰⁸³ In Hiob kann man feststellen, dass das Wort dazu genutzt wird, um einen Gegensatz zu beschreiben. Hiob wird von Gott für einen Feind gehalten (Hi. 13,24); der Leviathan hält Eisen für Kleinholz (Hi. 41,19). Hier geht es um die Spannung zwischen dem, was ein Mensch wahrnimmt, und der Einschätzung eines anderen. Dabei wird die Einschätzung des anderen problematisiert. Was der andere für ב'שח hält, entspricht nicht der menschlichen Wahrnehmung. Hiob ist kein Feind Gottes, und auch wenn der Leviathan Eisen zerstört, es bleibt Eisen.

²⁰⁸⁴ ישר

²⁰⁸⁵ רחוק

²⁰⁸⁶ Er könnte sich in der Erwähnung Guten und des Frevlers (Koh. 7,26b; Rückbezug auf Koh. 2,24-26) sowie in der Prädikation des Menschen in Koh. 7,29 als ישר verbergen.

²⁰⁸⁷ אדם i.S.v. Mann, Mensch oder Menschheit

sie findet?²⁰⁸⁸ Oder geht es hier, an einer einzigen Stelle in Kohelet²⁰⁸⁹, darum, dass „Adam“ einen Mann bezeichnet? Und welche Bedeutung haben die Gegensatzpaare, die den Text ab Koh. 7,25 durchziehen?

Betrachtet man die Parallelismi membrorum im Textabschnitt als antithetisch, dann ergibt sich folgendes Bild:

Koh. 7,25	Weisheit, Kalkül	Unrecht, Dummheit, <u>die</u> Torheit, Unverstand
Koh. 7,26a	<i>Die Frau, die bitterer ist als der Tod</i>	
Koh. 7,26b	Guter	Frevler
Koh. 7,27b	<i>Kalkül</i>	
7,28	<u>ein einziger</u> Mensch o. Mann	keine Frau (allg., ohne Artikel)
Koh. 7,29	<u>Der</u> Mensch/aufrecht	sie/viele Kalküle

Diese Schematisierung ermöglicht weitere Beobachtungen. In Koh. 7,25.26b.28 und 29 stehen immer am Anfang positiv besetzte Begriffe, die in der zweiten Vershälfte, jeweils mit negativen kontrastiert werden. In Koh. 7,26a und 7,27b steht jeweils ein Begriff allein, ohne Pendant. In Koh. 7,26a ist dieser Begriff negativ, in Koh. 7,26b ist das bei dem Wort Kalkül nicht eindeutig. Es ist auffällig, dass in beiden Vershälften eine betonte Voranstellung Kohelets zu erkennen ist: „Ich“ in Koh. 7,26a sowie „Kohelet“ in Koh. 7,27a. Mit dieser Beobachtung lässt sich das Schema folgendermaßen modifizieren:

Koh. 7,25	Weisheit, Kalkül	Unrecht, Dummheit, <u>die</u> Torheit, Unverstand
Koh. 7,26a	Ich	<u>die</u> Frau, die bitterer ist als der Tod
Koh. 7,26b	Guter	Frevler
Koh. 7,27	Kohelet	Kalkül
Koh. 7,28	<u>ein einziger</u> Mensch o. Mann	keine Frau (allg., ohne Artikel)
Koh. 7,29	<u>Der</u> Mensch/aufrecht	sie/viele Kalküle

Was geschieht in diesem Text, wenn man das Schema betrachtet? Der Begriff Kalkül verschiebt sich. Er wechselt die Seiten und wird damit aus dem Begriff „Weisheit“ gelöst. Eine Weisheit, die Kalkül ist, ist nicht Weisheit, sie tut nur so. Die Beschreibung entspricht also der negativen Konnotation, die das Wort in Pvb hat. Dieser falschen Weisheit steht nicht ein Begriff gegenüber, sondern eine Person: Kohelet selbst als derjenige, der entdeckt, dass Kalkül keine Weisheit ist. Und ebenso steht der Frau, die bitterer als der Tod ist, von vornherein eine andere Person gegenüber: der Findende, Kohelet.

Von hier aus sind wir in der Lage, den Sachverhalt zu beschreiben, der in Koh. 7,25-29 verrätselt worden ist:

1. Ausgangspunkt sind die drei mit א'צמ gebildeten Einleitungssphrasen in Koh. 7,26.27.29. In drei Schritten geht Kohelet vor.

²⁰⁸⁸ Gegenüber der Auslegungstradition ist das eine neue Fragestellung, hat sich die Tradition doch eher an der Frage abgearbeitet, wer die Frau aus 7,26 ist.

²⁰⁸⁹ An allen übrigen Stellen liegt die Übersetzung Mensch nahe.

Im ersten Schritt stellt er die Frau vor, die er als Antwort auf die Suche nach der Weisheit als Kalkül gefunden hat. Im zweiten Schritt kontrastiert er diese Frau mit dem einen Mann/Menschen, den er gefunden hat. Im dritten Schritt stellt er den aufrecht geschaffenen Mann/Menschen denen gegenüber, die Kalküle suchen.

2. Die Verrätselung beginnt mit der Determinierung durch den Artikel. „Die Frau“ in Koh. 7,26 nimmt das auffällige „die Dummheit“ Koh. 7,25 auf. Am Ende steht ihr in Koh. 7,29 „der Adam“ gegenüber.

3. Ein weiterer Aspekt der Verrätselung geschieht über den Gegensatz Frau-Mensch/Mann in Koh. 7,28, verbunden mit dem numerischen Aspekt (viele Frauen/ein (einziger) Mann unter tausend). Der Artikel wird zwar nicht gebraucht, aber seine Funktion, zu determinieren, wird über die numerische Ausdrucksweise eingebracht.

Der Gegensatz Frau-Mensch/Mann wird auch in der weiblichen Bezeichnung Kohelet sichtbar. Diese Frau entdeckt einen Menschen/Mann, der dadurch bestimmt ist, dass er nicht Frau ist. Steht in Koh. 7,23f eventuell eine Personifizierung der Weisheit²⁰⁹⁰ im Hintergrund, so ist hier diese Personifizierung als Frau durch einen Menschen/Mann. Ersetzt. Die Frage, die zu stellen ist, lautet: „Wer ist dieser Mensch?“²⁰⁹¹

4. Der Gebrauch von מַצְמִי in Koh. 7,27b.28 unterstreicht dieses Gegenüber, da er dem erotischen Bedeutungsanteil des Wortes entspricht, zugleich aber den erkenntnisbezogenen Anteil mit transportiert.

5. Rätsel haben u.a. die Funktion, die Autorität des Rätselstellers darzustellen. Dieser Aspekt wird durch die Züge des salomonischen Profils und durch die Nennung Kohelets unterstrichen.

6. Das Rätsel zeigt, dass „Kalkül“ nicht Weisheit, sondern Torheit ist. Und es zeigt Kohelet als die-/denjenigen, der der Frau Torheit überlegen ist, weil er sie erkennt.

Will man von einem klassischen Rätsel ausgehen, dann könnte es ratsam sein, die Rätselfrage am Ende vorhergehenden Unterabschnitt zu sehen, also in Koh. 7,23f: „Wer wird es lösen?“ – das Rätsel um die Weisheit, die fern ist. Dann kann Koh. 7,26 als erste Antwort verstanden werden: „Der Rätsellöser, ich bin es!“ Die Verrätselung stimmt mit dem, was 7,23f beschreibt, überein. Die Weisheit ist fern und tief, was bedeuten kann: unerreichbar. Dann buchstabiert das Rätsel diese Unerreichbarkeit durch angesichts der Vorgabe, dass es eine erreichbare Weisheit gibt, das Kalkül. In Kapitel 2 ist hinsichtlich der Abgrenzung festgestellt worden, dass Koh. 7,23f den Abschnitt Koh. 7,15ff abschließt und dass sich ein paralleler Aufbau zu Koh. 7,7-14 ergibt. Beide Abschnitte enden mit מַצְמִי.

Man wird daran erinnern müssen, dass im Lesefluss diese Abgrenzungen Übergänge sind, die kommenden Text und kommende Aussagen vorbereiten. So kann 7,23f durchaus als Ende des Abschnitts 7,15-24 angesprochen werden und gleichzeitig die Rätselfrage nach der Weisheit stellen.

Für die folgenden zwei Kapitel ergibt sich die Klärung weiterer exegetischer Fragen, insbesondere der Annahme, dass in Koh. 7,26 die Frau Torheit beschrieben ist (Kapitel 8). Mit der Nennung von Kohelet in Koh. 7,27 und der Stilisierung Kohelets als Frau könnte Kohelet den Platz einnehmen, der in anderen Weisheitsschriften durch die Frau Weisheit eingenommen wird. Dann ist in Kohelet die Personifizierung der Weisheit durch die Person Kohelets ersetzt. Kohelet zeigt, wer die Frau Weisheit in Person ist (Kapitel 9).

²⁰⁹⁰ Vgl. M. Leuenberger, Weisheit, S. 280.

²⁰⁹¹ Vgl. Koh. 8,1.

Kapitel 10 wird sich der Frage widmen, inwieweit Koh. 8,1-8 im Lesefluss dann für Lesende die Vorstellung, dass in Koh. 7,25f ein Rätsel vorliegt, bestätigt.

Kapitel 8

Koh. 7,26b oder die Frau Torheit

In Kap. 5 war bei der Lektüre der Auslegungstradition zu Koh. 7,26 aufgefallen, dass 7,26b kaum ausgelegt wird. Das ist umso verwunderlicher, als Koh. 7,26b mit zur Beschreibung der Frau aus Koh. 7,26a gehört. Koh. 7,26a formuliert einleitend eine Qualifikation: „schlimmer als der Tod“, dann wird die Frau zunächst dreifach beschrieben: ihr Wesen als Schlingen, ihr Herz, d.h. also ihr Verstand als Fangnetze und ihre Hände, d.h. ihr Handeln als Fesseln. Koh. 7,26b bietet einen weiteren Kommentar zu dieser Frau. Sie ist Kriterium und Scheidepunkt zwischen dem, der „gut vor Gott“²⁰⁹² ist, und dem, der „Sünder“²⁰⁹³ ist. Ohne bereits eine inhaltliche Klärung der beiden Begriffe vornehmen zu können, ist deutlich, dass die genannte Frau nicht das Schicksal eines jeden Mannes oder Menschen ist. Der Tod mag jeden treffen. Die oder das, was schlimmer ist als der Tod, trifft nicht alle. M.E. widerspricht schon Koh. 7,26b allen Auslegungen von Koh. 7,26a, die generell auf Frauen verallgemeinern.

Dieses Kapitel geht der Frage nach, welche Bedeutung die Differenzierung zwischen Gutem und Sünder spielt. Dabei wird die Verwurzelung Kohelets in weisheitlichem Denken sichtbar. Von diesem Denken aus wird untersucht, inwieweit die in Koh. 7,26 beschriebene Frau dem Bild von Frau Weisheit oder Frau Torheit entspricht. Beide sind Personifikationen, beide können in weisheitlicher Tradition wie die Frau in Koh. 7,26b beschrieben werden. Es ist das Verstehensgeflecht²⁰⁹⁴ zu beschreiben, in dem man die Frau Weisheit und die Frau Torheit zueinander in Beziehung setzt, um zu klären, ob hier die Weisheit oder die Torheit beschrieben wird.

Der Ausgangspunkt für dieses Kapitel liegt bei Koh. 7,26b als Zitat aus Koh. 2,26. Wie benutzt Kohelet die Begriffe der Gute und der Sünder?²⁰⁹⁵ Sind Koh. 7,26 und 2,26 Zitat aus der Tradition, die Kohelet ablehnt? Sie sind Interpolation eines Redaktors, um eine Art „Rechtgläubigkeit“ des Koheletbuches sicherzustellen?²⁰⁹⁶ Welchen Stand haben Lesende, wenn ihnen das Selbstzitat aus Koh. 2,26 begegnet.

8.1 Koh. 2,18-26

Lesende erinnern sich beim Lesen. Sie erinnern sich, dass ihnen die beiden Begriffe „der Gute“ und „der Sünder“ schon einmal beim Ausklingen der Kohelettravestie begegnet sind. Der mehrfach untergliederte Abschnitt Koh. 2, 18-26 fasste die Erfahrungen des Königs Kohelet zusammen. Kohelet hatte nach dem gefragt, was das Leben als Gewinn ausmacht. Das wertende Urteil über das Leben lautet: „Ich hasse es“ (Koh. 2,17.18). Es ist ein Urteil, das unter der Fragestellung nach Gewinn formuliert ist. Wer so fragt, der wird sich mühen „für sich“²⁰⁹⁷, also im Blick auf sich selbst (Koh. 2,4ff). Wer so fragt, kann am Ende sein Leben nur hassen. Bereits in Koh. 2,3 hatte Kohelet die Frage nach dem Gewinn umformuliert in die Frage nach dem Guten, das der Mensch verwirklichen soll und kann.

²⁰⁹² טוב לפני האלהים

²⁰⁹³ חוטא

²⁰⁹⁴ Zum Begriff „Verstehensgeflecht“ s.u. S. 276.

²⁰⁹⁵ טוב/חוטא

²⁰⁹⁶ So A. Lauha, Kohelet, S. 58

²⁰⁹⁷ לי

Ihre Beantwortung erfolgt ab Koh. 2,24. Das Stichwort „gut“ wird dreifach aufgenommen und erscheint am Ende im Begriffspaar „Gut vor dem Angesicht Gottes; Sünder. Der Abschnitt lautet:

Koh. 2,24	Es ist nicht gut beim Menschen, der isst und trinkt und seine Seele das Gute sehen lässt bei seiner Mühe. Auch das nun Folgende habe ich gesehen, ich, ja, es stammt von der Hand des Gottes her.
Koh. 2,25	Ja, wer isst und wer bedenkt, wenn nicht ich.
Koh. 2,26	Ja, dem Menschen, der gut ist im Angesicht des Gottes, dem gibt er Weisheit und Erkenntnis und Freude; und dem Sünder gibt er Mühsal zu sammeln und zu erwerben, um es dem zu geben, der gut ist im Angesicht des Gottes. Auch das ist windig und Windweide.

In Koh. 2,24 gilt es zunächst zu entscheiden, wie die einleitende Formulierung zu verstehen ist.²⁰⁹⁸ וְאֵי טוֹב/טוֹב-Formulierungen werden in Kohelet komparativisch gebraucht. Hier aber fehlt das dafür notwendige מן.²⁰⁹⁹ Die Formulierungen mit טוֹב וְאֵי sind an den übrigen Stellen²¹⁰⁰ mit dem Lebensprogramm Kohellets verbunden. Sie variieren in der Textgestaltung. „The intent here seems clear enough: it is calling for enjoyment.“²¹⁰¹ Entsprechend wird in vielen Kommentaren in Koh. 2,24 angleichend übersetzt: „Es gibt kein Glück für den Menschen, (als) daß er esse und trinke...“²¹⁰² Diese Übersetzung wird in Targum²¹⁰³ und Midrasch²¹⁰⁴ tradiert.

Der MT legt für einige Ausleger eine andere Übersetzung nahe: „Nicht im Menschen gründet das Glück, wenn er isst und trinkt und seine Seele Gutes sehen lässt bei seiner Arbeit. Vielmehr habe ich selbst gesehen, dass dies aus der Hand Gottes stammt.“²¹⁰⁵ Hierfür muss MT nicht konjiziert werden. Allerdings ist die Übersetzung eine erleichternde Lesart und weicht von den übrigen Stellen, in denen טוֹב וְאֵי genutzt wird, ab. Die Betonung liegt stärker darauf, dass das Gute nicht menschengemacht, sondern Gabe Gottes ist. Das Glück ist durch Gott begrenzt, wie zuvor das Handeln und die Weisheit der Menschen.²¹⁰⁶ Da der Akzent auf diesem Aspekt liegt, und nicht auf dem Genießen, sind die späteren, positiveren Beschreibungen der Lebensfreude mit dieser Lesart von Koh. 2,24 vereinbar.²¹⁰⁷

Die LXX legt eine Übersetzung nahe, die darauf achtet, den Unterschied zwischen Koh. 2,24 und 3,11f; 8,15 nicht zu verwischen, sondern MT zu folgen²¹⁰⁸: Οὐκ ἐστὶν ἀγαθὸν ἐν ἀνθρώπῳ ὁ φαγεῖται

²⁰⁹⁸ Vgl. die ausführlichen Diskussionen bei C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 138f; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 81; T. Krüger, Kohelet, S. 128; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 236.

²⁰⁹⁹ IbnEsra meint, am sinnvollsten wäre ein קַרְוּ zu ergänzen. Er sieht, dass ein solches Wegfallen einer komparativ wirkenden Partikel bei Kohelet noch ein zweites Mal angenommen werden kann, nämlich in Koh. 4,17; IbnEsra, Kohelet, S. 77.106.

²¹⁰⁰ Koh. 3,11-13;3,22; 8,15; absolut nur mit טוֹב Koh. 5,17

²¹⁰¹ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 138; vgl. dagegen z.B. Alshich, Perfection, S. 91, der den Zusammenhang mit einem Blick auf Koh. 2,22.25 als Negation versteht: „The truth oft he matter ist, that a thinking person will not get any pleasure from indulging in food or drink.“

²¹⁰² H.W. Hertzberg, Prediger, S. 77

²¹⁰³ TgKoh: „There is nothing nicer for a man but that he eat, drink and make himself favorable to men, in order to do the commandments...“

²¹⁰⁴ KohRab, S.37: „Nichts ist besser für den Menschen als dass er esse und trinke und seinen Leib erquickte mit seiner Mühe.“

²¹⁰⁵ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 235 u. N. Lohfink, Kohelet, S.31; R.Breuer, Megillot, S.368; ähnlich, aber stärker eine Aktion des Menschen ausdrückend, T. Krüger, Kohelet, S. 126: „Nichts Gutes kommt durch den Menschen zustande“; vgl. auch H.W. Hertzberg, Prediger, S. 81.

²¹⁰⁶ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 239

²¹⁰⁷ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 239

²¹⁰⁸ Vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 128 Anm. zu 24a.

και ο πιεται και ο δεξει τη ψυχη αυτου. Koh. 3,12f und 8,15 sowie – positiv formuliert – Koh. 5,15-19 knüpfen an 2,24 an. Eine Übersetzung²¹⁰⁹ muss der Tatsache Rechnung tragen, dass Lesende über den Unterschied zwischen den Stellen Koh. 2,24 und den übrigen Stellen stolpern werden. Zunächst verneint Kohelet, dass Essen und Trinken eine positive Antwort auf die Frage nach dem Guten ist, dann aber hält er gerade Essen und Trinken für das Gute und Richtige.

MT und die Übersetzung der LXX deuten also an, dass die Spannung zwischen Koh. 2,24 auf der einen Seite und Koh. 3,12f; 5,17-19 und 8,15 auf der anderen auszuhalten ist. Dann wird hier – zumindest auf den ersten Blick – etwas formuliert, das später anders gesehen wird.²¹¹⁰

Liest man Kohelet zum ersten Mal, ist eine solche Übersetzung von Koh. 2,24 kein Problem. Die folgende Veränderung, dass die Kohelettravestie in die –fiktion übergegangen ist,²¹¹¹ ist noch unbekannt. Erst in Koh. 3,12 werden Lesende eine veränderte Formulierung und eine veränderte Sicht vorfinden. Bis dahin ist der Lesefluss zunächst durch das Gedicht über die Zeitpunkte (3,1ff) unterbrochen worden und ein neuer Gesichtspunkt eingeführt: die Zeitgebundenheit menschlichen Lebens und Handelns. Neue Aspekte können neue Antworten hervorbringen bzw. zu Modifikationen der bestehenden Antworten führen.

Schon zu Koh. 2,17.18 ist festzuhalten, dass der Hass Kohelets auf sein Leben bzw. seine Mühe das Ergebnis seiner Forschung unter der Fragestellung: Welchen Gewinn hat der Mensch in all seine Mühe? ist. Die Antworten, die er ab 2,11 formuliert lauten: kein Gewinn, kein Erinnern.²¹¹² In diese Reihe passt „kein Gutes“.²¹¹³ Unter der Frage nach Gewinn muss auch die Frage nach dem Guten für den Weisen²¹¹⁴ mit einem אִין beantwortet werden. Zugleich deutet sich zwischen 2,13 und 2,16 eine Spannung an, denn es gibt für die Weisheit einen Gewinn vor der Torheit. Dieser Gewinn ist keiner, der den Weisen vor dem Tod rettet. Aber was wird aus der Spannung, oder inhaltlich gefragt: Wie stellt sich der Profit der Weisheit, ihr Vorzug dann dar?

Stand mit „da hasste ich meine Leben“ (Koh. 2,17.18) die Bewertung der Erfahrungen Kohelets unter der Frage nach Gewinn im Vordergrund, wechselt Koh. 2,24b die Perspektive zur Beobachtung.²¹¹⁵ Die Mitteilung wird betont eingeführt: „auch dies“²¹¹⁶ und „ich“²¹¹⁷ umgeben das Verb.²¹¹⁸ Die Frage ist, worauf damit verwiesen wird. M.E. verweisen die Worte auf das, was Kohelet als seine Beobachtung dann mitteilt: dass etwas Gottes Hand entstammt.

Wie ist die Aussage von Koh. 2,24b nun zu beziehen? Ist Gottes Hand²¹¹⁹ ist Quelle der Mühe oder des Genießens oder der Tatsache, dass es nichts Gutes gibt – ist die Formulierung also auf Koh 2,24a zurückzubeziehen? Oder gilt es zu bedenken, dass in Koh.

²¹⁰⁹ Eine weitere Möglichkeit soll hier noch erwähnt werden. Raschi hat vorgeschlagen, Koh. 2, 24 als Frage zu verstehen. Dann ist also die Fragepartikel ausgefallen. Vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 138f; M.Zlotowitz, Koheles, S. 79f; Y.Broch, Koheleth, S. 50. Dann wäre Koh. 2,24 als Fortsetzung der Fragestellung aus 2,22 verstanden. Entsprechend paraphrasiert auch W.Lüthi, Der Prediger Salomo, S.35f Koh. 2,24a als Frage, mit der Kohelet nach ‚babylonischem Wohlan‘ (Koh. 2,3-10) nun „eher etwas fragend und bescheiden tastend, aber doch getrost und wie selbstverständlich“ auf das „Leben mit Arbeit und Freude“ zugeht ; ebenso M. Keip, Prediger, S. 20.

²¹¹⁰ Aber selbst T. Krüger, der von genau dieser Position seine Koheletauslegung strukturiert, geht nicht davon aus, dass hier eine Spannung oder ein Gegensatz zu sehen ist. Er verweist allerdings darauf – unter Hinweis auf W. Zimmerli, Prediger, S. 165 – ‚dass in diesem Verständnis hier „kein Ausdruck der Wertschätzung von Freude und Genuss zu verstehen (ist) wie in 3,12.22; 5,17 und 8,15“ T. Krüger, Kohelet, S. 148.

²¹¹¹ S.o. S. 81ff.

²¹¹² אין זכרון, אין יתרון

²¹¹³ אין טוב

²¹¹⁴ Entsprechend schließt Alshich, Perfection, S. 91 seine Auslegung zu Koh. 2,25: „The truth of the matter is, that a thinking person will not get any pleasure from indulging in food and drink.“

²¹¹⁵ ראיתי

²¹¹⁶ גם זה

²¹¹⁷ אני

²¹¹⁸ T. Walton, Experimenting, S.38 nennt die Konstruktion „unique [...] up to this point [...] and causes us to stop and ask, what connection is intended“.

²¹¹⁹ כי מיד האלהים היא

2,26 das Stichwort „Geben Gottes“ das Leitwort (3x) ist und 2,24b also die Einführung für 2,25f ist.

Kohelet knüpft mit dem Verb „sehen, beobachten“²¹²⁰ nicht nur an Koh. 2,12 an, sondern nimmt Koh. 2,1.3 als Ausgangspunkt: Er will sehen, was gut ist für den Menschen zu tun. Er hat in Koh. 2,12 gesehen, dass es einen Gewinn der Weisheit gibt.

In Koh. 1, 13 hatte Kohelet Gott eingeführt. Seine Bemühung um die Weisheit sind „eine böse Beschäftigung, die Gott den Menschenkindern gegeben hat, sich an ihr zu abzumühen.“ Für Lesende ist das Handeln Gottes also negativ konnotiert.²¹²¹ Das mag auch in Koh. 2,21 anklingen, wenn jemand das, worum er sich bemüht hat, an einen weitergeben muss, der sich darum nicht bemüht hat. Nun ist Koh. 2,24b nicht vom Geben die Rede, sondern von der Hand Gottes. Eine solche Formulierung hatte es bisher in Kohelet nicht gegeben. Lesende werden den Unterschied zu 1,13 bemerken. „Aus der Hand Gottes“²¹²² klingt zunächst neutral.

Eingeleitet mit „denn, weil“²¹²³ nimmt Koh. 2,25 mit „er isst“²¹²⁴ Koh. 2,24a auf, eventuell als pars pro toto. Weiter gilt für Koh. 2,25: „שׂוֹן ist eine crux interpretum.“²¹²⁵ Grundsätzlich wird zu fragen sein, ob das Wort einen Gegensatz zu „essen“ ausdrücken soll oder ob es die mit „essen“ begonnene Linie weiterführt.²¹²⁶

Zur Entscheidung stehen die Bedeutungen „fühlen, genießen“ oder „eilen“ oder „Schmerz fühlen, sorgen“.²¹²⁷ Die Entscheidung ist nur von Koh. 2,25 aus kaum zu fällen. Das Wort ist in Kohelet hap.leg., sodass sich innerhalb des Buches keine weiteren Anhaltspunkte ergeben. Leitet man das Wort nicht von שׂוֹן „eilen“ ab, muss man eine zweite Wurzel שׂוֹן „genießen“ annehmen, die biblisch nur hier belegt wäre.²¹²⁸ Stünde sie mit einer nachbiblisch und aramäisch belegten Wurzel שׂוֹן in Beziehung, hätte sich ihr Bedeutungsspektrum völlig verändert. Denn dort bezeichnet das Wort „to feel pain“ oder „to be anxious“²¹²⁹ und wird mit dem biblischen „eilen“ als Folge von Schmerz und Angst zusammen gebracht. Allerdings wird die Wurzel dort auch mit der Bedeutung „to apprehend, to consider“ und „to think, be silent“ in Verbindung gebracht.²¹³⁰

L. Schwienhorst-Schönberger stellt hinsichtlich der Möglichkeiten, genießen oder sorgen zu übersetzen, fest: „Beide Deutungen fügen sich gut in den Kontext und verändern [...] nicht das Gesamtverständnis“.²¹³¹ Insgesamt wird man nach einer Möglichkeit suchen müssen, שׂוֹן aus dem Kontext heraus zu verstehen. C.L. Seow hat darum vorgeschlagen, den in Koh. 2,26 sichtbar werdenden Gegensatz zwischen dem, der gut vor Gott ist, und dem Sünder schon hier wirksam zu sehen.²¹³² Lesende werden einen solchen Rückschluss machen können, ob sie aber tatsächlich in שׂוֹן die Bedeutung „sammeln, horten“ aus Koh. 2,26b wieder erkennen, scheint mir fraglich.

M.E. sollte zunächst noch bedacht werden, wie mit dem Ausdruck יחַץ מַמְנִי umgegangen werden kann, denn auch dessen Bedeutung ist unklar.

²¹²⁰ רֹאֶה

²¹²¹ T. Krüger, Kohelet, S. 148

²¹²² מִיד הָאֱלֹהִים

²¹²³ כִּי

²¹²⁴ יֹאכַל

²¹²⁵ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 236

²¹²⁶ Vgl. die Diskussion bei C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 138f; die Überlegung der LXX, die „trinken“ übersetzt, folgt Koh. 2,24a und jenem Ansatz, der in שׂוֹן eine Fortschreibung von אֹכַל sieht.

²¹²⁷ Vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 138f; Y. Broch, Koheleth, S. 51; R. Breuer, Megillot, S. 368.

²¹²⁸ So Gesenius 17A, S. 219f; Gesenius 18A, S. 333 leitet die Wurzel von שׂוֹן ab und übersetzt „sich sorgen“.

²¹²⁹ TgKoh z.St.: anxiety; TgQoh z.St: fear

²¹³⁰ Vgl. M. Jastrow, Dictionary, S. 441.

²¹³¹ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 236

²¹³² C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 140

יחן bedeutet im biblischen Hebräisch immer „draußen, außerhalb“; erst in der rabbinischen Literatur findet sich davon abgeleitet die Bedeutung „außer“.²¹³³ Eine erste Übersetzungsebene könnte den biblischen Befund ernstnehmen. Dann ist zu übersetzen: „und wer eilt nach draußen, fort von mir.“ Inhaltlich kämen wir fast in die Nähe von Koh. 8,2. Keine der antiken Übersetzungen und Übertragungen hat diesen Weg beschritten.²¹³⁴

Die zweite zu klärende Frage ist die, ob hier statt ממני nicht mit vielen Handschriften ממנו zu lesen ist. Eine Entscheidung scheint immer nur im Rahmen eines Gesamtverständnisses möglich zu sein. Ausleger, die sich für ממני entscheiden, entdecken hier entweder Salomo/Kohelet als Beispiel für unüberbietbaren Genuss²¹³⁵ oder als Maßstab für Erkenntnis: „All I know is the immediacy of my own bodily experience.“²¹³⁶ Übersetzer, die ממנו bevorzugen, lesen dann den Satz im Gefolge von Koh. 2,24b und im Kontext mit 2,26 theologisch: „Denn wer kann essen und wer genießen (?) ohne ‚ihn‘“.²¹³⁷ Der Vorteil dieser Übersetzung liegt darin, einen konsistenten theologisch-geprägten Abschnitt Koh. 2,24-26 zu erhalten.

Führt Kohelet also sich selbst als Maßstab oder Autorität ins Feld, um die Überlegung, dass es unter der Frage nach Gewinn kein Glück, auch nicht im Genuss oder Leid, gibt, zu begründen? Oder verweist er darauf, dass es trotz allem eine Möglichkeit glückenden Lebens gibt, die allerdings nicht im Menschen, seinem Handeln oder seiner Weisheit, begründet ist, sondern in Gott. Aber auch bei dieser zweiten Möglichkeit ist die Lesart ממני möglich. Dann ist Kohelet selbst Verwirklichung dessen, was von Gott her möglich ist.

Der Übersetzer muss sich für eine Möglichkeit entscheiden, auch wenn er die übrigen Möglichkeiten mit erläutert. M.E. ist die sinnvollere Gesamtlösung von ממני auszugehen und יחן im Sinne nachbiblischen Hebräisch als „außer“ oder „wenn“ zu verstehen. Hier spricht Kohelet über sich selbst – als jemand, der isst und genießt oder – wie es mir im Kontext der Gesamtdarstellung Kohelets und seines Suchens nach Weisheit sinnvoll erscheint – der isst und bedenkt. Dabei ist er Maßstab, Autorität und Beispiel, sowohl was seine Möglichkeiten zu Handeln als auch was seine Möglichkeit zu erkennen angeht. „Der Mann, der zu dieser Erfahrung gelangt und hier zu uns redet, ist kein verdrängter Leerschluckler, der es sich nicht hätte leisten können. Er hat das Leben gelebt.“²¹³⁸ Er selbst steht für diese Erkenntnis. Seine Erfahrung begründet, was in Koh. 2,24a gesagt wird und was in 2,26 als verallgemeinernde Schlusssatz folgt.²¹³⁹

²¹³³ Vgl. IbnEsra z.St.

²¹³⁴ LXX: παρ᾽ ἐξ; TgQoh z.St. „besides me“; KohRab, S.38: „mehr als ich“

²¹³⁵ Z.B. KohRab, S.38; R. Breuer, Die fünf Megillot, S.368

²¹³⁶ R. Alter, Wisdom books, S. 353; vgl. auch T. Krüger, Kohelet, S. 126; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 235.

²¹³⁷ So W. Zimmerli, Prediger, S. 165; vgl. ebenso M. Fox, Ecclesiastes, S. 18; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 77, C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 118 – vgl. dort, S. 140f die ausführliche Diskussion.

²¹³⁸ W. Lüthi, Prediger, S. 32 formuliert so den schon im Midrasch (vgl. M. Zlotowitz, Koheles, S. 52; Y. Broch, Koheleth, S. 13) zu findenden Gedanken, dass eine solche These von jemandem ausgesprochen werden muss, der sie durch seine Erfahrung als Reicher beglaubigen kann.

²¹³⁹ Vielleicht wird man an dieser Stelle darauf hinweisen können, dass sich etwas Ähnliches auch in Koh. 2,18-22 vollzieht. Koh. 2,18-20 steht Kohelets Wertung und Mühe im Vordergrund, seine Erfahrung. Das gilt auch für Koh. 2,21, selbst wenn es wie ein Beispiel eingeführt und wirkt, ist es doch der Rekurs auf Kohelets Erfahrung in 2,12. Darauf, dass es auch hier noch um die Erfahrung Kohelets geht, deuten auch die Verweise auf Weisheit, Erkenntnis und Tüchtigkeit hin (vgl. 1,13). Allerdings macht die distanzierende Sprechweise, die von einem Menschen spricht, eine erste verallgemeinernde Ebene sichtbar. Die endgültige Allgemeinaussage findet sich dann in Koh. 2,22f.

8.2 Der Gute und der Sünder

Koh. 2,26 erwähnt erstmals das Paar Guter/Sünder²¹⁴⁰ und verknüpft das Stichwort „gut“ mit dem Stichwort Gott. Der Bezugsrahmen ist ein zweifacher:

1. Gut wird qualifiziert mit „vor Gott“ und bekommt ein Gegenwort, nämlich Sünder.
2. Beide Gruppen, die Guten und die Sünder, sind durch das Handeln Gottes verbunden, da ein Guter – neben Weisheit, Erkenntnis und Freude – auch das erhält, was ein Sünder in mühevoller Beschäftigung angesammelt hat. Beide Gruppen sind vom Geben Gottes abhängig.

Innerhalb der Auslegungsliteratur zu Koh. 2,26 wird diskutiert, wie das Begriffspaar zu verstehen ist. Da ich als Leser keine weiteren Anhaltspunkte bekomme, werde ich von dem, was ich lese, und von dem, was meine Enzyklopädie ist, ausgehen.

„Gut“ war bisher etwas, was im Zuge der Forschungstätigkeit Kohelets zutage trat und eine Handlungsperspektive beschreibt. Gut ist verbunden mit gutem Handeln (Koh. 2,3).

Allerdings ist dieses ‚Gute‘ keine sofort erkennbare Kategorie, sondern sie muss erkannt, gesehen werden.

Während des gesamten Experiments ab Koh. 2,4 spielt der Begriff keine Rolle, obwohl es ständig um das geht, was Kohelet verwirklicht. Allerdings taucht ein Oppositionsbegriff auf: „böse“ (Koh. 2,17.21).²¹⁴¹ Kohelet entdeckt, was das Handeln angeht, dass es keinen Gewinn gibt, und was Weisheit angeht, zwar einen Vorteil, aber kein Gedenken, sodass der Vorteil durch den Tod zunichte gemacht wird. Das qualifiziert Kohelet mit dem Begriff „böse“.²¹⁴² Böse ist, dass die Taten der Menschen und die Frage danach, was weise ist, unter der Fragestellung nach Gewinn zu keiner positiven Antwort führen.²¹⁴³ Man hat unter diesen Verhältnissen nichts vom Leben und von der Weisheit nur wenig.

Erst in Koh. 2,24, nachdem Kohelet zum Abschluss der Kohelettravestie in die Auswertung seines Experiments eingestiegen ist, wird – nun im Schlussabschnitt der Begriff gleich zweimal wieder aufgenommen – als Verneinung „nicht gut“ und als letztes Glied einer dreigliedrigen Aussage über den Menschen, der isst und trinkt und seine Seele das Gute sehen lässt. War der Gesprächspartner Kohelets, mit dem zusammen er das Gute sichten wollte, in Koh. 2,1.3 sein Herz, also der Verstand, geht es hier also um etwas anderes. Die Seele, die Bedürftigkeit des Menschen, soll das Gute gezeigt bekommen. Seele kann in seiner Grundbedeutung „Kehle“ sicher auf einer Linie mit Essen und Trinken liegen. Essen und Trinken ist das Gute, das sie erfährt. Dabei ist unklar, ob es um die grundlegende Versorgung des Menschen²¹⁴⁴ geht, oder ob Genuss gemeint ist. In beiden Fällen ist die Seele²¹⁴⁵ der Ort, an dem das Gute erfahren wird. Im Essen und Trinken handelt der Mensch so, dass Gutes erfahrbar für ihn wird. Nun wird aber genau das, was hier als „gut“ beschrieben wird und eine Handlungsmöglichkeit im Sinne von Koh. 2,3 beinhaltet, verneint. Solange der weise König nach dem Gewinn seines Tuns fragt, gilt auch für das, was gut sein könnte, ein Negativurteil. Eventuell

²¹⁴⁰ Es wird die Übersetzung „Sünder“, die traditionell ist, beibehalten. Sie transportiert mittlerweile das Moment des Unbekannten und darum Sperrigen für mich.

²¹⁴¹ רע

²¹⁴² Viele Kommentatoren überlesen Koh. 2,17ab, vermutlich weil sie durch die Aussage von Koh. 2,17aa berührt sind. Da der Weise im Bild der Ausleger ein selbstbeherrschter Mann ist, ist שונאת – als Gefühlsausbruch verstanden – für sie ebenso erstaunlich wie die Aussage, das Leben zu hassen, das der Weise doch wie die Weisheit liebt; vgl. W. Zimmerli, Prediger, S. 162; A. Lauha, Kohelet, S. 54; so außer W. Zimmerli u. A. Lauha, R. Alter, Wisdom books, S.351; L. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 75. Letzterer weist darauf hin, dass es nicht um einen „Ausdruck rein subjektiver Befindlichkeit“ geht. Wer nach Weisheit als Gewinn fragt, wird den Rahmen der Weisheit sprengen, das zeigt Koh. 2,17aa.

²¹⁴³ Vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 155, der davon ausgeht, dass Kohelet mit ‚böse‘ die Tatsache benennt, „that which simply cannot be distinguished from ‚good“.

²¹⁴⁴ Manche jüdische Ausleger übersetzen deswegen Seele hier mit Körper; vgl. KohRab, S. 37; Alshich, Perfection, S. 90f, H. Grätz, Kohelet, S. 67.

²¹⁴⁵ נפש

klings in der Formulierung „seine Seele das Gute sehen lassen“ der Ich-Bezug an, der grundsätzlich für Kohelets Handeln in Koh. 2,4ff gilt. Das Leitwort dazu heißt „für mich“²¹⁴⁶ und wird in Koh. 2,4-9 neunmal benutzt.²¹⁴⁷

8.2.1 Wie sind die beiden Begriffe inhaltlich gefüllt?

Man kann anhand der Auslegungsliteratur drei Interpretationen beschreiben. Für die einen haben die beiden Begriffe eine grundlegend theologische Dimension. Sie beschreiben eine Entscheidung Gottes, auf die der Mensch und sein Handeln keinen Einfluss haben. Die Menschen sind durch Gott determiniert.²¹⁴⁸

Für andere gilt, „daß בּוֹט hier nicht den sittlich Guten meint, sondern den, dem es gut ergeht: den Glücklichen. Oppositionsbegriff ist חַטִּיִּים. Das Wort bezeichnet hier nicht den Sünder, sondern denjenigen, der sein Leben im Sinne weisheitlicher Konzeption verfehlt:

²¹⁴⁶ לִי

²¹⁴⁷ Zumindest fällt auf, dass diese Formulierung nicht wieder aufgenommen wird, wenn Kohelet dann mit fast den gleichen Worten sein Lebensprogramm beschreibt. Da kann ein Mensch essen, trinken, sich freuen, gut tun, das Notwendige mit seiner Kraft verwirklichen und das Gute sehen vgl. Koh. 3,12f; 5,17-19; 6,6.9; 8,15; 9,7-10 – nirgends aber wird wiederholt, dass er seine Seele das Gute sehen lässt.

²¹⁴⁸ H.W. Hertzberg, Prediger, S. 94; W. Zimmerli, Prediger, S. 165f.

Es dürfte schon durch die einleitenden Sätze deutlich sein, dass diese Auslegung, auch wenn sie sich bei namhaften Auslegern findet und immer wiederholt wird, nicht durch den Text gedeckt ist, also keine erlaubte Interpretation i.S. Ecos ist. Sie wird nur durch den – bei C.L. Seow und D. Rudman explizit formulierten – Rückgriff auf Koh. 7, 20 ermöglicht, dass es keinen gerechten Menschen gibt, der nur Gutes tut und nicht sündigt. Der Schluss bedeutet dann, dass alle der Frau anheimfallen und niemand gerettet wird. Man wird fragen müssen, warum Kohelet das nicht auch formuliert.

D. Rudman, Divine Agent untermauert seine These mit dem Hinweis, dass die Beschreibung der Frau in Koh. 7,26a Attribute aufzählt, die sonst in der hebräischen Bibel mit dem Gerichtshandeln Gottes verbunden sind. Er schließt daraus, dass in der Begegnung mit der Frau – und damit jeder Frau – Gottes Gerichtshandeln menschlich erfahrbar wird. Er sieht den Gegensatz zur sonstigen weisheitlichen Tradition über die „feminine outsider“: sie ist „more an huntress of the masses than a temptress of the individual. She is an everywoman figure“ (aaO, S. 419). Er schließt daraus, dass derjenige, der ihr verfällt, frei von moralischer Schuld ist. Sie gehört mit zu den Mitteln, durch die Gott verhindert, dass sein Tun den Menschen transparent ist (aaO, S. 419f).

Rudman beobachtet zwar, dass die Rede von der Frau in Koh. 7,26 in den Diskurs über Weisheit (aaO, S. 419) eingebunden ist und dass für Kohelet suchen/finden keine moralischen Konnotationen tragen (aaO, S. 423), bringt die Beobachtungen aber nicht ein, da er von der Voraussetzung ausgeht, dass Kohelet anders als die übrigen Weisheit argumentiert (aaO, S. 419). Für ihn wird die Frau eine „semidivine figure“ (aaO, S. 421), weil er nicht beachtet, dass es in weisheitlichen Aussagen über die Frau Weisheit und Frau Torheit durchaus möglich ist, dass göttliche Attribute oder Gottes Handeln bzw. ihr Gegenteil mit der Weisheit oder Torheit verbunden werden – ohne dass sich darin direktes Eingreifen Gottes widerspiegelt. Es geht dabei darum, die besondere Rolle der Weisheit und der Entscheidung für sie herauszustellen. D.h. die Tatsache allein, dass die Begriffe mit Gottes Handeln verbunden sind, reicht für seine Argumentation nicht aus.

Vgl. außerdem D. Rudmann, Divine agent, S. 419; D. Rudman beschreitet in seinem Aufsatz auf den ersten Blick einen leserorientierten Versuch, die Probleme in Koh. 7,26 zu lösen, indem er versucht, Verständnisprobleme durch eine genaue Wahrnehmung des speziellen Sprachgebrauchs Kohelets zu lösen (aaO, S. 411). Er zieht dazu auch die Enzyklopädie heran, d.h. in diesem Fall die hebräische Bibel, um einzelne Worte in ihrem Sprachgebrauch wahrzunehmen (aaO, S. 417f). Allerdings gibt es nicht an, warum er Kohelets Aussagen nicht im üblichen weisheitlichen Sinn verstehen will, sondern als untypisch (aaO, S. 419 u.ö.). Wenn ich also auch an vielen Punkten seinen Interpretationen nicht zustimme, so ist er doch ein genauer Beobachter mit wertvollen Einzelhinweisen auf textliche Zusammenhänge.

R. Braun; Popularphilosophie, S. 51-53.106-109 untersucht das Begriffspaar חוּטָא/טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים als Parallele zu hellenistischem Schicksalsglauben, in dem menschliches Erleben und Erleiden determiniert ist. Er sieht keinen biblischen oder weisheitlichen Rahmen für Koh. 2,26 und 7,26 und wertet die Formeln als Ausdruck der Übernahme hellenistischer Vorstellungen.

M.E. geht es eher um einen Gegensatz zwischen Gottes Handeln auf der einen Seite und der menschlichen Wahrnehmung und lebenspraktischen Entsprechung dieses Handelns. Zumindest deutet der in Koh. 7,29 formulierte Gegensatz in diese Richtung.

den Unglücklichen“.²¹⁴⁹ Dann können in der Folge die beiden Begriffe ethische Kategorien beschreiben: „The unfortunate ‚sinner‘ has offended God [...] perhaps by pushing too hard for material gain instead of enjoying life, which is what God wants people to do“.²¹⁵⁰ Oder es wird ganz einfach eine Gleichung gesehen: Einer ist vor Gott gut, weil er wirklich gut ist, und einer ist so böse, dass er dem Angesicht Gottes trotzt und weiter sündigt. Dann ist die theologische Wendung eine Unterstreichung: wirklich gut, wirklich böse.²¹⁵¹

Dem Begriffspaar Guter/Sünder haftet ihr Ursprung in weisheitlicher Lehr- und Lebenspraxis an. Sie bilden zusammen mit den Begriffen „gerecht, böse und Unrecht“²¹⁵² u.ä. den Orientierungsrahmen einer weisheitlichen Ethik. Die Weisheit beginnt damit, Gott zu fürchten, das Böse zu meiden und das Gerechte zu tun (Pvb. 9, 10; Ps. 111,10, Hi 28,28).

In Pvb wird Weisheit im Rahmen einer Sentenzensammlung vorgestellt. Die Sammlung ist didaktischer Natur, d.h. sie will belehren. Sie ist eine „Weisheit für Anfänger und Fortgeschrittene“²¹⁵³, Unterweisung für Jugendliche und Unerfahrene und Weiterbildung für Weise und Einsichtige. Es gibt eine konstruierte Lehrsituation, die der Eltern-Kind-Relation nachgebildet ist. Zudem gilt, dass die Lehrenden selbst einmal Belehrt waren und immer wieder werden können. Die Linie zwischen törichtem Leben und Weisheit ist im Lebensvollzug nicht fest, sondern der Weise kann zum Toren werden und muss dann neu belehrt werden, damit er wieder weise wird.

8.2.2 „gut“

Der Begriff „gut“ wird in Pvb ohne die durch Kohelet vorgenommene Qualifikation verwendet. Als Verb wird der Begriff fünfmal²¹⁵⁴ gebraucht, das Adjektiv bzw. Substantiv ist eines der Leitworte mit insgesamt 62 Belegen.²¹⁵⁵ Es lässt sich ein differenzierter Gebrauch feststellen:

1. Es wird zwischen „gut“ und „nicht gut“ unterschieden. Falsche Waage ist nicht gut. Es ist nicht gut, die Person anzusehen, weder im Gericht noch im Allgemeinen. Es ist nicht gut, den Gerechten zu schinden. Es wird nicht gut, wenn man nicht mit Vernunft handelt. Am Nicht-Guten soll deutlich werden, was gut sein kann.

Gut teilt sich das Wortfeld mit gerecht, geduldig, klug, gesegnet, arm. Seine Bedeutung wird zum einen durch all diese Worte mitbestimmt. Seine Bedeutung wird aber auch durch die Oppositionsbegriffe mitbestimmt: böse, Frevler²¹⁵⁶, Lügner, Sünder, verkehrt, Narr, mit unlauteren Mitteln erworbener Reichtum, ungerecht. Damit wird eine Spannung aufgebaut, in der sich Wahrnehmen, Lernen und Handeln vollziehen. Die Negation umschreibt und begrenzt den Raum für das positive Handeln. Es fällt auf, dass Sätze, die Handeln explizit als „gut“ beschreiben, kaum auftauchen.

2. An 19 Stellen liegt eine Abwägung vor „besser als“.²¹⁵⁷ W. Zimmerli hält das für eine der Grundformen weisheitlicher Sentenzen und weisheitlichen Denkens.²¹⁵⁸ Das Spektrum des Abwägens ist weit. Es dient der Beschreibung von Lebensverhältnissen („Besser ein Bissen trockenes Brot mit Genügsamkeit als ein Haus voll Geschlachtetem mit Streit“; „Besser arm und Sklave für sich als großspurig und ohne Brot“) bis hin zur vergleichenden Beschreibung des Wertes der Weisheit oder

²¹⁴⁹ L. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S 85

²¹⁵⁰ M. Fox, Ecclesiastes, S. 19

²¹⁵¹ So F. Delitzsch, Koheleth, S. 258

²¹⁵² צדק/רע/רשע

²¹⁵³ B.U.Sc hipper, Sprüche, S. 117; vgl. R. O’Dowd, Wisdom, S. 113ff.

²¹⁵⁴ Pvb. 1,10; 15,2.12; 17,22; 30,29

²¹⁵⁵ Pvb. 2,9.20; 3,4.14.27; 4,2; 8,11.19; 11,23.27; 12,2.9.14.25; 13,2.15.21.22; 14,14.19.22; 15,3.15.16.17.23.30; 16,8.16.19.20.29.32; 17,1.13.20.26; 18,5.22; 19,1.2.8.22; 20,23; 21,9.19; 22,1.9; 24,13.23.25; 25,7.24.25.27; 27,5.10; 28,6.10.21; 31,12.18

²¹⁵⁶ Ich benutze die alte Begrifflichkeit; sie bietet aufgrund ihrer ‚Unverständlichkeit‘ die Chance, Fremdheitserfahrung mit den biblischen Texten zu erhalten und Nachfragen zu provozieren. Wer oder was ist das, einer der frevelt?

²¹⁵⁷ טוב מן; Pvb. 3,14; 8,11.19; 12,9; 15,16.17; 16,8.16.19.32; 17,1; 19,1; 21,9.19; 25,7.24; 27,5.1; 28,6

²¹⁵⁸ W. Zimmerli, Prediger, S. 129; ders., Struktur, S. 177ff; ders., Ort und Grenze der Weisheit, S. 300ff

eines weisen Menschen: „Weisheit ist besser als Gold und Silber, als Perlen.“ oder „Ein guter Ruf ist besser als Reichtum“, „ein Geduldiger besser als ein Starker“. Das Abwägen zwischen besser und schlechter ermöglicht es, Alternativen durch Qualifikationen statt durch Begründungen zu kennzeichnen.²¹⁵⁹ Diese Sprüche appellieren²¹⁶⁰, sich einer Entscheidung zu stellen, weil gutes Handeln nicht gleichbedeutend damit ist, reich zu werden oder Erfolg zu haben.

3. Wird „gut“ als Adjektiv benutzt, qualifiziert es oft das gesprochene Wort: gute Lehre, gutes Wort, gute Nachricht, gute Botschaft. Es geht um das, was ein Mensch zu hören bekommt, und gut bedeutet dabei weiterführend, erhellend, ermutigend. Gute Lehre hängt sowohl mit der guten Einsicht als auch mit dem guten Weg zusammen. Und letztlich zeigt sich das in der Wahrnehmungsfähigkeit eines Menschen: an seinem Verstand, der hilft, gut zu denken und den Tag zu leben; an seinem Auge, das den Armen nicht übersieht. Es kann Menschen, Männer und Frauen qualifizieren – als Gabe Gottes. Als Folge von gutem Denken und gutem Handeln wird für gute Menschen Gutes erwartet. Gut ist eine Kategorie sowohl des Erkennens, der Haltung und des Handelns. Sie kennzeichnet Menschen, die weise sind und die Weisheit.

4. Gott steht über dem Bösen und dem Guten. Und von ihm her haben beide – Böse und Gute, böses und gutes Handeln – ihre je eigene Zukunft: „Wer Gutes sucht, dem widerfährt Gutes“ und „Der Gottlosen Hoffen wird Unglück“. Gut ist also eine Kategorie der Erwartung. In Pvb. 11,31 „wählt (der Dichter) mit Bedacht das Passiv ‚es wird vergolten‘. Alles weitere läßt er offen. Gleichwohl hält er daran fest, daß es ‚auf Erden‘ geschieht, wohl wissend, daß dies allzu oft nicht aufgeht“.²¹⁶¹

5. Besonders auffällig ist die inhaltliche Nähe von Koh. 2,26/7,26b zu Pvb. 13,21f²¹⁶², die durch den Gebrauch von „gut/Sünder“ unterstrichen wird. In der Sentenz, die exemplarisch den Tun-Ergehen-Zusammenhang formuliert, wird das Leben der Guten und der Sünder miteinander verknüpft: „Die Sünder verfolgt Unheil, aber den Gerechten vergilt er mit Gutem. Der Gute lässt Kindeskinde erben, und aufbewahrt ist für den Gerechten das Vermögen des Sünders.“²¹⁶³

Der Blick liegt auf dem Zukunftsaspekt. Der Gute vererbt etwas an seine Enkel, vermutlich seine Güte.²¹⁶⁴ Der Sünder kann zwar Vermögen anhäufen, aber es ist Besitz ohne Dauer. Schon in Pvb. 13,11 ist dafür Kohelets Leitwort hävel benutzt und die Augenblicksbezogenheit des Tuns betont worden: „Besitz aus Nichtigkeit (entstanden) schwindet dahin, aber wer auf die Hand sammelt, vermehrt ihn.“²¹⁶⁵ Es wird an den Guten, der hier „gerecht“ genannt wird, fallen.²¹⁶⁶ Eine explizite Nennung Gottes erfolgt nicht, „der Dichter [...] formuliert unpersönlich und beläßt es damit bei einer Andeutung“.²¹⁶⁷ Es gehört zur weisheitlichen Gotteserkenntnis, Gottes Verborgenheit zu akzeptieren. Sprachlich wird dies durch passivische Formulierungen zum Ausdruck gebracht. Inhaltlich begegnet der Gedanke auch in Pvb. 28, 8: „Wer sein Vermögen durch Zins und Wucher vermehrt, häuft es an für einen, der sich der Geringen erbarmt.“²¹⁶⁸

8.2.3 „Sünder“

Sünder o.ä. wird in Pvb seltener genutzt. Insgesamt gibt es 16 Belege, keiner davon ist verbal. Neun Stellen nutzen das Partizip²¹⁶⁹ oder das Substantiv „Sünder“²¹⁷⁰, die übrigen Stellen „Sünde“.²¹⁷¹

²¹⁵⁹ Vgl. C. Westermann, Wurzeln, S. 83-88.

²¹⁶⁰ So C. Westermann, Wurzeln, S. 87

²¹⁶¹ H.F. Fuhs, Sprichwörter, S202f

²¹⁶² Man kann Koh.2, 24-26 fast als Kommentar oder Zusammenfassung zu Pvb. 13,21f lesen.

²¹⁶³ חטאים תרדף רעה ואת צדיקים ישלם טוב. טוב ינחיל בני בנים וצפון לצדיק חיל חוטא.

Übersetzung O. Plöger, Sprüche, S. 156, der sich für eine Übersetzung entscheidet, in der JHWH das Subjekt von Pvb. 13,21b ist. B.U.Schipper, Sprüche, S. 741 übersetzt: „aber den Gerechten vergilt man Gutes“; zur Diskussion s. O. Plöger, Sprüche, S. 157.163; H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 220.225 sieht einen doppelten Akkusativ: dem Gerechten wird mit Guten vergolten.

²¹⁶⁴ So H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 225

²¹⁶⁵ Übersetzung B.U. Schipper, Sprüche, S. 740

²¹⁶⁶ So O. Plöger, Sprüche, S. 163

²¹⁶⁷ H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 225

²¹⁶⁸ Zürcher Bibel 2007; O. Plöger, Sprüche, S. 334 versteht 28,8b als Tun dessen, der Zinsen nimmt, aber damit einem Armen hilft. H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 371 sieht zwei Reiche kontrastiert: einen, der ausbeutet, und einen, der sich erbarmt. M.E. wird in der Bewegung des Textes beschrieben, dass ungerecht erworbener Reichtums an jemandem, der Reichtum gerecht einsetzt, übergeht, so H. Ringgren, Sprüche, S. 111.

²¹⁶⁹ Pvb. 8,36; 11,31; 13,22; 14,21; 19,2; 20,2

1. In Pvb. 1,11-14 wird vorgestellt, mit welchen Worten ein Sünder verführt, nämlich mit der Aussicht darauf, einen großen, gemeinsamen Gewinn durch Raub und Totschlag Unschuldiger zu machen.²¹⁷² „Die Sucht nach Gewinn [...] gilt als das beste Bindemittel für die Solidarität einer verbrecherischen Kumpanei und zugleich als geeignetes Lockmittel für einen Unerfahrenen.“²¹⁷³ Dabei entsteht eine Spannung: Im Grunde ist die vorgestellte Sünde so maßlos, dass sich niemand auf die Rede einlassen wird. Zwingend ist jedoch die Rolle des zu erwerbenden Gewinns. Gewinnsucht²¹⁷⁴ macht zum Mörder als Inbegriff des Sünders.

In Pvb. 5,1ff geht es um die Verführung durch eine fremde Frau. In der ‚Moral von der Geschicht‘, die ab Pvb. 5,21 angehängt ist, ist nun der Ehebruch die Sünde schlechthin, in der der Böse sich wie in Stricken verfängt.²¹⁷⁵ Sie äußert sich in der Verachtung des Armen.²¹⁷⁶ Offensichtlich haben Sünder und Sünde eine verführerische Kraft. Sie sind in der Wahrnehmung der Weisen mit Unverstand und Eile verbunden.²¹⁷⁷ Mit der Sünde tut sich allerdings der Sünder selbst Gewalt an.²¹⁷⁸ Er ist derjenige, der sein oder das Leben verfehlt²¹⁷⁹ und in der Sheol endet.²¹⁸⁰

Betrachtet man Pvb. 5,22 näher, so ergibt sich ein ähnliches Bild wie zu Pvb. 13,21f. Kohelet scheint in Koh. 2,26/7,26 inhaltlich an Pvb. 5,22 anzuknüpfen. Sprachlich wird das durch den Gebrauch von „Gefangenwerden“²¹⁸¹ unterstützt. „Gefangenwerden“ fasst dabei die Bildwelt, die in Pvb. mit Blick auf die fremde Frau und in Koh. 7,26a auf „die Frau“ entwickelt wurde, zusammen.

2. Mit dem Begriff ist die Vorstellung verbunden, dass ein Mensch zum Sünder wird, sich verführen lässt, also in das Tun der Sünde aktiv einwilligt. Sünde ist aktives Tun, das einem Menschen in Fleisch und Blut übergehen kann.²¹⁸²

Sünder wird durch Frevler und böse²¹⁸³ interpretiert: Der Sünder, der, der Böses tut, ist Frevler.²¹⁸⁴ Neben den oben schon genannten Begriffen gibt es als Oppositionsbegriff auch noch „rein“²¹⁸⁵, also einen kultischen Begriff. Diese Opposition verweist darauf, dass sich mit „Sünde“, wie sonst auch in der hebräischen Bibel, eine doppelte Richtung verbindet. Die Sünde geschieht am Nächsten, und zugleich hat das eine Gottesdimension, nicht nur, weil Gott über Sünder und Gerechte wacht und dem Sünder wie dem Gerechten entsprechend eine böse oder gute Zukunft geben wird, sondern weil Sünde und Sünder Gottes Satzung verletzen. Nicht nur gut, gerecht und aufrecht u.ä.²¹⁸⁶ sind Oppositionsbegriffe zu Sünder, sondern auch Gott. Damit wird Sünder theologisch qualifiziert. Sein „Verhalten ist nicht nur asozial, sondern sündhaft gegenüber JHWH“.²¹⁸⁷ Dabei wird man festhalten müssen, dass oft nur indirekt von Gott die Rede ist.²¹⁸⁸

3. Sünde ist nicht nur Handlungskategorie, sondern – wie das Gute – auch eine Erkenntniskategorie. Torheit äußert sich praktisch in Sünde, „insofern das Verhalten des Toren als ‚Sünde‘ qualifiziert wird, was nur mit Blick auf das göttliche Gegenüber möglich ist“.²¹⁸⁹ Zur Sünde gehört das

²¹⁷⁰ Pvb. 1,10; 13,21; 23,17

²¹⁷¹ חטאת; Pvb. 5,22; 10,16; 13,6; 14,34; 20,9; 21,4; 24,9

²¹⁷² Jüdische traditionelle Kommentatoren verweisen hier darauf, dass mit dem beschriebenen bandenmäßigen Raubmord die offensichtlichste aller Sünden genannt ist, sodass alle andere Sünde hier eingeschlossen ist; vgl. E. Ginzburg, Mishlei, S. 43f.

²¹⁷³ O. Plöger, Sprüche, S. 16

²¹⁷⁴ So auch in Pvb. 10,16

²¹⁷⁵ Vgl. Koh. 7,26b.

²¹⁷⁶ Pvb. 14,21; O. Plöger, Sprüche, S. 173 verweist darauf, dass der Kontext und par. membr. schließen lässt, dass mit dem ‚Nächsten‘ hier ein Armer gemeint ist.

²¹⁷⁷ Pvb. 19,2; 20,2

²¹⁷⁸ Pvb. 8,36; 13,6

²¹⁷⁹ O. Plöger; Sprüche, S. 86 zu Pvb. 8,36; ähnlich H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 107 zu Pvb. 5,22; S. 291 zu Pvb. 20,2

²¹⁸⁰ Pvb. 1,12

²¹⁸¹ לִכְדֹּ

²¹⁸² Vgl. H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 46.

²¹⁸³ רשע/רע

²¹⁸⁴ Pvb. 11,31

²¹⁸⁵ Pvb. 20,9.11

²¹⁸⁶ טוב/צדק/ישר

²¹⁸⁷ H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 184 zu Pvb. 10,16; ähnlich S. 233 zu Pvb. 14,21; S. 240 zu Pvb. 14,34

²¹⁸⁸ H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 333

²¹⁸⁹ H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 333 zu Pvb. 24,9

überhebliche²¹⁹⁰ oder maßlose²¹⁹¹ Herz. Auch der Verstand des Weisen kann durch die Sünder, genauer durch ihr Wohlergehen oder ihre Untaten, in Bann gezogen und beeinträchtigt werden.²¹⁹² Dann ist Gottesfurcht nicht nur der Anfang der Weisheit, sondern auch der Haftpunkt.

8.2.4 Gott als Geber

Zusammenfassend lässt sich für das Begriffspaar gut/Sünder in Pvb festhalten, dass die Begriffe jeweils sowohl eine Dimension des Handelns, der Erkenntnis und der Zukunftserwartung haben. Dabei qualifizieren die Begriffe Alternativen. Sie beinhalten keine Zwangsläufigkeiten oder Verweise auf eine göttliche Determination, sondern beschreiben Entscheidungsräume.

Kohelet teilt mit Pvb einen abwägenden Zugang zur Wirklichkeit. In Koh. 2,26/7,26b knüpft er Aussagen aus Pvb. 13,21f an, die er weiter verarbeitet, indem er in Koh. 2,26 explizit Gottes Handeln benennt.

Während der Begriff Sünder von sich aus eine theologische Qualifikation beinhaltet²¹⁹³, ist das bei Guter/Weiser nicht von vornherein der Fall. Kohelet betont diese Qualifikation.²¹⁹⁴ Das mag daran liegen, dass er in Koh. 2,24-26 weitere Bezüge des Wortes vorstellt und darum intern differenziert. Es mag auch daran liegen, dass der Gottesbezug, den er in Koh. 2,25 einführt, näher zu erläutern ist.

Der Gute wird durch einen expliziten Gottesbezug gekennzeichnet. Er ist gut „vor Gott“. Dieses vor Gott entspricht einem Handeln Gottes: Gott gibt ihm Weisheit und Erkenntnis. Der Gute ist ein Weiser. Das, wonach Kohelet sucht und was er einsetzt, bekommt dieser Mensch von Gott. Weisheit und Erkenntnis wird ergänzt um „Freude“.²¹⁹⁵ Auch sie gehört zu Kohelet (Koh. 2,1.2.10): „Ich versagte meinem Herzen keine Freude. Mein Herz freute sich über all meinen Besitz.“²¹⁹⁶ Sie ist eine Erkenntnis-kategorie für Kohelet, denn sie hat mit dem Verstand zu tun. In der Reihe von Weisheit und Erkenntnis ist sie ein neuer Begriff. Aber wenn schon die erfahrene Mühe einen Erkenntniswert hat und Erkenntnisweg oder -mittel ist, dann eben auch die Freude. Die Freude zeichnet den, der gut vor Gott ist, mit aus.

Der Weise erhält Freude. Der Sünder muss das Angesammelte an den Guten, Gottgefällenden weiter geben. Der Gute oder Weise wird ein von Gott durch das Sammeln des Sünders beschenkter Mensch. Im Blick auf die weisheitliche Tradition geschieht in Koh. 2,24-26 mit dieser Betonung eine Veränderung gegenüber der weisheitlichen Theologie²¹⁹⁷: Gott wird in Koh. 1,13 und 2,25f explizit als Geber vorgestellt.

²¹⁹⁰ Zürcher Bibel 2007; Pvb. 21,4

²¹⁹¹ So O. Plöger, Sprüche, S. 241 zu Pvb. 21,4

²¹⁹² Pvb. 23,17; vgl. H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 328f.

²¹⁹³ R. Knierim, Art. חָטָא THAT Bd.1, Sp. 543.547f

²¹⁹⁴ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 242 meint, dass Kohelet für den sittlich Guten bzw Bösen die Begriffe חָטָא und רָשָׁע benutzt. Hier sei eher die richtige oder verfehltete Lebenseinstellung gemeint. M.E. lässt sich das nicht voneinander trennen.

²¹⁹⁵ שמחה

²¹⁹⁶ Übersetzung T. Krüger, Kohelet, S. 125

²¹⁹⁷ ‚Weisheitliche Theologie‘ ist ein Konstrukt. Die Weisen in Pvb sprechen von Gott, wenn es für die zwischenmenschlichen Beziehungen notwendig ist: „wo sie von Gott reden, ist das kein spezifisch theologisches Reden“ (C. Westermann, Wurzeln, S. 143). Sie reden von Gott, „wie jeder Mensch von ihm reden könnte ohne dabei aus dem alltäglichen [...] Reden herauszutreten“ (C. Westermann, Wurzeln, S. 143).

8.2.4.1 Weisheitliche Theologie

8.2.4.1.1 Pvb. 11,31

In Pvb gibt es implizite Theologie. Gott²¹⁹⁸ steht im Hintergrund, wird oft nicht ausdrücklich erwähnt. Er taucht dort auf, wo reflexiv oder passivisch formuliert wird: „Wenn dem Gerechten auf Erden vergolten wird, wie viel mehr dem Frevler und Sünder“ (Pvb. 11,31).²¹⁹⁹ Dabei kann man annehmen, dass Gott der ist, der vergilt. Das ist nicht offensichtlich als Wirklichkeitserfahrung, sondern als Deutungshorizont formuliert. Es ist nicht einfach die Regel. Es gibt die gegenläufige Erfahrung, die den Gerechten und den Weisen zweifeln lässt oder zum Bösen verführen kann. Gottes Wirken ist hintergründig und darum entspricht dem eine Formulierung, die ihn verschweigend benennt.

8.2.4.1.2 Pvb. 15,33-16,9

In Pvb. 15,33-16,1-9 dem Abschnitt, in dem ‚explizit weisheitliche Theologie‘²²⁰⁰ beschrieben wird, ist Gott Schöpfer der Menschen (Pvb. 16,4).²²⁰¹ Menschenschöpfung ist auf Antwort²²⁰² hin gedacht, die Menschen mit ihrem Tun geben (Pvb. 16,4). Gott bringt menschliches Planen zur Vollendung oder zu Fall, gibt menschlichem Tun also eine Perspektive über den Augenblick hinaus. Auch ein ethisches Moment prägt diesen Gott – es gibt Menschen und Handeln, das er verabscheut oder bevorzugt und das er entsprechend straft oder fördert (Pvb. 16,5.7). Dem Fördern wohnt eine zwischenmenschliche Dimension inne, die mit „versöhnen“ umschrieben wird. (Pvb. 16,7) . Gott prüft den Menschen, auch das, was nicht offensichtlich ist. Ihm kommt eine kritische Funktion für die Menschen zu (Pvb. 16,2; auch 17,3). Er begrenzt den Menschen und seine Möglichkeiten, auch die Möglichkeiten der Erkenntnis, und eröffnet zugleich neue.²²⁰³ Er begrenzt das Böse²²⁰⁴ und ermöglicht menschliches Handeln, das seinem Handeln entspricht (Pvb. 16,6). Gott ist derjenige, der eine Entscheidung im Handeln erst ermöglicht. Gottes Handeln wird nicht prädestinatorisch verstanden²²⁰⁵; die Umkehr des Menschen und die Neuorientierung an Gott gehört zu den von Gottes geschaffenen Möglichkeiten (Pvb. 16,6f). In der Zusammenordnung mit den folgenden Königssprüchen (Pvb. 16,10-15) wird deutlich, dass Gott sich als Gott des Rechtes erweist. „Recht zu tun und nach Recht zu entscheiden, ist Sache des Königs, Recht zu setzen und es letztlich zu garantieren, liegt bei JHWH.“²²⁰⁶

Von Gott wird gesagt, dass er hört, sieht, schafft, prüft, lenkt, versöhnt. Allerdings tauchen keine Verben des „Redens“ auf. Außer dem Gebrauch des Tetragramms gibt es keine mit Gott verbundene Erwähnung der Geschichte Israels. Die Theologie von Pvb ist alltagsbezogen. Selbst in Pvb. 1-9, wo Gott als Schöpfer der Welt und der Weisheit auftritt, bleibt die Weltschöpfung auf den Menschen, bzw. die Weisheit, die den Menschen anspricht, bezogen.

Gott ist als Schöpfer der Begrenzer der Menschen, Gott des Rechtes, und bei ihm liegt die Zukunft menschlichen Handelns. Er wird nur an einer Stelle, am Ende des Pvb, mit dem Wort „geben“ in Verbindung gebracht. Im Gebet Agurs (Pvb. 30,7-9) spricht der Beter: „Armut und Reichtum gib mir nicht“ (Pvb. 30,8ab). Stattdessen erbittet er von Gott, ihn sein Stück Brot genießen zu lassen (Pvb. 30,8b). Gott wird als Geber angesprochen. Er soll Überfluss und Mangel verweigern, aber mit seinem einschränkenden Geben Genuss ermöglichen.

²¹⁹⁸ Die Frage, inwieweit Gott in Pvb der Gott Israels ist, scheint mir eine konstruierte zu sein. Er ist der Gott Israels in einer bestimmten Perspektivität, nämlich der von Alltäglichkeit. In der Regel steht in Pvb der Gottesname יהוה, d.h. es geht hier um den mit diesem Namen und seiner Geschichte mit Israel identifizierten Gott; vgl. R. O’Dowd, *Wisdom*, S. 117f.

²¹⁹⁹ Zürcher Bibel 2007

²²⁰⁰ Vgl. insgesamt C. Westermann, *Wurzeln*, S. 134-144; der in seinen Überlegungen auch die weiteren JHWH-Sprüche mit einbezieht.

²²⁰¹ פִּעַל; Menschenschöpfung wird hier von Weltschöpfung unterschieden, vgl. C. Westermann, *Wurzeln*, S. 135 in Aufnahme von P. Doll, *Menschenschöpfung und Weltschöpfung*, 1985.

²²⁰² Pvb. 16,4: למענהו, vgl. H.F. Fuhs, *Sprichwörter (a)*, S. 254; O. Plöger, *Sprüche*, S. 190

²²⁰³ Vgl. so zu Pvb.16,1 H.F. Fuhs, *Sprichwörter (a)*, S. 253.

²²⁰⁴ Pvb.16,4; vgl. H.F. Fuhs, *Sprichwörter (a)*, S. 254. Traditionelle jüdische Auslegung interpretiert: the evildoer is created by God to punish a different sinner“, E. Ginzburg, *Mishlei*, S. 292.

²²⁰⁵ H.F. Fuhs, *Sprichwörter (a)*, S.254f

²²⁰⁶ H.F. Fuhs, *Sprichwörter (a)*, S. 256; wobei man annehmen darf, dass der König hier sowohl in seiner politischen Funktion gemeint ist als auch als typischer Mensch. H.F. Fuhs verweist darüber hinaus darauf, dass der Verfasser über ausreichend negative geschichtliche Erfahrung mit dem Königtum verfügt, um in den Königssprüchen gerade JHWH Königsherrschaft zu beschreiben. „Von menschlichen Leitungsautoritäten ist wenig zu erwarten“; aaO, S. 258.

Exkurs: Tun-Ergehen-Zusammenhang (TEZ)²²⁰⁷

An dieser Stelle wird man auf das, was in der alttestamentlichen Wissenschaft „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ (TEZ) genannt wird, eingehen müssen. Weisheit sucht nach erkennbaren und vermittelbaren Regeln für das menschliche Handeln im Alltag, nach allgemeingültigen Erfahrungen.²²⁰⁸ Die grundlegendste Erfahrung²²⁰⁹, so die exegetische Theorie, sei dabei der TEZ, dass das gute und gerechte Handeln ein gutes Leben nach sich zieht, während böses Handeln zu einem bösen Ende führt.²²¹⁰ In dieser Theorie gilt Gott als Garant dieses als Welt- oder Schöpfungsordnung beschriebenen Zusammenhangs. Gott ist nicht der Gott Israels, des Bundes und der Geschichte, sondern der Schöpfer, der die Ordnung der Welt garantiert. Dieser TEZ sei prägend für die frühen Formen der Weisheit und finde sich besonders im Bereich der Pvb.

Allerdings deuten schon die JHWH-Sprüche in Pvb.16 u.ö. nach H. Gese darauf hin, dass es beim TEZ nicht um einen Weltmechanismus geht, sondern um ein personales und je konkretes Handeln Gottes.²²¹¹ Später gerät der Glaube an den TEZ in eine Krise, weil es Gerechte gibt, die leiden. Hiob, Pvb. 1-9, Kohelet und Sirach sind literarisch gesehen Folgen und Zeugen einer „Krise der Weisheit“ und insbesondere des TEZ.²²¹²

Die exegetische Theorie wurde gebildet, indem im Bereich der Proverbienweisheit die Sentenzen aus dem jetzigen Kontext gelöst wurden. Sprüche mit gemeinsamem Inhalt wurden zu Spruchgruppen zusammengefasst ausgewertet und interpretiert. Der Befund wurde in ein historisches Schema von älterer Weisheit, die ohne expliziten Bezug auf JHWH auskommt, einer mittleren, die die ursprünglich profane Weisheit theologisiert, und jüngerer Weisheit, die durch die Theologisierung in die Krise gerät, eingeordnet.²²¹³

O. Plöger formuliert in seinem Kommentar zu Pvb vorsichtig Bedenken: „Man hat diese dem Leben innewohnende Eigentümlichkeit, daß Leben ohne Tun kein Leben ist, daß aber die auf ein Ziel gerichtete Handlung Auswirkungen haben soll, einen ‚Tat-Ergehen-Zusammenhang‘ oder eine ‚schicksalwirkende Tatsphäre‘ genannt [...] es handelt sich um eine auf Erfahrung beruhende Feststellung, die jeder macht [...] ohne deshalb in abhebender Form zu den ‚Weisen‘ gerechnet zu werden. Jedenfalls läßt sich in diesem Zusammenhang nicht von einer Vergeltung oder gar von einem ‚Vergeltungsdogma‘ reden.“²²¹⁴ Er kritisiert die Methode, die steinbruchartig aus dem Gesamtkontext Einzelsentenzen gruppiert, zumal „ein auf statistischem Weg gewonnenes Ergebnis [...] nicht frei (ist) von Fehlbeurteilungen.“²²¹⁵ Hinsichtlich der Periodisierung anhand von Profanität und Theologisierung geht er davon aus, dass auch in der älteren Weisheit der Glaube an JHWH im Hintergrund gestanden hat, es jedenfalls keine „Ausgestaltung des Lebens unter bewußter Ausklammerung Jahwes“²²¹⁶ gegeben hat. Allenfalls wird man davon ausgehen können, dass es im Bereich der Weisheit eine spezifische Wahrnehmung JHWHs gegeben hat gegenüber z.B. dem Kultgott oder dem Gott der Gerichtsprpheten. Allerdings wird diese jeweilige Eigentümlichkeit nicht überzubewerten sein.²²¹⁷

C. Westermann kritisiert die Vorstellung des TEZ als „Fehldeutung“²²¹⁸ der großen Gruppe der Gegensatzsprüche über den Gerechten und den Frevler. Diese Fehldeutung hat ihren Grund darin, dass der Inhalt der Sprüche interpretiert wurde, ohne die Form zu beachten. Die Form des Gegensatzspruches dient dazu, Gegensätzliches zu formulieren – hier den Gegensatz zwischen Frevler und Gerechtem. Der Gegensatzspruch hat kein primäres Interesse am Aufeinanderfolgen von Schuld und Schicksal, so „daß es sich in den Gegensatzsprüchen um ein Nebeneinander, nicht um ein Nacheinander (Tat-Folge) handelt.“²²¹⁹

²²⁰⁷ Vgl. grundlegend K.Koch, Vergeltungsdogma, 1955; H.Gese, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit, 1958; G.v. Rad, TheolAT Bd.1, S. 436ff; ders., Weisheit, S. 47ff; zur Darstellung insgesamt vgl. z.B. O. Plöger, Sprüche, S.xxx-xxxvii; M. Leuenberger, Erfahrungstheologien, S. 37.42f; G. Freuling, Grube, S. 98-108.268-271.

²²⁰⁸ G.v. Rad, Weisheit, S. 13-20

²²⁰⁹ G.v. Rad, Weisheit, S. 171

²²¹⁰ K. Koch, Vergeltungsdogma, S.3.31 sieht, dass es zunächst einmal einen Untat-Unheil-Zusammenhang gibt. Der Guttat-Heil-Zusammenhang ist weniger deutlich. G.v. Rad, TheolAT1, S. 436ff; ders. Weisheit, S. 133ff kommt darum zu dem Schluss, dass der Guttat nicht automatisch das Heil nachfolgt, sondern hier ein direktes konkretes Handeln Gottes erforderlich ist. Der Guttat-Heil-Zusammenhang ist also konkrete Erfahrung eines konkreten Handeln Gottes und von da her inkalkulabel.

²²¹¹ H. Gese, Lehre, S. 45ff; vgl. auch J.G. Gammie, Theology of retribution, S. 1-6

²²¹² Als Zusammenfassung sowohl der Theorie als auch der Traditionsbildung vgl. M.Leuenberger, Erfahrungstheologien (a), S. 254-256.

²²¹³ Vgl. O. Plöger, Sprüche, S.xxx-xxxv.

²²¹⁴ O. Plöger, Sprüche, S.xxxiv

²²¹⁵ O. Plöger, Sprüche, S.xxxiv

²²¹⁶ O. Plöger, Sprüche, S.xxxv; vgl. ebenso H. Delkurth, Ethische Einsichten, S. 160f mit dem Verweis auf den Monotheismus der Spruchweisheit, die sich auch als Privatreligion nicht an verschiedenen Gottheiten orientiert.

²²¹⁷ O. Plöger, Sprüche, S.xxxvf

²²¹⁸ C. Westermann, Wurzeln, S. 95

²²¹⁹ C. Westermann, Wurzeln, S. 101

B. Janowski macht auf die antijüdische Wurzel der Argumentation mit dem TEZ bei Schleiermacher aufmerksam. Der Hinweis auf ein alttestamentliches Vergeltungsdogma diene dort dem Erweis der moralischen Überlegenheit des christlichen Glaubens.²²²⁰ Mit Blick auf ägyptische Weisheit geht B. Janowski von einer innerweltlich-sozialen Verbindung von Gerechtigkeit und Wohlergehen aus. Im Rahmen einer konnektiven Gerechtigkeit vergelten Menschen einander das Gute.²²²¹ Diese Gerechtigkeit entdeckt er auch in Pvb.²²²² Sie ermöglicht, im Feindverhalten Alternativen zu entwickeln.²²²³ Gott ist eingebunden in diese konnektive Gerechtigkeit²²²⁴, indem er das Tun der Menschen vervollständigt. Er handelt dem Tun der Menschen entsprechend, nicht als Automatismus, sondern als Entscheidung.²²²⁵

Ein kausal, temporal oder mechanisch verstandener TEZ ist eine unzulässige Abstraktion und Verabsolutierung einer Möglichkeit, die die Texte bieten. Jeder Ausleger wählt subjektiv Teile aus Pvb aus, um die eigene These als historische Hypothese zu legitimieren. Pvb wird nicht als Sammlung wahrgenommen, sondern als Steinbruch. Exegeten folgen damit der methodischen Prämisse, dass eine Sentenz die kleinste sinntragende Einheit ist und als solche isoliert betrachtet werden muss.²²²⁶ Gerade das ist fraglich. Denn nicht die Einzelsentenz ist in Pvb die weisheitliche Grundgattung, sondern die Sentenzensammlung²²²⁷ oder die Lehrgeschichte, in der eine Sentenz einen narrativen Kontext bekommt. Der Weise – so ist es schon 1.Kön. 5,21²²²⁸ beschrieben – ist ein Sentenzensammler.²²²⁹ Es geht um die Vielzahl, denn es geht um Weltbeschreibung. Die Sammlung bildet durch die Vielzahl die Offenheit eines Weltbildes ab. Die vorliegende Sammlung ist nicht die einzig mögliche Strukturierung der Sentenzen.²²³⁰ Die dazugehörige Grundform ist wahrscheinlich die Liste, und in Erweiterung dann die Sammlung. Mit der Sammlung als weisheitlicher Gattung drückt sich das Bemühen aus, einzelnen Sentenzen kein isoliertes Gewicht zukommen zu lassen und Verabsolutierungen zu vermeiden.²²³¹ Nur im Kontext mit vielen anderen Sentenzen ist die Einzelsentenz sinnvoll, die Einzelerfahrung nur im Zusammenspiel mit einer Vielzahl von Erfahrungen. Eine Ordnung in Loci o.ä. widerspricht dem weisheitlichen Ansatz, die Welt erkennbar zu halten und auch ihre Widersprüche sichtbar zu machen, weil sie die Widersprüchlichkeit zugunsten einer Ordnung einebnet. Anders: Weisheitliches Denken begegnet uns nicht in der isolierten Sentenz, sondern in der Zusammenstellung ‚ohne‘ erkennbare Ordnung. Sentenzen formulieren und zitieren auch Toren.²²³² Die Einzelsentenz macht keinen Weisen, sondern ist in Pvb Kennzeichen der Torheit. Mit der Einzelsentenz kann auch Frau Torheit arbeiten (Pvb. 9,17).

Schaut man die Form der Sentenzen genauer an, überwiegt in Pvb die indikativisch-thetische Sentenz.²²³³ Im Kontext der altorientalischen Weisheit ist das eine Besonderheit der Weisheit Israels, denn sonst überwiegt nicht die Beschreibung, sondern die Mahnung.²²³⁴ Die indikativische Sentenz ist die Kurzfassung einer konkreten Einzelgeschichte, die zwar immer wieder erfahren wurde, aber nicht letztgültig als Regel zu verallgemeinern ist.

²²²⁰ B. Janowski, Tat, S. 248f

²²²¹ B. Janowski, Tat, S. 259

²²²² B. Janowski, Tat, S. 261

²²²³ B. Janowski, Tat, S. 268

²²²⁴ Zum Begriff vgl. S. Fischer, Art. Weisheit, WAM, 2013, S. 444f.

²²²⁵ B. Janowski, Tat, S. 269

²²²⁶ Vgl. O. Plöger, Sprüche, S. 118.

²²²⁷ Anders C. Westermann, Wurzeln, S. 12 u.ö.; vgl. zu Cant als dem Thema Liebe angemessener Form der weisheitlicher Sammlung A. Wagner, Das Hohe Lied, S. 549.

²²²⁸ Vgl. Koh. 12,9ff.

²²²⁹ Das hat auch G.v. Rad, Weisheit, S. 100.395f bemerkt, wenn er von der Ambivalenz der Phänomene und dem diskursiven Charakter der Weisheit spricht. Leider hat er das nicht in den Aufbau und Inhalt seines Buches übersetzen können.

²²³⁰ A. Wagner, Das Hohe Lied, S. 547f

²²³¹ Vgl. insgesamt die Zusammenfassung der Ergebnisse der letzten Jahrzehnte bei R.O'Dowd, Wisdom, S. 127-135. Er geht von dem durch W. Eichrodt formulierten Einspruch gegen die Geschichtsvergessenheit der Weisheit aus (aaO, S. 128f). Collins und Gladson verbinden das mit der Wahrnehmung von Pvb als Sammlung, sodass sie als gemeinsames Merkmal von Weisheit durch die biblische Zeit hindurch festhalten können, dass die Weisen wachsam sind, um Erfahrung und „the more dogmatic cause-effect-scheme“ (aaO, S. 129) im Gespräch zu halten und eine Verabsolutierung und Mechanisierung des TEZ als Lebenstechnik zu verhindern. Lt. R. Alter dient insbesondere die Aneinanderreihung der Sentenzen als Darstellungsmethode. In kurzen Fallstudien zu Pvb. 26,1-12 und Pvb. 30 stellt O'Rowd heraus, dass es bei der Weisheit nicht um die Sammlung von Fakten geht, sondern darum, Gelerntes mit der täglichen Erfahrung in Verbindung zu bringen und zu halten (aaO, S. 130ff). Die Paradoxien, die in Pvb vorliegen, dienen dazu, die einander widersprechenden Lebenserfahrungen zu formulieren (aaO, S. 134). Darin liegt Weisheit und die Methode der Weisen in Pvb.

²²³² Vgl. Pvb. 9,17.

²²³³ P. Arzt, Braucht es den erhobenen Zeigefinger, S. 83f. Als Überblick zu Sprichworten aaO, S. 84-86.

²²³⁴ G.v. Rad, Weisheit, S. 48

Dies ist von der Theologie der Weisheit her zu bestätigen. Ist ihre Welterfahrung Erfahrung Gottes²²³⁵, dann sieht sie die Welt als Schöpfung, als Handlungsraum Gottes. Sie kann, weil sie von Israels Gott herkommt, nur den an Israel handelnden Gott als Schöpfer bekennen²²³⁶, also keine Weltsicht oder ein Ordnungsprinzip postulieren, sondern muss Einzelerfahrungen, die Menschen mit Gottes Handeln machen, ernstnehmen. Es macht darum gerade das Ethos eines Weisen aus, Gottes Handeln gegenüber Ruhe zu bewahren²²³⁷, Demut zu zeigen und das real Geschehende als Gottes Handeln anzuerkennen.²²³⁸

Die indikativische Einzelsentenz ist als Verheißungsgeschichte zu verstehen.²²³⁹ So hat Gott gehandelt und du kannst erwarten, dass er es wieder tun wird.²²⁴⁰ Gott wird nicht nur im begrenzenden und inkalkulablen Geschehen erkannt, sondern auch – und viel mehr – in seinem positiven, Gerechtigkeit und Schalom aufrichtenden Handeln.

Darum kennt auch Israels Weisheit in Pvb den Übergang von der Sentenz zur Mahnung. Allerdings sind Mahnungen erheblich seltener als Sentenzen; es gab anscheinend einen Vorbehalt vor der Mahnung, vor allem, wenn man außerisraelitische Weisheit vergleicht.

„Die Spruchweisheit selbst rät von einem zu starren Verstehen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ab.“²²⁴¹ Sentenzen dienen der Beschreibung einer Verheißung glückenden Lebens.²²⁴² Beschreiben die Sentenzen eine Tat-Folge-Relation, so dient dies m.E. heuristischen und pädagogischen Zwecken. Adressaten werden aufgefordert, mit Gottes Handeln positiv zu rechnen, aber es nicht zu verrechnen. Dass Ausleger so etwas wie den TEZ entdecken konnten, verweist auf die Gefahr, die für die Weisheit Israels immer bestand: aus den Sentenzen ein Methodik oder Lebenstechnik abzuleiten, die zu Glücksgewinnung durch Folgeabwägung kommt. Bleibt die intendierte Folge aus²²⁴³, wird die Welt als sinnlos erfahren.

Eine historische Periodisierung der Weisheit anhand des TEZ und der Frage nach der Gottesvorstellung erscheint zu einfach, zumal die literarische Abfassung von Pvb, Hiob und Kohelet keine großen Zeiträume überbrückt. R. Lux²²⁴⁴ berücksichtigt in seiner Darstellung der Weisheit diesen Sachverhalt, indem er nahezu synchron vorgeht und die einander widersprechenden Momente als Ergänzung versteht. Denn es jeweils gilt konkret zu fragen, welche Weisheit durch Form und Inhalt formuliert und welche damit kritisiert und ausgeschlossen wird.²²⁴⁵

8.2.4.2 Theologie Kohelets

Kohelet knüpft mit seinen Redeformen und mit seinem inhaltlichen Aussagen an Grundformen und Aussagen einer Weisheit an, die sich auch in Pvb. findet. Er stilisiert sich als ein bestimmter Salomo und profiliert sich selbst als Weisen. Er profiliert, was weisheitlich bestimmtes Leben ist.

Er benutzt statt des Tetragramms die Bezeichnung „der Gott“.²²⁴⁶ Gott ist dabei in der Regel Subjekt, am Menschen handelnd, dem Menschen zugewandt.²²⁴⁷ Kohelet setzt seine

²²³⁵ G.v. Rad, Weisheit, S. 87

²²³⁶ J. Nel, Wisdom Admonitions, S. 96

²²³⁷ J. Nel, Wisdom Admonitions, S. 112f

²²³⁸ Z.B. Pvb. 15,33; vgl. insgesamt R. Rendtorff, Denken, S. 344-353.

²²³⁹ G. Freuling, Grube, S. 279 sieht den TEZ in Pvb als „sich je und je bestätigende Erfahrung“. In Pvb hat der TEZ zum einen rein didaktische Absichten, zum anderen wird auch auf das Gegenteil hingewiesen (aaO, S. 103f).

²²⁴⁰ K. Barth, KD III/4, S. 18ff beschreibt dies als das Kontinuum im Handeln Gottes, wenn er das zugrunde liegende Problem, wie ethisches Handeln und Mahnung angesichts eines konkret handelnden Gottes möglich sind, bedenkt. Entsprechend ist zu erkennen, dass in Pvb. 1-9 die Weisheit nicht wie ein Weiser spricht, sondern sich prophetischer Rede bedient (vgl. Pvb.1,20ff); vgl. O. Plöger, Sprüche, S. 11f

²²⁴¹ H. Delkurth, Ethische Einsichten, S. 153

²²⁴² H. Delkurth, Ethische Einsichten, S. 156f

²²⁴³ Vgl. H. Delkurth, Ethische Einsichten, S. 154.

²²⁴⁴ R. Lux, Die Weisen Israels, 1992

²²⁴⁵ Zwei Pole dieser Fragestellung, die auch das Nachdenken Kohelets bestimmen, benennt H. Delkurth, Ethische Einsichten, S. 11 im Einstieg zu seiner Studie: „Geht es ihnen primär um den persönlichen Erfolg des einzelnen, oder ist es ihr Anliegen, daß der Mensch im Einklang mit dem Willen Gottes und des Gesetzmäßigkeiten des Lebens bleibt?“

²²⁴⁶ האלהים; mit Artikel: Koh. 2,24.26; 3,11.13.14 (2x).15.17.18; 4,17; 5,1 (2x).3.5.6.17.18.19; 6,2 (2x); 7,13.14.29; 8.12.15.17; 9,1.7; 11,5.9; 12.7.13.14; ohne Artikel: Koh. 1,13; 3,10.13; 5,18; 7,18; 8.2.13.

²²⁴⁷ Gott gibt (Koh. 1,13; 2,26; 3,10.11.13; 5,17.18; 6,2; 8.15) und gibt nicht (Koh. 6,2), macht (Koh. 3,11.14; 7,13.14.29; 8,17; 11.5; 12.14), sucht das Vergangene (Koh. 3,15), richtet (Koh. 3,17; 11,9), schafft (Koh. 3,18), sein Ort ist der Himmel (Koh. 5,1) zürnt (Koh. 5,5), zerstört (Koh. 5,5), erfreut (5,19), er hat Gefallen (Koh. 9,7). Sein Handeln hat ein Ziel: dass der Mensch nicht erkennt (Koh. 3,11), nicht um die Zukunft weiß (Koh. 9,1) und ihn fürchtet (Koh. 3,14; 5,6; 7,18; 8,12.13; 12.5.13). Es gibt Gottes Hand,

Theologie so an, wie es am Rand von Pvb erkennbar ist. Gott ist für ihn Geber des Guten, der Weisheit und der Mühe. In ihnen ist Gottes Geben erfahrbar. Für Lesende ist das bis Koh. 2,24-26 die einzige Beschreibung Gottes. Er mag sich fragen, ob das eine Konzentration auf einen Begriff ist oder ob Kohelet hier zusammenfasst, was über das Handeln Gottes insgesamt zu sagen ist? Setzt Kohelet eine Priorität oder ist das Geben sein exklusives Gottesprädikat? Liest man weiter, liegt der Schwerpunkt auf dem Geben, gefolgt von „Machen“. Als Geber kann Gott auch verweigern; als Schöpfer setzt er dem Menschen Grenzen in der Erkenntnis und in der Zeitlichkeit. Diese Grenze ereignet sich auch darin, dass es Gericht gibt. Das Gottesprädikat „Geber“ wird durch die übrigen Bezeichnungen ausdifferenziert. Gott lässt sich ansprechen, man kann von ihm hören und man kann gottesfürchtig leben.

Blickt man auf die Ausgangsfrage zurück, ob die beiden Begriffe Guter/Sünder ethisch oder theologisch zu verstehen sind, so muss die Antwort lauten: sowohl als auch. Am Sünder und am Weisen wird deutlich, dass es einen göttlichen Handlungsrahmen gibt, der durch menschliches Tun ausgefüllt wird. Es wird formuliert, was Kohelet für ethisch geboten und nicht geboten hält. Gut ist es, weise zu sein und sich zu freuen, mit Essen und Trinken. Gut ist es, das zu bekommen, was der Habgierige erarbeitet hat – als Zugabe.²²⁴⁸ Gottes Handeln hebt nicht menschliches Handeln auf, steht aber in einem Zusammenhang mit ihm. Menschliches Verhalten folgt Gottes Handeln – als Annehmen entspricht es dem Geben. Wer sich nicht geben lässt, dem bleibt nur erfolgreiches, aber mühevolleres Sammeln und anschließendes Abgeben.

Nach diesem Blick auf die Grundbegriffe und den theologischen Akzent Kohelets, bei dem Nähe zum weisheitlichen Gemeingut und die eigene Ausgestaltung sichtbar wurden, bleibt zu fragen, woher die Besonderheit der Theologie Kohelets in Koh. 1,12-2,26 motiviert ist. Die Antwort wird m.E. vom salomonischen Profil der Kohelettravestie her zu suchen sein. Dass König Salomo von Gott nicht nur Weisheit bekommt, sondern auch das, was er nicht erbeten hat, nämlich den Reichtum, gehört zu den Grunderzählungen über König Salomo (vgl. 1.Kön. 3).

In 1.Kön. 3 wird auch eine Dimension des Handelns sichtbar, die Kohelet nicht benennt – nämlich die Bitte an Gott. Der Salomo, der weise werden will, ist in 1.Kön. 3 schon darum weise, weil und wie er Gott bittet. Die Folge dieses Bittens ist in Kohelets Theologie präsent.²²⁴⁹

Gott stellt sich im Traum in Gibeon als Gebender vor, indem er Salomo im Traum sagt: „Erbitte, was soll ich dir geben?“ (1.Kön. 3,5). Und er erweist sich als Gebender: „Ich gebe dir ein weises und verständiges Herz...und ich gebe dir, was du nicht erbeten hast – Reichtum und Ehre“ (1.Kön. 3,12f). Insgesamt ist – wenn direkt von Gottes Handeln in 1.Kön.3-11 die Rede ist – das Wort „geben“ dominierend: Gott gibt Weisheit (1.Kön. 5,9.26), Land (1.Kön. 9,7) und Königsherrschaft (1.Kön.

die gibt oder birgt (Koh. 2,24; 9,1). Er wird als Schöpfer bezeichnet (Koh. 12,1), evtl. als König (8,3f) oder als einziger Hirte (12,11).

Gottes Haus (Koh. 4,17), Gottes Boten (Koh. 5, 5) und einen Schwur Gottes (Koh. 8,2) sowie menschliches Reden vor Gott (Koh. 5,2f) haben Gott als Objekt.

²²⁴⁸ Die Frage, ob ein eher deterministisches Bild Gottes vorliegt oder ein Gott, der einen Freiraum umgrenzt, scheint mir eine an Kohelet heran getragene Kategorisierung zu sein. Sie ist von Kohelet aus nicht zu beantworten.

²²⁴⁹ Zur Theologie Kohelets vgl. M. Leuenberger, *Erfahrungstheologien*, S. 52- 60; M. Schubert, *Schöpfungstheologie*, S. 114-125.

11,11.13).

Sünde/Sünder ist im Tempelweihgebet Salomos eines der Leitworte.²²⁵⁰ Ab 1.Kön. 8,31/ 2.Chr. 6,22 beschreibt Salomo den Tempel als Ort des Gebets. Die einzelnen Ausführungen sind mit dem Gebrauch des Leitwortes gerahmt, sodass man annehmen darf, dass das, was am Anfang (1.Kön. 8,31-34/2.Chr. 6,22-26) und am Ende des Abschnitts (1.Kön. 8,46-50/2.Chr. 6,36-39) wie eine breite Inklusion die Überlegungen zum Gebet bestimmt, für alle Ausführungen in 1.Kön 8,31-50/ 2.Chr. 6,22-39 gilt. Es wird die Ausgangssituation für Gottesurteil²²⁵¹ und Gebet beschrieben: ein Einzelner oder das Volk hat gefehlt/ sich verfehlt und erleidet darum Unglück. Im Gebet vollzieht er die Rückkehr und Wende zu Gott, der hier von Salomo gebeten wird, dann zu hören und das Unglück zu wenden. „Ebenso wie Unglück Gottes Reaktion auf böses Tun des Menschen darstellt, kann Gott auf menschliche Buße und Reue hin das Unglück abwenden.“²²⁵² D.h. hier bezeichnet „sündigen, sich verfehlen“ ein Fehlverhalten, angesichts dessen eine Umkehr möglich und geboten ist. 1.Kön. 9,1-9; 11,1ff erzählen, dass Salomo zum Sünder wird und nicht umkehrt, sondern dass „sein Herz nicht ungeteilt war bei seinem Herrn“.²²⁵³ Aus dem Weisen ist ein Tor geworden.²²⁵⁴ So ist in Koh. 2,24-26 für Lesende nicht ganz klar, wohin sie Salomo der Kohelettravestie einsortieren können. Ist er der, der darum weiß, dass es nicht reicht, nur die Seele das Gute sehen zu lassen? Ist er trotz des biografischen Experiments, in dem das „für mich“ im Vordergrund, stand ein Weiser, weil er mit „Freude“ genießt (Koh. 2,10f)? Oder erinnert die Wiederholung des Wortes „erwerben“ (Koh. 2,8)²²⁵⁵ in Koh. 2,26 und die Tatsache, dass der König an seinen Nachfolger abgeben muss, daran, dass Salomo auch ein Tor war und dass Kohelet um diese Torheit Salomos weiß?

8.3. Koh. 3,10-6,9

Koheletlesende nehmen das, was sie über Gute und Sünder bis Koh. 2,26 erlesen haben, mit in die weitere Lektüre. Mit der Einführung der Begriffe „Gut vor Gott“ und „Sünder“ haben sie einen spezifischen Charakter. Sie sind mit Gottes Handeln als Geben verbunden. Sie verweisen auf das salomonische Profil und seine Dynamik zurück.

Im Folgenden wird zunächst zu bedenken sein, was Lesende als Voraussetzung zu ihrer Lektüre von Koh. 7,26b über das in Koh. 1,12-2,26 Geschriebene hinaus erfahren. Dabei möchte ich den Blick auf den weiteren Gebrauch der Grundbegriffe aus Koh. 7,26b/2,26b: gut/Sünder sowie auf die Weiterentwicklung der theologischen Aussagen beschränken.

8.3.1 Koh. 3,10-4,6²²⁵⁶

Der bisherige differenzierte Gebrauch von „gut“ wird in Koh. 3,10-4,6 fortgesetzt. Es gibt sowohl Beschreibungen davon, was gut ist²²⁵⁷, als auch abwägende Formulierungen. Darüber hinaus gibt es den Gebrauch von Formulierungen wie „Das Gute sehen“ und „das Gute tun“²²⁵⁸, in denen diese Verben besonders qualifiziert werden.

In Koh. 3,10-14 wird Koh. 2,24-26 wieder aufgenommen:

²²⁵⁰ 1.Kön. 8, 31.33.34.35.46.47.50 und 2.Chr. 6, 22.24.25.26.37.39

²²⁵¹ S. Japhet, 2. Chronik, S. 85: „Die Eröffnung seines Gebets mit der Bitte um Gottes Beistand zur Gewährleistung der sozialen Ordnung geht gut mit Salomo als Richter-Figur zusammen.“

²²⁵² S. Japhet, 2. Chronik, S. 86

²²⁵³ Luther 2017

²²⁵⁴ Vgl. die Einschätzung in Sir. 47,18-21.

²²⁵⁵ כָּנִי

²²⁵⁶ S.o. S. 102f.

²²⁵⁷ טוב-Spruch; als Variante טוב אין-Spruch sowie Komparativspruch: טוב מן

²²⁵⁸ לעשות טוב/לראות טוב

Koh. 3,10	Ich sah die Mühsal, die Gott den Menschenkindern gegeben hat, sich an ihr zu mühen.	
Koh. 3,11	Das alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit,	auch die Ewigkeit hat er in ihr Herz gegeben nur dass der Mensch nicht trifft die Taten, die der Gott macht von Anfang bis Ende
Koh. 3,12	Ich erkannte, dass es nicht Besseres bei ihnen gibt	als wenn (einer) sich freut und gut handelt in seinem Leben.
Koh. 3,13	Und auch jeder Mensch, der isst und trinkt und das Gute sieht in all seiner Mühe,	eine Gabe Gottes ist es.
Koh. 3,14	Ich erkannte: Alles, was Gott tut, das wird sein für ewig. Zu ihm gibt es nichts hinzuzufügen und vom ihm gibt es nichts wegzunehmen,	und der Gott tut es, dass sie sich fürchten vor seinem Angesicht.

Zunächst nimmt Koh. 3,10 sowohl 1,13 als auch 2,26 auf – Gott gibt den Menschen Mühsal, sich damit zu plagen. Das Handeln Gottes wird nicht mehr nur mit „Geben“ beschrieben, sondern der nächste Satz führt ein neues Verb ein, das bisher nur mit menschlichem Subjekt benutzt worden war. Gott macht, tut, handelt (Koh. 3,11).²²⁵⁹ Dieses Handeln Gottes wird mit dem Begriff „schön“²²⁶⁰ qualifiziert.

Handeln war bisher, als Handeln der Menschen, als Tun unter dem Himmel oder unter der Sonne näher beschrieben worden; als Synonym wurde „Mühe“²²⁶¹ genutzt. Da Kohelet fragt, was gut für den Menschen zu tun ist, hat das einen ethischen Klang. Das Handeln Gottes als Tun/Machen wird jetzt mit einem ästhetischen Begriff qualifiziert: schön. Der Gott, der gibt, ist also der Gott, der alles schön macht zu seiner Zeit. Es klingt Gen 1,31 an.²²⁶² Für die menschliche Wahrnehmung bleibt allerdings Gott, der Geber, im Mittelpunkt. Sein Geben bedeutet, dass er eine Erkenntnisgrenze aufrichtet. Er verhindert, dass sein Handeln erkannt, also einsehbar wird. In מ'צ'א klingt das Komplementärwortfeld „Suchen“ mit, mit dem Koh. 1,13 das Forschungsprogramm Kohelets eingeleitet worden ist.²²⁶³

Dem entspricht eine doppelt formulierte Erkenntnis (Koh. 3,12.14):

1., dass es nichts Besseres bei den Menschen gibt als sich zu freuen und Gutes zu tun , d.h. als Mensch zu essen, zu trinken und das Gute zu sehen inmitten der Mühe. Solches Tun ist eine Gabe Gottes, entspricht also dem, was von Gott her erkennbar ist.2.

Die zweite Erkenntnis betrifft die nicht erkennbare Seite Gottes, sein Handeln, das auf ewig besteht (und gerade so das Erkennen begrenzt) und das für den Menschen nicht veränderbar ist. Sein Ziel ist die Gottesfurcht, oder genauer: dass man sich vor seinem Angesicht fürchtet.

Mit dem Handeln Gottes, das uneinsehbar ist, wird die Gottesfurcht bei den Menschen herausgefordert. Kohelet nutzt eine eigene Formulierung: statt „Gottesfurcht“²²⁶⁴ formuliert er „dass sie respektvoll leben vor seinem Angesicht“²²⁶⁵ und nimmt damit einen Faden aus Koh. 2,26 auf. Dort

²²⁵⁹ עשׂה

²²⁶⁰ יפה

²²⁶¹ עמל

²²⁶² M. Schubert Schöpfungstheologie, S. 125 qualifiziert von hieraus m.E. verengend, Gott bei Kohelet „ausschließlich“ als Schöpfer. M. Leuenberger, Erfahrungstheologien, S. 55f qualifiziert den Schöpfergott als „überempirisches Moment“, das die menschliche Lebenswelt prägt und die den Menschen begrenzt.

²²⁶³ דר׳ש/ תו׳ר

²²⁶⁴ יראת אלהים

²²⁶⁵ שיראו מלפניו

war „gut“ durch „vor seinem Angesicht/vor ihm“ näher bestimmt worden. Was für Kohelet Gottesfurcht ist, wird nicht noch nicht gesagt. Fest steht nur, dass Gottes Handeln auf sie zielt. Sind Geben und Tun Gottes hier komplementär zu verstehen, dann könnte das auch für die Freude und die Gottesfurcht gelten. Dann ist Freude und Gutes tun Ausdruck der Gottesfurcht, also Erkenntnis und praktische Realisation davon, dass der Mensch Gottes Tun nicht einsehen kann.²²⁶⁶

Koh. 3,22 knüpft mit einem weiteren kurzen Komparativspruch an: „Ich sah, dass es nicht Besseres gibt als dass er sich freut, der Mensch bei seinen Taten, denn das ist sein Teil; denn wer wird sie dazu bringen zu erkenne, was nach ihnen sein wird.“ War der zeitliche Aspekt in Koh. 3,15 der der Vergangenheit, ist es nun der der Zukunft. Eventuell spiegelt sich in den zeitlichen Aspekten Kohelets Feststellung wider, dass der Mensch weder Anfang noch Ende von Gottes Handeln erkennen kann. Ihm bleibt die Freude. Freude scheint der Begriff zu sein, unter dem Kohelet hier sein Lebensprogramm zusammenfasst.

Der Gebrauch des Wortes „gut“ wechselt innerhalb des Abschnitts zu Komparativsprüchen. Mit Blick auf die Unterdrückten und ihr Leid preist Kohelet die Gestorbenen glücklich. Besser als Lebende und Tote hat es allerdings der Noch-nicht-Geborene, weil er das Böse noch nicht gesehen hat. Der hier wahrgenommenen Abwägung haftet etwas Irreales an, da die, die noch geboren werden, durchaus in die Situation kommen können, Unterdrückung zu sehen und zu erleiden. Es sei denn, Kohelet rechnete mit einer realen Möglichkeit, dass die Nachgeborenen keine Unterdrückung erleben werden.

Den Abschluss des Abschnitts bilden Koh. 4,4b²²⁶⁷-4,6. Der Refrain mit hävel-Formel zieht sich über zwei Verse und ist um zwei Sätzen erweitert, sodass eine Wiederholung von „Windweide“ die Sätze umschließt. Beide Sätze (Koh. 4,5.6) lassen das Lebensprogramm Kohelets anklingen. In Koh. 4,5 ist es das Stichwort „essen“: „Der Tor ist einer, der die Hände in den Schoß legt²²⁶⁸ und sein Fleisch isst.“ Die Tendenz beschreibt das Gegenstück zum Weisen, der nach dem, was wir bisher gelesen haben, auch isst und trinkt, aber ohne seine Substanz zu zerstören. Koh. 4,6 schließt mit einem weiteren Komparativspruch an: „Besser eine Handvoll Ruhe als beide Hände voll Mühe.“

Hinsichtlich des Guten sind drei Veränderungen²²⁶⁹ gegenüber Koh. 2,24-26 feststellbar:

- 1) Gab es in Koh. 2,24 nichts Gutes, nicht einmal Essen und Trinken, so gibt es jetzt nicht Besseres. „Gut“ wird nun durch Freude, Essen, trinken, Gutes tun und sehen inhaltlich gefüllt. Es gilt als gut angesichts der Uneinsehbarkeit des Handelns Gottes. Es ist weise, solange es nicht die eigene Grundlage aufzehrt. In das Abwägen einbezogen sind die Lebenssituationen von Unrecht und Unterdrückung, wobei für Lesende der Eindruck bleibt, dass die grundsätzliche Abwägung in Koh. 3,12 dadurch nicht grundsätzlich betroffen ist. Die Fälle von Unrecht und Unterdrückung verstärken das Ergebnis aus Koh. 3,12ff
- 2) Wurde Essen und Trinken in Koh. 2,24 grundlegend durch „seine Seele das Gute sehen lassen“ bestimmt, ist diese Formulierung nun zwei anderen gewichen: Gutes tun und das Gute sehen.

²²⁶⁶ M. Leuenberger, Erfahrungstheologien, S. 59f

²²⁶⁷ Koh. 4,4a fasst zusammen, dass Grund und Folge aller Mühe und Anstrengung im Neid zu finden ist. Evtl setzt sich die Reihe der Anklänge an die Urgeschichte Gen. 1-11 hier fort. Kann Koh. 3,11 als Anspielung auf Gen. 1 und Koh. 3,20 als freies Zitat aus Gen. 3, gelesen werden, ist es hier über קנאתי die Anspielung an Gen. 4.

²²⁶⁸ Pt.konstruktion

²²⁶⁹ Man wird fragen können, woher die Veränderung stammt. Deutlich ist, dass mit Koh. 2,26 ein Teil des Buches abgeschlossen ist und der Lesefluss zunächst durch Koh. 3,1-9 unterbrochen worden ist, durch das Gedicht über die Zeit. Hatte das Gedicht über den Lauf der Schöpfung (Koh. 1,4-11) an die Frage nach dem יתרון angeschlossen, schließt das Gedicht über die Zeit mit dieser Frage. Diese Frage war aber bereits in Koh. 2,11 beantwortet: אין יתרון. Einleitend wird in 3,1 als neuer Begriff nicht nur „Zeit“ eingeführt, sondern auch das Wort חפץ. Und in Koh. 3,11 ist mit עשה ein neues Verb in Bezug auf Gott eingebracht und qualifiziert worden. Gegenüber Koh. 2,24-26 hat sich eine neue Ausgangslage ergeben: in der Nichteinsehbarkeit von Gottes Handeln, die eng mit der Zeitlichkeit menschlichen Handelns verbunden wird.

Gutes tun bezieht sich auf das Handeln der Menschen, Gutes sehen bezieht sich auf die Einsicht und Erkenntnis der Menschen, hier zu erkennen, dass Essen und Trinken, Freude und Gutes tun, Gottes Gabe ist. Der Bezug auf die eigene Bedürftigkeit (Koh. 2,24)²²⁷⁰ ist in der Formulierung weggefallen. Viele Ausleger behelfen sich damit, dass sie „gut tun“²²⁷¹ reflexiv, also selbstbezogen verstehen: „sich gütlich tun“ und Koh. 3,12 damit wieder an Koh. 2,24 angleichen. Hat die Formulierung in Koh. 2,24 jedoch eine andere Bedeutung, dann ist der Wechsel von „Es gibt nichts Gutes, nicht einmal Essen und Trinken etc.“ zu „es gibt nichts Besseres als Freude“ weniger hart.

3) Vielleicht wird in Koh. 3,14 der Gute/Weise aus Koh. 2,26 durch den Gottesfürchtigen interpretiert. Die Wiederaufnahme der Formulierung mit „vor dem Angesicht“ legt eine solche Vermutung nahe.

8.3.2 Koh. 4,7-16²²⁷²

Im ersten Lektüredurchgang zum salomonischen Profil waren bereits die Besonderheiten festgestellt worden. Erstmals taucht das Wort hävel als Qualifizierung eines Einzelfalls „Der einsame Mensch“ auf. Zwei Beispielgeschichten werden erzählt und mit Hilfe von Komparativsprüchen (Koh. 4,9.13) ausgewertet.

Die erste Beispielgeschichte (Koh. 4,7-12) führt einen einsamen reichen, habgierigen Einzelnen ohne Familie an. Zunächst ist er eine Karikatur (Koh. 4,8a), dann ein Modell, wenn er sich selbst fragt, wozu er das macht und seiner Seele dabei das Gute vorenthalten wird (Koh. 4,8b). So fragt Kohelet in der Travestie und hasst auf diesem Weg sein Leben und ist gerade darin weise.²²⁷³ Offen bleibt, was das Gute ist, das dem Mann fehlt.

Die Beispielgeschichte wird zunächst durch einen Komparativspruch abgeschlossen: Besser als der Einzelne sind die zu zweit dran. Es gibt für sie einen guten Lohn in/durch ihre Mühe. Der gute Lohn wird erläutert: fallen sie, hilft der eine seinem Gefährten aus. Gut ist also, wenn zwei einander aufhelfen. Aber Wehe dem Einzelnen, der fällt und keinen zweiten hat, um ihm auszuhelfen. Das Gute, das dem Mann aus der Beispielgeschichte fehlt, ist, statt allein zu sein Hilfe zu erfahren. Kohelet legt Gen. 2,18 aus. „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist“.²²⁷⁴

Der Komparativspruch wird zunächst durch zwei Begründungen einsichtig gemacht, dann durch den Weheruf ergänzt. Es folgen noch drei weitere Begründungen. Mit diesen massiven Begründungen konterkariert Kohelet im Grunde die Besonderheit des Komparativspruchs, dass er selbstevident ist. Lesende bemerken, dass das Selbstverständliche doch der Begründung bedarf. Das Gute ist nicht selbstevident, sondern muss erläutert werden.²²⁷⁵

Die zweite Beispielgeschichte (Koh. 4,13-16) wird durch einen Komparativspruch eingeleitet: „Besser ein Kind, mittellos aber weise, als ein König, alt und töricht.“ Die Torheit seines Alters zeigt sich darin, dass er nicht mehr weiß, dass er weiterhin Beratung braucht (Koh. 4,13).

Man wird fragen können, wie die Beispielgeschichten sich zueinander verhalten. Zunächst legt sich nahe, den reichen, einsamen Mann mit dem alten, törichten König zusammenzudenken. Der Mann aus Koh. 4,8 allerdings fragt wie der weise König Kohelet, während der alte König beratungsresistent ist. Die mit כִּי angeschlossene Begründung erzählt nun die Geschichte eines Königs, seinen Weg zum und auf dem Thron. Wenn es die Geschichte Salomos ist, die hier erzählt wird, dann ist es die Geschichte, wie aus einem jungen, weisen König ein alter, törichter König wird. Dann ist das Gute in

²²⁷⁰ נִפְשׁוּ

²²⁷¹ לַעֲשׂוֹת טוֹב

²²⁷² S.o. S. 103ff.

²²⁷³ In diesem Sinn kann die wörtliche Rede des Mannes (Koh. 4,8b) auch als Einwurf Kohelets verstanden werden. Er sagt dann: „Und für wen mühe ich mich?“

²²⁷⁴ Luther 2017

²²⁷⁵ Das ist bereits beim ersten Vorkommen eines Komparativspruchs, nämlich in Koh. 3,12f, so. Auch dort wird begründet, nämlich mit dem Geben und Handeln Gottes. Allerdings ist die Begründung nicht sogleich als solche zu erkennen. Hier nun wird sie direkt durch כִּי eingeleitet.

der Geschichte Salomos in ihren Anfängen zu finden, denn über den alten Salomo freuen sich weder Zeitgenossen noch die nachfolgenden Generationen. Die Weisheit ist in der Frühzeit Salomos zu suchen.

Hinsichtlich des Guten haben sich in den Beispielgeschichten folgende Aspekte ergeben:

- 1) Das Gute oder Bessere scheint nicht immer selbstevident zu sein. Es bedarf der Begründung, um Einsicht zu erreichen.
- 2) Gut ist, nicht allein zu sein, sondern sich gegenseitig zu helfen. Das Mittel der Beispielgeschichte enthebt der Mahnung.
- 3) Torheit und Weisheit sind keine dauerhaften Eigenschaften. Aus dem Toren kann ein weise fragender Mann werden, aus dem weisen Knaben ein alter Tor auf dem Thron.

8.3.3 Koh. 4,17-6,9²²⁷⁶

Der Abschnitt Koh. 4,17-6,9, der letzte, der durch den hävel-Refrain abgeschlossen wird, beginnt in Koh. 4,17 mit dem ersten Imperativ des Buches: „Bewahre deine Füße, wenn du zum Haus Gottes gehst.“ Lesende werden direkt angesprochen, vorher waren sie eher als Zuhörende involviert. Ab Koh. 5,9 kehrt Kohelet unter dem Stichwort ‚beobachten‘ zum „Ich-Bericht“ (Koh. 5,12.17; 6,1) zurück und formuliert sein Programm, das Leben zu leben (Koh. 5,18), in der Mitte noch einmal neu.

Es folgen weitere Anredeformen im Imperativ, Jussiv oder Vetitiv: Nahe dich, um zu hören (Koh. 4,17b); überstürze dich nicht, eile nicht (Koh. 5,1); wenn du gelobst, zögere nicht; was du gelobst, erfülle (Koh. 5,3); besser, du gelobst nicht, als dass du gelobst, aber nicht erfüllst (Koh. 5,4); gib nicht, sage nicht (Koh. 5,5); fürchte Gott (Koh. 5,7); wundere dich nicht (Koh. 5,7).

In ersten Unterabschnitt Koh. 4,17-5,8 treten Verben 1. Sg. Aff treten zurück. In Fragen der Religion und des Tempelkultes kann Salomo als Autorität gelten, und zwar aus seiner Erfahrung mit Gott als junger, weisewerdender Mann als auch hinsichtlich seiner Erfahrung als Tempelbauer und (Vor-)Beter.

Kohelet arbeitet mit dem Kontrast zwischen dem, der Acht hat, und den Toren, der nicht einmal weiß²²⁷⁷, dass er mit seinem Opfer Böses tut.²²⁷⁸ In dem Kontrast wird dargestellt, wie gutes Handeln aussieht: bedachtes Hören, Vorsicht beim Reden und wenn man gelobt, dann Erfüllung. So fasst es der Komparativspruch in Koh. 5,4 zusammen. Das, was gut ist, wird im mit Hilfe der Opposition von Torheit und bösen Handeln dargestellt. Die Torheit kann dazu führen, zum חוט zu werden: „Gib nicht deinen Mund dazu her, um dein Fleisch sündigen zu lassen.“ Dabei wird hier nicht, wie sonst in Kohelet üblich, das Partizip „sündigen, sich verfehlen“ benutzt, sondern der Inf. Hif. Sündigen bzw. zur Sünde²²⁷⁹ verführen ist hier als Akt, als Tun vorgestellt.²²⁸⁰ Da dieses Tun nicht beabsichtigt sein muss, steht ihm die Wachsamkeit und die Gottesfurcht gegenüber. Mit dem Verweis auf die Gottesfurcht lässt Kohelet sein Lebensprogramm aus Koh. 3,14 wieder anklingen. War die Gottesfurcht in Koh. 3,14 das Ziel göttlichen Tuns, so ist sie nun das, was ein weiser Mensch umsetzen soll. Der Gottesfurcht entgegenstehen kann die Tatsache der Unterdrückung (Koh.

²²⁷⁶ S.o. S. 105.

²²⁷⁷ יודעים כי אינם יודעים könnte von Lesenden als Anknüpfung an Koh. 4,13 verstanden werden. Der beratungsresistente König, der im Tempel opfert, zählt dann auch zu den Toren.

²²⁷⁸ לעשות רע

²²⁷⁹ Die Sünde könnte in Koh. 5,5b konkret benannt sein: שגגה; vgl. Gesenius 18A, S. 1322:

„(unabsichtliches bzw. unwissentliches) Vergehen, Versehen, Fehlgriff“; im Kontext von Opfer vgl. Lev.4f; Num. 15, 22-31.

²²⁸⁰ Anders Alshich, Perfection, S. 133, der ח'ט hier und in 1.Kön. 1,21 i.S.v. „verlieren, Verlust“ versteht.

5,7f).²²⁸¹ Sie soll den Lesenden, den Weisen, den Guten, den Gottesfürchtigen nicht verwundern, nicht von der Gottesfurcht abbringen.²²⁸²

Der nächste Unterabschnitt (Koh. 5,9-18) beginnt mit drei traditionell wirkenden Sentenzen²²⁸³ über die Liebe zu Geld und Reichtum, also über Habsucht²²⁸⁴ und ihre Folgen (Koh. 5,9-11). Dabei geht es um die Frage, inwieweit Geld und Gut befriedigen und sättigen. Der reiche Habsüchtige wird mit einem Arbeiter kontrastiert, der zu essen hat und Schlaf findet, während Sättigung²²⁸⁵ am Reichtum den Schlaf raubt.

Mit den Stichworten „essen“ und „sattwerden“ spielt Kohelet auf sein Lebensprogramm an, entdeckt dann aber das Gegenteil. Habsucht führt zu einer Perversion des Programms. Wird der Reichtum bewahrt (Koh. 5,12)²²⁸⁶ und nicht die Füße (vgl. Koh. 4,17), d.h. die Lebensgestaltung²²⁸⁷, dann wird daraus für die Herren Besitzer ein böses Leiden. Das Leiden besteht nicht nur wie in den vorhergehenden Sentenzen in Mühe und Sorge, sondern darin, dass Reichtum vergänglich ist, also ‚im Zufall‘ verlorengehen kann, und dass der Mensch nichts mitnehmen wird im Tod. Er müht sich also für nichts (Koh. 5,15)²²⁸⁸, ohne richtig genießen, ohne essen zu können (Koh. 5,16). Das Gut, Reichtümer zu besitzen, bedeutet nicht, dem Lebensprogramm Kohelets entsprechend zu leben oder leben zu können.

²²⁸¹ Entgegen einem breiten Konsens, der hier einen Themenwechsel annimmt, bleibt Kohelet m.E. beim Thema Gottesfurcht. Alshich, *Perfection*, S. 134f fragt an dieser Stelle, wie Gott alles das, was den Glauben an seine Gerechtigkeit erschüttert, zulassen kann; ebenso TgKoh.; auch in Koh.3 sind Gottesfurcht und Unterdrückung zusammengeordnet.

²²⁸² Üblicherweise wird von den Auslegern Koh. 5,7f als eigenständiger Abschnitt betrachtet.; vgl. z.B. W. Zimmerli, *Prediger*, S. 190; A. Lauha, *Kohelet*, S. 103; K. Galling, *Prediger*, S. 69; M. Köhlmoos, S. 150; T. Krüger, *Kohelet*, S. 216; N. Lohfink, *Kohelet*, S. 41; L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S.319; als Beginn einer größeren Sinneinheit vgl. z.B. C.L. Seow, *Ecclesiastes*, S. 201; M. Fox, *Ecclesiastes*, S.34. M.E. gehört Koh. 5,7 zum Vorangehenden (vgl. R. Alter, *Wisdom books*, S. 363), zum einen aus einem formalen Grund: Es werden weiter Lesende direkt angesprochen. Inhaltlich ist die Überlegung, dass Unterdrückung oder das Wohlergehen der Bösen dazu führen kann, ein gottesfürchtiges oder weises Leben aufzugeben, ein weisheitlicher Topos (vgl. Ps. 73,2-4), den Kohelet im Blick hat. Denn immer wieder sind es die Einzelfälle von Leid, ist es der Tod und das Unrecht, die in seine Überlegungen einbezogen werden.

²²⁸³ N. Lohfink, *Kohelet*, S. 43, der allerdings darauf verweist, dass aus der Tradition keine wirklichen Parallelen beizubringen sind. Eventuell bildet Kohelet in Anlehnung an die Tradition eigene Sentenzen; anders W. Zimmerli, *Prediger*, S. 192f; T. Krüger, *Kohelet*, S. 225.227f; antike Belege bei K. Galling, *Prediger*, S. 69.

²²⁸⁴ L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S.327: „potentielle Suchtstruktur“

²²⁸⁵ Vgl. Sirach 34,1-4.19-21.

²²⁸⁶ שָׂמַח

²²⁸⁷ Spätestens die Rabbinen nennen die Lebensgestaltung „halacha“, das Gangbare oder Das-zu-Gehende; E. Kähler, *Halacha*, TRE XIV, 384-392. Vgl. die Bezeichnung der Apg (Apg. 19,23) für die Lebens- und Glaubenspraxis der Christusanhänger innerhalb des Judentums: „der neue Weg“.

²²⁸⁸ לָרוּחַ

Koh. 5,17-19 wechselt Kohelet zum Spruch mit „gut ist“. Wie in Koh. 5,12 leitet er mit „Ich habe gesehen, beobachtet“ ein. War das Essen in Koh. 5,9-16 der Punkt, an dem die Spannung zwischen dem habsüchtigen Reichen und dem Lebensprogramms Kohelets sichtbar wurde, so beginnt der Spruch mit Essen und Trinken. Breit wird das Lebensprogramm Kohelets eingebracht, auch mit der theologischen Dimension. Die Freude bildet das Abschlusselement.²²⁸⁹

Koh. 5,17	Siehe, das habe ich gesehen, ich: Gut, d.h. schön ist es zu essen und zu trinken und das Gute zu sehen in all seiner Mühe, mit der er sich müht unter der Sonne in der Spanne seiner Lebenstage,	die ihm der Gott gibt. Denn das ist sein Teil
Koh. 5,18	Auch gilt: Jeder Mensch, dem der Gott Reichtum und Schätze gibt und ihn ermächtigt, davon zu essen und zu trinken seinen Teil und sich zu freuen,	das ist eine Gabe Gottes.
Koh. 5,19	Denn er gedenkt nicht allzuviel der Tage seines Lebens	denn der Gott beschäftigt ihn durch die Freude seines Herzens.

In den Formulierungen des Programms sind Veränderungen sichtbar. War der Einstieg in Koh. 2,24 (unter der Frage nach dem Gewinn) mit einem klaren „Es ist nicht gut“ gekennzeichnet, begann die Formulierung in Koh. 3,12 mit einem Vergleich²²⁹⁰. In Koh. 5,17 steht ein „Gut“ am Anfang, das sogleich durch „schön“ interpretiert wird, jener Kategorie, mit der in Koh. 3,11 Gottes Tun qualifiziert war. Das jetzt beschriebene menschliche Tun entspricht dem Tun Gottes. Es ist nicht auf punktuelle Momente beschränkt, sondern – wie zweimal betont wird – auf die gesamte Lebenszeit. Wie in Koh. 3,13 ist dem Essen und Trinken „das Gute sehen“²²⁹¹ zugeordnet, während es in Koh. 2,24 hieß: „Die Seele Gutes sehen lassen“. „Sehen, beobachten“ ist immer mit Kohelets Forschungsprogramm verbunden. Der Begriff beinhaltet nicht nur das bloße Sehen, sondern ist zugleich ein Akt des Verstandes, ein Erkennen oder Entdecken. Eventuell kann man mit Blick auf Koh. 3,12f sogar sagen, dass es die kognitive Voraussetzung für das richtige Handeln ist. Diese Komponente ist Koh. 5,17-19 völlig zurückgetreten.

Es folgt der Verweis darauf, dass jemand seinen Anteil, seinen Teil dabei genießt. Der Begriff war im Rahmen der Kohelettravestie in Koh. 2,10 eingeführt worden. Dort, in der Abschlussnotiz zum biografischen Experiment, beschreibt er, dass die Freude für sein Herz sein Teil von all der Mühe gewesen ist. In Koh. 2,21 war der Begriff erneut gebraucht worden, um zu bezeichnen, was ein Mensch jemandem überlassen muss, der sich nicht darum bemüht hat. Hier nun steht Teil/Anteil im Zusammenhang mit Essen und Trinken als Möglichkeit den Reichtum, den Gott gibt und als Genussmöglichkeit gewährt, auch zu genießen. Gott wird wieder als Geber (Koh. 5,17.18) beschrieben. Sein Geben wird konkret darin, dass er Reichtum und Schätze und die Möglichkeit, sie zu genießen, schenkt.

Der Aspekt des „Genießenkönnens“ war ab Koh. 5,9 neu eingeführt und veranlasst nun (Koh. 6,1-6) das Hinschauen auf einen weiteren bösen Fall (Koh. 6,1): „ein Mann, dem Gott verleiht Reichtum und Schätze und Macht und seiner Seele mangelt nichts an allem, was er sich wünscht; aber nicht gibt Gott ihm Gewalt davon zu (essen), vielmehr ein Fremder (isst) es“ (Koh. 6,2a).²²⁹² Diesen Mann vergleicht Kohelet mit einer Fehlgeburt, die es besser hat als er. Denn im Gegensatz zur Fehlgeburt hat er das Leben, aber es ist ihm die Möglichkeit genommen, „das Gute zu sehen“. Selbst wenn er zweitausend Jahre lebte und das Gute nicht sähe – sein Weg führt doch in den Tod. Wenn die Möglichkeit, das Gute zu sehen, nicht gegeben wird, ist es egal, wie groß die Lebensspanne ist. Hatte der Unterabschnitt mit traditionell klingenden Sentenzen begonnen (Koh. 5,9-11), so klingt er damit auch aus (Koh. 6,7-9).²²⁹³ Der Mensch lebt für seine Bedürfnisse, die niemals endgültig zu

²²⁸⁹ In Koh. 3,12 stand sie am Anfang des Lebensprogramms Kohelets.

²²⁹⁰ אין טוב כי אם

²²⁹¹ לראות טובה

²²⁹² Übersetzung im Anschluss an H.W. Hertzberg, Prediger, S. 127; allerdings übersetzt Hertzberg

„genießen“ statt „essen“.

²²⁹³ T. Krüger, Kohelet, S. 238

befriedigen sind.²²⁹⁴ Welchen Vorzug hat angesichts dieser Situation der Weise vor dem Toren, konkret: Was bedeutet es für den Armen²²⁹⁵ einer zu sein, der weiß, wie man den Pfad des Lebens geht (Koh. 6,8)? Der Arme wird hier als Weiser angenommen.²²⁹⁶ Kohelet wägt ab: Besser ist das, was die Augen sehen, als das, was durch die Kehle geht (Koh. 6,9).²²⁹⁷ Dem ungestillten Verlangen und der Bedürftigkeit des Menschen, um die „keiner herum kommt“²²⁹⁸, wird als das Gute entgegengesetzt, das Gute zu sehen und wahrzunehmen, auch wenn das immer nur eine punktuelle und gegenwartsbezogene Erfahrung sein wird.²²⁹⁹

Insgesamt wird man sagen können, dass der Abschnitt Koh. 4,17-6,9 zweigeteilt ist: Die Gottesfurcht (Koh. 4,17-5,8) und ‚Das Leben leben können‘ (Koh. 5,9-6,9). In umgekehrter Reihenfolge wird damit Koh. 3,12-14 aufgenommen. Der zweite Unterabschnitt ist dabei wie ein Triptychon gestaltet. In der Mitte zwischen dem Fall des Habgierigen und dem Fall dessen, der der Möglichkeit zu genießen beraubt ist, steht das Lebensprogramm Kohelets.²³⁰⁰

Die sentenzenhafte Rahmung des Unterabschnitts führt für Lesende zu dem Gefühl, sich im Bereich der traditionellen Spruchweisheit zu bewegen. Kohelet vermittelt Lesenden den Eindruck, dass er an Traditionen anknüpft, sie bedenkt, fortführt, erläutert.

Was erreicht Kohelet mit dem Aufbau des Unterabschnitts bei Lesenden? Im Grunde verstärken Koh. 5, 9-16 und Koh. 6, 1-9 den Abschnitt Koh. 5,17-19 inhaltlich. Das, worauf es hier ankommt, ist die Möglichkeit zu haben, das Leben zu leben. Diese Möglichkeit liegt bei Gott. Das wird deutlich, wenn die Einzelfälle, durch Habsucht den Genuss zu zerstören oder dass Gott die Möglichkeit zu genießen verweigert, in Betracht gezogen werden.

Zu den theologischen Aussagen in Koh. 5,17-19 gehört auch 5,19. Der Mensch, der sich freut, denkt nicht zuviel an die Lebensdauer. Das wird auf Gott zurückgeführt. Kohelet schreibt: „Ja, Gott erfreut durch die Weisheit sein Herz“.²³⁰¹ „מענה“ ist schwierig.“²³⁰² Es erinnert an „Beschäftigung / Mühsal“²³⁰³. LXX hat das so empfunden und ein Objekt, „ihn“, den Menschen, ergänzt: „Gott beschäftigt ihn“.²³⁰⁴ Eine zweite Möglichkeit besteht darin, das Wort von einer Wurzel „antworten“ abzuleiten.²³⁰⁵ Gott lässt den Menschen in der Freude seines Herzen antworten. Das könnte der Vorstellung entsprechen, dass Gott den Menschen zur Antwort geschaffen hat (Pvb. 16, 4). In beiden Fällen ist es so, dass Gott die Freude so einsetzt, dass der Mensch seiner Lebensstage nicht allzuviel gedenkt.

²²⁹⁴ Zu Koh. 6,7 vgl. Pvb.27,20; 30,15f, wobei allerdings nicht von der נפש die Rede ist, sondern von der Sheol. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 226f nimmt an, dass hier nicht allgemein über die menschliche Bedürftigkeit gesprochen wird, sondern über die Unersättlichkeit der Reichen (in struktureller Aufnahme von Koh. 6,9-11). Dafür spricht ggf die Erwähnung des Armen in Koh.6,8. Ähnlich denkt W.Zimmerli, Prediger, S. 197 wenn er darauf hinweist, dass ab Koh. 6,1 von einem Reichen die Rede war und es also um die „Lebensgier“ des Reichen geht. Entsprechend übersetzt er נפש mit Gier.

²²⁹⁵ So der Konsens der Ausleger, vgl. die Diskussion bei C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 214.

²²⁹⁶ Vgl. Koh. 4,13; 9,15; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 135.

²²⁹⁷ Koh. 5,10 klingt an: „Ironically, Qohelet’s response to the poor here is the same as what he said to the rich“, C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 288.

²²⁹⁸ K. Galling, Prediger, S. 72

²²⁹⁹ Vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 239; W. Zimmerli, Prediger, S. 200

²³⁰⁰ Vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 224; C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 217; der Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass in beiden Fällen der Verweis auf das Todesschicksal durch ein Traditionszitat gekennzeichnet ist – Koh. 5,14 entspricht Hi.1,21 (vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S.333); Koh. 6,6 als Teil-Selbstzitat aus Koh.3, 20; dort in 3,20b Zitat aus Gen. 3,19 (vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 283).

²³⁰¹ כי האלהים מענה בחכמה לבו

²³⁰² H.W. Hertzberg, Prediger, S. 129; vgl. Gesenius 18A, S. 987-990, der vier Wurzeln vorschlägt: 1. Antworten; 2. Niedergedrückt sein; 3. Sich plagen; 4. Anstimmen, singen.

²³⁰³ ענין könnte von מענה abgeleitet sein.

²³⁰⁴ Vgl. die Diskussion bei M. Fox, Time, S. 240, der darauf aufmerksam macht, dass מענה Hif inhaltlich mit ענין übereinstimmt.

²³⁰⁵ N. Lohfink, Kohelet, S. 46 Anm. zu 5,19; M. Fox, Time, S. 240 bemerkt zu recht, dass N. Lohfink statt des MT Hif dann K übersetzt.

8.3.4 Zusammenfassung

Was wissen Lesende, die in Koh. 6,9 angekommen sind, über das, was gut ist, und über Gottes Handeln?

1. Es gibt gutes, also zu empfehlendes Handeln. Es besteht in der Gottesfurcht, im Essen und Trinken, das Gute sehen und in der Freude. Diese Möglichkeiten menschlichen Handelns entsprechen Gottes Tun als Schöpfer und als Begrenzer des menschlichen Lebens und Erkennens.
2. Neben dem Guten, das ein Mensch genießt und tut, gibt es die Güter. Für den Genuss sind sie notwendig, aber es gibt auch Reichtum, der unglücklich macht – etwa beim Habsüchtigen oder wenn Gott die Möglichkeit verweigert, das Gute zu genießen.
3. Der Genuss ist punktuell und gegenwartsbezogen, nicht zu machen von Menschen, sondern nur auszuführen.
4. Einmalig wird wieder „Sünde“ (Koh. 5,5) erwähnt, nun als etwas, was man tut; ebenso wird das Böse einmal als ethischer Gegenbegriff genutzt (Koh. 4,17). Beide Begriffe spielen aber in den Überlegungen Kohelets keine Rolle und dienen kaum dazu, zu seinem Verständnis des Guten etwas beizutragen. Überhaupt wird das Gute kaum begrifflich abgegrenzt, sondern eher durch Lebenssituationen, die nicht gut sind. Dann sind sie Mühsal, hävel o.ä.
5. Es ist zu beobachten, dass Kohelet sich in seiner Argumentation auf Tradition beruft und Schrift zitiert. Er zeigt sich seinen Lesern als jemand, der sich anschließt und mit der eigenen Beobachtung die Tradition bestätigt. Zugleich zeigt er sich als einer, der seine Begründungen in den weiteren Kontext der Schrift einordnet. Für mich als Leser bedeutet das, dass Kohelet von mir im Rahmen der Schrift wahrgenommen werden möchte. Das, was Kohelet über Gott oder das Begriffsfeld Gut/böse sagt, wird von ihm so dargestellt, dass Lesende es als im Glauben Israels verwurzelt empfinden.

8.4 Koh. 6,10-7,23

8.4.1 Koh. 6,10-12

Mit Koh. 6,10 ist der Übergang zum zweiten Teil des Buches erreicht. Der hävel-Refrain wird nicht mehr genutzt, um Abschnitte abzugrenzen. Koh. 6,10 und 6,12 nennen die Stichworte, die später die beiden Großabschnitte (Koh. 7,1-8,17; 9,1-11,6)²³⁰⁶ begrenzen: „nicht vermögen“ und „wer weiß?“²³⁰⁷

Der Bogen in Koh. 6,10-12 spannt sich von „was gewesen ist“ (Koh. 6,10)²³⁰⁸ hin zu „was in der Zukunft geschehen sein wird“ (Koh. 6,12).²³⁰⁹ Dieser Bogen ist Lesenden aus Koh. 3,15 und 3,22 bekannt. Koh. 3,22 fokussiert die Frage nach der Zukunft bereits auf diejenigen, die Zukunft wissen lässt. Eventuell eignet dem Verb „sein/werden“ dabei eine Handlungskomponente. In Koh. 1,9, wo Lesende erstmals dem Bogen von Vergangenheit und Zukunft begegnen, wird „sein/werden“ durch „tun/machen“ ausgelegt: Was gewesen ist, das wird geschehen sein und was getan worden ist, das wird wieder getan worden sein und es gibt nichts Neues unter der Sonne.²³¹⁰ Es geht hier weniger

²³⁰⁶ S.u. S. 55ff.

²³⁰⁷ מִי יוֹדֵעַ; לֹא יוֹכֵל.

²³⁰⁸ מֵהָיָה

²³⁰⁹ מֵהָיָה אַחֲרָיו

²³¹⁰ מֵהָיָה הוּא שִׁיחִיָּה וּמָה שֶׁנַּעֲשָׂה הוּא שִׁיעֲשָׂה וְאִין חֲדָשׁ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ

um Seinsaussagen, sondern um Geschehnisse, die durch Handeln bestimmt sind.²³¹¹

In Koh. 3,15 leitete die Formulierung „was gewesen ist“ eine singuläre Aussage über Gottes Handeln ein. War sein Tun in Koh. 3,14 durch Geben und Tun beschrieben worden, ist er in Koh. 3,15 der Gott, der das/den Entschwundenen sucht.²³¹² Auch jetzt in Koh. 6,10 wird mit „was gewesen ist“ eine Aussage über Gottes Handeln eingeleitet, allerdings jetzt nicht in direkter Sprache, sondern verhüllt in passivischen Formulierungen. „Die Passiva machen Gott zum ungenannten Subjekt dessen, was gesagt wird.“²³¹³ Gott benennt²³¹⁴, ruft den Namen aus.²³¹⁵ Dieses Aussprechen des Namens ist ein Akt der Herrschaft Gottes.²³¹⁶ Ihm ist der Mensch bekannt (Koh. 6,10a). Beides ist als Ausdruck für das schöpferische Handeln Gottes zu verstehen²³¹⁷, das bisher mit dem allgemeinen „tun/machen“ umschrieben worden war. Dieses Handeln Gottes umgrenzt das menschliche Handeln, macht sein Leben zu einem zeitlichen, d.h. vergänglichem Leben, das in der Zahl der Tage besteht.²³¹⁸ Eine zweite Aussage beschreibt Mensch und Gott nun prädikativ: Der Mensch kann nicht richten mit dem, der stärker²³¹⁹ ist. Auf die menschliche Seite gehört hier ein Unvermögen, das seinen Grund in Gott, d.h. in Gottes Stärke hat.²³²⁰

Koh. 6,12 verändert die Fragestellung aus Koh. 2,3, was für den Menschen zu tun gut sei. Jetzt wird nach demjenigen gefragt²³²¹, der weiß, was für den Menschen in seiner begrenzten Lebenszeit gut ist. Ob damit die bisherige Bestimmung des Guten aus Koh. 5,17-19 in Frage gestellt werden soll oder bestätigt wird, ist hier noch offen.²³²² Gut hat weiterhin mit dem Handeln der Menschen zu tun, denn Koh. 6,12a wird abgeschlossen mit einer Erweiterung.²³²³ Die Ausleger übersetzen im Konsens: „und er verbringt sie wie ein Schatten“.²³²⁴

²³¹¹ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 230; vgl. M. Fox, Time, S. 247

²³¹² בְּקִישׁ

²³¹³ N. Lohfink, Kohelet, S. 48; vgl. L. Schienhorst-Schönberger, Kohelet, S.346f; T. Krüger, Kohelet, S. 246

²³¹⁴ Entsprechend denkt M. Breuer, Die fünf Megilloth, S. 411ff konkret an Adam und liest Koh. 6,10-12 als Kommentar zu Gen 2f. Er deutet dabei Koh. 6,1-12 als Gesamtzusammenhang, in dem ein Mensch שׂאִי sein will, also so leben will, als könne er verfügen, und so eben ein Böser ist und nicht versteht, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen Nutzen zu ziehen. Er bringt damit den Fluch über sich, der in Gen. 3 dem Acker und der Schlange gilt. Er ist am Ende, was er immer gewesen ist, nicht שׂאִי, sondern דָּאִי. Die Möglichkeit, dass es hier um den konkreten Menschen geht, sieht L. Schienhorst-Schönberger, Kohelet, S.363f.

Ibn Esra, Kohelet, S. 138-140 konkretisiert דָּאִי, indem er an den „Armen, der ein Wissender ist“ aus Koh. 6,8 denkt und den gesamten Abschnitt als Auslegung zu Koh. 6,8b versteht. Diesem Armen genügt es, dass sein Name bekannt ist. Er braucht sich nicht an der Lebensgier der anderen beteiligen, die keinen Gewinn bringt, sondern nichtig ist.

²³¹⁵ In Gen.2, 20 ist es allerdings Adam/Mensch, der als Namensgeber für Land- und Lufttiere vorgestellt wird.

²³¹⁶ L. Schienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 364

²³¹⁷ Vgl. z.B. T. Krüger, Kohelet, S. 246.

²³¹⁸ M.E. ist der Sachverhalt mit dem Begriff „Determination“, den z.B. A. Lauha, Kohelet, S. 118ff; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 144 nutzen, nur unzutreffend beschrieben.

²³¹⁹ Viele Ausleger folgen, i.d.R. ohne Diskussion, dem Qere; zur Diskussion vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 232f. Er versteht das Ketib als „conflation of two readings: staqqip und hattqqip“. Die Stärke der Q/Kt-Regelung der Masoreten besteht für Lesende m.E. darin, dass sie in den Deutungshorizont des Q das Kt einbringen kann. In diesem Fall wird deutlich, dass das Adjektiv „stark“ inhaltlich mitbestimmt wird durch eine Verbalform im Hif: stark sein, durch Stärke überlegen sein oder aber stark machen. Das Q bekommt so ein Aktionsmoment mitgeteilt, das im Kt aufgezeichnet ist.

²³²⁰ N. Lohfink sieht, dass sich diese Stärke im Vergehenmüssen des Menschen ereignet. Er vermutet, dass außer Gott hier auch der Tod gemeint sein kann; vgl. N. Lohfink, Kohelet, S. 48; Rashbam, Kohelet, S. 146 versteht hier den „angel of death“. In Koh. 3, 16ff wurde inhaltlich an dieser Stelle das Todesgeschick des Menschen thematisiert.

²³²¹ Ein Teil der Ausleger geht davon aus, dass die Fragen, die Kohelet stellt, in der Regel – und also auch in Koh. 6,12 – rhetorische Fragen sind, die mit „Nein“ zu beantworten sind. Vgl. dagegen L. Schienhorst-Schönberger, Kohelet, S.365f.

²³²² Vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 247.

²³²³ וְעָשָׂה כְּצֶלֶל

²³²⁴ Vgl. L. Schienhorst-Schönberger, Kohelet, S.362; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 145; T. Krüger, Kohelet, S. 245; W.Zimmerli, Prediger, S. 200; N. Lohfink, Kohelet, S. 48; K. Gallig, Prediger, S. 72; A. Lauha, Kohelet, S. 118 übersetzt mit negativer Note: „Wie ein Schatten vertut er sie“. H.W. Hertzberg, Prediger, S. 145 vermerkt dazu, dass das עָשָׂה hier seltsam ist. NJPS streicht die Wendung deswegen kurzerhand (vgl. M. Fox, Ecclesiastes, S. 43).

Für Lesende ist die Formulierung zunächst jedoch dunkel. Eventuell zeigt die Aufnahme von „tun/machen“ an, dass das Tun der Menschen wie ein Schatten ist, d.h. in den Folgen zum Zeitpunkt der Tat nicht greifbar.²³²⁵ Lesende haben auch keine Klarheit, wie die Fragen in Koh. 6,12 gemeint sind. Sind sie rhetorisch oder sind sie inhaltliche Vorgaben für die weiteren Überlegungen?²³²⁶

Der Abschnitt Koh. 6,10-12 verknüpft die Frage nach dem, was gut ist, nicht nur mit der Frage nach der Zukunft. Er stellt sie als Frage nach dem Weisen. Der Weise wird gesucht, der sagen kann, was gut ist. Dabei ist gut – wie bereits zuvor – eine Option für die Lebenspraxis. Der Abschnitt scheint anzudeuten, dass Kohelet seine weisheitliche Praxis in Auseinandersetzung, Gespräch oder Abgrenzung zu anderen Ansätzen beschreiben wird.

8.4.2 Koh. 7,1-6²³²⁷

Der Abschnitt wird durch das Gedicht Koh. 7,1-6 eingeleitet. Es beinhaltet eine Möglichkeit darzustellen, was gut ist, also die Frage aus Koh. 6,12 zu beantworten.²³²⁸ Es besteht aus einer Collage von Komparativsprüchen. Komparativsprüche dienen dem Abwägen, indem sie Alternativen exemplarisch gegenüber stellen. Das, was gut ist, wird durch eine Opposition verdeutlicht.

Das Gedicht unterbricht wie die Gedichte in Koh. 1,4ff und 3,1ff den Lesefluss. Lesende werden aufmerken und die Veränderung im Sprachstil bemerken – hier, die Repetition von Komparativsprüchen.

Sie gehören in die weise Wahrnehmung und Beschreibung „in der undurchsichtigen Welt“.²³²⁹ War im Gedicht Koh. 3,1ff der Schwerpunkt das Wort „Zeitpunkt“²³³⁰, ist es jetzt das Wort „gut“. Lesende haben eine eigene Leseerfahrung, was für Kohelet „gut“ ist.

Das Gedicht nimmt zunächst mit „Name“ Koh. 6,10²³³¹ wieder auf. Der Name ist besser als guter Geruch; auch Koh. 7,1b knüpft inhaltlich an, wenn er Geburts- und Todestag gegeneinander abwägt. Besser als der Geburtstag ist der Todestag. Die Wendung, die die Zuordnung von Koh. 7,1b zu 7,1a

Einige Ausleger versuchen, die Besonderheit der Formulierung auszudeuten. Sie sehen ein Gegenüber Kohelets anklingen, gegen das er sich wendet. H. Graetz, Kohelet, S. 91 sieht Kohelet in Konfrontation mit einer anderen Lebensphilosophie, die fordert, der Mensch solle sein Leben wie einen Schatten leben. „Der Verf. von Kohelet theilt diese düstere Lebensauffassung nicht, im Gegenteil, seine Aufgabe ist es eben, sie als schlecht darzustellen.“ Ähnlich stellt M. Breuer, Die fünf Megilloth, S. 413 zwei Lebenshaltungen gegenüber: „Das Leben jedoch nicht nur als einen Schatten zu empfinden, sondern als einen Schatten zu leben..., durch die lebendige Tat es zu beweisen, dass einem das Leben, das äußere flüchtige Dasein...ein Schatten ist, dazu bedarf es einer genauen Kenntnis dessen, מַה טוֹב לְאָדָם בְּחַיִּים.“ Es geht also darum, in der flüchtigen und begrenzten Lebenszeit nicht diese Tatsache zu beklagen o.ä., sondern „mit herzhafter Lebensbejahung das טוב zu ergreifen“.

T. Krüger, Kohelet, S. 247 geht davon aus, dass in der Folge ab Koh. 7,1 „alternative und konkurrierende ethische Konzepte“, „nach denen sich das Verhalten des Menschen in der Gegenwart an Erwartungen für die Zukunft ausrichten soll“, kritisch betrachtet werden.

Traditionelle jüdische Kommentare, z. B. Alshich, Perfection, S. 164f, gehen davon aus, dass unter dem Guten, das der Mensch tun soll, die Tora zu verstehen ist. Außerdem kann, mit Bezug auf die vergänglichen Lebenstage, übersetzt werden: „which he should consider like a shadow“, so M.

Zlotowitz, Koheles, S. 128, s.a. S. 127.

²³²⁵ Vgl. Y. Broch, Koheleth, S. 128f.

²³²⁶ KohRab, S. 86, zeigt, wie der Midrasch im Rahmen seiner Vorgabe, dass Salomo der Autor von Kohelet ist, seine eigene Person und das, was er im Folgenden ausführt, als Antwort auf die Fragen 6,12 versteht: „Ich will dir melden, spricht Salomo, was das Beste ist“. Es folgt sofort Koh. 7,1; ähnlich M. Fox, Time, S. 250.

²³²⁷ S.u. S. 59.

²³²⁸ W. Zimmerli, Prediger, S. 201

²³²⁹ W. Zimmerli, Prediger, S. 202

²³³⁰ עַת

²³³¹ דַּשׁ

gibt, ist überraschend.²³³² Der Todestag mag für die voraussagbare Zukunft des Menschen stehen. Kohelet zeigt sich als der, der die Zukunft ansagt: Ende und Ziel jedes Menschen²³³³ ist der Tod (Koh. 7,2).

Damit ist die Hauptlinie des Gedichts vorgegeben. Es betont die Sterblichkeit des Menschen, weil damit sein Herz, d.h. sein Verstand verbessert wird (Koh. 7,3).²³³⁴

Das Stichwort „Herz/Verstand“ führt das Gedicht weiter, indem nun den Gegensatz zwischen dem Weisen und dem Toren herausgearbeitet wird (Koh. 7,4-6). Der Weise und sein Lehren, im Unterschied zum Toren und seinem Singen und Lachen, ist der Zielpunkt des Gedichts. Die hävel-Formel trennt es von den folgenden Überlegungen.

Gut begegnet hier zum einen als ein „Besser“, als etwas, dem man den Vorzug geben soll. Das Bessere ist mit der Konfrontation mit dem Sterbenmüssen des Menschen verbunden. Zum anderen verbessert dieses Sterbenmüssen, wird es vom Verstand wahrgenommen, den Verstand; es macht weise. Das Gute wird mit dem Weisesein verknüpft. Der Weise ist der, der den Tod nicht verdrängt,²³³⁵ sondern sich dem Wissen lebenspraktisch aussetzt – im Haus der Trauer.²³³⁶

Gut erscheint auch als Verbform, als etwas, was den Verstand prägt und verändert – bessert und letztlich fröhlich macht. Beides gehört zusammen: „Qoh's hier ausgesprochener Pessimismus ist nicht weniger folgerichtig als die sonst mehrfach zutage tretende Lebensbejahung.“²³³⁷

Zugleich wird ein Lesender bemerken, dass er sich geirrt hat, wenn er Koh. 5,17-19 als Aufforderung zu einem Leben, das aus Kneipe, Gelächter und Gesang besteht, verstanden hat, um die Endlichkeit des Menschen zu verdrängen. Die Stichworte „Trinken“ und „Freude“ tauchen nun als Kennzeichen des Toren auf. Das, was in Koh. 5,17-19 als gut beschrieben worden ist, wird problematisiert. Es zeigt sich eine Ambivalenz für das, was gut ist als Lebenspraxis. Koh. 7,1-6 hebt 5,17-19 nicht auf, stellt aber der Beschreibung des Guten die bewusste Wahrnehmung der menschlichen Endlichkeit als Grenzziehung bzw. neuen Kontext zur Verfügung. Vielleicht fühlt er sich auch an die Ambivalenz erinnert, in der schon in der Kohelettravestie anfangs Lachen und Freude betrachtet wurden, nämlich als Ausdruck von Torheit und ohne Sinn (Koh. 2,2). Es entsteht ein Spannungsverhältnis – Kohelet nimmt den Tod ernst, aber er verdammt nicht die Freude. Es geht um „an openeyed awareness of mortality“.²³³⁸

Exkurs: Koh. 7,1ff als Beispiel für Zitate in Kohelet²³³⁹

Als Leser kann ich allerdings das, was ich lese, auch als Gegensatz zu dem bisherigen Aussagen über gute und weise Lebenspraxis verstehen. Formuliert das Gedicht eventuell eine Meinung, die Kohelet gar nicht teilt?²³⁴⁰ Es ist unbestritten, dass Kohelet sich in seinem Buch mit anderen Weisen auseinandersetzt. Das Nachwort schreibt ihm deswegen die kritische Funktion zu, Sprichworte abzuwägen und berichtigen (Koh. 12,9). Die Frage ist, wie sich diese Auseinandersetzung im Buch widerspiegelt. Eine in der Wissenschaft vertretene Annahme lautet: Kohelet zitiert und grenzt sich dann ab.²³⁴¹ Sie ist Teil des wissenschaftlichen Konsens seit **W. Zimmerli**,

²³³² W. Zimmerli, Prediger, S. 202

²³³³ סוף כל האדם

²³³⁴ ייטב; Kohelet benutzt ein Paradox. „Paradox invites resolution by reinterpretation of its terms“ (M. Fox, Time, S. 252). H.W. Hertzberg, Prediger, S. 146 verweist darauf, dass ייטב „in dieser Verbindung geradezu ‚fröhlich sein‘ bedeuten“ kann, also an Koh. 5,17ff angespielt wird.

²³³⁵ W. Zimmerli, Prediger, S. 202f

²³³⁶ הבל; vgl. im Hebräischen den Anklang von Trauer an הבל.

²³³⁷ H.W. Hertzberg, Prediger, S. 147 – Anders als H. meine ich, dass das Miteinander von Pessimismus und Lebensbejahung nicht zu einer „nivellierenden Betrachtung“ führt, sondern beidem das je eigene Recht einräumt.

²³³⁸ M. Fox, Time, S. 250

²³³⁹ Zur Zitathypothese s.o. S. 146ff.

²³⁴⁰ So liest L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 367-ff – im Gefolge von D. Michel u.a. – diesen Abschnitt.

²³⁴¹ Vgl. z.B. D. Michel, Untersuchungen, S. 126-137; T.A.Perry, Dialogues.

der Kohelet für ein Buch hielt, das sich polemisch mit anderer Weisheit auseinandersetzt.²³⁴²

D. Michel hat die Möglichkeiten Kohelets zur Kennzeichnung von Zitaten untersucht. D. Michel versucht, die Zithypothese dadurch zu untermauern, dass er das Vorkommen von ה'רא als Hinweis auf ein folgendes, von Kohelet überprüfetes Zitat aus der Tradition betrachtet (D. Michel, Qohelet, S.32), dem ein kritischer Kommentar Kohelets folgt. In der Folge betrachtet D. Michel Kohelet weniger als empirisch orientierten Kritiker der weisheitlichen Tradition, sondern Kohelet ist „ein erkenntnistheoretischer Skeptiker“ (D. Michel, Qohelet, S.33). In seiner Untersuchung kommt er darüber hinaus zu dem Ergebnis, dass an einigen Stellen die Partikel שרא ein Zitat einleiten kann (D. Michel, Untersuchungen, S. 213ff).²³⁴³

L. Schwienhorst-Schönberger z.B. stellt die grundsätzliche Frage: „War es dem antiken Leser überhaupt möglich, Koh. 7,1-6a als Zitate zu erkennen?“²³⁴⁴ Er beantwortet sie positiv, indem er nachzuweisen versucht, dass ein Leser durch Koh. 6,11f auf das Zitat vorbereitet ist. S.E. sagt das Zitat inhaltlich: „Es ist besser traurig zu sein, als sich zu freuen.“²³⁴⁵ Er untermauert die These mit einem Vergleich zwischen Koh. 6,1-5 und Koh. 9,7-10, der „Phänomenologie des Glücks“. Er stellt dabei fest, dass beide Texte einander diametral widersprechen, und schließt daraus, „dass Koh. 7,1-6a nicht die Meinung Kohelets wiedergibt, sondern eine Position, die er nicht teilt“²³⁴⁶, nämlich einen „weisheitlichen Pessimismus“.²³⁴⁷ Zugleich eröffnet sich mit der Abfolge Zitat und anschließende Kritik ein Interpretationsmodell für die weiteren Abschnitte.

Grundsätzlich ist die Frage nach dem Zitat kaum zu entscheiden, weil eine allgemeine Praxis des Zitierens uns aus der Zeit Kohelets nicht bekannt ist. Allerdings kann man einige Linien des Zitierens bei Kohelet erkennen. Es gibt zum einen Selbstzitate, zum anderen erkennbare Anklänge an andere Bücher der hebräischen Bibel sowie das Teilnehmen an gemeinsamer weisheitlicher Tradition. Kohelet kennzeichnet keine dieser Zitatformen, aber er nutzt sie immer positiv zu seinen Zwecken, um seine Meinung zu begründen. Schrift- und Traditionsbezug stehen im Dienst der positiven Darstellung seine eigenen Lehr- und Lebenspraxis.

Das schließt nicht aus, dass er auch Gegenpositionen zitieren kann. So geschieht es in Koh. 5,5; 7,10a ausdrücklich mit einer Einleitungsformel „Sage nicht“.²³⁴⁸ Aber man muss dann mit Vorsicht festhalten, dass wir außer inhaltlichen Indizien keine Möglichkeiten haben, ein Zitat oder eine Gegenposition zu erschließen. L. Schwienhorst-Schönberger geht nach dieser Methode vor. Zugleich stellt sich dabei die Problematik an drei Punkten dar:

1. Anders als Lesende sonst, die z.B. durch Koh. 7,1ff zunächst unterbrochen und verwirrt oder irritiert werden, nimmt er zur Untermauerung seiner These einen späteren Text zur Hilfe. Er postuliert dabei, dass Kohelet zur Frage, was „gut“ ist, nur eine Meinung formulieren kann.
2. Er postuliert eine Reihe von Zitaten, kann aber keine Herkunft angeben.²³⁴⁹ Nicht nur für die Kernaussage der postulierten Zitatsammlung „Besser Ärger als Lachen“ muss er feststellen, dass sich die Warnung vor dem übertriebenen Lachen zwar in der Tradition findet, aber: „In dieser gleichsam apodiktischen Form [...] findet es sich im Alten Testament an anderer Stelle allerdings nicht.“²³⁵⁰ So bleibt nur die Überlegung, dass hier nicht nur zitiert, sondern auch karikiert wird und so „eine Reihe von Aussagen in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur [...] zu Bausteinen einer generell pessimistischen Lebenssicht werden konnten.“²³⁵¹ Liest man seinen Kommentar zu Koh. 7,6b-10 weiter, so fällt auf, dass es für ihn hier leichter ist, „Quellen“ für die nun positiv vorgetragene Meinung Kohelets aus der schriftlich tradierten Weisheit Israels anzugeben. Das bedeutet: da, wo er auf eine Zithypothese baut, um die eigene These zu stützen, sind Zitate kaum nachweisbar, da, wo er keine Zithypothese benötigt, ist der Anschluss an die Tradition deutlich zu erkennen.
3. Anders als **N. Lohfink**, der Koh. 7,1ff auch für eine Zitatreihe hält, beachtet er die Form und Funktion, Koh. 7,1ff als kleine Sentenzensammlung, nicht.²³⁵² An dieser Stelle formuliert Kohelet mit den Mitteln traditioneller Weisheit, nämlich der Aneinanderreihung von Sentenzen. Die Funktion des Aneinanderreihens von Sentenzen besteht u.a. darin, die Vielfältigkeit der Welt vor der Einlinigkeit ihrer Interpreten zu bewahren. Fügt Kohelet hier also einen Text ein, der nicht oder nur bedingt mit seiner Aussage in Koh. 5,17-19 zusammenklingt, dann zeigt er sich schon darin als der Weise, der einer Vereinfachung der Weltinterpretation widersteht. Das aber ist typisch Kohelet, eine vereinfachte Weltsicht aufzubrechen. Vermutlich ist an dieser Stelle die Auseinandersetzung Kohelets mit Gegenpositionen zu suchen. Ein Hinweis auf das Vorgehen Kohelets findet sich bei L. Schwienhorst-Schönberger, wenn er einräumt, dass Kohelet und die von ihm kritisierte Seite eine

²³⁴² Vgl. W. Zimmerli, Ort und Grenze der Weisheit, S. 300-315.

²³⁴³ Vgl. J.Y.S. Pakh, Significance, S. 373ff.

²³⁴⁴ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 369

²³⁴⁵ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 370

²³⁴⁶ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 370

²³⁴⁷ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 370f

²³⁴⁸ Vgl. die entsprechende rhetorische Praxis bei Sirach: 5,1.3.4.6; 7,9; 11,19.24.24; 15,11.12; 16,17; 39,17 vgl. auch 20,16.

²³⁴⁹ Ähnlich kritisiert M. Fox, Time, S. 250.255 den Ansatz von N. Lohfink (Zitat weisheitlicher Tradition in Koh. 7,8.9, die in Koh. 7,10 abgelehnt wird; vgl. N. Lohfink, Kohelet, S. 52).

²³⁵⁰ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 372

²³⁵¹ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 374

²³⁵² N. Lohfink, Kohelet, S. 49-51

gemeinsame Basis haben. „Das menschliche Leben ist auch nach Kohelet nichts anders als ein Lauf in den Tod.“²³⁵³ Kohelet allerdings zieht für die Lebenspraxis eine andere Schlussfolgerung. Aber das bedeutet zunächst, dass es einen gemeinsamen empirischen Ausgangspunkt – die Zeitlichkeit des Menschen – gibt. Und wenn Kohelet in Koh. 7,1ff seine Gegner zitiert, dann eben so, dass er das Gemeinsame benennt und ihre Sicht der Dinge in Spannung zu seiner hält, aber mitformuliert.

E.S. Christianson fasst die Problematik der Zitatthese²³⁵⁴ zusammen: „The real weakness of the quotation theory lies in its argument from silence“. **G.D. Salyer**²³⁵⁵ lässt sich als Gegenposition zur Zitatenthese verstehen. Für ihn gelten „quotation as misnomer“.²³⁵⁶ Er geht jedoch davon aus, dass in Kohelet zitiert wird, allerdings Zitate zum Teil des Ich-Berichts Kohelets gemacht sind. Lesende erkennen diese Zitate und Kohelets Umgang damit. Kohelet zitiert die ihm vorliegende Tradition der Weisheit. Die teilt er mit Lesenden und Lesende erkennen sie an der Form. Kohelet nutzt für sich den Ich-Bericht und übernimmt die Tradition in der Sentenzenform, d.h., er nutzt die Zitate als Teil in seinem argumentativen Vorgehen. Die Sentenzen sind für Salyer Teil der öffentlichen zugänglichen Bildung. In Kohelet spiegelt sich als der Dialog mit dieser öffentlichen Bildung und Kohelets im Buch öffentlich gemachten persönlichen Erfahrung wieder. Zugleich ist Kohelet der Dialog zwischen dem, was die Lesenden schon kennen und als Ethos verinnerlicht haben (öffentlich) und dem, was Kohelet da sagt. Das Buch lässt Lesende Kohelets Umgang mit der Tradition in zwei Schritten lernen: als Einweisung in 1,12-6,9, in der darum das Ich besonders präsent ist, als Erprobungsraum ab 6,10.²³⁵⁸ Die Zitate bewirken für Lesende dreierlei: 1. Sie machen Lesende gegenüber dem Ich-Bericht bereit. 2. Sie zeigen Kohelet als Weisen. 3. Jedes Sprichwort wird Teil der Reflexionen Kohelets.²³⁵⁹

M. E. hilft der Ansatz von Salyer, weil er mit Blick auf Zitate die Frage nach Form und Funktion stellt. Für Kohelet gilt es zu unterscheiden zwischen erkennbaren Zitaten aus anderen Schriften. Dabei ist zu beachten, dass sich die Zitate nicht als wörtliche Zitate, sondern als gut erkennbare Aufnahme zeigen.²³⁶⁰ Zum zweiten arbeitet Kohelet mit Sentenzen und Mahnungen, die als Zitat aus der Tradition gelten können und die er explizit ablehnend einführt.²³⁶¹ Die dritte benennbare Form des Zitats ist das Selbstzitat.²³⁶² Eventuell lassen sich Zitate auch dadurch erkennen, dass sie in anderen Schriften erwähnt werden. Das könnte, wenn man keine direkte Abhängigkeit²³⁶³ annehmen will, bei manchen Stellen, die Koh und Sir gemeinsam haben, der Fall sein.²³⁶⁴ In jedem Fall muss ich als Leser immer neu entscheiden, ob eine von Kohelet angeführte Sentenz Zitat ist und welche Relevanz für mein Lesen die Tatsache des Zitats hat.

8.4.3 Koh. 7,7-24²³⁶⁵

Koh. 7,7-24 verfolgt die Frage, was weise ist, weiter. Dabei werden erstmals seit Koh. 5,7f Lesende wieder direkt über imperativische Formen angesprochen. Der Weise zeigt sich hier als der, der zu einer bestimmten Lebenspraxis rät²³⁶⁶ und über Weisheit reflektiert. Der Abschnitt lässt sich in zwei Einheiten unterteilen: Koh. 7,7-14 und 7,15-24.

8.4.3.1 Koh. 7,7-14

Die Einleitung fasst das Gedicht (Koh. 7,1-6) in einem Komparativspruch zusammen. Inhaltlich nimmt er den Topos auf, dass der Weise über Unterdrückung zum Torenen werden kann²³⁶⁷, aber auch durch Geschenke, durch Güter (Koh. 7,7). Die Spannung, unter der die folgenden Verse stehen, wird damit angedeutet. Es geht um Weisheit und Torheit.

²³⁵³ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 374

²³⁵⁴ Insbesondere auf Koh. 7, 25-29 bezogen.

²³⁵⁵ E.S. Christianson, Qoheleth the ‚Old‘ boy, S. 112

²³⁵⁶ G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 196-206

²³⁵⁷ G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 201

²³⁵⁸ G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 207.329-331

²³⁵⁹ G.D. Salyer, Vain rhetoric, S. 205

²³⁶⁰ Koh. 3,11/Gen. 1,31 u.ö.; Koh. 3,20/Gen. 3,19; Koh. 5,8b/Gen. 3,23; Koh. 7,20/1. Kön. 8,46; Koh.

8,6/Gen. 6,5; vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 48; A. Schellenberg, Kohelet, S.31.

²³⁶¹ Koh. 5,5; 7,10a

²³⁶² Z.B. Koh. 1,13/7,25 als Wiederholung seines Forschungsprogramms; 3,12-14/5,17-19/8,15/9,7-10 als Wiederholung seines Lebensprogramms; vgl. auch 2,3/6,12 und 6,12/8,1.

²³⁶³ So H.W. Hertzberg, Prediger, S. 46-49

²³⁶⁴ Vgl. die Liste bei H.W. Hertzberg, Prediger, S. 47.

²³⁶⁵ S.o. S. 59ff.

²³⁶⁶ So M. Fox, Time, S. 250 schon in Bezug auf Koh. 7,1ff.

²³⁶⁷ Mit dem Stichwort קשע waren die Mahnungen in Koh. 5,7f zuende gegangen. Kohelet knüpft also bewusst dort wieder an.

Da Koh. 7,8 auch das Stichwort „Zukunft“²³⁶⁸ aus Koh. 6,12 aufnimmt, stehen die beiden Verhältnisse in einem Begründungsverhältnis²³⁶⁹ zu einander: Weil der Ausgang einer Sache besser ist als ihr Anfang, darum ist es besser, geduldig zu sein als hochmütig (Koh. 7,8). In Koh. 7,3 wird Trauern dem Gelächter vorgezogen. Mit der gleichen Vokabel wird gewarnt: Man sei nicht zu schnell, dich zu ärgern. Ärger, der in der Brust ruht, ist die Trauer des Toren, sein Erkennungszeichen (Koh. 7,9). „Eile dich nicht“²³⁷⁰ ist eine der Lieblingsmahnungen Kohelets. Sie fand sich bereits in Koh. 5, 1.²³⁷¹ Er baut mit Koh. 7,8f ein Spannungsverhältnis zum Gedicht Koh. 7,1-6²³⁷² auf: war dort der Tod das Ende, scheint hier etwas anderes gemeint zu sein.²³⁷³ Zwischen Koh. 7,3 (Trauer) und 7,9 (Ärger) scheint ebenfalls eine Spannung zu bestehen²³⁷⁴; wieder wird eine Ambivalenz für die Lesenden deutlich.²³⁷⁵ Ein zweiter Komparativspruch lenkt in Koh. 7,10 den Blick auf das Verhältnis Vergangenheit-Gegenwart. Im Zusammenhang mit Koh. 7,8 gelesen, ist die Gegenwart eigentlich der Ausgang einer Sache, die Vergangenheit der Beginn. Koh. 7,8a bleibt die grundlegende Begründung auch für Koh. 7,10, darum wird dem Empfinden, dass die Vergangenheit besser (gewesen) sei als die Gegenwart, mit dem Verdikt geantwortet, so dürfe man nicht sprechen. Kohelet gibt keine Begründung an, denn es geht darum Wirklichkeit zu akzeptieren, so wie sie ist.²³⁷⁶ Diese Fragestellung entspricht nicht der Weisheit, wie sie in Koh. 7,8a als Sentenz formuliert ist.²³⁷⁷ Weisheit wird als Gut gepriesen (Koh. 7,11) – wie ein Besitz²³⁷⁸, im Vergleich mit Besitz, inmitten von Besitz, als Vorzug oder Gewinn für die, die leben, d.h. die Sonne sehen. Kohelet verlässt hier die Komparativsprüche.²³⁷⁹ Das Wort Schatten, mit dem in Koh. 6,12 das Handeln oder die Lebensstage der Menschen verbunden waren, wird aufgenommen. Im Schatten der Weisheit ist es wie im Schatten des Geldes, aber die Erkenntnis der Weisheit lässt ihren Besitzer leben (Koh. 7,11f).²³⁸⁰ Vorteil kann hier, nach allem, was Kohelet über „Gewinn“ gesagt hat, nur ein relativer Begriff sein. Hier nun ist Weisheit mit Blick auf Landbesitz und Geld²³⁸¹ im Vorteil, weil sie hilft, die Wechselfälle des Lebens zu akzeptieren und in ihnen zu leben.²³⁸² Gegenüber der Formulierung in Koh. 2,13 „Es gibt einen Gewinn für die Weisheit“²³⁸³ ergibt sich eine leichte Verschiebung. Gab es dort einen Vorteil für die Weisheit, ist jetzt die Weisheit der Vorteil. Gegenüber dem Lob der Weisheit, wie er sich z.B. in Pvb findet, wo die Weisheit über den Geldbesitz gestellt wird, ist die Formulierung hier bescheidener.²³⁸⁴ Schatten als Beschreibung der Weisheit (und des Besitzes) teilt diese Relativität: er beschirmt vor der Sonne und ist zugleich ein Bild für die Vergänglichkeit.²³⁸⁵ Die Relativität der Weisheit wird mit einem doppelten Blick auf Gottes Tun begründet. Wie in Koh. 6,10 wird am Tun Gottes das Unvermögen der Menschen, ihm zu entsprechend, sichtbar (Koh. 7,13).²³⁸⁶ Mit dem Tun Gottes wird dem menschlichen Erkennen (א'צ'א) eine Grenze gesetzt, die die

²³⁶⁸ אחרית

²³⁶⁹ M. Fox, Time, S. 254; N. Lohfink, Kohelet, S. 52; W. Zimmerli, Prediger, S. 205f L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S.376; T. Krüger, Kohelet, S. 253. legen die Verse jeweils als unabhängige Einzelsentenz aus.

²³⁷⁰ אל תבהיל

²³⁷¹ Sie findet sich dann Koh. 8,3 wieder.

²³⁷² W. Zimmerli, Prediger, S. 205 sieht diese Spannung schon ab 7,8.

²³⁷³ Vgl. W. Zimmerli, Prediger, S. 205f.

²³⁷⁴ א'ט, vgl. M. Fox, Time, S. 254; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 151; W. Zimmerli, Prediger, S. 206

²³⁷⁵ Anders T. Krüger, Kohelet, S. 253, der hier eine diametral andere Lebenshaltung als in Koh. 7,3 erkennt.

²³⁷⁶ M. Fox, Time, S. 255

²³⁷⁷ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S.377.

²³⁷⁸ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 378; T. Krüger, Kohelet, S. 253.

²³⁷⁹ W. Zimmerli, Prediger, S. 206

²³⁸⁰ M. Fox, Time, S. 256f

²³⁸¹ Koh. 7,11f bringen die damals vorhandenen Arten des Besitzes zusammen: נחלה und א'ט.

²³⁸² M. Fox, Time, S. 256

²³⁸³ יש יתרון לחכמה

²³⁸⁴ Pvb. 3,14; 8,19; 16,16; vgl. W. Zimmerli, Prediger, S. 207

²³⁸⁵ Vgl. Gesenius 18A, S. 1117; vgl. W. Zimmerli, Prediger, S. 207.

²³⁸⁶ Wieder ist zu fragen, ob mit מי יוכל eine echte oder eine rhetorische Frage vorliegt. Der Text lässt das offen, auch wenn zunächst naheliegt, die Frage als rhetorisch zu verstehen und mit ‚niemand‘ zu antworten. Allerdings zeigt der Verlauf von Koh. 7,1ff als Weiterführung von 6,10-12, dass es für die dort gestellten Fragen durchaus eine positive Antwort geben kann, nämlich den Weisen, der wie Kohelet auf das Ende hinweist und das in Lebenspraxis umsetzt.

Zukunft, also den Ausgang einer Sache, betrifft. Weise Lebenspraxis entspricht dem, fordert Kohelet zusammenfassend²³⁸⁷: „Am guten Tag sei im Guten; am bösen wisse, dass Gott ihn gemacht hat als Grenze menschlicher Möglichkeiten“ (Koh. 7,14).²³⁸⁸

8.4.3.2 Koh. 7,15-24

Koh. 7,15 schildert ein Doppelbeispiel: Es geschieht, dass ein Gerechter elend endet. Es geschieht, dass ein Frevler in seiner Bosheit lange lebt. Die Fälle schildern die möglichen „paradoxes of justice“²³⁸⁹, innerhalb derer sich weise Lebenspraxis vollzieht. Beide Fälle begrenzen das Kontinuum, dass gerechtes Leben wie böses Tun sich auszahlt – in erfahrbarer Güte oder in Unglück.²³⁹⁰

An beide Fälle schließen sich zwei Mahnungen an. Dabei wird der Gerechte durch Weisesein interpretiert (Koh. 7,16), der Frevler durch Dummheit (Koh. 7,17). Mir als Leser wird davon abgeraten, über die Maßen gerecht und weise zu sein, damit er sich nicht entsetzen muss.²³⁹¹ Ich soll nicht über die Maßen ungerecht und dumm sein, um nicht vor meiner Zeit zu sterben. Ziel ist zu leben.²³⁹²

Als Leser stutze ich, wenn mir gesagt wird, nicht über die Maßen gerecht oder weise sein zu sollen. Kann man zu gerecht sein? Kohelet sagt: Ja, wenn es dich zugrunde richtet. Und umgekehrt: Geht man mit der Bosheit nicht dumm um, dann kann man lange damit leben. Wird geraten, böse oder dumm zu sein – mit Maß? Beschreibt Kohelet einen Mittelweg für Weise und Dumme? Oder weist Kohelet auf die Problematik hin, dass Gerechtigkeit und Frevler nicht immer einfach zu erkennen sind und der Mensch sich nicht genau in der Mitte zwischen beiden Polen bewegt, sondern eben seinen Ort jeweils irgendwo zwischen den Extremen finden muss?²³⁹³

Zunächst ist festzuhalten, dass die benutzten Verben in Koh. 7,16f keinen Anlass bieten, von einer Vorspiegelung von Gerechtigkeit und Weisheit auszugehen. Bei der Hitpael-Form von „weise sein/werden“²³⁹⁴ kann man so etwas vermuten, der Gebrauch der übrigen Verben lässt allerdings schließen, dass hier nicht „so tun, als sei man weise“ gemeint ist, sondern einfach „weise handeln“.²³⁹⁵

Kohelet beschreibt ein Dilemma. Die Extrempositionen, die durch die beiden Fälle beschrieben werden, zeigen keine gangbaren Möglichkeiten von Lebenspraxis auf, sondern sind Absurditäten des Lebens. Sie gehören mit zu den beiden beschriebenen Fällen. Sie zeigen die Unberechenbarkeit menschlichen Handelns und motivieren die positive Mahnung (Koh. 7,18), gegenüber diesen absurden Alternativen gut zu handeln, d.h. gottesfürchtig zu sein: sich an das zu halten, was gerecht und weise ist und die Mahnung, das Böse nicht überhand nehmen zu lassen, auch als Tat

²³⁸⁷ W. Zimmerli, Prediger, S. 207

²³⁸⁸ Es geht bei der Beschreibung von Gottes Werk in Koh. 7,13 (wie in Koh. 1,15) weniger um die Unveränderlichkeit von Gottes Werk als vielmehr darum, dass Gottes Werk uneinsichtig ist und für weisheitliches Forschen (Koh. 1,13ff) und für menschliches Handeln (Koh. 7,13f) die Folge der Begrenzung hat.

²³⁸⁹ M. Fox, Time, S. 258ff

²³⁹⁰ W. Zimmerli, Prediger, S. 209: Kohelet entwirft kein „Gegendogma“ zur Weisheit.

²³⁹¹ Vgl. Gesenius 18A, S. 1379. Gesenius benennt als erste Bedeutung „sich entsetzen“; als weitere „öde sein“; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 384 „sich zugrunderichten“; N. Lohfink, Kohelet, S. 54f: „sich ruinieren“ oder „erschreckt verstummen müssen“; T. Krüger, Kohelet, S. 255: „überrascht werden“; M. Köhlmoos, Kohelet, S. 175: „erschreckt werden“; R. Alter, Wisdom books, S. 371: „dumbfounded; devastated“; C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 315: „to be confounded“.

²³⁹² W. Zimmerli, Prediger, S. 209 (vgl. auch T. Krüger, Kohelet, S. 257 Anm.4) meint, Kohelet sehe einen besonderen Fokus: „im eigenen Gerechthein den Schlüssel künftigen Wohlergehens in der Hand zu haben“. Darin würde sich Gerechtigkeit, die ja inhaltlich auf Gemeinschaft ausgerichtet ist, pervertieren. Zugleich würde aber deutlich, worin das Übermaß besteht: in der Ausrichtung auf das eigene Wohlergehen, sowohl beim Gerechten und Weisen wie beim Frevler und Dummen. Es wäre wie im Lebensexperiment des Kohelet (Koh. 2,4-10), dessen Leitwort „für mich“ lautete und das im Hass auf das Leben endete (Koh. 2,17.18).

Beschreibt Kohelet Lebenswirklichkeit: Scheitert der, der an der Weisheitskonzeption, dass gutes Tun sich lohnt, und erstarrt und bringt sich der, der die moralischen Grenzen hintanstellt und keiner „Sinnwelt“ verpflichtet ist, selbst um, wie es N. Lohfink, Kohelet, S. 54f sieht?

²³⁹³ So M. Fox, Time, S. 260-262

²³⁹⁴ הַתְּחַכֵּם

²³⁹⁵ M. Fox, Time, S. 261

umzusetzen.²³⁹⁶

„Gut“ eröffnet hier ein Handlungsfeld zwischen Extremen. Gesucht wird nicht die Mitte, sondern eine Lebenspraxis inmitten eines Dilemmas.²³⁹⁷ Kohelet beschreibt diese Praxis mit Gottesfurcht. Sie war schon in Koh. 5,6 das Ziel ethischer Mahnung, auch dort war sie die Lösung angesichts einer Fülle – von Träumen, Nichtigkeiten und Worten. In der Fülle von Möglichkeiten scheint die Gottesfurcht ein kategoriales Moment sein zu können, weil sie – als Ausdruck der Begrenztheit des Menschen durch Gott (Koh. 3,14) – hilft, Kriterien zu entwickeln für das, was in der Lebenspraxis gut ist.²³⁹⁸

Koh. 7,19 nimmt das Lob der Weisheit, das in Koh. 7,11f formuliert war, wieder auf.²³⁹⁹ Worin ihre Überlegenheit gegenüber den zehn Gewaltigen in einer Stadt besteht, wird zunächst nicht gesagt. Weisheit wird als Praxis beschrieben, mit der jemand „kräftig Hilfe leistet“.²⁴⁰⁰ Koh. 7,19 bringt gegenüber dem beschriebenen Dilemma einen neuen Aspekt ein, indem Weisheit und Macht oder Gewalt gegeneinander gesetzt werden. Worin die stärkende Hilfe besteht, bleibt zunächst offen. Koh. 7,20 lässt Salomos Tempelweihgebet (1.Kön. 8,46) anklingen: „Ein Mensch – es gibt keinen Gerechten auf der Erde, der Gutes tut und nicht sündigt.“ Spätestens hier wird wieder sichtbar, wer spricht: Salomo, so wie ihn Kohelet darstellt. Gut ist für ihn eine Kategorie des Handelns; es ist mit dem Gerechten verbunden und in Opposition zum Sündigen gesetzt. Gutes Tun und Sündigen stehen einander gegenüber, sind aber zugleich Handlungselemente der Gerechten. Die Spannung, die zuvor zwischen Gerechtem und Frevler, Weisen und Dummen als Teil der Weltwahrnehmung beschrieben worden ist, wird nun zur Selbstwahrnehmung des Weisen. Koh. 7,20 wird mit כִּי angeschlossen, sodass eventuell ein Begründungsverhältnis zu Koh. 7,19 vorliegt. Weisheit hilft dem Weisen, weil sie ihm in der Selbsterkenntnis die Spannung zwischen gutem Handeln und Sündigen erkennen lässt, mit der er schon in sich leben muss. Die in Koh. 7,21f angeschlossen Mahnungen illustrieren die Folge für den Umgang mit dem Gerede der Leute: aus Selbstbeobachtung und -erkenntnis gewonnene Gelassenheit.

Der Abschnitt schließt in Koh. 7,23f mit der Erkenntnis, dass Weisheit etwas ist, was sich nicht fassen lässt. Wer versucht, weise zu werden, der scheitert an der Unzugänglichkeit der Weisheit. Gerade darin ist Kohelet weise, dass er auch diese Seite weiser Selbstbeobachtung und -erkenntnis einzubringen vermag. Sie schmälert nicht seine Autorität als Weiser und auch nicht die Bedeutung seiner Hinweise für weisheitliche Lebenspraxis in den Spannungen des Lebens. Sie verstärkt sie, weil hier jemand spricht, der nicht nur die Beobachtung der Tradition und der Widersprüchlichkeit der Welt kennt, sondern auch um die Beschränktheit der eigenen Möglichkeiten weiß.

Auffällig ist die Nähe zu Hiob 28 in der Beschreibung der Unzugänglichkeit der Weisheit. In Hi. 28,23.27 ist die Weisheit allein Gott als ihrem Schöpfer bekannt und er macht sie durch die Aufforderung zur Gottesfurcht bekannt (Hi. 28,28).

²³⁹⁶ Vgl. die entsprechende Übersetzung von 7,18bb bei M. Fox, Time, S. 258: „fulfills them both“, also die beiden Seiten der Gottesfurcht, das Gerechte tun und das Böse meiden.

²³⁹⁷ So M. Fox, Time, S. 258-262

²³⁹⁸ Vielleicht lässt sich von hier aus doch in התחכם eine Nuancierung erkennen. Kohelet nutzt an dieser Stelle jedenfalls nicht das für ihn übliche „weise-sein“. Er verbindet התחכם mit יותר, das zuletzt in Koh. 7,11 begegnet war, um den Vorzug zu beschreiben, den die Weisheit vor Besitz hat. Eventuell geht es in Koh. 7,16 darum, dass man Weisheit nicht als einen Vorzug ansehen soll. Wie schon mehrfach zuvor festgestellt, verweigert sich Kohelet ab Koh. 7,1ff einfachen Alternativen. Immer wieder baut er Spannungen auf. Eventuell ist das auch hier so. In dem Dilemma, das er beschreibt, sollte man Weisheit nicht für einen Vorzug halten.

J.E. Owen, Wise, S. 227-240 verweist hinsichtlich der Hitpaelform auf Ex. 1,10. Als intertextuelle Lesart verweist das Hitpael dann auf die törichte Weisheit des Pharaoh und seinen Versuch, Israel zu unetrücken. Er findet das in Koh. 7,16 wieder.

²³⁹⁹ Manche Ausleger fragen sich, warum Koh. 7,19 hier und nicht als Anschluss von Koh. 7,12 eingesetzt ist. A. Lauha, Kohelet, S. 132 nutzt ihn als Teiler zwischen Koh. 7,15-18 und 20-22; ebenso W. Zimmerli, Prediger, S. 120 K. Gallig, Prediger, S. 73 u.M. Fox, Time, S. 265f gruppieren ihn deswegen um. Im Effekt für mich als Leser bedeutet der jetzige Ort von Koh. 7,19, dass die einzelnen Teile von Koh. 7,7-24 miteinander verschränkt sind. Angesichts des Dilemmas, in das der Weise ab Koh. 7,15 geraten ist, ist der neuerliche Verweis auf die Potenz der Weisheit und die Wirkung für den Weisen ein Hinweis darauf, dass der Weise inmitten der über den ganzen Abschnitt sichtbaren Spannungen leben kann – als Weiser.

²⁴⁰⁰ Gesenius 18A, S. 948

Lesende werden also in diesem Abschnitt zunächst aus der in Koh. 7,1ff entstandenen Irritation hinsichtlich dessen, was gut als Lebenspraxis ist, zurückgeführt. Gut ist Weisheit, weil sie hilft, den guten Tag zu leben und den bösen als Begrenzung durch Gott anzuerkennen. Das stimmt mit dem, was Lesende über Gottes Handeln bisher erfahren haben, überein. Es stimmt auch mit dem, was bislang als gut beschrieben worden ist, überein. Nach Koh. 7,1ff jedoch hat sich der Klang dieser Aussagen etwas verändert. Besser ist es, den Ausgang einer Sache zu beachten, gerade der aber ist durch Gottes Handeln dem Menschen entzogen.

Lesende erfahren, wie Kohelet zum einen die traditionelle Auffassung vom Ausgang einer Sache nimmt und nutzt, um seine Position zu beschreiben – nämlich die Gegenwart als den Lebensraum für Leben und Handeln zu sehen, zum anderen aber mit dem gleichen Argument einen besonderen Zukunftsbezug weisheitlicher Lebenspraxis ablehnt.

„Gut“ ist für Lesende weiterhin dadurch geprägt, dass es nicht einfach mit einem Essen und Trinken und gut tun ohne Reflexion gleichgesetzt wird, sondern sich in den Spannungen der Welt bewährt, als Prozess des Abwägens und als Orientierung an der Gottesfurcht. Die Spannung der Welt ereignet sich dabei auch im Gerechten und Weisen – als Spannung zwischen gutem Handeln und Sündigen.

8.5 Zwischenbilanz: Kohelet zu „gut“ und „Sünder“

Blickt man zurück auf den Gebrauch von gut und Sünder und den Zusammenhang, der in Koh. 2,26b mit dem Handeln Gottes hergestellt wird, fallen folgende Punkte auf:

1. Kohelet steht zunächst in weisheitlicher Tradition, für die gut und Sünder ethische Qualifikationen sind. Zu Gottes Handeln gehört es, dass er Sünde den Sünder spüren lässt und die Hoffnung besteht, dass er gutes Handeln zu einem guten Ziel führt. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird dabei nicht als Automatismus zu verstehen sein, sondern als Handlungsvorgabe und Verheißungshorizont. Er übernimmt diesen Rahmen und es finden sich fast identische Formulierungen zu Koh. 2,26b/7,26b in Pvb. 13,21f und 5,22.

2. Kohelet verändert diesen weisheitlichen Rahmen, indem der Gute/Weise/Gottesfürchtige durch ein „vor Gott“ qualifiziert wird. Essen, Trinken, Freude und Gutes Tun sind eingebunden in diese Qualifikation: sie sollen „gut vor Gott“ sein und daher grenzt Kohelet sie ein.

3. Wie es „gutes“ Handeln gibt, so auch das Gegenteil. D.h. in die Bestimmung dessen, was gut ist, fließt mit ein, was als Sünder qualifiziert wird. Auch wenn das Hauptaugenmerk Kohelets nicht darauf liegt, gutes Handeln als Lebensfreude und Gerechtigkeit zu beschreiben, bleibt sein Ansatz dafür offen.

4. Gut ist ein Handeln, das von einer Wahrnehmung des Handelns Gottes bestimmt wird. Das Handeln Gottes allerdings ist für den Menschen nicht transparent. Diese Verborgenheit des Handelns Gottes zu erkennen und anzuerkennen, ist weise und äußert sich guter Lebenspraxis. Das bedeutet in der Konsequenz, dass „gut“ auch eine Erkenntniskategorie ist.

Der Wahrnehmung Gottes entspricht eine Wahrnehmung des menschlichen Lebens als ambivalent.

5. Für die Frage, ob Koh. 2,26b/7,26b deterministisch zu verstehen sind, bleibt der weisheitliche Horizont offen zu halten. Dieser Horizont warnt davor, eine moderne

Fragestellung einzutragen, die Kohelet selbst fremd ist. Für ihn ist die Frage nicht, ob Gott deterministisch mit den Menschen umgeht. Für ihn stellt sich die Frage danach, wie der Mensch angesichts der Tatsache, dass er Gottes Handeln als Begrenzung erfährt, gut leben kann.

8.6 Pvb. 5 als Hintergrund zu Koh.7,26

Kohelet schließt sich in seinen Formulierungen dem weisheitlichen Horizont des TEZ an. Pvb. 13,21f ist oben bereits erörtert worden.²⁴⁰¹ Pvb. 5 soll näher betrachtet werden. Dort findet sich in Pvb. 5,21-23 die Vorstellung aus Koh. 2,26/7,26b, dass der Sünder durch seine Sünde gefangen wird. Pvb. 5 ist insgesamt von der Bildwelt geprägt, auf die Koh. 7,26a anspielt, und das Verhältnis zu Frauen²⁴⁰² wird thematisiert. Es zeigen sich folgende lexikalische Ähnlichkeiten:

Koh., 7,26a	Pvb.5,4f:
מר ממות את האשה	ואחריתה מרה כלענה רגליה ירדת מות
Koh. 7,26a: היא/לבה/ידיה	Pvb.5,3.20 שפתים/חכה/רגליה/חק
Koh., 7,26a מצודים/חרמים/אסורים	Pvb. 5,22: בחבלים
Koh., 7,26b: חוטא ילכד בה	Pvb.5,22: עוונותיו ילכדנו את הרשע ובחבלי חטאתו יתמר

8.6.1 Übersetzung Pvb.5,1-23²⁴⁰³

- 5,1 Mein Sohn, auf meine Weisheit achte;
zu meiner Einsicht neige dein Ohr:
- 5,2 um zu beachten besonnene Erwägungen;
und Erkenntnis – deine Lippen bewahren (sie).²⁴⁰⁴
- 5,3 Ja, Honigseim – sie träufeln, die Lippen einer Fremden;

²⁴⁰¹ S.o. S. 242ff.

²⁴⁰² Hier ist offen, ob damit konkrete Frauen gemeint sind, oder literarische Gestalten.

²⁴⁰³ Vgl. insgesamt O. Plöger, Sprüche, S. 52-59; H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 102-113; H. Ringgren, Sprüche, S. 27-30, B.U.Schipper, Sprüche, S. 331-369; Sæbø, Sprüche, S. 82-91; R. Alter, Wisdom books, S. 212-214.

²⁴⁰⁴ R. Schäfer, Poesie, S. 131-135 diskutiert die Probleme, die sich aus MT ergeben: 1. Lippen haben üblicherweise expressive und nicht konservative oder rezeptive Funktion. 2. In Pvb. 5,2 wird Lippen (f) mit einem maskulinen Verb konstruiert, was nicht unmöglich ist, aber auffällig, zumal Lippen in Pvb. 5,3 mit einer femininen Verbform verbunden sind. 3. Die Lippen der Fremden stehen nicht den Lippen des Lehrers, sondern denen des Schülers gegenüber. „Die genannten Phänomene gaben immer wieder Anlaß zu Korrekturversuchen“ (aaO, S. 131). R. Schäfer konjiziert, ausgehend von LXX, so, dass Pvb. 5,2b lautet: „und die Erkenntnis meiner Lippen dich behütet“ (aaO, S. 134). Er verweist jedoch auch auf Argumente, die einbleiben beim MT plausibel erscheinen lassen: 1. Die unterschiedlichen Verbformen zu Lippen lassen sich durch den Wechsel von Schüler bzw. Lehrer (m) zur Fremden (f) erklären (aaO, S. 131). 2. MT schließt eine constructus-Verbindung שפתך דעת aus, d.h. דעת ist betont vorangestelltes Objekt (vgl. aaO, S. 132). 3. Für den Autor von MT könnte die Verbindung zwischen Pvb. 5,2 und 3 ausreichend gewesen sein (aaO, S. 135). MT braucht nicht im Sinn von Dahood „your lips ooze knowledge“ uminterpretiert zu werden (aaO, S. 134f). 5,2.3 bringt einen deutlichen und klaren Gegensatz zwischen dem, der den Lehrer hört, und der Fremden zum Ausdruck. Diesen Gegensatz will die Lehrrede einschärfen (vgl. 5,7-14).

- und glatter als Öl ist ihr Gaumen.
- 5,4 Aber ihre Zukunft ist bitter wie Wermut;
scharf wie ein Schwert zweier Münder.²⁴⁰⁵
- 5,5 Ihre Füße steigen hinab - der Tod;
Sheol – ihre Schritte erreichen sie.
- 5,6 Den Lebenspfad – damit sie ihn nicht ebnet/ damit du ihn nicht ebnest.²⁴⁰⁶
sie schwanken, ihre Bahnen – sie erkennt nicht/ du erkennst es nicht.²⁴⁰⁷
- 5,7 Und nun, Söhne, hört auf mich;
und weicht nicht ab von den Reden meines Mundes.
- 5,8 Lass fern sein, weg von ihr, deinen Weg;
und nähere dich nicht zur Tür ihres Hauses:
- 5,9 damit du nicht gibst für andere deine Pracht;
und deine Jahre für einen Harten²⁴⁰⁸,
- 5,10 damit sich nicht sättigen Fremde: deine Kraft;
und dein Erworbenes im Haus eines Unbekannten²⁴⁰⁹ ist,
- 5,11 dann wirst du stöhnen in²⁴¹⁰ deiner Zukunft;
im Hinschwinden deines Fleisches und deiner Familie²⁴¹¹
- 5,12 dann wirst du sagen: „Ach, ich habe Disziplin gehasst;
und Zurechtweisung hat verschmäht mein Herz,
- 5,13 sodass ich nicht gehört habe auf die Stimme meines Lehrers²⁴¹²;
und denen, die mich gelehrt haben, habe ich nicht geneigt meine Ohren.
- 5,14 Beinahe bin ich gewesen in allem Boshaften;

²⁴⁰⁵ Gemeint ist vermutlich ein zweischneidiges Schwert, so M. Sæbø, Sprüche, S. 82. Leider geht bei einer sprachlich glatten Übersetzung der besondere Zusammenhang zu Pvb. 5,2 und 3 verloren, wo das Wortfeld „Mund“ bzw. „Geschmack“ vorkommt; vgl. R.Alter, Wisdom, S. 212f. Zugleich wird eine neue Perspektive eröffnet, da im Bild zweier Münder so etwas wie Doppelzüngigkeit mitschwingt; vgl. H. Fuhs, Sprichwörter, S. 48. Pvb. 5,4b ist also doppelte Antithese – zum Süßen und Glatten der Lippen der Fremden (Pvb. 5,3) sowie zu den Lippen des Sohnes, der die Lehre bewahren soll (Pvb. 5,2). Vgl. dagegen R. Schäfer, Poesie, S. 126, der im Gefolge von Delitzsch „vielmündiges Schwert“ übersetzt, um so gerade die Konnotation „doppeldeutig“ als nicht MT entsprechend zu vermeiden.

²⁴⁰⁶ H. Ringgren, Sprüche, S. 27 u. M.Sæbø, Sprüche, S. 82 verstehen das Verb von Pvb. 5,6b aus als kognitiv bestimmt und übersetzen darum „erkennen“ oder „beachten“. M.E. geht es aber beim Bild des geebneten Lebenspfades um die Lebenspraxis. Bei H. Ringgren geht außerdem verloren, dass das Verb in Pvb. 5,21 wieder aufgenommen wird.

²⁴⁰⁷ Die Verbformen können 3. Sg.f oder 2. Sg.m sein; 3. Sg.f verweist darauf, dass die Fremde den Lebenspfad nicht eben macht und das Schwanken ihrer Bahnen nicht erkennt. Die 2. Sg.m verweist auf die Redesituation Pvb.5,1 zurück und zeigt die doppelte Folge der Begegnung mit der Fremden auf: eine falsche Lebenspraxis und mangelnde Erkenntnis.

²⁴⁰⁸ In der Reihung Pvb. 5,9f, die das Fremde und Andere betont, ist אכזרי der Begriff, der nicht hineinpasst. Es ist vermutet worden, es sei der Ehemann der fremden Frau gemeint (O. Plöger, Sprüche, S. 56), oder Krankheit und Tod (H. Ringgren, Sprüche, S. 28). Deutlich ist, dass hier nicht mehr von einer Frau, sondern von Männern gesprochen wird (vgl. M. Sæbø, Sprüche, S. 87), im Wechsel von Plural und Singular. Das Wort wird auch in Pvb. 11,17; 12,10 benutzt und dort zum einen durch Gegenbegriffe (חסד/צדק) erklärt, zum anderen durch die Wirkung (Zerstörung der eigenen Familie) bzw. durch רשע. Vgl. B.U.Schipper, Sprüche, S. 351.

²⁴⁰⁹ Nach H. Ringgren, Sprüche, S. 27; O. Plöger, Sprüche, S. 53

²⁴¹⁰ Evtl. auch: durch oder wegen

²⁴¹¹ Üblicherweise wird שאר als Parallele zu בשר aufgefasst und als Fleisch o.ä. übersetzt (vgl. z.B. H. Ringgren, Sprüche, S. 27; R. Alter, Wisdom books, S. 213). M.E. geht es eher um eine Ausweitung der Folgen. Der Mann schädigt nicht nur sich selbst (בשר), sondern auch die, die mit ihm leben, also seine Familie (שאר – vgl. Gesenius 18A, S. 1310 „Blutsverwandte“).

²⁴¹² Evtl. kann man hier eine Berufsbezeichnung vermuten und damit einen der spärlichen Hinweis auf Schule in Israel, vgl. B.U. Schipper, Sprüche, S. 355f.

- inmitten der Versammlung und Zeugengemeinschaft.²⁴¹³
- 5,15 Trink Wasser aus deiner Zisterne;
und Fließende mitten aus deinem Brunnen,
- 5,16 sie breiten sich aus, deine Quellen, nach draußen;
auf den Straßen (als) Wasserkanäle.²⁴¹⁴
- 5,17 Sie werden sein für dich, allein für dich;
und nicht für die Fremden, mit dir (sind sie)!²⁴¹⁵
- 5,18 Es wird deine Quelle gesegnet sein;
und empfangе Freude von²⁴¹⁶ der Frau deiner Jugend:
- 5,19 Hinde des Liebens und Gämse der Gunst – ihre Brüste berauschen dich zu jeder
Zeit;
in²⁴¹⁷ ihrer Liebschaft taumelst du beständig.
- 5,20 Also: Warum willst du taumeln, mein Sohn, durch eine Fremde;
und umarmen den Busen²⁴¹⁸ einer Unbekannten?
- 5,21 Ja, es liegen vor den Augen JHWHs die Wege eines Mannes;
und alle seine Bahnen, er ebnet (sie).²⁴¹⁹
- 5,22 Seine Übeltaten – sie fangen ihn, den Bösen²⁴²⁰;
und in den Stricken seiner Sünde wird er gefesselt.
- 5,23 Er stirbt dadurch, dass es keine Disziplin gibt;
und durch die Fülle seiner Torheit taumelt er.

²⁴¹³ Evtl. spielen Pvb. 5,14.16 auf Ps. 1,1.3.5 an (oder umgekehrt). Evtl. sind die beiden Begriffe ironisch zu verstehen. R. Schäfer, Poesie, S. 140-143 diskutiert die Lese- und Deutungsmöglichkeiten. Er hält die Deutung, dass jemand beinahe ins Unglück geraten ist, einerseits für unmöglich, weil das seiner Vorstellung von der pädagogischen Intention des Autors (aaO, S. 141) widerspricht. Andererseits hält er genau die Aussage, dass jemand „dem persönlichen Ruin noch einmal entgangen ist“ (aaO, S. 143) für einen Glossator, der mit dem Satz die Wahrheit von Pvb. 5,1-12 unterstreicht, für möglich. M.E. liegt es genau auf der Linie, für die Lehre der Eltern zu werben, wenn das Eingeständnis, auf den Weg der Frevler geraten zu sein, möglich ist. Es bestätigt zum einen, dass der Weg ein unheilvoller ist. Es ermöglicht aber gerade in der vorliegenden Form auch die Umkehr. Damit erhält die Stimme der Frau Weisheit als Prophetin besonderes Gewicht.

C.V. Camp; Wise, S. 78 schlägt vor, Pvb. 5,13 wie Pvb. 2,22 zu verstehen – als Ausschluss aus der Gemeinschaft. Dafür fehlt m.E. aber der textliche Anhalt.

²⁴¹⁴ Vgl. R. Schäfer, Poesie, S. 127.

²⁴¹⁵ Gemeint ist nicht der Fremde, der in der Nähe lebt (so z.B. R. Alter, Wisdom books, S. 214; O. Plöger, Sprüche, S. 53), sondern אתך ist die Entsprechung zu לבדך in Pvb. 5,17a, also der Gegensatz zum Fremden.

²⁴¹⁶ Üblicherweise „erfreue dich an der Frau...“. Die Übersetzung folgt O. Plöger, Sprüche, S. 53, der so das „auffallende מן“ aufnehmen kann, in dem eine Anspielung auf Pvb. 5,15f steckt.

²⁴¹⁷ Evtl. auch: durch

²⁴¹⁸ B.U. Schipper, Sprüche, S. 332 übersetzt „Schoß“.

²⁴¹⁹ Vgl. zu Pvb. 5,6. Es sind zwei verschiedene Subjekte zu מפלס möglich: Gott, der die Wege eines Menschen ebnet, oder der Mann, dessen weise Lebenspraxis einem ebenen Weg gleicht. Ist Mann Subjekt, dann haben die beiden Versteile eine kausatives Verhältnis: Weil Gott die Wege eines Mannes sieht, ebnet der Mann seine Bahnen.

²⁴²⁰ LXX übersetzt die Apposition את הרשע nicht. Dann liest sich Pvb. 5,21-23 insgesamt als Zukunftsansage über einen Mann, der Sünder ist. MT entwickelt demgegenüber eine Spannung zwischen Pvb. 5,21 und 22f, zwischen dem Mann, dessen Wege Gott ebnet, und dem, der gefangen wird, dem Bösen.

8.6.2 Die Fremde als literarische Gestalt

Versucht man, den vorliegenden Text zu gliedern, so ergibt sich folgendes Schema²⁴²¹:

5,1.2	Lehreröffnung (mein Sohn)
5,3-6	Die Fremde: ihr Reden (3), ihre Zukunft (4f), das ihr zugeordnete Unwissen (6)
5,7	Höraufforderung (Söhne)
5,8-14	Imperativ (negativ), die Fremde zu meiden 8-11 Motivation durch den Blick auf die negativen Folgen (objektiv/Erfahrung) 12-14 Motivation durch fiktives Eingeständnis der Folgen (subjektiv)
5,15-19	Imperativ (positiv), die „Frau der Jugend“ zu lieben Motivation durch erotische Konnotationen ²⁴²²
5,20 -23	Entscheidungsfrage (mein Sohn) 21 Motivation durch Gottes Handeln (positiv: Mann/ weise Lebenspraxis) 22f Motivation durch Gottes Handeln (negativ: Sünder/Torheit – Tod)

Der Hörer der Belehrung wird vor eine Entscheidung gestellt. Diese Entscheidung lässt sich verschieden umschreiben:

1. Wird er mit seinen Lippen wie ein Schüler oder wie die Fremde umgehen? Der Gegensatz von Pvb. 5,2 und 3 ist subtil, weil er zeigt, dass ein Hörer das Gehörte und Gelernte unterschiedlich nutzen kann – bewahren oder ‚verfremden‘.
 2. Wird er der Fremden fern bleiben oder wird er eines Tages eingestehen müssen, unter die Fremden gefallen zu sein und sein Leben zerstört zu haben? Wird er eine Beziehung, d.h. eine, in der letztlich Leben weitergegeben wird, zur Gegenspielerin der Fremden eingehen? Wird er sich für Tod oder für Leben entscheiden?
 3. Wird er sich als Weiser, als Mann zeigen, dem Gott den Weg ebnet, oder wird er Sünder sein, der sich verstrickt, weil er keine Disziplin gelernt hat?
- Worum geht es in Pvb. 5? Wofür soll sich der Hörer entscheiden?

Hatte sich die ältere Auslegungstradition festgelegt, dass Pvb. 5 unter dem Gegensatz „fremde Frau/eigene Frau“ vor dem Ehebruch warnt, „so mehren sich in jüngerer Zeit die Stimmen derer, die für eine behutsamere, inhaltlich weniger stark fixierte Deutung plädieren“.²⁴²³

Die „Fremde“ ist zum einen eine literarische Gestalt, die Einzelzüge realer Frauen und realer Frauentypen trägt.²⁴²⁴ Zum anderen wird das Bild ergänzt durch die fremden Männer (Pvb. 5, 17) und den verführten ‚Schüler‘ sowie den Gegensatz zu einer Frau, die als „Frau deiner Jugend“²⁴²⁵ (Pvb. 5,

²⁴²¹ Die Gliederung versucht, textliche Anhaltspunkte zu berücksichtigen. Sie sagt nichts über ein textliches Wachstum o.ä. aus, sondern versucht, die Kohärenz des Gesamttextes wahrzunehmen. Vgl. dagegen R. Schäfer, Poesie, S. 129-130, der zwei selbstständige Texte erkennt: Pvb. 5,1-14 und 5,15-23. Kriterium ist dabei für ihn die „syntaktische Beobachtung, daß in den Vv.1-14 die Hypotaxe überwiegt [...], wohingegen die Vv. 15-20 parataktisch aneinandergereiht sind“ (aaO, S. 130). M.E. sind die syntaktischen Unterschiede inhaltlich bedingt und können keine Aufteilung auf zwei Texte rechtfertigen. Das relative Recht von R. Schäfers These besteht darin, dass Pvb. 5,1 und 13 direkt aufeinander bezogen sind (אֲזַנִּימָה אֲזַנִּימָה Hif); allerdings sind auch Pvb. 5,12 und 23 mit einander verschränkt (מוֹסֵר). Vgl. auch B.U.Schipper, Sprüche, S. 334f.

²⁴²² Pvb. 5,18 gebraucht zum ersten Mal in Pvb 5 das Wort אִשָּׁה. Diese Frau führt dazu, dass der, der sich auf sie einlässt, in Liebe taumelt (תִּשְׁגָה, 5,19). 5,20 nimmt das Stichwort „taumeln“ wieder auf; es kann als Inklusion für Pvb. 5,20-23 betrachtet werden. Pvb. 5,21 taucht dann das Stichwort אִישׁ auf.

²⁴²³ R. Schäfer, Poesie, S. 128

²⁴²⁴ Vgl. B. Lang, Lehrrede, S. 87-99; R. Schäfer, Poesie, S. 128; B.U.Schipper, Sprüche, S. 341; anders H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 104.113; M. Winkler, Das Salomonische, S. 204-223; U. Rapp, Wahrheit, S. 137 hält fest, dass nicht von realen Frauen gesprochen wird. Es fehlen Name, Alter, Biografisches; „es sind vielmehr Typen oder besser: Typisierungen von Eigenschaften“.

²⁴²⁵ אִשָּׁת נְעוּרָךְ

15-19) beschrieben wird.

Neben dem Gegensatz wird die Auswirkung beider Frauen beschrieben – Tod und Verlust sowie Unkenntnis und krumme Wege bei der einen, Lebensförderung und Liebe bei der anderen. Es fällt auf, dass bei der „Frau der Jugend“ eine Bildersprache vorherrscht, die weniger konkret benennt, was zu erwarten ist. Zugleich führen beide Frauengestalten zu einem Taumel, der bei der Fremden als negativ gilt, bei der Frau der Jugend positiv ist. Zuletzt wird die Fremde, die taumeln lässt, identifiziert: die Torheit (Pvb. 5,23). Torheit und Sünde sind miteinander verbunden im Element der Fessel und des Strickes (Pvb. 5,22). Bei Torheit und Sünde wird der Mensch zur Beute.

Auffällig ist in der Textbeobachtung, dass das Wort „Frau“ im Zusammenhang mit der Fremden nicht erwähnt wird. Es wird vermieden, an die Stelle der Person treten Lippen, Gaumen, Füße, Busen.²⁴²⁶ Sie ist fragmentiert. Es scheint so, als solle ich als Leser mehr auf ihre (Aus)Wirkung denn auf ihr Geschlecht konzentriert werden. Eine erotische Konnotation klingt eventuell in Pvb. 5,3 an, wird dort aber dadurch zurückgedrängt²⁴²⁷, dass die Lippen zuvor für Lehre und Unterweisung gestanden haben. Es geht bei der Fremden um eine verbale Verführungskunst.²⁴²⁸

Die erotische Sprache wird explizit im Bild der Quelle, der Hinde und der Gämse, in den Brüsten der „Frau der Jugend“ (Pvb. 5,15-19).²⁴²⁹ Alle diese Bilder finden sich auch in Cant. als Beschreibung der Freundin. Davon abgeleitet erhält die Fremde mit ihrem Busen eine eigene erotische Anziehung (Pvb. 5,20).

Für das Verständnis der beschriebenen Gegensätze innerhalb von Pvb. 5 ist wichtig zu erkennen, dass Pvb. 5,2,3 einen Gegensatz aufbauen zwischen einem, der auf die Worte des Lehrenden achtet, und der Fremden. Das Wort, über das der Gegensatz aufgebaut wird, ist „die Lippen“. Die Lippen des Schülers bewahren Erkenntnis, während die der Fremden süß vom Honigseim tropfen. Der grundlegende Gegensatz, den Lesende in Pvb. 5,1-3 wahrnehmen, ist zunächst der zwischen einem, der Erkenntnis bewahrt, und einer Gestalt, die verbal auf Abwege führt: „sie sind Gegentypen“.²⁴³⁰ Dieser Gegensatz ist ‚geschlechtlich‘ ausgedrückt – zwischen dem männlichen Sohn, der in Pvb. 5,1f angesprochen ist, oder dem Lehrer²⁴³¹ und der weiblichen Fremden.

Ein zweiter Gegensatz wird zwischen der Frau deiner Jugend (Pvb. 5,18) sowie den Fremden (Pvb. 5,17) und der Fremden (Pvb. 5,20) aufgebaut. Gerade die Tatsache, dass im engeren Kontext von Pvb. 5,18, in Pvb. 5,17 von den Fremden (pl.m) die Rede ist, sollte darauf hinweisen, dass auch bei der „Frau der Jugend“ eine metaphorische Redeweise vorliegt, also nicht an die konkrete Ehefrau o.ä. gedacht ist.²⁴³² Auch die „Frau der Jugend“ ist eine literarische Gestalt, die ergänzt wird durch den redenden Lehrer und den, der die Lehre bewahrt. Während diese Seite mit dem werbenden Moment von Erotik verbunden ist, ist die erotische Konnotation bei Sünde und Torheit schwächer. Es ist eher die Jagd und Gefangennahme, die aus den verwendeten Metaphern spricht.²⁴³³

²⁴²⁶ Vgl. H.C. Washington, *Strange Woman*, S. 157ff.

²⁴²⁷ Pvb. 5,3 klingt mit Cant. 4,11 zusammen. Dort beschreibt der Freund seine Freundin: „Honigseim träufelt von deinen Lippen, Braut, Milch und Honig sind unter deiner Zunge“. Der Verstehenshorizont ist also zunächst erotisch geprägt; vgl. M. Paul, *Die „fremde Frau“*, S. 40-46. M. Sæbø, *Sprüche*, S. 88 zeigt sich darum überrascht, dass die Erotik bei der Fremden zurückgedrängt ist, und vermutet, dass man „wohl dabei den richtigen ‚Sitz im Leben‘ der Erotik betonen“ wollte: „im Rahmen der Ehe“. Das allerdings geschieht hier – im Vergleich zur übrigen Wahrnehmung des ehelichen Verhältnisses in Pvb – in „fast extremer Weise“. M.E. weist dieser Befund darauf hin, dass der Grund und der Sitz im Leben für die Erotik hier nicht die Ehe ist, sondern eben das Verhältnis des Weisen zur Frau Weisheit. Vgl. auch die Unterscheidung von M. Winker, *Das Salomonische*, S. 206-211.216-219, der hinsichtlich der fremden Frau von „erschöpfender Erotik“ und für die Frau der Jugend von „erfrischender Erotik“ spricht.

²⁴²⁸ R. Schäfer, *Poesie*, S. 137

²⁴²⁹ Zur Herkunft der Bilder vgl. M. Sæbø, *Sprüche*, S. 88f, H. Ringgren, *Sprüche*, S. 29. Vgl. Cant. 4,12.16; 5,15.19; 7,9; 8,2.

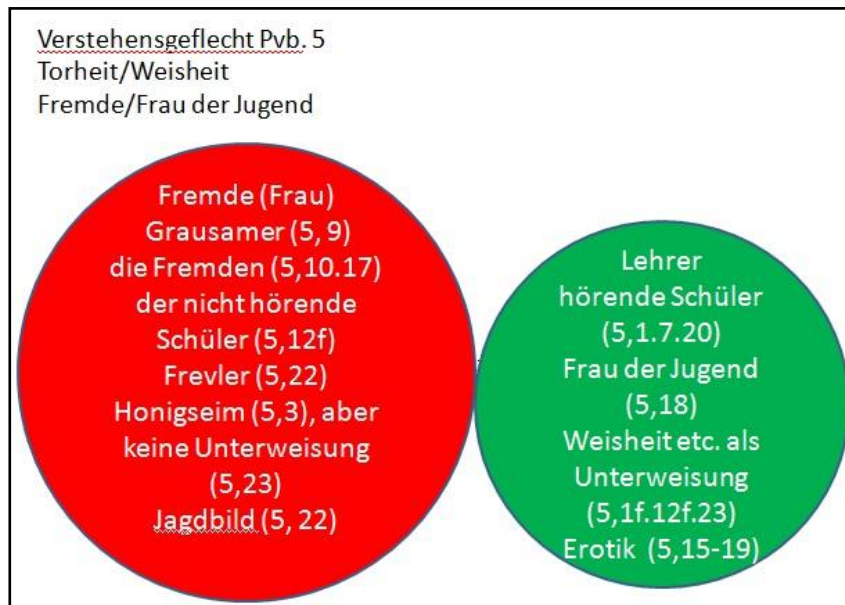
²⁴³⁰ Vgl. M. Sæbø, *Sprüche*, S. 86.

²⁴³¹ Hier fehlt als Lehrperson die Mutter, anders in Pvb 1,8; 6,20. Grundsätzlich deutet der Hinweis auf die Weisung von Vater und Mutter darauf hin, dass ich als Leser mir nicht nur Vater/Lehrer als Sprecher vorstellen kann, sondern ebenso die Mutter als Lehrerin. Für Pvb. 7,6 lässt sich sogar annehmen, dass dort eine Frau die fremde Frau auf der Straße beobachtet, also Pvb. 7 Lehre der Mutter ist. Vgl. LXX, die dort bereits die Erzählung über die fremde Frau beginnen lässt. Vgl. O. Plöger, *Sprüche*, S. 76-78.

²⁴³² Gg. M. Sæbø, *Sprüche*, S. 89.91

²⁴³³ Selbstverständlich kann man – unter bestimmten kulturellen Voraussetzung – Fessel und Strick auch erotisch verstehen (vgl. die Kombination in Sir. 9,3f). Diese Voraussetzungen scheinen aber nicht

Fremde Frau sowie Weiser und Schüler sind einander gegenübergestellt. Ergänzt wird die Gegenüberstellung durch eine zweite: die von fremder Frau und Frau der Jugend. Beide sind literarische Gestalten, Konstruktionen, die dem Erkenntnis- und Lebensprozess des Weisen und seiner Schüler dienen. Sie verdeutlichen die Entscheidung zwischen weiser und törichter Lebenspraxis.



Exkurs: Unterricht und Schule in Israel²⁴³⁴

Pvb 1-9 und Pvb überhaupt können als didaktische Texte verstanden werden, die in einem unterrichtlichen Geschehen verortet sind. Eventuell kann man das auch für Kohelet annehmen. Die Texte beschreiben eine Lehrsituation, sind zugleich aber mit dem Begriff der Weisheit verknüpft. Es spiegelt sich zwar eine Unterrichtssituation wieder, wenn die Angeredeten „mein Sohn“ genannt werden, aber zugleich sind die Texte laut Pvb 1,1ff geschrieben, damit Weise weiser werden. Will man es didaktisch fassen, ist Pvb ein Unterrichtsbuch für Lehrende. Mit der didaktischen Verortung und dem Begriff des „Weisen“ für Lehrende ist eine Horizontverschiebung verbunden. Zum einen sind Weise also Menschen, die etwas lernen sollen. Zum anderen sind sie Unterrichtende. Pvb kann als Anzeichen einer schriftgestützten Form von Lehren und Lernen gelten.²⁴³⁵

Die Situation, in der Weise lernen, ist klar umschrieben: indem sie Pvb lesen.²⁴³⁶ Die Situationen, in den ihr Unterrichten stattfindet, sind offen. Es werden die Tätigkeiten von Lehren und Lernen beschrieben, aber nicht

vorzuliegen, zumindest wird im Cant weder Fessel noch Strick erwähnt. Weder Mann noch Frau werden dort gefangen oder verstricken sich. Zur Jagdmetaphorik vgl. insgesamt P. Riede, Im Netz des Jägers, S. 330-376. Zur Jagd mit dem Seil schreibt er, aaO, S. 344: „Ferner wird man Seile, die mit einer Schlinge versehen waren, benutzt haben. Ging ein Tier über das auf dem Boden ausgebreitete Seil, dann zog der Jäger das Seil an und das Tier verfang sich in der Schlinge“. Auffällig ist, dass keines der in Pvb. und Koh. erwähnten Jagdwerkzeuge in den Klagen der Psalmen erwähnt wird, vgl. aaO, S.345. – M.E. müsste näher geklärt werden, warum die Torheit oder Sünde mit dem Strick, der Schlinge, den Netz oder der Fessel jagen, und nicht mit Lanze, Pfeil, Wurfholz oder Grube. Allerdings sind diese Jagdwerkzeuge für die Adepten der Torheit, die Frevler und Sünder bezeugt. Evtl. schwingt das Motiv der Verborgtheit mit, Grube, Netz, Strick und Schlinge sind ‚unsichtbare‘ Werkzeuge. Während ein Lehrer die Gefangennahme als Schritt zum Tod hin sieht, ist der Mensch im Strick oder Netz zunächst einmal nur der Gefangene der Torheit. Er soll als Gefangener der Torheit, als Tor oder Frevler leben. Von daher kommen nur Jagdwaffen oder Kriegswaffen in Betracht, die die Beute nicht sofort töten. Für Weise steckt darin, dass der Tor entfliehen und (wieder) weise werden kann. Ggf. stammen die Begriffe in Pvb. und Koh. nicht aus der Jagd, sondern sind doch – wie man in Koh. vermuten könnte – Begriffe aus der militärischen Sprache.

²⁴³⁴ Vgl. die Darstellung von F. Ueberschaer, Weisheit, S. 87-116.

²⁴³⁵ Vgl. K. Finsterbusch, Modelle, S. 228f zu Pvb. 22,17-24,22.

²⁴³⁶ Anders z. B. B. Lang, Schule, S. 110-117, der Pvb. 1-9 für ein Schulbuch hält.

die Orte und Institutionen.²⁴³⁷ Es gibt keine direkten Texte, darum wird oft der Rückschluss aus anderen Kulturen benötigt und aus der Notwendigkeit, ausgebildete Menschen zu haben, zu machen sein.²⁴³⁸ Wir können den Texten nicht entnehmen, wie Bildung und insbesondere schulische Bildung organisiert war.²⁴³⁹ Wir können allerdings einzelne Momente wahrnehmen, die die Organisation von Erziehung und Bildung beschreiben:

1. Das grundlegende, was wir auch in den Texten finden, ist eine Form der familialen Unterweisung²⁴⁴⁰ durch Mutter und Vater. Das grundlegende Lehr- und Lernmodell scheint die Eltern-Kind-Belehrung zu sein. Kinder werden erzogen. Am Rollenmodell von Vater und Mutter werden Kinder in ihre Rolle eingewiesen.²⁴⁴¹ Sie werden in den Fähigkeiten, die für die Familie wichtig sind, unterwiesen. Zu dieser Erziehung gehören auch eine mnemotechnische Unterweisung (vgl. Pvb. 3,3).²⁴⁴²
2. Im Zuge weiterer Spezialisierungen wird es vermutlich zunächst in Erweiterung der familialen Bildung Spezialausbildungen gegeben haben.²⁴⁴³ Ein Schreiber wird seinen Sohn als Schreiber ausgebildet haben, also ein famulus-System.²⁴⁴⁴ Er wird bei einem anderen Schreiber eine weitere Ausbildung gemacht haben. Dabei wird das Eltern-Kind-Verhältnis weiter die Lernstruktur abgegeben haben. Ein Beispiel für eine solche Unterweisung ist eventuell die Prophetenunterweisung in 1.Sam. 3.
3. Die gesellschaftliche Entwicklung mit der Entwicklung einer Alphabetschrift²⁴⁴⁵ und der Etablierung einer Staatlichkeit Israels bedingt weitere religiöse, militärische und administrative Ausbildung.²⁴⁴⁶ Für den religiösen Bereich wird eine Vorlesefähigkeit erwartet (Levit. 27,11ff; s.a. Neh. 8,1 ff).²⁴⁴⁷ Für den kulturellen Bereich ist eine musische Bildung notwendig (1.Sam. 16,14ff: David als Musiker; Sänger und Sängerinnen in Koh. 2,8). Kunsthandwerk und Bautätigkeit verlangen Professionalität (1. Kön. 5,20; 7,13-51, vgl. auch Ex. 31,1-11). Für den diplomatischen Bereich wird eine Mehrsprachigkeit erforderlich sein (vgl. 2.Kön. 18,26ff par. Jes. 36,11ff).²⁴⁴⁸ Sicher wird auch für die Erziehung im Königshaus²⁴⁴⁹ etwas wie ein Lehrer (Pvb. 5,13)²⁴⁵⁰ notwendig sein. M.E. muss man an dieser Stelle von so etwas wie Schule²⁴⁵¹ in Israel ausgehen müssen²⁴⁵², angegliedert an den Königshof und/oder den Tempel, um den Bedarf an qualifiziert Mitarbeitenden zu decken, Menschen, die

²⁴³⁷ N. Shupak, Where can wisdom be found?, S. 46-77

²⁴³⁸ A. Demsky, Art. Education, Encyclopedia Judaica, S. 163

²⁴³⁹ J. Krispenz, Spruchkompositionen, S. 15-23 verwirft die Zugangsweise, Schule und Bildung in Israel über die alttestamentlichen Texte, archäologische Funde und über ägyptischer oder mesopotamische Parallelen zu erschließen. Sie empfiehlt, hinsichtlich der zu erlernenden Fähigkeiten zu differenzieren (Tischler oder Schreiber) und Pädagogen hinsichtlich der Möglichkeiten des Lernens zu befragen. Außerdem bezweifelt sie grundsätzlich für die Pvb-Auslegung einen Ertrag von der Antwort auf die Frage nach Schule in Israel.

²⁴⁴⁰ A. Demsky, Art. Education, Encyclopedia Judaica, S. 163.165.167; A. Trooper, Economics, S. 216-227

²⁴⁴¹ A. Demsky, Art. Education, Encyclopedia Judaica, S. 168

²⁴⁴² K. Finsterbusch, Modelle, S. 236f geht davon aus, dass es in Dtn. 6,6-9 um einen schriftlichen Text geht, für den jeder Israelit (in Analogie zum König hinsichtlich der Königstora Dtn. 17,14-20) eine Lesefähigkeit benötigt. Das würde bedeuten, dass die Lesefähigkeit mit zu dem gehört, was in elterlicher Unterweisung zu erwerben ist.

²⁴⁴³ A. Demsky, Art. Education, Encyclopedia Judaica, S. 165, F. Ueberschaer, Weisheit, S. 102-104

²⁴⁴⁴ B. Lang, Schule, S. 108f; D.M. Carr, Schrift, S. 143

²⁴⁴⁵ M. Haran, Literacy, S. 81f; R. Hess, Writing about writing, S. 342-346

²⁴⁴⁶ A. Demsky, Art. Education, Encyclopedia Judaica, S. 164f

²⁴⁴⁷ Gab es seine Ausbildung für Propheten am Tempel, dann wird sicher nicht nur die Fähigkeit vorzulesen gelehrt worden sein, sondern auch Grundformen von Prophetie und Tradition; vgl. B. Lang, Prophet, S. 36f.

D. Vetter, Lernen, S. 411 verortet den Beginn von Bildung im Bedürfnis Israels, den Willen Gottes zu kennen, die sich in priesterlichen und prophetischen Kreisen im Rahmen einer internen und öffentlichen Weitergabe von Wissen niedergeschlagen hat. „Sie scheint bereits im 8. Jh.v.Chr. in Israel und Juda in Lehr- und Lernvorgängen an den Heiligtümern beheimatet zu sein“ (aaO, S. 411). Von daher sieht D. Vetter eine doppelte Verankerung von Bildung: in der Familie und im Tempel (aaO, 421-423).

²⁴⁴⁸ E. Lipinski, Royal and state scribes, S. 158f

²⁴⁴⁹ A. Demsky, Art. Education, Encyclopedia Judaica, S. 165f; N. Shupak, Where can wisdom be found?, S. 351

²⁴⁵⁰ מוֹרֵי, vgl. A. Meinhold, Sprüche, S. 104; H. F. Fuhs, Sprichwörter, S. 50; O. Plöger, Sprüche, S. 57.

²⁴⁵¹ B. Lang, Schule, S. 109f schließt aus der Inkonsistenz der Orthografie und der grafischen Uniformität der Buchstaben auf einen konstanten, längeren Unterricht in einer Schule.

²⁴⁵² D.W. Jamieson-Drake, Scribes and schools, S. 150-152, der Schule als Ort für Verwaltungsschulung in Jerusalem ansetzt. Vgl. dagegen E. Lipinski, Royal and state scribes, S. 163f, der auch hier auf die familiäre Ausbildung setzt, um die Machtposition des Vaters als Hofbeamten an den Sohn durch exklusive Wissensweitergabe zu gewährleisten; ebenso F.W. Golka, Weisheitsschule, S. 263. Eventuell wird an dieser Stelle zu schnell in falschen Alternativen gedacht, denn vielleicht bedeutet Schule zunächst einmal nur eine Ausweitung des famulus-Systems, d.h. ein besonders geeigneter Beamter nimmt junge Leute aus anderen Familien zur Ausbildung, so F. Ueberschaer, Weisheit, S. 103f.

beschrieben werden durch יודע, kundig sein.²⁴⁵³ Stimmen die Berichte über die Verbindungen Salomos nach Ägypten (1. Kön. 3,1), dann wird vielleicht nicht nur Kriegswaffentechnik und Kult importiert worden sein, sondern auch eine Form der Schule. Hier könnte Pvb als Buch²⁴⁵⁴ und die Akrosticha ihren Platz im Rahmen der Ausbildung oder der Übung nach der Ausbildung haben.²⁴⁵⁵ D.M. Carr hat im Rahmen seiner Überlegungen zu Mündlichkeit und Schriftlichkeit die These formuliert, dass Schriftlichkeit als Stütze für orale Vorgänge (Vortrag, Vorlesen) entwickelt wurde.²⁴⁵⁶ Auf jeden Fall gehören zum Lernen, die Aufgaben des Hörens und des Fragens. Schreiben ist nur selten erwähnt im Zusammenhang von Wissensvermittlung.²⁴⁵⁷

4. B. Lang geht, entsprechend antiker Hinweise, davon aus, dass ein Teil der schulischen Bildung auf der Straße bzw. im Freien stattgefunden hat.²⁴⁵⁸ Schule ist also nicht ein Gebäude, sondern ein Gruppe von Menschen, die unterrichtet werden. Dabei scheint es um die Grundausbildung in Lesen und Schreiben zu gehen. Ob die weitere Ausbildung, die im Bereich der Verwaltung und des Tempels benötigt wurde, auf der Straße erfolgen konnte, erscheint mir fraglich. Für die Prophetenausbildung scheint ein Raum vorgesehen zu sein, der für einen schulischen Zugang zur Prophetie spricht und bei dem die Prophetenjünger vor ihrem Lehrer, in diesem Fall Elisa (2.Kön. 6,1f) sitzen.²⁴⁵⁹ Diese Schule erscheint als Lebensgemeinschaft, in der zusammen gewohnt wurde (vgl. 2. Kön. 4,38; Jes. 8,16.18).

Erst in Sir. 51,23 kommt eine Schulinstitution in Jerusalem in den Blick: ein Lehrhaus.²⁴⁶⁰ Sie scheint weniger durch die Bedürfnisse einer Verwaltung o.ä. bedingt zu sein, sondern durch den Wunsch nach Bildung. Sirach will diesen Wunsch wecken und lädt Menschen zu lernen unter seiner lehrenden Leitung ein.²⁴⁶¹ Er denkt dabei an junge Menschen, die elementare Bildung im Elternhaus erfahren haben und über eine Reflexionsvermögen verfügen, das Jugendlichen entspricht.²⁴⁶² Er wendet sich an wohlhabende Familien mit seinem Lehrangebot, deren junge Männer sich für eine berufliche Karriere vorbereiten.²⁴⁶³

5. Da die Texte der hebräischen Bibel und auch Sirach nicht wirklich an den Orten und Institutionen des Unterrichts interessiert sind, kann man eventuell davon ausgehen, dass für Unterricht in Israel andere Dinge wichtig sind. Betrachtet man die Texte, so sind die Personen, die unterrichten, wichtig, also Eltern und in ihrem Gefolge Lehrende. Bildung ist ein personales Geschehen in der hebräischen Bibel. Zentraler Bildungsfaktor ist der Lehrende.²⁴⁶⁴ Vater und Mutter, der oder die Lehrenden, die Weisheit, Gott.²⁴⁶⁵

Wie Bildung mit Texten methodisch funktioniert, wird von Mose als Modell eines Lehrers in Dtn. 6, 4-9 beschrieben.²⁴⁶⁶ Der erste Schritt ist vorsprechen, damit Kinder nachsprechen. Ziel ist das Auswendiglernen. Dazu gehört es, den Text zu besprechen und zwar in Alltagskontexten. Und es gehören Mnemotechniken zum Bewahren des Gelernten dazu, eine davon ist Verschriftlichung.

Zur Grundausrüstung eines Schülers gehört neben den Tafeln seines Herzens (Pvb 3,3) und damit der Bereitschaft, Lernstoff zu verinnerlichen und zu durchdenken, Griffel und Tafel, auf der Seite des Lehrenden die Worte. An manchen Stellen scheint in der väterlichen Erziehung auch der Stock als pädagogisches Gewaltmittel im Blick zu sein (Pvb. 3,12; 13,24; 19,18; 22,15; 23,13f; 29,15.17). Die Erziehung durch Weise arbeitet aber eher mit der Kraft der Überzeugung, der Aussicht auf Erfolg und gegebenenfalls mit einem preisgebenden Gelächter (vgl. Pvb 1,26).

²⁴⁵³ Büchererfahren (Jes. 29,11), musikerfahren (1. Sam. 16,18), jagderfahren ((Gen. 25,27), klageerfahren (Am. 5,16), erfahren in der Seefahrt (1. Kön. 9,27), erfahren, um Holz zuzuschneiden (1. Kön. 5,20); vgl. insges. M. Haran, Literacy, S. 83f.

²⁴⁵⁴ Vgl. zur Erwähnung der Sammlungstätigkeit unter Hiskia Pvb. 25, 1: E. Lipinski, Royal and state scribes, S. 159f; B. Lang, Lehrrede, S. 38.

²⁴⁵⁵ M. Haran, Literacy, S. 88-91 verweist darauf, dass die archäologischen Funde der ABCdarien gegen eine schulische Verwendung sprechen, weil sie auf schulungeigneten Materialien geschrieben sind. Sie dienten als Übungsstücke, um die erlernten Fähigkeiten zu bewahren.

²⁴⁵⁶ D.M. Carr, Schrift, S. 12-22

²⁴⁵⁷ N. Shupak, Where can wisdom be found?, S. 72f

²⁴⁵⁸ B. Lang, Schule, S. 118f; N. Lohfink, Kohelet, S. 12 nimmt das für seine Situierung Kohelets als Straßenlehrer auf.

²⁴⁵⁹ B. Lang, Prophet, S. 34f

²⁴⁶⁰ F. Ueberschaer, Weisheit, S. 193-251; Ueberschaer geht davon aus, dass zu den Büchern, die im Hintergrund der Bildung Sirach stehen neben einer Form der Tora und Pvb auch Koh gehört. Leider begründet er diese Ansicht nicht (aaO, S. 249).

²⁴⁶¹ B.M. Zapff, Jesus Sirach 25-51, S. 397f weist darauf hin, dass die Einladung in das Lehrhaus der Einladung der Weisheit in ihr Haus in Pvb. 9, 1-12 nachgebildet ist; F. Ueberschaer, Weisheit, S. 160-193.

²⁴⁶² F. Ueberschaer, Weisheit, S. 169

²⁴⁶³ F. Ueberschaer, Weisheit, S. 193

²⁴⁶⁴ Zu Mose vgl. K. Finsterbusch, Mose, S. 26-45; zu Sirach vgl. F. Ueberschaer, Weisheit, S. 297-337.367-391; zu Gott als Lehrer vgl. K. Finsterbusch, JHWH als Lehrer, 2007; E. Zenger, JHWH als Lehrer, S. 47-67; F. Ueberschaer, Weisheit, S. 261-268.

²⁴⁶⁵ L. Schwienhorst-Schönberger, Ruf, S. 74f verweist darauf, dass den äußeren Lehrinstanzen die Ausbildung einer inneren Lehrinstanz entspricht: die Stimme der Weisheit oder die Stimme Gottes.

²⁴⁶⁶ K. Finsterbusch, Mose, S. 34-36

6. Auswendiglernen wird durch gebundene, poetisch strukturierte Sprache erleichtert. Mit den Sentenzen liegt entsprechendes Material vor. Neben der schon erwähnten Tatsache, dass Sentenzen als Sammlungen vorliegen²⁴⁶⁷, werden sie durch das Auswendiglernen und durch das Verschriftlichen als Stütze des Auswendiglernens Teil des Herzens, also des Verstandes.²⁴⁶⁸ Und sie gewinnen damit ihre Schlagkraft als Mashal, nämlich als situativ zitierbares und anwendbares Wort,²⁴⁶⁹ wie es in den Geschichten z.B. der weisen Frauen begegnet.²⁴⁷⁰ Es geht um eine lebenslange, durch diese Texte inspirierte und kommentierte Lebenspraxis.²⁴⁷¹

Die in Pvb. 1-9 überlieferte Form von Unterricht sind die Lehrrede und -gespräch. Darüber hinaus wird man sicher mit weiteren Formen rechnen dürfen. B. Lang macht darauf aufmerksam, dass man in Israel sicher Grundformen von Theater gekannt hat.²⁴⁷² Die prophetische Tradition stellt das hin und wieder dar. Und auch Pvb. 7 lässt sich entsprechend lesen. Die oder der Lehrende spielt eine Szene vor, wie er am Fenster sitzt und beobachtet.

7. Wie ist nun Kohelet einzuordnen? Sicher hat er an den Bildungsbemühungen seiner Zeit Anteil. Er wird als öffentlich Lehrender beschrieben. Vielleicht ist er eine neue Erscheinung²⁴⁷³, nicht Lehrender im klassischen Sinne, sondern ähnlich wie der lehrende Prophet Elisa aus 2.Kön. 4.6.9, jemand, der eine Gruppe Interessierte sammelt. Dabei geht es bei Kohelet nicht um Elementarbildung, sondern um eine kritische Revision der erhaltenen Bildung (vgl. Koh. 12,9f).²⁴⁷⁴ Wer Kohelet verstehen will, muss um Salomo wissen und er muss um die Grundlagen von Sentenzen wissen und das Verstehensgeflecht von der fremden Frau und der Torheit und ihr Gegenstück muss eine gewisse Geläufigkeit für Schüler Kohelets haben. Vielleicht ist aber auch keine direkte Lehrsituation im Blick, sondern wie bei Pvb. 1-9 ein Buch für Lehrende. Dafür spricht, dass die direkte Anrede in Kohelet niemals „mein Sohn“ lautet, also die klassische Lehreröffnung fehlt. Außerdem scheint Kohelet Drohung und Gewalt als Unterrichtsmethodik für falsch zu halten.²⁴⁷⁵

8.6.3 Fremd in Pvb. 1-9: ein Verstehensgeflecht²⁴⁷⁶

8.6.3.1 Pvb. 1-4

Der Befund bestätigt sich, wenn man berücksichtigt, was Lesende in den ersten vier Kapiteln Pvb. gelesen haben. Sie sind der Lehre von Vater und Mutter (Pvb. 1,8)²⁴⁷⁷ als Weisheitslehrerin und -lehrer begegnet, zu der grundlegend die Warnung vor der verführerischen Redeweise des Frevlers gehört (Pvb. 1,10-14). Von Anfang an steht der Hörer der Lehre in der Situation, sich entscheiden zu müssen. Leben gilt als Entscheidung zwischen zwei Lebensmodellen: der Weisheit und dem Frevel, der Lehre der Eltern oder der Verlockung der fremden Frau.

Weisheit ist gefährdete Weisheit. Es braucht Möglichkeiten, sie zu bewahren und zu bewähren (Pvb. 3).²⁴⁷⁸ Sie trägt die Verheißung gelingenden Lebens (Pvb. 3,2.16f: וְלֵבָב) in sich, weil sie zu JHWH

²⁴⁶⁷ S.u. S. 4f.182.246ff

²⁴⁶⁸ L. Schwienhorst-Schönberger, Ruf, S. 76-78

²⁴⁶⁹ Das beinhaltet auch ein kritisches Vermögen, das Auswendiggelernte zu überprüfen; vgl. J. Eaton, Memory, S. 179-181.

²⁴⁷⁰ S.u. S. 321.

²⁴⁷¹ L. Schwienhorst-Schönberger, Ruf, S. 78; vgl. P. Arzt, Braucht es den erhobenen Zeigefinger?, S. 77-87.

²⁴⁷² B. Lang, Games prophets play, S. 257-271

²⁴⁷³ Vgl. N. Shupak, Where can wisdom be found?, S. 70.73 mit Blick auf die Terminologie Kohelets.

²⁴⁷⁴ L. Schwienhorst-Schönberger, Ruf, S. 79f

²⁴⁷⁵ Vgl. zu Koh. 1,15.18 N. Shupak, Where can wisdom be found?, S. 50f.

²⁴⁷⁶ A. Brenner, Figurations, S. 51ff nennt dieses Verstehensgeflecht „Figuration“, sie bezieht es aber nur auf Frauen bzw. Frauenbilder. G.A. Yee, I have perfumed, S. 111 u.ö. nennt das hier zu beschreibende Phänomen „cluster of descriptions“. Sie findet es bereits in der Abfolge der Reden der unterschiedlichen ‚Frauen‘ in Pvb.1-9. – Ich möchte mit Verstehensgeflecht folgendes bezeichnen: eine innere Verweisstruktur, mit der Worte und Bilder für einander transparent sind. Dieses Geflecht hilft, Sachverhalte breit darzustellen. Eine moderne Form wäre ggf eine mindmap.

²⁴⁷⁷ Diese Lehrinstanzen werden für Lesende immer dann aktiviert, wenn diese direkt angesprochen werden als Sohn (Pvb. 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,1.10.20) und ihnen in Imperativen, Vetitiven u.ä. die elterliche Mahnung begegnet. Dabei ist ‚elterlich‘ weit zu fassen und betrifft alle lehrenden Personen, auch wenn wir keine konkrete historische Vorstellung davon haben, wie ein Lehrbetrieb in Israel ausgesehen hat.

²⁴⁷⁸ H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 70: „Pädagogik des Hineinwachsens“

gehört (Pvb. 3,13-20).²⁴⁷⁹ Sie ist an JHWH²⁴⁸⁰ gebunden und in ihrer Ethik „dankbare Anerkennung dessen, was JHWH zuvor getan hat“.²⁴⁸¹ Es gilt, die Weisheit als elterliche Grundunterweisung²⁴⁸² nicht zu vergessen²⁴⁸³, sondern in eigenverantwortliches Handeln (Pvb.3, 27-30) zu überführen.²⁴⁸⁴ Sie ist nicht nur gefährdet durch den Frevler und den Frevel, sondern auch durch Selbstüberschätzung (Pvb. 3,5.7) oder die Fehleinschätzung, hier liege ein verrechenbarer und kalkulierbarer Automatismus zum Glück vor (Pvb. 3,11f).²⁴⁸⁵

Sie ist – auch als elterliche Unterweisung – durch erfahrungsgesättigte Tradition beglaubigt. Der lehrende Vater war selbst einmal Sohn, der durch seine Eltern unterwiesen worden ist und diese Unterweisung in Lebenspraxis bewährt hat. Er ist Beispiel für das, was Pvb. 3,1-12 nahegelegt hat (Pvb. 4,1-9). Gegenüber der Gefährdung durch die frevlerische Verführung und Selbstüberschätzung wird stark gemacht, dass Weisheit ein erprobter Weg ist. Außerdem werden Frevel, Frevler und Verführung (Pvb. 4, 14-19.24) kenntlich gemacht.

Der Frevel ist durch verführerische Rede, die Gewinn und Beute in Aussicht stellt, durch die Freveltat und durch die Zukunft des Frevlers gekennzeichnet: „So sind die Pfade aller, die hinter Gewinn her sind: Er nimmt denen das Leben, die ihn an sich bringen“(Pvb. 1,19).²⁴⁸⁶

Die Lehre der elterlichen Unterweisung entspricht inhaltlich dem prophetischen Bußruf der Frau Weisheit. Sie ist auf den Straßen, draußen zu finden (Pvb. 1,20)²⁴⁸⁷ und bietet ein anderes Leben,

²⁴⁷⁹ Der hymnisch geprägte Abschnitt Pvb. 3,13-20 bindet den Sprecher von Pvb. 3,1ff an die Weisheit. Die Attribute der Weisheit entsprechen „den in V.2 aufgezählten positiven Wirkungen von תורה und מצות des Lehrers“ (R. Schäfer, Poesie, S. 91; s. dort S. 91f auch die weiteren Verbindungen). Es ergibt sich letztlich eine Identifikationslinie: Eltern/Lehrer – Weisheit – JHWH.

²⁴⁸⁰ Sie ist darum Vertrauen, JHWH-Furcht und Verehrung JHWH (Pvb. 3,5,6;7,8;9,10).; vgl. H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 72-75.

Ob Pvb. 3,9f an kultische Verehrung gedacht ist (Erstlingsgabe) oder eine grundsätzliche Haltung gemeint ist, ist im Grunde irrelevant. Die Verehrung JHWH geschieht nie nichtkultisch und nie nicht alltäglich. D.h. spielt Pvb. 3,9f auf kultische Vollzüge an, so sind sie Teil – und eben pars pro toto – für die gesamten Verehrung JHWHs, die sich auch in der Zuwendung zum Nächsten ereignet (s. R. Schäfer, Poesie, S. 86f). Vgl. Dtn. 6,5ff.

R. Schäfer, Poesie, S. 103 geht davon aus, dass ein Bearbeiter einen älteren Text, der Weisheit als Vernunft o.ä. fasst, „in einen neuen Horizont stellt“, nämlich einen explizit auf JHWH bezogenen. Weisheit wird nun eine Gabe JHWHs und von JHWH abhängig und begrenzt. Auch wenn man die redaktionsgeschichtlichen Thesen nicht teilt, wird deutlich, dass die Bindung der Weisheit an JHWH ein Moment ist, das sich kritisch gegen eine andere Verortung und dann auch lebenspraktische Ausrichtung der Weisheit wenden kann.

²⁴⁸¹ H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 71

²⁴⁸² H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 70f weist daraufhin, dass unklar ist, ob die Eltern oder die Weisheit sprechen. Die Unklarheit mag darauf hinweisen, dass sich in der elterlichen Unterweisung (wie in aller gelingenden) die der Weisheit widerspiegelt und es also um die Grundlage geht.

²⁴⁸³ Zum Nichtvergessen gehören Memoriermechanismen. In Pvb. 3 tauchen sie in einer doppelten Strategie auf. 1. erinnert Pvb. 3,1-10 in seiner Grundstruktur und im Inhalt an das Shma Jisrael (Dtn. 6,5ff), D.h. es knüpft an einen gewohnten Text an und legt ihn aus. 2. Memorieren betrifft den Verstand (Pvb.3, 3b: passend im Englischen by heart), aber bedarf äußerer Zeichen, hier als Halskette oder Amulett gedacht (Pvb.3, 3ab). Auch damit spielt Pvb.3, 3 an das Shma Jisrael an, das auffordert, die Tora auf Stirn und Arm zu binden (vgl. jüdische Praxis der Tefillin).

Falls Pvb. 3,3b ursprünglich nicht zu Pvb. 3,3 gehört haben sollte, so hat der Versteil seinen Sinn jetzt darin, dass er verdeutlicht, worin das Ziel liegt: zu verinnerlichen; vgl. die Diskussion bei R. Schäfer, Poesie, S. 79-81.

²⁴⁸⁴ H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 71.86ff

²⁴⁸⁵ M.E. das, wogegen Kohelet polemisiert, wenn er von „Gewinn“ ausgehend fragt oder eine bestimmte Weisheit als „Kalkül“ bezeichnet.

²⁴⁸⁶ Zürcher Bibel 2007

²⁴⁸⁷ Dieses Moment des Nachaußentretens und der Öffentlichkeit ist in Pvb. 5,16 wieder zu erkennen. Liest man Pvb. 5,16 von Pvb. 1,20 aus, dann wird zum einen klar, dass hier eben nicht die persönliche ‚Liebesbeziehung‘ zwischen Mann und Frau angesprochen ist, sondern von vornherein ein metaphorisches Verständnis vorliegt, in dem die Frau der Jugend auf die Weisheit zu beziehen ist. Zu anderen klärt sich das Verständnisproblem, das für manche Ausleger dazu führt, den Satz inhaltlich als Gegenteil zu Pvb. 5,15 verstehen und ihn als rhetorische Frage o.ä. auffassen zu müssen (vgl. M. Sæbø, Sprüche, S. 83 u.H. Fuhs, Sprichwörter, S. 50 „Soll(t)en deine Quellen...“; O. Plöger, Sprüche, S. 53:

eines ohne Unglück und Schrecken an. Dieses gilt denen, die Erkenntnis nicht verachten und den Herrn fürchten (Pvb. 1,21-33).

Mit Pvb. 2,1²⁴⁸⁸ verschimmen die Konturen.²⁴⁸⁹ Spricht weiter die Frau Weisheit, oder sprechen die Eltern oder der Lehrer/Weise oder Salomo²⁴⁹⁰ den Lesenden als „Mein Sohn“ an?²⁴⁹¹ Jedenfalls wird die Weisheit, die in der Gestalt der elterlichen Worte und Gebote begegnet, nun angepriesen, und zwar als eine Gabe JHWHs (Pvb. 2,1-11). Erkenntnis und Vernunft werden als Gottesfurcht und Gotterkenntnis (Pvb. 2,5) identifiziert.²⁴⁹² Suchen und Finden werden als weisheitliche Grundbegriffe eingeführt (Pvb. 2,4.5). Weisheit gilt es sich anzueignen und zu bewahren, weil die Weisheit zum Verstehen führt und zu gerechter und guter Lebenspraxis und vor dem Bösen schützt – jenem Bösen, das durch einen Mann verkehrter Worte ebenso verbreitet wird (Pvb. 2,12; vgl. 1,11ff) und auf Abwege führt (Pvb. 2,12-15) wie durch eine fremde Frau, eine unbekannte, die schmeichelhaft redet (Pvb. 2,16).²⁴⁹³ Diese Formulierung wird – sieht man vom Fehlen des Wortes שחא ab, in Pvb. 5,3 wiederholt. Es ist ein Stereotyp für diese Frau.

Sie wird näher gekennzeichnet als eine, die den „Lehrer ihrer Jugend“²⁴⁹⁴ und den Bund ihres Gottes²⁴⁹⁵ verlässt (Pvb. 2,17); sie neigt dem Tod zu²⁴⁹⁶, und diese Zukunft werden die, die zu ihr gehen, teilen: die Frevler (Pvb. 2,18.19.22), als ihre Familie, ihr Haus.²⁴⁹⁷ Für Lesende werden also der

„(Sonst) fließen...“; R. Alter, *Wisdom books*, S. 214 meint, dass die Untreue des Ehemanns zur Promiskuität der Frau führt).

²⁴⁸⁸ Vgl. zu Pvb. 2 M. Winkler, *Das Salomonische*, S. 186-203.

²⁴⁸⁹ Zum Zusammenklingen der Stimmen in Pvb. vgl. M. Winkler, *Das Salomonische*, S. 123-168, der nicht nur die betreffenden Stimmen von Eltern und weisheitlichen Stimmen zu beschreiben, sondern auch auf die Grenzen der Unterweisung hinweist und versucht, die Rolle JHWH in den Blick zu nehmen. Außerdem benennt er als Teil des Salomonischen in Pvb den „salomonischen Zungenschlag“ (aaO, S. 151).

²⁴⁹⁰ Versteht man dieses Verschimmen als modellhaft, dann ist sozusagen in jedem einzelnen dieser Lehrsubjekte immer die Stimme und Klangfarbe der anderen mitzuhören. D.h. es schwimmt die Grenze zwischen männlicher und weiblicher Stimme, auch wenn die von feministischer Auslegung wahrgenommene Grenzziehung bestehen bleibt, dass in patriarchal geprägten Texten auch Frauenstimmen durch Männer wahrgenommen, tradiert und entsprechend verändert sind, s.o. S. 45ff.158ff..

²⁴⁹¹ O. Plöger, *Sprüche*, S. 29 bemerkt entsprechend zu Pvb. 2,21f: „...dann identifiziert sich hier der Weisheitslehrer mit der Weisheit, in deren Dienst er steht“.

²⁴⁹² Vgl. R. Schäfer, *Poesie*, S. 67f.73f, der davon ausgeht, dass hier ein älteres Lehrgedicht (Pvb. 2,1-4.9-15.20-22) neu interpretiert wurde und die Weisheit in den Horizont der JHWH-Frömmigkeit gestellt wurde.

²⁴⁹³ Die Sätze, die den Mann und die Frau einführen, sind parallel gebaut (Pvb. 2,12-16). H. Fuhs, *Sprichwörter (a)*, S. 64 verweist darauf, dass אדם im biblischen Verständnis durch die Bezogenheit von Mann und Frau gekennzeichnet ist.

²⁴⁹⁴ אלוף נעוריה; üblicherweise wird אלוף mit „Freund“ übersetzt. R. Alter, *Wisdom books*, S. 201 verweist darauf, dass hier evtl. weniger „Freund“ gemeint ist, sondern eher eine Art Lehrer. „The verbal root of the Hebrew noun means ‚to instruct‘ and has no association with companionability.“ Ebenso E. Ginzburg, *Mishlei*, S. 64 mit Verweis auf Hi. 33,33; vgl. Gesenius 18A, S. 63. Jer. 3,4 wird das Wort in Parallele zu Vater genutzt, auch da scheint „Freund“ unangemessen, Erzieher angemessener; vgl. entsprechend Jer. 13,21; Mi. 7,5; Ps. 55,14, Pvb. 16,28 u. 17,9. In der Übersetzung „Freund“ mag mitschwingen, dass es zum Gelingen weisheitlichen Ratens gehört, dass eine Beziehung zwischen Lehrenden und Lernenden besteht.

„Die LXX streicht aber hier in V.16 den Bezug auf die ‚Frau‘, so dass auch die folgenden Verse [...] nicht auf die Frau bezogen sind, sondern ganz allg. auf bösen Rat (bzw. böse Ratgeberin)“, so H.W. Jüngling u.a., *Paroimiai*, S. 1961: η απολευπουσα διδασκαλιαν νεοτητος.

²⁴⁹⁵ Da m.E. hier nicht von ehelicher Beziehung die Rede ist, wird es um die Bundesbeziehung zwischen Gott und Mensch gehen; vgl. H. Ringgren, *Sprüche*, S. 18.

²⁴⁹⁶ Die grammatische Problematik von Pvb. 2,18A. diskutiert R. Schäfer, *Poesie*, S. 62-64. Da wir uns im Bereich poetischer Sprache befinden, die nicht immer grammatisch klar zu fassen ist, halte ich folgende Übersetzungen für möglich: 1. Sie sinkt zum Tod – ihr Haus; שחא ist. 3. Pf. Sg.f K von ח'ש (vgl. Gesenius 18A, S. 1332) und ביתה eine erläuternde Apposition, die anzeigt, dass es nicht nur die Frau ist, die in den Tod sinkt, sondern alle, die zu ihr gehören. 2. Sie hat vertieft zum Tod hin ihr Haus; grammatikalisch wie 1 (Übersetzung u. Erläuterung R.Schäfer, *Poesie*, S. 63). 3. Sie wirft sich nieder zum Tod – ihr Haus; שחא ist 3.Sg.f.Pf.K von שחא (vgl. Gesenius 18A, S. 1339f), ansonsten wie unter 1; die Übersetzung drückt eine aktive Rolle der Frau aus.

²⁴⁹⁷ O. Plöger, *Sprüche*, S. 28

Mann, der verführt, und die Frau, die schmeichlerisch redet, und der Frevler verbunden. Das Verlassen des geraden Weges wird als Vergessen des Bundes interpretiert.²⁴⁹⁸ Außerdem sind Menschen, die Pvb. 5 lesen, zwei weiteren Verweisen auf den Frevler bereits begegnet: 1. Wie die Fremde in Pvb.5,6 ihren Weg nicht erkennt oder zum Nichterkennen führt, wurde in Pvb. 4,19 von den Frevlern gesagt: sie erkennen nicht einmal, worüber sie straucheln.²⁴⁹⁹ 2. Werden die Frevler in Pvb 5,22 durch ihre Sünden gefangen²⁵⁰⁰, so bewahrt in Pvb.3, 26 JHWH den Fuß dessen, der der Weisheit folgt vor der Gefangennahme.

Es stellt sich die Frage, was „fremd“ oder „unbekannt“ in diesem Zusammenhang heißen soll.²⁵⁰¹ R. Schäfer diskutiert den exegetischen Befund und kommt zu dem Ergebnis, dass „die konkrete Deutung von Prov. 2,17 als Charakterisierung einer Ehebrecherin eine inhaltliche Engführung zu sein“²⁵⁰² scheint. Der Gebrauch der Terminologie in deuteronomistischen und prophetischen Zusammenhängen²⁵⁰³ deutet darauf hin, dass unter der fremden Frau eine „Verführerin zur Untreue im weitesten Sinne“²⁵⁰⁴ zu verstehen ist. Es geht hier um fremd und entfremdend zur Weisheit, zur elterlichen Tora, zu allem, was gut und gerecht ist und dem Leben ein positives Ziel gibt. Diese fremde Frau gewinnt Realität in der verführenden Rede des Frevlers, die weise klingt, dem Frevler und der Untat.

8.6.3.2 Pvb.6 und 7

Die Texte Pvb. 6,20-35 und 7 gelten für viele Ausleger als direkte Fortsetzung der Ausführungen über die fremde Frau²⁵⁰⁵, nun allerdings mit dem Schwerpunkt Ehebruch²⁵⁰⁶, zumal der term.tech. für Ehebruch²⁵⁰⁷ genutzt wird (Pvb. 6,32). In Pvb 6,26 und 7,10 wird zur Beschreibung einer Frau der Begriff „Hure“²⁵⁰⁸ genutzt. Er bietet sich, ausgehend von prophetischer Tradition²⁵⁰⁹, an. Es gilt, das Verhältnis der Aussagen zur fremden Frau, die als Gegenspielerin der Weisheit und der Weisen und als Komplizin des Frevlers gilt, und der Frau, die zum Ehebruch verführt, der Frau deines Nächsten, zu klären. M.E. dienen alle Texte, die in Pvb vom Ehebruch erzählen und vor ihm warnen, als Illustration, die den Schluss vom Kleineren zum Größeren ermöglichen. Ist schon der Ehebruch etwas, das nur Menschen ohne Verstand tun, weil er nicht gut ausgeht, umso mehr gilt das für die fremde Frau, das Gegenstück der Weisheit. Lässt sich diese These textlich nachvollziehen?

Pvb. 6,20-23 und Pvb. 7,1-4 haben eine ähnliche Grundstruktur. Sie sind Lehreröffnung und fordern auf, der elterlichen Unterweisung und der Weisheit zu folgen und sich ihrer Leitung

²⁴⁹⁸ R. Schäfer, Poesie, S. 67f

²⁴⁹⁹ Zürcher Bibel 2007; לא ידעו במה יכשלו.

²⁵⁰⁰ לִכְיֹד

²⁵⁰¹ C.V. Camp, Wise, S. 40f zeigt aus der Auslegungstradition drei Möglichkeiten auf: 1. Fremde Nationalität, so Boström und Blenkinsopp. 2. Die Frau eines anderen, so Humbert. 3. Im Sinne von abweichend, unbekannt und faithless, so Snijders. –Traditionelle jüdische Auslegung benennt eine weitere Kategorie: die fremde ist die verbotene Frau, vgl. E. Ginzburg, Mishlei, S. 107. Als verbotene Frau ist sie dann Bild für die Häresie, vornehmlich das Christentum.

²⁵⁰² R. Schäfer, Poesie, S. 61; vgl. E. Ginzburg, Mishlei, S. 64.

²⁵⁰³ Vgl. B.U. Schipper, Sprüche, S. 139.187-189.304f.

²⁵⁰⁴ R. Schäfer, Poesie, S. 61

²⁵⁰⁵ Entsprechend gilt Pvb. 6,1-19 als Einschub oder Zwischenstück ohne rechten Zusammenhang im Kontext, vgl.z.B. R. Schäfer, Poesie, S. 151; M. Sæbø, Sprüche, S. 93; O. Plöger, Sprüche, S. 61f; M. Winkler, Das Salomonische, S. 223-237.

²⁵⁰⁶ Vgl. R. Schäfer, Poesie, S. 170f.

²⁵⁰⁷ נָאִי; Gesenius 18A, S. 769

²⁵⁰⁸ זֹנוֹה

²⁵⁰⁹ Vgl. Hos. 1-3; Jer.3.

anzuvertrauen.²⁵¹⁰ Pvb. 6,24 und 7,5 geben das Ziel an: damit du dich bewahrst²⁵¹¹ vor der bösen Frau²⁵¹² bzw. der fremden Frau, jeweils durch „fremd“²⁵¹³ gedeutet und durch glatte oder schmeichelnde Rede näher gekennzeichnet. Diese Attribute kennen Lesende aus Pvb. 2,16 und 5,3. Ihrem Reden steht das Reden des Unterweisenden gegenüber.²⁵¹⁴ Die Beschreibungen der Ehebrecherin und des Schicksals des Ehebrechers werden eingesetzt, um dieses in Pvb. 6,24; 7,5 beschriebene Ziel zu realisieren. Der Ehebrecher ist ein Mann ohne Verstand (Pvb. 6,32; 7,7). Pvb. 6,25 folgt eine Mahnung, ihren Reizen nicht nachzugeben. Dann folgen Pvb. 6,26 Überlegungen zur Hure²⁵¹⁵, die aber als „Frau eines Mannes“ bezeichnet wird.²⁵¹⁶ Eine solche Frau kann zum Ruin führen. Eine kostbare Seele fängt sie ein.²⁵¹⁷ Ein solches Verhalten ist dumm (Pvb. 6,27f). Mit Blick auf die Frau deines Nachbarn²⁵¹⁸ wird der Ehebruch als Unterfangen geschildert, das, wie Diebstahl (Pvb. 6,30f), nur mit dem Ruin enden kann (Pvb. 6,32-35).

In Pvb. 7,6-25²⁵¹⁹ ist die Reihenfolge zunächst umgekehrt. Die oder der Unterweisende²⁵²⁰ schildert eine Verführung eines jungen Mannes ohne Verstand durch eine Frau, die sich wie eine Hure kleidet²⁵²¹ und gebärdet, sich aber am Ende ihrer Rede als Frau eines Mannes (Pvb. 7,19) entpuppt (Pvb. 7,6-20). Das Motiv der verführerischen Rede wird wieder angesprochen (Pvb. 7,21); in Pvb. 7,14-20 wird diese Rede dargestellt. Wieder, wie in Pvb. 6,26, wird mit Bildern der Gefangennahme, jetzt der Tötung oder Jagd von Tieren²⁵²² das Schicksal des jungen Mannes ohne Verstand geschildert

²⁵¹⁰ Pvb. 6,22 תנחה ist 3.Sg.f. – Subjekt könnte die Tora der Mutter sein (Pvb. 6,20); Subjekt könnte aber ungenannt auch die Weisheit sein (vgl. H.F. Fuhs, Sprichwörter, S. 125.127). Sie ist im Paralleltext Pvb. 7,4f diejenige, die den Hörer/Leser bewahrt und die er als „Schwester“ oder „Verwandte“ ansprechen soll, zu deren familiären Zusammenhang er sich also rechnen soll (vgl. G. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 245-247).

²⁵¹¹ לשמרך

²⁵¹² רע מאשת; LXX und ihr folgend ein Teil der Ausleger lesen hier: Ehefrau γυναίκα υπανδρου. Vgl. zur Diskussion M. Sæbø, Sprüche, S. 106f; R. Alter, Wisdom books, S. 219.

²⁵¹³ נכריה

²⁵¹⁴ Evtl. betont Pvb. 6,20 die Doppelgestalt der Unterweisung durch Vater und Mutter, um auch so ein Gegenbild zur fremden Frau aufzubauen (vgl.R. Alter, Wisdom books, S. 219). Deutlich erkennbar ist die Nähe von Pvb. 6,20-35 zu Dekalog und deuteronomischem Sprachgebrauch, vgl. B.U. Schipper, Sprüche, S. 406f. Vielleicht deutet sich die Einheit von religiöser Sprache und elterlicher Unterweisung hier an (vgl. H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 127; O. Plöger, Sprüche, S. 69 „Konvergenz verschiedener Erziehungsweisen“). Auffällig ist, dass die klare rechtliche Strafandrohung wegfällt (H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 129). Dies könnte dafür sprechen, dass es hier nicht in erster Linie um Ehebruch geht, sondern um die fremde Frau als Gegenspielerin zur Weisheit und dem entsprechenden Leben.

²⁵¹⁵ אשה זונה

²⁵¹⁶ אשת איש; auch mit Bezug auf die sich hurerisch verhaltende Frau weiß ich als Leser von einer Gegengeschichte, nämlich Gen. 38, in der Tamar sich als Hure verkleidet Juda verführt und am Gen.38,26 als Gerechte bezeichnet wird; vgl. auch Rahab (Jos. 2).

²⁵¹⁷ תצוד; der Vers ist insgesamt eine crux interpretum: 1. Die masoretische Verteilung zieht אשת איש zu Pvb. 6,26a, dann erläutern sich die beiden Frauenbezeichnungen gegenseitig. Traditionelle jüdische Kommentatoren verstehen אשת איש darum als Synonym zu אשה זונה; vgl. E. Ginzburg, Mishlei, S. 130. Von den antiken Übersetzungen her legt sich allerdings eine andere Versaufteilung nahe, sodass die אשת איש nicht als Frau für jeden Mann verstanden wird, sondern im Gegenteil, als Frau eines Mannes, vgl. M. Sæbø, Sprüche, S. 107. 2. Ist der Laib Brot als Lohn zu verstehen, den eine Hure bekommt, oder zeigt der Laib Brot an, was dem übrig bleibt, der mit einer Hure oder einer אשת איש Umgang hat? Vgl. die Diskussion bei R. Schäfer, Poesie, S. 181f; E. Ginzburg, Mishlei, S. 130. 3. Wer ist Subjekt zu תצוד - der Hörer/Leser oder die Frau aus Pvb. 6,26a oder die נפש? Bei der letzteren müsste das Verb hier reflexiv verstanden werden, wofür es zwar keinen Anhaltspunkt gibt, was aber inhaltlich möglich ist.

²⁵¹⁸ אשת רעהו

²⁵¹⁹ Vgl. M. Winkler, Das Salomonische, S. 237-254.

²⁵²⁰ Evtl. die Weisheit selbst; vgl. H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 135f, der dies mit dem Platz des Beobachters am Gitterfenster begründet. Er sieht darin das nicht zu öffnende Fenster im Frauengemach. Der Reiz läge dann darin, dass es die Mutter oder die Frau Weisheit ist, die das ‚Treiben‘ der Frau berichtet.

²⁵²¹ שית זונה

²⁵²² Auch Pvb. 7, 22f ist eine crux interpretum, insb. Pvb. 7,22b: ובעכס אל מוסר אליויל. Zur Diskussion s. R. Schäfer, Poesie, S. 187.191-193. Zunächst gilt das Diktum O. Plögers, Sprüche, S. 81: „allen Vergleichen ist es um das tödliche Ende des Opfers zu tun!“ Klar sind die Vergleiche mit dem Ochsen, der zur Schlachtbank geht (Pvb. 7,22a) sowie dem Vogel, der in das Klappnetz eilt (Pvb. 7,23ab). Auch das zeitliche Moment, das Pvb. 7,23aa einträgt, scheint deutlich: „bis ein Pfeil seine Leber spaltet“. Zürcher

(Pvb. 7,22f). Es entspricht nun dem, was zuvor vom Frevler und der fremden Frau hinsichtlich ihres Lebens gesagt worden ist. Er weiß nicht, dass es sein Leben kosten wird (Pvb. 7,23; vgl. 4,19 und 5,6). Dann wird gemahnt, nicht zu dieser Frau zu gehen, weil sie den Tod bringt (Pvb. 7,24-27). Im Verlauf der beiden Textabschnitte entsteht eine Klimax²⁵²³, die bei der Hure beginnt und bei jener Frau endet, die zum Tod führt.²⁵²⁴ Für Lesende war diese Frau von Pvb 5 her die fremde Frau, die Gegenspielerin der Weisheit. Entsprechend wird das Schicksal dessen, der ohne Verstand ist, mit den Bildern der Jagd und Gefangennahme (Pvb. 6,25.26; 7,22.23) beschrieben, die schon Pvb. 5,22 (Fesseln) angeklungen waren. Das Bild der Frau, die zum Ehebruch verführt, ist transparent angelegt, sodass Lesende die fremde Frau Torheit wieder erkennen.

Der It. Konsens der Ausleger nicht in den Kontext einzuordnende²⁵²⁵ Abschnitt Pvb. 6,1-19²⁵²⁶ arbeitet ebenfalls mit diesem Wortfeld. Aus Pvb. 5,22 wird „gefangennehmen“²⁵²⁷ wieder aufgenommen (Pvb. 6,2), allerdings ist es nun das eigene Reden, i.d.F. ein Bürgschaftversprechen, das gefangen nimmt. Wieder wird das Stichwort „fremd“²⁵²⁸ eingebracht (Pvb. 6,1), für viele Ausleger in der abgeschwächten Bedeutung von „ein anderer“. Demgegenüber soll sich der Hörer/Leser retten, wie eine Gazelle aus der Hand²⁵²⁹, wie ein Vogel aus der Hand des Vogelfängers (Pvb. 6,5). In der Mahnung gegen die Faulheit verschiebt sich das Bild etwas, indem das Unheil als Räuber oder gewappneter Mann beschrieben wird (Pvb. 6,11).

Mit Pvb. 6,12 ändern sich Ton und Perspektive. De facto geht es um eine doppelte Beschreibung eines Frevlers:

1. Ein Mensch Belials ist ein Mann der Sündhaftigkeit (Pvb. 6,12-15). Auch wenn kaum zu klären ist, was Belial bedeutet²⁵³⁰, das Handeln des Mannes ist konkret beschrieben als das des Frevlers.²⁵³¹ Das erste genannte Merkmal ist wiederum die Verkehrtheit seines Redens (Pvb. 6,12). Sie verbindet

Bibel 2007 u.a. übersetzen angleichend in Pvb. 7,22b: „wie ein Hirsch in die Schlinge geht“ (vgl. O. Plöger, Sprüche, S. 81). Aber Pvb. 7,22b trägt gegenüber den Tier- und Jagdvergleichen neue Aspekte ein und wahrscheinlich den Deutungshorizont. Dem Vogel, dem Besitzer der Leber, dem Ochsen entspricht in Pvb. 7,22b der Narr. Das, was in den Vergleichen beschrieben wird, dient zu seinem מוסר, also zu seiner Disziplinierung/Bildung. In diesem Sinne ist das, was in den Vergleichen beschrieben wird etwas Gutes, etwas Schönes – nämlich ein Fußschmuck (vgl. Jes.3,18). Dabei ist hier nicht an Fußfessel gedacht (so z.B. R. Schäfer, Poesie, S. 191ff, O. Plöger, Sprüche, S. 80), sondern an Schmuck. D.h. Pvb. 7,22b erläutert, warum die Beispielgeschichte erzählt wird, damit der Narr מוסר bekommt. Vgl. ähnlich die Bewegung von Fessel zu Schmuck in Bezug auf die Frau Weisheit in Sir. 6,24.29. Diese Auffassung wird eventuell durch den Aufbau von Pvb. 7,22.23 bestätigt: Pvb. 7,22aa und 23aa enthalten bringen eine Aussage mit einer zeitlichen Beschreibung: plötzlich/bis. Es folgt in Pvb. 7,22ab und 23ab ein Tierversgleich. In Pvb. 7,22b und 7,23b folgt ein Satz, der sich mit dem Verstehen oder Nichtverstehen, also mit der Erkenntnis beschäftigt. Während Pvb. 7,22b eine positive Möglichkeit in den Blick nimmt, ist – nach der zeitlichen Beschreibung von Pvb. 7,23aa – in 7,23b eine Erkenntnismöglichkeit nicht mehr gegeben.

²⁵²³ Die LXX stellt diese Klimax her, indem sie die Frauenbezeichnungen klarer ordnet und unter jeweils verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Vgl. H.W.Jüngling u.a., Paroimiai, S. 1961. Dabei geht das vielfältige Geflecht von MT verloren.

²⁵²⁴ M. Sæbø, Sprüche, S. 106f versteht die ‚böse Frau‘ als Sammelbegriff für all das, wovor ein Schüler gewarnt werden soll, der dann in den Einzelbezeichnungen für die Frauen aufgegliedert wird, um die ‚Vielschichtigkeit der Gefahren für den Jungen entfalten (zu) können.“

²⁵²⁵ So z.B. M. Sæbø, Sprüche, S. 93: „Das ‚warum‘ der Ortung von 6,1-19 ‚bleibt unklar‘“; vgl. H. Ringgren, Sprüche, S. 91; O. Plöger, Sprüche, S. 61f; B.U. Schipper, Sprüche, S.372, der auf den Konsens seit F. Hitzigs Kommentar von 1858 hinweist. Vgl. als Gegenposition H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 114.

²⁵²⁶ Üblicherweise wird der Abschnitt in vier Unterabschnitte untergliedert; vgl. z. B. M. Sæbø, Sprüche, S. 91-93: Pvb. 6,1-5 (Bürgen), Pvb. 6,6-11 (Der Faule), Pvb. 6,12-15 (Der Nichtnutz), Pvb. 6, 16-19 (Zahlenspruch).

²⁵²⁷ לִכְדֹּ

²⁵²⁸ רָ

²⁵²⁹ Ausleger empfinden Pvb. 6,5a als unvollständig und ergänzen nach מִיָּד ein „Jäger“ o.ä. (vgl. z.B. O. Plöger, Sprüche, S. 60). M.E. betont das einzelgestellte מִיָּד worum es geht, nämlich sich in der Hand, d.h. Gewalt eines anderen zu befinden (vgl. auch Pvb. 6,3).

²⁵³⁰ Vgl. zu Diskussion H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 115; O. Plöger, Sprüche, S. 61.64. R. Schäfer, Poesie, S. 162 lässt den Begriff darum unübersetzt.

²⁵³¹ Parallel wird genau dieses Verhalten auch in Pvb. 4,22ff beschrieben als dasjenige, das der Hörer/Leser meiden soll vgl. R. Schäfer, Poesie, S. 164f.

diesen Mann mit der fremden Frau (vgl. Pvb. 2,16; 5,3), ohne dass das hier ausgesprochen werden muss. Die Zukunft des Frevlers ist es, plötzlich unterzugehen (Pvb. 6,15).

2. Die zweite Beschreibung (Pvb. 6,16-19) bietet als Zahlenspruch eine wertende Beschreibung des Frevlers anhand seiner Körperteile: Augen, Zunge, Herz, Füße.²⁵³² Auch hier entsteht ein fragmentiertes Bild. JHWH hasst den Frevler, er ist ein Gräuel.²⁵³³ Zum einen ist Pvb. 6,16ff die unausgesprochene Begründung für 6,15, zum anderen wird damit JHWH dem Frevler direkt gegenüber gestellt (Pvb. 6,12.16).

Es gibt also einen Zusammenhang Frevler, fremde Frau, Torheit auf der einen Seite und Weiser/Gerechter, Eltern/Lehrer, Frau der Jugend, Weisheit, JHWH auf der anderen.

Im Kontext von Pvb. 1-7 lassen sich einige weitere Beobachtungen zu Pvb. 6,1-19 anschließen:

1. Bereits in Pvb. 2,12.16 gibt es die Abfolge vom frevlerischen Mann und fremder Frau. Diese Abfolge spiegelt sich in der Abfolge Pvb 6,1-19 und 6,20-7,27 wider. Sie bilden eine Deutungsgemeinschaft. Sie dürfen nicht gegeneinander isoliert werden. Isoliert man sie gegeneinander, entsteht ein Frauenbild, in dem alles Fremde und Unheilvolle akkumuliert wird. Die Weisen haben mit der Figur des Frevlers einen Gegenpol geschaffen, der alle einlinigen Zuweisungen des Bösen zur Frau ausschließt.

2. Der Nachbar ist bisher nur in Pvb. 3,28f erwähnt worden. Schon dort war er durch ein Wortspiel mit dem Bösen verknüpft worden.²⁵³⁴ Offensichtlich kann ein Mensch durch seinen Nächsten zu einem Bösen werden. Die ‚Schuld‘ liegt dabei nicht beim Nachbarn. In Pvb. 3,28f ist er eine Gestalt des Mangels. Er bedarf der Hilfe. Der Nachbar wird in Pvb. 1-9 nur noch in Pvb. 6,1-5 erwähnt. Auch in Pvb. 6,1 wird er so eingeführt, dass er Hilfe braucht, dann aber sofort interpretativ mit dem Element des „Fremden“ verbunden.²⁵³⁵ Er wird im weiteren Vollzug zu einer Gestalt, die das Leben bedrohen kann – und zwar, weil er dazu führt, dass sich Hörende/Lesende durch den eigenen Mund selbst gefangen nehmen können, konkret durch Bürgschaftsversprechen, und sich in die Gewalt des Nachbar bringen. Der Nachbar kann zu einer Größe werden, die der fremden Frau nicht nachsteht.

3. Das Reden eines Menschen ist ein besonderer Punkt. In Pvb. 4,24f werde ich als Hörer/Leser vor der Verkehrtheit des Mundes bzw. der Lippen gewarnt. Der nähere Kontext Pvb. 4,25f (deine Augen, deine Wimpern, deine Füße, deine Wege) und Pvb. 5,1f (dein Ohr, deine Lippen) legen nahe, dass vor dem eigenen falschen Gebrauch von Worten gewarnt wird. Die fremde Frau nutzt die Süßigkeit und Glätte des Mundes für ihre Zwecke (Pvb. 5,3). Der Hörer/Leser bindet sich durch seine Worte an den Nachbarn bzw. den Fremden (Pvb. 6,2)²⁵³⁶ und gerät in seine Gewalt (Pvb. 6,3.5). Der Frevler führt Verkehrtheit im Mund (Pvb. 6,12) und hat eine verlogene Zunge (Pvb. 6,17). Die fremde Frau hat eine glatte Zunge (Pvb. 6,24; 7.21), wie sie Pvb. 7,14-20 unter Beweis stellt.

4. Pvb. 6,1-19 unterbricht also nicht den Zusammenhang der „fremden Frau – Texte“, sondern korrigiert eine eindimensionale Wahrnehmung und Fixierung. Außerdem führt der Text das

²⁵³² Die Beschreibung erinnert an die ganz anderen Beschreibungen, mit denen im Cant. der Körper der/s Geliebten bedacht wird: Cant. 4,1-7; 6,4-7; 7,2-10 (Beschreibung der Frau); 5, 10-16 (Beschreibung des Mannes).

²⁵³³ R. Schäfer, Poesie, S. 167 verweist darauf, dass mit hier eine Potenzierung des Frevler-Unheil-Folge-Zusammenhangs intendiert sei.

²⁵³⁴ Pvb. 3,29: אל תחרש על רעך רעה

²⁵³⁵ Ausleger versuchen auf verschiedene Art und Weise die Spannung zwischen רע und דר auszugleichen. Es geht dann um den Nahe- oder Fernstehenden (vgl. R. Schäfer, Poesie, S. 155. M.E. wird hier רע durch דר interpretiert. Der Nächste, der eine Bürgschaft erbittet, ist ein Fremder, nicht im ethnischen o.ä. Sinn, sondern er entspricht in seiner Wirkung der fremden Frau. Insgesamt lässt sich beobachten, dass in Pvb die Worte „Bürgschaft/bürgen“ und „fremd“ zusammengehören. Sie finden sich wieder in den Mahnungen gegen Bürgschaften in Pvb. 11,15; dort in engem Kontext mit einer Sentenz über eine אשה חן und einen איש חסד, ebenso in Pvb. 20,16par27,13 (neben דר dort auch נכרים ובזבז נכרים). Gerade die letzten beiden Sentenzen halten Ausländer und Ausländerin für austauschbar. Der Kontext von Pvb. 20,16 legt darüber hinaus nahe, dass es sich wieder um eine Reflexion um Weisheit bzw. weisheitliche Unterweisung oder Rede handelt. Auf der Literalebene mag es also zunächst um eine verpflichtende Art der Rede, nämlich das Bürgen gehen, das abgelehnt wird. Der Verweis auf דר legt nahe, dass auf einer zweiten Ebene eine Bürgschaft für die ‚Torheit‘ abgelehnt wird.

²⁵³⁶ R. Alter, Wisdom books, S. 216 verweist darauf, dass der Parallelismus membrorum hier durch die Wiederholung von פירך באמרי פירך ungenau wirkt. M.E. wird gerade durch die Wiederholung, die natürlich die Gewohnheiten eines Lesers unterbricht, die Betonung auf das Faktum des Redens gelegt.

Steigerungsschema²⁵³⁷, dessen sich auch Pvb. 6,20-7,27 bedienen wird, vor. Ausgehend vom harmlosen, hilfsbedürftigen Nachbarn entsteht das Bild des Frevlers, des Mannes, den Gott hasst. Ausgehend von der Hure entsteht über die Darstellung der Ehebrecherin das Bild der fremden Frau, deren Haus einen Weg in den Tod darstellt.

Die Begriffe für die Frau, die in Pvb. 6 u.7 über die bekannten Begriffe aus Pvb. 1-5 eingeführt werden, dienen neben der direkten Mahnung dazu, der fremden Frau Lebendigkeit zu verleihen. Diese Frau wird immer mit negativen Konnotationen verbunden, immer ereignet sich durch sie Untreue. Immer ist sie von entsprechender verführerischer Rede, vom Frevler und von Untat und der Zukunft des Untergangs begleitet. Mag sie in Pvb. 5,20 noch erotische Konnotationen haben, sind die übrigen Begriffe eindeutig. Sie ist eine Jägerin. Wer ihr folgt, wird zur Jagdbeute, es sei denn, er besinnt sich auf die andere, die ursprüngliche Frau und ihr Umfeld, auf die Frau Weisheit, die lehrenden Eltern und Weisen. Hier nun greifen erotische Konnotationen als Anreiz.

Festzuhalten bleibt auch, dass eine Spannung besteht, weil die Fremde und Ausländerin eigentlich gar nicht den Gottesbund Israels verlassen kann, weil sie ihm nicht zugehört. Für Lesende mag darin der Hinweis verborgen liegen, dass fremd und Ausländerin hier nicht im Literalsinn²⁵³⁸ zu verstehen ist.

8.6.3.3 Pvb 8-9

Die entsprechende Darstellung der Frau Weisheit in Pvb. 8 wird in Kap. 9²⁵³⁹ dieser Arbeit breiten Raum einnehmen.²⁵⁴⁰ Ohne dem vorgreifen zu wollen, soll sie hier kurz eingeführt werden. Sie begegnet erneut als öffentlich redende Frau (vgl. Pvb.1).²⁵⁴¹ Sie spricht die Männer, die Menschenkinder, die Unverständigen und die Toren mit dem Ziel an, dass sie verständig werden (Pvb. 8, 1-5).²⁵⁴² Sie ist ein Wortwesen: Ihr Mund, ihre Zunge, ihre Lippen reden Weisheit²⁵⁴³, es gibt nichts Falsches in ihren Worten. Sie geht auf dem Weg der Gerechtigkeit und schützt ihre Liebhaber (Pvb. 8,6-21). Sie stellt sich vor als „von Ewigkeit her“ als erstes Geschöpf und Schöpfungsbeobachterin (Pvb. 8,22-29), als Gottesbegleiterin und Modell für geschöpfliche Existenz²⁵⁴⁴ – vor IHM zu spielen (Pvb. 8,30f). Wer sie findet, findet Leben und erlangt Gottes Wohlgefallen.²⁵⁴⁵ Sie hat den Rang der Mutter oder

²⁵³⁷ Vgl. H. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 115f.121.123; vorsichtig M. Sæbø, Sprüche, S. 100

²⁵³⁸ Das gilt ähnlich auch für die weiteren Vorkommen der fremden Frau(en) im Pvb. 22,14par23,27. Natürlich lässt sich im Literalsinn an „fremde Frauen“ denken, die wie eine tiefe Grube sind. In Pvb. 23,27 ist die fremde Frau mit der Hure parallelisiert. Aber schon LXX übersetzt רִחוּץ in Pvb. 22,14par durch „Gesetzesbrecher“ (vgl. H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 314; H.-W. Juengling, Paroimiai, S. 1981). O. Plöger, Sprüche, S. 256 weist daraufhin, dass der Kontext auch hier von weisheitlicher Erziehung spricht. Ggf. klingt in der Grube wieder ein Bild von Jagd und Gefangenwerden an, vielleicht auch ein Bild für den Tod (vgl. H. Fuhs, Sprichwörter (a), S.321). Es geht also weniger um Ehebruch, als um „Abfall von JHWH“ (H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 321). In Pvb. 23,27 wird die „verderbenbringende Frau“ „verglichen mit einem Räuber am Weg“ (H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S.330) und entspricht so z.B. der Schilderung des Frevlers in Pvb. 1,11ff. Pvb., 23,27 ist Teil eine Mahnrede, die an die Rede der personifizierten Weisheit (Pvb. 1.8) erinnert (so O. Plöger, Sprüche, S. 276); D.h. wir befinden uns, schon formal, wieder in einem ähnlichen Sachzusammenhang wie in Pvb.1-9.

²⁵³⁹ S.u. S. 300ff.

²⁵⁴⁰ Dort haben auch die realen Figuren, die in der Frau Weisheit stecken, also die „weisen Frauen“ noch einmal besonderes Gewicht. S.u. S. 321ff.

²⁵⁴¹ Vgl. Pvb. 1,20.

²⁵⁴² Pvb. entspricht damit in seiner Funktion dem Reden der Weisheit, vgl. Pvb. 1,1-7.

²⁵⁴³ Wie auch die Torheit, vgl. Pvb. 5,3.

²⁵⁴⁴ Zur Beschreibung der Frau Weisheit als Modell für weises Leben statt als Vermittlungsinstanz, s.u. S. 313ff.

²⁵⁴⁵ Vgl. zur Ehefrau Pvb. 18,22.

Ehefrau des Weisen (Pvb. 8,32-36).

Die Besonderheit der Frau Torheit in Pvb. 9,13-18 liegt darin, dass sie einerseits die Frau Weisheit aus 9,1ff kopiert. Sie haben zunächst die gleiche Diktion (9,4.16). Beide sprechen, was die Form angeht, in Mashalim. Aus dem jetzigen Kontext gelöst, lässt sich sogar der Spruch Pvb. 9,17 als treffendes Wort im Mund eines Weisen verstehen. Zugleich fallen einige Unterschiede auf. Die Frau Weisheit bleibt zuhause und schickt ihre Mägde (lt. LXX ihre Diener) als Botinnen aus zu den Höhen der Stadt, also die Weisen oder die Eltern. Frau Torheit sitzt vor der Tür, weil sie es, wie in Pvb. 7 die Verführerin, drinnen nicht aushält. Die fremde Frau wird zur Frau Torheit²⁵⁴⁶ in Gestalt einer törichten Frau und damit zum als Gegenpol der Frau Weisheit aus Pvb 8 und 9,1-12. In Pvb. 9,13ff „wird man an die Verführerin von Kap.7 erinnert“.²⁵⁴⁷ Wie die verführende Frau zum Ruin führt, führen die fremde Frau und die Frau Torheit zum Tod (9,18). Wer ihr folgt, ist einer, der nicht erkennt, wohin das führt – zum Tod.²⁵⁴⁸



8.6.3.4 Pvb. 10ff

Lesende machen, wenn sie von Pvb.1-9 kommen, eine merkwürdige Beobachtung. Das Thema „Frau“, das Pvb.1-9 so massiv vorgetragen hat, findet sich in den folgenden Sammlungen kaum. 11x wird das Wort „Frau“ benutzt.²⁵⁴⁹ Darüber hinaus gibt es je einmal die Witwe (Pvb. 15,25), die Hure (Pvb. 29,3), die Ehebrecherin (Pvb. 30,20) und das Gegenüber von Sklavin und Herrin (Pvb. 30,23). Die fremde Frau wird in Pvb. 22,14 und 23,27 erwähnt.²⁵⁵⁰ Die Mutter als Lehrende wird 13x erwähnt²⁵⁵¹, in den meisten Fällen als Pendant zum Vater in der weisheitlichen Erziehung. Lesende können den Eindruck gewinnen, dass das Thema „Frau“ doch nicht so gewichtig ist. Beim genaueren Lesen fällt auf, dass Sprüche über die Frau oder Frauen anscheinend ohne Verbindung zu den umgebenden Sprüchen eingestreut sind. D.h. sie sind oftmals nicht einmal durch

²⁵⁴⁶ אשת כסילות

²⁵⁴⁷ O. Plöger, Sprüche, S. 100

²⁵⁴⁸ Die Frau Torheit ist bitterer als der Tod, weil sie zum Tod führt. Blickt man auf Kohelet 7,26, so fällt auf, dass die Frau Torheit hier mit weiser Wortwahl verbunden wird. Sie gebärdet sich auf der Ebene ihrer Worte weise und darin liegt auch ihre Verführungskunst. D.h. es gibt Torheit, die weise wirkt. Kohelet nennt m.E. solche Weisheit „Kalkül“.

²⁵⁴⁹ Pvb.11,16.22; 12,4; 14,1; 18,22; 19.13.14; 21,9; 25,24; 27,15; 30,19; 31,3

²⁵⁵⁰ M. Winkler, Das Salomonische, S. 254-278

²⁵⁵¹ Pvb. 10,1; 15,20; 17,25; 19,26; 20,20; 23,22.25.27; 28,24; 29,15; 30,11.17; 31.1

Stichwortverbindungen o.a. mnemotechnische Mittel mit dem Kontext verwoben. Sie gelten als „isoliert“.²⁵⁵²

Das gilt insbesondere für Pvb. 11,16.22; 12,4 („nicht unmittelbar zu erwarten“)²⁵⁵³; Pvb. 14,1 („Einzelsprüche[...], die auch unverbunden sind“)²⁵⁵⁴; Pvb. 19,13f („Einzelsprüche“)²⁵⁵⁵ Pvb. 21.9 („Abschweifung, [...]der folgende Vers greift zurück“)²⁵⁵⁶; Pvb. 25,24 („nicht auf Zusammengehörigkeit angelegt“)²⁵⁵⁷; Pvb. 27,15 („anspruchslose Reihe von unterschiedlichen Sprüchen“).²⁵⁵⁸ Einbindungen in einen Kontext lassen sich allenfalls in Pvb. 18,22 erkennen, wo die Frau in einer Reihe von Typen (Armer/Reicher; Bruder/ Freund) auftaucht.²⁵⁵⁹ In Pvb. 14,1 ist der Rückbezug auf die Frau Weisheit und Frau Torheit in Pvb. 9,1ff deutlich. Das über die Frau Weisheit Gesagte wird auf reale Frauen übertragen.²⁵⁶⁰ Betrachtet man die übrigen Vorkommen von Aussagen über Frauen, seien sie positiv oder negativ, so fällt auf, dass sie sich entweder in einem Kontext finden, in dem es um das Wortfeld „Reden, Lippen, Wort, Mund“ geht oder um das Wortfeld „Weisheit und Torheit“ oder „Gerechtigkeit und Frevel“. In diesen inhaltlichen Kontexten ist aber in Pvb. 1-9 die Rede von Weisheit und Torheit, den fremden und eigenen Frauen, den Frauen und den ihnen entsprechenden Männern verwurzelt. Für Lesende kann sich also ergeben, dass die Sprüche keine isolierten Einzelsprüche sind, sondern im jeweiligen inhaltlichen Kontext ein sinnvoller Rückverweis auf Pvb. 1-9 und das dort entwickelte Verstehensgeflecht.

Als Beispiel sei Pvb. 11 betrachtet. In Pvb. 11,2-4 geht es um Fragen weisheitlicher Haltung: Bescheidenheit, Lauterkeit, Aufrichtigkeit. In Pvb. 11,5-8 wird das mit dem Thema Gerechtigkeit und Frevel verknüpft. Pvb. 11, 9-14 verknüpfen wiederum dieses Themenfeld mit dem, was Menschen mit ihrem Reden und Schweigen anrichten und ausrichten können. In Pvb. 11,16 wird die „anmutige Frau“²⁵⁶¹ erwähnt, als Gegenstück zu den „Gewalthabern“²⁵⁶²; in Pvb. 11,17 wird ihr der „liebreiche Mann“²⁵⁶³ als Gegenstück zum Grausamen zur Seite gestellt. In Antithesen wird bis Pvb. 11, 19 in immer neuen Nuancen dieser Gegensatz durchgespielt:

11,16	anmutige Frau; Ehre ²⁵⁶⁴	Gewalthaber, Reichtum
11,17	liebreicher ²⁵⁶⁵ Mann, Wohltat für sich	Harter, Zerstörung des eigenen Leibes
11,18	Frevler, trügerischer Gewinn	Gerechtigkeit, sicherer Lohn
11,19	Gerechtigkeit, Leben	Böses, Tod

Die anmutige Frau steht also wie in Pvb. 1-9 im Zusammenhang mit einem liebevollen Mann. Beide verweisen auf die Gerechtigkeit und Leben. In der Folge wird der Gewalthaber mit dem Grausamen zusammengebunden und als Böse bezeichnet. In Pvb. 11,22 wird dann die Beschreibung der schönen Frau ohne Geschmack zum Bild für das Böse.

Mit der Erwähnung der Frau in Pvb. 10ff wird auf das in Pvb.1-9 aufgebaute Geflecht von Bedeutungen angespielt und macht ihre Erwähnung in diesem Kontext sinnvoll. D.h. aber

²⁵⁵² So O. Plöger, Sprüche, S. 139.151 zu Pvb.11,16.22; vgl. entsprechend M. Sæbø, Sprüche, S. 183.

²⁵⁵³ O. Plöger, Sprüche, S. 148, vgl. M. Sæbø, Sprüche, S 188.

²⁵⁵⁴ M. Sæbø, Sprüche, S 202

²⁵⁵⁵ M. Sæbø, Sprüche, S 247

²⁵⁵⁶ O. Plöger, Sprüche, S243f; M. Sæbø, Sprüche, S. 256ff hat nicht einmal eine Auslegung, weil der Vers nicht in den Kontext passt.

²⁵⁵⁷ O. Plöger, Sprüche, S. 304; vgl. M. Sæbø, Sprüche, S. 317.322.

²⁵⁵⁸ M. Sæbø, Sprüche, S. 333

²⁵⁵⁹ M. Sæbø, Sprüche, S, 237f; ähnlich O. Plöger, Sprüche, S. 215. LXX erweitert und stellt der Frau einen Antitypos gegenüber: die Ehebrecherin.

²⁵⁶⁰ Vgl. O. Plöger, Sprüche, S. 168.

²⁵⁶¹ אשה חן

²⁵⁶² Übersetzung M. Sæbø, Sprüche, S. 175

²⁵⁶³ איש חסד

²⁵⁶⁴ In Pvb. 3,35 ist es der Weise, der Ehre erbt. Ehre passt nicht zum Dummen (Pvb. 26,1.8).

²⁵⁶⁵ חן ist Folge der Weisheitsliebe (Pvb. 3,4; 4,9; 13,15) und der Demut (Pvb. 3,34), spiegelt sich in Freigebigkeit und Erfolg wieder (Pvb. 17,8) und ist besser als Reichtum (Pvb. 22,1).

auch, dass in Pvb. 10ff das Stichwort Frau nicht auf reale Frauen reduziert werden darf. Sie bleiben transparent als Darstellungen der Weisheit, des Weisen und der Gerechtigkeit, wie die fremde Frau für Frevler, Toren und Freveltat durchsichtig bleibt.

8.6.3.5 Pvb. 31

Die These, dass die „fremde Frau“ in Pvb.1-9 und in Pvb. 10ff nicht auf eine reale Frau reduziert werden darf, wird mit einem Blick auf Pvb. 31 verstärkt. Man kann auf der Ebene der Endgestalt von Pvb. wahrnehmen, dass ‚Fremdes‘ und ‚fremde Frauen‘ im Literalsinn einen positiven Platz bekommen. Vermutlich gekennzeichnet durch die Überschrift „Worte von Weisen“²⁵⁶⁶ (Pvb. 22,17, in der Folge dann auch Pvb. 24,23 bzw. überhaupt durch den Gebrauch von „Worte“ in Pvb. 30,1; 31,1) wird fremdes Spruchgut aufgenommen. Zumindest ersten Lesern und ersten Überlieferern kann im Rahmen der Vernetzung innerhalb des Orients und der Weisheit klar gewesen sein, dass in Pvb. 22,17-24,22 insgesamt ägyptisches Spruchgut des Amen-em-ope²⁵⁶⁷, in Pvb. 23,12-14 mesopotamischem Spruchgut des Achikar²⁵⁶⁸ adaptiert worden ist.²⁵⁶⁹ In Pvb. 30,1 spricht AgurbenJake²⁵⁷⁰ und in Pvb. 31,1 ist es eine fremde Frau, die als Mutter und Königin ihren Sohn Lemuel²⁵⁷¹ lehrt. Die Lehrenden werden nicht explizit als fremde Männer oder Frauen benannt, aber ihre Herkunftsbezeichnungen deuten darauf hin.²⁵⁷²

Weitere sprachliche Untersuchungen von Pvb. 31 mögen die Mutter Lemuels und damit Lemuel im arabischen Raum einordnen. Sie lehrt ihren Sohn, seine Kraft (Pvb. 31,3)²⁵⁷³ nicht an Frauen²⁵⁷⁴, Alkohol o.ä. zu vergeuden und so das männliche Äquivalent zur Frau von Stärke²⁵⁷⁵ aus Pvb. 31,10-31 zu sein.

Die Frau von Stärke wird außer in Pvb. 31,10 noch in Pvb. 12,4 erwähnt: „Eine tatkräftige Frau ist die Krone ihres Mannes, aber wie Fäulnis in seinen Gebeinen ist eine schändliche.“²⁵⁷⁶ Die Frau von Stärke teilt die Attribute der Weisheit aus Pvb. 4,9.²⁵⁷⁷ Von hier aus lässt sich auch die Bedeutung von Frau von Stärke auf die Weisheit übertragen. Sie ist eine Frau, die gerecht in ihrem Handeln ist, die Wohlstand ermöglicht und die ihren Mann verteidigt und schützt.²⁵⁷⁸

²⁵⁶⁶ דברי חכמים

²⁵⁶⁷ Zur Diskussion um die Abhängigkeiten B.U. Schipper, Amenemope, S. 240-243 vgl. die Zusammenfassung bei O. Plöger, Sprüche, S. 265f.

²⁵⁶⁸ Vgl. O. Plöger, Sprüche, S. 266f, 273.

²⁵⁶⁹ LXX verstärkt dieses Moment dadurch, dass dort zum einen in Pvb. 24,20 weitere Sprüche Achikars anhängt und die Abfolge so verändert wird, dass auf Pvb. 24,20 sogleich 30,1ff angeschlossen wird.

²⁵⁷⁰ Er kann im südarabischen Raum verortet werden, vgl. O. Plöger, Sprüche, S.358; vgl. M. Sæbø, Sprüche, S. 360.

²⁵⁷¹ O. Plöger, Sprüche, S.373 verortet sie im nordarabischen Bereich; ebenso M. Sæbø, Sprüche, S. 376.

²⁵⁷² So überschreibt M.Sæbø, Sprüche, S.357 die Sammlungen mit „teilsweise aus dem Ausland“.

²⁵⁷³ חילך

²⁵⁷⁴ Vgl. als Gegenbild Salomo in 1.Kön. 11.

²⁵⁷⁵ אשת חיל; es ist klar, dass die beschriebene Frau im Verstehensgeflecht von Pvb wiederum mehrdimensional zu verstehen ist. Sie ist die „Woman of Value“, also die selbsttätige und erfolgreiche Frau. Sie ist zugleich Abbild der Frau Weisheit und damit Bild für die Weisen. Wie in Pvb. 1-9 ist sie von dem männlichen Pendant begleitet, hier dem König Lemuel. Es geht wiederum nicht einfach um Frauen- oder Männerbilder, sondern darum, dass mit der Geschlechterdifferenz ermöglicht wird, weisheitliches Denken und weisheitliche Praxis aufzuzeigen.

²⁵⁷⁶ Übersetzung M. Sæbø, Sprüche, S. 184

²⁵⁷⁷ Auch der Kontext Pvb. 12 nimmt die Grundunterweisung über Weisheit und Torheit, Gerechter und Frevler wieder auf. In diesem Kontext wirkt der Spruch über eine Frau als Fremdkörper. Liest man ihn im Kontext „Weisheit/Torheit“, wird er durchsichtig für die Frau Weisheit/Torheit.

²⁵⁷⁸ E. Ginzburg, Mishley, S. 216; vgl. Pvb. 8.

Exkurs: Weise und die Fremde

1. Ruth

Es wird mit einzubringen sein, dass die Frau von Stärke über die beiden Belege in Pvb nur noch ein einziges Mal in der hebräischen Bibel²⁵⁷⁹ erwähnt wird, in Ru. 3,11 als Bezeichnung für die Moabiterin Ruth. Das Buch erzählt u.a. von der Überwindung der Unmöglichkeit²⁵⁸⁰, dass eine Moabiterin in Israel Heimatrecht findet. Boas, in der Erzählung als „Mann, ein Kämpfer von Stärke“²⁵⁸¹ gekennzeichnet (Ru. 2,1) und durch sein gerechtes und barmherziges Handeln Ruth gegenüber als solcher ausgewiesen (Ru. 2,2-22), erkennt sie, die ausländische Frau, als „tatkräftige Frau“ an (Ru. 2,10), weil sie nicht jungen Männern nachläuft, sondern für ihre Schwiegermutter, auch durch eine Ehe mit einem Löser, sorgt.²⁵⁸² Das wird nicht als moralische Überbotschaft erzählt, sondern die Ruth, ihre Schwiegermutter und Boas werden in der Rolle von Trickstern gezeichnet, die durch witzige und kreative Problemlösungen zum Ziel kommen.²⁵⁸³ Ruth wird Stammutter Davids und also auch von Salomo (Ru. 4). Die fremde Frau Ruth ist es, „welche ökonomische Macht und weibliche Weisheit verkörpert“²⁵⁸⁴, die ein Rollenmodell darstellt²⁵⁸⁵ und die letztlich Heimat in Israel findet und damit die Selbstwahrnehmung Israels verändert.²⁵⁸⁶

2. Frauen in Chr. 1-9

A. Labahn und E. Ben Zvi²⁵⁸⁷ haben die Nennungen von Frauen in 1. Chr. 1-9 im Rahmen der Genealogien untersucht. Die Nennung von Frauen fällt in diesem Kontext besonders auf, da die Grundstruktur innerhalb der Stammbäume einfach die Nennung der Söhne eines Vaters ist. Diese Grundstruktur wird immer wieder durchbrochen, um auch einzelne Mütter und ihre Besonderheiten zu benennen. Zu den erwähnenswerten Daten über Frauen gehört dabei offensichtlich, wenn sie fremde Frauen gewesen sind.²⁵⁸⁸ Insgesamt ergibt sich über die Genealogien ein Bild, in dem viele nichtisraelitische Stammütter versammelt sind.²⁵⁸⁹ Es wird die Erfahrung weitergegeben, dass Israel durch diese fremden Mütter mit am Leben gehalten wird. Normalerweise begegnen in 1. Chr. 1-9 Frauen in der Rolle von Müttern, als von Männern bestimmt. An zwei Stellen begegnen sie aber darüber hinaus in Aufgaben und Rollen, die eigentlich von Männern ausgefüllt werden im alten Israel: als Familienoberhäupter (1.Chr. 2,16f)²⁵⁹⁰ und als Städtegründerinnen (1.Chr. 7,24).²⁵⁹¹ Dabei ist wichtig zu sehen, dass in den Genealogien keine negativen Frauenbilder weitergegeben werden. Frauen sind keine Huren, verführen nicht zur Abgötterei und sie sind nicht grundsätzlich passiv, obwohl sie fremde Frauen oder Frauen in Männerrollen sind.²⁵⁹² Sie werden als mit Gottes Segen ausgezeichnet beschrieben²⁵⁹³ und sind damit ein Segen für Israel.²⁵⁹⁴

3. Weisheitliche Novellen: Fremde, Fremdsein und fremdes Land²⁵⁹⁵

Ein weiterer Aspekt wird für Lesende weisheitlicher Literatur zum Zuge kommen.²⁵⁹⁶ Das Hiobbuch – insbesondere die rahmende Erzählung – wird im Ausland verortet, in Uz (Hi. 1,1). Die Josefsnovelle spielt in Ägypten (Gen. 37-50), Daniel befindet sich im babylonischen Exil (Dan. 1,3). Versteht man Jona als weisheitliche Novelle, dann muss der törichte Jona, der um Gott weiß, nach Ninive (Jona 1,2). Ester rettet ihr Volk im

²⁵⁷⁹ J. Ebach, Fremde in Moab, S. 304; K. Bieberstein, Keine Angst, S. 20f, sehen im Ruthbuch einen Gegenentwurf zu Esra u. Nehemia. A. Siquans, Rut, S. 20-38, versteht das Ruthbuch als Antwort auf Pvb. 31., indem die starke Frau als fremde und als arme Frau (aaO, S. 35-37) beschrieben wird und zudem ניל für Boas und für Ruth in Anspruch genommen wird (aaO, S. 31-35); s.a. dies., Rut, Ester und JHWH, S.2-8.10-12.14.

²⁵⁸⁰ Dtn. 23,4

²⁵⁸¹ איש גבור חיל

²⁵⁸² Vgl. Y. Zakovits, Rut, S. 142; E. Zenger, Ruth, S. 72f. Vielleicht schwingt als ein Aspekt mit, dass Ruth als tatkräftige Frau zum Volk Israel und damit zum Glauben an JHWH kommt.

²⁵⁸³ M.A. Jackson, Comedy, S. 182-184

²⁵⁸⁴ I.J. Petermann, Rut, S. 110; wenn Petermann im folgenden Ruth als „Gegenmodell“ zur Frau Weisheit in Pvb.1-9 versteht, liegt sie m.E. auf der Linie der Auslegenden, die fremd o.ä. in Pvb.1-9 im Literalsinn missverstehen.

²⁵⁸⁵ A.L. Laffey, Wives, S. 209

²⁵⁸⁶ Vgl. J. Ebach, Fremde in Moab, S. 304; M.A. Jackson, Comedy, S. 180-197.

²⁵⁸⁷ A. Labahn, Observations on women, S. 457-478

²⁵⁸⁸ Vgl. auch A.L. Laffey, Wives, S. 188f, die darauf hinweist, dass ein Teil der Frauen namenlos bleibt, was sie als Verweigerung der eigenen Identität in einer patriarchalen Gesellschaft beschreibt.

²⁵⁸⁹ A. Labahn, Observations on women, S. 464-466

²⁵⁹⁰ A. Labahn, Observations on women, S. 473f

²⁵⁹¹ A. Labahn, Observations on women, S. 474-476

²⁵⁹² A. Labahn, Observations on women, S. 477

²⁵⁹³ A. Labahn, Observations on women, S. 477

²⁵⁹⁴ A. Labahn, Observations on women, S. 478

²⁵⁹⁵ Vgl. H. Strauß, Weisheitliche Lehrerzählungen, S. 379-395.

²⁵⁹⁶ Auch die Abraham-und-Sara-Geschichten (Gen. 12 – 25,11) haben daran Anteil. Sie leben im Land Israel, aber als Fremde; vgl. Gen. 17,8; 23.4 u.ö.

persischen Susa (Est. 1,1ff).²⁵⁹⁷

Die ‚Fremde‘ als Ort wird also zum Ort der Bewährung und Bewahrung. Sie verliert nicht die Fremdheit, aber Fremdheit wird zum Lebenshorizont. Figuren, die Modelle weisheitlicher Existenz darstellen, sind entweder für Israeliten fremde Männer oder Frauen (Hiob und seine Freunde, Ruth), sie begegnen fremden Ländern oder sie leben wie Sara und Abraham als Fremdlinge in dem Land Kanaan²⁵⁹⁸, das von Israel als das eigene angesehen wird.²⁵⁹⁹

4. Fremde Frauen als Retterinnen

Exodus 1-4

T. Römer²⁶⁰⁰ hat darauf aufmerksam gemacht, dass in Ex. 1-4 das Element der fremden Frau als der Israel rettenden Frau stark vertreten ist und als Lesehilfe am Beginn der Exodusgeschichte dazu dient, allen triumphalistischen und nationalistischen Zugängen²⁶⁰¹ zur Befreiung Israels eine andere Wahrnehmung entgegen zu stellen. Es sind Frauen, die Israel retten: die Hebammen, die Tochter Pharaos und Ziporah, die Frau des Mose als fremde Frauen, Mutter und Schwester des Mose als Israelitinnen.

In Ex. 1,8-22 lässt sich weisheitliches Vokabular feststellen. Der Pharaoh ist einer, der nicht weiß (יֵדֵי אֵל, Ex. 1,8), aber sich dennoch weise verhalten will (וַתַּחַכְמָה, Ex. 1,9). Die Hebammen, die entsprechend dem Verlauf des Gesprächs mit dem Pharaoh wohl Ägypterinnen²⁶⁰² sind, sind gottesfürchtig (Ex. 1,17.21).²⁶⁰³ Sie verweigern den Gehorsam (Ex. 1,17) und begründen ihn mit einem klugen Argument ihrer Erfahrung („Die Hebräerinnen gebären wie Tiere“, Ex. 1,19²⁶⁰⁴). Gott lässt es ihnen gut gehen (בטוּי) und mehrt nicht nur sein Volk, sondern auch die Nachkommenschaft der Hebammen (Ex. 1,20f).²⁶⁰⁵

In Ex. 2,1-10 wird die Errettung des Mose aus dem Nil erzählt. Wieder ist es für Israel eine fremde Frau, nämlich Pharaos Tochter, die in Ägypten heimisch ist und die dem Gebot des Pharaoh zuwiderhandelt. Anders als in Ex. 1, aber durchaus dem Erzählstil der weisheitlichen Josephsnovelle entsprechend²⁶⁰⁶, wird unter völligem Verzicht auf die Nennung Gottes erzählt.²⁶⁰⁷ Nach dem Vorgang von Ex. 1 ist jedoch klar, dass das, was die Tochter des Pharaoh – wie Mutter und Schwester des Mose – tun, praktische Gottesfurcht ist. Die Erzählung von der Rettung und Jugend des Mose endet in Ex. 2,11-22 damit, dass Mose in ein fremdes Land (Ex. 2,22) zieht, nach Midian, und dort eine fremde Frau, Zipora, heiratet, die ihn bei der Rückkehr aus Ägypten vor dem Angriff

²⁵⁹⁷ Vgl. A.L. Laffey, *Wives*, S. 213ff zu Esther; A. Siquans, *Ruth, Ester und JHWH*, S. 8-10.12-16.

²⁵⁹⁸ Kanaan ist das Land der Fremdlingschaft (Gen. 17,8; 28,4; 35,27; 36,7 u.ö.); vgl. J. Wöhrle, *Fremdlinge*, S. 189-202.215-226. Dabei gelten die Mütter und Väter als Modell.

²⁵⁹⁹ Die Reihe setzt sich im deuterokanonischen Schriften fort: Tobit spielt in Assyrien (Tob. 1,2); Judith ebenso (Judith 1,1), Susanna knüpft an die Danielerzählungen an und ist in Babylonien lokalisiert.

²⁶⁰⁰ T. Römer, *Moses and the Women*, S. 237-250; s.a. M.A. Jackson, *Comedy*, S. 67-84.

²⁶⁰¹ H. Utzschneider u.a., *Exodus 1-15*, S. 81 verweisen in der diachronen Betrachtung von Ex. 1,15-22, dass hier mit den beiden ägyptischen Hebammen par pro toto eine „Rehabilitierung des ägyptischen Volkes“ erfolgt.

²⁶⁰² MT versteht העבריות (Ex. 1,15) adjektivisch: „hebräische Hebammen“ (vgl. H. Utzschneider u.a., *Exodus 1-15*, S. 79). Es ist unklar, ob damit Ägypterinnen gemeint sind, die für die Hebräerinnen als Hebammen da sind oder ob Israelitinnen gemeint sind. Die LXX hat Ägypterinnen, die den hebräischen Frauen Geburtshilfe leisten, verstanden. Zu dieser Auffassung gelangen aufgrund diachroner Erwägungen auch Utzschneider, *Exodus 1-15*, S. 81; vgl. auch R. Albertz, *Exodus 1-18*; S. 49f; anders M. Noth, *Exodus*, S. 13.

²⁶⁰³ Dass Fremde gottesfürchtig sein können, zeigt sich auch Jona 3.

²⁶⁰⁴ Zur Übersetzung vgl. R. Albertz, *Exodus 1-18*, S. 51.

²⁶⁰⁵ S. Scholz, *Exodus*, S. 27-32 verweist mehrfach darauf, dass Ex. 2,1-4 dem patriarchalen Frauenbild verhaftet bleibt. Frauen sorgen sich um Kinder und fördern das Leben. Das ist gegenüber einem als töricht dargestellten Pharaoh (J.E. Owen, *Wise*, S. 227-240) Frauenstärke und Weisheit. Zipora wird vom Erzähler als mündige Frau an den Rand der Erzählung gedrängt. – Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass es die fremden Frauen sind, die in die Befreiungsgeschichte Israel hinwirken; vgl. K.S. Winslow, *Moses' wives*, S.22.54.

²⁶⁰⁶ In Ex. 1-2 scheint bis Ex. 2,24 Gottes Handeln, wie in weisheitlichen Erzählungen, völlig zurückzutreten. In Ex. 1,21 reagiert Gott ein einziges Mal direkt, indem er auf die Gottesfurcht der Hebammen reagiert und ihnen „Gutes tut“. Er ist als Geheimnis hinter der Geschichte anwesend, tritt in die Befreiungsgeschichte aber erst explizit mit Ex. 2,24 ein: Er hört das Schreien der versklavten Israeliten.

²⁶⁰⁷ Es ist dabei auch zu beachten, dass hier ein Rollenwechsel zwischen Mann und Frau vorgenommen ist. Ist Josef in Gen. 39 der weise Mann und die namenlose fremde Frau Potiphars die frevelhafte, so wird in Ex. 1f der namenlose Pharaoh als ‚wicked fool‘ (H. Utzschneider u.a., *Exodus 1-15*, S. 85 unter Aufnahme von B. Childs, s.Anm.47) dargestellt, dessen Gegensepielerinnen benannt sind – Schifra und Puah (Ex. 1,15). Torheit scheint namenlos zu sein, Weisheit ist identifizierbar über ihre Vertreterinnen und Vertreter.

Gottes, der Mose töten will, rettet (Ex. 4,24-26).²⁶⁰⁸

Jos.2 und 6

Am Beginn der Landgabegeschichten²⁶⁰⁹, in Jos. 2 und 6, wird Rahab und ihrer Rolle bei der Eroberung Jerichos eine besondere Rolle zugeschrieben.²⁶¹⁰ Sie wird betont als Hure²⁶¹¹ bezeichnet (Jos. 2,1; 6,17.22.25). Sie versteckt die Kundschafter²⁶¹², die Josua heimlich²⁶¹³ ausgesandt hat, auf ihrem Dach und führt die Boten des Königs von Jericho, die nach den Kundschaftern fahnden, in die Irre (Jos. 2,4f). Ihre Rede ist dabei bestimmt durch die Wendung: „Ich weiß nicht“, wer die Männer sind und wo sie sind. Im Gespräch mit den Kundschaftern (Jos. 2, 9-11) ist sie dagegen eine, die von sich sagt: „Ich weiß“. Ihr Wissen benennt, dass sie darum weiß, dass der Gott Israels seinem Volk das Land geben wird.²⁶¹⁴ Sie schützt deshalb die Kundschafter und bestätigt damit ihnen und mittelbar Josua die von Gott gegebene Verheißung. Sie wird in der Folge bei der Eroberung Jerichos gerettet und als Hure und Fremde Teil Israels (Jos. 6, 22-25). Sie rettet die Kundschafter und das Leben ihres Hauses. Sie ist eine weise Frau, die an der Schwelle der Landgabe für Israel als Prophetin wirkt²⁶¹⁵, auch wenn der Begriff „weise Frau“ nicht fällt.²⁶¹⁶

5. Die weise Königin von Saba 1.Kön. 10

Neben der Verführung Salomos durch fremde Frauen (1.Kön. 3,1; 11,1ff) berichtet die Salomoerzählung 1.Kön. 1-12 über eine fremde Frau und ihre Weisheit. Wie die Frauen in Salomos Harem (1. Kön. 11,1) ist sie eine fremde Frau. Wie die Frauen in Salomos Harem hat auch sie keinen Namen. Sie wird über eine Rolle definiert.

²⁶⁰⁸ Vgl. insgesamt K.S. Winslow, *Moses' wives*, S. 45-57. Die Auslegung von Ex. 4,24-26 kann sich dem Erzählten nur annähern.

1. Gott begegnet hier als einer, der willens ist, Mose zu ermorden. Die Geschichte weist Ähnlichkeiten mit dem Kampf Jakobs am Jabbok auf (Gen. 32,23ff), nicht nur darin, dass ein nächtlicher Überfall Gottes sich ereignet, sondern auch darin, dass die Geschichte ätiologisch endet – mit der Jabbokerzählung wird ein Teil des Kashrut begründet, in Ex. 2,26 wird das, was Zippora tut in den Horizont der Beschneidung gestellt (vgl. R. Albertz, *Exodus 1-18*, S. 97f).

2. spielt das Blut eine besondere Rolle, und zwar als Schutzzeichen. Damit greift die Erzählung vor auf das Schutzzeichen, dass die Israeliten in der Nacht, in der Gott die Erstgeburt Ägyptens tötet, schützt (Ex. 12f; vgl. H. Utschneider u.a., *Exodus, 1-15*, S. 146; vgl. W.G. Plaut, *Schemot*, S. 73).

3. blickt kontextuell Ex. 4,24ff auf die Ankündigung Gottes, die Erstgeburt Ägyptens zu töten, voraus, weil der Pharao als Repräsentant Ägyptens sich durch den versuchten Genozid an Gottes Erstgeborenem, Israel, vergreift. Evtl. spielt der Text darauf an, dass Mose und die Söhne des Mose, und allen voran sein erstgeborener Sohn, als Ägypter gelten können. Die letzte im Text erwähnte Beschreibung des Mose geschieht bei seiner Ankunft in Midian: Er ist ein ägyptischer Mann (Ex. 2,19). Die Beschneidung, die Zippora vollzieht, rettet Mose und seinen Sohn. Zippora gemeindet sie in das Volk Israel ein (R. Albertz, *Exodus 1-18*, S. 97; H. Utschneider u.a., *Exodus 1-15*, S. 145f unter Bezug auf Blum, *Nachweis s.d. Anm.71*).

4. R. Albertz, *Exodus 1-18*, S. 97 versteht den Angriff auf Mose als Bewährungsprobe für Zippora. Wird sie Mose beistehen oder ihn preisgeben? Sie zeigt sich furchtlos, umsichtig und geistesgegenwärtig, also als eine, die ihrem Mann in der politischen Befreiung Israel beistehen wird. U.Cassuto, *Exodus*, S. 60 argumentiert ähnlich, wenn er sagt, dass Zippora bemerkt, dass Menschen, die von Gott zu einem besonderen Auftrag gerufen sind, die Tora besonders wörtlich befolgen sollen. „Therefore, she arose and circumcised her son.“

5. In Num 12,1 wird die kuschitische Frau des Mose in den Begründungszusammenhang für die Versuche Arons und Miriams eingebracht, die Sonderstellung des Mose zu hinterfragen. Am Ende wird die Sonderstellung des Mose festgehalten und damit die Tatsache, dass derjenige, der Israel sein Gesetz übermittelt mit einer fremden Frau/fremden Frauen verheiratet ist. Vgl. K.S. Winslow, *Moses' wives*, S. 102-112.

²⁶⁰⁹ Zur Benennung vgl. K.P. Lehmann, *Gespenst*, S.4f.

²⁶¹⁰ M.A. Jackson, *Comedy*, S. 85-98

²⁶¹¹ זונה; „eine fremde, nicht einheimische Frau“ H-G.v. Mutius, *Josua*, Fol 4a. J.J. Hamlin, *Inheriting*, S. 16-20 widmet der Frage, warum hier betont von einer Hure die Rede ist, ein eigenes Kapitel in seinem Kommentar. Er verweist auf mehrere Ebenen, die er mit dem Begriff verbunden sieht: Sie ist Kanaaniterin. Sie ist die gute, die arme und die marginalisierte Frau. Das zeigt der Wohnort am Rande der Stadt. Sie ist aber vor allem „paradigm of hope for the ‚harlot‘ Israel“ (S. 18).

²⁶¹² M. Ederer, *Josua*, S. 92f erinnert daran, dass im Hintergrund für Lesende die Kundschafteraussendung durch Mose Num. 25 steht inkl. der Konflikte um Moabiterinnen als Bedrohung Israels.

²⁶¹³ Die Heimlichkeit gilt manchen Auslegenden als Zeichen der Unsicherheit Josuas (vgl. z.B. J. Calvin, *Josua*, S. 19) oder des Volkes (H.W. Hertzberg, *Richter*, S. 19).

²⁶¹⁴ Sie formuliert ein Bekenntnis in Wir-Form, das Dtn. 4,39 entspricht. Für die weiteren Bezüge zu Ex. 15,14-16 vgl. M. Ederer, *Josua*, S. 95f.

²⁶¹⁵ M. Görg, *Josua*, S. 15: „geschickte Diplomatin“ und „erste Anwältin Israels“

²⁶¹⁶ Ähnliches gilt in Ri. 4,17-21 für Jael; vgl. E. Assis, *The choice to serve God*, S. 82-90.

Während die Frauen im Harem Salomo letztlich zum Abfall von Gott motivieren, kommt die Königin von Saba als Fremde zu Salomo und erprobt seine Weisheit.²⁶¹⁷ Zum einen ist festzuhalten, dass sie weise ist, weil sie sich mit weisheitlichen Formen auskennt. Sie erprobt ihn mit Rätseln und ist ihm gleichgestellt (1.Kön. 10,1).²⁶¹⁸ Sie ist weise aber auch darin, dass sie sich in ein Schülerinnen-Verhältnis zu Salomo begibt. Salomo beantwortet alle ihre Fragen (1.Kön. 10,3) und sie erkennt die Fülle seiner Weisheit auch in seiner Haushaltsführung (1.Kön. 10,4). Ein weiteres Moment an Weisheit der Königin von Saba tritt hinzu, wenn sie, in und durch Salomo überzeugt, den Gott Israel im Lobpreis bekennt (1.Kön. 10,9) und Gottes Ziel für die Weisheit Salomos benennt: Recht und Gerechtigkeit zu üben (1.Kön. 10,9). Sie nimmt die Rolle wahr, die Gott in den Traumschilderungen in 1. Kön. 3 und 9 wahrgenommen hat. Als konkrete Frau ist sie zugleich die Verkörperung der Weisheit, die Salomo weise sein oder erscheinen lässt. Im Zusammenhang der Salomoerzählung in 1.Kön 1-12 liest sich der Bericht über die Königin von Saba als Gegengewicht zu dem, was aus Salomo durch seine übrigen ‚fremden‘ Frauen wird.

8.6.4 Zwischenbilanz

Sieht man in Pvb einen Kommentar oder eine Neuerzählung der Salomogeschichte, dann verweist die Zusammenstellung von fremd und Frau auf die Überlieferung, dass es die ‚fremden Frauen‘ waren, die Salomo verführt haben (1.Kön. 11, 10). Diese ‚Erfahrung‘ wird aufgenommen im Versuch, ein Verbot²⁶¹⁹ von Ehen zwischen Juden und Nichtjüdinnen²⁶²⁰ in Esra²⁶²¹ und Nehemia, explizit in Neh. 13,26-27.30, durchzusetzen.²⁶²²

Die fremde Frau steht für ein Dreifaches:

1. Sie ist das Symbol für den Bruch des Gebotes und Gottesbundes mit Israel. Sie ist Bild für die Verführung zum Götzendienst. Sie steht für die historische Erfahrung des Untergangs. Sie ist ein Moment der Gefährdung der werdenden Eigenständigkeit in Jehud²⁶²³, für die man sich keine kulturelle Diversität vorstellte, sondern eine Einheit aus Sprache, Religion²⁶²⁴ und Herkunft.
2. Zugleich ist die fremde Frau Teil eines Verstehensgeflechtes – gemeinsam mit dem Frevel und dem Bösen, sowie dem Mann, der ein Frevler ist, und der verführenden Frau als Prototypen oder Modellen und der Frau Torheit als dem Antitypos zur Weisheit.
3. In der hebräischen Bibel finden sich Stimmen wieder, die als Diskursteilnehmende gewertet werden können, um die Frage nach der Existenz des Volkes Israel und welche Voraussetzung erfüllt sein müssen, um als Gottesvolk zu leben und zu überleben. Deutlich divergieren dabei die Stimmen von Esra/Nehemia auf der einen Seite und Ruth und den

²⁶¹⁷ A. Reinhartz, Name, S. 70-74

²⁶¹⁸ Üblicherweise sind Königinnen im biblischen Hebräisch nicht מלכה, sondern מלכת, vgl. Gesenius 18A, S. 685f. Evtl. dient die Bezeichnung der Königin von Saba dazu, sie als nichtisraelitische Königin zu kennzeichnen. Das Wort wird außer für die Königin von Saba noch für die persischen Königinnen Vashti und Ester benutzt. Während Vashti nicht qualifiziert wird, begegnet mit Ester eine Königin, die in vierfacher Sinn einem weisheitlichen Idealbild entspricht. Sie gehorcht ihrem Erzieher Mordechai (Est.2, 10; 4,15); sie bedenkt die Möglichkeiten ihres Handelns, sie ist gottesfürchtig in ihrem Beten und Fasten und sie rettet ihr Volk.

²⁶¹⁹ C. Maier, Interkulturelle Ehen, S. 136 weist darauf hin, dass die Forderung nach Scheidung ausgesprochen wird, allerdings der Vollzug nicht berichtet wird.

²⁶²⁰ C. Maier, Interkulturelle Ehen, S. 130 benutzt den Begriff „Interkulturelle Ehe“. M.E. muss deutlich ausgedrückt werden, dass es sich um eine Ehe zwischen einem jüdischen Mann und einer nichtjüdischen Frau handelt, in der die nichtjüdische Frau als Bedrohung für die Existenz Israels wahrgenommen in Esra/Nehemia.

²⁶²¹ Esr.9 u. 10

²⁶²² C. Maier, Interkulturelle Ehen, S. 132-134; vgl. insgesamt R. Rothenbusch, Auseinandersetzung, S. 111-144.

²⁶²³ C. Maier, Interkulturelle Ehen, S. 135f

²⁶²⁴ Evtl. erklärt sich die Ausgrenzung von nichtjüdischen Frauen aus der religiösen Rolle, die sie übernehmen im Familienverbund; vgl. C. Maier, Interkulturelle Ehen, S. 145; R. Rothenbusch, Auseinandersetzung, S. 134-136.

Geschichten von fremden Frauen, die als Retterinnen Israels wahrgenommen werden, auf der anderen Seite.²⁶²⁵

Versucht man die bisherigen Überlegungen zu Pvb.5 bzw. zur Frau in Pvb. zusammenzufassen, so sind folgende sechs Punkte wichtig:

1. Die Überlegungen zeigen, dass die fremde Frau in Pvb.5 und im weiteren Kontext von Pvb.1-9 nicht als reale Einzelperson zu sehen ist. Sie wird flankiert vom verführerisch redenden Mann, vom Frevler und dem Frevel. Es ist unzulässig, aus diesem Verstehensgeflecht die fremde Frau herauszunehmen und isoliert zu betrachten. Es geht nicht vorrangig um Geschlechtlichkeit, sondern den Gegensatz von gut und böse bzw. von Erkenntnis und Unkenntnis.

2. In Pvb. 5 und im weiteren Kontext von Pvb. 1-9 gibt es ein zweites Verstehensgeflecht. Der fremden Frau steht explizit eine Frau gegenüber – die der Jugend. Nach dem Vorlauf von Pvb. 2 ist deutlich, dass die Frau der Jugend und der Lehrer der Jugend nicht voneinander zu trennen sind. Die Frau Weisheit und der Lehrer der Weisheit bilden eine Einheit, wie die fremde Frau und der verführerisch redende Mann in Pvb. 2 eine Einheit bilden.

3. Gemeinsam ist, dass eine direkte erotische Beschreibung der Fremden wie der Frau in Koh. 7,26 vermieden wird. In Pvb. 5,3f ist es das Reden der Frau und ihr Busen, in Koh. 7,26a sind es Herz und Hand. Dennoch können Lesende erotische Komponenten mit Lippen, Gaumen, mit Reden und Verstand, mit Herz und Händen und selbst mit den Fesseln²⁶²⁶ der Frau in Koh. 7,26 konnotieren. Das liegt daran, dass die Beschreibung der Frau Weisheit und der Frau der Jugend mit erotischen Bildern arbeitet und Lesende hier übertragen. Darüber hinaus sind die weisheitlichen Fachbegriffe „Suchen-Finden“ für Lesende immer auch doppelt besetzt, als erkenntnistheoretische und erotische Begrifflichkeiten.

4. Im Kontext von Pvb.1-9 ist deutlich, dass der Frevler und sein Schicksal mit dem Tod und dem Gefangenwerden durch das eigene Tun verbunden sind. Es begegnen die Bilder der Jagd. Der Mensch wird zur Beute von Netz und Falle und Schlinge.

Die Lesenden werden aufgefordert, sich für einen anderen Weg zu entscheiden und in ihn hineinzuwachsen: den Weg der Weisheit, der Gerechtigkeit und eines von JHWH gegebenen gelingenden Lebens. Hörer/Leser sollen sich – als Sohn – entscheiden, im Familienzusammenhang der Frau Weisheit zu leben, also weise und gerecht zu leben. Das ist eine Entscheidung gegen die verführerische Kraft, die von der Torheit ausgeht.

Dabei wird die Schwäche weisheitlicher Position an zwei Stellen sichtbar: der Frevler kann klaren Erfolg vorweisen – nämlich Gewinn; weisheitliches Leben braucht zur Beschreibung des Zieles Bilder. Frevel kennt klare Anweisungen für das Handeln; weisheitliche Mahnung beschränkt sich auf Grenzziehungen, auf das Meiden des Bösen. Was genau zu tun ist, kann nicht so klar formuliert werden. Diese Schwäche gefährdet Weisheit und den Weisen. Diese

²⁶²⁵ C. Maier, Interkulturelle Ehen, S. 146-149

²⁶²⁶ Jedenfalls verbinden einige Auslegerinnen und Ausleger auch mit den Jagdinstrumenten direkt oder indirekt erotische Konnotationen. M. Fox, Ecclesiastes, S. 52 stellt fest, dass Kohelet hier seine Angst vor sexuellem Verlangen formuliert. M. Köhlmoos, Kohelet, S. 185 wechselt von der Fessel zum „Umgarnen“; K. Galling, Prediger, S. 77 zum „Umstricken“. F. Delitzsch, Koheleth, S. 123 sieht in den Bildern „wollüstige Umarmung“. W. Zimmerli, Prediger, S. 213 lenkt den Blick auf die Sachebene zurück. Die „gefährlichen Waffen der Frau“, ihre Reize äußern sich durch Herz und Hände. Für H.W. Hertzberg, Prediger, S. 157 geht es mit den Attributen um eine Frau, die „die Künste der Verführung beherrscht“. Vgl. schon Catena Trium patrum z.St.

Schwäche kann auch dazu führen, dass der Lernende oder der Weise verführt wird. Er wird zur Beute der Frau Torheit, gefangen genommen und selbst zum Toren und Frevler, zum Genossen der fremden Frau wird. Die Weisen legen darum – neben der Darstellung der Weisheit als der wirklich erotischen Frau – Wert auf die Darstellung der Verführung und des Untergangs des Frevlers.

5. Fragt man danach, warum Frauenbilder für Weisheit und Torheit genutzt werden, wird man erstens feststellen müssen, dass sie durch die Erfahrung von Frauenrollen gestützt sind: die lehrende Mutter, die Königinmutter, die Ehefrau, die weise Frau und ebenso die fremde, die ehebrecherische und die törichte Frau. Diese Rollen werden in den Personifikationen von Frau Weisheit und Frau Torheit verarbeitet, aber eigentümlich gebrochen. So ist z.B. die fremde Frau in Pvb. 31 als lehrende Königinmutter ein Gegenbild zur entfremdenden Verführerin in Pvb. 1-9.

6. Frau Weisheit und Frau Torheit treten in Pvb. 1-9 im Verbund auf. Wo von Frau Torheit die Rede ist, ist Frau Weisheit nicht weit und umgekehrt. Beide Personifikationen bedingen einander und interpretieren einander. Spricht Frau Torheit in Sentenzen wie eine Weise (Pvb. 9,16f), so steht dem das prophetisch klingende Wort der Frau Weisheit gegenüber (Pvb. 1,20ff). Mit der Personifikation der einen ist in Pvb. 1-9 auch die der anderen gesetzt. Lesende, die Pvb. 1-9 in ihrer Enzyklopädie haben, werden erwarten, dass Frau Weisheit und Frau Torheit miteinander verbunden auftauchen.

Exkurs: Frau Weisheit und Frau Torheit im weisheitlichen Diskurs

Dieser Exkurs nimmt die Frage auf, inwieweit Frau Torheit und Frau Weisheit als Gegenüber einander bedingen und sozusagen gemeinsam auftreten. Ist das nur in Pvb. 1-9 so, oder gibt es eine Tendenz in weisheitlicher Literatur, die dafür spricht, beide Figuren als spannungsvolle Einheit wahrzunehmen.

1. Hiob 28²⁶²⁷

Zusammenfassend lässt sich für Hiob und für Hiob 28 festhalten, dass von einer wirklichen Personifikation von Weisheit noch nicht gesprochen werden kann.²⁶²⁸ Weisheit begegnet als Objekt einer Suche des Menschen. Es deuten sich die Grundlagen für die Personifikation der Weisheit an, wenn Hi. 28,27 die Vorstellung einer Weisheit, die Gott „gesehen und ermessen [...] gefestigt und ergründet“²⁶²⁹ hat, formuliert. An die Stelle der Suche nach Weisheit, tritt Gott, der den Menschen zu Gottesfurcht und entsprechender Lebenspraxis fordert (Hi. 28,28).

Mit Koh 7,23f teilt Hiob 28 die Vorstellung einer fernen Weisheit.

2. Jesus Sirach²⁶³⁰

Die Weisheitsschrift Jesus Sirach ist später als Kohelet geschrieben worden.²⁶³¹ Für den hebräischen Text Ben Siras kann etwa 190-175 BUZ angenommen werden, als Ort gilt Jerusalem; die griechische Ausgabe, die der Enkel Sirachs in Alexandria verantwortet hat, wird spätestens 117 BEC fertiggestellt worden sein.²⁶³² Die doppelte Autorschaft verweist bereits auf ein Programm: Weisheit in der jeweils eigenen Zeit zu formulieren als Anknüpfung an vorhandene Weisheit.²⁶³³

Da man davon ausgehen kann, dass in Jerusalem ein Werk wie das des Kohelet im 3. Jhd v.u.Z. unter Weisen bekannt, kann mit einer expliziten oder impliziten Auseinandersetzung²⁶³⁴ mit dem Koheletbuch gerechnet werden.²⁶³⁵ Eine explizite Auseinandersetzung, die durch Zitat oder Anspielung gekennzeichnet ist, ist jedoch nicht nachzuweisen.²⁶³⁶

²⁶²⁷ Zu Hiob 28 s.o. S. 218ff.

²⁶²⁸ M. Leuenberger, Weisheit, S. 290

²⁶²⁹ ZB 2007

²⁶³⁰ Zu Sirach s.o. S. 47ff.

²⁶³¹ G. Sauer, Ben Sira, S. 484 verweist auf die westkirchliche, lateinische Tradition, Jesus Sirach Ecclesiasticus zu nennen mit der „Vermutung, daß mit diesem Namen die Nähe zu Qoh. (Ecclesiastes) bezeichnet werden sollte“, ohne näher zu beschreiben, worin diese Nähe besteht.

²⁶³² J. Marböck, Sirach/Sirachbuch, TRE XXXI, S. 310f

²⁶³³ Vgl. B. Feininger, Personalisierte Geschichte, S. 347f.

²⁶³⁴ H. Spieckermann, Bildung, S. 48

²⁶³⁵ J. Marböck, Kohelet, S. 278; vgl. B.C. Gregory, Reassessment, S. 192.194.

²⁶³⁶ Anders H.W. Hertzberg, Prediger, S. 46-49

1. Der weise Sirach entwickelt ein sehr starkes Selbstbewusstsein. Er ist der erste Autor in einem biblischen Kanon, der LXX, der ein Buch in seinem Namen schreibt. An einer Schlüsselstelle des Buches²⁶³⁷ beschreibt er sich im Anschluss an die Selbstvorstellung der Weisheit:

als „Bewässerungsgraben“. Er „strahlt Belehrung aus wie die Morgenröte“; sein weisheitliches Wort entspricht den Prophetenworten und er „hinterlässt sie fernsten Generationen“ (Sir. 24, 30-34). Er ist Nachahmer der Weisheit. Mit seinem Lehrhaus als Ort von weisem Lernen und Lehren wird erstmals eine schulische Institution im Bereich Israels erkennbar (Sir. 51,23).

2. Das Besondere an Jesus Sirach ist seine Verbindung von Weisheit und Tora auf der Ebene „angewandter Weisheit“²⁶³⁸: Weisheit macht sich durch Tora bekannt und wird durch den Gehorsam gegenüber der Tora realisiert. Der weise Toragehorsam wird verstanden als alltägliche Lebensform, die durch den Dienst am Tempel ermöglicht und ergänzt wird. Im Lob der Väter (Sir. 44-50) erhält die priesterliche Linie und ihr Toragehorsam den Charakter des Vorbilds.²⁶³⁹ Die Frau Weisheit hat ihren Sitz durch Gott im Volk Israel und im Tempel (Sir. 24,10.13). Im Gebet und am Tempel findet auch Sirach die Weisheit (Sir. 51,13f). Sirach erreicht mit dieser Kombination zum einen eine Öffnung weisen Lebens hinein in die hellenistische Welt²⁶⁴⁰ bei gleichzeitiger Orientierung an der eigenen Tradition des Glaubens.²⁶⁴¹

3. Sirach knüpft mit seiner Sentenzensammlung an die Tradition der „Frau Weisheit“ als Personifikation an. Wie in Pvb.8 ist sie Geschöpf vor der Menschenschöpfung und vor der Geschichte (Sir. 24). Sie findet ihren geschichtlichen Platz im Volk Israel und hier besonders im Tempel. Dort findet Sirach Weisheit als Weisung. Weisheit wird aber nicht exklusiv an Israel gebunden. Allerdings findet eine Verschiebung gegenüber Pvb. 1 statt. Dort gab sich die Weisheit selbst, wenn sie gesucht wurde, nun wird die Weisheit dem gegeben, der Gott sucht.

Zugleich hat Frau Weisheit in Sirach (Sir. 6, 23-31; 21,19-21) hat Züge der Frau Torheit aufgenommen. Nun ist sie eine fesselnde Frau, allerdings ersetzt Sirach die ursprünglich erotischen Bezüge. Eine „Frau Torheit“ kennt Sirach nicht. Fesseln sind nun Straf- oder Erziehungsmittel der Frau Weisheit. Wer sich ihr nähert, für den wandeln sich die Fesseln in königlich-priesterlich Gewänder.²⁶⁴²

Sir. 19, 20-30²⁶⁴³ macht deutlich, dass Sirach an der Stelle der Frau Torheit die Vorstellung einer falschen Weisheit hat. Es gibt den Rat der Sünder (Sir. 19, 22), eine Klugheit, die ein Gräuel ist (Sir. 19,23), eine ausgesuchte Klugheit, die ungerechte ist (Sir. 19,25). Verbunden sind diese Formen der Weisheit immer mit denen, die in irgendeiner Weise Unweise sind. An diese Stelle von Frau Torheit und ihrem Personal aus Pvb 1-9 tritt hier also die Erkenntnis, dass sich Torheit als Weisheit verkleidet. Die Kontrastbilder illustrieren den „Widerspruch zwischen Schein und Wirklichkeit“²⁶⁴⁴

Im Vergleich zu Kohelet ergibt sich das Bild, dass in Koh. 7,26 zwar die Frau Torheit dargestellt wird, aber die Frau Weisheit bei Kohelet zu fehlen scheint. Bei Sirach ist es umgekehrt: die Frau Weisheit wird exponiert dargestellt, aber die Frau Torheit tritt nicht in Erscheinung, allerdings wird man an ihrer Stelle eine Fälschung der Frau Weisheit annehmen dürfen.

3. Qumran

Für die Entwicklung in Qumran scheinen zwei Linien wichtig zu sein:

1. Wenn A. Langes historisch geprägte Analyse zutrifft, dass hat es ausgehend von der Krise der Weisheit, die in Kohelet sich manifestiert²⁶⁴⁵, sowohl in allgemeinen Texten²⁶⁴⁶ als auch in den Regeltexten der essenischen Gemeinschaft²⁶⁴⁷, eine grundlegende Veränderung gegeben: Schöpfung und Weisheit sind nicht länger einsichtig für den Menschen. Die Ordnung der Welt ist durch Gott vorweg festgelegt und auf Tafeln niedergelegt. Es bedarf einer besonderen Offenbarung Gottes, um sie

²⁶³⁷ J. Marböck, Sirach/Sirachbuch, TRE XXXI, S. 311; J. Schreiner, Jesus Sirach 1-24, S. 6.128f

²⁶³⁸ F. V. Reiterer, Verhältnis, S. 250; Reiterer überprüft die These, dass Sirach Weisheit und Tora identifiziert. Er kommt zu dem Ergebnis, dass auf der Ebene der Weisheit als Geschöpf Gottes die Tora nicht erwähnt wird; allerdings wird sie wichtig auf der Ebene der dem Alltag zugewandten weisen Belehrung. Da gewinnt weises Leben Kontur an der Tora: „behavior has a basis, i.e. νόμος“ ders., Interpretation, S. 188.

²⁶³⁹ Salomo wird abgewertet. Er ist für Weisheit kein Vorbild oder Modell, weil er die Weisheit nicht genutzt hat, um der Tora zu gehorchen (Sir. 47,17-22; vgl. P. Beentjes, Countries, S. 135-144). Außerdem hat Salomo in der Erziehung seines Sohnes versagt (Sir. 30,13; vgl. P. Beentjes, In search, S. 187-189).

²⁶⁴⁰ Vgl. J. Marböck, Sirach 1-23, S.30.32f

²⁶⁴¹ H. Spieckermann, Lebenskunst, S. 18

²⁶⁴² Vgl. J. Schreiner, Jesus Sirach 1-24; S. 46f.117; J. Marböck, Jesus Sirach 1-23, S. 120f.261f.

²⁶⁴³ Vgl. J. Marböck, Jesus Sirach 1-23, S. 243-245; J. Schreiner, Jesus Sirach 1-24, S. 107f; K. Weeber, Wisdom false and true, S. 330-348.

²⁶⁴⁴ J. Marböck, Jesus Sirach 1-23, S. 244

²⁶⁴⁵ A. Lange, Weisheit, S.37f.301-305

²⁶⁴⁶ A. Lange, Weisheit, S. 43-191: 4Q5apA; 1Q27 1; 1QS; 4Q402 4 (nichtessenische und protoessenische Texte)

²⁶⁴⁷ A. Lange, Weisheit, S. 195-295: 1QH(a)IX1-X4; CD II,2-13; 4Q180; 1QpHabVI,12-VIII,3

einsichtig zu machen. Zugleich ist das Leben der Menschen von einem durchgehenden Dualismus gekennzeichnet, der der früheren Weisheit entstammt: Frevel und Gutes sind sowohl ethische als auch kosmologische Dimensionen. An die Stelle der Weisheit ist die Tora getreten.²⁶⁴⁸

2. Gleichzeitig vollzieht sich eine Fortschreibung der Vorstellung von Frau Weisheit und Frau Torheit, wie S.W. Crawford²⁶⁴⁹ aufzeigt:

4Q184 schreibt die weisheitliche Vorstellung von der Frau Torheit fort und nutzt das Verstehensgeflecht aus Frau Torheit und Ehebrecherin.²⁶⁵⁰ Sie begegnet als „Herrin der Torheit“²⁶⁵¹ und wird zur Gestalt, die das Chaos repräsentiert, zum nächtlichen Dämon. Wie in Pvb. 5 ist die Darstellung ihres Körpers fragmentiert. In Auslegung von Pvb. 7,27 ist sie „der Beginn als bösen Pfade“.²⁶⁵² Ihre Wege sind todbringend. Sie ist ausgerichtet auf den rechtschaffenen, den starken und den jungen unsicheren Mann, „um sie vom Gebotsgehorsam fernzuhalten.“²⁶⁵³ Weitere Opfer sind die, die feste Absichten haben und die Demütigen, letztlich alle Menschen.²⁶⁵⁴

4Q185 gilt als „Lob der Weisheit“.²⁶⁵⁵ Von der Weisheit gilt: „Man kann sie suchen, doch nicht finden, und es gibt keinen Platz für sie.“²⁶⁵⁶ Sie ist verbunden mit der Erzählung von der Befreiung aus Ägypten und dem Gehorsam gegenüber den Geboten. „Glücklich ist der Mann, der es in die Praxis umsetzt.“²⁶⁵⁷ Ähnlich preist 4Q525 den selig, der sich von der Weisheit und den Geboten zurechtweisen lässt.²⁶⁵⁸ Weisheit und Gebote werden miteinander gleichgesetzt und sind mit nichts anderem zu vergleichen.²⁶⁵⁹ Gott segnet den Weisen und Gerechten.²⁶⁶⁰ Darüber hinaus finden sich weisheitliche Themen wie Gleichnisse, die Vorstellung von zwei Wegen oder Weise als Beter in weiteren Texten.²⁶⁶¹ Während die Frau Torheit dämonische Züge erhält und zu einer überaus aktiven Rolle in der Welt der Menschen gelangt, ist das Bild der Frau Weisheit in den Fragmenten weniger aktiv. Gott ist es, der die Weisheit gibt.

Im Vergleich zu Kohelet zeigt sich zum einen, dass weisheitliches Denken in Qumran bzw. dem Judentum zur Zeit des zweiten Tempels die Frage nach der Erkennbarkeit von Gott und Lebensregeln aufnimmt, aber anders beantwortet als Kohelet. Während Kohelet aus dem Nichterkennen ein Programm für weises Leben entwickelt, wird Erkennbarkeit in Qumran der Offenbarung und dem Eschaton zugeschrieben. Weisheitliche Texte allerdings nehmen die Vorstellung von Frau Weisheit und Frau Torheit auf: Frau Torheit ist als Jägerin besonders akzentuiert, während Frau Weisheit als Personifikation zurücktritt und verblaßt.

4. Psalmen Salomos²⁶⁶²

Die Psalmen Salomos, eine kleine Psalmenammlung von 18 Psalmen, sind vermutlich um 50 VUZ entstanden.²⁶⁶³ Ihre Zugehörigkeit zur LXX ist umstritten.²⁶⁶⁴ In ihnen spiegelt sich eine Eroberung Jerusalems und eine Entweihung des Tempels wieder.²⁶⁶⁵ Es liegt eine pseudepigraphische Schrift vor.

1. Mit Salomo sind sie zunächst über die Überschriften der Psalmen 2-18 verbunden.²⁶⁶⁶ In ihnen wird er durch „bezogen auf Salomo“²⁶⁶⁷ als Autor oder erster Beter²⁶⁶⁸ gekennzeichnet. Die Salomoerzählung

²⁶⁴⁸ A. Lange, Weisheit, S. 187-191.297-300

²⁶⁴⁹ S.W. Crawford, Lady Wisdom, S. 205-217

²⁶⁵⁰ S.C. Jones, Wisdom's pedagogy, S. 75-79 stellt im Vergleich mit Pvb. 7 fest, dass die Rolle des Lernenden anders beschrieben wird. Während Pvb. 7 den Schüler zum eigenen Nachdenken und zum Durchschauen der Situation anleiten will, geht es in Qumran um die Kontrolle über den Schüler.

²⁶⁵¹ M. Wise, Schriftrollen, S. 259

²⁶⁵² M. Wise, Schriftrollen, S. 259

²⁶⁵³ M. Wise, Schriftrollen, S. 260

²⁶⁵⁴ M. Wise, Schriftrollen, S. 260

²⁶⁵⁵ M. Wise, Schriftrollen, S. 260

²⁶⁵⁶ M. Wise, Schriftrollen, S. 260

²⁶⁵⁷ M. Wise, Schriftrollen, S. 261

²⁶⁵⁸ M. Wise, Schriftrollen, S. 439

²⁶⁵⁹ M. Wise, Schriftrollen, S. 439

²⁶⁶⁰ M. Wise, Schriftrollen, S. 440

²⁶⁶¹ 1Q27; 4Q299-301; 4Q302a; 4Q303; 4Q306; 4Q424; 4Q440; 4Q444; 4Q473; 4Q510-511

²⁶⁶² F. Albrecht, Psalmen Salomos, 2018

²⁶⁶³ K. Scholtissek u.a., Psalmoi Solomontos, S. 915; J. Schüpphaus, Psalmen Salomos, S. 7ff; F. Albrecht, Psalmoi Solomontos, S. 366; F. Albrecht, Psalmen Salomos, S. 197-235

²⁶⁶⁴ K. Scholtissek u.a., Psalmoi Solomontos, S. 915

²⁶⁶⁵ Von daher wird Jerusalem als Abfassungsort angenommen; vgl. F. Albrecht, Psalmoi Solomontos, S.366.

²⁶⁶⁶ PsSal 1 bietet – wie im biblischen Psalter – eine Art Vorwort.

²⁶⁶⁷ So übersetzen K. Scholtissek und G. Steins die Formulierung in Septuaginta Deutsch z.St.

²⁶⁶⁸ Das muss kein Gegensatz sein, sondern ist m.E. schon in den Psalmenüberschriften des Psalters angelegt, wenn David z.B. situativ verortet wird. Der Psalmschreiber ist zugleich sein erster Beter.

der PsSal erzählt eine Geschichte von Salomo der Beter. Salomo als Beter ist angebunden an Psalm 72 und 127. Salomo ist in 1.Kön. 3 derjenige, der um Weisheit bittet und dessen Beten erfüllt wird. Als Tempelbauer ist er in 1.Kön. 8 bei der Tempelweihe Repräsentant Israel im Gebet vor Gott, auch wenn dieses Gebet in seiner schriftlichen Mitteilung kommenden Generationen als Gebetstheologie dienen soll. In den PsSal ist Salomo Repräsentant, dessen Ich Israel repräsentiert.²⁶⁶⁹

2. Die PsSal knüpfen sprachlich an den biblischen Psalter an.²⁶⁷⁰ Man hat eine hebräische Grundfassung vermutet, die ein hebraisierendes Griechisch übersetzt worden ist²⁶⁷¹, also eine gewisse Klangfarbe beibehalten hat. Der Text ist im Grunde eine Collage aus Psalmziten. Interpretiert heißt das, Salomo betet aus dem Psalter heraus seine PsSal.; Salomo aktualisiert den Psalter auf die Situation der Eroberung und Entweihung Jerusalems und des Tempels hin (PsSal 1; 2; 8).

Dabei bewegt er im Gebet die Fragen der Gerechtigkeit Gottes und der Hilfe Gottes.²⁶⁷² Exemplarisch mag PsSal 8 gelten. Gott straft Israel für seine Sünden. Der Beter und seine Mitbeterinnen sind aufgefordert, „Gott für gerecht zu erklären in seinen Gerichten“ (Ps.Sal. 8,7.23.34). Diese Gerechtigkeit führt in das Lob Gottes hinein. Es zu vergessen, „zu schlafen“ (PsSal. 3,1; 16,1) birgt die Gefahr, selbst zum Sünder zu werden. Das Gotteslob führt dazu, Gott um Rache wegen der Überheblichkeit der Feinde, die ursprünglich Strafwerkzeug sind, zu bitten (PsSal. 2; 17). Zugleich wird mit dem Bild des Feindes ein Bild dessen gezeichnet, was in der Weisheit ein Tor ist, einer der sich an die Stelle Gottes setzt.²⁶⁷³ Bis zum Kommen des messianisch verstandenen Königs, der durch die Freudenboten und Trompeten angekündigt wird (PsSal 11) und anhand von Ps. 72²⁶⁷⁴ gezeichnet ist (PsSal 17), ist es die Aufgabe des Betenden, Gott zu loben, sein Erbarmen über Israel zu erleben (PsSal 9,11; 10,9) und nicht in Sünde und Schläfrigkeit zu verfallen.²⁶⁷⁵

Die Frage nach dem Leid des Einzelnen ist gewendet in die Frage nach dem Leid des Gerechten. Anders als bei Kohelet wird sie in einen eschatologischen Horizont der Auferweckung der Gerechten gerückt (PsSal. 13,11; 14,10 u.ö.). Gegenwärtiges Leid ist Ausdruck von Reinigung, Erziehung und Prüfung (PsSal. 10,1-3; 13,8f; 16,14).

3. In 1.Kön 8, im Tempelweihgebet, entwickelt Salomo eine Vision der Geschichte Israels und weist die Betenden ein, mit dieser Geschichte umzugehen. Ausgangspunkt ist das Gotteslob „Gelobt sei der Herr“ (1. Kön 8, 15.56), das in PsSal fortgeschrieben wird. Der Tempelbau zeigt die Treue Gottes (1. Kön 8, 16.20.24). Salomo verweist auf die Sünde als menschlicher *conditio* und das Exil als Folge (1. Kön. 8, 46f); aber Sünde und Exil heben nicht die Treue Gottes auf. Salomo rechnet mit Umkehr und Rettung (1.Kön 8, 48-50), wobei Rettung heißt, dass Israel im Exil gut leben kann (1.Kön 8,51).

Auf der Ebene der Erzählung vom Tempelweihgebet ist Salomo als Beter Prophet. Er weiß in seiner Weisheit, was kommen wird. Die Fiktion erlaubt es, das die Weisheit Salomos schon um die kommende Sünde und Zerstörung weiß und die dafür not-wendigen Worte des Gebets hinterlässt. Salomo wird so zum Garanten für die Erkennbarkeit der Treue Gottes, selbst in Zeiten der Entweihung des Tempels.

4. Der Beter Salomo bedient sich dabei durchaus weisheitlicher Formen und Vorstellungen. So ist PsSal. 3 ein Weisheitspsalm, der antithetisch Gerechte und Sünder gegenüberstellt. Wie in Kohelet fehlt die personifizierte Weisheit. Das mag an der anderen Ausrichtung als Gebet liegen. Es kann aber auch daran liegen, dass der Beter Exemplum ist für den Gottesfürchtigen. Zum Sünder und Gottlosen gehört es, dass er kein Erbe haben wird ausser Verderben und Finsternis (PsSal. 15,10f). Eine Reminiszenz an Kohelet ist der Antriebsstachel (Koh. 12, 11) in den PsSal. 16,4.

5. Blickt man von den PsSal auf Kohelet, so gibt es ein Moment, das in beiden stark ist. Das „Ich“ Salomos ist in beiden Büchern entscheidend. In Kohelet und in PsSal sind es die Erfahrungen, die im „Ich“ gebündelt werden und die Lesenden Anteil geben.

5. Weisheit Salomos²⁶⁷⁶

Die Weisheit Salomos ist eine etwa 150 Jahre nach dem hebräischen Sirach entstandene Weisheitsschrift. Sie ist vermutlich in Alexandria entstanden, zwischen 30 und 15 v.u.Z.²⁶⁷⁷ Sie ist auch

E.G.Dafni, Art. Psalmen Salomos, WiBiLex, schlägt außerdem noch Widmung vor. Auch dann ist Salomo als Beter gemeint.

²⁶⁶⁹ Etwas anders akzentuiert J. Schüpphaus, Psalmen Salomos, S. 26 u.ö., wenn er das „Ich“ als betende Gemeinde interpretiert. M.E. betet die Gemeinde mit dem „Ich“ Salomos.

²⁶⁷⁰ F. Albrecht, Psalmoi Salomontos, S. 365

²⁶⁷¹ F. Albrecht, Psalmoi Salomontos, S. 365

²⁶⁷² J. Schüpphaus, Psalmen Salomos, S. 83-137

²⁶⁷³ Vgl. die Darstellung Nebukadnezars und Belsazars; Dan. 3f und 5.

²⁶⁷⁴ Das bedeutet auch, dass der Salomo, der in PsSal betet, nicht der Sohn Davids ist, der in Ps. 72 beschrieben wird.

²⁶⁷⁵ F. Albrecht, Psalmoi Salomontos, S. 367-370

²⁶⁷⁶ Zu SapSal vgl. D. Winston, *Wisdom of Solomon*; S. 2-69; S. Schröer, *Das Buch der Weisheit*, S. 441-449; H. Engels, *Die Sapientia Salomonis*, S. 135-143.

²⁶⁷⁷ H. Spieckermann, *Bildung*, S. 51; ders. *Der Gerechten*, S. 144; A. Schmitt, *Weisheit*, S. 6; H. Engel, Art. *Weisheit Salomos WiBiLex*; F. Albrecht, *Weisheit Salomos*, S. 9-16; anders D. Georgi, *Weisheit Salomos*,

durch judenfeindliche Aspekte der hellenistisch-römischen Übergangszeit bestimmt. Ihr Autor reagiert durch eine „Werbeschrift“, in der jüdischer Glaube nach außen und innen als Suche nach Gerechtigkeit und Weisheit beschrieben wird. Weisheit und Gerechtigkeit gelten dabei als Königscharismen. Der Verfasser nimmt damit hellenistische Begriffe auf, füllt sie aber durch die jüdische Tradition. So ist Weisheit nicht hellenistische ‚Sofia‘ als intelligentes Durchdenken, sondern ethisch bestimmt durch Gerechtigkeit. „Dies ist keine Philosophie – das Wort wird nie gebraucht – sondern Weisheit Salomos“.²⁶⁷⁸

Wie Kohelet schreibt SapSal einen Traktat in Form einer Salomofiktion, und zwar als „Ich“-Bericht. Salomo wird niemals mit Namen genannt, wie auch alle anderen erwähnten biblischen Personen namenlos bleiben. Er knüpft wie Kohelet nicht an die Tradition der Sentenzensammlung an, zeigt aber zugleich - zumindest für jüdische Lesende – seine Hebraitas, indem er hebräisches Versmaß, also parallelismus membrorum, benutzt.²⁶⁷⁹ Salomo ist Dichter und er entspricht damit der Vorstellung, die in 1.Kön. 5 entwickelt ist. Salomo ist der fiktive „Ich“-Erzähler. Er geht in drei Schritten²⁶⁸⁰ vor:

1. In Sap. 1,1-6,21 mahnt ein erfahrener²⁶⁸¹ König zum weisen, d.h. königlichen Leben. Er nutzt dazu den Gegensatz gerecht/böse und geht von einem Gerichtshandeln Gottes aus, und zwar innerweltlich und überzeitlich (Sap. 4,20-5,23). Dabei gibt er seine Antwort auf die Frage, was mit dem Leid des Gerechten und der Prosperität des Bösen ist (Sap. 4,7-19): Gott rettet den Gerechten davor, wie der Böse zu werden. Im Gericht erkennen die Bösen, wie sehr sie den Gerechten verkannt haben. Das Buch spiegelt also das Gericht als Möglichkeit zur Umkehr jetzt.

Während bei Kohelet vielleicht ansatzweise die Vorstellung eines Gerichts in den Blick kommt, ist dies für Sap unabdingbarer Bestandteil der Argumentation.

2. In diesem ersten Abschnitt ist der „Ich“-Erzähler nicht als Salomo kenntlich gemacht²⁶⁸²; das geschieht im zweiten Teil in Sap. 6,22-9,19, in dem Salomo die Weisheit und sich als Modell²⁶⁸³ empfiehlt, Weisheit zu erlangen. Es ist der junge Salomo²⁶⁸⁴ aus 1. Kön 3, der sich als normaler Mensch (Sap. 7,1-7), der um Weisheit gebeten hat (Sap. 7,8), einführt. Er hat vorher erwogen, was die Weisheit ihm bringt (guten Rat; Fähigkeit zu richten und zu reden, Unsterblichkeit und Ruhm, Tapferkeit und Herrschaft über die Völker; Sap. 8,9-16) und dann um sie gebeten (Sap. 8,17f). In Sap. 7,15 und 9 findet sich jeweils Gebete um Weisheit. Der Abschnitt aktualisiert die Salomoerzählung aus 1.Kön3. Weisheit ist für Sap die Gestalt der Frau Weisheit. Sie, als Person, ist es, die Salomo begehrt.²⁶⁸⁵ Gezeichnet ist sie in den Konturen, die durch Hi 28, Sir.24 und Pvb 8 vorgegeben sind.²⁶⁸⁶ Sie ist die Frau, die Salomo von Jugend an liebt und als Braut und Lebensgefährtin begehrt (Sap. 8,2.9). Zugleich ist das Finden der Weisheit kein punktueller Akt, sondern beständiges Bemühen.

3. Wie in Kohelet findet sich kein ausgestaltetes Nachdenken über Tora und Gehorsam. Die Tora „hat keine tragende Funktion“.²⁶⁸⁷ Die Auslegung ist nicht spezifisch auf Israel, sondern auf den der weise sein will, gerichtet.²⁶⁸⁸ Sie ist „illustrativ-inkludierend“²⁶⁸⁹ und hält damit den weisheitlich-universalen und zugleich andere Weisheit überbietenden (1.Kön. 5) Horizont offen. Zugleich gibt sich die Auslegung immer wieder als Gebet, als Lobpreis der Taten Gottes. Auch darin wird die Salomoerzählung 1.Kön. 3-12 aktualisiert, denn in 1.Kön. 8 erscheint Salomo als Beter, der die großen Taten Gottes erzählt und der die Möglichkeit der Umkehr einschärft. Die Salomogestalt ist insgesamt auch durch die Bezüge zu Pvb. 1-9, insbesondere Pvb. 8 mitbestimmt.

S.395-397, der die Weisheit Salomos aufgrund seiner fehlenden Bezüge zu Sir und Philo in das späte 2 Jhd vuz datiert.

²⁶⁷⁸ H. Spieckermann, *Bildung*, S. 53

²⁶⁷⁹ H. Engel, *Sofia Salomonos*, S. 425

²⁶⁸⁰ Die Dreiteilung orientiert sich an A. Schmitt, *Weisheit*, S. 11-15, etwas anders H. Spieckermann, *Der Gerechten*, S. 147.

²⁶⁸¹ H. Engel, *Sofia Salomonos*, S. 430f formuliert darum im Rückblick von Buchteil 2 und 3 auf Buchteil 1, dass hier der alternde Salomo spricht.

²⁶⁸² Zur Namenlosigkeit als Stilmittel in SapSal s.u. S. 331ff.

²⁶⁸³ S. Schroer, *Weisheit*, S. 494: Salomo verkörpert hier die jüdische Identität.

²⁶⁸⁴ H. Engel, *Sofia Salomonos*, S. 430f

²⁶⁸⁵ H. Spieckermann, *Der Gerechten*, S. 155: „Lebensgemeinschaft aus Liebe“

²⁶⁸⁶ S. Schroer, *Buch der Weisheit*, S. 441; A. Schmitt, *Weisheit*, S. 8; anders als in Pvb. 1-9 und Sir. 24 ist die Frau Weisheit dabei nicht durch Frauengestalten konturiert, sieht man einmal von den Kinderlosen in Sap. 3 ab.

²⁶⁸⁷ H. Spieckermann, *Der Gerechten*, S. 161

²⁶⁸⁸ H. Spieckermann, *Der Gerechten*, S. 161

²⁶⁸⁹ H. Spieckermann, *Der Gerechten*, S. 162, der damit auch die Namenlosigkeit der biblischen Zeugen begründet; vgl. zur Namenlosigkeit in SapSal auch D. Winston, *Wisdom*, S. 139f; s.u. S. 331ff.

4. Auch wenn Kohelet nicht zitiert wird, scheint es gemeinsame Themen²⁶⁹⁰ zu geben. An manchen Stellen wirken Texte wie ein Echo. Im Lob der Weisheit wird Sap. 9,12-16 der Fragehabitus Kohelets sichtbar: Wer weiß? Für Sap. 9,11 ist es die Frau Weisheit, zunächst aber nicht Menschen: „Sie weiß und versteht alles“. Das Stichwort „Berechnungen“ (Koh. 7,29) taucht Sap. 9,14 auf. Echohaft und zugleich als Widerspruch zu Koh. 7,29 wirkt auch Sap. 9,18: „Die Pfade der Erdenbewohner wurden gerade gemacht und die Menschen lernten, was dir gefällt“. Sap. 12,12-14 liegt auf einer ähnlichen Linie wie die Überlegungen in Koh. 8,2-8: Wer kann zum König = Gott sagen ‚Was tust du?‘ In Sap. 9,16f findet sich eine Unterscheidung, die in der späteren Koheletauslegung²⁶⁹¹ dann fruchtbar gemacht wurde – die Unterscheidung zwischen „was auf der Erde“ und „was im Himmel“ ist. In der Rede des Frevlers (Sap. 2,1-9) kann man Kohelets Lebensprogramm heraushören, wie bei Sirach motiviert mit dem kommenden Tod. Der Frevler ist der, der fröhlich lebt und darin seinen Anteil erkennt (Sap. 2,9). Die Todverfallenheit wird – ähnlich wie hävel oder Schatten (Koh. 6,12) die Nichterkennbarkeit in Kohelet beschreiben – mit Begriffen aus dem Wortfeld Atem/Luftphänomene gekennzeichnet. Allerdings ist der Frevler nicht nur durch seine Fröhlichkeit beschrieben, sondern insbesondere Sap. 2, 10-24 durch Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeit und Neid. Das wiederum deckt sich mit der allgemein-weisheitlichen Vorstellung und mit Kohelet (vgl. Koh. 4, 1).

6. Die Weisheitsschrift der Kairoer Geniza

Als letzte Schrift soll hier die Weisheitsschrift der Kairoer Geniza erwähnt werden. Sie ist in einem biblischen Sprachgebrauch, dem „(Imitations-)Hebräisch des Mittelalters“²⁶⁹² geschrieben. Die Handschrift wird auf das 11. Jhd uZ datiert²⁶⁹³, das Werk selbst ist „aus der Zeit 553-636 nach Chr.“²⁶⁹⁴ Die Weisheitsschrift kann als Kommentar oder Harmonie zu Pvb und Koh verstanden werden. Sie setzt die Targumim voraus²⁶⁹⁵, insbesondere im Dualismus von dieser und kommender Welt. Für den Weisen ist diese Welt hävel und die kommende Welt Gewinn.²⁶⁹⁶ Mit Koh und Pvb teilt die Weisheitsschrift die Vorstellung der Verantwortlichkeit des Menschen hinsichtlich seines Tuns.²⁶⁹⁷ So sehr sich die Weisheitsschrift als Zusammenfassung von Pvb und Koh gibt, es fehlen die für Pvb. 1-9 wichtigen Personifikationen von Frau Weisheit und Frau Torheit. Die Aufnahme von Pvb. 8 in Weisheitsschrift 9,11 nimmt lediglich Bezug auf die Weisheit als Werkzeug Gottes.²⁶⁹⁸

7. Auswertung

Frau Weisheit und Frau Torheit bilden in Pvb. 1-9 ein Paar, das sich gegenseitig beleuchtet. Während in Hi. 28 keine weiteren Hinweise auf die Frau Torheit zu sind und die Weisheit nicht wirklich als Personifikation beschrieben werden kann, findet sich in Sirach neben der Frau Weisheit die Ausgestaltung der Vorstellung einer falschen Weisheit anstelle der Torheit. In Qumran werden die beiden Frauengestalten weiter ausgestaltet. SapSal gestaltet die Weisheit im Gegenüber zur hellenistischen Sofia weiter aus und stilisiert zugleich Salomo als zeitlosen Weisen, der diese Weisheit besitzt. Wie ihm kann es jedem gehen. PsSal verzichten aufgrund ihrer Ausrichtung als Gebete auf eine Beschreibung von Weisheit und Torheit. Die Weisheitsschrift der Kairoer Geniza verzichtet ebenfalls darauf, Weisheit und Torheit zu personifizieren.

Mit diesen Hinweisen ist deutlich, dass die beiden Personifikationen von Torheit und Weisheit, auch in ihren Neugestaltungen, nicht immer, aber häufig zusammen auftreten. Die Frage, die sich im Anschluss an Pvb. 1-9 für Kohelet, stellte, lautete: Wenn Koh. 7,26 die Frau Torheit schildert, gibt es dann auch eine Schilderung der Frau Weisheit in Kohelet? Wenn ja, wie ist sie ausgestaltet? Wenn nein, warum verzichtet Kohelet auf den Kontrast?

Mit Blick auf Hiob 28 wird man damit rechnen müssen, dass keine personifizierte Frau Weisheit in Kohelet erwähnt wird. Mit Blick auf Sirach wird man mit Veränderungen an den Personifikationen rechnen müssen: dass die Frau Torheit als Fälschung der Frau Weisheit auftritt.

²⁶⁹⁰ Vgl. dazu auch L.L. Grabbe, *Intertextual connections*, S. 201-213, der folgende Themen untersucht: Salomo, Gerechter und Frevler, Seele und Fortbestehen nach dem Tod, Weisheit und Skepsis sowie die Bedeutung von Erkenntnis.

²⁶⁹¹ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S. 118 ff: im Targum wird unterschieden zwischen der jetzigen und der kommenden Welt als Leitschema. Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza nimmt das aus der Tradition auf. Die Unterscheidung findet sich auch bei Kirchenvätern, vgl. Gregor von Nyssa oder Hieronymus.

²⁶⁹² G. Veltri, *Gegenwart der Tradition*, S. 263

²⁶⁹³ G.W. Nebe, *Weisheitsschrift*, S. 396

²⁶⁹⁴ *Weisheitsschrift* 1,4; vgl. G.W. Nebe, *Weisheitsschrift*, S. 406.

²⁶⁹⁵ Vgl. G.W. Nebe, *Weisheitsschrift*, S. 382-387.

²⁶⁹⁶ Vgl. G.W. Nebe, *Weisheitsschrift*, S. 339f.

²⁶⁹⁷ Vgl. G.W. Nebe, *Weisheitsschrift*, S. 315f.

²⁶⁹⁸ G.W. Nebe, *Weisheitsschrift*, S. 331f

8.7 Zusammenfassung: Kohelet und die Frau in Koh. 7,26

Die Auslegungsliteratur hatte Koh. 7,26b wenig beachtet. In der Folge hatte sich die Auslegung auf die Frau, die bitterer ist als der Tod, also auf Koh. 7,26a begrenzt. Koh. 7,26b prägt allerdings die Aussage von 7,26a mit, indem dort die Frau näher charakterisiert wird. Diese Charakterisierung findet als Selbstzitat aus Koh. 2,26 statt.

In der Beschreibung des Lesevollzugs war aufgezeigt worden, dass Kohelet in der Differenz Guter/Sünder weisheitliche Positionen wie Pvb. 13,21 aufnimmt und verändert, indem er „gut“ als „gut vor Gott“ versteht. Er bezieht dieses „gut vor Gott“ auf sein Lebensprogramm, das Leben zu leben. Dieses Lebensprogramm fasst er theologisch unter dem Stichwort „Gabe Gottes“. Dass Gott als Geber der Begrenzer des Menschen, seines Lebens und seiner Erkenntnis ist, hebt nicht auf, dass es der Mensch ist, der nach dem guten Handeln und Leben fragt. Auch da argumentiert Kohelet theologisch. Entscheiden und Leben vollzieht sich in der Gottesfurcht. Die Einzelfälle, die er bedenkt, verstärken den erkenntnistheoretischen Impuls, Gottes Handeln als nicht berechenbar anzusehen und das Leben daran auszurichten.

Nicht nur mit der Differenz Guter/Sünder knüpft Kohelet an weisheitlichen Vorstellungen an. Pvb. 5 legt als Hintergrundtext nahe, dass mit der Frau, die bitterer als der Tod ist, das weisheitliche Verstehensgeflecht rund um die fremde Frau als Deutungshorizont der Frau Torheit aufgerufen wird. Sie ist weniger als erotische Frau beschrieben denn als Jägerin. Die Frau in Koh. 7,26 ist die Frau Torheit. Allerdings ist sie, anders als in Pvb. 1-9, nicht als „fremde Frau“ bezeichnet, aber sie ist wie sie gezeichnet. Mit der Frau Torheit werden im Hintergrund sofort die Mitspieler dieser Frau – der verführerisch redende Mann, der Frevler und der Frevel – sowie ihre Rolle als Gegenspielerin der Weisheit und ihres Personals aufgerufen.

Dabei ist zu beachten, dass schon in Pvb die Frau Torheit durchaus weise sprechen kann. Von daher kommt ihre Verführungskunst. Torheit kann als Weisheit maskiert sein. Das Wissen um die Gefährdung der Weisheit wird durch die Torheit aufgerufen, aber auch das Wissen um die Möglichkeit, sich wieder zur Weisheit zu wenden. Auch das mag für Kohelet als weisheitlicher Hintergrund mitschwingen: dass ihm die Torheit eben in einer Weisheit, nämlich als „Kalkül“ begegnet.

Für die Deutung von Koh. 7,26 bedeutet das zum einen, dass die Frau, die bitterer als der Tod ist, mit der Frau Torheit in der Maske der Weisheit zu identifizieren ist.²⁶⁹⁹ Sie wird nicht als fremde Frau benannt. Ihre Funktion, von der Weisheit wegzuführen, wird mit dem Bild der Jägerin verdeutlicht. Zum anderen macht Koh. 7,26b formuliert, dass diese Frau nicht das Schicksal aller ist. Weisheitliche Lehre zeigt die sachliche Grundentscheidung des Lebens auf. Wer sich für die Torheit entscheidet, wird von Frau Torheit gefangen. Wer sich für die Weisheit entscheidet und gut ist vor Gott, der lebt das Leben.

Von dieser Basis aus gilt es nun in Kohelet weiterzulesen. Wo von Frau Torheit die Rede ist, erwartet man, zumindest von Pvb. 1-9 kommend, dass von der Gegenspielerin, der Frau

²⁶⁹⁹ Darin liegt das Recht der Auslegung von T. Krüger, Kohelet, S. 267f, der hier die Frau Weisheit erkennt, wie sie von den Weisen wie Sirach im Gefolge von Pvb. 1-9 gelehrt worden ist.

Weisheit und ihren Vertretern, den Weisen und Gerechten, den Lehrenden, dem guten Leben und der guten Tat, der Erkenntnis der Begrenzung und der Gottesfurcht die Rede ist.²⁷⁰⁰

In Koh. 7,27f begegne ich als Leser einer Frau sowie dem Gegensatz zwischen Mensch und Frau oder Mann und Frau. Die Frau, der ich begegne, heißt Kohelet. Sie wird im MT jetzt als wirkliches Femininum „spricht sie, Kohelet“ gekennzeichnet. Kohelet spricht als Frau.

Nimmt er oder sie damit die Stelle ein, die der Frau Weisheit in anderer weisheitlicher Literatur entspricht? In Kohelet gibt es keine Personifikation der Weisheit, keine Frau Weisheit. Es gibt nur Kohelet als die Weisheit in der Person dieses Weisen.

Kap. 9 wird der besonderen Erwähnung Kohelets als Frau nachgehen und dabei die Linien, die den/die weise/n Kohelet mit der Frau Weisheit und den weisen Frauen verbindet, nachzeichnen und im Rahmen des Nachdenkens über die Bezeichnung Kohelet versuchen, das Verhältnis zwischen Frau Weisheit und diesem/r Weisen zu beschreiben.

²⁷⁰⁰ Vgl. J. Koosed, (Per)mutations, S. 84f.

Kapitel 9

Die Bezeichnung Kohelet

Lesende lesen weiter, auf Koh. 7,26 folgt Koh. 7,27. Haben Lesende in Koh. 7,26 mit der Frau, die bitterer als der Tod ist, die Frau Torheit entdeckt, so lesen sie weiter und treffen auf eine ausdrückliche Erwähnung Kohelets mit einer deutlichen Betonung. Neben Koh. 1,12 ist das die einzige Erwähnung im Buch, sonst wird Kohelet nur im Rahmen erwähnt.²⁷⁰¹ Außerdem begegnet hier Erzählung in der 3. Sg., während im Buch sonst in der 1. Sg. erzählt wird. Und: In Koh. 7,27 erfahren Lesende, dass Kohelet eine Frau ist oder sein kann. Im MT steht: „sprach sie, Kohelet“.²⁷⁰² Als Leser bin ich gefordert zu rätseln, was das nun bedeuten mag. Ich entdecke, dass neben der Frau, die bitterer ist als der Tod, eine andere Frau erwähnt wird: Kohelet. Wie gehören diese Frauen zusammen? Welche Funktion hat Kohelet im Gegenüber zur Frau Torheit?

Dieses Kapitel wird dem Einschub dieser Erzählerbemerkung nachgehen. Im Rahmen der These, dass in Koh. 7, 25-29 ein Rätsel vorliegt, wird zu klären sein,

- warum die Bezeichnung Kohelet hier erwähnt wird,
- warum Kohelet hier im Rahmen eine Femininum-Konstruktion bewusst als Frau dargestellt wird,
- was die Bezeichnung „Kohelet“ für Lesende bedeutet,
- wie die Bezeichnung Elemente von Funktionsbeschreibung, Anonymität und Namen verbindet,
- welche Funktion die Erwähnung Kohelets im Rahmen des Rätsels erfüllt.

Dabei wird deutlich werden, dass die Erwähnung Kohelets im Koh. 7,27 nicht nur das Gegenbild zur Frau Torheit in Koh., 26 darstellt, sondern auch Kohelets Weg ist, die bislang fehlende Frau Weisheit darzustellen, nicht als Personifikation, sondern als Identifikation: Kohelet ist die Weisheit in Person. Ließ sich It. Koh. 7,23f die Weisheit nicht finden, so findet Kohelet eine Person, die nicht Frau ist, nicht Frau Torheit und nicht Frau Weisheit, sondern er findet *den* Weisen, sich selbst.

Lehnt man literarkritische Operationen ab, die zur Streichung des Textes führen, wird man zunächst erwägen müssen, ob der masoretische Text zu ändern ist. Die einfachste Möglichkeit wäre eine Verschiebung in der Wortaufteilung hin zu „sprach der Kohelet“.²⁷⁰³ Anhalt gewinnt diese Konjektur durch Koh. 12,8, wo genau so formuliert ist. Zugleich muss aber deutlich festgehalten werden, dass damit einer erleichternden Lesart der Vorzug gegeben wird. Sie könnte sich in den antiken Übersetzungen finden, da es dort die Geschlechtsunterscheidung in finiten Verben – anders als im Hebräischen – nicht gibt. Die LXX setzt, wie in Koh. 12,8, den männlichen Artikel: ὁ Ἐκκλησιαστής. T. Krüger beschreibt das „ironisch-kritische ‚Spiel‘“²⁷⁰⁴, mit dem bereits, unabhängig davon ob man dem MT folgt oder nicht, eine Relativierung der Aussagen von Koh. 7,26 erfolgen könnte. Er hat

²⁷⁰¹ Koh. 1,1.2 und 12,8.9.10

²⁷⁰² אמרה קהלת

²⁷⁰³ אמר הקהלת ; F. Hitzig, Prediger, S. 168 begründet gerade mit Koh. 7,26, dass in Koh. 7,27 unmöglich eine Konstruktion vorliegen kann, in der Kohelet weiblich verstanden werden kann. Denn dann gehört Kohelet ja zu den Wesen, die schlimmer als der Tod sind.

Jüdische Traditionsliteratur begreift hier Kohelet als Funktion (Sammler), als Verkörperung der Weisheit oder es spricht die Ruach Gottes; vgl. J. Rosenberg, Mikraoth Gedoloth, S. 97; M. Zlotowitz, Koheles, S. 144f. Es kann auch die Seele Kohelets als Sprecherin gedacht werden oder die mütterliche Lehre Bathsebas; vgl. S. Yerushalmi, Koheleth, S. 179. Vgl. auch die entsprechende Verkörperung der Weisheit durch Josef in WeisSal. 10,13-15.

²⁷⁰⁴ T. Krüger, Kohelet, S. 270

damit die Fragestellung eingebracht, unter der alle weiteren Ausführungen hier zu betrachten sind, als Bausteine, um zu klären, warum die Nennung Kohelets und die Aufnahme der Rahmenerzählung hier in Koh. 7,27 erfolgt und was das zu einem Versuch, den Text als Rätsel zu lesen, austrägt.

Ich gehe davon aus, dass die alten Übersetzer²⁷⁰⁵ recht haben, wenn sie „Kohélet“ nicht als Namen, sondern als Tätigkeits- oder Funktionsbeschreibung verstehen. Kohélet wird zunächst²⁷⁰⁶ nicht als Name verwandt. Ein Name hat definitivische und identifizierende Qualität. Im Namen finden sich Person und Geschichte zu einer Identität, auf literarischer Ebene zu einem Charakter.²⁷⁰⁷ In diesem Sinne ist die Bezeichnung Kohélet kein Name. Allerdings wird im Nachdenken über Kohélet als Bezeichnung deutlich, dass diese Bezeichnung auch ein Element von Name und Namenslosigkeit beinhaltet, das der Funktionalität seiner Tätigkeit, als Weiser zu lehren, unter- und eingeordnet ist.²⁷⁰⁸

9.1. Kohélet als Wortschöpfung

In der Forschung ist unumstritten, dass die Bezeichnung Kohélet ein Pt.Sg.f.K von kahal, versammeln²⁷⁰⁹ ist. Dabei taucht als Schwierigkeit auf, dass dieses Verb im K sonst nicht in der Hebräischen Bibel belegt ist.²⁷¹⁰ Man kann annehmen, dass es eine Wortschöpfung des Autors ist²⁷¹¹, also eine bewusste Entscheidung für diese Bezeichnung²⁷¹².

1. Das Nif findet sich in der Bedeutung „sich versammeln“²⁷¹³; das Hif in der Bedeutung „jemanden versammeln“. Von daher erschließt sich zunächst als Bedeutung: „versammeln“. Immer geht es um Personen oder Personengruppen. Der Akzent des Kal liegt dann darauf, dass die pure Tätigkeit beschrieben wird: Kohéleth sammelt Menschen.²⁷¹⁴
2. Die alten Übersetzer²⁷¹⁵ außer Symmachus²⁷¹⁶ und fast alle neueren Kommentatoren verbinden

²⁷⁰⁵ Neuere Übersetzer scheinen eher den Namensaspekt zu betonen, vgl. T. Krüger, Kohélet, S. 95-98; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 54; N. Lohfink, Kohélet, S. 11 (Deck- oder Spitzname); M. Köhlmoos, Kohélet, S. 62ff; W. Zimmerli, Prediger, S. 138 (Sinnname), L. Schwienhorst-Schönberger, Kohélet, S. 140f (der „unbekannte“ Name).

²⁷⁰⁶ Zu Kohélet als Name s.u. S. 328ff.

²⁷⁰⁷ S.u. S. 333ff.

²⁷⁰⁸ S.u. S. 336ff.

²⁷⁰⁹ קהל

²⁷¹⁰ Gesenius 18A, S. 1154; H.-P. Müller, Art. להל, THAT Bd. 2, Sp.609-619; H.-J. Fabry, Art. להל, ThWAT VI, Sp. 1204-1222

²⁷¹¹ N. Lohfink, Kohélet, S. 12 nimmt an, dass es die Übernahme einer Bezeichnung ist, die Kohélet von seinen Hörern beigelegt wurde.

²⁷¹² Vgl. zur Forschungsgeschichte bis 1850 A. Knobel, Kohéleth, S. 1-13

²⁷¹³ Gesenius 18A, S. 1154f

²⁷¹⁴ Vgl. F. Delitzsch, Kohéleth, S. 212f: K vertritt in Eigennamen der Bedeutung nach Hif, hier also: „versammeln und zur Versammlung sprechen“. Das Pt.K.fem ist als Steigerungsform zu verstehen i.S.v. verwirklichtes Ideal. Es erscheint jemand „der geschlechtlichen Bestimmtheit enthoben als Träger der genannten Tätigkeit“ – also „Ein predigendes Wesen“.

²⁷¹⁵ LXX und Theodotion übersetzen Εκκλησιαστής; die Vetus Latina: Coincinator (vgl. Origenis Hexapla Bd. 2, 380). Die Vulgata latinisiert zu Ecclesiastes; die Vorrede des Hieronymus, die die Übersetzung als Paratext begleitet verweist auf den hebräischen und lateinischen Titel des Buches (vgl. Vulgata „Incipit pologus Hieronymi in libris Salomonis). Aquila übernimmt die hebräische Bezeichnung ins Griechische: κωλειθ (vgl. Origenis Hexapla Bd. 2, 380). Er verzichtet auf eine inhaltliche Übersetzung. Das kann zum einen bedeuten, dass er Kohélet wie einen Eigennamen behandelt. Zum anderen deutet er damit die Herkunft aus dem Hebräischen an und zeigt Kohélet als jüdischen Schriftsteller. Moderne wissenschaftliche Kommentierungen folgen oft diesem Beispiel.

In der Reformationszeit wird in „Coincinator“ übersetzt in Prediger, womit eine Engführung auf die für die Reformation wichtig Funktion der Predigt geschieht. So stellt T. Beza sich Salomo wirklich als Prediger vor (vgl. T.v. Beza, Ecclesiastes, zu Koh. 1,1). Die Zürcher Bibel von 1531 bietet im Buchbeginn auf einer Vignette einen Prediger mit Krone auf dem Kopf und Zepher in der Hand, der vor einer Hörerschaft steht. Eine zweite Vignette folgt und stellt das Urteil Salomos dar. Der Titel lautet „Ecclesiastes. Der Prediger“. Die Lutherbibel von 1534 gibt den Büchern Salomos als Paratext eine

das Wort mit Kahal, Versammlung. Dann ist Kohelet entweder jemand, der in einer Versammlung spricht oder der eine Gruppe zusammenbringt. Als Übersetzungsvarianten bieten sich dann Versammlungsleiter oder Versammler an. Sie verstehen Kohelet nicht als Namen, sondern als eine Funktion in und für eine Gruppe.

Von diesem Argument her gewinnt der Vorschlag N. Lohfinks, an eine öffentliche Lehrvortragstätigkeit mit Schülerkreis zu denken, Gewicht.²⁷¹⁷ Grundvoraussetzung für diese Namensumschreibung ist jedoch, dass davon ausgegangen wird, dass der Name Kohelet einen Anhalt an einer Wirklichkeit hat. Man stellt sich Kohelet wirklich auf einem Jerusalemer Platz oder im Tempelvorhof vor.

C.F. Withley wendet dagegen ein, dass das, was Kohelet zu sagen hat, so unorthodox ist, dass es sicher nicht in einer großen Versammlung seinen Platz hat.²⁷¹⁸ Gegen ihn wird man aber mit R. Alter und S. Weeks festhalten müssen, dass das Buch schnell eine große Verbreitung gefunden haben muss.²⁷¹⁹ Es ist sicher nicht kanonisiert worden, nur weil ein „Salomoetikett“ auf dem Buchtitel klebte. Es ist eher in den Kanon gekommen, weil es eine weite Verbreitung gefunden hatte und den Menschen als orthodox²⁷²⁰ – wenn man denn diese Kategorien nutzen will – erschien. Diese Kategorien deuten allerdings darauf hin, dass es sein kann, dass Kohelet Ansichten formuliert, die orthodox sind und dennoch als ungewohnt empfunden wurden. Benutzt man diese Kategorien, wird man beschreiben müssen, was genau inhaltlich mit der Zuschreibung gemeint ist.

3. Einige leiten eher von einem weiteren Verb gleicher Wurzel ab, das im K die Bedeutung „sammeln oder versammeln“ haben könnte. Dann ist Kohelet jemand, der eine Gruppe von Menschen versammelt.²⁷²¹

Es ist allerdings im K nicht belegt, sondern nur im Nif. oder Hif., d.h. in eher reflexiver oder kausativer

Vorrede: „Das ander Buch heisst Koheleth, das wir den Prediger heisse“. In der Buchtitulatur heißt es dann „Der Prediger Salomo“.

²⁷¹⁶ Symmachus übersetzt in Koh. 12,10 παρομιμαστῆς (Origenis Hexapla Bd. 2, S. 404) und nimmt so eine in Koh.12,9 eventuell angedeutete Verbindung zu Salomo als Autor von Pvb wahr.

²⁷¹⁷ N. Lohfink, Kohelet, S. 12

²⁷¹⁸ C.F. Withley, Koheleth, S. 5

²⁷¹⁹ R. Alter, Wisdom Books, S. 342f

²⁷²⁰ R. Alter, Wisdom Books, S. 343 verweist darauf, dass ein Konzept von „Orthodoxie“ o.ä. ein von außen an den Kanonisierungsprozess und an die biblischen Schriften insgesamt herangetragenem Maßstab ist. Die hebräische Bibel gewinnt ihre Konsistenz weniger durch solche Konzepte. Sein Argument gilt auch für die wissenschaftliche Normalvorstellung von Weisheit insgesamt. Die Vorstellung, einer älteren Weisheit, in der es einen Tun-Ergehen-Zusammenhang gegeben hat, gegen den eine andere, spätere Weisheit wenig optimistisch rebelliert, ist eine Konstruktion (s.o. S. 246). Sie bedingen eine Lesart der Sprüche Salomos, die die Sprüche als einzelne aus ihrem Kontext als Sammlung löst und die schon in den Pvb. geäußerte Skepsis negiert. Vielleicht ist Jes. Sir. deshalb nicht in den Kanon der hebräischen Bibel gekommen, weil er – gegen die zur Weisheit gehörende Skepsis an der Erkenntnismöglichkeit der Welt und Gottes – eine Weisheit der Ordnung und der Berechenbarkeit lehrt, die nicht kanonisch, d.h. Israel prägend sein darf. Vielleicht ist Kohelet deshalb so stark gelesen und rezipiert worden, weil genau diese Linie der Skepsis als notwendig empfunden wurde und als dem Glauben an den Gott Israels entsprechend. R. Alter hat recht mit seiner Vermutung, dass für die Kanonisierung nicht ein Titel und ein paar fromme Verse am Schluss ausreichen. Da ging es eher um die Erfahrung, dass hier Weisheit im Einklang mit dem Glauben Israels formuliert ist.

S. Weeks kommt in seiner Studie zu „Qohelet as a Sceptic“ (S. Weeks, Ecclesiastes, S. 134-169) im Vergleich mit griechisch-hellenistischen Werken zu dem Schluss, dass Kohelets Ansichten sich inhaltlich im mainstream philosophischer Anschauungen der Antike bewegen (S. Weeks, Ecclesiastes, S. 136.140.141.167). Ähnliches lässt sich lt. S. Weeks, Ecclesiastes, S. 155.158f auch für Kohelets Verwurzelung in der weisheitlichen Tradition Israels sagen: „we might be more inclined to see Qohelet as a defender of orthodoxy“ (S. Weeks, Ecclesiastes, S. 168). Das Besondere an Qohelet ist für Weeks nicht sein Inhalt, sondern seine Art, zu Ergebnissen und Formulierungen zu gelangen, nämlich dass er auf den Traditionsbezug und seine Autorität verzichtet und an seine Stelle die eigene Erfahrung und Weltsicht setzt (S. Weeks, Ecclesiastes, S. 144.151). Das Besondere zeigt sich im Vergleich mit der weisheitlichen Literatur sonst: Wer etwas Neues zu sagen hat, bindet sich an alte Formen und Traditionen. Kohelet dagegen hat das zu sagen, was common sense ist, aber er macht das mit der ihm eigenen Autorität (S. Weeks, Ecclesiastes, S. 151). M.E. tut Kohelet genau das auf eine sehr eigenständige Weise mit Kohelettravestie, Koheletfiktion und salomonischem Profil; s.o. S. 68ff.

²⁷²¹ S. Weeks weist darauf hin, dass das Verb auf das Versammeln von Menschen oder Gruppen bezogen ist und nie in Bezug auf Dinge oder Worte gebraucht wird; S. Weeks, Ecclesiastes, S. 192.

Bedeutung. Es beschreibt in vielen Fällen die Versammlungstätigkeit Salomos.²⁷²² Es beschreibt das Ergebnis seines Handelns. Eventuell legt das Q die Betonung auf die Tätigkeit, sodass das Ergebnis noch nicht greifbar ist. Dann läge eventuell schon in der Wahl des sonst nicht belegten Q ein Stück jener Distanz, mit der der Autor Kohelet Salomo sein lassen möchte und zugleich eine direkte Identität verhindert.

4. In Neh.5, 7 begegnet das Wort im Rahmen einer rechtlichen Auseinandersetzung.²⁷²³ „We acquire a term with a meaning similar to קָהַל“.²⁷²⁴ Dann klänge in Kohelet so etwas wie Entscheidung oder Hinterfragen mit, sodass eine passende Übersetzung „The Sceptic“²⁷²⁵ ist.

5. Leitet man das Wort aus dem Arabischen ab, so hat man eine Grundbedeutung von trocken oder dürr und eine übertragene Bedeutung von Greis, Alter.²⁷²⁶ Dann würde mit Kohelets Namen Bezug genommen auf das Alter, in dem er das Buch schreibt. Es ist dann Altersweisheit. Darauf weisen die traditionellen Zuschreibungen, laut derer Salomo das Cant als junger Mann, Sprüche als gefestigter Erwachsener und Kohelet im Alter geschrieben haben soll.

6. Leitet man das Wort von einer entsprechenden syrischen Wurzel ab, so geht es um ein schreiendes, zänkisches Weib.²⁷²⁷ Rufen wäre eine Grundbedeutung. Das Geschrei würde Menschen zusammenbringen. Evtl ist ein Kontext der Rechtsforderung mitzudenken. Kohelet würde dann für seine Wahrnehmung und Weisheit Recht einfordern.

7. Man wird festhalten müssen, dass die Überlegungen zur Wortbedeutung beinhalten, dass „versammeln“ die augenblickliche Funktion, das Resultat und den Prozess beschreiben kann. Man wird fragen müssen, wie geschieht es, dass einer eine Gruppe versammelt. Offensichtlich geschieht das über verbale Mitteilung. Der Versammler versammelt durch Sprechen, durch Worte.

Als Bezeichnung scheint Kohelet eine Wortschöpfung zu sein. Dann kann man eventuell von einem bewussten Akt ausgehen, mit dem

1. das Wort „versammeln“ aus inhaltlichen Gründen ausgewählt worden ist,
2. diese grammatische Konstruktion als Pt.Sg. fem. gewählt worden ist,
3. Kohelet in seiner Funktion für eine Gruppe beschrieben wird, ohne dass der Name des Funktionsträger genannt wird.

9.2. Kohelet – Klärungen im Lesefluss Koh.1,1-12,14

Lesende begegnen der Bezeichnung Kohelet ein erstes Mal im Titel: „Worte Kohelets“ (Koh. 1,1). Ist das Wort eine Wortschöpfung, so wird es nicht erklärt, sondern Lesende müssen im Laufe des Buches entdecken, was „Kohelet“ ist.

9.2.1. Vorkommen der Bezeichnung Kohelet

Siebenmal wird Kohelet im Buch erwähnt.²⁷²⁸ Außer in Koh. 7,27 wird an fünf Stellen²⁷²⁹ in der Rahmenerzählung (Koh 1,1/ 12, 8ff), mit einem maskulinen Verb konstruiert. Es dient dort zur Bezeichnung eines Mannes.

In Koh. 1,12, der einzigen weiteren Stelle, kann vom Verb her nicht eindeutig entschieden werden, ob Kohelet männlich oder weiblich ist. Er stellt sich selbst in der 1. P. Sg., vor. Im Hebräischen kann dabei grammatisch nicht zwischen maskulinum und femininum unterschieden werden. Klärung scheint die Apposition, die in Koh. 1,12 und auch in Koh. 1,1 hinzugefügt wird, zu bringen: Sohn Davids, König in Jerusalem bzw. König über Israel in

²⁷²² 1.Kön. 8,1; 2.Chr. 5,2

²⁷²³ קהלה

²⁷²⁴ C.F.Withley, Koheleth, S. 6

²⁷²⁵ C.F.Withley, Koheleth, S. 6

²⁷²⁶ Vgl. F. Delitzsch, Koheleth, S. 211

²⁷²⁷ Vgl. F. Delitzsch, Koheleth, S. 211

²⁷²⁸ Koh. 1,1.2.12; 7,27; 12,8.9.10

²⁷²⁹ Koh. 1,1.2; 12,8.9.10

Jerusalem. Dem entspricht auch die Charakterisierung als Weiser in Koh. 12,9. Kohelet ist ein Mann oder spielt Männerrollen. Als „Er“ hat er einen ‚weiblichen‘ Namen oder Titel. Von den sieben Vorkommen der Bezeichnung Kohelet ist es einmal stat.abs.: Worte Kohelets (Koh. 1,1).²⁷³⁰ Alle anderen Stellen sind verbal konstruiert. Bis auf Koh. 1,12 sind es immer Mitteilungen über Kohelet, also Verba in der 3.Sg. Aff. In Koh. 1,2; 7,27 und 12,8 ist es eine Form von „sprechen/reden“.²⁷³¹ An diesen Stellen ist Kohelet dadurch bestimmt, dass er spricht. Das gilt auch für Koh. 12,9²⁷³² und 12, 10²⁷³³, wo die folgenden Aussagen mit Kohelets Lehren und seinen Worten zu tun haben.

Koh. 12,9 knüpft an die Selbstvorstellung in 1,12 an: Ich Kohelet bin König gewesen/geworden.²⁷³⁴ Von dieser Selbstvorstellung, von ihrem Subjekt, hängen alle weiteren Verben der 1. Aff. Sg., mit denen Kohelet sein Handeln, Denken und Sprechen beschreibt, ab. D.h. was in der dritten Person über Kohelet gesagt wird, dass er ein Redender ist, wird durch den Selbstbericht in der 1. Aff.Sg inhaltlich gefüllt. Diese Füllung wird in Koh. 12,10 auch inhaltlich noch einmal vollzogen, indem von Kohelet gesagt wird: suchen, um zu finden.²⁷³⁵

Nimmt man Koh. 7,27 im MT ernst, so wird Kohelet an allen Stellen, außer in Koh. 12,8, der Wiederholung des Mottos aus Koh. 1,2, ohne Artikel eingeführt. Die Varianz zwischen Koh. 1,2 und 12,8 eröffnet eine Lesart, in der dem Buchkorpus und seinem Inhalt eine Funktion für Lesende zukommt. Die „Emphase des noch Unbekannten [...] ist hier am Ende nicht mehr nötig“.²⁷³⁶ Ist Kohelet am Anfang einfach Kohelet, eventuell i.S. eines unbestimmten Artikels, so ist er am Ende, in Koh. 12,8 „der“ Kohelet.²⁷³⁷ Er ist als Kohelet im Verlauf des Buches erkennbar geworden.²⁷³⁸ Für Lesende ist deutlich geworden, warum er der Kohelet ist.

Ist in Koh. 1,12 eine Spannung zwischen der Möglichkeit, dass eine Frau Sprecherin ist und zugleich nicht sein kann, weil sie sich als Mann beschreibt, aufgebaut worden, so spiegelt sich in der Entscheidung der Masoreten, Koh. 7,27 „spricht sie, Kohelet“²⁷³⁹ zu lesen, diese Spannung wieder.

Auch die Lesart „spricht der Kohelet“²⁷⁴⁰ könnte nicht nur als Glättung sinnvoll sein. Dann ist Kohelet schon hier „der“ Kohelet, und nicht nur ein Kohelet. Es würde zusammenstimmen mit dem exzeptionellen Gebrauch des Artikels in Koh. 8,1, wo es um die Frage nach „dem“ Weisen geht.²⁷⁴¹ Aber selbst dann ist die Grundspannung zwischen der grammatischen Form (weiblich) und Konstruktion (männlich) nicht aufgehoben, sondern bleibt.²⁷⁴²

²⁷³⁰ דברי קהלת

²⁷³¹ אמר

²⁷³² היה

²⁷³³ בקש

²⁷³⁴ אני קהלת הייתי מלך

²⁷³⁵ בקש למצא

²⁷³⁶ N. Lohfink, Kohelet, S. 85; vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 538f

²⁷³⁷ Verbal männlich konstruiert; traditionelle jüdische Auslegung schließt aus dem Gebrauch des Artikel hier, dass קהלת ein Titel ist; vgl. M.Zlotowitz, Koheles, S. 198.

²⁷³⁸ R. Breuer, Die fünf Megillot, S. 470

²⁷³⁹ אמרה קוהלת

²⁷⁴⁰ אמר הקוהלת

²⁷⁴¹ Vgl. S. Weeks, Ecclesiastes, S. 187f Anm.18; siehe auch Rashbam, Qoheleth, S. 212f der הקהלת mit חכם gleichsetzt bzw. erklärt.

²⁷⁴² Vgl. insgesamt zum Gebrauch des Artikels im Zusammenhang mit „Kohelet“ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 183-191.

9.2.2. Koh. 1,1.2.12

Wird Lesenden am Ende des Buches erklärt, was ein/der Kohelet ist, ist er zu Beginn des Buches auf eine dreifache Weise mit Kohelet bekannt gemacht worden:

1. Er ist Davidssohn und König über Israel in Jerusalem (Koh. 1,1.12). Es wird also ein Beziehungs-, ein Macht- und ein Ortsaspekt hinzugefügt.
2. Er zeichnet für die folgenden Sachverhalte²⁷⁴³ verantwortlich (Koh. 1,1). Es wird ein Formaspekt benannt. Eventuell spielt der Titel aber auch auf einen weiteren Aspekt an, denn in Pvb. 24,23 wird mit diesem Begriff als Überschrift nichtisraelitische Weisheit als Weisheit Salomos gekennzeichnet. Der Begriff könnte als Zeichen für die Auseinandersetzung mit ‚fremder‘ Weisheit verstanden werden.
3. Vorab sollen Lesende Kohelets Lieblingswort kennenlernen sowie seine Grundfrage (Koh. 1,2.3). Es wird also ein Inhaltsaspekt benannt.

Für Lesende ist Kohelet zunächst als Bezeichnung einer Person in den Vordergrund getreten. Sie ist für ihn noch nicht greifbar, denn Lesende werden keinen so bezeichneten Davids Sohn und König Israels kennen. Sie werden vermutlich über die weibliche Partizipform stolpern.²⁷⁴⁴ Für Lesende, damals und heute, gilt, zumindest am Anfang des Buches: „The name Koheleth remains as enigmatic today as ever before.“²⁷⁴⁵ Das einzig wirklich Verständliche ist für sie auch nicht das Motto, das in Koh. 1,2 unter Wiederholung seines Namens folgt, allenfalls die Eingangsfrage: „Was ist das Bleibende für den Menschen in all seiner Mühe, mit der er sich müht unter der Sonne?“ (Koh. 1,3).²⁷⁴⁶ Alle anderen Informationen, die zunächst noch auf Klärung warten, unterstreichen, dass hier eine Frage gestellt wird.²⁷⁴⁷ Kohelet ist der, der diese Frage stellt.

9.2.3. Klärung im Laufe des Buches

Wer und was Kohelet ist, wird im Laufe des Buches beschrieben, sofern es für die Fragestellung und das Motto wichtig ist. Am Ende werden Lesende mit Blick auf den Inhalt des Buches sagen können, wer und was Kohelet ist und wer und was nicht. Lesende werden dabei kennenlernen, was Kohelet vermitteln möchte und wie er sein eigenes Handeln beschreibt. Steht am Anfang eine unbekannte Person, ist es am Ende ein/der oder die Weise, die/der Weisheit kritisch sieht und formuliert (Koh. 12,9f) und damit einen öffentlichen, auf das Wohlergehen des Volkes bezogene Funktion wahrnimmt. Dabei wird das Wort Kohelet auf drei Weisen näher beschrieben:

1. Kohelet zeigt sich in seinem Buch in verschiedenen Rollen. Er ist König, d.h. Herrscher. Er ist Sohn und Weiser und hat (mindestens) einen Sohn ist also selber Vater und entsprechend Mann mindestens einer Frau. Er zeigt sich als Bauherr, Besitzer von Gärten, Weinbergen, Wand und Vieh. Er hält sich Sklaven und Sklavinnen, hat Sänger und

²⁷⁴³ דברים

²⁷⁴⁴ Wenn sie nicht gerade als letztes in der Bibel Esras und Nehemias Rückkehrerlisten meditiert haben.

²⁷⁴⁵ Gordis, zit. nach D. Michel, Qohelet, S.3.

²⁷⁴⁶ מה יתרון לאדם בכל עמלו תחת השמש

²⁷⁴⁷ Für Lesende ist zu diesem Zeitpunkt die Frage, ob Koh. 1,3 der Anfang eines Gedichtes ist oder nicht, irrelevant. Sie/Er ist beim dritten Vers angekommen und hat noch keine Hinweise an die Hand bekommen, wie sie/er zu lesen hat. Das ist auch gut so, weil es ihre/seine Neugierde herausfordert und zum Weiterlesen auffordert.

Sängerinnen und Frauen in Menge. Er steht also einem großen Haushalt vor und hat zugleich alle Möglichkeiten. Essen und Trinken fehlen ihm nicht, aber vielleicht gilt hinsichtlich seines Essens und seines Reichtums, dass ihn das nicht schlafen lässt (Koh. 5,11; 8,16). Versucht man die Rollen zu werten, so treten manche in den Vordergrund, insbesondere das Essen und das Trinken und der Genuss von Luxus im Rahmen von Weingenuss. Konkrete Beschreibungen von Herrschaft gibt es keine, vom Sohnsein auch nicht, auch die Tätigkeiten in Koh. 2, 4ff bleiben unscharf. Sie sollen das Bild von einem, der alles und alle Möglichkeiten hat, erzeugen. Allerdings ist dieses Bild abstrakt. Vom Luxus bleibt z.B. ein Kohelet, der sich betrinkt und dabei den Verstand aufmerksam beobachten lässt (Koh. 2,3), bzw. ein Kohelet, der isst und trinkt und gut tut (Koh. 3, 13 u.ö.). Blickt man vom abstrakten Luxusbild weg, dann erlebt man Kohelet unterwegs²⁷⁴⁸ als Beobachter.²⁷⁴⁹ Er geht an die Stätte des Rechts (Koh. 3,16f) und in den Tempel (Koh. 4,17ff). Er zieht das Trauerhaus Freudenhäusern vor (Koh. 7,1ff) und besucht den Friedhof (Koh. 8,10f) und Königshöfe (Koh. 4,13-16; 5,7f. 10,4f.16-20). Er ist bei Menschen, die genießen und bei solchen, die nicht genießen können (Koh. 5,17ff), bei Handwerkern (Koh. 10, 8-11), Bauern (Koh. 11,3f) und bei Büchermachern und bei Lesenden und Studierenden (Koh. 12, 12) zu finden. Und er ist bei sich und in sich, seinem Verstand. Außerdem, um bei den Orten, von denen er spricht, zu bleiben, er kennt sich in der Sheol aus und weiß, dass es dort weder Tun noch Planen, weder Wissen noch Weisheit gibt (Koh. 9, 10). Er weiß nicht, wie ein Kind im Mutterleib entsteht (Koh. 11,5), denn das kann er nicht beobachten. Er nimmt die Wechselfälle des Lebens wahr, die Unterdrückten (Koh. 4,1f) und den Neid (Koh. 4,4), die Toten und die Lebenden (Koh. 4,2) und die Fehlgeburten (Koh. 6,3-5), und die Hoffnung und das, was Leben lebenswert macht (Koh. 9, 4-9). Er kennt Armen und Reiche, verrät aber nicht, ob er arm oder reich ist, wenn er nicht den König spielt. Er beobachtet. Kohelet nimmt seine Welt wahr, und das ist nicht die Welt eines Königshofes. Falls es eine Schule gab, an der er unterrichtet hat, ist es nicht die Welt der Schule, die sich widerspiegelt. Allerdings lehrt er, indem er kommentiert, was er selbst als die Worte der Weisen gelernt hat und was er selbst beobachtet hat. Ist Kohelet ein König, dann herrscht er dadurch, dass er spricht und seine Erkenntnis weitergibt. Kohelet setzt sein „Ich“ betont ein. Dahinter treten die Bezüge seiner Existenz zurück. Wir können nicht sagen, ob und wieviele Kinder er hat und ob er, wenn er nicht König spielt, im wirklichen Leben mit einer oder mehreren Frauen verheiratet ist. Er bleibt anonym, um seine Professionalität als Weiser zu zeigen, als einer, der eine weisheitliche Ausbildung mit anderen teilt, und als einer der das Leben beobachtet auf seinen Wegen und seine Beobachtung teilt. Er lebt in den Bezügen zu den anderen Weisen und zu seinen Zuhörern und Leserinnen und Lesern. Zu ihnen spricht er, von ihnen erwartet er denkerische Mitarbeit.

2. In diesem Tätigkeitsrahmen beschreibt Kohelet sein Tun zum einen mit Begriffen, die sein weisheitliches Forschen umschreiben (zu Herzen nehmen oder im Herzen erörtern, suchen, forschen, sehen), zum anderen mit Verben, die auf die Vermittlung seines Forschens zu den Lesenden hin zielen (sprechen); zum dritten die Verben, die umschreiben,

²⁷⁴⁸ S.o. S. 25f

²⁷⁴⁹ F. Crüsemann, Die unveränderbare Welt, S. 81 schließt daraus, dass Kohelet sich als ohnmächtig erlebt angesichts einer Deklassierung und die gegenwärtigen Zustände rechtfertigt.

was er im Rahmen seines Forschens unternimmt (großmachen, machen, verwirklichen) und zuletzt Verben, mit denen er seines Forschungsergebnisse wertet (hassen, freuen).

Lesende sind dabei vom Rahmen, also von 1,1.2. her darauf eingestimmt, dass das Schwergewicht auf dem liegt, was Kohelet sagt, also auf der Vermittlung. Von 1,1.2 her ist Kohelet jemand, der spricht und der damit als weise bestimmt ist.²⁷⁵⁰ Da das Sprechen nicht inhaltsleer ist, wird Kohelet über die Inhalte seines Sprechens bestimmt. Für Lesende ist am Ende ein Doppeltes im Gedächtnis: die hävel-Formulierungen und die Aufforderungen zu Lebensgenuss und Gottesfurcht. Offen bleibt, ob Lesende sie als Spannung oder als Entsprechung empfinden.

3. Zum anderen wird die partizipiale Konstituiertheit Kohelets an zwei Stellen des Buches besonders betont, indem „Ich bin Kohelet“ (Koh. 1,12)²⁷⁵¹ durch „Immer wieder findend, ich“ (Koh. 7,26)²⁷⁵² und „Ja, auch ein Erkennender, ich“ (Koh. 8,12)²⁷⁵³ interpretiert wird, also die partizipiale Konstruktion der Funktionsbezeichnung gefüllt wird. Kohelet ist einer, der findet und der erkennt bzw. weiß. Dies geschieht in der zweiten Hälfte des Buches, in der insgesamt die erzählerischen Momente zurücktreten und die Frage nach dem Weisen in Vordergrund gerückt wird.²⁷⁵⁴

מֵצֵא²⁷⁵⁵ ist dabei zum einen eines der beiden Leitworte in der zweiten Buchhälfte. Es wird in Koh. 7,14 eingeführt, bevor in Koh. 7,15 der Erzählfaden wieder aufgenommen wird. Es ist in Koh. 7,24-29 das Wort, mit dem Kohelet sein Tun beschreibt (7x), d.h. das erklärt, was Kohelet mit „Ich will weise sein/werden“²⁷⁵⁶ in Koh. 7,24 verbindet. Es prägt die Schlussverse des Gesamtabschnitts Koh. 7,1-8,17 (3x) und es bleibt im folgenden Abschnitt (Koh. 9,1-11,6), der stärker durch „erkennen/wissen“²⁷⁵⁷ geprägt ist, präsent (Koh. 9,10.15). In Koh. 12, 10 wird es, gemeinsam mit „suchen“²⁷⁵⁸ – wie in Koh. 7,24 – zur Beschreibung der Funktion Kohelets benutzt.

9.2.4. Koh. 12,8-14

Das Wort Kohelet schwankt also zwischen undeterminiert und determiniert durch Artikel: am Anfang des Buches ist es undeterminiert (Koh. 1,12), am Ende (Koh. 12,8) determiniert.

S. Weeks verweist in seiner Untersuchung zur Bezeichnung Kohelet²⁷⁵⁹ darauf, dass man bei der Betrachtung des Bezeichnung ähnliche Erfahrungen macht, wie mit dem Buch insgesamt. „The book does not always follow the rules which we would expect [...], but it is not marked by a general randomness or carelessness in its use“.²⁷⁶⁰ Sie deutet sich in der Rede und der Feststellung von „Sprüchen und Widersprüchen“ im Buch an.²⁷⁶¹ S. Weeks hat sie mit Blick auf den Gebrauch des Artikels in Bezug auf Kohelet untersucht und kommt zu dem Schluss, dass „the subsequent usage serves only to confuse the matter“²⁷⁶², d.h. die Lesenden. Dann wird man den Schluss ziehen müssen, dass der Gebrauch des Namens oder der Funktionsbeschreibung Anteil an einem Gesamtziel des Buches als einem weisheitlichen Buch hat: Gewissheiten zu verwirren und

²⁷⁵⁰ So ist für Lesende, die 1.Kön.5,12f im Ohr haben דב'ר eine Beschreibung der Weisheit Salomos.

²⁷⁵¹ אני קוהלת

²⁷⁵² ומוצא אני

²⁷⁵³ כי גם יודע אני

²⁷⁵⁴ Nur in Koh. 7,15; 8,9.10.15.16.17; 9,1.11.13.16; sowie in Koh. 7,23-29 findet sich eine Häufung von Verben 1. Sg.Aff. Ansonsten herrschen Sprachkontexte der Mahnung, des Hinweisens und des Aufmerksammachens vor.

²⁷⁵⁵ S.o. S. 212ff.

²⁷⁵⁶ אחכמה

²⁷⁵⁷ יד'ע

²⁷⁵⁸ בק'ש

²⁷⁵⁹ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 180-196

²⁷⁶⁰ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 190

²⁷⁶¹ Vgl. auch D. Dieckmann, Worte von Weisen, S. 247ff.

²⁷⁶² S. Weeks, Ecclesiastes, S. 190

aufzubrechen. „So hat es den Anschein, als dekonstruiere das Buch Kohelet unser Denken: unsere Vorstellungen von einem kohärenten, schlüssigen Text, unser Bestreben nach Widerspruchslosigkeit, unser Unvermögen, Kohelets Festhalten an Gott und seiner Gerechtigkeit und seine Skepsis zusammenzudenken, und unser Bild von ‚der‘ alttestamentlichen Weisheit.“²⁷⁶³ In der Sprache dieser Studie heißt das, dass mit dem Namen wie mit anderen Teilen des Buches eine Rätselhaftigkeit verbunden ist.

- 12,8 „Windig, überaus windig“, spricht der Kohelet, „das alles ist windig.“
 12,9 Bleibend ist, dass Kohelet ein Weiser ist;
 auch lehrt er Erkenntnis das Volk und wägt hörend und prüft, er berichtigt Sprüche in Mengen.
 12,10 Er sucht, Kohelet, um zu finden Worte des Vorhabens; und ist aufgeschrieben aufrichtig als Worte Wahrheit.
 12,11 Worte von Weisen sind wie Stacheln, um Ochsen anzutreiben; und wie Nägel, die eingeschlagen wurden, sind Herren von Sammlungen; gegeben sind sie von *einem* Hirten.
 12,12 Bleibend ist: vor ihnen, mein Sohn, lass dich warnen: Büchermachen in Mengen – es hat kein Ende Studieren in Mengen – es ermüdet den Leib.
 12,13 Das Ende der Rede – das alles hören wir:
 Den Gott fürchte und seine Gebote beachte – denn das ist für jeden einzelnen Menschen.
 12,14 Denn jedes Tun, der Gott bringt es in ein Gericht über alles Verborgene; es sei gut oder böse.

Koh. 12,8-14 ist in mindestens zwei Teilstücke zu untergliedern. Koh. 12,8 bildet den Abschluss des Buches, indem inkludierend noch einmal Koh. 1,2 zitiert wird.²⁷⁶⁴ Wie in Koh. 1,1 eine Art Buchtitel, der Kohelet vorstellte, voranging, folgen ab Koh. 12,9 weitere Bemerkungen über Kohelet. Dabei kann man den Text bis Koh. 12,14 als Einheit verstehen, man kann ihn aber anhand des zweimaligen Einsatzes von „übrig bleibt“ (Koh. 12,9.12)²⁷⁶⁵ auch in zwei Unterabschnitte gliedern. Der erste beschreibt dann Kohelet und sein Tun; im zweiten wird ein inhaltliches Resümee vorgestellt.

Koh. 12,8 zitiert in Varianz das Motto, das in Koh. 1,2 dem Buch als erstes Wort Kohelets vorangestellt worden ist.²⁷⁶⁶ Dabei sind zwei Veränderungen zu bemerken. Koh. 12,8 ist gegenüber Koh. 1,2 um eine Wiederholung von *häväl havalim* verkürzt. Und die Bezeichnung Kohelet wird in Koh. 1,2 ohne Artikel gebraucht, in Koh. 12,8 ist sie determiniert.²⁷⁶⁷ Es wird der Unschärfe, dass mit einem weiblichen Partizip ein Mann bezeichnet wird (Koh. 1,1.2.12), und der Unschärfe, dass dieser Mann in Koh. 7,27 eine Frau zu sein scheint, eine weitere hinzugefügt: Kohelet ist ein Wort, das man mit oder ohne Artikel gebrauchen kann. Am Ende ist also Kohelet sehr spezifisch „der“ Kohelet geworden.²⁷⁶⁸

Koh. 12,9f lässt sich als Erläuterung lesen, was der Kohelet ist: ein Weiser²⁷⁶⁹, und was die Tätigkeit eines Kohelet beinhaltet: „Kohelet hat gesucht, um Worte von Annehmlichkeit zu finden und hat geschrieben gerade Sprüche von Wahrheit“.²⁷⁷⁰ Ein Kohelet ist jemand, der ein Lehrfunktion für das Volk wahrnimmt, also einen Bezugsrahmen hat, der über ein individuelles, weises Leben hinaus geht.²⁷⁷¹ Er hat eine öffentliche Funktion für das Volk und man wird ergänzen können: für das Wohlergehen des Volkes.²⁷⁷² Eventuell lässt sich „Er wog ab und prüfte“ in Koh. 12,9 als Apposition

²⁷⁶³ D. Dieckmann, Worte von Weisen, S. 272

²⁷⁶⁴ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 538f verweist darauf, dass die Wiederholung Koh. 12,8 ihn als Leser dazu animiert, das Buch noch einmal zu lesen und so der Erfahrung, dass dieses Buch sich nur durch einen hohen Grad an Leserbeteiligung erschließt, zu entsprechen.

²⁷⁶⁵ יוֹתֵר

²⁷⁶⁶ Koh. 1,2 und 12,8 bilden also einen Rahmen. Inhaltlich ist dieser Rahmen mit einem der Leitmotive Kohelets bestimmt: der Häbelhaftigkeit menschlichen Lebens. Sie bildet Ausgangs- und Endpunkt, aber nicht die Mitte. Das wissen Lesende am Ende, dass die Mahnung, das Leben zu leben, die Mitte des Buches und des Lebens angesichts der Vergänglichkeit bildet. Vgl. M. Fox, Ecclesiastes, S. 82

²⁷⁶⁷ Die Determinierung spricht am Ende dagegen, den Bezeichnung Kohelet als Namen zu verstehen, da Namen nicht determiniert werden.

²⁷⁶⁸ Vgl. Koh. 8,1: „der“ Weise; Vgl. S. Weeks, Ecclesiastes, S. 187 Anm.18.

²⁷⁶⁹ Ähnlich wie z.B. רַאִי durch נְבִי erklärt wird.

²⁷⁷⁰ בקש קהלת למצא דברי חפץ וכתוב ישר דברי אמת

²⁷⁷¹ Vgl. N. Lohfink, Kohelet, S. 13.

²⁷⁷² A. Pinker, Epilogue, S. 204-232

zu „das Volk“²⁷⁷³ verstehen, angefügt durch ein explizierendes I: er lehrt das Volk, sodass es hörend abwägen²⁷⁷⁴ und prüfen kann. Darin liegt gerade ein Merkmal Kohelets, dass er zu diesem Zweck ein Buch schreibt. Auch wenn die Verben weiter Kohelets Tätigkeit oder die Tätigkeit eines Kohelets beschreiben, sie zielen auf eine öffentliche und kritische Tätigkeit²⁷⁷⁵, wahrscheinlich „mit traditional vorgegebenen ‚Sprüchen‘“. ²⁷⁷⁶ Dabei kommt der Reformulierung und Neuformulierung ein besonderes Augenmerk zu. Ein Mashal hat seine Wirkung durch seine Formulierung als ein Wort, in dem die Form dem Inhalt Ausdruck und Kraft verleiht. ²⁷⁷⁷ Der Kontext, auf den diese Tätigkeit zielt, wird mit einem Rückgriff auf Koh. 3,1ff, beschrieben: „das Tun der Menschen treffend wiedergeben“. ²⁷⁷⁸ Mit „gerade/aufrecht“²⁷⁷⁹ erfolgt ein weiterer Rückgriff, diesmal auf 7,29, wo es als Schöpfungsprädikat dient im Gegensatz zu den ‚Künsten‘, die Menschen suchen. Ein Kohelet schreibt²⁷⁸⁰ nieder, was dem geschöpflichen Leben des Menschen entspricht. Mit „Worte“ (Koh. 12,10f)²⁷⁸¹ klingt der Titel wieder an, aber auch der bisherige Gebrauch des Wortes im Koheletbuch. ²⁷⁸² Das Nachwort qualifiziert damit das, was Lesende bisher als Koheletbuch wahrgenommen haben, als „Worte der Wahrheit“. ²⁷⁸³ Kohelet wird in dieser Verbindung durch „Wahrheit“ ersetzt, wenn man die Formulierung mit dem Buchtitel vergleicht. Kohelet ist die Wahrheit, könnte eine überspitzte Formulierung den Sachverhalt fassen. Das Nachwort qualifiziert Kohelet bzw. sein Buch dann als Gabe des *einen* Hirten. ²⁷⁸⁴ Im Hirten schwingt – unabhängig davon, ob eher an Gott oder an einen Menschen zu denken ist – die Aufgabe des Herrschers mit, seine Herde zu schützen. ²⁷⁸⁵ Das öffentliche Lehren Kohelets, das auf das Wohlergehen des Volkes

²⁷⁷³ העם

²⁷⁷⁴ Die Zusammenstellung „hörend abwägen“ versucht deutlich zu machen, dass Lesende – wie viele Ausleger durch die eigenen Überlegungen zeigen – zwei mögliche Bedeutungen wahrnehmen (Hören/abwägen) und Kohelet ein Kunstwort für seine Zwecke geschaffen haben könnte (vgl. D. Dieckmann, Worte von Weisen, S. 229).

²⁷⁷⁵ So u.a. D. Dieckmann, Worte von Weisen, S. 230; T. Krüger, Kohelet, S.364.368; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 546f

²⁷⁷⁶ T. Krüger, Kohelet, S. 368, ähnlich D. Dieckmann, Worte von Weisen, S. 229f; vgl. dagegen C.L. Seow, der in der Beschreibung der Tätigkeiten Kohelets nur erkennen kann, dass Kohelet ein typischer Weiser ist (C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 392).

²⁷⁷⁷ דברי חפץ; vgl. C. Klein, Kohelet, S. 38, s.o. S. 96f.

²⁷⁷⁸ חפץ und בקי'ש; vgl. D. Dieckmann, Worte von Weisen, S. 230.

²⁷⁷⁹ ישר

²⁷⁸⁰ כתוב ist Pt.passK. (Zur Diskussion des Befundes in Handschriften und Übersetzungen vgl. T. Krüger, Kohelet, S.364; L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 543, M. Fox, Time, S. 352f). Das könnte bedeuten, dass Kohelet die Sprüche anderer übernommen und aufgeschrieben hat. Es könnte auch bedeuten, dass nicht Kohelet selbst niedergeschrieben hat, sondern „dass ein anderer für die Verschriftung...verantwortlich ist“ (L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 547). דברי אמת ist dann ähnlich einem Buchtitel zu verstehen.

²⁷⁸¹ דברי

²⁷⁸² Vgl. D. Dieckmann, Worte von Weisen, S. 192ff.

²⁷⁸³ דברי אמת

²⁷⁸⁴ Auch hier gilt, dass Lesende zunächst einmal das Koheletbuch im Ohr haben. וְנִתְּנָהּ ist Beschreibung von Gottes Handeln (vgl. Koh. 1,12; 2,26; 3,10.11.13); sie werden also den *einen* Hirten eher mit Gott identifizieren, zumal תָּמָא ein Gottesprädikat ist (nur Dtn. 6,4; Sach. 14,9; vgl. N. Lohfink, Art. תָּמָא ThWAT 1, Sp. 213). Die Hoffnung auf den einen Hirten als menschliche Königsgestalt kann allerdings auch mitschwingen. Mit dem *einen* Hirten ist ein kritisches Potential gegenüber anderen, menschlichen Hirten verbunden, egal ob der eine Hirte als idealer König oder als Gott gedacht ist. ²⁷⁸⁵ Vgl. als Zusammenfassung Botterweck, G. Johannes; Hirt und Herde, S. 339-352. R. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde, S. 16f stellt dar, dass die Metaphorik vom König oder Gott als Hirten im Alten Orient verwurzelt ist. Sie dient zur Beschreibung der Schutzfunktion (R. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde, S. 33; J. Engemann, Art. Hirt RAC Bd. XV, Sp. 578) und ist aus den konkreten Erfahrung von Hirten abgeleitet (R. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde, S. 43-50). Biblisch ist dabei die Gestalt Davids wichtig. David wird aus der realen Situation des Hirtenjungen kommend zum König. (R. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde, S. 46-50) und prägt damit das Idealbild des Königs. Ausgehend davon gibt es 1. prophetische Kritik an den jeweiligen Königen in der Metaphorik des Hirten (R. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde, S. 50-62; J. Engemann, Art. Hirt RAC Bd. XV, Sp. 587) und 2. die messianische Hoffnung auf den einen Hirten (R. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde, S. 62-72; J. Engemann, Art. Hirt RAC Bd. XV, Sp. 587f) in der Gestalt Davids (E.-J. Waschke, David redivivus, S. 186-196). Dabei werden, aus der Geschichte Davids heraus, - die Zügel des Hirten als Knechtes besonders betont (vgl. zu Ez. 34 und 37 R. Hunziker-Rodewald, David, S. 170f). Die Metaphorik vom Hirten wird nach 587 vuz, im Rahmen der Krisenbewältigung, auf Gott übertragen wird. Der Hirte Vgl. wird der menschlichen Not entgegengesetzt. Gott als Hirte sorgt für Israel und für Einzelne in Not (R. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde, S. 189). Hirte sein wird dabei nicht so sehr als Titel verstanden, sondern als Tätigkeitsfeld: weiden (K.-J. Lee, Symbole, S. 204.214f; vgl. G. Wallis, Art. רעה ThWAT VII, Sp. 566-576). Das wiederum ist mit Kohelet besonders verbunden im Rahmen seines Refrains: רעות רוח.

bezogen ist, hängt mit einem politisch zu verstehenden Auftrag zusammen. Dieser Auftrag wird erfüllt in der kritischen Funktion, die Kohelet wahrnimmt. Dabei kann unklar bleiben, ob diese Funktion mehr durch das Buch oder mehr durch seinen Inhalt wahrgenommen wird.

9.3 Kohelet als Pt.Sg.f.

Im Verlauf des Buches wird deutlich, was ein Kohelet unternimmt, wie er weise forscht und was er als weises Leben beschreibt. Das Buch erzählt die Geschichte von kritischem Forschen und Lehren, in der sich Kohelet als Weiser, als der Kohelet, erweist. Zugleich bewirkt die Bezeichnung Kohelet als Pt.Sg.K. f. für Lesende besondere Fragen.

Im Buch zeigt sich eine Spannung zwischen männlichen und einer einmal weiblichen Konstruktion. Es wird zu fragen sein, welche Bedeutungen und Funktionen mit der Konstruktion in dieser Form verbunden sein können. Warum nutzt Kohelet für seine Bezeichnung ein Pt.Sg.f.?

9.3.1. Pt.Sg.f. als Funktionsbezeichnung

In Esra 2,55.57 par. Neh. 7,57.59 finden sich zwei Bezeichnungen, die ebenfalls als Pt.Sg.f.K gebildet sind: Schreiber und Gazellenpfleger.²⁷⁸⁶ Da sie sich in einer Liste von Familiennamen finden, geht man davon aus, dass es sich um Eigennamen handelt, die aus einer Tätigkeit entstanden sind oder um „Amtsbezeichnungen“, die wie Eigennamen behandelt werden. Eventuell handelt es sich um Namen, die in Ermangelung eines Eigennamens entstanden, z.B. „wie ein Herr sie seinem Sklaven zur Beschreibung von dessen Eigenschaften o.ä. geben kann.“²⁷⁸⁷

Versucht man den Begriff der Tätigkeit näher zu fassen, dann nehmen Schreiber und Gazellenpfleger eine bestimmte Funktion wahr: Sie schreiben oder pflegen Gazellen. Wenn die Tätigkeitsbezeichnung zum Eigennamen geworden sein sollte, dann deutet der Eigenname die Funktion an, die jemand wahrnimmt oder wahrgenommen hat. Im Parallelen lässt sich sagen: Kohelet übt die Funktion des (Ver)Sammelns aus.

Die beiden genannten Tätigkeiten „Schreiber“ und „Gazellenpfleger“ finden sich in einer Liste der Diener oder Sklaven Salomos.²⁷⁸⁸ Sie tauchen im Umfeld Salomos auf. Es sind Rückkehrer aus dem Exil aus den Reihen der „Söhne der Diener Salomos“ (Esr. 2,55.58 par. Neh. 7,57.60).²⁷⁸⁹ D.h. im Umfeld des salomonischen Hofes und Tempels²⁷⁹⁰ – so sieht es die Zeit Esra und Nehemias – gab es solche Funktionen. Sie transportieren ein Verhältnis von besonderer Abhängigkeit und Loyalität zu Salomo.

Der historische Hintergrund dieser Diener Salomos ist unklar. A. Gunneweg hält sie für jene Fronarbeiter, die Salomo aus der kanaanäischen Bevölkerung rekrutierte.²⁷⁹¹ K.-D. Schunck für königliche Gefolgsleute, deren Wirkungskreis ursprünglich nicht über das Haus²⁷⁹² des Herrschers

²⁷⁸⁶ פכרת הצביים und ספרת; evtl. gehört auch מספרת in Neh.7, 7 zu diesen Bezeichnungen, vgl. A.H.J. Gunneweg, Esra, S. 52 Anm. zu Esr.2,2i.; vgl. zu weiteren Möglichkeiten T. Krüger, Kohelet, S. 98 Anm.9

²⁷⁸⁷ A.H.J. Gunneweg, Esra, S. 63

²⁷⁸⁸ עבדי שלמה

²⁷⁸⁹ בני עבדי שלמה

²⁷⁹⁰ Tempeldiener und Diener Salomos werden in Esr. 2,58 par. Neh. 7,60 als eine Zählgruppe in der Liste der Heimkehrer zusammengefasst. A.H.J. Gunneweg, Esra, S. 62 erwägt, ob hier nicht eine „Verballhornung aus בני שלמה=(arabische) Salmäer“ vorliegt.

²⁷⁹¹ A.H.J. Gunneweg, Esra, S. 63

²⁷⁹² בית

hinausging, die aber über eine gehobene soziale Stellung verfügten.²⁷⁹³ Nun wissen wir u.a. aus der Josefsnovelle, dass Sklaven in hohe Positionen aufsteigen konnten. Josef wird hoher Beamter und bleibt Sklave. Eventuell zeigen die weiblichen Partizipien also an, dass es sich ursprünglich um (Sklaven)gruppen handelt mit einer bestimmten Profession.

Als letztes und schwächstes Moment im Rahmen dieser Überlegungen ist folgendes zu sehen: Eventuell bezeichnet das Pt.f. in den genannten Fällen wirklich eine Gruppe von Sklaven, die Beamte sind und in einer besonderen Loyalität zum königlichen Hof stehen. Vielleicht rekurriert das Femininum, in Ermangelung einer anderen Möglichkeit im Hebräischen, auf die Tatsache, dass es an altorientalischen Höfen Eunuchen in gehobenen und für gehobene Tätigkeiten gab.²⁷⁹⁴ Vielleicht ist der Gazellenpfleger nichts anderes als ein Haremsbediensteter. Die Gazelle ist jedenfalls als Bezeichnung für „alles, was anmutig und lieblich ist“²⁷⁹⁵ der hebräischen Bibel nicht fremd. Sie spielen in der Liebeslyrik des Hohenliedes als Bezeichnung für den Mann (Cant. 2,9.17; 8,14)²⁷⁹⁶, aber auch für die Brüste der Frau (Cant. 4,5; 7,4²⁷⁹⁷) eine Rolle. „Der mit der Beaufsichtigung Beschäftigte“²⁷⁹⁸ ist hapax legomenon; A. A. Gunneweg übersetzt es mit „Fänger“²⁷⁹⁹; D. Michel mit „Pfleger“.²⁸⁰⁰

Allerdings sind Eunuchen in der hebräischen Bibel nicht explizit belegt.²⁸⁰¹ Sie lassen sich eventuell für die assyrische oder persische Zeit erschließen aus biblischen Texten, in denen eine bestimmte Gruppe von Beamten²⁸⁰², vermutlich Eunuchen, erwähnt wird. Tauchen sie in Verbindung mit dem davidischen oder salomonischen Hof²⁸⁰³ auf, sind sie aller Wahrscheinlichkeit nach eher als Versuch einer späteren Zeit zu werten, der Ursprungszeit Glanz zu verleihen und sie konkurrenzfähig zu machen. Allerdings könnte man in 2.Kön 9,32 als Isebels Eunuchen vermuten.²⁸⁰⁴ Zudem wäre die Annahme, dass sich hinter den femininen Bezeichnungen Eunuchen verbergen, dadurch belastet, dass die Rückkehrerliste dann von Familien spricht, aus deren Mitte solche besonderen Hofbeamten rekrutiert wurden.

Vielleicht kann man in diesem Zusammenhang eine Überlegung von F.Ahuis²⁸⁰⁵ zur Entstehung der Thronnachfolgeerzählung einbringen. In seiner Untersuchung macht er deutlich, wie stark Frauen den Fortgang der Thronnachfolgegeschichte bestimmen. Sie sind in aller Regel positiv dargestellt, vor allem, wenn man die negativ kritische Färbung der übrigen Protagonisten bedenkt.²⁸⁰⁶ Dies führt ihn zu dem Schluss, dass „Frauen um Batscheba als Verfasserinnen der Thronnachfolgeerzählung“²⁸⁰⁷ anzusehen sind. Da die Erzählung die Thronnachfolge Salomos verteidigt, befinden wir uns in der Zeit Salomos.²⁸⁰⁸ Es hätte dann Erzählerinnen und wohl auch Schreiberinnen gegeben. Die Erinnerung daran, so könnte man schließen, findet sich in der Erwähnung der weiblichen Form von „Schreiber“²⁸⁰⁹ in der Liste der ‚Sklaven Salomos‘ in Esra/Nehemia.

F. Delitzsch geht davon aus, dass die Femininform, „Amt und Geschäft“ beschreibt. In Anlehnung an arabische Beispiele geht es dabei nicht um Abstracta, sondern um konkrete Personen. Außerdem könnte die Femininendung dem Begriff eine „collective Wendung“ geben, d.h. den Bezug des

²⁷⁹³ K.-D. Schunck, Nehemia, S. 217f

²⁷⁹⁴ Vgl. N. Tadmor, Social Universe, S. 140-144.

²⁷⁹⁵ Gesenius 18A, S. 1099f

²⁷⁹⁶ צבי

²⁷⁹⁷ צביה f, hier der שולמית, der zu „Salomogehörigen“

²⁷⁹⁸ פכ״ר

²⁷⁹⁹ A.H.J. Gunneweg, Esra, S. 63

²⁸⁰⁰ D. Michel, Qohelet, S. 2; C.F. Withley, Koheleth, S. 4: „gazelle-tender“

²⁸⁰¹ Vgl. dagegen die Untersuchung von H. Tadmor, Eunuch, S.317-325, der für סריס als Lehnwort einen akkadischen Hintergrund vermutet und davon ausgeht, dass das Wort im Hebräischen wie im Akkadischen einen Eunuchen bezeichnet.

²⁸⁰² סריס

²⁸⁰³ Vgl. Gesenius, 18A, S. 903; B. Kedar-Kopfstein, Art. סריס ThWAT V, Sp. 951-954.

²⁸⁰⁴ Vgl. J. Everhart, Jezebel, S. 688-698.

²⁸⁰⁵ Vgl. ins. F. Ahuis, Das ‚Großreich‘ Davids, S. 83-102.

²⁸⁰⁶ F.Ahuis, Das ‚Großreich‘ Davids, S. 108-114

²⁸⁰⁷ F.Ahuis, Das ‚Großreich‘ Davids, S. 105; vgl. insgesamt S. 105-108.

²⁸⁰⁸ F.Ahuis, Das ‚Großreich‘ Davids, S. 115f

²⁸⁰⁹ ספרת

Bezeichneten auf eine Gruppe herstellen. Gemeint ist, dass der Bezeichnete das verwirklichte Ideal der Tätigkeit darstellt.²⁸¹⁰

2. Gruppen können mit kollektiv weiblichen Partizipien beschrieben werden, so z.B. die Einwohner eines Ortes²⁸¹¹ oder die Feinde insgesamt.²⁸¹² Vielleicht klingt das in der Rückkehrerliste noch nach. Zwar kann בן einfach den Sohn bezeichnen, aber es kann auch weitergefasst die Zugehörigkeit zu einer Gruppe aussagen.²⁸¹³

3. Betrachtet man die Partizipialbildung von „König sein“²⁸¹⁴, so fällt auf, dass das Pt.Sg.f im K genutzt wird, um Herrscherinnen in Israel zu bezeichnen.²⁸¹⁵ Daneben gibt es bei der Königin von Saba einen Titel, der einfach ein Femininzeichen an die Endung von König hängt.²⁸¹⁶ Es könnte sich andeuten, dass Königinnen in Israel als Frauen in einer vorrangig von Männern wahrgenommenen Funktion beschrieben werden.

Darüberhinaus sind einzelne feminine Formen für männliche Funktionsträger aus Qumran und der Mischna bekannt.²⁸¹⁷ C.L. Seow verweist auf weitere „masculine personal names [...] that marked with apparent feminine endings“.²⁸¹⁸

4. In Ex. 21,12-17 und 22,17-19 werden Konstruktionen mit dem Pt.f. genutzt. Es handelt sich bei diesem Textes die die Gemeinshaft schützen wollen, indem sie die Vernichtung desjenigen, der die Grundlagen der Gemeinschaft zerstört, androhen. Die Partizialkonstruktionen in femininer Form sind als „nomen actionis“ zu verstehen, mit der die Handlung, aber nicht das Geschlecht des/der Täter/in beschrieben werden soll.²⁸¹⁹

Die Frage, warum ein feminines Partizip zur Beschreibung einer Funktion genutzt wird, kann letztlich nicht geklärt werden. Es lässt sich beschreiben, dass Konnotationen von Loyalität und von Gruppenzugehörigkeit, von Wahrnehmung der Zeit Salomos in späteren Zeiten, von Frauen in Männerpositionen mitschwingen. Es schwingt gleichzeitig mit, dass sich Funktionsbezeichnungen zu Eigennamen entwickeln können.

Was letztlich dazu geführt hat, diese Form des Pt.Sg.K.f zu wählen, wird nicht aufzuhellen sein. Vielleicht ist es ein konventioneller Sprachgebrauch, für den uns dann allerdings Belege fehlen. Vielleicht ist es ein schon zu Kohelets Zeiten und auch für uns nicht mehr nachzuvollziehender Sprachgebrauch.²⁸²⁰

Für Esra, den Schreiber, ist beides belegt: Schreiberin und Schreiber, also ein Pt.f. und pt.m.²⁸²¹ Das könnte darauf hinweisen, dass es eine gewisse Freiheit gab, mit einem männlichen oder weiblichen Partizip zu formulieren. Das bestätigt nur, dass es sich bei der Wahl der Bezeichnung Kohelet um einen bewussten Akt des Autors handelt, nämlich die weibliche Form zu nehmen. Das gilt auch, wenn man – wie N. Lohfink – für Kohelet annimmt, dass diese Bezeichnung ihm durch sein Publikum beigelegt und der für das Buch übernommen worden ist.²⁸²²

²⁸¹⁰ F. Delitzsch, Koheleth, S. 212f

²⁸¹¹ יושבת

²⁸¹² אויבת, vgl. D. Michel, Qohelet, S. 2; der vom ihm referierte Ansatz Pautrels ist dann korrekt, aber hat zu einer falschen Übersetzung von קהלת mit „Öffentlichkeit“ geführt.

²⁸¹³ Gesenius 18A, S. 157

²⁸¹⁴ מלך

²⁸¹⁵ מלכת; 2.Kön. 11,3, 2.Chr. 22,12

²⁸¹⁶ מלכה

²⁸¹⁷ C.F. Withley, Koheleth, S. 4f

²⁸¹⁸ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 96

²⁸¹⁹ C. Dohmen, Exodus, S. 171

²⁸²⁰ S. Weeks, Ecclesiastes, S. 182f

²⁸²¹ ספר ומספרת, vgl. Zu Neh. 7,7 AH.J. Gunneweg, Esra, S. 52 Anm. zur Übersetzung zu Esr.2,2.

²⁸²² N. Lohfink, Kohelet, S. 12

Man wird also versuchen können, die Konnotationen, die bei Lesenden entstehen, wenn sie Kohelet als Pt.Sg.K.f. wahrnehmen, zu beschreiben, weil das eine beabsichtigte Folge der Wahl dieser Bezeichnungsform ist. Was liegt im Hintergrund der Bestimmung Kohelets als Femininum, die in Koh. 7,27 dann offensichtlich eingesetzt wird?

9.3.2. Beobachtungen zu Pvb

Auch wenn über Vermutungen an dieser Stelle kaum hinaus zu kommen ist, möchte ich eine weitere Vermutung äußern. Es handelt sich um eine Wahrnehmung im Hintergrund der grammatischen Frage nach Partizip und Genus. Sie ist darum wichtig, weil zur Interpretation eines Textes die Wahrnehmung der Enzyklopädie²⁸²³ gehört. Darüber hinaus wird zu beachten sein, dass Koh. 7,27 – wenn es im Rahmen eines Rätsels formuliert ist – eben dort eine Funktion im Rahmen des Rätsels hat.

Schon für die Überlegungen zu Koh. 7,26 und den Versuch, zu klären, warum die Frau, die schlimmer als der Tod ist, die Frau Torheit ist, waren Texte aus Pvb als Hintergrundtexte wichtig. Sie stellten das Verstehensgeflecht zur Verfügung, innerhalb dessen zwischen Weisheit und Torheit differenziert werden konnte. Diese Überlegungen sollen im Blick auf die Frage, warum die Bezeichnung der Funktion Kohelets als Pt.Sg.f. geschieht, vertieft werden.

9.3.2.1 Pvb 9

Ich möchte einen Gedanken, den O. Plöger in seiner Auslegung zu Pvb. 9, 3 äußert²⁸²⁴, weiterführen. Dort ist von den Dienerinnen der Weisheit und ihrem Auftrag, die Einladung zum Festmahl der Weisheit ausrichten, die Rede.²⁸²⁵ O. Plöger verweist darauf, dass hier die Weisen zu jungen Frauen stilisiert werden. Die Personifikation der Weisheit ist die Frau Weisheit, und darum sind die Weisen als ihre Dienerinnen stilisiert und nicht als ihre Diener. Im Umfeld weisheitlicher Sprachregelung wird hier der Rollenbeschreibung der Frau Weisheit Rechenschaft getragen wurde, indem weibliche Formen gebildet wurden. Zumindest der Schreiber gehört in den näheren Bereich weisheitlicher Tätigkeiten. Falls das Wort Kohelet in seiner Grundbedeutung „etwas sammeln/versammeln“ heißt, dann wäre damit auch ein weisheitliches Tätigkeitsfeld beschrieben und man kann eine analoge Bildung für plausibel halten, z.B. als Archivar oder Listen- und Geschichtsschreiber. Die Bildung eines Pt.f. zur Beschreibung des Weisen könnte also naheliegen. Kohelet ist ein Weiser, also eine Dienerin der Frau Weisheit.

9.3.2.2 Frau Weisheit – Pvb. 8

Der Verweis auf die „Frau Weisheit“ führt dazu, sich einen Text zur Frau Weisheit genauer anzuschauen, Pvb. 8, zumal auch dort Partizipialkonstruktionen intensiv genutzt werden. Pvb. 8 schildert eine „Einladung und Selbstempfehlung der Weisheit“.²⁸²⁶ Der Text hat drei große Abschnitte: Pvb. 8,1-21 – die Selbstempfehlung; Pvb. 8,22-31 – die begründende

²⁸²³ S.o. S. 18ff.

²⁸²⁴ O. Plöger, Sprüche, S. 108

²⁸²⁵ שלחה הערתיה תקרא

²⁸²⁶ O. Plöger, Sprüche, S. 84

Selbstvorstellung; Pvb. 8, 32-36 – ein Makarismus dessen, der auf die Frau Weisheit hört.²⁸²⁷

Die Weisheit ist auf der Straße zu hören, auf den Höhen, am Tor (Pvb. 8, 1-3). Sie spricht die Männer an (Pvb. 8, 4) und fordert Einfältige und Dumme auf, klug und verständig zu werden (Pvb. 8,5). Man wird klug, indem man auf sie hört, weil sie das Richtige, Rechte, Gerechte, Wahre spricht (Pvb. 8, 6-9). Sie preist den Wert der Weisheit, indem sie sie/sich mit Silber, Gold oder Korallen vergleicht (Pvb. 8, 10f).

Die Weisheit, die sich auf der Straße hören lässt, gehört mit Klugheit und Erkenntnis zu zusammen (Pvb. 8, 12). Was sie beinhaltet, formuliert sie prägnant: „JHWH-Furcht ist Böses hassen“. Das verleiht ihr Rat, Gelingen, Einsicht und Stärke (Pvb. 8,12-14) und macht sie zum Königscharisma (Pvb. 8, 15f). „Ich liebe, die mich lieben und die mich suchen, finden mich“ (Pvb. 8, 17). Ihren Liebhabern verspricht die Weisheit Lebensqualität, etwas, das besser ist als Gold. (Pvb. 8, 18-21).

Zum einen beschreibt die Weisheit ihren Öffentlichkeitsanspruch.²⁸²⁸ Zum anderen tritt sie als ‚Liebende‘²⁸²⁹ auf, die ihren Liebhabern Versprechungen macht. „Finden/treffen“ (Pvb. 8,12.17)²⁸³⁰ und „suchen“ (Pvb. 8,17)²⁸³¹ sind Worte, die sowohl erkenntnistheoretische wie erotische Bedeutung haben.²⁸³²

Pvb. 8,22-31

Pvb. 8, 22-31 bringt eine Begründung, warum die Weisheit denen, die sie lieben, alles geben kann: JHWH „hat mich hervorgebracht als Erstling seiner Wege“ (Pvb. 8,22).²⁸³³ Sie ist der Schöpfung gewärtig und gegenwärtig, weil sie das Werk der Schöpfung begleitet hat (Pvb. 8,23-29). Sie ist selbst Geschöpf²⁸³⁴, aber ausgezeichnet dadurch, dass sie ein eigenes, nicht vermitteltes Anschauungswissen von der Schöpfung hat. Mit Pvb. 8,30f endet die Selbstvorstellung: „... da war ich bei ihm als Pflegling, und ich war seine Wonne Tag für Tag, war spielend tätig vor ihm zu jeder Zeit, war spielend tätig auf seinem Erdkreis und hatte meine Wonne an den Menschenkindern.“²⁸³⁵

Für unseren Zusammenhang, nämlich für die Frage, welche Konnotationen mit „Kohélet“ als Pt.Sg.f verbunden sind, fällt auf, dass hier im Rahmen der Selbstvorstellung der Weisheit eine Partizipialkonstruktion genutzt wird. O. Plöger versucht, sie in seiner Übersetzung kenntlich zu machen: „Ich war spielend“²⁸³⁶ – der Sprecherin „Frau Weisheit“ entsprechend Pt.f.Sg.

Es ist zu entscheiden, in welchem ‚Tempus‘ dieses Partizip übersetzt werden soll. Ist es an das Erzähltempus anzugleichen oder transportiert die Wahl des Partizips den Hinweis, dass es hier um

²⁸²⁷ Vgl. die verzweigtere Abgrenzung der Abschnitte bei G.Baumann, Weisheitsgestalt, S. 66-68; vgl. auch P. Shekan, Poems, S. 365-376.

²⁸²⁸ Vgl. G.Baumann, Weisheitsgestalt, S. 68-72.

²⁸²⁹ Vgl. G.Baumann, Weisheitsgestalt, S. 100-102.

²⁸³⁰ מצא

²⁸³¹ בקש

²⁸³² S.o. S. 117.291.

²⁸³³ Übersetzung O. Plöger, Sprüche, S. 85

²⁸³⁴ קנ'ה und חיל als Schöpfungstermini; G.Baumann, Weisheitsgestalt, S. 117 verweist darauf, dass קנ'ה sonst in Pvb. mit Blick auf die Weisheit „erwerben“ heißt. „Es scheint möglich, daß die alttestamentlichen Autorinnen oder Autoren beide Bedeutungsnuancen im Text ausdrücken wollten.“ M.E. ergibt sich nicht nur ein Spiel mit Bedeutungen von קנ'ה. Die Weisheit ist ראשית der Wege Gottes; die Gottesfurcht ist für den Menschen ראשית der Weisheit (Pvb. 1,6 u.ö.). Der Mensch soll Weisheit erwerben (קנ'ה), die Gott erschafft (קנ'ה). Vielleicht spiegelt sich חיל sogar in der אשת חיל und ihrem Handeln (Pvb. 31) wider.

²⁸³⁵ Übersetzung O. Plöger, Sprüche, S. 86

²⁸³⁶ משחקת O. Plöger, Sprüche, S. 86

ein iteratives oder duratives Moment geht, das sich über eine Tempuszuordnung im Deutschen nicht einfangen lässt?

Vielleicht bringt der Aufbau der Verse Pvb. 8,30f einen Hinweis:

ואהיה אצלו אמן	Und ich bin (gewesen) an seiner Seite als Werkmeister/Pflegling,
ואהיה שעשעים יום יום	und ich bin (gewesen) Wonnen Tag [um] Tag
משחקת לפניו בכל עת	spielend vor seinem Angesicht zu jeder Zeit
משחקת בתבל ארצו	spielend auf dem Kreis seiner Erde
שעשעי את בני אדם	Wonne mit den Menschenkindern.

Wir finden 5 Zeilen, die ersten beiden beginnen mit Verbalsätzen. Dann folgen zwei Nominalsätze, die mit dem Pt.Sg.f. „spielend“²⁸³⁷ eingeleitet werden. Es folgt ein weiterer Nominalsatz, der ein Stichwort aus dem zweiten Verbalsatz aufnimmt. Vielleicht klingt in den Appositionen die Gesamtheit der Schöpfung an: Zeit, Land, Mensch. M.E. kann der Befund so interpretiert werden, dass mit den Nominalsätzen ein duratives Verständnis verbunden ist: Die Frau Weisheit spielt noch immer und immer wieder. Das entspricht auch dem inhaltlichen Befund, der die zeitlich andauernde Komponente unetrstreicht: Tag für Tag.

Für den Zusammenhang meiner Fragestellung erscheint wichtig, dass an prominenter Stelle die Tätigkeit der personifizierten Weisheit mit einem Partizip beschrieben wird, um den durativen Aspekt deutlich zu machen. Für unsere Frage, warum ein Pt. Sg.f. gewählt worden ist, könnte eine Teilantwort lauten: um einen durativen Aspekt auszudrücken. Kohelet ist und bleibt die Versammelnde, immer noch und immer wieder.

Vielleicht hat gerade die Tatsache, dass die Frau Weisheit eine weibliche Personifikation ist, formgebend auf die Wahl des Pt.sg.f. gewirkt. Nicht nur, weil Kohelet sich als Dienerin der Weisheit verstehen lässt, sondern auch, weil seine Person und sein Lehren ausdrücken, wer und was die Weisheit ist. Dann es gibt anstelle einer greifbaren Personifikation der Weisheit eine Personalisierung der Weisheit in der Gestalt Kohelet. Die partizipiale Konstruktion verweist auf das andauernde Spiel der Weisheit; Kohelet ist als Gestalt der Weisheit von andauernder Autorität.

Von daher ist Pvb. 8, 30f weiter zu betrachten. O. Keel hat die Stelle ausführlich 1974 in seiner Studie „Die Weisheit spielt vor Gott“ untersucht. Er hält einleitend fest, dass eher die Auslegung von אמן, nicht aber die von „spielend“ zu den Problemen von Pvb. 8,30f gehört.²⁸³⁸ Angeregt durch ägyptisches Material möchte er aber hinsichtlich von „spielend“ zu einer Horizonterweiterung für die Auslegung beitragen.

Zu „spielend“ führt er unter Berufung auf E. Jenni aus, dass das Verb „eine fröhliche Tätigkeit, die aus verschiedenen, abwechslungsreichen, aufeinanderfolgenden Einzelaktionen besteht, die nur im Resultat und nicht im Aktualis zusammengefasst werden können“²⁸³⁹, meint. Das Lachen zeigt, dass etwas Frohmachendes geschehen ist. Man kann also in der Regel „Spaß machen“ übersetzen.²⁸⁴⁰ Das Wort kann erotische Konnotationen mit sich tragen; verbunden mit der Formulierung „vor dem Angesicht/vor“²⁸⁴¹ „beschreibt es stets ein Auftreten zur fröhlichen Unterhaltung von jemandem.“²⁸⁴²

In einem einzigen Fall in der hebräischen Bibel kommt das, so deutet O. Keel die Stelle, als kultischer Vollzug vor: David und Israel tanzen vor JHWH (2.Sam. 6,5). Später schlägt David Rad (2.Sam. 6,14.16)²⁸⁴³ und nimmt offensichtlich wenig Rücksicht darauf, dass seine Scham entblößt wird. Das,

²⁸³⁷ משחקת

²⁸³⁸ O.Keel, Die Weisheit, S. 26

²⁸³⁹ ק'שח'Pi; E.Jenni zit. nach O.Keel, Die Weisheit, S. 29.

²⁸⁴⁰ O.Keel, Die Weisheit, S. 29

²⁸⁴¹ לפני

²⁸⁴² O. Keel, Die Weisheit, S. 29f

²⁸⁴³ מכרכר

was geschieht, dient der Unterhaltung Gottes, ist Kult.²⁸⁴⁴

O. Keel legt anhand ägyptischer Belege nahe, dass es in Ägypten eine entsprechende Kultpraxis verbreitet gibt.²⁸⁴⁵ Israel hat das nicht auf kultischer, aber auf symbolischer Ebene übernommen. Pvb. 8, 30f ist ein Wiederhall dieser Vorstellung. Die Weisheit nutzt die Erde als Bühne, um vor Gott Spaß zu haben und ihn so zu erfreuen. Die Weisheit, die Spaß hat, erfreut Gott. Sie war „ganz Wonne“.²⁸⁴⁶ Zugleich ist ihr Tun andauernder Kultus während der Schöpfung und damit Einflussnahme auf Gott und sein Handeln.²⁸⁴⁷

O. Keel hat darauf hingewiesen, dass sich die Diskussion hauptsächlich auf die Bedeutung von אָמוֹן in Pvb. 8,30 konzentriert.²⁸⁴⁸ Eine Kontroverse beschäftigt sich mit der syntaktischen Frage, auf wen die Apposition אָמוֹן zu beziehen ist: auf die Weisheit oder auf JHWH. Eine zweite Kontroverse dreht sich um die lexikalische Frage, ob das Wort einen Architekten, einen Werkmeister oder ein Hätschelkind²⁸⁴⁹ bezeichnet. Beide Kontroversen lassen sich nicht losgelöst vom Gesamtkontext Pvb. 8,22-31 führen.

Pvb. 8, 22ff bietet eine Schöpfungserzählung aus der Perspektive der Frau Weisheit. Sie dient dazu, das Besondere der Frau Weisheit darzustellen und sie so zu legitimieren. Vergleicht man die Erzählung der Frau Weisheit mit den übrigen Schöpfungserzählungen in der hebräischen Bibel, so fallen zwei Beobachtungen ins Gewicht.²⁸⁵⁰ Sie erzählt negativ, d.h. sie zählt auf, was nicht war und in ihrer Gegenwart wurde. Ihrem Bericht fehlt das Ende, die Menschenschöpfung. Auf sie läuft der Bericht Gen. 1²⁸⁵¹ zu; sie bildet den Ausgangspunkt für Gen.2f, sie ist die Mitte des Lobpreis in Ps. 8 und 104. Hier aber scheint sie zu fehlen. Dies kann daran liegen, dass die Weisheit auf sich konzentriert berichtet. Dem widerspricht jedoch die Tatsache, dass der Text begründet, warum die Weisheit mit ihrer Botschaft von den Menschen gehört werden will.²⁸⁵²

Nun tauchen die Menschen in Pvb. 8,31 auf: „Ich hatte meine Freude an den Menschen“, stellt die Frau Weisheit sozusagen als letztes Wort fest.²⁸⁵³ Liest man den Text Pvb. 8,30f von seiner Aussagestruktur einmal rückwärts, dann ergibt sich folgendes Bild:

8,31 b	Mensch - Wonne	שַׁעֲשַׁעִי אֶת בְּנֵי אָדָם
8,31 a	Erdkreis – spielend	מִשְׁחָקָת בְּתַבַּל אֶרֶצוֹ
8,30 b	Zeit – spielend	מִשְׁחָקָת לִפְנֵי בְּכָל עֵת
8,30 ab	Tag – Wonne	וְאִיִּהָ שַׁעֲשַׁעִים יוֹם יוֹם
8,30 aa	?	וְאִיִּהָ אֶצְלוֹ אָמוֹן

Gibt es in Pvb. 8, 30f eine Art Ringstruktur, dann wäre in Pvb. 8,30aa mit אָמוֹן der Mensch gemeint. Damit bekommt die Schöpfungserzählung der Frau Weisheit das ihr fehlende Ziel.

Gestützt wird das durch eine weitere Beobachtung. Pvb. 8, 22 führt JHWH als handelndes Subjekt

²⁸⁴⁴ O. Keel, Die Weisheit, S.35-38

²⁸⁴⁵ O. Keel, Die Weisheit, S.31-68

²⁸⁴⁶ שַׁעֲשַׁעִים; O. Keel, Die Weisheit, S. 69

²⁸⁴⁷ O. Keel, Die Weisheit, S. 69f weist selbst auf das Problem dieser Interpretation hin, dass es womöglich keine dementsprechende Kultpraxis in Israel gegeben hat. Seine Interpretation von 2.Sam.6 ist jedenfalls schon durch seine „Ägyptenthese“ vorgeprägt sowie durch die Annahme, dass kultische Begrifflichkeit vorliegt.

²⁸⁴⁸ Die Möglichkeiten der syntaktischen Zuordnung und der Übersetzung finden sich ausführlich bei G.Baumann, Weisheitsgestalt, S. 131-138; vgl. außerdem den Vorschlag von J. Schwartz, אָמוֹן, S. 43-49 das Wort adverbial im Sinne von „constantly“ zu verstehen.

²⁸⁴⁹ Gesenius, 18A, S. 71f verweist auf die Bedeutung der Wurzel אָמַן „fest, beständig, zuverlässig, treu sein“. Geht man also auf eine Grundbedeutung zurück, würde eine Übersetzung sinnvoll sein, die nicht Spezialbedeutungen einbringt, sondern schlicht lautet: „die Treue, die Zuverlässige“.

²⁸⁵⁰ Die Beobachtung, dass in Pvb. 8, 24-29 neben den Schöpfungstermini Rechtstermini genutzt werden und so Schöpfung und (Rechts-)ordnung verbunden werden, kann hier außer Betracht bleiben; vgl. H.F. Fuhs, Sprichwörter (a), S. 156.

²⁸⁵¹ Mit der Menschenschöpfung wird in Gen. 1,27ff der sechste Tag beschlossen. Abgeschlossen wird die Schöpfung mit dem Sabbat, dem siebten Tag in Gen. 2,1-3. Der Mensch ist nicht Ziel der Schöpfung, sondern der Sabbat. Der Mensch ist der letzte Teil des „Tuns“ Gottes.

²⁸⁵² Das bedenkt G.Baumann Weisheitsgestalt, S. 145f in ihrem Vergleich mit Gen.1 leider nicht. Ziel des Berichtes in Pvb. 8,22 f ist nicht ein Modell, in dem Himmel und Weisheit die Höhepunkte sind. Ziel des Berichtes ist die Begründung, warum Menschen auf die Weisheit hören sollen.

²⁸⁵³ שַׁעֲשַׁעִי אֶת בְּנֵי אָדָם

ein.²⁸⁵⁴ Pvb. 8,23-25²⁸⁵⁵ ist die Weisheit Subjekt, allerdings in passivischen Aussagen.²⁸⁵⁶ Ab Pvb. 8,26 ist wiederum Gott Subjekt, die Reihe der Verben die sein Schöpfungshandeln beschreibt, beginnend mit „tun/machen“.²⁸⁵⁷ Es betrifft den Raum der Schöpfung ohne Menschen: Himmel, Urflut, Wolken, Quellen, Meer, Erde. Dabei steht „Erde“ betont am Ende von Pvb.8,23, als erstes Glied in Pvb.8,26 und als Abschluss in Pvb.8,29.

Pvb.8,30f bringt Aussagen, deren Subjekt wiederum Frau Weisheit ist, jetzt aber nicht mehr passivisch. Sie zeigen, wofür die Weisheit eingesetzt wurde: an seiner Seite²⁸⁵⁸ zu sein. Gleichzeitig bringt Pvb. 8,30f ein neues Element ein: eine ‚zählbare‘ Zeitlichkeit.²⁸⁵⁹

Von hier aus lässt sich vielleicht der Diskussion um die Apposition אָמוֹן neu betrachten. Syntaktisch ist die Frage, auf wen sich die Apposition bezieht: auf die Weisheit oder auf JHWH. Wurde die Übersetzung Hätschelkind mit Bezug auf die Weisheit bevorzugt, so ergab sich das grammatische Problem, dass dort ein Pt.Sg.pass.m steht, aber ein Pt.Sg.pass.f stehen müsste.²⁸⁶⁰ Wurde die Übersetzung Architekt, Künstler, Werkmeister mit Bezug auf die Weisheit bevorzugt, ergab sich eine inhaltliche Spannung, dass die Weisheit im von ihr geschilderten Schöpfungsvorgang passiv, zuschauend war. Da Hätschelkind nicht auf JHWH bezogen werden konnte, fällt diese Möglichkeit aus. Blieb die Variante, dass die Weisheit Gott, dem Werkmeister, zur Seite war. Dabei müsste eigentlich der Artikel gesetzt sein²⁸⁶¹, allerdings fehlt der Artikel bei solchen Konstruktionen auch an anderer Stelle. „Problematisch an dieser Lösung...ist das Fehlen jeder Stütze in der alten jüdisch-christlichen Exegese. Dieses fällt allerdings hier nicht so sehr ins Gewicht, [...], da schon die älteste greifbare jüdische Auslegung offenbar nicht mehr recht wusste, was sie mit dem *amon* anfangen sollte und es deshalb auf verschiedenste Weise interpretiert hat.“²⁸⁶²

Die von mir vorgeschlagene Lösung, אָמוֹן durch „Mensch“ zu füllen und damit eine schlüssige Schöpfungserzählung und eine deutliche Aussage über den Zweck der Weisheit zu haben, muss nicht mehr zwischen den Bedeutungsvarianten von אָמוֹן entscheiden. Sie kann mit der Polysemie leben und gewinnt damit einen großen Bedeutungsspielraum. Denn der Mensch in der Schöpfung kann Künstler, Werkmeister, Architekt sein, aber er ist auch Hätschelkind der Weisheit. Und vor allem, er kann es gleichzeitig sein. Es ließe sich dann übertragen: Ich bin an seiner Seite, der Seite des Menschen, der der Zuverlässige, der Künstler, der Werkmeister, der Architekt, das Hätschelkind ist. Eventuell klingt durch die Wahl von „zuverlässig“ an, dass es hier nicht um den Menschen allgemein geht, sondern um den Menschen, der Gott und seiner Weisheit entspricht und also ihren Ruf beantwortet. Es geht dann um den modellhaften Menschen, den Weisen.

Einschränkend wird man darauf hinweisen müssen, dass es eine enge Verbindung zwischen (kleinen) Kindern und „Wonne“²⁸⁶³ gibt. Jes. 11,8 spricht von der Wonne des Säuglings am Loch einer Natter. Jes. 66,12 wird jemand voll Wonne auf den Knien geschaukelt. Jer.31, 20 wird gefragt, ob Ephraim ein Kind der Wonne ist. Das mag dafür sprechen, unter אָמוֹן eher das Hätschelkind zu verstehen, an dem die Weisheit ihre Wonne hat. Dann mag das Bild von Mutter und Kind zur Hilfe genommen werden. Allerdings gibt es in Ps.119, 47 auch einen Gebrauch des Wortes²⁸⁶⁴, der in eine andere Richtung weist. Im Lobpreis der Tora heißt es: „Ich will meine Wonne haben an deinen Geboten, die ich liebe.“²⁸⁶⁵ Da wird Wonne mit Liebe verbunden und von diesem Hintergrund aus übersetzt z.B. die Zürcher Bibel das Wort in Ps.119, 174 mit Lust. Damit steht ein Bild im Raum, das z.B. in Pvb. 8,

²⁸⁵⁴ קָנִי

²⁸⁵⁵ G. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 113f schlägt als Gliederung vor Pvb. 8,22f/8,24-26/8,27-29/8,30f. Eines ihres Gliederungsargumente sind die „Als-noch-nicht-Formulierungen“ sowie der Gebrauch des temporalen ך. M.E. übersieht sie, dass in Pvb. 8,26 kein temporales ך auftaucht. 8,26 beschreibt als Beginn des dritten Abschnitts, dass Gott die Erde noch nicht geschaffen hatte, als er den Himmel aufstellte etc. Der Wechsel der handelnden Person scheint mir ein deutlicheres Kennzeichen zu sein, dass ein Abschnitts- oder besser ein Perspektivwechsel vorliegt.

²⁸⁵⁶ חוללתי א, נסכתי

²⁸⁵⁷ עשה

²⁸⁵⁸ אצלו

²⁸⁵⁹ עת, יום

²⁸⁶⁰ אמונה

²⁸⁶¹ האמון

²⁸⁶² O.Keel, Die Weisheit, S. 25

²⁸⁶³ שעשעים

²⁸⁶⁴ שע'ע

²⁸⁶⁵ ואשתעשע במצותיך אשר אהבתי

17 formuliert worden ist: die Weisheit als Geliebte. Das Vokabular von Suchen und Finden taucht auf. Dann aber ist אָמון weniger Kind als Geliebter.²⁸⁶⁶

Wahrscheinlich klingt diese Sprachebene der Liebe und Erotik schon in Pvb. 8, 30 an.²⁸⁶⁷ Gen. 39 berichtet von dem Versuch der Frau Potiphars, Josef zu verführen. Aber Josef legt sich nicht neben sie (Gen. 39,10)²⁸⁶⁸, aber genau dort ,neben ihr‘ liegt dann als Beweis für die falsche Anschuldigung, Josef habe die Ehe Potiphars gebrochen, sein Gewand (Gen. 39,16.18).²⁸⁶⁹ Pvb. 8, 30f nimmt das erotische Vokabular, mit dem die Frau Weisheit zu Freundin, Geliebten und Frau des Weisen wird, auf. Dann aber sollte auch im Partizip „spielend“ die erotische Komponente gesehen werden.²⁸⁷⁰ Die Weisheit ist es, die von Anfang an den Menschen liebt. Dazu ist sie als erstes aller Geschöpfe geschaffen²⁸⁷¹ und eingesetzt.²⁸⁷²

Damit wird ein anderer Akzent als üblicherweise in der Darstellung der Frau Weisheit gesetzt. Da dient ihre vorweltliche Erschaffung und ihre Zeugenschaft bei der Schöpfung dazu, sie als Mittlerin zu verstehen. Sie vermittelt dem Menschen die der Schöpfung innewohnende Ordnung. Das ist nicht falsch, in meiner Wahrnehmung liegt der Schwerpunkt jedoch darauf, dass sie ein Modell ist. Wie die Frau Weisheit soll sich der Weise verhalten. Ihm ist die Schöpfungsordnung nicht fremd, sondern er kann als Lesender von Gen. 1ff ihr Zeuge sein. Und für ihn gilt wie für die Frau Weisheit, dass er sich an dieser Schöpfung vor Gott erfreuen soll. Darin wird sich seine Lebenspraxis als Gottesfurcht und als Tun des Gerechten äußern.

Ein einziges Problem hat m.E. diese Auslegung und das ist mit Pvb. 8, 31a verbunden. Da spielt die Weisheit auf dem Kreis der Erde.²⁸⁷³ Und man wird fragen müssen, wer mit dem Suffix gemeint ist. Gängige Auslegung geht offensichtlich von Gott aus²⁸⁷⁴, weil es keinen anderen Handelnden für sie gibt. Das enthebt von der grammatischen Schwierigkeit, dass es keine ausdrückliche Bezugsperson im Umfeld gibt. In meiner Auslegung beziehen sich die Suffixe in אָמון und אָרצו auf אָמון. Beides erscheint mir in poetischer Sprache möglich. Außerdem lässt sich feststellen, dass auch bei einem Bezug auf Gott die Ausleger davon ausgehen, dass hier mit dem Erdkreis der „menschliche Lebensraum“ gemeint ist.²⁸⁷⁵

Die dauerhafte Autorität der Frau Weisheit besteht also darin, dass ihr Spielen ein Modell für die menschliche, und d.h. weise Existenz vor Gott abgibt. Wie die Frau Weisheit, so soll der Weise sein. Die Verwirklichung des Modells geschieht im Leben in der Gottesfurcht, also in dem, wozu die Frau Weisheit ruft. Ihr Ruf aber nimmt mit „Suchen“ und „Finden“ die erotischen Konnotationen auf, die im Hebräischen in „Spielen“ ebenso stecken. Ist Kohelet eine Gestalt der Weisheit, die durch „Suchen“ und „Finden“ gekennzeichnet ist

²⁸⁶⁶ Vielleicht darf man nicht zurückschließen, aber immerhin darauf verweisen, dass sich eine der möglichen Verwandten des Wortes in Cant. 7,2 (אָמון) im Zusammenhang einer erotischen Beschreibung befindet.

²⁸⁶⁷ אָמון

²⁸⁶⁸ אָמון

²⁸⁶⁹ Vgl. auch die inhaltliche und lautliche Nähe von שָׂחָק (Pvb. 8,31) und צָחֵק (z.B. Gen. 39,14): Lachen, Spaß haben, Mutwillen treiben, vgl. Gesenius 18A, S. 1113.

²⁸⁷⁰ משחקת; R. Bartelmus, Art. שחוק/צחק ThWAT VII, Sp. 740

²⁸⁷¹ M.E. wird gerade durch den Anklang an Gen. 1,1 provoziert, dass die Frau Weisheit als Geschöpf wahrgenommen wird. Sie ist nicht in dem Sinne vor der Schöpfung, dass sie außerhalb stünde. Sie ist vor der Schöpfung, die Lebensraum des Menschen ist. Aber sie ist als Geschöpf schließlich Teil der Schöpfung und damit auch des Lebensraums der Menschen.

²⁸⁷² G. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 116-188 untersucht die einzelnen Möglichkeiten zu Pvb. 8,22f (קָנִי) und (נִסְכָּתִי). Für קָנִי schlägt sie „Erschaffen“, wobei die Konnotation von „Erwerben“ inkludiert ist. In ihrer Analyse zu נִסְכָּתִי kommt sie zum dem Ergebnis „Gewoben sein“. Dies scheint nach ihrer Diskussion eine Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten mit gleichem Unsicherheitsfaktor zu sein. Mir scheint es sinnvoller, von „Gesalbt/Eingesetzt sein“ auszugehen. Insgesamt ist deutlich, dass ein Schöpfungsterminus gebraucht worden ist. Die Formulierung in Ps. 2,6, der einzige Referenzstelle lautet: וְאֵינִי נִסְכָּתִי מִלֵּכִי. Sie wird in Ps. 2, 7 interpretiert: אָמַר אֱלֹהֵי בְנֵי אֱתָה אֲנִי הַיּוֹם יִלְדֶתִיךָ. Der König ist „mein Sohn“, Gott hat ihn „gezeugt“. Ziel ist die Herrschaft über die Erde und die Einsicht, bei ihm Zuflucht zu suchen (Ps. 2, 8 .10 .12). M.E. ist in Pvb. 8, 23 entsprechendes anzunehmen – die Weisheit bekommt eine Funktion für die Menschen.

²⁸⁷³ בְּתֵבֶל אֲרָצוֹ

²⁸⁷⁴ O.Plöger, Sprüche, S. 86; A. Meinhold, Sprüche, S. 134; H.F. Fuhs, Sprichwörter, S. 68; F. Delitzsch, Spruchbuch, S. 145; G. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 140

²⁸⁷⁵ So G. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 152

(Koh. 12, 10), so hat sie an dem Teil, was die Weisheit ausmacht. Kohelet zeigt als Weisheit, wie man gottesfürchtig lebt. Die partizipiale Konstruktion des Namens oder der Funktion Kohelets macht deutlich, wie Kohelet der Frau Weisheit entspricht: in einer andauernden Autorität als Verkörperung der Weisheit.

9.3.2.3 Pvb. 1 und 9

Pvb. 8 ist im Rahmen der Texte um die „Frau Weisheit“ der Spitzentext. Er steht in Pvb. 1-9 im Zusammenhang mit zwei weiteren Texten, in denen eine personifizierte Weisheit spricht: Pvb. 1, 20-33 und Pvb. 9, 1-6. In diesen Texten sucht die Weisheit im öffentlichen Raum das Gehör der Toren. Sie tritt dabei in Gestalt einer Prophetin (Pvb. 1), einer Liebhaberin (Pvb. 8, 17) oder einer Gastgeberin (Pvb. 9) auf. Sie sucht durch Warnung und Drohung (Pvb. 1), durch Anpreisen ihre Vorzüge (Pvb. 8), durch Einladung (Pvb. 9) zu überzeugen.

Der Kontext dieser Texte ist in Pvb. 1-9 noch weiter bestimmt. Neben Prädikationen der Weisheit, die keine Personifikation darstellen (z.B. Lebensbaum Pvb. 3, 18; JHWH hat mit Weisheit geschaffen Pvb. 3, 19) finden sich Bezeichnungen der Weisheit als „Schwester“ oder „Vertraute“ (Pvb. 7, 4). Das bewegt sich noch im Bereich einer Personifikation. Sie ist durchlässig zum Bild der Ehefrau und Geliebten hin. Zugleich wird das Bild der Frau Weisheit flankiert durch die Eltern und andere Institutionen weisheitlicher Unterweisung, durch den bzw. die Weisen, durch den Gerechten bzw. die Gerechtigkeit und die ihnen angesagte Zukunft.

In Kap.8²⁸⁷⁶ waren bereits die Texte zur fremden Frau/Frau Torheit aus Pvb. 1-9 untersucht worden. Sie kontrastiert als Gegenbild die Frau Weisheit und ist verbunden mit dem ihr zugehörigen Verstehensgeflecht von verführerisch redendem Mann, dem Toren und dem Frevler und seinem Frevler, die allesamt ein plötzliches Ende erwartet. Im Rahmen des Gesamtkontextes von Pvb. 1-9 stehen die Aussagen über Frauen immer im Kontext der Aussagen über Weisheit und Torheit und werden miteinander verknüpft. Die Weisheit bewahrt vor der fremden Frau (Pvb. 7,5). Der fremden Frau zu folgen ist Torheit.

Darüber hinaus bedingen sich die Züge, mit der die Frauen Weisheit und Torheit gezeichnet werden. Die Weisen haben dabei ein simples Schwarz-Weiß-Schema vermieden. Das Wissen jeder Werbebranche, „sex, mystery and money sells“, kennen auch sie. Und sie wenden es gegenüber ihrer Hauptklientel, jungen Männern, auch an.

Sie nutzen es in der Zeichnung der Frau Weisheit. Sie lockt als Frau der Jugend mit körperlichen Reizen, aber auch mit dem Hinweis auf Reichtum und Erfolg. Es ist nicht klar zu entscheiden, ob die Frau Weisheit Vorbild für die Frau Torheit ist oder umgekehrt; aber auch die Frau Torheit wird als Frau mit Reizen beschrieben. Sie ist wie die Frau Weisheit in der Öffentlichkeit zu finden (Pvb. 7, 12). Sie gebärdet sich wie eine Hure, ist aber keine (Pvb. 7, 10).²⁸⁷⁷

Um die Weisheit attraktiv zu machen, wird sie zur attraktiven Frau. Sie ist eine erotische Frau, deren Werte als Reize (Weisheit, Erkenntnis) hinter einer schönen Fassade verborgen sind (Reichtum, Ehre). Während bei der fremden Frau/Torheit klar ist, dass es einen Augenblicksgewinn gibt und dann Verderben, ist die Zeichnung der Frau Weisheit unklarer. Sie gibt Reichtum, aber auch etwas, das wichtiger ist als Reichtum, sich selbst.

M. Sneeld hat auf einen weiteren Zug aufmerksam gemacht, der ein Schwarz-Weiß-Schema sprengt.

²⁸⁷⁶ S.o. S. 268ff.

²⁸⁷⁷ Die Weisen unterscheiden sie von der Hure (Pvb. 6, 26), deren Preis klar umrissen ist – ein Laib Brot, und zu der man offensichtlich ohne Gefahr gehen kann.

Die fremde Frau/Torheit ist eine weise Frau.²⁸⁷⁸ Sie spricht die Sprache der Weisheit, bis in die Form hinein. Sie lädt die Einfältigen ein (Pvb. 9, 16). Sie verwendet zur Begründung ihrer Einladung ins Verderben Sprichworte (Pvb. 9, 17, vgl. Pvb. 20, 17), die sich auch in den Sammlungen der Weisen finden (könnten). Der Honigseim ihrer Lippen ist nicht anders süß als der Geschmack der Tora (Pvb. 5, 3). Eventuell gehört in diesen Zusammenhang auch die Beobachtung, dass die Erwähnung von Lippen, Mund etc. bei der fremden Frau/Torheit erst sekundär erotische Züge einträgt, dass sie vom Kontext her eigentlich aus dem Wortfeld Sprechen/Lehren/Erkennen stammen.²⁸⁷⁹ Und die Frau Weisheit? Sie führt jedenfalls kein Sprichwort im Munde. Allerdings tun es die elterlichen Lehrinstanzen, die zugleich die Weisen sein können.

Ohne genau entscheiden zu müssen, wer wem als Vorlage gedient hat, die Frau der Jugend der Ehebrecherin, Frau Weisheit der Torheit oder umgekehrt, lässt sich doch die Funktion dieser Verbindung beschreiben. Es entsteht ein Verwirrspiel um das, was weise und was töricht ist. Mit dem Augenschein allein wird einer nicht entscheiden können, welches der Ruf der Weisheit und welches der Ruf der Torheit ist.

Auf jeden Fall aber ist deutlich: Mit der Personifikation der Weisheit haben die Weisen nicht nur ein Werbeelement entwickelt. Sie haben zugleich ein Modell beschrieben, in dem nicht nur der Gewinn, sondern auch die Problematik weisheitlicher Existenz abbildbar ist. Denn mit der Personifikation steht die Frage im Raum, wie man erkennt, welches die ‚richtige‘ Frau ist, die Frau Weisheit.

Vielleicht stecken in den Texten zwei ‚Entscheidungshilfen‘: Die Frau Weisheit nutzt nicht Sprichworte, sondern die Sprachgestalt und -gewalt der Propheten. Das, was sie zu sagen hat, hat zunächst einen unliebsamen und wenig schmeichelhaften Klang. Sie ruft zur Umkehr. Das weisheitliche Wort wird als Prophetenwort charakterisiert.

So wird Frau Weisheit als Prophetin eingeführt und vorgestellt (Pvb. 1, 20-33). Sie ist keine einsame Person. Sie hat Dienerinnen, die ihre Botschaft ausrichten (Pvb. 9, 3). Das kann einer Orientierung an der „Frau von Stärke“ geschuldet sein. Es kann aber auch bewusst ausgewählter Zug sein, in dem der Hinweis steckt, dass Weisheit ein gemeinschaftliches Projekt ist.²⁸⁸⁰ In diesem gemeinschaftlichen Projekt weisen Lebens gilt: „The theological significance of the proverb did not lie in its formulation of an absolute truth, but in the ability of the wise man to use the proverbs in discerning the proper context by which to illuminate the human situation.“²⁸⁸¹

9.3.2.4 Zwischenbilanz

Kehren wir zu der Frage zurück, inwieweit die Personifikation der Weisheit in Pvb zur Beantwortung der Frage beiträgt, warum קהלת ein Pt.Sg.f. ist. Es war bereits festgehalten worden, dass das Partizip mit Blick auf die Frau Weisheit einen durativen oder iterativen Klang transportiert.

Nach den Überlegungen zu Pvb. 1-9 wird man auch sagen können, dass das feminine Partizip den Aspekt der Liebhaberin einbringt. Jedenfalls ist für Lesende, die die weisheitlichen Texte und die Gepflogenheiten der „Frau Weisheit“ kennen, ein feminines Partizip eine – zunächst völlig offene – Erinnerung an die Frau Weisheit als die den

²⁸⁷⁸ M. Sneed, *White trash*, S. 8f. Er entwickelt seine Position als Gegenüber zu der Feststellung, dass Frau Weisheit ein Ausdruck egalitärer, weiblich geprägter Wissensvermittlung sei, in dem sich ein weiblicher Zug Gottes findet (S. 2f). Er verweist auf den patriarchalen Rahmen des Diskurses in Pvb. 1-9 und des Lehrens und Lernens, in dem Hochschätzung von Frauen nicht deren Respektierung oder Wahrnehmung bedeuten muss (S. 3f), sondern auf deren Instrumentalisierung hinweist (S. 4ff).

²⁸⁷⁹ S.o. S. 268ff.

²⁸⁸⁰ In diesem Projekt gibt es die Hierarchie Gott-Weisheit-König als Weiser/Eltern-Sohn. Und es gibt den egalitären Zug, dass der Weise selbst Sohn ist und dass er (immer wieder) lernen muss, was Weisheit ist (Vgl. Pvb. 1,1-7).

²⁸⁸¹ B. Childs, *Old testament theology*, S. 211

Törichte liebende Frau, die ihn weise macht. Sie will zur Weisheit herausfordern, gesucht und gefunden werden. Es wird zugleich die Grundsatzfrage, die das Modell der Personifikation der Weisheit transportiert, mit gestellt: Was ist (Frau) Weisheit und was ist (Frau) Torheit?

Man wird zugleich festhalten müssen, dass das Pt.Sg.f. eine Tätigkeitsbeschreibung ist. Es transportiert, was die Frau Weisheit macht, nämlich sich vor Gott an Schöpfung und Mensch erfreuen.

9.3.2.5 Name und Geschlecht: Weise Frauen sowie die lehrende Mutter und Königin

„Die personifizierte Weisheit ist undenkbar ohne die ‚weisen Frauen‘ in der Literatur und Geschichte Israels“.²⁸⁸² Die Frau Weisheit vereint in sich Abstraktes und Konkretes²⁸⁸³, wobei die Personifikation zunächst einfach wie eine Metapher funktioniert: ‚Frau Weisheit ist ‚wie‘ eine Frau, die...‘.²⁸⁸⁴ Dabei wird etwas wie eine Person behandelt, was keine Person ist. Eine Personifikation betont die Einheit eines Subjektes. Aus vielen Einzelerfahrungen wird gebündelt. Man kann sagen, Vielfalt wird generalisiert und damit wird aus vielfältigen Sprüchen eine Lehre, aus Weisheiten²⁸⁸⁵ wird Weisheit.²⁸⁸⁶

In der Frau Weisheit bündeln sich u.a. Erfahrungen mit Frauen und von Frauen.²⁸⁸⁷ Sie hat Vorbilder in weisen Frauen, Gastgeberinnen und Frauen mit prophetischer Kompetenz, so S. Schroer.²⁸⁸⁸ M.E. fehlen in ihrer Aufzählung von Rollenmodellen die Mutter, die Pvb. 1,8 u.ö. erwähnt wird und die Ehefrau, die als Gottesgabe (Pvb. 18,22) betrachtet wird sowie die Retterinnen Israels (Ex. 1f.5; Ri. 4f). Ausserdem weist C.V. Camp auf Frauenberufe wie Hebamme und Klagefrau und die mit der häuslichen Seite verbundenen Tätigkeiten von Heilen und Trösten hin. Trösten enthält auch den Akzent von Ratgeben.²⁸⁸⁹

9.3.2.5.1 Weise Frauen

Gehörte bei der Betrachtung des Verstehensgeflechtes zur Frau Torheit neben dem Frevler und Bösen auch negativ beschriebene Frauengestalten mit zum Gesamtbild, so gilt es auch jetzt, die der Weisheit nahe Frauengestalten mit in den Blick zu nehmen. Über Frauenbilder in Pvb hinaus gibt es in der hebräischen Bibel verhältnismäßig viele Geschichten über weise Frauen. Es sind verhältnismäßig viele Geschichten, wenn sie mit Zahl der Geschichten über weise Männer betrachtet, und wenn man den grundsätzlich patriarchal gestimmten Hintergrund bedenkt, in dem „weise sein“ als männlich konstruierter Begriff und als männlich geprägte Weltsicht zu gelten hat. Als dritter Aspekt ist zu nennen, dass Männer, die als weise oder als Ratgeber bezeichnet werden, durchaus als unweise oder frevlerisch in ihrem Rat oder ihrem Handeln beschrieben werden oder aber ihr Rat wirkungslos bleibt.

²⁸⁸² S. Schroer, Haus, S. 37

²⁸⁸³ S. Schroer, Haus, S. 39

²⁸⁸⁴ S. Schroer, Weisheit, S. 163f

²⁸⁸⁵ חכמות

²⁸⁸⁶ חכמה

²⁸⁸⁷ S. Schroer, Weisheit, S. 157f

²⁸⁸⁸ S. Schroer, Weisheit, S. 158; ähnlich M. Leuenberger, Weisheit, S. 283f, der weitere Personifizierungsprozesse mit einbezieht (z.B. Tochter Zion).

²⁸⁸⁹ C.V. Camp, Wisdom, S. 90ff

Das gilt allen voran für den weisen König Salomo. Das gilt für Jonadab, der Amnon berät, wie er seine Schwester verführen kann (2.Sam. 13,3). Er ist ein sehr weiser Mann.²⁸⁹⁰ Da ist Achitofel, dessen Rat Autorität wie Gottes Wort hat (2.Sam. 16,23) und dessen Rat, da er sich gegen David gewandt hat, doch von Gott zunichte gemacht wird (2.Sam. 17,14) und der sich in der Folge erhängt (2.Sam. 17,23).²⁸⁹¹

Es gibt die Vorstellung der Frau von Stärke im Buch Ruth. E gibt Frauen wie Tamar, die als Hure verkleidet ihren Schwiegervater verführt und dennoch gerechter ist als die handelnden Männer (Gen. 38, 26). Es gibt Frauen wie Sara, auf die ein Mann hören soll (Gen. 21,12). Es gibt die gottesfürchtigen Hebammen Shifra und Pua, die im Gegensatz zum sich weise dünkenden Pharao stehen (Ex. 1). Es gibt die Frauen, die die Befreiung Israels ermöglichen, begleiten und besingen (Ex. 15, 20f) und die, die eine Befreiung einleiten wie Jael oder Debora. Es gibt fremde Frauen wie Zipora, die ihre Söhne beherzt schützen und vollziehen, was die Männer ‚vergessen‘ haben (Ex. 4,24-26). Es gibt Frauen wie Rahab, die wissen, was die Zeit erfordert (Jos. 2). Es gibt Frauen, die die Männer Davids retten (2. Sam. 17).²⁸⁹² Diese kurze Aufzählung mag andeuten, dass im Hintergrund der Frau Weisheit ein weites Feld an Frauengeschichten steht.

Um dieses Feld einzugrenzen, soll nach den weisen Frauen im 2. Samuelbuch²⁸⁹³ und nach der lehrenden Königin-Mutter in Pvb. 31. gefragt werden. Diese Frauengeschichten legen sich besonders nahe, weil sie ausdrücklich mit dem Stichwort Weisheit verbunden sind.

²⁸⁹⁰ וינדרב איש חכם מאד

²⁸⁹¹ I. Muellner, Samuelbücher, S. 126f weist explizit darauf hin, dass in den Samuelbüchern Klischees über Männer und Frauen vermieden oder aufgebrochen werden.

²⁸⁹² Vgl. insgesamt A.L. Laffey, Wives, S. 85-143.

²⁸⁹³ D.h. es wird nach Frauen gefragt, die im Text als אשה חכמה qualifiziert werden.

1. Auch Abigail in 1.Sam. 25 gehört zu den Frauen, die großen Weitblick haben. Sie bewahrt David davor, in Blutschuld zu geraten. Sie ist im Gegenüber zu ihrem Mann Nabal, zu deutsch Dummkopf, die Frau mit dem guten Verstand (1.Sam. 25,3). Aber sie wird nicht als „weise“ bezeichnet. Als Frau mit gutem Verstand gehört sie allerdings in die Reihe der Frauen, die im Hintergrund der Frau Weisheit stehen und der Frau Weisheit Lebendigkeit und Profil verleihen. Anders als die weisen Frauen in 2. Sam. trägt sie einen Namen; vgl. A. Reinhartz, Name, S. 63-74; zu Anonymität s.u. S. 331ff.
2. Auch die Frau in Endor (1.Sam. 28) gehört ihrer „erzählten Funktion“ nach (I. Muellner, Samuelbücher, S. 114-129, S. 124) zu diesen Frauen. Während Abigail keine namenlose Frau ist, ist die Frau in Endor den „weisen Frauen“ durch ihre Namenlosigkeit und ihren fraglosen Bekanntheitsgrad (1.Sam. 28,7b) nah. Die Frau in Endor ist klarer noch als die „weisen Frauen“ als Spezialistin ihres Faches gekennzeichnet: אשת בעלת אוף (1.Sam. 28,7a); sie gehört zu den Wissenden (הידענים) 1.Sam. 28,3). Unabhängig davon, ob Totenbeschwörerinnen geachtete Frauen oder wegen ihrer Profession gefürchtete und ausgegrenzte und dann innerhalb Israel auch verfolgte Frauen waren, wird ihr Handeln in dieser Geschichte nicht direkt qualifiziert. Allerdings ist deutlich, dass sie zunächst nicht durchschaut, wer sie aufsucht. Erst als sie den Befehl erhält, Samuel aufsteigen zu lassen und Samuel aufsteigt, erkennt sie auch Saul (1.Sam. 28, 12). S. Schröer verweist darauf, dass sie mit den weisen Frauen „mütterliche Fürsorge“ (S. Schröer, Samuelbücher, S. 121, ähnlich I. Muellner, Samuelbücher, S. 125) teilt, indem sie den zusammengebrochenen Saul festlich bewirbt (1.Sam. 28,21-23). De facto erzählt die Geschichte, dass der Saul, der nicht weiß, aber wissen will (1.Sam. 28,15), gesagt bekommt, was er schon längst gehört hat und weiß: dass Gott ihn verworfen hat. Im weisheitlichen Kontext gelesen erzählt die Geschichte davon, dass es – neben der Ansage durch den Propheten oder Gott – keinen Weg gibt, an Zukunftsprognosen zu kommen.
3. Über die getroffene Abgrenzung 2. Sam. hinausblickend, kommt Bathseba in den Blick. In ihrer Rolle als Mutter und insbesondere Königinmutter sichert sie den Thron für ihren Sohn Salomo (1.Kön. 1). Das Ziel ihres Handelns entspricht dem von Müttern und weisen Frauen: Leben zu retten, nämlich das ihres Sohnes Salomo und ihr eigenes (und ggf auch die Leben der Salomopartei am Hof) und David vor dem Bruch eines Gelübdes zu bewahren (1.Kön. 1,30). Sollte sie weise sein, zeigt sich ihre Weisheit darin, dass sie einen Rat annehmen und befolgen kann (1.Kön. 1,11ff). Weise ist sie auch darin, dass sie David keinen Vorwurf macht, sondern von seiner Reaktion ausgeht (1.Kön. 1,18; vgl. N.Scherman, I-II Kings, S. 9). De facto führt ihr Verhalten (1.Kön. 2) dazu, dass Adonija, Abjatar und Joab als Konkurrenten ihres Sohnes getötet werden. Die biblische Erzählung in ihrem beinahe protokollhaften Stil wertet das Tun Bathsebas nicht. Lesende müssen entscheiden, ob sie Bathseba, als sie die Bitte Adonijas um Abishag von Sumen an Salomo weiterträgt und so dessen Ermordung initiiert, besonders naiv oder besonders intrigant handelt (vgl. K.S.Lee, Die Königsbücher, S. 131f). N.Scherman, I-II Kings, S. 23 geht davon aus, dass Bathseba ihren Sohn kennt und deswegen sehr zurückhaltend die Bitte um Abishag formuliert. Wenn sie denn den Charakter ihres Sohnes kennt, dann weiß sie um seine Reaktion. Biblisch kommt Bathseba als Mutter, d.h. als erziehende Frau nicht in den Blick. Jüdische Auslegungstradition hat sie aber mit der Mutter Lemuels und Salomo also mit Lemuel in Pvb. 31,1-9 identifiziert und legt die Geschichte der mütterlichen Tora aus in einer Situation, in der Salomo am Morgen der Tempelweihe verschläft, seine Mutter ihn weckt und ihn mit ihrem Schuh bewirft, weil er ihre Weisung nicht beachtet hat (zusammenfassend Y. Chasidah, Art. Bath-seba in: Encyclopedia of biblical personalities, S. 122f).

Zwei Geschichten über weise Frauen werden in 2. Samuel erzählt: die der weisen Frau von Tekoah (2.Sam. 14,1-22) und die der Frau in Abel-Bet-Maacha (2.Sam. 20,13-22). Sie sind eingebunden in die Geschichte von der Herrschaft Davids, die zugleich die Geschichte seiner Nachfolge ist. Sie wird begrenzt durch die Geburts- und Inthronisationsgeschichte Salomos, in der Bathseba eine bedeutende Rolle spielt. Beide Geschichten sind mit Joab besonders verknüpft, dem Feldherrn Davids. Beide Frauen sind in der Erzählung namenlos, was ihre Funktion deutlich betont.²⁸⁹⁴

Joab holt die weise Frau von Tekoah zur Hilfe, um Absalom aus dem Exil zurückholen zu lassen. Offenbar vermag Joab, der später gegenüber David überzeugend argumentieren kann²⁸⁹⁵, ihn hinsichtlich seines Sohnes Absalom nicht zu überzeugen. Er benötigt eine weise Frau, die die „Kunst, jemanden zur Einsicht zu bringen“²⁸⁹⁶, beherrscht. Da er sie holen lässt, weiß er offenbar von ihr, d.h. sie hat einen besonderen Ruf als ‚weise Frau‘. S. Schroer schließt daraus, dass ‚weise Frau‘ „eine Art Berufsbezeichnung für eine Frau, die in ihrer Stadt, aber auch über ihre Heimat hinaus, tätig ist“ ist.²⁸⁹⁷

2.Sam. 14,1-22

Die weise Frau von Tekoah²⁸⁹⁸ spielt David eine Geschichte vor. Sie verwandelt sich in eine Witwe²⁸⁹⁹, die vor dem König ihr Recht ersuchen ausbreitet. Ihre Söhne haben gestritten, der eine hat den anderen erschlagen. Der überlebende Sohn soll nun durch den Bluträcher hingerichtet werden. Damit aber verschwindet der Name des Ehemannes, und der Frau bleibt keine Absicherung mehr. David sichert Schutz gegen die Blutrache und die damit verbundene Schutzlosigkeit zu. Die Frau lässt durchblicken, dass David sich gegenüber dem Volk Gottes ebenso verhält wie die Bluträcher in ihrem konstruierten Fall. Gott, so sagt sie, macht Pläne, Verstoßene zu retten. David erkennt, dass es um einen Plan Joabs geht. Die Frau erkennt darin Davids Weisheit wieder.

Zur Weisheit der Frau aus Tekoa gehört dreierlei:

- Sie hat erkannt, dass Gott Pläne schmiedet, um Verstoßene zu retten²⁹⁰⁰, weil er das Leben seines Volkes will. Darin gründet ihre Hartnäckigkeit²⁹⁰¹, David zu einem konkreten Urteil in ihrem Fall zu veranlassen.
- Sie erkennt Davids Weisheit an. Sie findet eine gemeinsame Basis in ihrer Aufnahme von Gen. 4,1ff.

²⁸⁹⁴ I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 39; A. Reinhartz, Name, S. 65-74

²⁸⁹⁵ Vgl. 2.Sam. 14,33; 19,6-8.

²⁸⁹⁶ I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 48

²⁸⁹⁷ S. Schroer, Samuelbücher, S. 174; auch wenn man nicht soweit gehen will, hier einen Beruf zu sehen, so ist an der Beobachtung richtig, dass einzelne weise Frauen über einen gewissen Bekanntheitsgrad verfügen; vgl. 1.Sam. 28; vgl. I. Muellner, Samuelbücher, S. 114-129, S. 125.

²⁸⁹⁸ A.L. Laffey, Wives, S. 124-127

²⁸⁹⁹ F. Stolz schließt aus Jer.9,17, dass eine weise Frau eine Frau ist, die professionell mit der Totenklage befasst ist, darum eine besondere rhetorische Begabung hat und über besondere Einblicke in das menschliche Leben verfügt (F. Stolz, Samuel, S. 250f). Für die beiden geschilderten weisen Frauen ist diese Konnotation als Klageweib bis auf die Feststellung der Professionalität ohne Bedeutung. I. Fischer beschreibt diese Professionalität. Sie ist „Expertin“, bei der „die Namenlosigkeit die Funktion der Frau betont“ (I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 42 im Anschluss an A. Reinhartz; siehe dort Anm.26). Um ihrer Professionalität zu entsprechen, bedarf sie der Informationen, die Joab ihr gibt (I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 42). H.W. Hertzberg versteht unter der weisen Frau „eine durch Gaben und Autorität ausgezeichnete Person“ (H.W. Hertzberg, Samuelbücher, S. 267). Sie ist der ihr anvertrauten Sache gewachsen und baut die Geschichte, die sie vorträgt, „psychologisch gut“ auf (aaO). Sie versteht sich nicht nur auf das höfische Zeremoniell (so I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 42), sondern vermag die Hauptsache als Nebensache zu verpacken. „Dies Verfahren wird den alten Hörer haben schmunzeln lassen“ (H.W. Hertzberg, Samuelbücher, S. 268). Sie ist zeigt sich auch darin „als wahrhaft ‚kluge Frau‘“, dass sie „den Mann als den Sieger erscheinen lässt“ (ebd., S. 269).

²⁹⁰⁰ Im Grunde erzählt sie eine Variante von Gen 4,1ff; L.L. Lyke, King David, S. 25-41.71-74.80-82.84-89.

Sie evoziert die Bruderkonstellationen der Genesis als Hintergrund der eigenen Geschichte und als möglichen Verstehenshintergrund für Davids Verhältnis zu Absalom.

²⁹⁰¹ I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 47f

Sie bietet David einen weiten Entscheidungsrahmen²⁹⁰² an und verheimlicht aber zunächst ihre Absicht. Sie weiß, wann es Zeit ist, die Rolle, die sie spielt, aufzugeben. Sie weiß, dass David weiß, wie er sich gegenüber Menschen aus dem Volk, die bittstellend kommen, zu verhalten hat.

- Sie schlüpft, um ihr Ziel zu verwirklichen, in eine Rolle und spielt sie glaubwürdig. Sie spielt sie, informiert durch Joab, und bewegt sich sicher im höfischen Kontext.

Im Zusammenhang mit 2.Sam. 13 gelesen, wird die Weisheit der Frau aus Tekoa noch einmal besonders qualifiziert. In 2.Sam. 13 gibt Jonadab als sehr weiser Mann²⁹⁰³ Rat, wie Amnon seine Schwester Tamar verführen kann. Sein Ratschlag endet mit der Vergewaltigung Tamars, ist aber zugleich Auslöser dafür, dass ein Thronfolger Davids durch die Blutrache Absaloms stirbt und dieser verbannt wird. Jonadab hat das Wohlergehen Amnons im Blick, blickt aber nicht darüber hinaus.

Die weise Frau aus Tekoa richtet den Blick auf die Gesamtsituation, in die Israel geraten wird, wenn David unbeweglich bleibt. Ihre Weisheit ist gesellschaftlich-politisch auf das Wohlergehen des Volkes ausgerichtet.

2.Sam. 20,13-22

Das Wohlergehen des Volkes und einer Stadt stehen auch im Mittelpunkt der Begegnung zwischen Joab und der weisen Frau in Abel Beth-Maacha.²⁹⁰⁴ Konnte man in 2.Sam. 14 noch meinen, die weise Frau sei lediglich ein Werkzeug Joabs, so begegnet ihm hier eine selbsttätig agierende weise Frau. Nach dem Aufstand und dem Tod Absaloms ist Davids Macht noch nicht wieder gefestigt, sondern wird durch den Aufstand Schebas benBichri erschüttert. Anders als im Fall von Absaloms Aufstand, in dem es um die Thronfolge geht, geht es hier um die Frage der politischen Zugehörigkeit der Nordstämme zu Davids Reich. Es droht ein Bürgerkrieg. Scheba flieht in die ummauerte Stadt Abel Beth-Maacha. Joab belagert sie und wird sie erobern²⁹⁰⁵, mit allem, was das an Blutvergießen bedeuten wird. Auf der Mauer erscheint eine weise Frau. Sie stellt Öffentlichkeit her mit dem Ruf, ihr zuzuhören. Hinter ihrer Aufforderung muss Autorität²⁹⁰⁶ stehen, denn Joab folgt ihrer Vorladung und bringt sich in eine gefährliche Situation ungeschützt auf Sprechweite unterhalb der Mauer.²⁹⁰⁷ Sie verhandelt mit Joab. Sie verweist auf den Ruf ihrer Stadt, weise Menschen hervorzubringen. Sie ist eine Mutter in Israel.²⁹⁰⁸ Sie identifiziert sich mit ihrer Stadt. „Sie evoziert damit die Tradition der Mutter als weiser Lehrerin (Pvb. 1,8), deren Autorität hier von der unmittelbaren Familie auf einen größeren Zusammenhang ausgeweitet wird.“²⁹⁰⁹ Mit dem Verweis auf Israel appelliert sie an Joabs politisches Ziel, Israel als Teil der Herrschaft Davids zu sichern.²⁹¹⁰ Joab verweist ihr gegenüber darauf, dass es ihm nicht darum geht, die Stadt zu vernichten, sondern Schebas habhaft zu werden. Die Frau sichert ihm die Auslieferung zu und überzeugt mit ihrer Weisheit die Einwohner der Stadt, Scheba zu köpfen und den Kopf als Zeichen seines Endes an Joab auszuliefern. Ihre Weisheit rettet die Stadt, aber auch das Land, weil Joab daraufhin den Heerbann aufhebt und die Menschen in ihre Orte und zu ihrem zivilen Leben zurückkehren können. Die Gefahr des weiteren Bürgerkrieges ist gebannt.

Drei Punkte sollen hervorgehoben werden:

- Die Weisheit der Frau vollzieht sich in einem Kontext von Weisheit, nämlich einer Stadt, die für ihre Weisheit, d.h. für weise Menschen bekannt ist. Diese Weisheit ereignet sich in der Friedfertigkeit der Stadt.

²⁹⁰² L.L. Lyke, King David, S. 87. 186f

²⁹⁰³ מַאֲדָּאִי שֵׁי חֲכָם מֵאֲדָּא, 2. Sam. 13,3, als ironisierende Steigerung.

²⁹⁰⁴ A.L. Laffey, Wives, S. 112-114

²⁹⁰⁵ Joab ist als „Mann für das Grobe“ (so I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 56) nicht zimperlich; immerhin hat er gegen den ausdrücklichen Wunsch Davids Absalom getötet (2. Sam. 18,14); seine Morde an Abner (2.Sam. 3,27) und Amaza (2.Sam. 20,10), trägt der sterbende David ihm nach (1.Kön. 2,5), obwohl er immer von den Entscheidungen Joabs profitiert hat.

²⁹⁰⁶ I. Muellner, Samuelbücher, S. 114-129.125

²⁹⁰⁷ Vgl. 2. Sam. 11,20f unter Bezug auf Ri.9,50-54.

²⁹⁰⁸ F. Stolz versteht diese Formulierung als „hintergründige Drohung“ – eine Verletzung dieser Mutter verletzt Israel und JHWH selbst; vgl. F. Stolz, Samuel, S. 278.

²⁹⁰⁹ I. Muellner, Samuelbücher, S. 114-129.126

²⁹¹⁰ „Dieser Hinweis auf die israelitische Situation trägt sofort Früchte; wirklich kann Joab nichts ferner liegen, als neuen Konfliktstoff mit Israel anzusammeln“ (H.W. Hertzberg, Samuelbücher, S. 303).

- Die Weisheit der Frau vollzieht sich öffentlich und mit dem Anspruch auf öffentliches Gehör. Es finden keine Geheimverhandlungen mit Joab statt.
- Weisheit bewahrt vor unberechtigtem Blutvergießen. Die Rede der weisen Frau führt dazu, dass Joab sein Ziel klar benennt.

In beiden Geschichten nutzen die Frauen weisheitliche Formen. Außer dem Rollenspiel und der Beispielgeschichte ist es in 2.Sam. 14,14 eine Sentenz, die die weise Frau von Tekoa anbringt: „Denn wir müssen sterben und sind wie Wasser, das auf die Erde rinnt und niemand kann es einsammeln.“²⁹¹¹ In 2.Sam. 20,18 wird, nach dem Lehreröffnungsruf²⁹¹², ebenfalls eine Sentenz²⁹¹³ zitiert: „Früher sagte man – in Abel muss man nachfragen, so ist man am Ziel“. Im ersten Fall verweist die Sentenz den Hörer, David, darauf, dass die Zeit, Entscheidungen zu treffen, begrenzt ist und vor allem seine Zeit als König begrenzt ist und darum Nachfolgefragen geregelt sein müssen. Im zweiten Fall kontrastiert die Sentenz das übliche Verhalten mit dem kriegerischen Angriff, den Joab führt. Sie zeigt zugleich die Alternative auf, die Joab hat: in Abel nachzufragen und so an sein Ziel, den Aufstand zu beenden, zu gelangen. Darüber hinaus stilisiert die weise Frau von Abel Beth-Maacha die Stadt und sich als Mutter, d.h. als eine der Personen, die Weisheit im Prozess der Erziehung weitergibt. Deutlich ist, dass die Namenlosigkeit der Frauen in den Geschichten den Fokus auf ihre Kompetenz legt.²⁹¹⁴

9.3.2.5.2 Die lehrende Frau und Mutter

Pvb. 31,1-9 begegnet eine Frau als Lehrende und als Mutter. Auch sie ist namenlos, was ihre Funktion unterstreicht. Ihr Sohn Lemuel fasst den Inhalt ihres Lehrens zusammen. Sie ist Königin und Mutter, die ihren Sohn vor (zu) vielen Frauen, vor Kriegsführung, vor Alkoholgenuss warnt. Positiv verweist sie ihn darauf, das Recht der Schwachen zu suchen und entsprechend gerecht zu richten.

Pvb. 31,1-9 nimmt das Bild der Mutter als Lehrender (Pvb. 1,8; 6,20) auf. Es ist besonders dadurch gekennzeichnet, dass mütterliches Lehren in Pvb. 1-9 mit dem Stichwort תורה verbunden ist. „Die Mutter wird damit für ihr Kind zur Toralehrerin.“²⁹¹⁵ In der weisheitlich-häuslichen Unterweisung geschieht dabei die Aktualisierung und Konkretisierung der Gebote.²⁹¹⁶

Am Ende der Sprüche Salomos entwirft die Mutter Lemuels das Bild eines gerechten

²⁹¹¹ M.E. verweist die Sentenz weder auf den Tod Amnon noch auf einen möglichen Tod Absaloms in der Verbannung (beide Möglichkeiten bei H.W. Hertzberg, Samuelbücher, S. 268) auch nicht auf die an der Todverfallenheit des Menschen erkennbare Lebensbejahung Gottes (so F. Stolz, Samuel, S. 251), sondern situativ auf die Tatsache, dass David ein bereits alternder König ist. Allgemein wird man sagen können: „Ihre Begründung [...] ist weisheitlich-theologisch geprägt“ (S. Schroer, Samuelbücher, S. 175)

²⁹¹² I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 58

²⁹¹³ Vgl. H.W. Hertzberg, Samuelbücher, S. 303.

²⁹¹⁴ S.u. S. 331ff.

²⁹¹⁵ וְאֵל תַּטֵּשׁ תּוֹרַת אָמִיךָ, Pvb.1,8; vgl. I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 134; das schließt nicht aus, dass auch der Vater Tora lehrt, vgl. Pvb. 4,1f. Pvb. 3,1 und 7,1f ist unklar, ob Vater oder Mutter Sprechende sind. Insgesamt aber wird man sagen können, dass mit der väterlichen Unterweisung andere Begriffe als תורה verbunden werden: מִצְוָה, מוֹסֵר, אִמְרִים, דְּבָרִים, לֵקַח טוֹב, אִמְרִים. Hinzu treten spezifische Ausdrücke wie Weisheit, Erkenntnis, Verstand etc. Vgl. auch C. Maier, Das Buch der Sprichwörter, S. 208-220, S. 215: „In der Lehrperson von Pvb. 7 spricht, wie ein Vergleich mit Ri. 5,26 zeigt, auch die um ihren Sohn besorgte Mutter...“

²⁹¹⁶ Vgl. I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 136 unter Aufnahme der Beobachtungen von C. Maier, Die fremde Frau in Proverbien 1-9; M. Fishbane, Torah and Tradition; G. Braulik, Deuteronomium, die nachweisen, wie eng Dtn.6,4-9 und Pvb. 6,20-23 sowie Dtn.5,16-21 und Pvb. 6,20-32 korrespondieren.

Königs.²⁹¹⁷ Dabei wird „die scheinbar klare Trennung“²⁹¹⁸ zwischen fremder und guter Frau hinterfragt. Denn die Mutter, die hier spricht, ist Mutter eines unbekanntes Königs.²⁹¹⁹ Hier spricht eine fremde Frau²⁹²⁰, keine israelitische oder jüdische Königinmutter, und zugleich füllt sie die Rolle der lehrenden Mutter aus.²⁹²¹ Ihre Lehre wird nicht Tora genannt, sondern אשׁמ, Ausspruch.

Der Begriff leitet in der prophetischen Literatur Fremdvölkerorakel²⁹²² ein, bezeichnet dort eine Gestalt von Gottes Wort als Unheilsansage. Abzuleiten ist er von „heben, aufheben, tragen, dann auch resultativ empfangen“.²⁹²³ Ihre Lehre kann also als Geschenk an ihren Sohn verstanden werden, etwas, das sie an ihn weitergibt. Sie lehrt ihren Sohn, wie ein König zu sein hat und lehrt damit, was Salomo, der weise König, zumindest was die Frauen angeht, nicht gelebt hat. Denn auch hier lässt sich im Hintergrund ein Text aus der der Tora ausmachen, nämlich das Königsgesetz Dtn. 17,14-20.²⁹²⁴ Wer auf diese Königin und Mutter hört, hört auf die Tora und wird weiser sein als Salomo: Er wird ein Mann von Stärke²⁹²⁵ bleiben.²⁹²⁶

Die Weisheit, die die Mutter Lemuels lehrt, zeigt eine Alternative – nicht zur Weisheit Salomos – sondern zum Handeln und zur Geschichte Salomos auf.

9.3.2.5.3 Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in 2. Sam. und Pvb. 31 weise Frauen begegnen, die ihre Weisheit situativ anwenden oder lehrend tätig sind. Sie begegnen dabei professionell. Und sie zeigen eine Alternative zu männlich geprägter „Weisheit“ auf. Diese Alternative kann als Auslegung der Tora in die konkreten Lebens- und Handlungsfelder hinein verstanden werden.

Die weisen Frauen und die lehrenden Mütter geben der Weisheit das Gepräge einer Alternative – in der Sprache der Weisen nun: zur Torheit.

Stilisiert Kohelet sich im Pt.Sg.f. als Frau, so nimmt er diese Züge der weisen Frauen auf.

Seine Weisheit formuliert eine Alternative zu der Torheit, die er erlebt.

Versucht man die bisherigen Überlegungen zu den weisen Frauen zusammen zu fassen, so ergibt sich folgendes Bild:

²⁹¹⁷ O. Plöger macht auf die in der altorientalischen Weisheit vorhandenen Belehrungen von Prinzen aufmerksam und vermerkt das Besondere dieser Belehrung: sie geschieht durch eine Frau (O. Plöger, Sprüche, S.373f). Traditionelle jüdische Auslegung verweist darauf, dass hier etwas Jüdisches geschieht – nämlich dass die Königinmutter ihren Sohn ermahnt und er das nicht verschweigt, sondern aufschreibt und veröffentlicht. Vgl. Y. Chasidah, Art. Bath-seba in: Encyclopedia of biblical personalities, S. 122f.

²⁹¹⁸ C. Maier, Das Buch der Sprichwörter, S. 208-220

²⁹¹⁹ O. Plöger z.B. verstärkt dieses Moment, in dem er gegen MT und LXX מלך משא als constr.-Verbindung versteht und damit den König eines nordarabischen Stammes bezeichnet sieht (O. Plöger, Sprüche, S.370.373). Gegen diese Lösung spricht m.E., dass der Begriff bereits in Pvb. 30,1 gefallen ist, dort mit Artikel, aber auch mit der Ergänzung דאנא. Beide Sammlungen, Pvb. 30 und 31 tragen einen Fachbegriff aus der prophetischen Literatur. Mit den Begriffen wird eventuell aufgegriffen, dass die Frau Weisheit in Pvb. 1, 20-33 wie eine Prophetin auf der Straße und im Tor anzutreffen und ihre Botschaft ein Umkehrruf ist.

²⁹²⁰ O. Plöger verweist aufgrund des sprachlichen Befundes (Aramaismen) auf die außerisraelitische Herkunft des Textes (O. Plöger, Sprüche, S. 373). Unter der Überschrift דברי scheinen in den Sprüchen Salomos nichtisraelitische Weisheitstexte gesammelt zu sein.

²⁹²¹ Das gilt im Grunde genommen auch, wenn man traditioneller jüdischer Auslegung folgt, in der hier Bathseba und Salomo gemeint sind. Sie verbergen sich dann de facto hinter einer Verfremdung; Y. Chasidah, Art. Bath-seba in: Encyclopedia of biblical personalities, S. 122f.

²⁹²² Vgl. H.-P. Müller, Art. אשׁמ in: ThWAT V, Sp.24. In der Grundbedeutung geht es um das Erheben der Stimme, also um ein lautes Sprechen, aaO, Sp.22.23f.

²⁹²³ א'שׁמ; Gesenius 18A, S. 848ff

²⁹²⁴ I. Fischer, Gotteslehrerinnen, S. 144f

²⁹²⁵ Pvb. 31,3

²⁹²⁶ Man wird sagen können, dass hier insgesamt ein Text vorliegt, der aus salomonischem Profil lebt.

1. Die Weisheit der Frauen steht im Kontrast zum Handeln und Versagen männlicher Weiser.
2. Sie hat eine Gemeinschaftsorientierung.
3. Sie nutzt den öffentlichen Raum.
4. Sie führt ihre Hörerinnen und Hörer zu Alternativen zu bisherigen Handlungsmustern.
5. Sie nutzt weisheitliche Formen der Argumentation (Sentenz, Lehreröffnung, Beispiel) und der weisheitliche Formen der Selbstpräsentation (Mutter).
6. Weise Frauen nutzen das Moment des Rollenspiels, der Verwandlung.
7. Die Geschichten zeigen Weisheit im Vollzug. Hier wird erworbenes Wissen situativ angewandt.

9.3.3 Kohelet als Weisheit in Person

In diesem Unterabschnitt habe ich danach gefragt, welche Bedeutung die Tatsache hat, dass die Bezeichnung „Kohelet“ ein Pt.f. ist, mithin Kohelet wie in Koh. 7,27 als Frau verstanden werden kann. Letztlich ging es in diesem Abschnitt darum, einen Teil der Enzyklopädie zu erheben, mit der Lesende ab Koh. 1,1 der Funktionsbezeichnung nachgehen. Es lässt sich festhalten, dass die weibliche Funktionsbezeichnung Kohelet

1. in der Stilisierung der Weisen als Dienerinnen der Weisheit verwurzelt ist.
2. Loyalität zu Salomo mitschwingen lässt.
3. die Personifikationen von Weisheit und Torheit aufruft, insbesondere das modellhafte Verhalten der Frau Weisheit.
4. den durativ-iterative Charakter eines Partizips festhält, mit dem die beschriebene Tätigkeit wie ein Personalmerkmal aufgefasst werden kann.
5. Alternativen zu bisherigen, männlich konstruierten Handlungs- und Denkmustern aufzeigen kann.
6. Anspruch auf Öffentlichkeit und Gemeinschaftwohlorientierung erhebt.
7. in der Nutzung mit männlichen Verbformen zugleich einen Spannungsraum eröffnet, in dem klare Rollenzuweisungen verunmöglicht werden und Lesende zugleich entdecken sollen, wer und was ein oder der Kohelet ist.

In all dem erkennen Lesende Kohelet wieder als Weisen, genauer: als eine Verkörperung der Frau Weisheit.

Für die Frage, ob und wo für Kohelet neben der Personifikation der Frau Torheit eine der Frau Weisheit steht, wird man sagen müssen, dass die Frau Weisheit in Koh. 7,27 ausdrücklich benannt wird. Allerdings nicht als Personifikation der Weisheit im gebräuchlichen Sinn, sondern in der Nennung Kohelets, der die Funktion der Weisheit in seiner Person als Weiser wahrnimmt. Kohelet ist die Frau Weisheit in Person.

Für Lesende bedeutet das: Hier spricht eine Dienerin der Weisheit, die als Weiser ein Mann ist, aber mit der Rolle der weiblichen Dienerin vertraut ist. Und hier spricht jemand, der eine bestimmte Funktion ausübt und dabei eine Loyalität Salomo gegenüber ausübt. Und hier spricht jemand, der eine Alternative anzubieten hat – sogar eine Alternative zu Salomo, dem zum Torengewordenen.

9.4. Kohelet als Name: Inhalt einer Bezeichnung

Es mag noch relativ einfach sein, zu beschreiben, was ein Schreiber macht. Hinsichtlich der Funktionsbezeichnung „Versammler“ ist da schwieriger. Nachdem also die Form des Pt.Sg.f. einige Hinweise auf die Bedeutung und Funktion von Kohelet als Bezeichnung gegeben hat, wird es nun darum gehen, die mit Namen für Lesende verbunden Inhalte zu erörtern.

In der historisch-kritischen Auslegungstradition ist seit Hugo Grotius' Untersuchung 1644 Konsens, dass Salomo nicht der Autor des Buches im Sinne moderner Autorschaft ist. Damit ist allerdings die Frage, die immer schon zu stellen war, warum eine andere Bezeichnung an der Stelle des Namens „Salomo“ verwendet wird, nicht beantwortet. Warum nennt der Autor, der in eine Rolle Salomos schlüpft, sich nicht Salomo, sondern Kohelet? Warum erinnert die im Buch laut werdende Stimme in Kohelettravestie und -fiktion an Salomo, ohne eine direkte Identifikation einzugehen?²⁹²⁷ Warum wird Kohelet als Kohelet bezeichnet? Welcher Inhalt wird transportiert?

Neben den Funktionsaspekt, der bei Kohelet durch das Pt.Sg.f. dargestellt wird, tritt ein weiterer Aspekt hinzu, mit dem eine Geschichte erzählt wird. Dieser Aspekt von Erzählung soll hier mit dem Stichwort „Name“ bezeichnet werden. Der Name verweist auf eine Geschichte. Mit einem Namen wird die Geschichte eines Menschen verbunden. Es geht mir bei der Einführung des Aspektes „Name“ nicht um eine Alternative zur Funktionsbezeichnung, sondern über den Aspekt des Namens soll es ermöglicht werden, den Inhalt der Bezeichnung „Kohelet“ einzuspielen und für die Funktionsbezeichnung fruchtbar zu machen.

Schon bei der Betrachtung der Funktionsbeschreibungen in Esra und Nehemia war angeklungen, dass sich solche Bezeichnungen zu Namen weiter entwickeln können. In der Auslegung von Kohelet ist entsprechend festzustellen: „Der Verfasser selber hat also das Wort qohelet, das eigentlich kein Eigennamen war, in der Art eines Eigennamens von sich selber verwendet.“²⁹²⁸ Name im eigentlichen Sinn ein „singulärer Terminus“.²⁹²⁹ Er benennt ein konkretes Gegenüber, und zwar nicht als Akt der Beschreibung, sondern als Akt der Kennzeichnung.²⁹³⁰ Das ist der und der. „Name is a pointer“.²⁹³¹ Das ermöglicht es, einen Eigennamen zu verwenden, ohne den Träger oder die Trägerin zu kennen oder beschreiben zu können.²⁹³² Das wichtige ist die Referenzfunktion: Wir verbinden etwas mit einem Namen.²⁹³³ Im Namen spiegelt sich als Abkürzung²⁹³⁴ die Geschichtlichkeit und die Geschichte einer Person wieder.²⁹³⁵ Diese Geschichtlichkeit kann über den konkreten Namensträger hinausgehen, denn der Name kennzeichnet oft Gruppenzugehörigkeiten und damit verbundene Traditions- und Verhaltenszwänge.²⁹³⁶ Ein größerer Freiraum kann sich eröffnen im Fall von Umbenennungen, Spitz- und Kosenamen oder Bezeichnungen, die einen Namen ersetzen.²⁹³⁷ Immer dann ist eine Konkretisierung, aber auch eine Distanzierung für den Namensträger möglich. Das Bild seiner Person und Geschichte kann mehrdimensionaler werden.

²⁹²⁷ Vgl. A.S.Kametzky, Das Koheleth-Rätsel, S. 63-69; ders., Der Rätselname Koheleth, S. 225-228.

²⁹²⁸ D. Michel, Qohelet, S. 4

²⁹²⁹ U. Wolf, Einleitung, S. 9f

²⁹³⁰ U. Wolf, Einleitung, S. 10

²⁹³¹ M. K. Adler, Naming, S. 93; vgl. auch U. Wolf, Einleitung, S. 40.

²⁹³² U. Wolf, Einleitung, S. 25

²⁹³³ U. Wolf, Einleitung, S. 14.31f

²⁹³⁴ U. Wolf, Einleitung, S. 12

²⁹³⁵ M. K. Adler, Naming, S. 96; U. Wolf, Einleitung, S.39

²⁹³⁶ M. K. Adler, Naming, S. 113.123

²⁹³⁷ M. K. Adler, Naming, S. 96f.123-125

Letztlich gewährt der Name und seine Kenntnis die Möglichkeit, ein Gegenüber zu sein und angesprochen zu werden.²⁹³⁸

9.4.1 Salomo – der vermiedene Name

Innerhalb biblischer Erzählungen sagt ein Name etwas über den Träger aus. Namen in der hebräischen Bibel können leicht den Charakter von ‚Spitznamen‘ haben. Sie sind eine literarische Fiktion und haben literarische Funktion. Im Namen klingt die gesamte Geschichte an und ist in Kurzform kondensiert.

So heißt Nabal (1.Sam. 25) übersetzt „Tor“ und in der Geschichte Nabals zeigt sich, dass er ein Tor ist. Namen intensivieren den „plot“ durch die Korrespondenz von Namen und Thema.²⁹³⁹ Der Name macht so die Geschichte memorierbar, weil einzelne Züge einer Geschichte bis in den Wortlaut mit dem Namen verknüpft sind.

Geht man davon aus, dass dieser Zug, dass der Name eines Menschen in seiner Geschichte verstehbar ausgelegt wird, ein ‚Zufall‘ ist, der in der Kunst des Autors wurzelt, dann transportiert er so den Gedanken göttlicher Providenz.²⁹⁴⁰

1. Manche Menschen haben in der hebräischen Bibel mehrere Namen. Sie bekommen einen neuen Namen im Laufe der Geschichte. Aus Abram wird Abraham, aus Sarai wird Sara, aus Jakob wird Israel. Das kann direkt in Gottes Eingreifen begründet liegen, kann aber auch, wie bei Esau, der zu Edom wird, einen Wechsel des Standortes innerhalb der Geschichte signalisieren.

Ein Namenswechsel eröffnet die Möglichkeit, in weiteren Rezeptionen verschiedene Aspekte zu betonen. Der Namenswechsel von Abram und Sarai wird in Neh. 9,7 im Rahmen eines Appells an Gott, sich zu erbarmen, rezipiert. Ein neuer Name kann auch Hinweis auf die ausstehende Rettung durch Gott sein. ER wird am Ende mit einem neuen Namen rufen (Jes. 62,2).

J. Heller weist darauf hin, dass Namen durch Anspielungen gedeutet werden, dass sie aber auch im Kontext der Überlieferung „passend“ gemacht werden. Sie werden nicht mechanisch überliefert, sondern „immer neu verstanden, neu gedeutet und manchmal sogar geändert“.²⁹⁴¹ „Auch der Eigenname ist [...] eine Potenz, die in einer neuen Lage mit einem neuen Inhalt gefüllt werden und eine neue Form annehmen kann.“²⁹⁴²

Namenswechsel können dem biblischen Erzähler dazu dienen, jemanden lächerlich zu machen oder bloßzustellen.²⁹⁴³ Dazu kann er u.a. Buchstaben vertauschen oder Namen anders korrumpieren.²⁹⁴⁴

2. Menschen bekommen von verschiedenen Leuten unterschiedliche Namen beigelegt. Die unterschiedlichen Namen drücken zum einen die Beziehung von Namensgeber und Namensträger aus. Sie konkretisieren zugleich Einzelaspekte innerhalb der Geschichte oder Person eines Menschen.

Bezogen auf Salomo ist am auffälligsten, dass in seiner Geburtsgeschichte (2.Sam. 12,24f) zwei Namen überliefert sind. „Er (David) nannte ihn Salomo, und der Herr liebte ihn. Und er übergab ihn Nathan, dem Propheten, und um des Herrn willen nannte der ihn Jedidjah.“²⁹⁴⁵

Salomo wird nicht weiter erwähnt bis zur Thronnachfolgeerzählung 1.Kön. 1 und 2, die die Davids- und Salomogeschichte verbindet. Der Name, den der Prophet Nathan ihm um des Herrn willen gegeben hat, wird niemals wieder genannt.²⁹⁴⁶ Es ist ein Name, der ihm als Kindername gegeben wird, der aber durch den Thronnamen seine Bedeutung, die er noch gar nicht entwickeln konnte,

²⁹³⁸ M. K. Adler, Naming, S. 167

²⁹³⁹ M. Garsiel, Puns upon names, S. 386

²⁹⁴⁰ M. Garsiel, Puns upon names, S. 386; an bestimmten Punkten der Geschichte Israels gibt es Menschen, deren Namen Programm ist. Durch sie begleitet und leitet Gott Geschichte. Die Namen stellen Gottes Leiten dar.

²⁹⁴¹ J. Heller, Namensgebung, S. 258

²⁹⁴² J. Heller, Namensgebung, S. 259

²⁹⁴³ Y.T. Radday, Names, S. 64

²⁹⁴⁴ Y.T. Radday, Names, S. 60.67

²⁹⁴⁵ Zürcher Bibel 2007

²⁹⁴⁶ Eine Anspielung findet sich PS. 127,2; s.o. S. 88f.

verliert. Oder aber es ist sein ‚Gottesname‘, der einmal erwähnt, mir als Leser anzeigt, was hinter der Geschichte Salomos steckt: dass es ein Geliebter Gottes ist. Er enthält sozusagen prophetische Potenz.

Das Qere zur Namensgebung „Salomo“ liest statt „er nannte“ (David) „sie nannte“, mit Bathseba als Subjekt.²⁹⁴⁷ Bathseba entspricht damit dem, was in der Bibel auch sonst über das Benennen von Kinder erzählt wird. Mütter benennen ihre Söhne und erläutern diese Namen.²⁹⁴⁸ Das Qere hat auch darin seine Berechtigung, als es letztlich Bathseba ist, die ihren Sohn als Salomo auf den Thron bringt. Sie nennt hier bei seiner Geburt den Thronnamen. Der Name Jedidjah bekommt in dieser Lesart noch einmal einen anderen Aspekt. Es ist dann der Name, den er bekommt, als David ihn an Nathan übergibt. Er bindet David und Salomo zusammen. David ist ein „Geliebter“²⁹⁴⁹, Salomo ist „Liebling Jahs“.²⁹⁵⁰ In beiden Namen steckt das Verb „lieben“.²⁹⁵¹ Selbst wenn der Name David nicht von dieser Wurzel abgeleitet sein kann, schwingt die Bedeutung doch mit. Diese Benennung verbindet Salomo und David und begründet diese Verbindung theologisch.

Die doppelte Benennung trägt dazu bei, dass gleich zu Beginn des Lebens Salomos eine Spannung aufgebaut ist, wie diese Namen zu einander in Beziehung zu setzen sind. Sie wird nicht aufgelöst. In der Thronfolgeerzählung (1.Kön. 2) wird immer wieder auf die Verbindung von Salomo²⁹⁵² und Frieden angespielt.²⁹⁵³ Davids politisches Testament sieht Rache an Wegbegleitern vor, von denen er sich hintergangen fühlt. So trägt er hinsichtlich Joab auf: „Du aber handle, wie es deiner Weisheit entspricht, und lass sein graues Haar nicht in Frieden ins Totenreich hinabsteigen (1.Kön. 2, 6)“.²⁹⁵⁴ In der Ausführung durch Salomo taucht das Stichwort in 1.Kön. 2,13 in einer Grußformel zweimal auf. Und der Befehl, mit dem Salomo die Tötung Joabs befiehlt, endet mit einem Friedenswunsch (1.Kön. 2, 33b).²⁹⁵⁵ Das Wort „Friede“ wird zur programmatischen Beschreibung der Regierungszeit Salomos (1.Kön. 5, 4). Inhaltlich ausgestaltet ist dieser Friede in 1.Kön. 5,5: „sodass Juda und Israel sicher wohnten, jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, von Dan bis Beerscheba, solange Salomo lebte“.²⁹⁵⁶ Dieser Friede wird noch einmal konkret angesprochen im Frieden²⁹⁵⁷ und Bundesschluss mit Hiram von Tyros (1.Kön. 5,26) als Voraussetzung für den Tempelbau (1.Kön. 5,17). Danach wird das Wort nicht mehr erwähnt.

An seine Stelle treten andere zwei Bezüge des Verbs „Frieden machen/wiederherstellen/fertigstellen“.²⁹⁵⁸ Zum einen ist Salomo nun Bauherr des Tempels und von Palästen. Nachdem die Bauarbeiten abgeschlossen sind (1.Kön. 6f)²⁹⁵⁹, wird zunächst die Ausstattung vollendet und mit dem ersten Durchgang der drei Wallfahrtsfestopfer auch der Tempel (1.Kön 7,51; 9,24).²⁹⁶⁰ Zum zweiten gewinnt das Adjektiv „vollständig, ungeteilt“²⁹⁶¹ an Bedeutung. Im Tempelweihgebet ist das ungeteilte Herz Voraussetzung, um JHWH entsprechend der Gebote zu dienen (1.Kön. 8,61). Genau dieses ungeteilte Herz aber hat Salomo als alternder König nicht mehr (1.Kön. 11,4).

Mit dem Namen Salomo ist eine Geschichte, eine Entwicklung verbunden. Salomo ändert sich und so wird nuanciert, was sein Name darstellt. Seine Zeit bedeutet Frieden für Israel; er vollendet den Tempelbau; aber sein Herz ist nicht mehr ungeteilt. Am Ende verliert sich

²⁹⁴⁷ S. Bar Efrat, 2. Samuel, S. 121

²⁹⁴⁸ Gen. 4,1.25 (Eva), Gen. 29,32 – 30,24 (Lea und Rahel); vgl. I. Pardes, Countertraditions, S. 39-51.

²⁹⁴⁹ דוד

²⁹⁵⁰ יְדִידִיָּה

²⁹⁵¹ יָדָד; Gesenius 18A, S. 439. Da das Wort nur gering und vor allem in Eigennamen bezeugt ist, lässt kaum eine Bedeutungsbreite erkennen; evtl. geht es um lieben i.S.v. mögen oder mit jemand übereinstimmen.

²⁹⁵² שלמה

²⁹⁵³ שלום; vgl. M. Garsiel, Puns upon names, S. 385f

²⁹⁵⁴ Zürcher Bibel 2007

²⁹⁵⁵ ולדוד ולזרעו ולביתו ולכסאו יהיה שלום עד עולם מעם יהוה

²⁹⁵⁶ וישב יהודה וישראל לבטח איש תית גפנו ותחת תאנתו מן ועד באר שבע כל ימי שלמה

²⁹⁵⁷ Auffälligerweise wird hier, als einziger Stelle in der Geschichte Salomos, שלם statt שלום geschrieben, also defektiv, als fehle dem Frieden mit Hiram etwas (vgl. die Korrespondenzerzählung 1.Kön. 9,10-14).

²⁹⁵⁸ שְׁלֵמִים

²⁹⁵⁹ כְּלֵיהֶם

²⁹⁶⁰ שְׁלֵמֵי פִי

²⁹⁶¹ שְׁלֵמֵם

die Spur des Friedens (1.Kön. 11,14-40).

Ungeklärt bleibt, welche Bedeutung der zweite Name Salomos hat. Er klingt in Ps. 127,2 an²⁹⁶²: denen, die Gott liebt.²⁹⁶³ Für unseren Zusammenhang, über den Salomonamen „Kohélet“ nachzudenken, ergibt sich der Hinweis, dass in den Erzählungen über Salomo die Namensfrage nicht abgeschlossen ist. Ein neuer Name verweist auf neue Möglichkeiten, neue inhaltlichen Komponenten, die mit dem Namen „Kohélet“ verbunden sind, da mit ihm – wie mit Salomo und Jedidjah – eine Salomogeschichte erzählt²⁹⁶⁴ wird, also eine neue Rezeption ermöglicht wird.²⁹⁶⁵

9.4.2 Die anonyme Stimme Kohélet's

Wird der Name Salomos vermieden und ist Kohélet als Name Teil der Kohélettravestie und –fiktion, so ist deutlich, dass wir es beim Buch Kohélet mit einem anonym verfassten Werk²⁹⁶⁶ zu tun haben. Wie die Benennung Kohélet's hat auch die Anonymität eine Bedeutung für das Buch und seine Lesenden. Der Autor oder die Autorin verschwindet hinter dem, was sie sagt. Eine fiktive Bezeichnung, die wir ein Name aufgefasst und benutzt werden kann, tritt hier an die Stelle des eigentlichen Namens. Dabei kann der Grund darin liegen, dass der Autor oder die Autorin nicht (mehr) bekannt sind.²⁹⁶⁷ Es kann aber auch eine bewusste Entscheidung für den fiktiven Namen vorliegen.²⁹⁶⁸ Sie kann darin liegen, dass dem Autor oder der Autorin eine Veröffentlichung unter dem eigenen Namen nicht möglich war. Sie kann auch darin begründet sein, dass der Autor hinter die Sache, die er vertritt, zurücktreten will.²⁹⁶⁹ Sie kann die Chance sein, überhaupt die eigene Stimme zu erheben, weil sie von gesellschaftlichen Zwängen befreit.²⁹⁷⁰

Für Lesende bedeutet dies z.B., dass er weder die gesellschaftlichen oder persönlichen Lebensumstände der Autorin oder des Autors für sein Lesen in Betracht ziehen kann. Sie sind ersetzt durch die Geschichte Salomos. Er kann auch nicht entscheiden, ob die Stimme, die er wahrnimmt, die einer Frau oder eines Mannes ist.²⁹⁷¹ Er wird auf eine Zuordnung verzichten müssen und sich dem Lesefluss anvertrauen müssen, der eben diese Zuordnung

²⁹⁶² S.o. S. 88f.

²⁹⁶³ לִדְדוֹ

²⁹⁶⁴ Zu Geschichte und Erzählung s.o. S. 24ff.

²⁹⁶⁵ Insgesamt geht traditionelle jüdische Auslegungstradition vor diesem Hintergrund von einer Vielnamigkeit Salomos aus. Einer dieser Namen für Salomo ist Kohélet. Sie hat Salomo aber auch hinter Agur (Pvb. 30,1) und Lemuel (Pvb. 31,1) entdecken können. „Salomo hat überhaupt drei Namen; er hieß Jedidja, Kohélet und Salomo. Nach R. Josua dagegen hatte er sieben Namen, zu den angegebenen kommen noch hinzu: Agur, Yaka, Lemuel und Ithiel“ Koh.Rab 1,1; vgl. E. Ginzburg, *Mishlei*, S. 616.644.

²⁹⁶⁶ M.E. ist mit der Benennung Kohélet nur bedingt eine pseudepigraphische Schrift entstanden, da die Benennung Kohélet nicht dazu dient, den wirklichen Autor zu verhüllen, um durch die falsche Verfasserschaft Autorität und Legitimität zu erreichen; vgl. P. Pokorny, Art. Pseudepigraphie I, TRE XXVII, S. 645.648. Ähnlich sieht es B.D. Ehrman, *Forgery*, S. 35, wenn er Kohélet als „Non-pseudepigraphic forgery“ beschreibt. M.E. ist der Ausdruck „forgery“ hier falsch gewählt, weil es sich nicht um eine Fälschung oder Täuschung handelt, sondern um ein Verfahren, mit dem die Autorität Salomos in einen neuen Kontext eingebracht wird und zugleich behauptet wird, dass die Inhalte der salomonischen Zeit entsprechen. M.E. waren sich Menschen in der Antike auch im Klaren darüber, dass nicht alles, was unter dem Namen eines Menschen tradiert wird, von ihm direkt stammt, sondern Zuschreibung ist. So finden sich zu Kohélet ja in der jüdischen Tradition verschiedene Formen, wie das Buch entstanden ist, inkl. der Vorstellung aus Pvb 25,1, dass das Buch durch Hiskia zusammengestellt ist. Kohélet hat dann Anteil an der üblichen Form alttestamentlicher Schriften als Kollektivliteratur.

²⁹⁶⁷ J. Zmijewski, Art. Anonymität, LThK 3. A. Bd. 1, Sp.702

²⁹⁶⁸ J. Zmijewski, Art. Anonymität, LThK 3. A. Bd. 1, Sp.702f

²⁹⁶⁹ J. Zmijewski, Art. Anonymität, LThK 3. A. Bd. 1, Sp.703

²⁹⁷⁰ K.-F. Daiber, Art. Anonymität, EKL 3.A. Bd. 1, Sp. 153f

²⁹⁷¹ Vgl. J. Koosed, (Per)mutations, S. 74.77.82-84.

auf anderer Ebene (Kohélet ist König, also Mann; Kohélet ist die Weisheit in Person, also Frau) verhindert.

Für Lesende kann die anonyme Stimme des Buches auch als namenlos verstanden werden. Während A. Alt in seiner Untersuchung zur Namenlosigkeit von Menschen in der Bibel auf Männer verweist, die ggf als fremde Kanaanäer in königlichen Dienste stehen, also Namenlosigkeit mit Fremdheit und mit höfischer Verwaltung verbindet²⁹⁷², hat M. Bal sich mit den namenlosen Frauen im Richterbuch beschäftigt und ihre Namenslosigkeit als Zeichen für die Verdrängung von Frauen aus gesellschaftlicher Verantwortung und Selbstbestimmtheit verstanden. Die namenlose Frau ist Opfer²⁹⁷³ und ist namenloses Eigentum ihres Mannes oder Vaters.²⁹⁷⁴ Wenn man davon ausgeht, dass Namenlosigkeit eine literarische Darstellungsweise ist, dann geht es entweder um die Beschreibung einer gesellschaftlichen Stellung und/oder um die Beschreibung der Geschichte, die einen Menschen namenlos hat werden lassen. Das gilt insbesondere, wenn für die hebräische Bibel Name und Person eng, beinahe synonym gedacht werden kann.²⁹⁷⁵ Namenlose Menschen werden in der Bibel auf den ersten Blick über ihre Verwandtschaftsbeziehungen²⁹⁷⁶, Orte und/oder die entsprechende gesellschaftliche Rolle definiert. In biblischen Geschichten gibt es eine Vielzahl namenloser Charaktere. Sie dienen dazu, benannte Hauptakteure durch Kontrastierungen deutlich werden zu lassen. Sie dienen der Identität anderer und erhalten von daher ihre eigene Identität, ohne Namen.²⁹⁷⁷ Zugleich haben sich die namenlosen Charaktere, wenn sie in Geschichten wichtige Rollen spielen, als Textstrategie bewährt, um Lesende mit einer Leerstelle herauszufordern.²⁹⁷⁸ Namenlosigkeit ermöglicht Lesenden eine Vielzahl von Zugängen. Lesende sind die Chance einer namenlosen Frau oder eines namenlosen Mannes, zu einem Leben jenseits des Textes erweckt zu werden.²⁹⁷⁹ Lesende können hier zu neuen Erzählenden werden und ggf auch Namen finden.²⁹⁸⁰ M. Bal macht auf die Problematik aufmerksam, dass solches Erzählen zum einen die Intention des biblischen Textes verletzt, nämlich nicht auf den Namen eines Menschen zu setzen. Auf der anderen Seite zeigt die Weigerung Lesender zugleich die Tendenz, namenlose Menschen unter Berufung auf den Text zu verletzen.²⁹⁸¹ Namen sind Definitionen und beschreiben Grenzen und Verbindungen zwischen Menschen und ihren Geschichten.²⁹⁸² Auf der ideologiekritischen Ebene verhindert die Namenlosigkeit in Erzählungen, Identität als etwas Festes und Fixiertes wahrzunehmen. Sie verhindert Rollenzuweisungen über Namen.²⁹⁸³ Identität bleibt durch Namenlosigkeit offen.²⁹⁸⁴ Sie

²⁹⁷² A. Alt, Menschen ohne Namen, S. 209.211-213

²⁹⁷³ Vgl. P. Tribble, Mein Gott, S. 99-133 zu Ri. 19,1-30 und aaO, S. 135-164 zu Ri. 11,29-40.

²⁹⁷⁴ M. Bal, Death, S. 5f.16.26.32

²⁹⁷⁵ R. Liwak, Art. Name/Namensgebung III, TRE XXXIII, S. 752

²⁹⁷⁶ Vgl. z.B. Jephthas Tochter Ri. 11,34.

²⁹⁷⁷ A. Reinhartz, Name, S. 19-31.45-60

²⁹⁷⁸ A. Reinhartz, Name, S. 179f

²⁹⁷⁹ A. Reinhartz, Name, S. 181

²⁹⁸⁰ In der hellenischen Zeit ergibt sich daraus eine Flut pseudepigraphischer Zuschreibungen und die Tendenz, für die biblischen Bücher Autoren zu benennen. In modernen, wissenschaftlichen Veröffentlichungen bekommen namenlose Personen Namen. Vgl. A. Reinhartz, Name, S. 183

²⁹⁸¹ M. Bal, zitiert bei A. Reinhartz, Name, S. 184.

²⁹⁸² A. Reinhartz, Name, S. 9

²⁹⁸³ A. Reinhartz, Name, S. 188f

²⁹⁸⁴ Ein weiteres Moment von Namenlosigkeit begegnet in SapSal. Dort werden die Gerechten über Anspielungen an Schrift identifiziert (z.B. Henoch in Sap. 4, 10 durch eine Anspielung an Gen. 5,24LXX).

wird nicht durch einen Namen gewährleistet. A. Reinhartz macht darauf aufmerksam, dass die Namenlosigkeit bei den Frauen von Tekoa, Abel und Endor und bei der Königin von Saba für Lesende eine besondere Funktion wahrnimmt. Sie fokussiert mich als Leser auf die Professionalität dieser Frauen.²⁹⁸⁵ Dabei negiert die Professionalität nicht, dass sie alle Frauen sind. Sie sind professionell in weiblichen Rollen. Dabei kann es, wie bei der Königin von Saba, gerade ihre Professionalität sein, die sie von den anderen Frauen in Salomos Umfeld unterscheidet.²⁹⁸⁶ Blickt man auf die namenlose Königin von Saba, so treten weitere namenlose Frauen in den Fokus: die Königinmutter und die Frau der Stärke Pvb. 31 und die Frau Weisheit in Pvb. 1-9.²⁹⁸⁷

Ist Kohelet als Buch anonym, so entspricht es den üblichen Vorstellungen über biblische Texte im 3. Jhd v. u. Z. Biblische Bücher sind anonym. Das entspricht der Vorstellung, dass nicht ein Autor ein Buch geschrieben hat, sondern Literatur als Kollektivliteratur entsteht. Für Salomo gibt es diese Vorstellung in Pvb. 25,1.²⁹⁸⁸ Kohelet besteht zu großen Teilen aus Traditionszitaten, aus Schriftzitaten und aus eigenen Beobachtungen. Die salomonische Autorität wird nicht über den Namen hergestellt, sondern über die in Kohelet erzählte Geschichte. In ihr erweist sich Kohelet als Salomo, also eben darin, dass er eine Funktion Salomos wahrnimmt.

Namenlosigkeit bedeutet für Kohelet, dass der Fokus auf seiner Professionalität liegt. Die Geschichte Salomos ist nicht ausgeblendet, sondern bleibt vorhanden, aber sie gehört in den Hintergrund. Die Namenlosigkeit verweist auf die Professionalität dessen, der hier spricht. Zugleich eröffnet sie das für Kohelet Spiel mit Männlich- und Weiblichkeit, weil ohne Namen Geschlechtlichkeit nach Bedarf eingebracht werden kann. Ist Kohelet der König Salomo, so ist er vielleicht ein Mann. Stellt er die Weisheit dar, ist er vielleicht eine Frau. Namenslosigkeit eröffnet als die Möglichkeit Kohelets, beides in einer Person zu sein. Namenslosigkeit verbindet Kohelet mit dem weisen König, mit weisen Frauen und der Frau Weisheit.

9.4.3 Kohelet als Name in einer Salomoerzählung

Fiktiv ist Kohelet als namenlose Stimme zunächst einmal Davids Sohn und König über Israel in Jerusalem (Koh. 1,1.12). Alles andere tritt zurück.

Zugleich eröffnet die Mehrnamigkeit des Salomo die Möglichkeit einer Neubenennung und Neuausgestaltung der Salomogeschichte, so ist mit Blick auf Kohelet nicht nur zu fragen,

Der Autor von SapSal meidet die Namen der Gerechten, weil es um die Darstellung eines immer wieder möglichen Typus geht. Der Name jedoch bindet den Gerechten an eine konkrete historische Situation. Namenslosigkeit in diesem Kontext meint also universale Geltung. Vgl. D. Winston, Wisdom, S. 139f.

²⁹⁸⁵ A. Reinhartz, Name, S. 65-67

²⁹⁸⁶ A. Reinhartz, Name, S. 70-72

²⁹⁸⁷ Unter den Frauen in der weisheitlichen Literatur ist auch die Frau Hiobs namenlos. In der Auslegung ist unklar, wieweit ihre Aufforderung an Hiob, Gott den Abschiedssegens zu geben (Hi. 2,9; Bibel in gerechter Sprache) sie zum Sprachrohr des Satans (so Augustin). Hiob reagiert darauf so, dass er sie als törichte Frau bezeichnet und Gott gegenüber nicht mit den Lippen sündigt, also dem Ideal eines weisen Schülers entspricht. Vielleicht aber ist sie, auch wenn Hiob sie für eine Torin hält, eine weise Frau, weil ihr Wort zusammen mit dem Schweigen der Freunde Hiob dazu verhilft, den Mund zu öffnen und Gott vor Gericht zu ziehen und darin gerecht zu sein. Dann gehört sie in die Kategorie weise Frauen. Vgl. I. Pardes, Countertraditions, S. 145-152, die darauf aufmerksam macht, dass Hiobs Frau sich lt. LXX ebenso als Opfer des Leids sieht wie Hiob.

²⁹⁸⁸ In der rabbinischen Diskussion wird das ausgeweitet u.a. auch auf Kohelet; vgl. bBabaBathra Fol14b.

warum der Name Salomo vermieden wird und die Stimme des Buches so namenlos ist, sondern auch, wie die Geschichte Salomos unter der neuen Benennung, dem Namen Kohelet, erzählt wird. Zur Beantwortung dieser Frage soll auf die Ergebnisse aus Kap. 3 verwiesen werden.

1. Die Kohelettravestie (Koh. 1,12-2,26) zeigt Kohelet als König Salomo, der seine Möglichkeiten einsetzt, um unter dem Stichwort Gewinn zu fragen, was der Mensch tun soll. Er ist reich und weise. Er kommt zu dem doppelten Ergebnis, das Leben unter der gegebenen Fragestellung zu hassen und das Leben unter den gegebenen Rahmenbedingungen der Mühe²⁹⁸⁹ in Freude und Genuss zu leben. Außerdem weiß er um den Vorzug der Weisheit vor der Torheit: nämlich das genannte doppelte Ergebnis zu kennen und zu achten.

2. In der Kohelettravestie ist nichts von dem erzählt, was die Salomogeschichte sonst mitprägt: dass Salomo den Tempel baut, dass Salomo der gehorsame Sohn seines Vaters ist, dass Salomo versagt. Allenfalls in der Mahnung zum Lebensgenuss mag die Erinnerung an den Tempelbauer verborgen sein, weil dieser Zug auch die Tempelbaugeschichte mitprägt (1. Kön. 8,66).

3. Die Koheletfiktion, in die die Travestie mündet, zeigt Kohelet als Salomo, der um die Geschichte Salomos weiß. Kohelet erinnert an Züge aus der Salomogeschichte und kann sich zugleich distanziert dazu äußern.

4. Sowohl Kohelettravestie als auch -fiktion zeigen einen Kohelet, der israelbezogen vorgestellt wird. Der Israelbezug äußert sich zum einen darin, dass die mit der Person Salomos verbundenen Überbietungsformeln sich auf die Könige Israels beziehen, sie sonst einen weiteren Horizont (1. Kön. 5) haben. Er äußert sich auch darin, dass Kohelet sich als Leser der Schrift zeigt. Neben der für ihn prägenden Salomoerzählung 1.Kön. 1-12 kennt er sich zumindest in der Tora aus und zitiert bzw. spielt an.

Kohelet ist eine Form von Schriftgelehrter. Von daher erscheint es naheliegend, den Inhalt seines Namens von dem, was über Salomo erzählt wird, näher zu füllen, also von jenen Stellen aus, in denen Salomo mit קה'ל verbunden wird. Diese Stellen verbinden in 1.Kön. 1-12 und Chr Salomo zugleich eng mit dem Tempelbau.

In 1.Kön wird das Verb „versammeln“²⁹⁹⁰ nur in 1.Kön 8,1.2 genutzt: Salomo versammelt (Hif) Israel und es versammelt sich (Nif). Israel ist dann Zeugengemeinschaft (1.Kön. 8,5)²⁹⁹¹, die von Salomo als Gesamtversammlung Israels gesegnet wird (1.Kön. 8,14.55)²⁹⁹² und als „ganz Israel mit ihm als große Versammlung“ (1.Kön. 8,65)²⁹⁹³ feiert. 1.Kön. 12 erzählt vom Zerschneiden dieser Gemeinschaft, der Versammlung Israels. Jerobeam und Israel als Vollversammlung²⁹⁹⁴ verhandeln mit Rehabeam, dem Sohn Salomos über die Zukunft des gemeinsamen Reiches. Die Verhandlungen scheitern, am Ende gibt es Israel und Juda mit je eigenem König und Rehabeam versammelt (Hif) sein Heer, um Israel gewaltsam in die Einheit zurückzuzwingen. Das Wort „versammeln“ wird bis zum Ende von Kön nicht mehr benutzt. Israel als eine einzige große Versammlung gab es nur zur Zeit Salomos und von ihm versammelt.

In Chr ist eine ähnliche Tendenz sichtbar. David versammelt Israel als Versammlung seines Gottes (1.Chr. 13,1.4)²⁹⁹⁵ zur Ladeüberführung (1.Chr. 13, 5). Die Geschichte der Ladeüberführung (1.Chr. 13-16) führt auf die Davidsverheißung (1.Chr. 17) als Zentrum von Chr zu. Gott verheißt David einen Sohn bzw. eine immerwährende Dynastie und sagt zu, dass der Sohn den Tempel bauen wird (1.Chr. 17,12). Ab 1.Chr. 21 wird von den Vorbereitungen Davids für den Tempelbau unter seinem Nachfolger Salomo erzählt. Dazu versammelt er seinen Hof und seine Verwaltung (Hif 1.Chr. 28,1), um Salomo in dem קה'ל יהוה (1.Chr. 28,8) als Tempelbauer und Nachfolger vorzustellen und die Baupläne zu übergeben (ähnlich 1.Chr. 29,1.10.20). Der קה'ל begleitet Salomo nach Davids Tod nach Gibeon, wo er um Weisheit bittet (2.Chr. 1,3). Bei der Tempelweihe spricht Salomo inmitten des כל

²⁹⁸⁹ עמל

²⁹⁹⁰ קה'ל

²⁹⁹¹ עדה

²⁹⁹² כל קהל ישראל

²⁹⁹³ כל ישראל עמו קהל גדול

²⁹⁹⁴ כל קהל

²⁹⁹⁵ קהל אלהנו

ישראל sein Tempelweihgebet (2.Chr. 6, 2.12.13). Wie in 1.Kön12 versammelt Rehabeam den Heerbann aus Juda und Benjamin (Hif. 2.Chr. 11,1). Danach gibt es den קהל als Bezeichnung für die gottesdienstlich versammelte Gemeinde zur Zeit Josafats (2.Chr. 20,14), zur Zeit Hiskias (2.Chr. 30,13.25) und als getreuer Rest (2.Chr. 31,18). Josafat (2.Chr. 17,3-6)²⁹⁹⁶ und Hiskia (2.Chr. 29,2; 31,20f) gelten dabei als Könige, die in einer positiven Entsprechung zu David und Salomo stehen. Der קהל sorgt dafür, dass Joas als Davidide den Thron in Jerusalem einnehmen kann (2.Chr. 23,3). Salomo sieht in seiner Inthronisierung (2.Chr. 6,10) und im Akt der Tempelweihe (2.Chr. 6,15) die Erfüllung eines Teils der Davidsverheißung. Zugleich erlebt das Volk damit eine besondere Heilszeit. David und Salomo versammeln als einzige in der Geschichte Israels das Volk zum ungeteilten קהל. Während der Bericht in Kön daran interessiert ist, im folgenden Versagen Salomos gegenüber der persönlichen Mahnung Gottes und der Tora (1. Kön. 9.11) den Auslöser für die folgende Trennungs- und Untergangsgeschichte zu sehen und den darin sichtbar werdenden Konnex von Abfall, Strafe und Rettung zu betonen, verstärkt der Bericht in Chr den Zug der erfüllten Verheißung und verbindet ihn mit seinem Zukunftsprogramm. Die David-Salomo-Zeit wird als Maß für die weiter erzählte Geschichte Israels und für die kommende Zukunft etabliert.

Beide großen Salomoerzählungen stellen Salomo als Tempelbauer vor, 1.Kön. als eigenständig planender, in 2.Chr. als Sohn, der die Pläne des Vaters ausführt. Im Vollzug der Tempelweihe ist er ‚liturgisch‘ besonders exponiert – er nimmt eine priesterliche Aufgabe wahr: er opfert nicht nur, sondern er segnet die Versammlung (1.Kön. 8,54-61; 2.Chr. 6,3f). Dieser Salomo ist für sein Volk nicht nur Symbol einer Einheit zwischen Juda und Israel, sondern auch Symbol einer Einheit zwischen Volk und Gott und Symbol für die Treue Gottes und für „all das Gute, das der Herr für David, seinen Diener, und für Israel, sein Volk getan hatte“ (1.Kön. 8,66). Es verbinden sich die Gegenwart der Tempelweihe, in der Israel die „Versammlung“ ist, mit der Vergangenheit des Auszugs und der Zukunft. Die Treue Gottes, in der seine Hand tut, was sein Mund zugesagt hat, bietet die Grundlage für die Weihbitte: dass Gott die Gebete erhört und vergibt. Im Weihegebet ist der Tempel der Ort, an dem man sich angesichts der Sünde wendet. Das Erhören und Vergeben Gottes ist – weil Gott der Gott des Himmels und der Erde ist – auch für Menschen, die nicht zu Israel gehören offen – „damit alle Völker der Erde deinen Namen kennen und dich fürchten, wie dein Volk Israel es tut“ (1.Kön. 8,43).

Wenn der Name Kohelet inhaltlich im Horizont der Salomogeschichte gedeutet wird, transportiert der Name mehrere Gesichtspunkte:

1. Wir begegnen dem Salomo, der Israel versammelt und segnet, der Gottes Wohltat sichtbar macht. Fehlt in der Kohelettravestie der Aspekt ‚Salomo, der Tempelbauer‘, so bringt der Name diesen Aspekt indirekt ein.

Der Name ist als Teil der Funktionsbeschreibung zu verstehen: Ziel des Salomo in Kohelet ist es, dass es den Lesenden, d.h. dem Volk gut geht und es gut lebt.

Die Namenswahl ist ein bewußter Akt von Identifikation. Sie schließt, wie das salomonische Profil²⁹⁹⁷, an Salomo an und hält zugleich Distanz. Sie ist ein Mittel der Zuordnung und Abgrenzung.

Es kann sich darin andeuten, dass mit dem Namen Salomos eine Weisheit verbunden war, die Kohelet ablehnt: die ein gutes Leben verspricht, aber in Kohelets Augen eine Form der Torheit ist, da sie vergisst, dass der Mensch nicht erkennen kann, was Gott tut.

2. Wir begegnen einem Salomo mit einem Israelbezug. Er ist nicht nur ein exemplarischer Weiser oder König, sondern der Weise und König Israels. Das kann den Rückschluss zulassen, dass sich das, was Kohelet inhaltlich vertritt, gegen Strömungen von Weisheit in Israel wendet, die diesen Bezug fehlen lassen oder aufgeben wollen.

²⁹⁹⁶ In Josafat wiederholt sich ein Stück Salomos Geschichte von gutem Anfang (2.Chr. 17 u. 19,4ff) und Beratungsresistenz gegenüber Gott bzw. seinen Propheten (2.Chr. 19,2-3; 20,37); vgl. J. Barbour, The story of Israel, S. 16-30.
²⁹⁹⁷ S.o. S 101ff.

3. Wir begegnen einem Salomo, der ausführt, was sein Vater geplant hat und der darin zugleich ausführt, was Gott entspricht. Damit sind die ‚Schatten‘ Salomos nicht ausgeblendet, aber sie stehen nicht Vordergrund.

Die Schatten können vielmehr dynamisch eingebracht werden, um das Ziel, den Salomo, der als Kohelet das Leben lebt und lehrt, weiterzuverfolgen. Kohelet kann sich von Salomo distanzieren und zugleich als Salomo lehren.

9.4.4 Der Name Kohelet als Teil der Funktionsbeschreibung

Aus den Überlegungen, warum ein Pt.f. gewählt wurde, lassen sich m.E. vier Gesichtspunkte in eine Beurteilung, was der Name „Kohelet“ austrägt, mitnehmen. Zum einen gibt es im Umfeld Salomos²⁹⁹⁸ weibliche Funktionsbeschreibungen. Zum anderen gibt es die Stilisierung der Weisen als Dienerinnen der Weisheit. Zum dritten sind die Übergänge zwischen weisen Frauen, den Weisen als Frauen und der Frau Weisheit fließend. Frau Weisheit, weise Frauen und Weise interpretieren einander. Viertens steht die weiblich geprägte und verkörperte Weisheit zwar der Frau Torheit gegenüber, aber auch den männlichen Ausprägungen der Torheit.

Kohelet nimmt diese kritische Funktion auch gegenüber der Geschichte und der Weisheit Salomos wahr, wie die Überlegungen zum Namensaspekt ergeben haben. Kohelet heißt nicht Salomo, damit er diese kritische Funktion wahrnehmen kann. Zugleich ist mit der kritischen Funktion eine auf Israel bezogene öffentliche Funktion verbunden, die sich für Israel als Wohltat zeigen soll, die Wohltat, mit der Kohelet zum einen auf die Grenzen menschlichen Lebens verweist und zugleich einlädt, zu essen, zu trinken und gut zu tun (Koh. 3,10ff).

Der Name Kohelet signalisiert eine doppelte Verbundenheit, zum einen verweist er auf der Ebene des Autors oder der Autorin auf eine Namenslosigkeit, die sich in der Wahl des fiktiven Namens Kohelet widerspiegelt. Zum anderen weist der fiktive Name Kohelet auf die Gestalt Salomos als *des* Weisen in Israel, der Dienerin der Weisheit ist und für das gute Leben einsteht. Als Kohelet ist er Salomo, und zwar als Weiser und als Tor. Seine Torheit ist im Rahmen seines biografischen Experiments (Koh. 2) dargestellt. Seine Weisheit bewährt sich darin, dass er dieser Weisheit gegenüber kritisch ist und sich als Weise bewährt (Koh.7f). Dabei ist er zugleich, was seine Sprache angeht und die hin und wieder durchscheinenden politischen Verhältnisse, Zeitgenosse nicht Salomos, sondern jüdischer Menschen im 3 Jhd vuz. Kohelet stellt Salomos Person und ihre Erfahrungen gegen eine Weisheit auf, die durch die Frage nach Gewinn gesteuert ist, und die mit dem Stichwort „für mich“²⁹⁹⁹ gekennzeichnet ist (Koh. 2) und die er als gegenwärtig erlebt und mit „Kalkül“ benennt (Koh. 7.25.27.29). Diese Weisheit ist für Kohelet keine Weisheit, da sie zum Hass auf das Leben führt. Es lässt sich vermuten, dass in der Travestie Salomos Erfahrungen stark gemacht werden gegen Positionen, die mit einem starken Traditionsbezug auf Salomo vorgetragen wird.³⁰⁰⁰

²⁹⁹⁸ Es reicht, dass das Umfeld fiktiv, also gedacht ist, auch wenn es einen historischen Anhalt dafür geben kann.

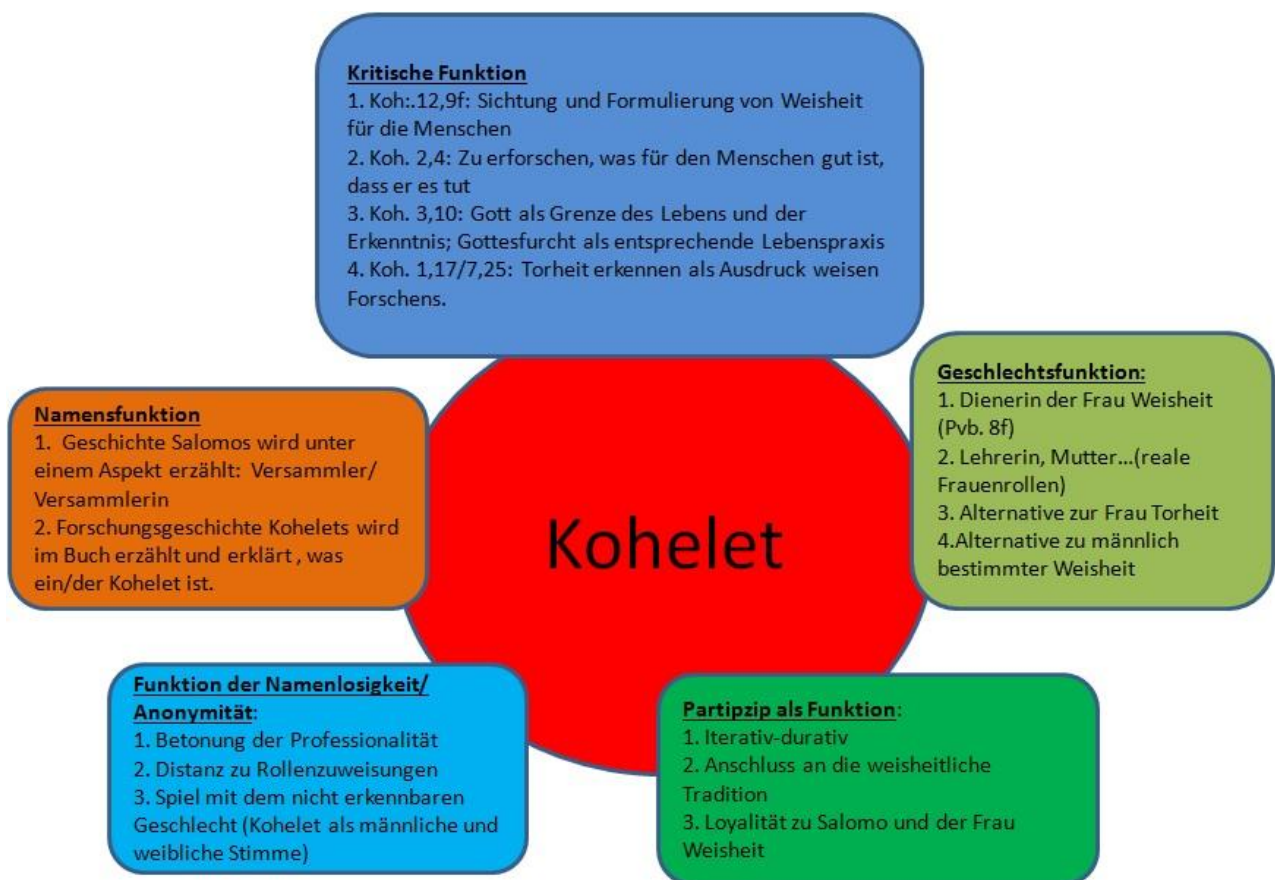
²⁹⁹⁹ 47

³⁰⁰⁰ Diese Hypothese ist ein Rückschluss. Auf der Ebene des Textes gibt es nur den König, der eine Frage stellt, der sich für sich müht und dann das Leben hasst. Wenn es die von mir angenommenen Gegenpositionen gibt, dann sind sie in der

M.E. erschließt sich der Name vom Koheletbuch her. Das Buch löst das in ihm Gesagte aus einem konkreten Kontext. Hier ist nicht mehr eine vielleicht konkret mögliche Lehrsituation in einer Schule oder auf der Straße im Blick.³⁰⁰¹ Hier ist die Weitergabe über eine solche konkrete Situation hinaus gemeint und damit zugleich Neukontextualisierung in einem literarischen Rahmen. Die kritische Funktion der Stimme, die sich Kohelet nennt oder nennen ließ, die im Nachwort Koh. 12, 9f beschrieben ist, wird mit dem Buch verstetigt. Es ist das Buch, dass mit Kohelettravestie und –fiktion Salomo aus dem Vergessenwerden entreißt. Darum sind auch keine weiteren Bücher mehr nötig. Alle weiteren werden vergessen lassen, was die Hauptsumme weiser Lebenspraxis ist: Gott fürchten.

9.4.5 Zusammenfassung: Kohelet als Funktionsbeschreibung

Die Grafik fasst die einzelnen Aspekte, die bisher erörtert wurden, zusammen:



9.5 Die Nennung Kohelets im Rahmen von Koh. 7,24-29

Die Nennung Kohelets in Koh. 7,27 lenkt eine besondere Aufmerksamkeit Lesender auf diesen Text. Sie ist singular und hat schon immer Überlegungen der Auslegenden ausgelöst.³⁰⁰²

Unsere Überlegungen haben gezeigt, dass hinter der Nennung Kohelets an dieser Stelle die

Königstravestie in die Person Salomos integriert, d.h. er stellt sie in der Rolle des Königs dar. Benannt wird die Gegenposition m.E. in Koh. 7,25-29 mit dem Stichwort „Kalkül“.

³⁰⁰¹ So N. Lohfink, Kohelet, S. 13

³⁰⁰² A. Knobel, Koheleth, S. 1-13 fasst die Überzeugungen seiner Vorgänger zusammen und bietet zugleich einen immer noch aktuellen Überblick.

bewußte Wahl und Formung dieser Bezeichnung Kohelet steht. In dieser Bezeichnung wird die kritische und die wohlthuende Funktion, die Kohelet als Weiser wahrnimt, deutlich.

Die Bezeichnung „Kohelet“ wird in Koh. 7,27 betont als feminines Wort eingebracht. Die feminine Konstruktion zeigt an, dass er sich und seine Weisheit als Alternative zu einer männlich verstandenen und formulierten Weisheit seiner Zeit versteht. Sie transportiert, was Lesende bisher von der in Kohelet erzählten Salomogeschichte wissen. Es erinnert damit an die Autorität Salomos als des Weisen in der Geschichte Israels. Es konnotiert ebenso die weiblich stilisierte Seite der Weisheit, in der sich ‚wahre‘ Weisheit als Alternative zu Torheit und ‚falscher‘ Weisheit zeigt. Die Stimme, die sich hier als Kohelet einbringt (Koh. 7,27), steht der Frau Torheit gegenüber (Koh. 7,26). Sie zeigt sich als eine, die ihr Suchen und Finden und Nichtfinden beschreibt.

Neben der Erwähnung Kohelets war für mich als Leser in Koh. 7,27 auffällig, dass hier in der dritten Person über Kohelet gesprochen wird, obwohl sonst im Buchkorpus immer die 1. P. Sg. vorherrscht, wenn Kohelet erzählt. Hier erzählt er offensichtlich nicht selbst, sondern es wird ein Hinweis von außen eingefügt. M.E. sind dabei zwei Dinge von Belang:

1. Erfolgte der Einschub in der 1. P. Sg., also: sage ich, Kohelet, ist keine Differenzierung in unterschiedliche Geschlechter möglich, da das Hebräische diese Möglichkeit in der 1. P. Sg. nicht hat. Der Einschub ist dann reduziert darauf, dass hier eine besondere Nennung Kohelets erfolgt, über die ich als Leser nachdenken müsste. Will man Kohelet hier als weibliche Stimme kennzeichnen, so ist die Formulierung in der 3. P. Sg.f. unabdingbar: „sagte sie, (die) Versammlerin“.

2. Da wir uns aber hier im Bereich des Rätsels um Frau Torheit und Frau Weisheit befinden und Kohelet als Weisheit in Person vorgestellt wird, ist gerade die Identifizierung als weibliche Stimme von großer Bedeutung. Man kann vielleicht sagen, dass gerade mit dem Einschub ein Hinweis auf die Lösung des Rätsels gegeben wird.

Mit der Nennung Kohelets ist also ein Moment der Verrätselung benannt. Der Frau Torheit aus Koh. 7,26 wird eine andere Frau, die Frau Kohelet, gegenüber gestellt. Neben dem Gebrauch von Formulierungen mit מ'צ'ל³⁰⁰³ nutzt Kohelet semantische Oppositionen und einen gezielten Einsatz des Artikels.

1. Frau Torheit und Frau Weisheit:

Der Name Kohelet wird in Koh. 7,24-29 in einem Kontext genannt, in dem „der Leser auf einen weisheitskritischen Diskurs eingestellt“³⁰⁰⁴ ist. Dieser Diskurs ist geprägt durch die Opposition Frau Weisheit/Frau Torheit. Sie wird in der Weisheit genutzt, um die Vorzüge der Weisheit und die Abgrenzung von der Torheit zu vollziehen. Zugleich war bei der Frau Weisheit deutlich, dass die Weisen, weil sie eine Frau ist, als Frauen stilisiert werden können: als Dienerinnen.

Es war am Beginn der Überlegungen dieses Kapitels bemerkt worden, dass eine Personifikation der Weisheit fehlt. Die Leerstelle ist ausgefüllt durch das Pt.Sg.f., mit dem Kohelet sich bezeichnet. So stehen sich zunächst zwei Frauen gegenüber: Frau Torheit und Kohelet als Verkörperung oder als Dienerin der Weisheit.

Der Frau Torheit zuzuordnen ist vor allem „Kalkül“³⁰⁰⁵ – eine Torheit, die sich als Weisheit ausgibt,

³⁰⁰³ S.o. S. 212ff.

³⁰⁰⁴ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 403

³⁰⁰⁵ חשבון

verkleidet, gebärdet.³⁰⁰⁶

2. Frau und Mann

Torheit und Weisheit sind mit ihren jeweiligen Anhängern und deren Taten verbunden: Frau Torheit mit dem Frevler und dem Bösen; Frau Weisheit mit denen, die vor Gott gut leben (ethisch und gelingend). Die Opposition Frau/Mann ergänzt die Opposition Weisheit/Torheit.³⁰⁰⁷

Über ihre Anhänger wird Weisheit auf eine zweite Art darstellbar: als Alternative zur Frau Torheit und d.h. als weiser Mann. Als den beschreibt sich Kohelet in Koh. 7,27f mit weisheitlichen Tätigkeit, im Erproben von Kalkül und in der Beschreibung seines Suchens und Findens. Der einzige Mann unter all den Frauen³⁰⁰⁸, der zu finden ist, ist Kohelet.

In Koh. 7,29 findet sich die Opposition eventuell wieder: zwischen dem geraden Mann und denen, die Kalküle³⁰⁰⁹ suchen. Sowohl die Verbform „suchen“³⁰¹⁰ als auch „sie“³⁰¹¹ können als Femininum gelesen werden.

3. Mann und Mensch

Die Opposition Mann/Mensch ist keine echte, aber im Sprachgebrauch Kohelets³⁰¹² steht, außer vielleicht in Koh. 7,27f, אדם für Mensch. Koh. 7,29 verallgemeinert eventuell den eingeschränkten Sprachgebrauch von Koh. 7,27f wieder. Deutlich ist dann, dass Kohelet keine biologistischen Aussagen trifft, sondern mit dem Potential der Oppositionen spielt.

4. Der Gebrauch des Artikels

Gestützt wird die Zuordnung in den Oppositionen durch den Einsatz des Artikels. Außer bei „der Gott“³⁰¹³ wird er an drei Stellen gebraucht und stellt ein Bezugsnetz her:

Koh. 7,25: die Torheit³⁰¹⁴

Koh. 7,26: die Frau³⁰¹⁵

Koh. 7,29: der Mensch³⁰¹⁶

Dabei sind vom Kontext her Koh. 7,25 und 26 aufeinander bezogen, d.h. die Torheit zeigt sich als die Frau, die Kohelet bitterer als den Tod findet. Ihnen, also der Torheit und der Frau, steht in Koh. 7,29 der aufrechte Mensch gegenüber. In Koh 8,1 wird dieser Mensch als der Weise beschrieben.

Kohelet bringt sich selbst als der Weise überhaupt ein. Im ersten Schritt steht er der Frau Torheit als Frau gegenüber, als Dienerin der Weisheit. Dann steht er den vielen Dienerinnen der Torheit, den 1000 Frauen, als Mann, als der Weise gegenüber. Und letztlich ist er der Mensch, den Gott aufrecht geschaffen hat, während für die anderen gilt: Sie „spinnen Luftgespinste und suchen viele Künste und kommen weiter von dem Ziel“.³⁰¹⁷ Oder positiv: Er ist der Weise, der sich ab Koh. 8,1 noch einmal vorstellt.

³⁰⁰⁶ Grammatisch ist חשבון maskulinum, auch wenn die Bildung des Plural sich am Femininum orientiert (vgl. Gesenius 18A, S. 407), also auf den ersten Blick wie ein Femininum aussieht, aber Maskulinum ist. Vielleicht darf man für Kohelet annehmen, dass er sprachschöpferisch ‚Kalkül‘ als Femininum auffasst; es ist verbunden mit der feminin konstruierten Zählung אחת לאחת in Koh. 7,27. Zur Wortklärung vgl. auch Jastrow; Dictionary, S. 105. G. Dalman, Handwörterbuch, S. 162 „Rechnung, Genauigkeit“; Buxdorf, Lexicon, Sp. 840 „calculus, supputatio“.

³⁰⁰⁷ Schon die Verba 1. Sg. Aff machen deutlich, dass die erzählerische Linie der Koheletfiktion wieder aufgenommen wird. Dabei ist nun nach der konkreten Ausgestaltung zu fragen: Wie wird das salomonische Profil hier aufgegriffen? Mit dem Stichwort „Frau“ wird an den Zusammenhang der Frauen Salomos angeknüpft. Salomos Entscheidung für seine ägyptische Erstfrau und alle weiteren, ausländischen Frauen wird nach den ersten Erwähnungen in 1.Kön.3,1 „Und Salomo verschwärgerte sich mit dem Pharao, dem König von Ägypten, und er nahm die Tochter des Pharao und brachte sie in die Stadt Davids...“³⁰⁰⁷ in 1.Kön.11,1-7 als Grund für seinen Abfall von Gott negativ konnotiert. Dabei wird die Zahl der Frauen Salomos mit insgesamt 1000 angegeben.

³⁰⁰⁸ Dabei muss offen bleiben, ob אלה hier Femininum oder Maskulinum ist.

³⁰⁰⁹ חשבנות

³⁰¹⁰ בקשו

³⁰¹¹ המה ist eigentlich wie הם der Plural zu הוא, also maskulin. Allerdings wird המה manchmal auch feminin gebraucht, vgl. Sach. 5,10; Ru 1,22; Cant. 6,8; siehe Gesenius 18A, S. 280.

³⁰¹² Vgl. insgesamt zur hebräischen Bibel D.J.A. Clines, אדם, S. 297-310.

³⁰¹³ האלהים

³⁰¹⁴ הסכלות

³⁰¹⁵ האשה

³⁰¹⁶ האדם

³⁰¹⁷ M. Claudius, Der Mond ist aufgegangen, Wandsbecker Bote Bd. 4, S. 57f

Das Pt.Sg.f. bietet ihm die Gelegenheit, in Koh. 7,25-29 mit einem Spiel rund um femininum und maskulinum ein Rätsel zu entwickeln, mit dem er Kalkül als Torheit und sich als Verkörperung der Weisheit darstellen kann. Dabei steht die Funktion, kritisch Weisheit zu prüfen, im Vordergrund.

9.6 Ausblick

Mit dem Blick auf die Nennung Kohelets in Koh. 7,27 sind die in Kap. 7 aufgezeigten einzelexegetischen Momente³⁰¹⁸, die zum Rätsel in Koh. 7,25-29 beitragen, benannt und bedacht.

Die folgenden zwei Kapitel widmen sich der Überprüfung der Ergebnisse im Lesefluss, d.h. sie stellen die Frage, ob und inwieweit der Abschnitt Koh.8,1-8 in den Rahmen des Rätsels und seiner Auflösung passt (Kap.10), um dann anhand einer Paraphrase des Textes als Abschluss das Ergebnis der Studie darzustellen (Kap.11).

³⁰¹⁸ S.o. S. 230ff.

Kapitel 10 „Ich“

Dieses Kapitel versucht, als Abschluss und Kontrolle, Koh. 8,1-8 als Folgetext zu Koh. 7,25-29 zu lesen. Dabei geht es darum zu entdecken, wie Koh. 8,1ff auf Koh. 7,25ff Bezug nimmt und welche textlichen Signale den Abschnitt Koh. 8,1-8 mit dem vorhergehenden und anderen Texten im Koheletbuch verbinden.

Lesende bewegen sich in der Regel im Lesefluss vorwärts. Die Abfolge des Textes lädt sie ein, dem zu folgen. Dabei erfahren sie Neues, korrigieren Vorstellungen von bisher Gelesenem, bauen neue Erwartungen auf und behalten verworfene Gedanken im Hintergrund.³⁰¹⁹

Entsprechend wird Koh.8, 1-8 als Text verstanden, der Koh. 7,25-29 folgt. Kohelet hat versucht, Weisheit zu finden, u.a. durch die Erkenntnis von Torheit. Einen Menschen³⁰²⁰ hat er entdeckt. Und er hat festgestellt, dass „der Gott den Menschen aufrecht geschaffen hat, sie aber viele Kalküle suchen.“ Vor allem aber hat er ein Rätsel formuliert: um sich und seine Autorität als Weiser zu zeigen und um einen Sachverhalt zu erläutern, der nicht einfach sichtbar ist. Es gibt Vorstellungen und Denkweisen, die sich als Weisheit³⁰²¹ ausgeben, aber Torheit sind. Ich als Leser sollte das mit dem Rätsel entdecken und Kohelets Erkenntnis teilen. Auf die Frage nach dem Weisen und seiner Weisheit war nach der Einstiegsformulierung des 2. Teils in Koh. 6,12 bereits Kap. 7,1-24 zugelaufen, endend mit der Frage, wer die ferne Weisheit kennt oder das Rätsel um sie löst.

Es wird nun Koh. 8,1-8 daraufhin gelesen, inwieweit dort Lösungen oder Hinweise auf die Lösung des Rätsels um die Weisheit eingebracht werden. Geschehen soll dies im Nachdenken über exegetische Probleme des Textabschnitts Koh. 8,1-8, die bereits im Zuge der Werkstattübersetzung³⁰²² angeklungen sind:

- die Frage, wie der Ausdruck „wie der Weise“ (Koh. 8,1)³⁰²³ zu verstehen ist;
- die Bedeutung von „Bedeutung der Sache“ (Koh. 8,1)³⁰²⁴;
- die Übersetzung und Funktion von Koh. 8,1b
- die Rolle, die das Wort „Ich“ (Koh. 8,2)³⁰²⁵ spielt;
- die Bedeutung von „König“³⁰²⁶ und „Gottesschwur“³⁰²⁷ sowie der Zusammenhang von Koh. 8,2 und 8,3
- sowie der Gesamtzusammenhang von Koh. 8,5-8.

³⁰¹⁹ . Zugleich sind Lesende frei, zurückzublättern, sich zu erinnern.

³⁰²⁰ אדם

³⁰²¹ חשבון

³⁰²² S.o. S. 124ff.

³⁰²³ כהחכם

³⁰²⁴ פשר דבר

³⁰²⁵ אני

³⁰²⁶ מלך

³⁰²⁷ שבועת האלהים

10.1 Eine erste Leseebene: der König und der Weise Im Gespräch der Auslegungsliteratur

In Koh. 8,1 klingt das Stichwort „Mensch/Mann“ wieder an, zugleich gehört der Vers mit der Frage nach dem Weisen zu den Grundfragen. Weisheit gibt es real nur in Gestalt des oder der Weisen und seiner/ihrer Lehr- und Lebenspraxis.³⁰²⁸ Der Weise und seine Praxis erfreuen Gott: „die Weisheit eines Menschen erleuchtet sein Angesicht und Lobpreis – sein Angesicht wird verändert“ (Koh. 8,1b). Nach einem Weisen mit solcher Weisheit, die Gott erfreut, fragt Kohelet.

Befragt man die moderne Auslegungsliteratur, dann geht es allerdings in dem folgenden Text nicht so sehr um die Frage, wer weise oder „der Weise“ ist, sondern um die Fragestellung „Macht und Weisheit“.³⁰²⁹

Die Frage nach dem weisen Verhalten gegenüber einem König gilt als Spezialfall weiser Unterweisung³⁰³⁰ und Lebenspraxis. An einem Beispiel soll verdeutlicht werden, was und wer weise ist.

Kohelet mahnt Koh. 8,2.3a zu weisem Verhalten gegenüber dem König. Er wendet „sich in direkter Anrede (Imperativ, Vetitiv und Jussiv) an den Leser. Dieser wird hier allerdings mit einer in mehreren Hinsichten unklaren und mehrdeutigen Ermahnung konfrontiert“³⁰³¹, stellt T. Krüger fest. Für T. Krüger karikiert Kohelet durch die Unklarheit der Anweisung den „Opportunismus einer höfischer Weisheit“.³⁰³² Er macht deutlich, dass auch der Weise, der sich überlegen fühlt, „nur ein Spielball der Launen des Königs“ ist.³⁰³³ Er benennt die praktischen Probleme, die Loyalitätskonflikte, in die ein Weiser gerät, aber er löst sie nicht, „sondern stellt das Selbstverständnis einer höfischen Weisheit grundsätzlicher in Frage.“³⁰³⁴ Zugleich stellt der Abschluss nicht nur die Weisheit des Weisen in Frage, sondern auch die herausgestellte Macht des Königs, seine gottgleiche Stellung und Herrschaft.³⁰³⁵ Das Beispiel dient als Negativabgrenzung in Rahmen der Frage, wer der Weise ist: so, wie in der Karikatur, nicht.

Ähnlich setzt L. Schwienhorst-Schönberger an, wenn er in diesem Abschnitt die Fortsetzung einer Auseinandersetzung „mit einer optimistisch gestimmten theologischen Ethik mit eindeutigen Antworten“³⁰³⁶ sieht. Diese Ethik stellt sich in Koh. 8,2-5 dar und wird in der Folge von Kohelet kritisch kommentiert.³⁰³⁷ Er bricht die Ansprüche einer solchen Ethik auf, „um den Blick frei zu

³⁰²⁸ Zur ihr gehört neben Lebenswandel, -stil und -haltung auch die Weitergabe, zunächst mündlich und – wie bei Kohelet – als Ausnahme das schriftliche Lehren.

³⁰²⁹ So die Überschrift bei L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 411; T.- Krüger, Kohelet, S. 272 titelt „Wissen und Macht“

³⁰³⁰ So könnte nach L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 413 das Frage-und-Antwortspiel direkt der Unterrichtssituation zwischen Lehrer und Schüler entstammen.

³⁰³¹ T. Krüger, Kohelet, S. 276

³⁰³² T. Krüger, Kohelet, S. 277

³⁰³³ T. Krüger, Kohelet, S. 278

³⁰³⁴ T. Krüger, Kohelet, S. 280

³⁰³⁵ Vgl. T. Krüger, Kohelet, S. 282

³⁰³⁶ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 420

³⁰³⁷ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 412f in Aufnahme von D. Michel, Untersuchungen, S. 93ff.

Es gibt vermutlich einen Konsens, der sich seit W. Zimmerlis Aufsatz, Das Buch Kohelet, 1974 herausgebildet hat: „dass Kohelet sich auf der ganzen Linie in einem polemischen Gespräch mit einer Weisheit befindet, die meint, die Dinge des Lebens meistern zu können“ (aaO, S. 229). Dieser Ansatz wird unterschiedlich realisiert, bei D. Michel z.B. als These, dass es in Kohelet eine „Struktur ‚Zitat mit korrigierendem Kommentar‘“ (D. Michel, Untersuchungen, S. 100) gibt. M.E. erleichtert die These von D. Michel das Textverständnis unzulässig, weil es die Gedanken schematisiert; die textlichen Hinweise auf Zitate sind dabei nur *ein* Problem. Viel wichtiger ist die Frage, mit welcher Weisheit sich Kohelet im Gespräch befindet. Auch die Arbeiten von N. Lohfink, L. Backhaus, L. Schwienhorst-Schönberger und T. Krüger gehen von dem bei Zimmerli beschriebenen Konsens aus, mit unterschiedlichen Prägungen für die Einzelauslegung. Auch diese Studie teilt Zimmerlis Einschätzung. Es ist jedoch zu fragen, wie die Weisheit, mit der Kohelet sich im Gespräch befindet, beschrieben werden kann. Legt sich bei D. Michel – mit Blick auf 8,1ff – die Schulweisheit, die einem Höfling vermittelt wird, nahe (vgl. D. Michel, Untersuchungen, S. 95, so ist es bei T. Krüger eine „deutungskundige und souverän gelassene“ Weisheit (T. Krüger, Kohelet,

bekommen für die Wahrheit der Dinge“³⁰³⁸, insbesondere geht es um den Anspruch, „den Menschen vor Unglück und Gottes Gericht bewahren zu können“.³⁰³⁹ L. Schwienhorst-Schönberger ordnet den Text in eine Grundauseinandersetzung Kohelets mit der Frage ein, was Weisheit ist, und folgt damit der Eingangsfrage in Koh. 8,1.

Insgesamt bleibt der Eindruck, dass zumindest Koh. 8,2.3a, also der Teil, der sich direkt an Lesende wendet, in seiner Aussage und Forderung unklar ist.

Es kann ein konkreter historischer Hintergrund vermutet werden, der Kohelet zu seinen Ausführungen über den König und über die spezifische Art der Ausführungen motiviert.³⁰⁴⁰ Zugleich kann angenommen werden, dass die konkrete Situation nur beispielhaft ist, d.h. die Mahnung zu einem bestimmten, aber leider nicht zu fassenden Verhalten, über die konkrete Situation hinaus gilt. Erhellung des Textes erhofft man sich dann von den Parallelen in der altorientalischen Weisheitsliteratur, die eine Tradition der Belehrung für das Verhalten vor dem König belegt.³⁰⁴¹

Greift man auf die Auslegungsliteratur zurück, so wird deutlich, dass sich in der modernen Auslegung von Koh. 8,1-8 Argumentationsketten aus der Auslegung von Koh. 7,25-29 wiederholen.

Bereits zur Frage, wer oder was mit der Frau in Koh. 7,26 gemeint sei, war angenommen worden, dass Kohelet anhand eines Spezialfalles oder einer, gegebenenfalls biografischen Erfahrung, sich zu Grundproblemen der weisen Existenz äußert. W. Zimmerli z.B. schreibt zusammenfassend zu Koh. 8,1-8: „Aus der Schulrede, die ganz wie schon im vorhergehenden Wort über die Frau beim Schulthema beginnt und es auch schulmäßig abzuwandeln sucht, wird unversehens ein Beleg für die tieferliegende Wirklichkeit des ‚Zeit und Gericht‘ hilflos preisgegebenen Lebens.“³⁰⁴² So wird zu Koh. 8,1-8 angenommen, dass es um einen Spezialfall weisheitlicher Ethik geht: das Verhalten vor dem König.

Auch der Hinweis, dass der Text eine große Mitarbeit Lesender erwartet, wird z.B. von T. Krüger sowohl für Koh. 7,23-29 als auch für Koh. 8,1-8 konstatiert: „Mit seinen Mehrdeutigkeiten und inneren Widersprüchen scheint der Text vielmehr seine Leser zu einer wiederholten Lektüre herauszufordern...“³⁰⁴³ T. Krüger beschreibt damit letztlich das Leseverhalten, das antike Texte immer voraussetzen und das bis zur Vormoderne üblich war.

Die Beobachtungen fordern zu einem doppelten Zugang heraus:

1. Zum einen wird im Folgenden der Frage der Mehrdeutigkeit nachzugehen sein. Anders als in den bisherigen Versuchen der Auslegung, den Text zu vereindeutigen, soll versucht werden, die Mehrdeutigkeit ernstzunehmen. Dabei gilt es nach der Funktion der Mehrdeutigkeit für Lesende zu fragen. Sie besteht nicht nur darin, dass Lesende auf starke

S. 275) mit dem Ziel einer „moralischen Perfektion durch weisheitliche Bildung“ (T. Krüger, Kohelet, S. 266) und bei L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 416f die „altisraelitische Weisheit“, die „beansprucht, ein Wissen zu vermitteln, mit dessen Hilfe der Mensch den Gefahren des Lebens...entkommen kann“ und ebenso dem „Gericht Gottes“ (L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 421).

W. Zimmerli hat in seinem Aufsatz darauf hingewiesen, dass Kohelet mit der ‚alten‘ Weisheit Israels gewichtige Punkte teilt und diese Punkte erneut zu Gehör bringt. Wenn Zimmerlis Beobachtungen stimmig sind, dann bedeutet das, dass nicht mit einem einfachen Abgrenzungsverhältnis zu rechnen ist, sondern mit einem Rezeptionsverhältnis zur ‚alten‘ Weisheit, in dem Kohelet jene Punkte aufgreift und verstärkt, die ihm helfen, einer ‚neuen‘ Weisheit kritisch zu widersprechen.

³⁰³⁸ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 421

³⁰³⁹ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 421

³⁰⁴⁰ So denkt z.B. H. Graetz, Kohelet, S. 101 an Herodes; F. Crüsemann, Unveränderbare Welt, S. 92 u.ö., sieht – wie viele andere – die hellenistischen, ptolemäischen Machthaber angesprochen, insbesondere am Vorabend des Makkabäeraufstands; s.a. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 413; K. Schöpflin, Political Power, S. 19-36; A. Pinker, Structure, S. 63-88.

³⁰⁴¹ Herangezogen werden können: Pvb. 24,21f; Ahikar Pvb. 100-104; Ptahhotep 2. Maxime u.a.; ausführliche Zitate finden sich bei D. Michel, Untersuchungen, S. 94f sowie L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 417.

³⁰⁴² W. Zimmerli, Prediger, S. 219

³⁰⁴³ T. Krüger, Kohelet, S. 283 – zu 7,23ff S. 265

Weise als Lesende engagiert werden, um zu einer eigenen Meinungsbildung zu kommen. Denn dem widerspricht letztlich der Text durch seine fordernde, imperativische Grundausrichtung. Es geht zunächst darum, die Offenheit zu bewahren, dass ein wiederholter Leseprozess neue Nuancen zu Tage fördert.

2. Ein weiterer Schritt wird jene Beobachtungen der Exegeten ernst nehmen, die eine Wiederholung ihrer Leseerfahrungen mit den Texten Koh. 7,25-29 und 8,1-8 formulieren. Man wird überlegen müssen, ob sich jene Erfahrungen – trotz aller Unterschiede der beiden Texte – im Rahmen eines Vergleichs der Textstrukturen erhärten und für die inhaltliche Auslegung auswerten lassen.

10.2 Die Vielschichtigkeit von „König“³⁰⁴⁴ – das salomonische Profil als zweite Leseebene

Ein erster Lesehorizont mit zwei Schwerpunkten stellt sich in der Auslegungstradition dar: die Frage nach dem Weisen und das Verhalten gegenüber einem tyrannischen König. Beide Fragestellungen sind ineinander verwoben und werden, wenn Auslegung dem Text angemessen sein soll, immer im Gespräch miteinander zu bedenken sein.

10.2.1. König Kohelet

Die Frage nach der konkreten Situation und damit nach dem konkreten König hat in der Forschung bisher nicht zu einer Klärung der dargestellten historischen Umstände geführt. Dieser Forschungsansatz fragt zwar danach, wer der König sein könnte, beachtet jedoch nicht, dass der Begriff „König“ im Koheletbuch für Lesende bereits ab der Überschrift (Koh. 1,1) direkt mit Kohelet selbst verbunden ist, weil er „König in Jerusalem“ ist.

Das, was dieser König ist und darstellt, ist in der Kohelettravestie ausgestaltet worden und im salomonischen Profil der Koheletfiktion, die das gesamte Buch trägt, präsent. Für Lesende wird zunächst einmal davon auszugehen sein, dass sie mit dem König nicht nur eine ihnen bekannte gegenwärtige Persönlichkeit verbinden, sondern Kohelet selbst. Für Lesende verweist das salomonische Profil darauf, wer hier mit welchem Anspruch spricht. Die Fiktion ist, vor Koh. 7,25-8,8, zuletzt in 7,20 aufgeblitzt, mit einem zitathaften Anklang an 1.Kön 8,46: „Denn einen Menschen, einen gerechten, gibt es nicht auf Erden, der Gutes tut und nicht sündigt“.³⁰⁴⁵ Es ist der Salomo, der – mit Weisheit begabt und als weiser Sohn seines Vaters – den Tempel baut und Israel als Versammlung³⁰⁴⁶ versammelt. Er ist zugleich Kohelet, der Salomo kennt und sich von ihm distanzieren kann.

Koh. 8,1 beginnt mit einer Frage nach demjenigen, der wie der Weise ist. Und in Koh. 8,2 wird überraschenderweise zunächst mit einem schlichten „Ich“ geantwortet. Wie in Koh. 4,17 lautet der erste Imperativ des zweiten Buchteils „Beachte“.³⁰⁴⁷ Nun allerdings sind es nicht die Füße eines Menschen, der zum Tempel geht, sondern der Mund des Königs, der beachtet werden soll. Lesende kennen nach dem bisherigen Buchverlauf und den Beginn von Koh. 8,2 einen König, nämlich Kohelet. Also geht es zunächst einmal um den Mund

³⁰⁴⁴ מלך; der Ansatz, von verschiedenen Leseebenen auszugehen, ist schon alt. Exemplarisch sei auf Didymos den Blinden z.St. verwiesen. Er versteht auf einer ersten Ebene unter König Gott; er eröffnet eine zweite Ebene, indem er ein Hyperbaton von dem Schamlosen (LXX Koh. 1,1c) zum Weggehen von seinem Angesicht annimmt und sagt, die Schamlosen verhalten sich eben wie kleine Könige. Die dritte Ebene ist die des Weisen: „In Wahrheit ist der Weise König“.

³⁰⁴⁵ 1. Kön. 8,46: כִּי אֵין אָדָם אֲשֶׁר לֹא יַחַטָּא

³⁰⁴⁶ קהל

³⁰⁴⁷ שמור

Kohelets. Achthaben ist die grundsätzliche Mahnung an Koheletlesende. Den Mund Kohelets, d.h. seine Worte, gilt es wegen des Gotteseides zu beachten.

Lesende werden zunächst an 1.Kön. 3, das Versprechen Gottes, Salomo Weisheit zu geben, denken, eventuell auch an das Versprechen Gottes in 1.Kön 9,3, im Tempel seinen Namen für alle Zeiten wohnen zu lassen, aber auch Unheil und Frevel zu verfolgen bis hin zur Zerstörung des Tempels. Dann ist der Gotteseid als ein Versprechen, das Gott gibt, verstanden.

Die Formulierung „Gottesschwur“³⁰⁴⁸ ist singulär; „JHWH-Schwur“³⁰⁴⁹ ist dreimal belegt, unter anderem in der Thronfolgeschichte Salomos in 1.Kön 2,43. Darüber hinaus findet sich die Formulierung in Ex. 22,10 und 2.Sam. 21,7:

1. In 2.Sam. 21,7 wird der Eid, den David Jonathan geschworen hat, beschrieben. Er sichert den Nachkommen Jonathans Frieden und Fürsorge Davids zu. Seine Unverbrüchlichkeit wird durch den „Namen des Herrn“ garantiert, bei dem er geschworen wurde (vgl. 1.Sam. 20,42).

2. 1.Kön 2 beinhaltet das politische Testament Davids³⁰⁵⁰, seine Gegner und auch Freunde betreffend. Er appelliert dabei die Weisheit Salomos, um seine Gegner zu beseitigen (1.Kön 2,5.6.9). Dabei klingt auch ein erstes Mal ein Schwur an, den David Gott geschworen hat, Schimei betreffend (1.Kön 2,8; vgl. 2.Sam. 19,24). In 1.Kön. 2,23 schwört Salomo bei seinem Leben.³⁰⁵¹ Liest man die Geschichte weiter, so finden sich alle wichtigen Stichworte aus Koh. 8,2-5 hier wieder.

1.Kön 2, 36-46 erzählt die weitere Geschichte Schimei³⁰⁵², d.h. seine Ermordung. Salomo stellt ihn unter Hausarrest und lässt ihn die Regel des Hausarrestes wissen (1.Kön. 2,37).³⁰⁵³ Simi akzeptiert die Regel des Hausarrestes, sich unter der Androhung des Todes nicht aus Jerusalem zu entfernen.

Damit ist die „gute Sache“ beschrieben (1.Kön. 2,38).³⁰⁵⁴ Schimei bricht die Regeln des Hausarrestes – er geht fort (1. Kön 2,40)³⁰⁵⁵, um entlaufene Sklaven wieder nach Hause zu holen.³⁰⁵⁶ Als Salomo ihn zur Rede stellt, fragt er: „Habe ich dich nicht schwören lassen bei JHWH?“ (1.Kön 2,42)³⁰⁵⁷ und er nimmt in 1.Kön. 2,43 noch einmal Bezug auf den Schwur und das Verhalten Simis: „Warum denn hast du dich nicht an den Schwur beim HERRN gehalten und an das Gebot, das ich dir auferlegt habe?“³⁰⁵⁸

In Koh. 8,5 klingt mit „Gebot“³⁰⁵⁹ dieser Vers wieder an. Salomo fasst das Verhalten Schimei gegenüber David und sich selbst zusammen, indem er Schimei anspricht: Du kennst³⁰⁶⁰ all das Böse³⁰⁶¹, das du getan hast (1.Kön 2,44), und rechtfertigt die Tötung Schimei damit, dass nun die Bosheit über Schimei Haupt komme.

Wie liest sich nun Koh. 8,2,3a vor diesem Hintergrund? Nun – zunächst wie eine Aufforderung, es nicht wie Simi zu machen: Schwur und Gebot nicht zu beachten und sich von Salomo zu entfernen. Denn das ist eine böse Sache. Für Simi endet das im Tod, weil das dem König gefällt.

³⁰⁴⁸ שבועת האלהים

³⁰⁴⁹ שבועת יהוה

³⁰⁵⁰ Vgl. E.A. Knauf, 1. Könige 1-14, S. 146f.

³⁰⁵¹ ביהוי

³⁰⁵² L Schwienhorst-Schönberger erkennt den Anklang an 1.Kön. 2 und liest die Schimei -Erzählung als Beispielgeschichte: So geht es einem, der das eingegangene Treueverhältnis nicht durchhält; Kohelet, S. 414f.

³⁰⁵³ ידע תדע

³⁰⁵⁴ טוב הדבר

³⁰⁵⁵ הליך

³⁰⁵⁶ E.A. Knauf, 1. Könige 1-14, S. 146f; C. Dunker, Der andere Salomo, S. 181ff verweist darauf, dass innerhalb des Textes durch die häufige Erwähnung der Fluchrichtung des Slaven deutlich gemacht werden soll, dass Schimei den Arrestauflagen trotz seiner Verfolgung entspricht und nicht den Kidron überschreitet.

³⁰⁵⁷ הלוא השבעתיך ביהוה

³⁰⁵⁸ ומדוע לא שמרת את שבועת יהוה ואת המצוה אשר צויתי עליך

³⁰⁵⁹ מצוה

³⁰⁶⁰ ידע

³⁰⁶¹ כל הרעה

10.2.2 Das Herz des Weisen

Für das salomonische Profil steht die Simi-Episode im Hintergrund. Sie zeigt den weisen Salomo von einer Seite, der Kohelet nicht entsprechen muss. Sie bringt aber zu Tage, was für das Herz des Weisen von Gewicht ist: nämlich Zeitpunkt und Urteil zu kennen. Das hat Simi, der sich um seinen Besitz sorgte, nicht beachtet. Salomo ist demgegenüber in 1.Kön 3,12 derjenige, der ein „weises Herz“ hat.³⁰⁶²

Auch das Stichwort „Wunsch/Gefallen“³⁰⁶³ gehört in das salomonische Profil. Es taucht in 1.Kön. 1-12 an zwei Stellen auf. Salomos „Wünsche“ hinsichtlich der Lieferung von Baumaterialien werden durch Hiram erfüllt (1.Kön. 5,22-24), nachdem dieser zuvor Salomos Weisheit anerkannt hat (1.Kön. 5,21). Und Salomo erfüllt die Wünsche der Königin von Saba (1.Kön. 10,13).

Für Lesende klingen in diesem Wort zugleich jene Stellen in Kohelet mit, in denen „Wunsch“ gebraucht worden ist: Koh. 3,1.17; 5,3.7.³⁰⁶⁴ Es ist in Koh. 3,1.17 mit dem Begriff des Zeitpunkts und des Urteils verbunden: „Für alles gibt es einen Zeitraum und einen Zeitpunkt für jeden Wunsch unter dem Himmel“ und „Den Gerechten und den Frevler richtet der Gott, denn einen Zeitpunkt gibt es für jeden Wunsch und über jede Tat dort“. Dabei wird „Wunsch“ im Gedicht Koh. 3,2-8 zunächst durch eine Doppelreihe von Tätigkeiten erläutert, die einander jeweils ausschließen. Menschliches Tun ist eingeschränkt dadurch, dass man zur Zeit der einen Handlung nicht die andere auch ins Werk setzen kann. Der Mensch ist als tätiger Mensch beschrieben, aber nicht als omnipotenter, sondern als beschränkter und begrenzter. Die Begrenzung wird durch den Zeitpunkt beschrieben. Ein Zeitpunkt, an dem man schweigt, ist eben nicht der Zeitpunkt, an dem man das Wort ergreift. Nach dem Gedicht in Koh. 3,1-8 ist „Wunsch“ als Ausdruck für die Begrenzung der Handlungsmöglichkeiten des Menschen zu verstehen. In Koh. 3,17 wird diese Begrenzung zunächst auch für Fragen von Gerechtigkeit und Frevel formuliert. Gerechtigkeit und Frevel sind religiöse Alltagskategorien. Auch sie schließen einander aus; zugleich aber gibt es in diesem Bereich Zweideutigkeiten: „An der Stätte des Urteilspruchs – da war Frevel, und an der Stätte des Gerechten – da war der Frevler“. Die Begrenzung, die Frevel und Frevler erfahren, wird mit der Kategorie des Urteilens, und zwar durch Gott, beschrieben. Diese Begrenzung durch das Urteil Gottes ist aber nicht fassbar, sondern allenfalls durch Misslingen, durch den Wechsel der Zeiten und dann durch den Tod, also das Ende aller Möglichkeiten erfahrbar.

In Kohelet hat dieses Wort mit der Begrenzung und der Begrenztheit des Menschen im Guten und im Bösen sowie mit der Begrenzung und Begrenztheit seiner Erkenntnis durch Gott zu tun. Ein weises Herz weiß um die Begrenzungen und die Begrenztheiten.

10.2.3 Verfügungsgewalt und Begrenzung

Koh. 8,6-8 nimmt diesen Gedanken auf. Eine doppelte Satzreihe aus je vier Gliedern wird angeführt. Sie wirken begründend dafür, dass der Weise um Zeit und Urteil weiß (Koh. 8,5).³⁰⁶⁵

³⁰⁶² לֵב חָכָם; in der Literatur zu Koh. 8,5 wird diskutiert, ob ‚weises Herz‘ (so z.B.M. Zlotowitz, Koheles, S. 149) oder ‚Herz eines Weisen‘ (so z.B. T. Krüger, Kohelet, S. 273; A. Lauha, Kohelet, S. 146; W. Zimmerli, Prediger, S. 216) zu übersetzen ist. Meist meint ein Übersetzer sich entscheiden zu müssen. Im Rahmen des salomonischen Profils liegt dann ‚weises Herz‘ näher; im Rahmen des Textes, der in 8,1 ausdrücklich nach dem Weisen gefragt hat, den Weisen in 8,2 identifiziert hat und zugleich den Begriff ausweitet auf diejenigen, die dem exemplarischen Weisen Gefolgschaft leisten, ist ‚Herz eines Weisen‘ angemessen. Vgl. z.B. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 281.

³⁰⁶³ חָפֵץ

³⁰⁶⁴ Außerdem noch Koh. 12,1.10

³⁰⁶⁵ G. Reichenbach, „Zeit und Gericht“, S. 192.198 hält die Formulierung für einen Reflex auf die prophetische Vorstellung vom Gericht Gottes; vgl. M. Fox, Ecclesiastes, S. 55. W. Zimmerli, Prediger, S. 218 hält die Formulierung für einen Hinweis

Koh. 8,5 hat eine chiasmische Grundstruktur, in der Nichtwissen und Wissen sowie die „böse Sache“ und „Zeit und Urteil“ antithetisch einander gegenüberstehen. Der Weise wird doppelt beschrieben: als einer, der das Gebot beachtet, und als einer, dessen Vernunft durch Zeit und Urteil bestimmt wird. Zum Weisen gehört ein Nichtwissen ebenso wie ein Wissen. Es spiegelt sich der weisheitliche Grundsatz wider, dass Weisheit Gottesfurcht und Meiden des Bösen ist.

Die chiasmische Grundstruktur wird in Koh. 8,6 wieder aufgenommen, nun in umgekehrter Richtung: Zeit und Gericht (Koh. 8,6a) steht nun in 8,6b die Bosheit der Menschen gegenüber. Zugleich bestehen Koh. 8,6f aus vier mit „ja/denn“³⁰⁶⁶ eingeleiteten Sätzen. Sie können als gleichberechtigte Reihung verstanden werden oder als jeweilige Begründung für den vorhergehenden Satz. Dabei ist wieder ein Wechsel zu beobachten. In Koh. 8,6a wird die Stelle des Verbs durch „Es gibt“³⁰⁶⁷ besetzt, in Koh. 8,7a durch „Es gibt kein“³⁰⁶⁸. Eventuell deutet das darauf hin, dass Koh. 8,6b und 8,7b jeweils in einem untergeordneten Zusammenhang zu 8,6a und 8,7a stehen. Auch dann wird man fragen müssen, ob der Zusammenhang Koh. 8,7 insgesamt begründend für Koh. 8,6 steht oder ob 8,6 und 8,7 gleichwertig begründend zu 8,5 zu lesen sind. Allerdings geben beide Lesarten jeweils nur Nuancierungen wieder.

Insgesamt lautet der Gedankengang in etwa:

Denn für alles Vorhaben gibt es Zeit und Gericht, weil die Bosheit des Menschen groß über ihm ist.³⁰⁶⁹ Das ist so, weil es niemanden gibt, der weiß, was sein wird, denn: das, was sein wird – wer erzählt es ihm?

Mit „Es gibt für ihn kein...“³⁰⁷⁰ in Koh. 8,7 wird bereits zu der zweiten Viererfolge, nun in Koh. 8,8, übergeleitet. Sie ist durch den Gebrauch von drei Sätzen, in denen „Es gibt kein...“ gebraucht wird, in Koh. 8,8a sowie den Gebrauch von „nicht“³⁰⁷¹ in Koh. 8,8b gekennzeichnet. Die ersten beiden „Es gibt kein...“-Phrasen nehmen aus Koh. 8,4 das Wort „Verfügungsgewalt haben“³⁰⁷² aus. Gab es in Koh. 8,4 das Königswort, das Verfügungsgewalt hatte, so geht es nun darum, dass niemand eine solche Gewalt gegenüber dem Wind und dem Tod hat (Koh. 8,8aa und ab). Eventuell klingt in חַוּר neben dem Wind der Geist und der Atem³⁰⁷³ mit, zumal in Koh. 8,8ab der Tod als Komplement angesprochen wird. Außerdem ist das Wort in den hävel-Formeln³⁰⁷⁴ fest verankert und taucht dann auf, wenn es um die Unverfügbarkeit der Weisheit geht.

Die Frage nach der Verfügungsgewalt ist für Koheletlesende bereits mehrfach angeklungen. Sie gehört zum König Kohelet. „Verfügungsgewalt haben“ ist ein Schlüsselwort im

auf die Veränderlichkeit der Welt, mit der Kohelet 8,5a widerspricht. LXX versteht Zeit des Urteils, vgl. C.D. Ginsburg, *Cohleth*, S. 395; ebenso R. Alter, *Wisdom Books*, S. 373f. H.W. Hertzberg, *Prediger*, S. 162 verweist auf die Übersetzungen, die beide Begriffe zusammenziehen (die rechte Zeit; ein richtiger Augenblick, proper time and procedure, Gebot der Stunde), hält selbst aber an Zeit und Gericht fest. Das Wissen darum lässt den Weisen gegenüber tyrannischer Herrschaft gelassen bleiben. Gott wird sie irgendwann beenden (aaO, S. 165). G. Kuhn, *Kohleth*, S. 43 geht davon aus, dass zur Gelassenheit gemahnt wird, allerdings nicht um tatenlos abzuwarten, sondern „zum Handeln die richtige Zeit abzuwarten und die richtige Art und Weise sich zeigen zu lassen“. C.I. Seow, *Ecclesiastes*, S. 281 sieht die Formulierung als Hinweis darauf, dass niemand weiß, wann Gott handelt. L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohleth*, S. 416 hält Koh. 8,5 für die Quintessenz von Koh. 8,2-4. Wer das Gebot kennt, weiß, wann und wie man sich vom König entfernt. S. Ben Yehoram, *Qohelet*, S. 454 sieht hier die Todesstunde, die als Beginn des Gerichts den Weisen zur Gebotsbeachtung motiviert.

³⁰⁶⁶ כִּי

³⁰⁶⁷ יֵשׁ

³⁰⁶⁸ אֵין

³⁰⁶⁹ Während Koh. in 8,6aa sich selbst zitiert (Koh. 3,1.17), begründet er in Koh. 8,6ab mit einem weiteren Zitat oder , nämlich an Gen. 6,5: כִּי רַבָּה רַעַת הָאָדָם בְּאַרְץ . Kohelet zeigt sich selbst Leser, nicht nur seines eigenen Buches, sondern auch der Tora.

³⁰⁷⁰ אֵינֶנּוּ

³⁰⁷¹ לֹא

³⁰⁷² שְׁלִיט

³⁰⁷³ L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohleth*, S. 420 verweist darauf, dass חַוּר bereits im Eingangsgedicht anklängt.

³⁰⁷⁴ Vgl. Koh. 1,14.17; 2,11.17.26; 4,6.16; 6,7.

Programm Kohelets. Hier zieht es den Bereich besonders aus, der die Unverfügbarkeit über Lebensgrundlagen darstellt. Wer über sie verfügen will, ist ‚böse‘ (Koh. 8,8b).

In den Überlegungen zum Sohn und Nachfolger im Rahmen der Königstravestie (Koh. 2,18-21) – wird der Nachfolger als Weiser oder als Tor über das von König Kohelet erworbene Gut verfügen? – dient es als Ausweis der Tatsache, dass Kohelet darüber als Zukunft nicht verfügen kann. In Koh. 5,18; 6,2 wird im Lebensprogramm Kohelets deutlich, dass zum Besitz die Möglichkeit kommen muss, über ihn zu verfügen und ihn zu genießen. Diese Verfügungsgewalt aber gehört mit zu dem, was unkalkulierbare Gottesgabe ist. Koh. 7,18f billigt dem Weisen zu, dass er durch die Weisheit gegenüber Menschen mit Verfügungsgewalt, also Herrschenden einen großen Vorsprung hat, vermutlich, weil er um die menschliche Ungerechtigkeit weiß. Einer, der Verfügungsgewalt hat und ausübt, ist eigentlich jemand, der sich im Irrtum über seine Möglichkeiten befindet – jedenfalls solange er nicht realisiert, dass Verfügungsgewalt eine Gottesgabe ist.

Er knüpft damit an Koh. 2,18ff, 5,18ff und 7,18f an, gibt dem Gedanken nun aber eine radikale Wende: Das, was Leben zum Leben macht, Atem und Dauer sind für den Menschen nicht verfügbar. Zugleich wird deutlich, dass der Tod als Zeichen für die Unverfügbarkeit über das Leben steht. Koh. 8,8ac fasst das zusammen, auch wenn der Sinn nicht mehr genau zu erfassen ist: „es gibt keine Entlassung im Krieg“.³⁰⁷⁵ C.L. Seow schlägt vor, als Hintergrund der Formulierung anzunehmen, dass es möglich war, sich dem Kriegsdienst durch Stellung eines Vertreters zu entziehen. Angesichts des Todes – als Krieg dargestellt³⁰⁷⁶ – ist eine solche Vertretung nicht möglich.³⁰⁷⁷ Vermutlich wird allgemeiner darauf angespielt, dass es in einem Krieg nicht möglich ist, unbetroffen und unbeteiligt zu bleiben. Die Situation ist ohne Kompromiss durch den Krieg bestimmt: ohne entrinnen zu können.³⁰⁷⁸ Dann haben wir neben der Unverfügbarkeit über Wind und Atem sowie über die Lebenszeit nun steigend die Unentrinnbarkeit aus der vorher geschilderten Situation.

Koh. 8,8b schließt den Abschnitt ab. Die „Es gibt kein“-Formulierung wird durch eine normale Verneinung ersetzt. Im MT ist er als zweiter Teil von Koh. 8,8 von den drei übrigen Teilen in 8,8a abgetrennt. Er lässt sich von daher als zusammenfassend für Koh. 8,8 verstehen. Jetzt erscheint die Quintessenz der bisherigen Überlegungen ab Koh. 8,7f. Es fällt auf, dass mit „Unrecht“³⁰⁷⁹ und „retten“³⁰⁸⁰ nun zwei bisher im Abschnitt Koh. 8,1-7 nicht erwähnte Begriffe auftauchen.³⁰⁸¹ Inhaltlich hängen Unrecht und Bosheit³⁰⁸² (Koh. 8,3.5.6) zusammen, wobei man davon ausgehen kann, dass Unrecht hier Bosheit interpretiert.

Auffällig ist, dass die beiden Worte im vorhergehenden Abschnitt in Koh. 7,25f eine Rolle spielen. Kohelet will erkennen, dass Unrecht eine Art Dummheit ist (Koh. 7,25). Unrecht ist nicht auf die ethische Dimension zu beschränken, sondern Unrecht und Unrechtun hat auch eine ‚erkenntnistheoretische‘ Dimension. Koh. 7,26 sagt, dass derjenige gut ist vor Gott, der Frau, die in Koh. 7,26a beschrieben wird, entgeht, während der Sünder ihr Opfer wird (Koh. 7,26b). Hier nun ist nicht vom Sünder die Rede, sondern von Unrecht. Unrecht rettet die nicht, die das Unrechtun als Torheit (Koh. 7,25) beherrschen. Koh. 8,8b formuliert das Gegenstück zu Koh. 7,26b bzw. lässt den

³⁰⁷⁵ Zu verschiedenen Übersetzungs- und Verstehensmöglichkeiten vgl. M. Fox, Ecclesiastes, S. 56f; H.W. Hertzberg, Prediger, S. 166.

³⁰⁷⁶ Schon LXX könnte das so verstanden, wenn dort aus Koh. 8,8ab das Wort דוּ übernommen wird: εν ημερα πολεμου , vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 282f; ähnlich versteht ein Midrash von Ps. 78,49 (dem anderen Vorkommen von מַשְׁלַחַת) her: Todesengel, so Y. Broch, Koheleth, S. 180 u. M. Zlotowitz, Koheles, S. 130. T. Krüger, Kohelet, S. 282 u. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 420 sehen das Gedicht Koh. 3,1ff anklingen – Zeit zum Sterben (Koh. 3,2) und Zeit des Krieges (Koh. 3,8). Von dorthier ist dann der Gedanke der Unverfügbarkeit der Zeit in 8,8ab und 8,8ac zu sehen.

IbnEsra schlägt eine andere Übersetzung vor, die im Zusammenhang mit der Überlegung, ob Koh. 8,1-8 eine Art Rätsellösung für Koh. 7,25ff ist, von Bedeutung ist: משלחת wie Hi. 33,18 zu verstehen, als Waffe; s. IbnEsra, Kohelet, S. 181. Dann spielt Kohelet auf 7,25 und 7,29 an. Wir hätten ggf wieder den Fall, dass er für sein Ziel eigene Ausdrücke schafft.

³⁰⁷⁷ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 283; ebenso schon Raschi; vgl. Y. Broch, Koheleth, S. 180.

³⁰⁷⁸ So W. Zimmerli, Prediger, S. 218

³⁰⁷⁹ רשע

³⁰⁸⁰ מל"ט

³⁰⁸¹ T. Krüger, Kohelet, S. 282

³⁰⁸² רע

Vers in einer Art Zusammenfassung anklingen.

Zugleich ist 8,8b also der Zielpunkt³⁰⁸³ der Argumentation ab Koh. 8,5, eventuell schon ab Koh. 8, 4.³⁰⁸⁴ Dieser Zielpunkt ist aber aus Koh. 8,1ff nicht klar, da scheint die Argumentation allein mit Koh. 8,1-8a in sich schlüssig. Koh. 8,8b zieht das Ganze noch einmal hinüber in eine ethisch-erkenntnistheoretische Dimension – als Schluss vom Allgemeinen des menschlichen Lebens zum besonderen Fall von Unrecht. Wer darum weiß, dass es Zeit und Gericht gibt, weil der Mensch böse ist und es keine klare Ansage der Zukunft gibt, der ist auch darin weise zu erkennen, dass die Verfügungsgewalt des Menschen über das Leben eingeschränkt ist. Die ethische Konsequenz ist die Ablehnung jener Torheit, die sich als Unrecht zeigt. Unrecht rettet nicht.

Kohelet beschreibt hier also negativ, was sich zuvor positiv als Lehr- und Lebensprogramm dargestellt hat. Das Leben zu leben, heißt auch, das Unrecht als Option zu negieren. Es ist der König, der zugleich der Weise ist, der hier belehrt und rät, sich an ihn zu halten.

10.2.4 Zwischenbilanz

Was sich in einem ersten Lesedurchgang für die wissenschaftliche Auslegung als Mahnung für das Verhalten gegenüber einem ggf. konkreten, tyrannischen König erschließt, ist für eine Lektüre im Rahmen des salomonischen Profils die Aufforderung, das Wort des Königs Salomo als des exemplarischen Weisen zu beachten. Diese zweite Ebene wird vorweg dadurch markiert, dass einleitend nach dem Weisen und seiner Weisheit gefragt wird. Der Weise ist zum einen der König, konkret Salomo in seiner Weisheit. Ihn in seiner Weisheit soll man beachten und nicht verlassen, sondern an seinen Aussagen festhalten. Alles andere – und damit auch alle andere Weisheit – ist eine böse Sache. Für „Gebot“³⁰⁸⁵ in Koh. 8,5 bedeutet das, es möglichst konkret als Gebot Kohelets zu verstehen.³⁰⁸⁶ Und ein Weiser, der König Salomo folgt, nimmt sein Wort als Gebot zu Herzen. Das salomonische Profil eröffnet also eine Lesemöglichkeit, die einen konkreten König, nämlich Salomo-Kohelet im Blick hat. Diesen König gilt es nicht zu verlassen. An diesen König ist man durch Gottes Zusage, dass er der Weise ist, gebunden. In diesem Zusammenhang ist der König Kohelet der exemplarische Weise, der um Zeit und Gericht weiß und darum, wie Gott den Menschen durch Zukunft und Tod in seinen Möglichkeiten eingrenzt. „König“ nähert sich hier der Bedeutung „to lead in council“³⁰⁸⁷ an.

10.3 Eine weitere Leseebene: Gott als König

Nun hat es unter Auslegenden immer Hinweise darauf gegeben, dass „König“ hier nicht nur den König oder den Weisen, sondern auch Gott bezeichnen kann.

Die Formulierung „Alles, was er will, tut er“³⁰⁸⁸ wird in der hebräischen Bibel sonst ausschließlich für Gott gebraucht.³⁰⁸⁹ Auch die Fortsetzung „Wer sagt zu ihm: Was tust

³⁰⁸³ Vgl. F. Delitzsch, Koheleth, S. 336f.

³⁰⁸⁴ Vgl. die Analyse der Struktur von Koh. 8,4-8 bei T. Krüger, Kohelet, S. 274.

³⁰⁸⁵ מצור

³⁰⁸⁶ Vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 281

³⁰⁸⁷ M. Jastrow, Dictionary, S. 790f zu מלך und Derivaten (vgl. Buxdorf, Lexicon, Sp.1211f.1278: dominari/parabolic loqui, comparari, assimilari; G. Dalman, Handwörterbuch, S. 238.257); Gesenius 18A, S. 685 nimmt eine nur in Neh.5,17 belegte zweite, aramäische Wurzel מלך an, deren Bedeutungsspektrum letztlich im neuhebräischen Wort für „raten und beraten“ endet. M.E. ist auffällig, dass sowohl מלך als auch משי'ל (Gleichnisse formulieren/herrschen, vgl. Gesenius 18A, S. 754f) eine doppelte Bedeutung haben, die weisheitliche und politische Bedeutung verbinden können.

³⁰⁸⁸ כל אשר יחפץ יעשה

du?“³⁰⁹⁰ findet sich als „an affirmation of God’s absolute power“.³⁰⁹¹ Dann ist „Gebot“³⁰⁹² in Koh. 8,5 als eine Form der göttlichen Tora zu verstehen, die es zu beachten gilt. Sie begegnet in den konditionalen Formulierungen wieder, in denen Gott Salomo nach dem Tempelbau im Traum ermahnt: „Wenn du so handelst, wie es ich dir geboten habe³⁰⁹³, meine Satzungen und meine Vorschriften hältst, werde ich den Thron deines Königums über Israel für alle Zeiten aufrichten“ (1.Kön. 9,4f).

Konkret wird Salomo vorgeworfen, anderen Göttern nachzulaufen – im Gefolge seiner Liebe zu seinen 1000 ausländischen Frauen und seines Alters (vgl. 1.Kön. 11). Dabei wird die Offenbarung im Traum als Verweis auf genau dieses Gebot verstanden, nicht anderen Göttern nachzulaufen, sondern mit ungeteiltem Herzen JHWH und seine Satzungen zu beachten (1.Kön. 11,1-9). Salomo verstößt gegen das erste Gebot – und zwar in der Form, wie es als für den König verbindliche Praxis der Gottesfurcht in der Königstora Dtn. 17,14-20³⁰⁹⁴ formuliert ist: „Auch soll er sich nicht viele Frauen nehmen, und sein Herz soll nicht abtrünnig werden, und er soll sich nicht zu viel Silber und Gold anhäufen (Dtn. 17,17)“. Die in 1.Kön 1-12 erzählte Salomogeschichte spielt auf Salomos Missachtung der Königstora immer wieder an: mit dem Stichwort Ägypten³⁰⁹⁵, das mit den Frauen³⁰⁹⁶, aber auch den ägyptischen Verhältnissen der Fron³⁰⁹⁷; mit dem sagenhaften Reichtum³⁰⁹⁸ und dem Besitz von Pferden.³⁰⁹⁹ „Er hielt nicht, was der Herr ihm geboten hatte (1.Kön 11,10)“, lautet das Urteil des Erzählers.

Ist Gott in Koh. 8,2ff als König zu verstehen, dann ist Salomo der Tor.

10.3.1 Rückblick auf Koh. 4,17ff

Innerhalb des Koheletbuches gibt es ein weiteres Indiz dafür, hier für König auch Gott gelten zu lassen. Der in Koh. 4,17 beginnende Abschnitt beschäftigt sich zunächst mit der Gottesbeziehung unter den Aspekten Tempel, Gelübde und Traum. Mit Koh. 8,1-8 teilt er die imperativische Struktur:

³⁰⁸⁹ Ps. 115,3; 135,6; Jes. 46,10; Jona 1,14; das beobachtet auch S.C.Jones, *Qohelet’s Courtly wisdom*, S. 222, versteht es aber auf dem Hintergrund einer postulierten Nähe von König und Gott als Aussage über den König. „The king is like God in that he represents divine authority on earth“.

³⁰⁹⁰ מִי יֹאמֶר לוֹ מִה תַּעֲשֶׂה

³⁰⁹¹ So C.L. Seow, *Ecclesiastes*, S. 292 mit Verweis auf Hi 9,12; Sir.36,8; Dan.4,32 sowie in Jes. 45,6; vgl. auch Jes. 29,16; 64,8 und Jer. 18,6.

³⁰⁹² מִצְוָה

³⁰⁹³ צוֹיִתִּיךְ

³⁰⁹⁴ Für unseren Zusammenhang ist nicht wichtig, inwieweit die Königstora einen wirklichen König beschreibt. Anders als Priester, Richter und Älteste sowie Propheten, deren Rechtsbezüge im Kontext von Dtn. 16,18-18,22 beschrieben werden, ist der König zum einen eine nur optionale Gestalt (vgl. J.H. Tigay, *Deuteronomy*, S. 166). Da das Deuteronomium keinen eigenen israelitischen König vor Augen hat, jedoch die Geschichte des Scheiterns der Könige von Israel und Juda kennt, beschreibt es den König als eine Möglichkeit politischer Repräsentanz. Ziel ist es – anders als in den Königsvorstellungen der Umwelt Israels – Macht und Stellung des Königs einzugrenzen. Deuteronomium steht für ein „concept of a limited monarchy“ (J.H.Tigay, *Deuteronomy*, S. 166). Der König erscheint hier ohne politische Macht und wird als der Idealisraelit beschrieben, der die Tora abschreibt. „The king must continue to study it while in office“ (J.H.Tigay, *Deuteronomy*, S. 168), damit die Tora keine vergangene Größe für ihn ist, sondern eine die Gegenwart bestimmende.

Bemerkenswert erscheint mir, dass im Kontext der Regelung in Dtn. 17,1-7 der Begriff „דָּבַר רַע“ dreimal genutzt wird, um Formen der Abweichung vom 1. Gebot zu qualifizieren (vgl. J.H.Tigay, *Deuteronomy*, S. 453).

³⁰⁹⁵ In der Königstora geht es darum, dass das Volk niemals wieder nach Ägypten geführt werden soll (Dtn. 17,16); evtl. kann man schließen, dass damit auch ägyptische Verhältnisse innerhalb Israels ausgeschlossen werden sollen. Zu den Kennzeichen dieser Verhältnisse gehören in Dtn. 17,14-20 Pferde, ein großer Harem und Reichtum.

³⁰⁹⁶ 1.Kön. 3,1; 11,1ff

³⁰⁹⁷ Auch wenn in 1.Kön. 9, 15-23 eine Versklavung nur von Nichtisraeliten berichtet wird und Israel ausdrücklich ausgenommen ist, so zeigt sich im Vorwurf, den die Nordstämme gegenüber Salomos Sohn während der Nachfolgeverhandlungen erheben, dass die Regierung Salomos von ihnen zumindest als Versklavung empfunden worden ist (vgl. 1.Kön. 12,4)

³⁰⁹⁸ 1.Kön. 9,28; 10,14-29

³⁰⁹⁹ 1.Kön. 5,8 (indirekt); 10,25ff

<p>Koh. 4,17: שָׁמַר רַגְלֶךָ - bewahre deinen Fuß</p> <p>Koh. 5,1: אֵל תִּבְהַל עַל פִּיךָ - eile nicht hinsichtlich deines Mundes</p> <p>Koh. 5,3: כִּי אֵין חֶפֶץ בְּכִסְיָיִם - es gibt kein Wohlwollen an den Toren</p>	<p>Koh. 8,2: פִּי מֶלֶךְ שָׁמוּ - den Mund des Königs beachte</p> <p>Koh. 8,3: אֵל תִּבְהַל מִפְּנֵי - eile nicht von seinem Angesicht</p> <p>Koh. 8,3: כִּי כָל אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַעֲשֶׂה - denn alles, was er will, tut er</p>
---	--

In Koh. 5,3 ist eindeutig Gott Subjekt zu „Wünsche“³¹⁰⁰; Gott ist zuvor als getrennt vom Menschen beschrieben worden (Koh. 5,1). Trennung bedeutet jedoch nicht Unerreichbarkeit, sondern für den Menschen Bedachtsamkeit in Tun und Reden vor Gott. Gelübde sind zu erfüllen, weil Gott über sie wacht. Unerfüllte Gelübde gefährden den, der sie ausgesprochen hat. Er zeigt sich darin als Tor. Der Abschnitt endet mit der Mahnung zur Gottesfurcht. In Koh. 5,3 ist „wünschen“ eindeutig mit Gott verknüpft; für Lesende wird diese Verknüpfung auch in Koh. 8,3 gelten können.

In Koh. 5,7f „führt die direkte Anrede an den Leser in Koh. 4,17-5,6 weiter“.³¹⁰¹ Es folgt angesichts der Beobachtung von Unterdrückung der Hinweis auf eine „Überwachung von Oben“. Während gängige, moderne Auslegung hier in „anerkanntermaßen ängstlichen Versen“³¹⁰² ptolemäische (oder andere) Herrschaft legitimiert oder kritisiert sieht³¹⁰³ und ein trostloses Bild von „Sich-Abfinden und Sich-Fügen“³¹⁰⁴ entdeckt, hat traditionelle jüdische Exegese von Targum und Midrasch an hier an Gott gedacht, der der Höchste ist und richten wird und der sich selbst als König zum Diener für das Feld macht.³¹⁰⁵ Daneben wird der menschliche König gesehen, der von den Feldfrüchten als Nahrung und als Arbeit abhängig ist und bleibt und hoffentlich nicht vom Silber, das nicht sättigt (Koh.5,9)³¹⁰⁶, Ähnliche Positionen in der Auslegungsliteratur des 19. Jhdts erläutert H.W. Hertzberg³¹⁰⁷, wobei er für den Sinn von MT hält, hier an Gott zu denken: „MT hat das jedenfalls so gemeint.“³¹⁰⁸ Er differenziert und konjiziert dann gegenüber MT einen ursprünglichen Text, in dem Kohelet ausgedrückt hat, dass „die Clique der Ausbeuter [...] sich klug dem Eingreifen der höchsten Gewalt zu entziehen“³¹⁰⁹ weiß.

Im Rahmen der Überlegungen zum salomonischen Profil der Koheletfiktion war zu Koh. 4,17ff bereits aufgezeigt worden, wie Koh. 4,17ff zunächst auf die Tempelbaugeschichte rekurriert und mit Koh. 5,7f ein weiteres Moment salomonischen Profils sichtbar wird: Landbau und Fron und damit das Wissen Lesender, dass Ausbeutung Machtverlust und Zusammenbruch nach sich ziehen können.

Die Auslegungssituation ähnelt der in Koh. 8,2-4: Wir haben einen Text vor uns, der auf mehreren Ebenen lesbar ist – als Aussage über ein Verwaltungssystem zur Zeit Kohelets³¹¹⁰, als Verweis im Rahmen des salomonischen Profils, indem der Weise und König beschrieben wird, und als Verweis auf den Gott, der im Himmel ist, auf Gelübde und auf die Armen achtet.

Der Unterschied zwischen beiden Texten liegt darin, dass Koh. 4,17ff das Gewicht auf das Reden und Tun des Menschen, der sich Gott naht, legt. In 8,2ff ist die Bewegung zunächst eine andere: ein Weggehen ist intendiert. Zugleich liegt das Gewicht auf dem, was dem Weggehen entgegen steht

³¹⁰⁰ Anders nuanciert L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 315, der davon ausgeht, dass sowohl Gott als auch die Menschen gemeint sein können: „Die offene Formulierung lässt aber auch an das Missfallen der Mitmenschen denken.“

³¹⁰¹ T. Krüger, Kohelet, S. 216

³¹⁰² L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 321

³¹⁰³ Zu diesen Möglichkeiten vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 320f; T. Krüger, Kohelet, S. 217-220.

³¹⁰⁴ H.W. Hertzberg, Prediger, S. 114; ähnlich A. Lauha, Prediger, S. 104

³¹⁰⁵ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 320f; T. Krüger, Kohelet, S. 217-220

³¹⁰⁶ Vgl. Ibn Esra z.St. sowie M. Zlotowitz, Koheles, S. 112f.

³¹⁰⁷ H.W. Hertzberg, Prediger, S. 114f

³¹⁰⁸ H.W. Hertzberg, Prediger, S. 114

³¹⁰⁹ H.W. Hertzberg, Prediger, S. 125

³¹¹⁰ Z.B. F. Crüsemann, Die unveränderbare Welt, S. 97

und darum zur Bedachtsamkeit fordert: dem „Hinweis auf die faktische Macht“³¹¹¹ dessen, der umsetzt, was ihm gefällt. In beiden Fällen ist die Folge unausweichlich – der Mensch, d.h. der Weise muss sich mit dieser Macht arrangieren und sie mit seinem Denken und Tun anerkennen, sonst ist er ein Tor, wie in Koh. 5,2.3, oder ein Frevler, wie in 8,8.

Liest man Koh. 4,17-5,6 vor dem Hintergrund des salomonischen Profils, werden die angedeuteten Konturen deutlicher. Salomo ist es, für dessen Geschichte Gotteshaus, Traum und Gelübde – und deren Bruch – wichtig sind und der sich als Tor erweist.³¹¹² Auch für Koh. 4,17ff ist Gott der König, und Kohelet sieht Salomo als den Toren. Wird Gott in diesem beiden Texten als König verstanden, dann geht es um die Frage nach dem Gehorsam ihm gegenüber und um das Wissen, dass Ungehorsam Folgen für das Leben hat. Die Torheit Salomos ist es, nicht auf Gott den König und seine Warnung gehört zu haben. Im Hintergrund wird man die Gehorsamforderung Gottes an Salomo (1. Kön. 3,14; 9,4f) sowie die Folgen des Ungehorsams (1. Kön. 11,11ff) sehen können.

Ist Gott König, so wird der menschliche König in ein Gehorsamsverhältnis eingewiesen: „God’s superiority as king over human kings is also emphasized“.³¹¹³ Wenn man schon dem menschlichen König mit Respekt begegnet, so gilt das Gott als König gegenüber in gesteigertem Maß.³¹¹⁴ Die Lesebenen verstärken einander: Was für den Gehorsam Salomo/Kohelet gegenüber gilt, gilt verstärkt für den Gehorsam Gott gegenüber. Und weil Gott dem Salomo/Kohelet schwört, gilt gegenüber Salomo/Kohelet eben die Forderung, nicht voreilig von ihm wegzugehen.

10.3.2 Koh. 8,1b

Eine komplementäre Beobachtung gilt es mit Blick auf Koh. 8,1b zu machen. 8,1b lässt sich zunächst als Erläuterung dessen verstehen, was den Weisen, der in Koh. 8,1a gesucht wird, auszeichnet: seine Weisheit, die sein Angesicht erstrahlen lässt und die Züge seines Angesicht erweicht. Nun gilt allerdings wie in 8,3b: „In the Bible, it is always God who ,causes the countenance/face to shine““.³¹¹⁵

Midrasch und Targum identifizieren entsprechend zunächst Gott selbst: „Wer ist so weise wie Gott und wer kennt die Auslegung des Gesetzes, die er Mose gegeben?“³¹¹⁶ In der Folge verdeutlicht der Midrasch, dass das Leuchten des Gesichts Folge der Begegnung mit der göttlichen Weisheit ist. Es begegnet darum bei den Propheten und bei Daniel, bei Adam und bei Mose und bei Gelehrten. So wird R. Jehuda bar Ilai gefragt, warum er so heiteren Gesichts ist: „Das rührt von der Gotteslehre her“³¹¹⁷ und er zitiert Koh.8, 1b. „According to the Midrash, this verse refers to the scholar who knows how to expound his learning. His ‘wisdom makes his face shine’ – when he is asked a question and is able to answer.“³¹¹⁸ Außerdem leuchtet das Angesicht des Gelehrten, wenn er, wie R. Abuhu, eine alte Lehrmeinung für sich als neue Lehre entdeckt.³¹¹⁹ Mose kann – als Fürbitter – aus jener

³¹¹¹ F. Crüsemann, Die unveränderbare Welt, S. 97; Crüsemann bezieht sich dabei auf die „Unterordnung unter die Fremdmacht“.

³¹¹² Zum salomonischen Profil von Koh. 4,17-5,6 s.o. S. 103ff.

³¹¹³ M.Z. Brettler, God is king, S. 163

³¹¹⁴ M.Z. Brettler, God is king, S. 165

³¹¹⁵ C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 277 mit Verweis auf Num 6,25; Ps. 31,17; 80,4.8.20; 119,135; Dan.9,17

³¹¹⁶ KohRab, S. 111; TgKoh; Anm. zu VIII,1: „The targum (like Q.R.) takes ‚the wise one‘ to mean God.“. Er fragt: „Who is as the wise man, that he can stand before the wisdom of the Lord, and know the interpretation of his words, like the prophets?“ Die erwartete Antwort lautet: niemand als Gott selbst, und die Folge für das menschliche Handeln ist: „Guard your mouth about the commands of the King to keep whatsoever he commands“.

³¹¹⁷ KohRab, S. 112

³¹¹⁸ M.Zltowitz, Koheles, S. 146

³¹¹⁹ KohRab, S. 112f

göttlichen Weisheit heraus „die strafende Gerechtigkeit in Barmherzigkeit über Israel“ verwandeln.³¹²⁰ Es kann sich Adams Undankbarkeit im Paradies verwandeln, wenn er mit Gottes Frage nach seiner Verantwortlichkeit von dessen Sorge hört.³¹²¹ Aber selbst bei Mose, der wie kein anderer Gottes Gebot zu erklären vermag, bleibt ein Vorbehalt: Es gibt Setzungen Gottes, deren „Grund kann kein Mensch erforschen“.³¹²²

Im Midrasch wird das „Leuchten des Angesichtes“ als Folge einer Begegnung mit Weisheit beschrieben. Sie verändert den Weisen, indem er Weisheit begegnet. Diese Weisheit kann weitergegeben werden und damit nicht nur das Gesicht des Weisen erleuchten, sondern auch das seiner Hörer.³¹²³ Die Weisheit ist gebunden an Gottes Weisheit in der Gestalt seines Gebotes, d.h. die Weisheit eines Menschen ist gegeben und umgrenzt von Gottes Weisheit.

10.3.3. Zwischenresümee

Beide Beobachtungen ergeben im Rahmen des salomonischen Profils einen weiteren, dritten Lesehorizont. Neben den Salomo, der um die erleuchtende Wirkung Gottes weiß, tritt der Salomo, der Gebot und Gotteszusage verlässt, in dem er auf das Gebot, insbesondere die Königstora, nicht achtet.³¹²⁴ Er beachtet die Warnung Gottes in 1.Kön. 9 nicht. Und er muss lernen, wie die Bosheit auf dem Menschen lastet und dazu führt, dass Gericht erfolgt, ohne das ein konkreter Zeitpunkt jetzt benannt werden kann. Kohelet nutzt hier wieder die Möglichkeit, die die Koheletfiktion ihm bietet, nämlich ein mehrdimensionales Bild Salomos einzubringen. Als weiser König Salomo weiß er eben auch um die andere Seite Salomos, in der er sich nicht als weise erweist. Kohelet ist auch darin weise, dass er Salomo als den exemplarischen Toren kennt und um den Gott als König weiß, der Gehorsam einfordert.

10.4 Wer kennt die Auslegung einer Sache?³¹²⁵

Die Eingangsfrage Koh 8,1 fragt nach dem Weisen und präzise nach dem Weisesein mit „Wer kennt die Auslegung einer Sache?“³¹²⁶. Ein Weiser ist der, der um die Auslegung einer Sache oder eines Wortes weiß. Diese Frage steht seit Koh. 6,10 im Raum; dort war sie differenziert worden zwischen dem, der weiß, was für den Menschen gut ist, dass er es tue und dem, der dem Menschen erzählen oder berichten kann, was die Zukunft bringen wird. פֶּשֶׁר ist dabei ein weiterer Terminus technicus im Bereich des Wortfeld „Rätsel“. Es hat eine

³¹²⁰ KohRab, S. 111

³¹²¹ KohRab, S. 112

³¹²² KohRab, S. 113

³¹²³ L. Schwienhorst-Schönberger verweist darauf, dass im Kontext weisheitlicher Belehrung über das Verhalten vor dem König, in den er Koh. 8,1ff einordnet, פֶּנִי auf den König aus 8,2ff bezogen sein kann: „sein Antlitz heitert sich auf, sobald er in einer schwierigen Situation das klärende Wort von Seiten seiner Berater vernimmt.“, Kohelet, S. 414 – Eventuell ist der Zusammenhang von 8,1ba und 8,1bb so zu verstehen, dass die Weisheit eines Menschen das Gesicht des Weisen erleuchtet und dann eben auch die verhärteten Gesichtszüge seines Gegenübers erweicht.

³¹²⁴ Ohne die Vorstellung des salomonischen Profils, das diese Stelle zunächst direkt auf Salomo bezieht, findet sich die Idee der beabsichtigten Mehrdeutigkeit schon in IbnEsras Kommentar z.St. Er sieht drei Ebenen oder Perspektiven des Gehorsams für den Lesenden: er soll dem Mund des Königs, des Weisen und Gottes gehorchen. Zugleich ist in seinem Kommentar bemerkenswert, dass er die Vorstellung hat, dass Kohelet in 7, 25-29 und 8,1ff andere Weise anspricht und zurechtweist, damit der Weise nicht zum Toren würde. „Als er vollendete, den Weisen zurechtzuweisen, daß er sich vor der Falle der Lust hüten soll, kehrte er zurück, ihn zu warnen, daß er sich nicht (allein) auf seine Weisheit stützen [...] soll, weil (der) Tor ihm (in diesem Fall) entspräche.“ IbnEsra z.St., S. 177.

³¹²⁵ פֶּשֶׁר דָּבָר, s.o. S. 203ff.

³¹²⁶ מִי יוֹדֵעַ פֶּשֶׁר דָּבָר

qualitativ andere Bedeutung als „ein Rätsel lösen“ und es bezieht sich auf sonst auf Träume, die einen Bezug auf die Zukunft haben. Hier geht es nicht um Träume, allerdings ist für mich als Leser der zweite Terminus technicus „berichten i.S.v. kündig machen“³¹²⁷ seit Koh. 6,12 mit der Zukunft verbunden. Koh. 8,7 nutzt ihn ebenfalls mit einem Zukunftsbezug.

„Deuten“ und „Berichten“ sind also besondere Kennzeichen eines weisen Menschen, bezogen auf das, was in der Zukunft liegt. Hier, in Koh. 8,1 wird statt einem Traum oder der Zukunft schlicht der Begriff „Sachverhalt“³¹²⁸, genutzt. Gesucht wird ein Weiser, der den Sachverhalt der Zukunft eröffnet.

10.4.1 דבר

In Koh. 8,1a ist das, was der Weise deutend eröffnet, mit „Wort/Sachverhalt“ bezeichnet. Das Wort hat eine Nähe zur Schrift, die Daniel auslegt, ist aber selbst in sich zunächst unklar. Welches Wort – ggf. als gesprochenes – oder welcher Sachverhalt ist gemeint? In Koh. 8,2.3.4.5 wird das Wort noch viermal aufgegriffen und variiert, um den Begriff näher zu beschreiben.

In Koh. 8,2 leitet es, zur begründenden Präposition³¹²⁹ abgeschwächt, auf den „Gottesschwur“ hin. In 8,3.5 ist es durch „böse“³¹³⁰ näher qualifiziert, in Koh. 8,4 durch eine constructus-Verbindung „Wort/Sache des Königs“³¹³¹. Das Gefüge selbst aber ist mit noch weiteren Verweisen gekennzeichnet.

8,2: Den Mund des König beachte³¹³²

8,4: Das Wort des König hat Verfügungsgewalt³¹³³

8,5: Wer das Gebot beachtet weiß von keiner bösen Sache.³¹³⁴

Zunächst wird in Koh. 8,2 die Mahnung, den Mund des Königs zu beachten, durch den Verweis auf den Gottesschwur begründet³¹³⁵ und damit verstärkt. In Koh. 8,5 wird der Mund des Königs durch „Gebot“³¹³⁶ erläutert und ersetzt, während das Verb „beachten“ bleibt.³¹³⁷ Zugleich wird ein Gegensatz formuliert: Der Mund des König und Gebot steht dem bösen Sachverhalt³¹³⁸ gegenüber. In Koh. 8,4 stand der böse Sachverhalt dem Sachverhalt/Wort des Königs gegenüber, das wieder besonders qualifiziert wird als machtvoll verfügend.³¹³⁹

Versucht man eng am Text zu bleiben, so muss der Zusammenhang zwischen „Deutung der Sache/des Wortes“ in Koh. 8,1 und den übrigen Vorkommen bedacht werden. Es geht in Koh. 8,1 um den Weisen schlechthin. Der Weise im Koheletbuch ist aber zunächst einmal der weise König Kohelet, dann derjenige, der seinen Argumentationen und Vorgaben für weise Praxis folgt. D.h. die Deutung ereignet sich in dem, was dieser König sagt und umsetzt. Die divinatorische Autorität, die derjenige, der über die Deutung verfügt, besitzt, klingt an, wenn das Wort/die Sache des Königs bzw. der Mund des Königs durch den

³¹²⁷ נג'ד

³¹²⁸ דבר

³¹²⁹ על דברת

³¹³⁰ רע

³¹³¹ דבר מלך

³¹³² פי מלך שמור

³¹³³ דבר מלך שלטון

³¹³⁴ שומר מצוה לא ידע דבר רע

³¹³⁵ על דברת

³¹³⁶ מצוה

³¹³⁷ שמ'ר; vgl. C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 281.

³¹³⁸ דבר רע

³¹³⁹ שלטון

Gotteseid (Koh. 8,2), durch eine Gottesprädikation³¹⁴⁰ (Koh. 8,3), sowie durch Verfügungsgewalt (Koh. 8,4)³¹⁴¹ qualifiziert wird bzw. in Koh. 8,5 durch „Gebot“ umschrieben wird.

Es wird dabei zu beachten sein, dass Koh. 8,5 eine chiasmische Grundkonstellation vorliegt. Der Verstand des Weisen oder der weise Verstand³¹⁴² am Ende des Verses ist das Interpretament zum einleitenden „Beachte das Gebot“.³¹⁴³ „Zeit und Gericht“³¹⁴⁴ formuliert das Gegenteil von einer bösen Sache³¹⁴⁵ und ist noch einmal eine Umschreibung dessen, was mit dem Wort oder Mund des Königs gemeint ist.

Exkurs: LXX als Lesevariante

Die LXX hat דבר zunächst in Koh. 8,1b mit ρημα übersetzt. Begrifflich verweist sie auf ihrer Übersetzung in Koh. 1,1 zurück: ρηματα. Für Lesende hat der Begriff also eine Nähe zu Kohelet, weil seine Worte im Titel so bezeichnet werden.

Sie differenziert innerhalb von Koh. 8,1-8, weil sie in Koh. 8,2,3 דבר mit λογος übersetzt, um in Koh. 8,5 wieder ρημα zu übersetzen. D.h. LXX baut ein eigenes Interpretationsgefüge auf, das noch dadurch verstärkt wird, dass Koh. 8,3 λογος wie ρημα in Koh. 8,5 durch πονηρος qualifiziert wird und dem λογος ορκου θεου gegenübersteht.

ρημα hat dabei eine inhaltliche Differenz zu λογος: Es bewegt sich lexikalisch in der Nähe von Rhetor und Rhetorik, d.h. vom eher kunstvoll und zielgerichtet eingesetzten Wort. Es ist ein besonderes Wort und ihm entspricht eine besondere Form. Ρημα kann daher Befehl bedeuten, aber auch Botschaft oder Kunde oder schöne Rede.³¹⁴⁶ Es geht eher um das ausgesprochene und geprägte Wort. Vor allem aber ist ρημα das ausgesprochene, also das öffentlich gewordene Wort. Es ist im Verständnis der LXX etwas Bekanntes, das gedeutet wird. Dabei muss das Bekannte nicht automatisch verständlich sein

פּשָׁר übersetzt LXX mit λυσις, also mit Auflösung oder Lösung³¹⁴⁷ statt mit Bedeutung oder Deutung. Vorsichtig wird man vielleicht den LXX-Text übersetzen können: „Wer weiß die Auflösung des Spruches?“ Dann aber wird man den Spruch an dieser Stelle näher qualifizieren können: als Rätsel, also als Kunstwort, in dem eine Bedeutung verborgen ist, die verdeutlicht werden soll.³¹⁴⁸

LXX könnte in ihrer Art zu übersetzen also erspürt haben, dass es um die Lösung eines Rätsels geht. Rätsel und ihre Lösung dienen der Darstellung von Autorität, sowohl was das Stellen eines Rätsels angeht, als auch, was die Lösung angeht. Dabei kann zunächst offen bleiben, ob hier mit 8,1a insgesamt eine Rätselfrage formuliert ist oder ob sich 8,1a auf ein anderes Rätsel bezieht. Mit der Frage „Wer“ ist allerdings die Frage nach dem Rätsellöser gestellt. Der Weise – und zwar der Weise schlechthin – zeigt sich darin, dass er Rätsel löst. Dieses Lösen von Rätseln hat dabei eine Qualität, die in der Josefs- und Danielgeschichte mit der Traumdeutung verbunden ist. Gott eröffnet durch den Deuter einen Handlungsraum für die Zukunft, die selbst nicht zu beeinflussen ist, in der aber gehandelt und gelebt wird. Und zugleich sind das Rätsel und seine Lösung Selbstausslegung dessen, der das Rätsel und die Lösung vorträgt.³¹⁴⁹

10.5 „Ich“³¹⁵⁰

Wenn mit Koh. 8,2-5 sowohl an die Koheletfiktion Koh. 3,1ff/4,17ff sowie an das salomonische Profil, das Kohelet für seine Darstellung nutzt, angeknüpft wird und wenn durch die Einleitung in Koh. 8,1 besonders an die Funktion, die das Wortfeld „deuten“³¹⁵¹ hat, erinnert wird, nämlich den Deuter als weisheitliche Autorität herauszustellen, dann sollten diese Beobachtungen in die Beurteilung der Frage, ob der Eingang von Koh. 8,2 mit

³¹⁴⁰ כי כל אשר יחפץ יעשה

³¹⁴¹ שלטון

³¹⁴² לב חכם

³¹⁴³ שומר מצוה

³¹⁴⁴ עת ומשפט

³¹⁴⁵ דבר רע

³¹⁴⁶ Vgl. Liddell, Lexicon, S. 1569

³¹⁴⁷ Liddell, Lexicon, S. 1066: solution of a difficulty, interpretation, unraveling the plot.

³¹⁴⁸ Vgl. R.Alter, Wisdom books, S. 373: "It is cognate with patar, the verb used for Joseph's solving the enigma of dreams, and would seem to suggest laying open a hidden meaning."

³¹⁴⁹ S.o. S. 172ff.

³¹⁵⁰ אני

³¹⁵¹ פּשָׁר

אני „Ich“ eine eigene Bedeutung hat oder als verschriebene Dittografie von Koh. 8,1³¹⁵² oder als eine Verschreibung der part.acc. zu bewerten und zu streichen ist³¹⁵³, einfließen.

Die Masoreten haben das אני vom folgenden Mahnwort durch die Akzentuierung abgesetzt.³¹⁵⁴ Es steht allein. Zusätzlich ist zu beachten, dass bei Kohelet אני zu den Lieblingsworten gehört³¹⁵⁵ und bewusst gesetzt wird, so z.B. in Voranstellung gleich zu Beginn der Kohelettravestie in Koh. 1,12. Das, was Kohelet zu sagen hat, wird durch seine Person, seine Erfahrungen und seinen Verstand gedeckt.³¹⁵⁶ „Die Ermahnung leitet sich feierlich ein, indem Koheleth, selber ein König und dazu ein דוכן, ihr die Autorität seine Person zur Stütze gibt...“³¹⁵⁷

Bereits in Kap. 1 war auf die Besonderheiten der Ich-Erzählung und des Ich-Erzählers hingewiesen worden. In den weisheitlichen Zusammenhängen taucht das „Ich“ des Erzählers oder Lehrers immer wieder auf. Es dient in Lehrreden und -erzählungen der Darstellung eigener Erfahrung – so z.B. In Pvb 7,6-23 o. 24,30-24³¹⁵⁸ als „Erlebnisbericht“.³¹⁵⁹ „Allerdings wird man annehmen dürfen, dass er bei seiner Wiedergabe die Beobachtung schon interpretiert hat.“³¹⁶⁰ Die Lehrrede mit ihrem „mahnenden Charakter“³¹⁶¹ nutzt an dieser Stelle die Autorität der eigenen Beobachtung. Auch die als eigene Beobachtung und Erfahrung geschilderte Situation muss dabei nicht selbst erlebt sein, sondern kann in der „Ich“-Rede zu eigen gemachte Fremderfahrung sein.

Wird in den Lehrreden der Weisen das „Ich“ nur selten³¹⁶² durch das Pronomen, sondern i.d.R. über die Verbalform ausgedrückt, so ist in Pvb.1-9 das Wort אני für die Frau Weisheit vorgesehen. Sie stellt mit einem betonten „Ich“ sich selbst und ihr Handeln bzw. ihre Reaktionen vor³¹⁶³ Dabei ist deutlich, dass die Frau Weisheit mit ihren Reden in Pvb. 1. und 8 eine Entscheidung einfordert: für ein Leben mit ihr. Sie nutzt dafür u.a. Redeformen der Prophetie.

Kohelet knüpft daran an. Zum einen nimmt er die Autorität des Lehrenden in Anspruch, auch wenn man weder die Kohelettravestie noch die -fktion formal als Lehrrede beschreiben kann. Er nimmt aber zugleich auch die Autorität der Frau Weisheit für sich Anspruch und stellt damit, wie die Frau Weisheit, die Lesenden vor eine Entscheidung: sich an ihn zu halten oder an die fremde Frau Torheit. Kohelet nutzt das Wort nicht von ungefähr. Die eigene Beobachtung und das eigene Denken sind für ihn das erkenntnistheoretische Fundament. Er knüpft an die empirische Grundausrichtung der Weisheit an und verstärkt sie.

Angesichts dessen scheinen jene Übersetzungen und Kommentatoren näher am Text zu sein, die nach Wegen suchen, das Wort אני in Koh. 8,2 in Übersetzung oder Auslegung mit einfließen zu lassen. In der Regel wird dann ein ausgefallenes „Ich sage“ angenommen³¹⁶⁴, wobei allerdings keine Gründe für das Ausfallen angeführt werden können.³¹⁶⁵ KohRab zitiert Rabbi Levi : „ich beachte das,

³¹⁵² ישנא

³¹⁵³ So z.B. W.Zimmerli, Prediger, S. 215; C.L. Seow, Ecclesiastes, S. 279.

³¹⁵⁴ F. Delitzsch, Koheleth, S. 332. Er vermutet, dass eine Form von אמר ausgefallen ist, S. 333.

³¹⁵⁵ Er gebraucht es 24mal: Koh. 1,12.16; 2.1.2.11.12.13.14.15.17.18.20.24.; 4,2.4.7.8; 5.17; 7,25.26; 8,2.12.15; 9,16

³¹⁵⁶ M.E. ist es für das Verstehen und Nachvollziehen zweitrangig, ob Lesende literarische „Ich-Berichte“ autobiografisch oder fiktional verstehen. Immer gibt das „Ich“ an dem, was der Sprecher erlebt, Anteil. Der „Ich-Bericht“ verleiht dem Gesagten Gewicht durch das „Ich“ des Sprechers, d.h. durch seine persönliche Betroffenheit und Erfahrung. Zum Problem ‚Dokument gelebten Lebens oder Fiktion‘ in der Koheletauslegung s. D. Michel, Qohelet, S. 78-81.

³¹⁵⁷ F. Delitzsch, Koheleth, S. 333

³¹⁵⁸ Statt אני wird hier אנכי benutzt.

³¹⁵⁹ Vgl. O. Plöger, Sprüche, S. 76.

³¹⁶⁰ O. Plöger, Sprüche, S. 76

³¹⁶¹ O. Plöger, Sprüche, S. xx

³¹⁶² Pvb. 23,15;26,19; Pvb. 24,32

³¹⁶³ Pvb. 1,26; 8,12.14.17.27

³¹⁶⁴ אמרת, so z.B. IbnEsra, Kommentar, S. 177, der „befehlen“ oder „warnen“ vorschlägt; Y.Broch im Gefolge seiner Midrasauslegung: „I counsel“, Koheleth, S. 172.

³¹⁶⁵ Vgl. H.W. Hertzberg, Prediger, S. 161 Anm. zu 2a); weitere Varianten s. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 411 u. T. Krüger, Kohelet, S. 272.

[...] was der Mund des Königs aller Könige gesprochen hat“³¹⁶⁶; ähnlich liest V: „ego os regis observo“³¹⁶⁷, ebenso Alshich³¹⁶⁸, der hier Salomos eigene Stimme hört, mit der er sich unter Gottes Gebot beugt, obwohl er weiser als jeder andere Mensch gewesen sein mag. L.Schwienhorst-Schönberger erkennt im Gefolge von Beentjes ein Frage-Antwort-Schema in 8,1.2 wieder, als ein Echo der Schulsituation, in der gefragt und geantwortet wird.³¹⁶⁹ Durch diesen „Sitz im Leben“ sieht er dann aber keine weitere Relevanz oder Funktion für den dann folgenden Inhalt. Die NJPS übersetzt „I do“ und sieht darin die Antwort auf die Frage aus 8,1.³¹⁷⁰ H.W. Hertzberg erkennt, dass Kohelet hier „offenbar das Ganze als etwas Neues erscheinen lassen will“³¹⁷¹, zieht aber keine weiteren Konsequenzen.

Deutlich ist, dass man nach der Funktion, die diese Einleitung in Koh. 8,2 wahrnehmen kann, fragen muss. Dabei verstehen einzelnen Auslegungsversuche das וְנֵאמָר in der Regel als eine indirekte Antwort auf die in 8,1a gestellte Frage nach dem Weisen. Der gesuchte Weise zeigt sich darin an Weiser, dass er die dann folgende Mahnung ausspricht. Aber worin liegt es begründet, dass er diese Mahnung aussprechen kann? Sie ist nur darin begründet, dass er der König Salomo mit seiner Erfahrung von Weisheit und Torheit ist.

10.6 Zwischenbilanz

Versucht man, die bisherigen Überlegungen kurz zusammenzufassen, legen sich für den ersten Teil drei Beobachtungen nahe:

- 1. Mit Koh. 8,1 wird der Horizont von Rätsel und Lösung angesprochen.**
- 2. Mit Koh. 8,2 wird die Person Kohelets betont als Antwort auf die Frage in Koh. 8,1 vorgestellt.**
- 3. Mit dem König ist eine konkrete Figur gemeint – der König Kohelet/Salomo mit seinen Erfahrungen. Er verkörpert zugleich den Weisen und die Frau Weisheit.**
- 4. An ihm wird aber auch deutlich, was es heißt, ein Tor zu sein. Es bleibt zu beachten, dass er gegenüber Gott nicht nur der weise König ist, sondern auch die Erfahrung des Toren einbringt.**

10.7 Vergleich Koh. 7,25-29/8,1-8

In den ersten Überlegungen dieses Kapitels³¹⁷² war aufgefallen, dass die Ausleger sowohl für 7,25ff als auch für 8,1ff ähnliche Grunderfahrungen mit den Texten formulieren. Die Texte sind in ihrer Bedeutung unklar. Es geht darum, Lesende in die kritische Reflexion mit einzubinden.³¹⁷³

Wenn auch die formulierte Erfahrung der Ausleger in Bezug auf die beiden Texte übereinstimmt, so überwiegen auf den ersten Blicke die Unterschiede zwischen Koh. 7,25-29 und 8,1-8. Schon die grundsätzlichen textlichen Signale sind verschieden. Koh. 7,25-29 nimmt die „Ich-Erzählung“ Kohelets mit den Verben 1. Sg. Aff bzw. Pt.Sg.mit וְנֵאמָר wieder auf, ist also im Grunde eine Erzählung,

³¹⁶⁶ KohRab, S. 113; entsprechend auch Rashbam z.St., S. 168f.

³¹⁶⁷ Zit. nach L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 411.

³¹⁶⁸ Alshich, Perfection, S. 204f; Alshich nimmt dabei Mose aus, auf den nach der Auslegung des Midrash 8,1 bezogen ist. Salomo ist nicht weiser als Mose. R. Breuer, Die fünf Megillot, S. 434 setzt diese Linie vor, in dem er das „Ich“ dahingehend interpretiert, dass es diminuiert gemeint ist: „Ich bin es nicht [...] wo ein Mose nur zu erscheinen brauchte, kann ich nur raten.“

³¹⁶⁹ L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 411.414

³¹⁷⁰ M. Fox allerdings tendiert in seinem Kommentar zu dieser Übersetzung dazu, das „Ich“ zu streichen; Ecclesiastes, S. 54.

³¹⁷¹ H.W. Hertzberg, Prediger, S. 163

³¹⁷² S.o. S. 341ff.

³¹⁷³ Vgl. T. Krüger, Gegenwartsdeutung, S. 76f.

so wendet sich Koh. 8,1-8 mit dem Imperativ direkt an die Lesenden.

Könnte man in der Eingangsfrage noch eine eher rhetorische Frage erkennen, so ist mit dem Imp.Sg „Beachte“ in Koh. 8,2 sowie dem folgenden Vetitiv und Jussiv ein direktes Zugehen auf Lesende sichtbar. Dem entspricht es, dass ab Koh. 8,3b ein argumentativer Stil mit Begründungen vorherrscht, während Koh. 7,26ff eher beschreibend wirkt.

Zugleich ist sichtbar, dass Koh. 7,25-29 und 8,1-8 einige, zunächst eher formale Gemeinsamkeiten teilen – nämlich bewusste Rückgriffe auf vorhergehende Texte.

Koh. 7,25 zitiert und differenziert das Forschungsprogramm Kohelets aus der Travestie.³¹⁷⁴ Koh. 7,29 lässt sich auch als Zusammenfassung von Koh. 3,11 lesen, wobei das „Nicht finden“ durch „Suchen“ ersetzt ist. Deutlich ist auch, dass die beiden Konsequenzen, die Kohelet aus dem Programm zieht – das Leben unter der Frage nach Gewinn zu hassen und das Leben als zu genießende Gabe Gottes zu leben – hier nicht anklingen.

Koh. 8,3b-8 schließt eng an Koh. 3,1.17 sowie Koh. 4,17ff an. Diese Texte teilen nicht nur den Gebrauch von „König“³¹⁷⁵, „Vielzahl“³¹⁷⁶, „Zeitpunkt“³¹⁷⁷, „Wünsche, Vorhaben“³¹⁷⁸ und „Urteil“³¹⁷⁹ sowie den Wechsel vom Imp. „Beachte“³¹⁸⁰ zum Pt „beachtend“.³¹⁸¹ Auch das Stichwort „böse“³¹⁸² klingt wieder an sowie die Formulierung „nicht wissen/nicht erkennen“³¹⁸³ und der Vetitiv „Eile nicht“.³¹⁸⁴ Man wird also in der Auslegung von Koh. 8,1-8 auf das zurückblicken müssen, was in Koh. 4,17ff gesagt worden ist. Weiterhin bedeutet dieser Befund, dass sich in der Abfolge Koh. 7,25-29 und 8,1-8 die Abfolge von Koh. 1,12ff und 3,1ff bzw. 4,17ff abgebildet finden.

Führt man den Vergleich noch weiter, so gibt es eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen beiden Texten zu entdecken.

So lässt sich Koh. 8,1a als Parallele zu Koh. 7,23f verstehen, insbesondere hinsichtlich der Frage nach der Weisheit bzw. dem Weisen³¹⁸⁵ und der Tatsache, dass eine Antwort erfolgt, in der eine Betonung des אני zu erkennen ist (Koh. 7,25.26/ 8,2). In Koh. 7,27 wird dieses אני, also die Person Kohelets durch die Erwähnung des Namens verstärkt. Eventuell findet sich noch eine weitere, inhaltlich geprägte Parallelstruktur. In Koh. 7,29 folgt auf die theologische Aussage eine anthropologisch-weisheitsbezogene. Auch Koh. 8,3b könnte eine theologische Aussage sein. Ihr folgen dann in Koh. 8,4ff anthropologisch-weisheitsbezogene Aussagen. Zwischen die Betonung des „Ich“ und die Abschlusstruktur fügt sich jeweils der Textabschnitt ein, der als inhaltlich umstritten in der Auslegung gilt.

³¹⁷⁴ Vgl. Koh. 1,12.17.

³¹⁷⁵ מלך Koh. 5,8

³¹⁷⁶ רב Koh. 5,2.6

³¹⁷⁷ עת Koh. 3,1-8.17

³¹⁷⁸ חפץ Koh. 3,17; 5,7

³¹⁷⁹ משפט Koh. 3,16.17; 5,7

³¹⁸⁰ שומר Koh. 4,17

³¹⁸¹ שומר Koh. 5,7

³¹⁸² רע Koh. 4,17

³¹⁸³ מי יביאנו לראות במה שיהיה: מי יודע – Koh. 3,21 und im Zusammenhang mit 8,7 auch 3,22b: מי יודע. Koh. 4,17 vgl. auch Koh. 3,21 – יודע מי יודע und im Zusammenhang mit 8,7 auch 3,22b: מי יביאנו לראות במה שיהיה

אחריו.

³¹⁸⁴ אל תבהל Koh. 5,1

³¹⁸⁵ מי יודע. Koh. 8,1a sowie מי כהחכם Koh. 7,24 und מי ימצאנו

Schematisch ergibt sich folgendes Bild:

Eingangsfrage	Koh. 7,23f : Wer findet Weisheit?	Koh. 8,1a: Wer ist wie der Weise?
Methodik	Koh. 7,25: Das Forschungsprogramm des Weisen, d.h. Kohelets: Weisheit erkennen durch das Gegenteil, die Formen der Torheit	Koh. 8,1b: Veränderung des Weisen durch Weisheit
Antworten	Koh. 7,26: „Ich“ finde Koh. 7,26: Schlimmer als der Tod: die Frau... Koh. 7,27: Die Person Kohelets Koh. 7,28: Das Ergebnis – ein Mann, keine Frau	Koh. 8,2aa: Ich, d.h. Kohelet Koh. 8,2ab: Den Mund des Königs beachte Koh. 8,3a: Der Weise wendet sich nicht ab und hat nicht teil an böser Sache
Theologische Formel	Koh. 7,29aß: Gott schuf den Menschen aufrecht	Koh. 8,3b .4: Alles, was er will, verwirklicht er
Erkenntnistheo- retischer Schluss	Koh. 7,29b: Sie suchen viele Künste	Koh. 8,5-8: Der Weise weiß, dass er die Zukunft nicht beherrscht; der Frevler meint fälschlich, sich retten zu können

In Koh. 8,1ff wird der Weise bzw. sein Handeln stärker direkt fokussiert, während in Koh. 7,25ff die Frage nach der Weisheit den Textverlauf bestimmt. Allerdings ist auch Koh. 7,26-28 stark durch die Person des Weisen, hier Kohelets, bestimmt. Er sucht und findet. In Koh. 7,29b und in 8,5ff wird Torheit unterschiedlich akzentuiert: einmal steht sie im Widerspruch zu Gottes Schöpferhandeln und einmal im Widerspruch zur von Gott begrenzten menschlichen Möglichkeit der Erkenntnis.

In beiden Antworten steht die Person Kohelets im Mittelpunkt. Er forscht und findet und rät zum weisen Leben. Da der Abschnitt Koh. 7,26-28 unklar ist, lässt sich Koh. 8,2f als Erläuterung dazu lesen.

In der Beschäftigung mit Koh. 8,1ff ist bisher deutlich geworden, dass der Weise mit der Lösung von Rätseln zu tun hat. Darüber hinaus ist deutlich, dass Kohelet in der Fiktion immer wieder einen doppelten Zugang zur Person Salomos beschreibt: als des exemplarischen Weisen, aber auch als des Toren. Das Besondere an Kohelet und an den Lesenden ist, dass er um diese beiden Seiten weiß und die Toreseite integriert: Kohelet ist der weise Salomo, der um seine Torheit und ihre Folgen weiß. Als solcher ist er „der“ Weise.

Er *ist* damit die Autorität, die er in der Auseinandersetzung mit anderer Weisheit braucht – sie lässt sich aus Koh. 8,1-8 erschließen. Dabei sind unterschiedliche Ebenen zu beachten – nämlich die der Bewertung und die der Darstellung.

In Koh. 8,3 wird die Weisheit, gegen die Kohelet sich wendet, als „böse Sache“ bewertet. Sie wird als Distanzierung von salomonischer Weisheit empfunden und als Abwendung von

„Gebot“.³¹⁸⁶ Wahrscheinlich wird auch Koh. 8,5 eher in den Bereich der Bewertung gehören, auch wenn jetzt schon inhaltliche Gesichtspunkte eine Rolle spielen. Jene Weisheit, die Kohelet ablehnt, rechnet nicht mit Gottes Macht, weiß nicht mit Zeit und Gericht umzugehen und wurzelt in der Bosheit der Menschen, ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen. Stattdessen – und nun bewegen wir uns eher auf der Ebene der Deutung – fragt diese Weisheit nach der Zukunft. Gemeint ist wohl, dass sie in der Lage ist, Zukunft zu berechnen und vorherzusagen, nicht in einem astronomisch-astrologischen Sinn, sondern in dem Sinn, dass sie sagen kann, welche Folge menschliches Handeln hat. Kohelet wendet sich gegen eine Weisheit, die auf Berechenbarkeit des Handelns fußt. Sie führt letztlich, und damit bewegt er sich wieder eher in den Bereich der Wertung, zu Frevel und verführt zu der Vorstellung, sich durch Frevel retten zu können.

Bereits in Koh. 7,26 war das Stichwort „retten“ aufgetaucht. Da allerdings gehörte es zu demjenigen, der „gut ist im Angesicht Gottes“. Er rettet sich oder er wird gerettet vor „der Frau“, die schlimmer als der Tod ist. Der Frevler nun wird durch niemanden gerettet. Ihm geht es letztlich wie dem Sünder, der in Koh. 7,26 der Frau als Beute oder Opfer erliegt. Von hier aus wird das Gegenüber der beiden Texte sichtbar: In Koh. 7,26 entdeckt Kohelet eine Frau, die zu meiden ist. Und er entdeckt: einen Mann. Dieser Mann ist der Weise, ist Kohelet. Jene Weisheit, die verführerisch vorgibt Weisheit zu sein, ist keine. Sie ist Berechnung, aber sie stimmt nicht mit jener Beschaffenheit des Menschen zusammen, die er von Gott her hat.

Die Weisheit, um die es Kohelet geht, hat etwas mit Tradition und Festhalten an dem, was mit Salomo verbunden ist, zu tun. Wer so betont die Gestalt Salomos ins Feld führt und sie zugleich so besonders zeichnet, setzt sich m.E. mit Weisen auseinander, die sich ebenso auf Salomo berufen (können). M.E. ist in einem solchen Konflikt die Betonung Salomos und die Integration seiner Torheit in die Weisheit Kohelets sinnvoll.

10.8. Zusammenfassung

Am Ende dieses Kapitels lässt sich annehmen, dass Koh. 8,1-8 den vorhergehenden Abschnitt aufnimmt und so interpretiert, dass er die offenen Fragen aus Koh. 7,25ff aufnimmt, in eine Frage fasst und diese, und damit das Rätsel auf Kap.7,25ff, beantwortet. Er nutzt dazu zum einen die entsprechende Terminologie aus dem Wortfeld ‚Rätsel‘. Er nutzt zum anderen das salomonische Profil – diesmal vornehmlich aus 1.Kön 2 – und führt die Überlegungen zur Frau Torheit und Frau Weisheit hinein in die Mahnung, Salomo-Kohelet zu folgen und an seiner Weisheit festzuhalten. Um Klarheit zu schaffen in der Beantwortung der Frage, wer die Frau und der Mann aus Koh. 7,25ff ist, nimmt er die Form von Frage und Antwort: „Wer ist wie der Weise? – Ich“.

Weisheit stellte sich in Koh. 7,25ff als Begrenzung des Menschen durch das Schöpferhandeln Gottes dar. In Koh. 8,1ff erweist es sich in der Erkenntnis des Weisen, dass durch Gott die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen begrenzt sind.

Kohelet wendet sich gegen eine Weisheit, die er Kalkül nennt. Sie ist auf Berechnung des Lebens, insbesondere auf Berechnung der Folgen menschlichen Handelns³¹⁸⁷ ausgerichtet. Versucht man das schematisierend zu sagen, könnte man formulieren: Er wendet sich

³¹⁸⁶ מצוה

³¹⁸⁷ Das bedeutet nicht, dass Kohelet ein Modell verantwortungslosen Lebens propagiert. Das Leben leben heißt nach Koh. 3,12 auch „Gutes tun“.

gegen eine Weisheit, die aus der Weisheit eine Lebenstechnik macht. Er fordert ihr gegenüber auf, sich an den Salomo zu halten, der weise ist, weil er zugleich die Erfahrung der Torheit hat.

Positiv füllt er seine Weisheit in Koh. 7,25ff und Koh. 8,1ff nicht. Es geht um Abgrenzungen. Lesende wissen bereits, dass sein Programm, das Leben zu leben, seine positive Antwort ist. Im weiteren Lesefluss nimmt Kohelet dieses Programm wieder auf (Koh. 8,15; 9,7-10; 11,8).

Kapitel 11

Nichts Neues unter der Sonne

Nein, es gibt nichts Neues unter der Sonne, hält Kohelet für Lesende bereits am Anfang seines Buches fest. Das gilt auch für meine Auslegung. Sie hat Teil an den Entdeckungen Lesender vor mir. Sie entdeckt im Gespräch mit anderen Leserinnen und Lesern Altes wieder.

Die Entdeckung, dass Kohelet in Koh. 7,27 und 8,2 in besonderer Weise von sich spricht, kennt schon der mittelalterliche Midrasch. Auch die Entdeckung, dass es bei der Frau, die bitterer als der Tod ist, um die Frau Torheit geht, ist so alt wie schriftlich nachvollziehbare Auslegung. Sogar das mühsam durchbuchstabierte salomonische Profil ist alt; es galt für Lesende immer dann, wenn sie in Kohelet eine bestimmte Salomo-Figur wieder erkannten. Die Mehrzahl der Lesenden bis zur Neuzeit hat so gelesen. Selbst meine Konturierung, dass sich in Kohelet ein Salomo äußert, der auch um seine Torheit weiß, ist schon vorgebildet, wenn es in alten Auslegungen der gealterte Salomo ist, der in einem prophetischen Akt von Gott vom Thron gestoßen wurde und als Bettler erfahren musste, was es bedeutet, von Gott abzuweichen. Gott aber hat ihn ebenso wieder auf den Thron gehoben hat und ihm die Gelegenheit gegeben, Kohelet zu sein und zu schreiben. Also, nichts Neues unter der Sonne, sondern die zugleich mitgeteilte Erfahrung, dass Vergangenes und Vergessenes wieder hervorgeholt wird.

Am Ende steht zunächst eine Thesenreihe, die die Erkenntnisse der Studie zusammenfasst:

1. Am Anfang steht das Erschrecken. Koh. 7,26a „Ich finde, schlimmer als der Tod ist die Frau“ ist in der gelebten Auslegung der Kirche zu einem lebensvernichtenden und -verachtenden Text geworden. Mit ihm wurde die Ermordung von Frauen als Hexen begründet; mit ihm oder in seiner Folge wird Frauenleben bis heute denunziert. Wie kann ein solcher Satz in eine Schrift gelangen, die explizit kritisch und lebensbejahend und -fördernd ist? Und welchen Sinn kann er angesichts dieses abusos hinaus (noch) haben?
2. Kohelet ist ein strukturiertes Buch, das aus zwei Teilen besteht. Die beiden Teile nuancieren die Frage nach Weisheit unterschiedlich. Geht es im ersten Teil (Koh. 1,12 – 6,10) zunächst um die Frage nach dem, was ein Mensch tun soll, ist es im zweiten Teil (7,1-12,7) die Frage nach der weisheitlichen Autorität, nach dem Weisen.
3. Der Weise schlechthin ist Kohelet. In ihm zeigt sich eine Salomogestalt. Das Buch erzählt die Geschichte Salomos neu – als Geschichte eines Weisen, der um die eigene Torheit weiß.
4. Kohelet will mit seinen Leserinnen und Lesern verbunden sein. Er spricht ihre Sprache, er lässt sie im Lesefluss an seinen Erfahrungen teilhaben („Ich-Bericht“), er involviert sie aktiv als Lesende im Sinne von Exploration und er teilt mit ihnen eine Enzyklopädie: die der Schrift und die der Weisheit.
5. Kohelet ist ein kritisch-polemische Buch. Es entlarvt die Frage nach Gewinn als töricht. Sie führt dazu, das Leben zu hassen. Sie entlarvt all diejenigen, die mit weisheitlichem Habitus eine Verfügbarkeit der Zukunft und damit eine Berechenbarkeit des eigenen Handelns lehren, als Vertreter der Frau Torheit, mögen sie sich als noch so weise darstellen.

6. Wahre Weisheit weiß darum, dass Gott den Menschen begrenzt und dass er die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen begrenzt. Solcher Weisheit entspricht als Lebenspraxis, zu essen, zu trinken, gut zu tun³¹⁸⁸ – sich und anderen, sich zu freuen an dem, was Gott gibt und ihn zu fürchten und darum dem Bösen auch in der Gestalt falscher Weisheit zu widerstehen.

7. Der Träger und Vertreter der wahren Weisheit ist Kohelet. Sein Name deutet u.a. auf den Segen, den Salomo für Israel bedeutet hat. Diese Funktion nimmt er wahr als Verkörperung der Frau Weisheit. Darum ist קהלת ein Part.Sg.f.

In Koh. 7,26-29 arbeitet er mit den Oppositionen von Frau Torheit/Frau Kohelet, Frau/Mann und Mann/Mensch, um seine Autorität darzustellen und Kalkül als falsche Weisheit, also Torheit, zu entlarven.

Er nutzt dazu die Form däs Rätsel, das mich als Leser in Kohelets Entdeckung einer sich weise gebenden Torheit sachgemäß einbezieht.

In Koh. 8,1f identifiziert er sich als der Weise schlechthin. Sein „Ich“ ist die Antwort auf die Frage, wer die Weisheit und wer der Weise ist. Ist weisheitliche Autorität in Pvb, Sir und SapSal durch die Frau Weisheit als Personifikation begründet, ist sie es hier allein in der Frau Kohelet, dem Salomo des Koheletbuches.

8. Versucht man eine historische These, so ist eine solche Inanspruchnahme der Autorität Salomos in Abgrenzung und Anknüpfung nur sinnvoll in einer Zeit, in der – unter Berufung auf Salomo – Weise die Berechenbarkeit des Lebens und Handelns lehrten. Vermutlich werden Historiker dies am ehesten in einer Zeit sehen, in der Geldwirtschaft als Ausdruck von Utilitarismus und Ausbeutung entsteht, in der es um Berechenbarkeit geht.

Eine solche historische Hypothese allerdings schränkt für mich als Leser das Buch nicht auf die vermutete Zeit der Entstehung ein, sondern macht deutlich, dass das Buch immer dann Relevanz gewinnen wird, wenn Berechenbarkeit zum wesentlichen Gesichtspunkt von Weisheit und Lebensführung wird. Denn wenn Berechenbarkeit Weisheit und Leben bestimmt, ist die Verachtung von Leben und menschlichen Lebenssituationen, und also das, was in der Auslegungsgeschichte zu Koh. 7,26a geschehen ist, nah.

9. Mein Versuch, Koh. 7,25ff als Rätsel zu verstehen, stellt eine in der Auslegungsgeschichte nur ansatzweise entdeckte Möglichkeit dar. Sie war immer da präsent, wo die Frau, die bitterer ist als der Tod, als Darstellung einer Frau Torheit verstanden worden ist. Diese Linie hat es immer wieder gegeben, auch wenn sie in Kirche und Gesellschaft überlagert wurde von einer Auslegung, die Frauen schlecht machte und zu Objekten männlichen Schreibens und Beherrschens. Erkennt man die Torheit in Koh.7,26 wieder, so wird das dazugehörige Verstehensgeflecht aus Pvb. 1-9 aktiv. Zur Frau Torheit gehören der Frevler und das Unrecht sowie eine Zukunft, die dem Tod entspricht. Zur Frau Torheit gehört als Gegenspielerin die Frau Weisheit, mit den Weisen, die als Frauen stilisiert und in Frauengestalten und –rollen eine Alternative zu Torheit, Bösem und Frevler darstellen. Ob mein Vorschlag dem wirkungsgeschichtlichen Vorbehalt standhält, werden andere entscheiden müssen.

³¹⁸⁸ Gut tun ist umfassend gemeint: es ist sich gütlich tun, wie z.B. Luther 2017 annimmt, aber auch anderen gut tun und Gutes tun.

Am Ende steht der Versuch, den gelesenen Text Koh. 7,25 – 8,8 zu paraphrasieren und dabei die Erkenntnisse der Studie einfließen zu lassen. Der Fokus der Paraphrase liegt darauf, die Elemente von Rätsel und Verrätselung sichtbar zu machen, die die Studie benannt hat. Zugleich soll 8,1ff verstanden sein als im Lesefluss folgender Text, der Struktur und Inhalte von Koh. 7,25ff noch einmal gegenliest.³¹⁸⁹

- 7,23: All das versuchte ich mittels der Weisheit./
Ich sprach: Ich will weise sein. Und sie – fern blieb sie von mir.
- 7,24: Fern – das ist was geschehen sein wird./
Und unergründlich, ja unergründlich – wer löst das Rätsel?
- 7,25: Ich wandte mich, ich in meinem Nachdenken, um zu erkennen, d.h. zu verstehen, ja zu untersuchen, ob Berechnung Weisheit sein kann;/ also zu erkennen, dass Unrecht Dummheit ist, dass eben die Torheit Unverstand ist.
- 7,26: Und ein Rätsellöser³¹⁹⁰ bin ich geworden, ja ich.
„Bitterer als der Tod ist eben die Frau, die wie Netze ist; ihr Verstand wie Fangnetze aus, ihr Lebenswandel fesselt dich.“ /
Der, dessen Leben vor Gottes Angesicht gelingt, der rettet sich vor ihr. V
sich verfehlt, wird sich in ihr gefangen wieder finden.
- 7,27 Sieh, ich habe das Rätsel gelöst, spricht die andere Frau, die hier Kohelet heißt:/
Zuerst habe ich gerechnet, eins plus eins, als könnte ich eine Berechenbarkeit anbieten.
- 7,28 Aber, so sehr mein Verstand auch untersuchte, zu einer Lösung kam er an diesem Weg nicht./
Ein Mann unter den tausend Frauen, das ist die Lösung, eine von all den anderen dort – keine löst das Rätsel.
- 7,29 Also schau hin, zusammenfasst lautet die Lösung: Geschaffen hat der Gott den Menschen aufrichtig./
Aber sie (wie die tausend) untersuchen nur viele mögliche Arten, (das, was einst geschehen sein wird,) zu berechnen.
- 8,1 Also: Wer ist wie eben der Weise? Und wer erkennt die von Gott geschene Grenze seines Deutungsbereichs?/
(Für wen gilt:) Eines Menschen Weisheit lässt sein Angesicht strahlen und die Verbitterung verschwindet von seinem Gesicht?
- 8,2 Ich bin derjenige! Auf den Mund des Königs (auf meine Worte) gib Acht, Gott ihm Weisheit zugeschworen hat.
- 8,3 Habe keine Furcht.³¹⁹¹ Sie kann dich verleiten, dich von ihm zu trennen.
Dann kommst du in den Bereich des Bösen zu stehen./
Gott setzt alles um, was er für wünschenswert hält.
- 8,4 Ja, schon mein Bereich, also der des Königs, ist gewichtig,/ aber wer sagt ihm, Gott: „Was kannst du tun?“
- 8,5 Immer wieder auf das Gebot zu achten, das bewahrt. So einer lernt den Bereich des Bösen nicht kennen./
Zeitpunkt und Urteil lernt der Verstand eines Weisen zu berücksichtigen

³¹⁸⁹ Der Versteiler Atnach, mit dem die Masoreten jeden Vers in zwei Hälften teilen, ist durch / angezeigt.

³¹⁹⁰ Man mag einwenden, dass Kohelet hier doch ein Rätsel stellt. Ja, aber er kann das Rätsel nur stellen, weil er selbst das Rätsel einer sich als Weisheit gebärdenden Torheit gelöst hat. Sachlich ist das Rätsellösen das Vorrangige. Und zugleich eröffnet es Lesenden die Perspektive, Kohelet im Lösen des Rätsels zu entsprechen.

³¹⁹¹ Der Begriff der Furcht nimmt hier das auf, was Menschen als Furcht empfinden und artikulieren können. Zugleich ist der Anklang an Gottesfurcht, einen für Kohelet wichtigen Begriff, gewünscht. Furcht vor Gott ist weniger Angst vor dem Numinosen, als vielmehr Respekt vor seinem Handeln.

- 8,6 Denn für alles, was wünschenswert ist, gibt es das: Zeitpunkt und Urteil,
damit der Bosheit des Menschen vielfach widerstanden wird.
- 8,7 Ja, denjenigen, der erkennt, was die Zukunft bringt, den gibt es nicht./
Ja, was die Zukunft bringen wird, kann ihm niemand erzählen.
- 8,8 Es gibt keinen Menschen, der Gewalt hat über den Atem, um den Atem
festzuhalten. Darum gibt es keinen der darüber Gewalt hat am Tag des
Todes. Darum gibt es keine Entschuldigung in der Auseinandersetzung./
Und darum rettet das Böse niemals seine Anhänger.

Literaturverzeichnis

Die fettgedruckten Worte sind Kurztitel innerhalb der Studie.

- Abaelard; Die Leidensgeschichte und der **Briefwechsel** mit Heloisa, 1987
- Abaelard, Peter; **Opera Theologica** Bd. 2, ed. Buytaert, Elegius M.; CChRCM 12, 1969
- Abramowski, Rudolf; Das Buch des betenden Gottesknechtes. Der Psalmen zweiter Teil. 1939
- Adler, Max K.; **Naming** and Addressing. A sociolinguistic study, 1978
- Ahuis, Ferdinand; **Das „Großreich“ Davids** und die Rolle der Frauen Eine Untersuchung zur Erzählung von der Nachfolge auf dem Thron Davids (2. Sam 10-20; 1.Kön 1 und 2) und ihrer Trägerinnengruppe, 2007
- Aitken, James K.; **Rhetoric** and poetry in Greek Ecclesiastes, in: BIOSCS 38 (2005), S. 55-78
- Albani, Matthias; **Daniel**. Traumdeuter und Endzeitprophet, 2010
- Albertz, Rainer; **Exodus 1-18**; 2012
- Abraham a Sancta Clara, **Sämtliche Werke Bd. XIII**, 1840
- Albrecht, Felix; **Psalmi Salomonis**, 2018
- Albrecht, Felix; **Psalmi Solomontos**/Die Psalmen Salomos. In: Siegfried Kreuzer, Martin Karrer und Wolfgang Kraus (Hg.): Einleitung in die Septuaginta. Handbuch zur Septuaginta, LXX/H, Bd. 1, 2016, S. 361–374
- Albrecht, Felix; Die **Weisheit Salomos**, 2015
- Albrecht, Ruth; Art. Guyon, Jeanne-Marie de Chesnoy, , in: Handbook of women biblical interpreters, 2012 S. 228-231
- Albrecht, Ruth; Art. Petersen, Johanna Eleonora, in: Handbook of women biblical interpreters, 2012, S. 404-407
- Alexander, Philip S; **Retelling** the Old Testament, in: Carson, D.A. u.a.ed.s; It is written: scripture citing scripture. Essays in honour of Barnabas Lindars, 1988, S.99-121
- Alkuin; Commentaria **super Ecclesiasten**, PL 100, Sp. 665-722
- Allison, Dale C.; Art. Ecclesiastes II. NT EBR VII, Sp. 278f
- Alshich, Moshe; Shir Hashirim. Lovesong of a nation, 1993
- Alshich, Moshe; In pursuit of **perfection**. The book of Koheleth, 1992
- Alshich, Moshe; The book of Proverbs with Rav Peninim, tranl. Munk, Eliyahu, 1991
- Alt, Albrecht; Die Weisheit Salomos. In: ThLZ 76, S. 90–99
- Alter, Robert; The art of Biblical **poetry**, 2011
- Alter, Robert; The art of biblical narrative, 2011
- Alter, Robert; The **wisdom books**. Job, Proverbs, and Ecclesiastes; a translation with commentary, 2011
- Alter, Robert; Introduction; in: ders. u.a.ed.s.; The literary guide to the bible, 1987 S. 11–35
- Alter, Robert; The characteristics of ancient hebrew poetry, in: ders. u.a.ed.s.; The literary guide to the bible, 1987, S. 611–624
- Amir, Yehuda; **Doch ein griechischer Einfluss** auf das Buch Kohelet?, in: Ders., Studien zum antiken Judentum, 1985, S. 35–50
- Andersen, F.I.; **Habakuk**, 2001

- Anderson, Bernhard W.; *Contours of Old Testament theology*, 1999
- Anderson, William H.U.; Ecclesiastes in the intertextual matrix of ancient near eastern literature. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): *Reading Ecclesiastes Intertextually*. 2015, S. 157–175
- Anonymus in *Ecclesiasten commentarius qui dicitur Catena trium patrum*, Luca, Santo ed.; CCSG 11, 1983
- Ansberry, Christopher B., **Be Wise**, My Son, and Make My Heart Glad: An Exploration of the Courty Nature of the Book of Proverbs, BZAW 422
- Aquin, Thomas von; Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der **Summa Theologica**; 1933ff
- Arboreus, Johannes; *Commentarii Ioannis Arborei Laudunensis, doctoris theologi*, in **Ecclesiasten**, 1553
- Aristoteles; *Poetics*, Kenny, Anthony John Patrick ed.; 2013
- Aristoteles; *Poetik*. Griechisch/deutsch, übers. Fuhrmann, Manfred; 2012
- Arzt, Paul; **Braucht es den erhobenen Zeigefinger?** Die Funktion der Negation in Spr. 10,1-22,16 und die Multi-Funktionalität von Sprichwörtern, *Protokolle zur Bibel* 2 (1993), S. 77-87
- Ashley Timothy R.; *The book of Numbers*, 1993
- Asmusen, Hans; *Das erste Samuelbuch*, 1938
- Assis, Elie; **The choice to serve God** and assist his people: Rahab und Jael, *Biblica* 85 (2004), S. 82-90
- Assmann, Aleida (Hg.); **Weisheit**, 1991
- Assmann, Jan; Von ritueller zu textlicher Kohärenz. In: Stephan Kammer und Roger Lüdeke (Hg.): *Texte zur Theorie des Textes*, 2005, S. 250–270
- Assmann, Jan; **Das kulturelle Gedächtnis**. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 1992
- Assmann, Jan; *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 1992
- Athanasius; **Contra gentium**, BdK 31, S 531-601
- Atteberry, Mark; *The Solomon seduction. What you can learn from the wisest fool in the Bible?*, 2014
- Augustinus, Aurelius; *Ausgewählte Schriften Bd.8*, BDK 49, 1925
- Augustinus, Aurelius; **De Virginitate**, PL 40, 1865, Sp. 395-428
- Ausloos, Hans; Lemmelijn, Benedict; Eine neue Interpretation des Hohenliedes 8,5ab. In: *ZAW* 119, S. 556–563
- Avioz, Michael; **The Characterization** of Solomom in Solomon's prayer (1 Kings 8), *BN NF* 126(2005), S. 19-28
- Baar, Mirjam de;, Art. Annecken Hoogwandt in: <http://resources.huygens.knaw.nl/vrouwenlexicon/lemmata/data/Hoogwandt>; zuletzt eingesehen 23.01.2019
- Backhaus, Franz Josef; **Ekklesiastes/Kohelet/Der Prediger Salomo**, in: Karrer, Martin u.a.ed.s; *Septuaginta Deutsch : Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, 2011, S. 2001-2028
- Backhaus, Franz Josef; *Kohelet und die Ironie*. Vom Umgang mit Widersprüchen durch die Kunst der Ironie, *BN* 101 (2000), S. 29-55

- Backhaus, Franz Josef; "Denn **Zeit und Zufall** trifft sie alle". Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet, 1993
- Bail, Ulrike; Die Psalmen. "Who is speaking may be all that matters". In: Kompendium feministische Bibelauslegung, S. 180–191.
- Bailey, Kenneth E.; **Women** in Ben Sirach and in the New Testament, in: Coughenour, Robert A. ed, For me to live. Essays in Honor to James Leon Kelso, 1972, S. 56-73
- Bal, Mieke; **Death** and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges, 1988
- Baldermann, Ingo; Der leidenschaftliche Gott und die Leidenschaftslosigkeit der Exegese. Anfragen zu einem exegetischen Defizit. In: Jahrbuch für biblische Theologie 2, S. 137–150
- Balla, Ibolya; **Ben Sira** on family, gender and sexuality, 2011
- Baltzer, Klaus; **Women** and War in Qohelet 7:23-8:1a, HTR 80; S. 127-132
- Bar, Shaul; A letter that has not been read. Dreams in the hebrew bible, 2001
- Bar-Efrat, Shim'on; Das zweite Buch Samuel (**2. Samuel**). Ein narratologisch-philologischer Kommentar, 2009
- Bar-Efrat, Shim'on; Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen, 2006
- Barbiero, Gianni; **Psalm 132**. A prayer of "Solomon", CBQ 75 (2013), S. 239-258
- Barbour, Jennie; **The Story of Israel** in the Book of Qohelet. Ecclesiastes as cultural memory, 2012
- Barr, Jane; The **influence** of Saint Jerome on medieval attitudes to women, in: Soskice, Janet Martin; After Eve. Women, theology and the christian tradition, 1990, S. 89-102
- Barr, Jane; **The Vulgate Genesis** und St. Jerome's attitude to women, in: Studia patristica 17/1 (1982), S. 268-273
- Barrington, Judith; Winter, Kerstin; **Erinnerungen** und Autobiografie schreiben, 2004
- Bartelmus, Rüdiger; Art. צחק/צחק ThWAT Bd. 7, Sp. 730- 745
- Barth, Karl; Der Christ in der Gesellschaft. Eine Tambacher Rede, 1920
- Barth, Karl; Kirchliche Dogmatik III, 1ff, 1951ff
- Barthel, Jörg; Die kanonhermeneutische Debatte seit Gerhard von Rad. Anmerkungen zu neueren Entwürfen. In: Janowski, Bernd, Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel, 2007, S. 1-26
- Barthes, Roland; Vom Werk zum Text. In: Stephan Kammer und Roger Lüdeke (eds.): Texte zur Theorie des Textes, 2005, S. 40–54
- Bartholomew, Craig G.; The intertextuality of Ecclesiastes and the New Testament. In: Katharine Dell und Will Kynes eds; Reading Ecclesiastes Intertextually, 2015, S. 226–239
- Bartholomew, Craig G.; **Ecclesiastes**, 2014
- Bauckham, Richard u.a. eds; Old Testament **pseudepigrapha**. More noncanonical scriptures Bd. 1, 2013
- Bäuerle, Margret u. Braun, Luiza; „**Ich bin heiser** in der Kehle meiner Keuschheit“, In: Gnüg, Hiltrud u.a.eds.; Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, 1999, S. 1-11
- Bauer, Dieter; Das Buch Daniel, 1996
- Bauer, Thomas; Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, 2018

- Baum, Alice; Worte der Skepsis - Lieder der Liebe. Prediger - Hohes Lied, 1990
- Baumann, Gerlinde; Die **Weisheitsgestalt (a)**. In: Christl Maier und Nuria Calduch-Benages (Hg.): Hebräische Bibel - Altes Testament. Schriften und spätere Weisheitsbücher; 2014, S. 65-67
- Baumann, Gerlinde; Jeremia, die Weisen und die Weisheit. Eine Untersuchung von Jer.9,22f. In: ZAW 114 (2002), S. 59–79
- Baumann, Gerlinde; Die **Weisheitsgestalt** in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien, 1996
- Baumann, Gerlinde u.a., Im Anfang war ... ? Gen 1,1ff und Prov 8,22-31 im Vergleich, BN 71 (1994), S. 24-52
- Bausen, Martin, **Lob** und Unschuld der Ehefrau, 2002
- Beale, G.K.; The use of **Daniel** in jewish apocalyptic literature and in the revelation of St. John, 1984
- Bechmann, Ulrike; Fremdsein in der Bibel. In: Frauenbibelarbeit 24, S. 12–19
- Becker, Uwe, Psalm 72 und der Alte Orient. Grenzen und Chancen eines Vergleichs, in: Berlejung u.a.ed., Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments, 2008, S. 123-140
- Bedenbender, Andreas; Geschlechtertausch und Geschlechterverlust (Lk.24,10 und Pred.7,27). Zur Funktion der Attribute "männlich" und "weiblich" im Lukasevangelium und im Prediger Salomo. In: TuK 79, S. 17–34
- Beentjes, Pancratus; **In Search** of Parallels: ben Sira and the Book of Kings. In: Corley, Jeremy u.a. eds.; Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit: Essays in Honor of A.A. Di Lella, 2004, S. 118-130
- Beentjes, Pancratus.; "**Who is like the wise?**". Some notes on Qohelet 8,1-15. In: Antoon Schoors (Hg.): Qohelet in the context of wisdom. 1998, S. 303–315
- Beentjes, Pancratus; The **Countries** marvelled at you. King Solomon in Ben Sira 47,12-22. In: Bijdr.45, S. 6-14
- Begg, Christopher; Solomon's post-temple dedication. Initiatives according to Josephus, BN NF 138 (2008), S.89-105
- Behringer, Wolfgang ed.; **Hexen und Hexenprozesse**, 1993
- Benedetti, Marina; Iuravit ad Sancta Dei Evangelia, tactis corporaliter Scripturis Bibel, Häretikerinnen und Inquisitor. In: Valero; Adriana u.a.ed.s.; Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation, 2013,,S. 113-128
- Bentzen, Aage; **Daniel**, 1952
- Berger, Klaus; Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Erstedition, Kommentar und Übersetzung, 1989
- Berlin, Adele; The book of **Esther** and ancient storytelling, in: JBL 120, S.3-14
- Berndt, Rainer; **Überlegungen** zum Verhältnis von Exegese und Theologie in „De sacramentis christianae fidei“ Hugos von St. Viktor, in: R.E. Lerner, Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, 1996, S. 65-78
- Berner, Christoph; Der ferne Gott als Richter? Zur theologischen Deutung weltlicher Ungerechtigkeit im Koheletbuch, ZThK 108 (2011), S. 253-269
- Betz, Hans Dieter; Der **Galaterbrief**. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, 1988
- Beyse, K.-M.; Art. מִשְׁלַּי, ThWAT Bd. V, Sp.69-73

Beyse, Art. משפט ThWAT Bd. V, Sp.93-110

Beza, Theodor von; lobus partim commentarijs partim paraphrasi illustratus. Cui etiam additus es Ecclesiastes, Solomnis concio de summo bono, paraphrasticè explicata, 1589

Beza, Theodor von; **lob** expounded. partly in manner of a commentary, partly in manner of a paraphrase. Faithfully translated out of latine into English, 1589 (als zweiter Teil im Buch angehängt eine Paraphrase zu Ecclesiastes)

Bialik, Hayyim Nahman; **And it came to pass**. Legends and stories about king David and king Solomon, 1938

Bieberstein, Sonja u.a.; **Keine Angst** vor fremden Frauen. Das Buch Rut - politisch gelesen. In: Frauenbibelarbeit 24, S. 20–27

Bingen, Hildegard von; Das Buch der Lebensverdienste in: Zatoryi, Maura; Werke Bd.7, 2014

Bingen, Hildegard von; **Scivias**, ed. Storch, Walburga, 1991

Bingen, Jean; **Hellenistic Egypt**. Monarchy, society, economy, culture, 2007

Birnbaum, Elisabeth; Der **Koheletkommentar des Hieronymus**. Eine Einführung aus bibelwissenschaftlicher Perspektive. In: Elisabeth Birnbaum (Hg.): Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus, 2014, S. 11–40

Birnbaum, Elisabeth u.a.; Das Buch Kohelet, 2012

Bland, R.M. ed.; "The Arabic Commentary of Yepheth ben 'Ali on the Book of Ecclesiastes, Chapters 1–6", 1966

Blaufuß, Dietrich; Art. Petersen, TRE XXVI, S. 248-254

Boda, Mark J.; The heartbeat of Old Testament theology. Three creedal expressions, 2017

Böhm, Heinz; Dorothea Christiane Erxleben. Ihr Leben und Wirken, 1965

Böning, Alfred, Das Buch Kohelet, 1999

Boesak, Allan C.; **Unschuld** die schuldig macht. Eine sozioethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht.,1977

Bohlen, Reinhard; Kohelet im Kontext hellenistischer Kultur. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.): Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, S. 249–274

Bonaventura; Commentarii **in Ecclesiasten**, in: Parma, Aloysius a; Opera omnia VI, 1893

Bons, Eberhard ; Ein Kommentator zwischen hebräischer und griechischer Bibel. Hieronymus' Übersetzungen und Interpretationen von reut ruach (Koh. 1,14) und meholal (Koh. 2,2) im Commentarius in Ecclesiasten, in: Elisabeth Birnbaum (Hg.): Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus, 2014,S. 129–143.

Bons, Eberhard; Das Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Interpretation, in: Ludger Schwienhorst-Schönberger ed; Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, 1997 S. 327–362

Borrhaus, Martin; **In Salomonis** sapientis Israelitarum regis sacram concionem , quae Ecclesiastes inscribitur . Annotationes, 1564

Botterweck, G. Johannes; **Hirt und Herde** im Alten Testament und im Alten Orient, in: Corsten, Wilhelm u.a.ed; Die Kirche und ihre Ämter und Stände, 1960, S. 339-352

Brandenburg, Hans; **Sprüche**, Prediger und Hohelied. Die Weisheit und die Liebe, 1971

Braulik, Georg; **Deuteronomium**, 1992

Braun, Rainer; Kohelet und die frühhellenistische **Popularphilosophie**, BZAW 130

- Bremen, Riet van; **The limits of participation**. Woman and civic life in the greek east in the Hellenistic and roman periods, 1996
- Brenner, Athalya; Das Hohelied. Polyphonie der Liebe, in: Schottroff, Luise u.a. eds.,Kompendium feministische Bibelauslegung, 1998, S. 233–245
- Brenner, Athalya; **The Intercourse of knowledge**. On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible, 1996
- Brenner, Athalya; Some observations on the figurations of Woman in wisdom literature, in: Athalya Brenner ed; Feminist Companion to Wisdom Literature, 1995, S. 50–66
- Brenner, Athalya; **Figurations** of woman in wisdom, in: JSOTS 162, 1993, S. 192–208
- Brenner, Athalya u.a.; **On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible**, 1993
- Brenner, Athalya; **The Israelite woman**. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative, 1985
- Brenz, Johannes; **Der Prediger Salomo**, 1528/1970
- Brestin, Dee; A Woman of Contentment. Ecclesiastes into Lifes Sorrows and Trials, 2006
- Brettler, Marc Zvi; **God is king**. Understanding an Israelite metaphor, 1989
- Breuer, Raphael; **Die fünf Megillot**, 2004
- Broch, Yitzhak I.; **Koheleth**, 1982
- Brocke, Christian vom; Art. Polis, in WiBiLex, zuletzt eingesehen 25. Feb. 2019
- Brockmüller, Katrin; „Eine Frau der Stärke – Wer findet sie?; 2004
- Brooten, Bernadette J.; **Jüdinnen** zur Zeit Jesu, in: Brooten, Bernadette u.a.eds, Frauen in der Männerkirche, 1982, S. 141-148
- Brooten, Bernadette J.; **Women leadership** in the ancient synagogue, 1982
- Brown, William. P.; Art. Ecclesiastes I EBR VII, Sp. 275-278
- Bruciolus, Antonius; L'Ecclesiasto di Salomo, 1536
- Brueggemann, Walter; **Solomon**. Israel's ironic icon of human achievement, 2005
- Bruns, Gerard L.; Midrash and allegory. The beginnings of scriptural interpretation. In: Robert Alter (Hg.): The literary guide to the bible, S. 625–646
- Buehlmann, Walter u.a.; Kohelet – Der Prediger, 1988
- Bullinger, Heinrich; Briefe des Jahres 1545 in: **Werke Abt.2, Bd.15**, 2013
- Bundvad, Mette; **Time** in the book of Ecclesiastes, 2015
- Burkes, Shannon; Death in Qoheleth and Egyptian biographies of the late period, 1999
- Busch, Peter; **Solomon as a True Exorcist**. The Testament of Solomon in Its Cultural Setting, in: Verheyen, Jozef; The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect, 2013, S. 183-195
- Butting, Klara; Das Buch Ester. Vom Widerstand gegen Antisemitismus und Sexismus. In: Schottroff, Luise u.a. eds.,Kompendium feministische Bibelauslegung, 1998, S. 169-179
- Butting, Klara; Das Buch Kohelet. In: Die Buchstaben werden sich noch wundern, S. 87–116
- Butting, Klara; Weibsbilder bei Kafka und Kohelet. Eine Auslegung des 7. Kapitels des Predigers. In: **Rosch Pina** - der Eckstein 10, S. 31–54
- Bynum, Caroline Walker; **The Resurrection** of the body in western christianity, 1995

- Cascales, Josef G.; Windhauch oder Lebensfülle? Auch in mir lebt Kohelet, 1990
- Calvin, Johannes; Die Psalmen. 2 Bände (Johannes Calvins Auslegung der heiligen Schrift, 4), 1907
- Calvin, Johannes, **Josua**, (Johannes Calvins Auslegung der heiligen Schrift, 3,2), 1920
- Camp, Claudia V.; **Wise**, strange, and holy. The strange woman and the making of the Bible, 2000
- Camp, Claudia V.; Honor and shame in Ben Sira, BZAW 255, 1997
- Camp, Claudia V.; **Understanding** a patriarchy: women in second century Jerusalem through the eyes of Ben Sira, in: Levine, Amy-Jill; "Women like this". New perspectives on Jewish women in the Greco-Roman world, 1991, S. 1-39
- Camp, Claudia V.; Fontaine, Carole R.; The **words** of the wise and their riddles. In: Susan Niditch (Hg.): Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore, 1990, S. 127-151
- Camp, Claudia V.; Woman Wisdom. In: Hoglund, Kenneth G. ed, The listening heart, 1987, S. 45-76
- Camp, Claudia V.; **Wisdom** and the feminine in the Book of Proverbs, 1985
- Carasik, Michael; Who were the "men of Hezekiah" (Psb. 25,1)? In: VT 44 (1994), S. 289-300
- Carasik, Michael; Exegetical Implications of the Masoretic Cantillation Marks in Ecclesiastes. In: HS 42, S. 145-165
- Carr, David M.; **Schrift** und Erinnerungskultur. Die Entstehung der Bibel und der antiken Literatur im Rahmen der Schreiberausbildung, 2015
- Carr, David M.; **The formation** of the Hebrew Bible. A new reconstruction, 2010
- Casolari, Federica; Die **Mythentravestie** in der griechischen Komödie, 2003
- Cassuto, Umberto; A commentary on the book **Exodus**, 2008
- Ceresco, A.R., **The Function of Antanaclosis** (ms' "to find" // ms' "to reach, overtake, grasp") in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth', CBQ 44 (1982), S. 551-569
- Cescutti, Eva; **Hrosvit** und die Männer. Konstruktionen von „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ in der lateinischen Literatur im Umfeld der Ottonen, 1998
- Chatillon, Jean; Art. Hugo von St. Viktor, TRE XV, S. 629-635
- Charlesworth, James H. ed; Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Tübingen, 1994ff
- Charlesworth, James H.; **In the crucible**: the pseudepigrapha as biblical interpretation, in: ders. u.a. ed; The pseudepigrapha and early biblical interpretation, 1993, S. 21-43
- Chasidah, Yisrael Yitshak; Art. Solomon in: Encyclopedia of biblical personalities, S. 495-511
- Chasidah, Yisrael Yitshak; Art. Bath-sheba in: Encyclopedia of biblical personalities, S. 121-f
- Chen, Sophia H.Y.; Art. Smith, Elizabeth, in: Handbook of women biblical interpreters, 2012 S. 452-455
- Childs, Brevard S.; Introduction to the Old Testament as Scripture, 1979
- Childs, Brevard S.; **Old Testament theology** in a canonical context, 1985
- Childs, Brevard S.; Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible, 2011
- Childs, Brevard S.; Die **Theologie der einen Bibel**, 1994
- Christianson, Eric S.; **Ecclesiastes** through the centuries. 2007

- Christianson, Eric S.; **A time to tell**. Narrative strategies in Ecclesiastes, JSTOS 280, 1998
- Christianson, Eric S.; **Qoheleth the „Old Boy“**. In: Brenner, Athalya u.a., A Feminist Companion to Wisdom and Psalms, 1998, S.109-136
- Clairvaux, Bernhard von, Sämtliche **Werke** lateinisch/deutsch Bd.6, 1995
- Classen, Albrecht; Frauen in der deutschen Literaturgeschichte. Die ersten 800 Jahre. Ein Lesebuch, 2000
- Claudius, Matthias; Über einige Sprüche des Prediger Salomo. In: ders.; Sämtliche Werke des **Wandsbecker Boten** Bd.4, 1783, S. 87–95
- Claudius Matthias; Der Mond ist aufgegangen, in: ders.; Sämtliche Werke des **Wandsbecker Boten** Bd.4, 1783, S. 57f.
- Cleveland, A. ed; The Ante-Nicene fathers IX, 1951
- Clines, David J.A.; **אדם** The hebrew for „human, humanity“. A response to James Barr, VT 53 (2003), S. 297-310
- Collins, John Joseph; **Daniel**. A commentary to the book of Daniel, 1993
- Cook, Johann; Aspects of the relationship between the Septuagint versions of Kohelet and Proverbs. In: Antoon Schoors (Hg.): Qohelet in the context of wisdom, S. 481–492
- Cook, Johann; **אשה זרה** (Proverbs 1-9 Septuagint). A Metaphor for foreign wisdom? In: ZAW 106 (1994), S. 458–476
- Cornill, Carl Heinrich; Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments (**EinIAT**), 1913
- Crawford, Sidnie White; **Lady Wisdom** and Dame Folly At Qumran, in: Dead Sea Discoveries 5 (1998), S. 355-366
- Crenshaw, James L.; Wisdom literature. retrospect and prospect. In: JSOTS 162 (1993), S. 160–178
- Crenshaw, James L.; **Ecclesiastes**, 1988
- Crenshaw, James L.; Wisdom and authority: sapiential rhetoric and its warrants. In: VTS 32 (1980), S. 10–29
- Crenshaw, James L.; Samson: A Secret Betrayed, A Vow Ignored, 2005
- Crüsemann, Frank; Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, 2005
- Crüsemann, Frank; **Die unveränderbare Welt**. Überlegungen zur "Krisis der Weisheit" beim Prediger (Kohelet), in: Schottroff, Willy u.a. eds., Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen Bd.1 Altes Testament, 1979, S. 80-104
- Cumirano, Serafin; **Consiliatio Locorum communium**, 1557
- Curley,Anthony; **Meditations**, 2017
- Cyrill von Jerusalem; Werke, Übersetzung Haeuser, Philip, BdK 41, 1922
- Cyrill von Jerusalem, Procatechesis, PG 33, Sp. 331-366
- Dafni, Evangelia G.; Genesis, Plato und Euripides. Drei Studien zum Austausch von griechischem und hebräischem Sprach- und Gedankengut in der Klassik und im Hellenismus, 2010
- Dafni, Evangelia G.; Art. Psalmen Salomos, WiBiLex, zuletzt eingesehen 25. Feb. 2019
- Daiber, Karl-Fritz; Art. Anonymität, EKL 3.A. Bd. 1, Sp. 153-155

- D'Alario, Vittoria, Zwischen Frauenfeinlichkeit und Aufwertung. Blicke auf die Frauen im Buch Kohelet. In: Ovidiu Creangă und Peter-Ben Smit (Hg.): *Biblical masculinities foregrounded*, 2014
- Davis, Joseph, Art. Ecclesiastes III.c EBR VII, Sp. 286-288
- Davis, Robert C., *Menschen der Renaissance. 100 Persönlichkeiten, die Geschichte schrieben*, 2011
- Deissler, Alfons; **Zwölfprophetenbuch II**, 1984
- Delitzsch, Franz; Hoheslied und **Koheleth**, 1875
- Delitzsch, Franz; Salomonisches **Spruchbuch**, 1873
- Delkurt, Holger; "Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilgt wird". Tod und Hoffnung gegen den Tod in Ps 49 und bei Kohelet, 2005
- Delkurth, Holger; **Ethische Einsichten** in der alttestamentlichen Spruchweisheit, 1993
- Dell, Katherine; **Exploring** intertextual links between Ecclesiastes and Genesis 1-11. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): *Reading Ecclesiastes Intertextually*, 2015, S. 3–14
- Dell, Katharine; *Interpreting Ecclesiastes. Readers old and new*, 2013
- Dell, Katherine; "I will solve my riddle to the music of the lyre" (**Ps. 49,4 (5)**). A cultic setting for wisdom psalms, VT 54 (2004), S. 445-458
- Dell, Katherine; Ecclesiastes as wisdom: consulting early interpreters. In: VT 44 (1994), S. 301–329
- Dell'Acqua, Anna Passoni; **Translating** as a means of Interpreting: the Septuagint and translation in ptolemaic Egypt, in: Kraus, Wolfgang u.a.eds., *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, 2010, S. 322-339
- Demers, Patricia; **Women as interpreters** of the bible, 1992
- Demsky, Aaron, Art. **Education**. In the biblical period, in: *Encyclopedia Judaica* Bd. 6, Sp. 382-398
- Deppe, Klaus.; Afrēm, Jakob von Sarug und Johannes von Mossul; **Kohelet** in der syrischen Dichtung. Drei Gedichte über das Kohelet-Buch, 1975
- Der Babylonische Talmud, ed. Goldschmidt, Lazarus, 1964ff
- Der Jerusalem Talmud in deutscher Übersetzung, 1975ff
- Deutsche Bibelgesellschaft; General Introduction and Megilloth. Introductions and commentaries on the Megilloth, 2004
- Deutsche Bibelgesellschaft; *Leben - zum Glück. Sieben Texte aus dem Buch Kohelet*
- Deutscher, Guy; *Im Spiegel der Sprache. Warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht*, 2014
- Dexinger, Ferdinand; *Das Buch Daniel und seine Probleme*, 1969
- Dhuado; *Liber manualis. Ein Wegweiser aus karolingischer Zeit für ein christliches Leben*, ed. Fels, Wolfgang, 2008
- Dhuado; *Manuel pour mon fils*, ed. Riche, Pierre, 1975
- Didymos der Blinde; *Kommentar zum Ecclesiastes*. 4 Bände, 1965ff
- Dieckmann, Detlef; **Worte von Weisen** sind wie Stacheln (Koh 12,11). Eine rezeptionsorientierte Studie zu Koh 1-2 und zum Lexem dabar im Buch Kohelet, 2012
- Dieterich, Chunrad, *Der Prediger Salomo erklärt* Bd. 1 und 2, 1642
- Dietrich, Walter; Nahum.**Habakuk**.Zefanja, 2014

- Dietrich, Walter u.a.; Allmacht und Ohnmacht, 2005
- Dinkler-von Schubert, Erika; Art. Elisabeth von Thüringen, TRE IX, S.513-520
- Dinzelhaber, Peter; Art. Mechthild von Magdeburg, TRE XXII, S. 308-310
- Döderlein, Johann Christoph; **Salomons Prediger** und hohes Lied, 1784
- Döhling, Jan-Dirk; Die **Herrschaft** erträumen, die Träume beherrschen. Herrschaft, Traum und Wirklichkeit in den Josefsträumen (Gen. 37,5-11) und der Israel-Josefsgeschichte, BZ NF 50 (2006), S. 1-30
- Döpp, Siegmund, u.a.ed; Lexikon der antiken christlichen Literatur, 1998
- Dohmen, Christoph; **Exodus** 19-40, 2004
- Dolcius, Paul; Ecclesiastes Salomonis graecis versibus redditus, 1559
- Doll, Peter; **Menschenschöpfung und Weltschöpfung** in der alttestamentlichen Weisheit, 1985
- Domeris, W. R.; Shame and honour in Proverbs. Wise women and foolish men. In: OTE 8, S. 86–102
- Donaldson, James; **Constitutions** of the holy apostles. In: The Ante-Nicene fathers VII, 1985, S. 385-505
- Donner, Herbert; **Geschichte des Volkes Israel** und seiner Nachbarn in Grundzügen, 2007f
- Dorival, Gilles; **New light** about the origin of the Septuagint?, in: Kraus, Wolfgang u.a.eds., Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, 2010, S. 36-47
- Dove, Mary; “Merely a Love Poem?”. Common Sense, Suspicion, and the Song of Songs, in Devlin-Glass, Frances u.a.eds, Feminist Poetics of the Sacred: Creative Suspicions, 2001, S. 151-163
- Drawert, Kurt; Schreiben. Vom Leben der Texte, 2013
- Drobner, Hubertus R.; Verwendung und Bedeutung des Buches **Ecclesiastes** im Werk Gregors von Nyssa außerhalb der Homiliae in Ecclesiasten. In: Hall, Stuart G. u.a. eds., Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes, S. 361-384
- Drusius, Johannes (Johannes van den Driesche), **Annotationes in Coheleth** conscriptae auspiciis et sumptibus etc., 1635
- Duensing, Hugo; Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit, in ZThK 63, S. 166-188
- Dunker, Christina; **Der andere Salomo**. Eine synchrone Untersuchung zur Ironie in der Salomo-Komposition 1.Könige 1-11, 2010
- Durell, David; Critical remarks on the books of Job, Proverbs, Psalms, Ecclesiastes and Canticles, 1772
- Eaton, John; **Memory** and encounter: an educational ideal. In: JSOTS 162, S. 179–191
- Ebach, Jürgen; Josef und Josef. Literarische und hermeneutische Reflexionen zu Verbindungen zwischen **Genesis 37-50** und Matthäus 1-2, 2009
- Ebach, Jürgen; Genesis 37-50, 2007
- Ebach, Jürgen; Eine fehlende Zeitform in der deutschen Grammatik. In: ders.; Ein weites Feld – ein zu weites Feld. Theologische Reden 6, 2004, S.218
- Ebach, Jürgen; **Leben in der Zeit**. In: ders., Vielfalt ohne Beliebigkeit. Theologische Reden 5, 2002, S.192-210
- Ebach, Jürgen; **Fremde in Moab**- Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: ders u.a. ed, Bibel und Literatur, 1995, S. 277-304

- Ebach, Jürgen, Das bekante Buch – das fremde Buch. **Die Bibel**, in: Hubert Frankemölle ed, Die Bibel. Das bekannte Buch-das fremde Buch, 1994, S. 7-22
- Eckstein, Pia; König David. Eine strukturelle Analyse des Textes aus der hebräischen Bibel und seine Wiederaufnahme im Roman des 20. Jahrhunderts, 2000
- Eco, Umberto; **Quasi dasselbe** mit anderen Worten. Über das Übersetzen, 2006
- Eco, Umberto; Streit der **Interpretationen**, 2005
- Eco, Umberto; **Zwischen Autor und Text**. Interpretation und Überinterpretation, 2004
- Eco, Umberto; **Lector** in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, 1998
- Eco, Umberto; Im Wald der **Fiktionen**. Sechs Streifzüge durch die Literatur, 1996
- Ederer, Matthias; Das Buch **Josua**, 2017
- Edgar, David; Ecclesiastes. The life and adventures of Nicholas Nickleby. Entertaining strangers, 1994
- Ego, Beate; **Ester**, 2017
- Ego, Beate; Zwischen Aufgabe und Gabe – Theologische Implikationen des Lernens in der alttestamentlichen und antik-jüdischen Überlieferung, in: dies. u.a.ed, Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, 2005, S. 1-26
- Ehlich, Konrad; Der Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung. In: Stephan Kammer und Roger Lüdeke (Hg.): Texte zur Theorie des Textes, 2005
- Ehlich, Konrad; הַבַּל - Metaphern der **Nichtigkeit**, in: Diesel, Anja A. u.a. eds; „Jedes Ding hat seine Zeit...“.Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, BZAW 241, 1996, S. 49-65
- Ehrman, Bart D.; **Forgery** and counterforgery. The use of literary deceit in early Christian polemics, 2013
- Ehrman, Bart D.; **Abgeschrieben**, falsch zitiert und missverstanden. Wie die Bibel wurde, was sie ist, 2008
- Eichrodt, Walther; **Hesekiel 1-18**, 1996
- Eichrodt, Walther; Theologie des Alten Testaments, 1974
- Eichrodt, Walther; Das Menschenverständnis des Alten Testaments, 1944
- Ellermeier, Friedrich; Untersuchungen zum Buch **Qohelet 1,1**, 1967
- Elliger, Karl; **Das Buch der zwölf kleinen Propheten** Bd. 2 : Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, 1964
- Ellul, Jacques; The reason for being. A meditation on Ecclesiastes, 1990
- Eltrop, Bettina; **Frauenfeindliches** im Buch Kohelet?.Kohelet 7,23-29, in: Katholisches Bibelwerk, Entdecken: Lese- und Arbeitsbuch zur Bibel. Kohelet, 2005, S. 88-99
- Engel, Helmut; **Sophia Solomonos**/Sapientia Salomis/Die Weisheit Salomos. In: Siegfried Kreuzer, Martin Karrer und Wolfgang Kraus (Hg.): Einleitung in die Septuaginta. Handbuch zur Septuaginta, LXX.H, 2016, S. 422–436
- Engel, Helmut; Die **Sapientia Salomonis** als Buch. Die gedankliche Einheit im Buch der Weisheit, in: Kreuzer, Siegfried u.a.eds, Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte,2012, S. 135-143
- Engel, Helmut; Art. Weisheit Salomos WibiLex zuletzt angeschaut 25. Feb. 2019
- Engelmann, Angelika; Deuteronomium. Recht und Gerechtigkeit für Frauen im Gesetz. In: Schottroff, Luise u.a. eds.,Kompendium feministische Bibelauslegung, 1998, S. 67–79

- Engemann, Josef; Art. Hirt in RAC XV, Sp. 577-607
- Engen, John van; Studying **scripture** in the early university, in: Lerner, Robert L.; Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, 1996; S. 17-38
- Engster, Dorit; **Alexandria** als Stadt der Forschung und Technik, BN NF 147 (2010), S. 49-66
- Enns, Peter; **Ecclesiastes**, 2011
- Epiphanius von Salamis; Schriften, Übersetzung Hörmann, Josef; BdK 38, 1919
- Epiphanius von Salamis, Ancoretus, Holl, Karl ed. GCS 25, 1915
- Eppenstein, Simon; Aus dem Kohelet-Kommentar des Tanchum Jeruschalmi. Cap.1-6, 1888
- Erbele-Küster, Dorothea; **Lesen** als Akt des Betens, 2001
- Ernst, Alexander B.; Weisheitliche Kultkritik. Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts, 1994
- Estes, Daniel J.; **Seeking** and finding in Ecclesiastes and Proverbs. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): Reading Ecclesiastes Intertextually, 2015, S. 118–129
- Euringer, Sebastian; Der **Masorah**text des Kohelet kritisch untersucht, 1890
- Everhart, Janet S.; **Jezebel**. Framed by eunuchs? CBQ 72 (2010), S. 688-698
- Exum, J. Cheryl; Das Buch der Richter. Verschlüsselte Botschaften für Frauen. In: Schottroff, Luise u.a. eds., Kompendium feministische Bibelauslegung, 1998, S. 90–103
- Exum, J. Cheryl u.a.; **Isaac**, Samson, and Saul: Reflections on the Comic and Tragic Visions. In: dies. (ed.); Tragedy and Comedy in the bible, 1985, S. 5-40
- Fabianke, P. u.a.; Sprüche, **Prediger**, Hohelied (Praktische Bibelerklärung, II,13), oJ
- Fabry, Heinz-Josef; Der Beitrag der Septuaginta-Codizes zur Kanonfrage. Kanon-theologische Überlegungen zur Einheit und Vielfalt biblischer Theologie, in: Kreuzer, Siegfried u.a.eds, Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte, 2012, S. 582-599
- Fabry, Heinz-Josef u.a.; Art. פֶּשֶׁר, ThWAT Bd. 6, Sp. 810-816
- Fabry, Heinz-Josef u.a.; Art. קהֵל, ThWAT Bd. 6, Sp. 1204-1222
- Fasbender, Christoph; Art. Rätsel Metzler Literaturlexikon, S. 627f
- Fatouros, Georgios; Art. Theophano, BBKL XI, Sp. 1026-1028
- Faulhaber, Michael; Hohelied-, Proverbien- und Prediger-**Catenen**, 1902
- Faye, Antonius; **In librum Salomonis** que inscribitur Ecclesiastes Commetarius, 1609
- Feininger, Bernd; **Personalisierte Geschichte?** Zur "Vorbildfunktion" von Geschichte im Väterlob des Ben Sira. In: Carmen Diller (Hg.): Studien zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Hubert Irsigler, 2010, S. 347–376
- Feichtinger-Zimmermann, Barbara; Paula, Eustochium, Blesilla und die **mulier** amarior morte. Die Frau als hochgeschätzte Partnerin und verachtetes Prinzip. In: Birnbaum, Elisabeth (ed.): Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus, 2014, S. 191-211
- Feldman, Louis H.; **Josephus' Interpretation** of the Torah, 1998
- Feldmeier, Reinhardt; **Alexandria** – Stadt der Bildung und der Religion, BN NF 147 (2010), S.3-5
- Felsberg, Hartmut; Art. Erleben, Dorothea Christiana BBKL XXXVIII, Sp.431-445
- Fenger, Anne-Lene, Wie lasen **Kirchenväter** die Bibel, in: Hubert Frankemölle ed, Die Bibel. Das bekannte Buch-das fremde Buch, 1994, S. 23-42
- Ferrante, Joan M.; **Woman** as Image in medieval literature, 1975

- Fichtner, Joachim, Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelit.-jüdischen Weisheitsliteratur. In: Joachim Fichtner (Hg.): Gottes Weisheit. Gesammelte Studien zum Alten Testament, S. 9–17
- Fietze, Katharina; **Spiegel der Vernunft**. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts, 1991
- Finsterbusch, Karin; **Modelle** schriftgestützten religiösen Lehrens und Lernens in der Hebräischen Bibel, BZ NF 52 (2008), S. 221-243
- Finsterbusch, Karin; **JHWH als Lehrer** der Menschen. Ein Beitrag zur Gottesvorstellung der Hebräischen Bibel, 2007
- Finsterbusch, Karin; „Du sollst sie lehren, auf dass sie tun...“. **Mose** als Lehrer der Tora im Deuteronomium, in: Ego, Beate u.a.ed, Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, 2005, S. 27-46
- Fischer, Alexander A. ; **Skepsis** oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet, 1997
- Fischer, Alexander A.; Beobachtungen zur **Komposition** von Kohelet 1,3-3,15, in: ZAW 103 (1991), S. 71-86
- Fischer, Irmtraud; **Gotteslehrerinnen**. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament, 2006
- Fischer, Irmtraud; **Gotteslehrerin** - ein Streifzug durch Spr.31,10-31 auf den Pfaden unterschiedlicher Methodik. In: BZ 49 (2005), S. 237–253
- Fischer, J.; www.frogwords.de/_media/skript_prediger_7_15-8_15.pdf - Eintrag am 25. Feb. 2019 zuletzt angeschaut
- Fischer, Stefan; Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder, 1999
- Fischer, Stefan, Art. Weisheit, WAM, 2013, S. 442-448
- Fischer, Stefan, Art. Personifizierte Weisheit, WAM, 2013, S. 448-451
- Fishbane, Michael; **Torah und Tradition**, in: Knight, D.; Tradition and Theology in the Old Testament, 1977, S. 275-300
- Fisk, Bruce Norman; Art. **Rewritten bible** in pseudepigrapha and Qumran, in: Craig, Evans ed.; Dictionary of New Testament background, 2000, 947-953
- Fitschen, Florian; „Und eine **Zeit** gibt es für jedes Vorhaben unter dem Himmel“ (Koh. 3,1b). Die Wendung תחת השמים im Koheletbuch, BN NF 173 (2017), S. 43-55
- Fludernik Monika; **Erzähltheorie**, 2008
- Förster, Hans ed.; **Transitus Mariae**. Beiträge zur koptischen Überlieferung, GCS 14, 2006
- Fohrer, Georg; Das Buch Hiob, 1988
- Fohrer, Georg; **Die symbolischen Handlungen** der Propheten, 1968
- Fontaine, Carole R; **Ecclesiastes**. In: Newsom, Carol A. u.a. eds.; Womens bible commentary, 1998, S. 161-162
- Fontaine, Carole R.; The social roles of women in the world of wisdom. In: Athalya Brenner ed; Feminist Companion to Wisdom Literature. 1995, S. 24–49
- Fontaine, Carole R; **‘Many Devices’**. In: Brenner, Athalya u.a. eds.; A Feminist Companion to Wisdom and Psalms, 1989, S. 137-168
- Forti, Tova; Of snakes and sinners. An intertextual reading of ba'al ha-laschon in Ecclesiastes 10,11 in the light of 'ish lashon in Ps. 140, 12 (11). In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): Reading Ecclesiastes Intertextually, S. 84–93

Fox, Michael V.; **A time to tear down and a time to build up. A rereading of Ecclesiastes**, 2010

Fox, Michael V.; **Ecclesiastes**. The traditional Hebrew text with the new JPS translation. 2010

Fox, Michael V.; **Proverbs 1 - 9**. A new translation with introduction and commentary, 2000

Frank, Daniel; **Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East**, 2004

Fredericks, Daniel C.; Art. Ecclesiastes IV EBR VII, Sp. 290f

Freuling, Georg; „Wer eine **Grube** gräbt...“ Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, 2004

Frevel, Christian; **Geschichte Israels**, 2016

Freyer, Thomas, Die **Stellung der Frau** bei Thomas von Aquin, in: *Theologie und Glaube* 84, S. 65-83

Friedländer, David; **Der Prediger**, 1788

Friedrich, Leo; Der Monolog im **Drama**. Ein Beitrag zur griechisch-römischen Poetik, 1903

Füglister, Notker; Psalm LXXXVIII. Der Rätsel **Lösung**? In: *VTS* 43, S. 264–297

Fuhrmann, Manfred; **Die antike Rhetorik. Eine Einführung**, 2011

Fuhrmann, Manfred; **Obscuritas**. Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarästhetischen Theorie der Antike, 1966

Fuhs, Hans F.; **Das Buch der Sprichwörter (a)**, 2001

Fuhs, Hans F.; **Sprichwörter**, 2001

Fuhs, Hans F.; **Ezechiel 1-24**, 1986

Gärtner, Hans Armin, Art. Rätsel in: *Der neue Pauly* X, Sp. 754-758

Galling, Kurt; Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel. In: *ThLZ* 81 (1956), S. 65–70

Galling, Kurt; **Prediger**, 1940

Galling, Kurt; **Kohelet-Studien**, *ZAW* 50 (1932), S. 276-299

Gammie, J.G.; The **Theology of retribution** in the book of Deuteronomy, *CBQ* 32 (1970), S. 1-6

Gandersheim, Roswitha v.; Homeyer, Helene ed., **Werke in deutscher Übertragung**, 1973

Garsiel, Moshe; **Revealing** and concealing as a strategy in Solomons judgement (1 Kings 3,16-28). In: *CBQ* 64 (2002), S. 229–247

Garsiel, Moshe; **Puns upon names** as a literary device in 1 Kings 1-2. In: *Bibl* 72 (1991), S. 379–386

Gehrke, Hans-Joachim; **Geschichte des Hellenismus**, 1995

Geier, Andrea u.a., **Einleitung**, in: Geier, Andrea u.a. eds, *Wider die Frau. Zu Geschichte und Funktion misogynen Rede*, 2008, S. 1-19

Geier, Martin; **In Salomonis regis Israel Ecclesiasten commentarius**, 1668

Gemser, Berend, **Sprüche Salomos**, 1963

Genette, Gérard; **Die Erzählung**, 2010

Gerigk, Horst-Jürgen; **Lesen und Interpretieren**, 2006

Gentry, Peter J.; **Ekklesiastes/Kohelet/Der Prediger Salomo**. In: Siegfried Kreuzer, Martin Karrer und Wolfgang Kraus (Hg.): *Einleitung in die Septuaginta. Handbuch zur Septuaginta*, LXX/H, Bd. 1, 2016, S. 389-397

- Georgi, Dieter; Weisheit Salomos. In: Hermann Lichtenberger (Hg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Bd. 3, Unterweisung in lehrhafter Form, 2001, S. 389–478
- Georgi, Dieter; Weisheitliche Skepsis und charismatische Weisheit, in: Bail, Ulrike u.a. eds; Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel, 1996, S. 53–63
- Gerard von Csanad, **Deliberation** supra Hymnum trium puerorum, ed. Silagi, Gabriel; CChRCM 49, 1978
- Gerleman, Gillis; Ruth, Das Hohelied, 1965
- Gerlemann, Gillis; Art. מְצִיָּה THAT Bd. 1, Sp.922-925
- Gerlemann, Gillis; Art. בְּקֶשׁ THAT Bd.1, Sp.333-336
- Gerstenberger, Erhard S.; **Theologie des Lobens** in sumerischen Hymnen: Zur Ideengeschichte der Eulogie, 2018
- Gertz, Jan Christian u.a.; Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, 2010
- Gese, Hartmut; **Lehre** und Wirklichkeit in der alten Weisheit: Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob, 1958
- Gietmann, Gerardo; Commentarius in Ecclesiasten et Canticum canticorum, 1890
- Gigon, Olof; Aristoteles/Aristotelimus I. In: TRE 3, S. 726-768
- Ginsberg, Louis, The **Legends** of the Jews, Bd. 4, 1913, S. 123-176
- Ginsburg, Christian D.; **Coheloth** commonly called the book of Ecclesiastes, 1868
- Ginzburg, Eliezer ben; **Mishlei**. A new translation with commentary anthologized from talmudic, midrashic, and rabbinic sources , 2007
- Glaß, Salomon; **Philologiae Sacrae**, Qua Totius Sacrosanctae, Veteris Et Novi Testamenti Scripturae, Tum Stylus Et Literatura, Tum Sensus Et Genuinae Interpretationis Ratio Expenditur; Libri Quinque Quorum I. II. Generalia de S. Scripturae stylo & sensu; III. IV. Grammatica Sacra; V. Rhetorica Sacra, comprehensa, 1668
- Glossae** Biblicae, Bd. 1 und 2, ed. Vaciago, P., CChRCM 189, 2004
- Godefroid, Philippe; Richard Wagner, l'ecclésiaste antisémite. Être wagnérien en 2013; 2011
- Goes, Albrecht; Der gute Leser. In: ders.; Die Gabe und der Auftrag, 1962, S. 53-56
- Gössmann, Elisabeth; **Religiös-theologische Schriftstellerinnen**, in: Duby, Georges u.a. eds; Geschichte der Frauen Bd. 2 Mittelalter, 1993, S. 495-513
- Görg, Manfred; **Josef**, ein Magier oder Seher?, BN 103 (2000), S. 5-8
- Görg, Manfred; **Josua**, 1991
- Goff, Matthew; Wisdom, Apocalypticism and Intertextuality. The book of Ecclesiastes and the sociallect of the Dead Sea Scrolls. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): Reading Ecclesiastes Intertextually. 2015, S. 214–225
- Golka, Friedemann W.; Die israelitische **Weisheitsschule** oder „Des Kaisers neue Kleider“, in: VT 33 (1983), S. 257-270
- Goldman, Y.A.P.; Qoheleth. In: Deutsche Bibelgesellschaft (ed.), Introductions and **commentaries** on the megillot, 2004, S. 64-112
- Goldschmidt, Lazarus; Der Babylonische Talmud, 2002
- Gorion, Micha J. bin; Der **Born Judas** Bd. 1-6, 1916-1923
- Grabbe, Lester L.; **Intertextual connections** between the Wisdom of Solomon and Qoheleth. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): Reading Ecclesiastes Intertextually, 2015, S. 201–214

- Graetz, Heinrich; **Kohelet** oder der salomonische Prediger, 1871
- Greenberg, Moshe; **Ezekiel 1-20**, 1983
- Greenwood, Kyle L.; **Debating wisdom**. The role of voice in Ecclesiastes, CBQ 74 (2012), S. 476-491
- Gregor von Agrigent; **In Ecclesiasten**, PG 98, Sp. 741-1181
- Gregor von Nazianz; Werke, Übersetzung Haeuser, Philipp; BdK 59, 1928
- Gregor von Nazianz; Oratio XVIII, PG 35, Sp. 985-1044
- Gregory of Nyssa, Hall, Stuart G. (Hg.); Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa, 1993
- Gregory, Bradley C.; A **Reassessment** of Sirach's relationship to Qoheleth. a casestudy of Qoheleth 3,15 and Sirach 5,3. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): Reading Ecclesiastes Intertextually, 2015, S. 189–200
- Greidanus, Sidney; **Preaching Christ** from Ecclesiastes. Foundations for expository sermons, 2010
- Greiner, Ulrich; Ulrich Greiners Lyrikverführer. Eine Gebrauchsanweisung zum Lesen von Gedichten, 2009
- Greiner, Ulrich; Ulrich Greiners Leseverführer. Eine Gebrauchsanweisung zum Lesen schöner Literatur, 2005
- Greschat, Katharina; **Gelehrte Frauen** des frühen Christentums, 2015
- Grewe, Andrea; "un uom senza donna e pur una mosca senza capo." Formen und Funktionen weiblichen Lachens in Moderate Fontes Il merito delle donne, in: Bonnet, Anne-Marie u.a. eds; Frauen in der frühen Neuzeit. Lebensentwürfe in Kunst und Literatur, 2004, S. 149-164
- Grillo, Jenni; Is patritic exegesis good for biblical scholarship? Jerome and Gregor of Nyssa on Qohelet. In: John Jarick (Hg.): Perspectives of israelite wisdom, 2016, S. 232–253
- Grohmann, Marianne; Feministische/Gender-faire Exegese. Geschichte-Hermeutik-Themen, Protokolle zur Bibel 14 (2005), S. 81-92
- Grohmann, Marianne; **Aneignung der Schrift**. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, 2000
- Groß, Dieter (Hg.); Kohelet, 2005
- Gross, Heinrich; Ijob, 1986
- Groß, Heinrich; Art. מִשַׁל II, ThWAT Bd. V, Sp.73-77
- Grotius, Hugo; **Annotationes** ad Vetus Testamentum Bd.1, 1644
- Grümmer, Gerhard; **Spielformen** der Poesie, 1986
- Gruen, Erich S.; The Letter of **Aristeas** and the cultural context oft he Septuagint; , in: Karrer, Martin u.a.eds., Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten, 2008, S. 117-133
- Grünbein, Durs; Vom Stellenwert der Worte. Frankfurter Poetikvorlesung 2009, 2010
- Gsodam, Gertrude; Art. Vanitas, LCI IV, Sp.409-412
- Gunneweg, Antonius H.J.; **Weisheit**, Prophetie und Kanonformel. Erwägungen zu Proverbia 30,1–9. In: Hausmann, Jutta u.a. eds., Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie, FS D. Preuss, 1992, S. 253-260
- Gunneweg, Antonius H.J.; **Habakuk** und das Problem des Leidenden צַדִּיק. In: ZAW 98 (1986), S. 400-415
- Gunneweg, Antonius H.J.; **Esra**, 1985

- Haag, Ernst, **Das hellenistische Zeitalter**. Israel und die Bibel im 4. Bis 1. Jahrhundert v.Chr., 2003
- Haag, Ernst; **Daniel**, 1993
- Habtu, Tewoldemedhin; Introduction to the wisdom literature, in: Adeyemo, Tokunboh; Africa Bible commentary, 2006, S. 569f
- Habtu, Tewoldemedhin; Proverbs, in: Adeyemo, Tokunboh; Africa Bible commentary, 2006, S. 747-786
- Habtu, Tewoldemedhin; **Ecclesiastes**, in: Adeyemo, Tokunboh; Africa Bible commentary, 2006, S. 787-796
- Hagendahl, Harald u.a.; Art. Hieronymus, RAC XV, Sp.117-139
- Haines-Eitzen, Kim; **Guardians of letters**. Literacy, power and the transmitters of early Christian literature, 2000
- Hamp, V.; Art. חידה, ThWAT Bd. 2; Sp. 870-874
- Hamlin, E. John; **Inheriting** the land, 1983
- Hanhart, Robert; Die **Bedeutung** der Septuaginta für die Definition des „Hellenistischen Judentums“, in: Emerton, J.A.; Congress Volume Jerusalem 1986, VT Suppl. 40, S. 67-80
- Hankins, Davis; Wisdom as immanent event in Job 28, not a transcendental ideal. In: VT 63, S. 210–235.
- Hardmeier, Christof u.a., **Texttheorie** und Texterschließung. Grundlagen einer empirisch-textpragmatischen Exegese, In: H. Utzschneider u.a.ed.s.; Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, 2006, S. 13-43
- Haran, Menahem; On the diffusion of **Literacy** and schools in ancient Israel, in: Emerton, J.A.; Congress Volume Jerusalem 1986, VT Suppl. 40, S. 81-95
- Hartman, Louis F., The book of **Daniel**, 1978
- Hartwell, Jeanette M.; Mannen, vrouwen en rijkdom - herinterpretatie von Spreuken 11,16 en 11,22 in het licht van genderverhoudingen. In: ACEBT 31, S. 41–50
- Hausmann, Jutta; Ein **Widerspruch** zwischen Theorie und Praxis. Überlegungen zum zerstörenden und aufbauenden Potential von Sprache am Beispiel der Rede über die Frau in den Proverbien, , in: Berlejung u.a.ed., Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments, 2008, S. 25-35
- Hausmann, Jutta; **Beobachtungen** zu Spr. 31,10-31. In: Hausmann, Jutta u.a. eds., Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie, FS D. Preuss, 1992, S. 261-266
- Havsteen Sven Rune; Art. Ecclesiastes VII EBR VII, Sp. 297-300
- Haye, J. de la; **Biblia Maxima**, 1660
- Healy, Emma Therese; **Woman according to St. Bonaventura**, 1956
- Heard, Christopher; The Dao of Qohelet. An intertextual reading of the Daode Jing and the book of Ecclesiastes, in: Jian Dao 5 (1996), S. 65-93
- Hegeler, Hartmut; Anton Praetorius - Kämpfer gegen Hexenprozesse und Folter, 2002
- Heijerman, Meike; **Who would blame her?** The 'strange' woman in proverbs 7. In: Athalya Brenner (Hg.): Feminist Companion to Wisdom Literature, 1995, S. 100–109
- Heinevetter, Hans-Josef; "Komm nun, mein Liebster, dein Garten ruft dich!". Das Hohelied als programmatische Komposition, (**Canticum**) 1988
- Helbig, J.L.; **Predigten**, 1719
- Heller, J.; **Namensgebung** und Namensdeutung. In: EvTh, 27, S. 255–266

- Hempel, Johannes; **Pathos und Humor** in der israelitischen Erziehung', BZAW 77, S. 63-81
- Hemptonne, Therese de; **Reading**, writing and devotional practices: lay and religious women and the written word in the countries (1350-1550), in: diess. u.a.ed; The voice of silence. Women's literacy in a men's church, 2004, S. 111-126
- Hendriksen, William; Romans, 1980
- Hengel, Martin; **Judentum** und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zum Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus, 1988
- Hengstenberg, Ewald; Der **Prediger Salomo**, 1859
- Heringer, Hans Jürgen; Texte analysieren und verstehen. Eine linguistische Einführung, 2011
- Herr, Bertram; Das **Geheimnis** des Rätsels. „Rätsel“ als biblisch-theologische Größe (inklusive eines Forschungsberichts zu Ri. 14,14.18), in: Gillmayr-Bucher, Susanne u.a.eds; Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres, 2006, S165-179
- Hertzberg, Hans Wilhelm; Die **Samuelbücher**, 1986
- Hertzberg, Hans Wilhelm; Die Bücher Josua, **Richter**, Ruth, 1985
- Hertzberg, Hans Wilhelm; Der **Prediger**, 1963
- Hess, Richard S; **Writing about writing**. Abecedaries and evidence of literacy in ancient Israel, VT 56 (2006), S. 342-346
- Hessus, Eobanus; Psalterium Davidis carmine redditum per E.H. cui accessit Ecclesiastes Salomonis eodem genere carminis redditus, 1569
- Hiddemann, Frank; **Geheimnis** und Rätsel. Studie zum Gebrauch zweier Begriffe in Theologie und Ästhetik, in: Engemann, Wilfried u.a.ed; Gib mir ein Zeichen. Zur Bedeutung der Semiotik für theologische Praxis- und Denkmodelle, 1992, S. 73-94
- Hieke, Thomas; Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven, in: ZNT 12 (2003), S. 65-76
- Hieke, Thomas; Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“ in: BN 119/120 (2003), S. 71-89
- Hieke, Thomas; **„Weitergabe** des Glaubens“ (Ps. 78,1-8). Versuch zu Sytax und Struktur von Ps. 78 in BN 78 (1995), S. 49-62
- Hieronymus; Commentarius in Ecclesiasten (CCSL, 72), 1970
- Hilzinger, Sonja; Kleine literarische Formen in Einzeldarstellungen, 2002
- Hinkel, Michael; Vanitas-Darstellung in Kohelet. Studienarbeit, 2002
- Hirsch, Samson Raphael; From the wisdom of Mishle, 1976
- Hirsch, Samson Raphael; Die **Psalmen** übersetzt und erläutert, Bd. 2, 1882
- Hirshfeld, Yizhar; Qumran - die ganze Wahrheit. Die Funde der Archäologie - neu bewertet, 2006
- Hitzig, Ferdinand; Der **Prediger** Salomo, 1847
- Ho, Shirley S.; The Woman in Eccl 7,23-8,1. The women of Solomon or the women of Samson. In: Jian Dao 47, S. 89-109
- Höffken, Peter; Das Ego des Weisen. In: ThZ, 41, S. 121-134
- Hofmann, J.; Art. Ps.-Clementinische Literatur, Lexikon der antiken christlichen Literatur, S.132f
- Hofmann, Michael; Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung, 2006

- Hogeterp, Solomon in the New Testament, in: Verheyen, Jozef; *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, 2013, S. 143-163
- Holm-Nielsen, Svend; On the interpretation of Qoheleth in early christianity. In: *VT* 24, S. 168–177
- Holmstedt, Robert D u.a., **Qoheleth**. A handbook on the hebrew text, 2017
- Holt, John M.; "So he may run who reads it". In: *JBL* 83, S. 298–303
- Holtmann, Stefan; Die **Asafpsalmen** als Spiegel der Geschichte Israels. Überlegungen zur Komposition von Ps. 73-83, Teil 1 BN NF 122 (2004), S. 45-80; Teil 2 BN NF 123 (2004), S. 49-63
- Homeyer, Helene ed; **Hrosvitha von Gandersheim**. Werke in deutscher Übertragung, 1973
- Honorius Augustodunensis, **Quaestiones** et responsiones in Proverbia et Ecclesiasten, PL 172, Sp. 311-348
- Horne, Milton P.; Intertextuality and economics. Reading Ecclesiastes with Proverbs. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): *Reading Ecclesiastes Intertextually*, 2015, S. 106–117
- Hübner, Hans; Die **Weisheit Salomons**, 1999
- Hübner, Ulrich; **Spiele** und Spielzeug im antiken Palästina, 1992
- Hugo von St. Viktor, **In Ecclesiasten** homiliae, PL 175, Sp. 113-256
- Huizing, Klaas; *Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie*, 2000
- Huizing, Klaas; *Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*, 1996
- Hunziker-Rodewald, Regina; **David der Hirt**. Vom „Aufstieg“ eines literarischen Topos, in: Dietrich, Walter u.a.ed; *König David. Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, 2003, S. 165-177
- Hunziker-Rodewald, Regina; **Hirt und Herde**. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, 2001
- Hurvitz, Avi; **The language** of Qoheleth and it's historical setting within biblical Hebrew, in: Berlejung, Angelika u.a.ed.; *The language of Qohelet in its context*, 2007, S. 23-34
- Husain, Martha; *Ontology and the art of tragedy. An approach to Aristotle's Poetics*, 2002
- Huss, Werner; **Die Wirtschaft Ägyptens** in hellenistischer Zeit, 2012
- Huss, Werner; **Die Verwaltung** des ptolemäischen Reiches, 2011
- Ibn-'Ezra, Avraham Ben-Me'ir; Rottzoll, Dirk U.; *Abraham ibn Esras Kommentare zu den Büchern Kohelet, Ester und Rut*, 1999
- Ibn Tibbon, Samuel; *Commentary on Ecclesiastes. The Book of the Soul of Man*, 2007
- Isaksson, Bo; The syntax of **narrative discourse** in Qohelet, in: Berlejung, Angelika u.a.ed.; *The language of Qohelet in its context*, 2007, S. 35-46
- Iser, Wolfgang; *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 1994
- Iser, Wolfgang; **Die Appellstruktur** der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa, 1970
- Isidor Hispalensis, **In libros** veteris ac novi testamenti prooemia, PL 83, Sp.155-180
- Jackson, Melissa A.; **Comedy** and feminist interpretation of the Hebrew Bible. A subversive collaboration, 2012
- Jacob, Benno; *Das Buch Genesis*, 2000
- Jacobi, Christine; Art. Junias, WiBiLex, zuletzt angeschaut am 25. Feb. 2019
- Jacobs, Adriana X.; Art. Ecclesiastes V EBR VII, Sp.291-294

- Jamieson-Drake, David W.; **Scribes and schools** in monarchic Judah. A socio-archeological approach, 1991
- Janowski, Bernd; Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, 2014
- Janowski, Bernd; Anthropologie des Alten Testaments, Versuch einer Grundlegung. In: Andreas Wagner (Hg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche Und Interdisziplinäre Zugänge zur Historischen Anthropologie, 2011, S. 13–41
- Janowski, Bernd; Die kontrastive Einheit der Schrift. Zur Hermeneutik des biblischen Kanons, in: ders.; Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel, 2007, S. 27-46
- Janowski, Bernd; Der Gott des Lebens, 2003
- Janowski, Bernd; Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, 2003
- Janowski, Bernd; Die Frucht der **Gerechtigkeit**. Psalm 72 und die jüdische Königsideologie, in: Otto, Eckard u.a.ed.; „Mein Sohn bist du“ (Ps.2,7). Studien zu den Königspsalmen, 2002, S. 94-134
- Janowski, Bernd; Die **Tat** kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, ZThK 91 (1994), S. 247-271
- Janzen, J. Gerard; Qohelet on life „under the sun“, CBQ 70 (2008), S. 465-483
- Japhet, Sara; **Chronik 2**, 2003
- Japhet, Sara; **Chronik 1**, 2002
- Japhet, Sara; Salters, Robert.B; The commentary of R.Samuel ben Meir **Rashbam** on Qoheleth, 1985
- Jarick, John; The rhetorical structure of Ecclesiastes. In: John Jarick (Hg.): Perspectives of israelite wisdom, 2011, S. 208–231
- Jarick, John; Gregory **Thaumaturgos'** paraphrase of Ecclesiastes. Seputagint and cognate studies 29, 1980
- Jarick, John; Ecclesiastes among the tragedians. In: Goochem in Mokum, S. 95–107
- Jauss, Hans Robert; Der Gebrauch der **Fiktion** in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte, in: Koselleck, Reinhart u.a. eds; Formen der Geschichtsschreibung. Theorie der Geschichte Beiträge zur Historik Bd. 4, 1982, S. 415-451
- Jeannel, J.; Die **Prostitution** in den großen Städten im 19. Jhdt, 1869
- Jenni, Ernst; Art. אֲזַי THAT Bd.1, Sp. 755-761
- Johannes Chryostomos; Kommentar zum Brief an die Kolosser, Übersetzung in Stoderl, Wenzel, BDK 45, S. 232-419, 1924
- Johannes Chryostomos; Kommentar zum Evangelium des Heiligen Matthäus, Übersetzung in Baur, Chrysostomus, Bdk 27, 1916
- Johannes Chryostomos; In epistola ad Colossem, PG 62, Sp. 299-392
- Johannes von Ford, Super extremam partem cantici canticorum **Sermones** cxx, Bd. 1 und 2; ed. Mikkers, Edmund u.a.ed., CChRCM 17 und 18, 1970
- John, F.; Der **Galaterbrief** im Kontext historischer Lebenswelten im antiken Kleinasien, 2016
- Johnson-DeBaufre, Melanie; **Texte** und LeserInnen, in: Schüssler-Fiorenza, Elisabeth u.a. eds., Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, 2015, S. 224-227
- Johnston, Robert K.; Useless beauty. Ecclesiastes through the lens of contemporary film, 2001
- Johnston, Robert K.; Art. Ecclesiastes VIII EBR VII, Sp.300-303
- Jolles, Andreas; **Einfache Formen**, 1930

- Jones, Scott C.; **Wisdom's pedagogy**. A comparison of Proverbs 7 and 4Q184, VT 53 (2003), S. 65-80
- Jones, Scott C.; Qohelet's Courtly wisdom: Ecclesiastes 8,1-9. In: CBQ 68 (1986), S. 211-228
- Josephus, Flavius; Jüdische Altertümer (**AJ**), ed. Tilly, Michael, 2011
- Jüngling, Hans-Winfried u.a.; **Paroimia**/Proverbia/Sprichwörter/Sprüche Salomos. In: Karrer, M. u.a. eds.; Septuaginta Deutsch, 2011, S. 1950-2000
- Kähler, Ernst; Art. Halacha, TRE XIV, 384-392
- Kaiser, Otto; Kohelet. Das Buch des Prediger Salomo übersetzt und eingeleitet, 2007
- Kaiser, Walter C. jr.; **Coping** with change. Ecclesiastes, 1997
- Kalimi, Isaak; The rise of Solomon in the ancient Israelite historiography, in: Verheyden, Joseph ed; The figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic tradition, 2013, S. 7-44
- Kalimi, Isaak; Die **Auseinandersetzung** mit den internen und äußeren Opponenten in mittelalterlicher-jüdischer Schriftauslegung, ZAW 115 (2003), S.73-87
- Kalimi, Isaak; Der **Platz** der Bibel im Judentum und die klassisch-jüdische Schriftauslegung. Eine paradoxe Konstellation, 1999
- Kamano, Naoto; Cosmology and Character. Qoheleth's Pedagogy from a Rhetorical-Critical Perspective. BZAW 312
- Kamenetzky, A. S.; **Der Rätselname Koheleth**. In: ZAW 34 (1924), S. 225-228
- Kamenetzky, A. S.; **Das Koheleth-Rätsel**. In: ZAW 29 (1909), S. 63-69
- Kamin, Sarah u.a.; **Secundum Salomonem**. A thirteenth century Latin commentary on the Song of Solomon, 1989
- Kamano, Naoto; Cosmology und character. Qoheleth's pedagogy from a rhetorical-critical perspective, BZAW 312, 2002
- Kann, Christoph; **Die sieben Säulen** der Weisheit. Die artes-Tradition zwischen Kloster und Universität, in: Hecker, Anne-Marie u.a.ed; Monastisches Leben im urbanen Kontext, 2010, S. 131-152
- Karasek, Hellmuth; Das find ich aber gar nicht komisch! Geschichte in Witzen und Geschichten über Witze, 2015
- Karrer, Martin; Kraus, Wolfgang; Bons, Eberhard; Brodersen, Kai (Hg.); Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, 2011
- Karrer, Martin; Die **Entstehungsgeschichte** der Septuaginta und das Problem ihrer maßgeblichen Textgestaltung, in: ders. u.a.eds., Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten, 2008, S.40-62
- Kato, Kumiko; **Das Buch Kohelet**. Der Mensch allein, ohne Frau. In: Schottroff, Luise u.a. eds., Kompendium feministische Bibelauslegung, 1998, S. 221-232
- Kedar-Kopfstein, Benjamin; Art. כריס ThWAT Bd.5, Sp. 948-954
- Keefer, Arthur; A shift of perspective. The intended audience and a coherent reading of Pvb 1,1-7. In: JBL 136, S. 103-116
- Keel, Othmar; Das Hohelied, 1992
- Keel, Ottmar, **Die Weisheit** spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesahäqät in Spr. 8,30f, 1974
- Kehlinger, Chr.; Qohelet im Horizont altorientalischer Weisheitsliteratur. In: BZAW 254, S. 155-247
- Keip, Manfred; **Der Prediger Salomo** - ein biblisches Kleinod. Predigten und Texte, 2001

- Kellen, Ludwig; **Adventuale Novum**, 1682
- Kellenbach, Katharina v.; Cultivating a hermeneutics of **Respect** for Judaism: christian feminist interpretations of the hebrew bible after Holocaust, in: Scholz, Susanne; Feminist Interpretation of the hebrew bible in retrospect Bd. 2 Social locations, 2017, S. 250-268
- Kelley, Page H. u.a.; Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Einführung und kommentiertes Glossar, 2003
- Kemp, Wolfgang, **Der explizite Betrachter**. Zur Rezeption zeitgenössischer Kunst, 2015
- Kerber, Bernhard, Art. Salomo LCI IV, Sp. 15-24
- Kern, Udo; Art. Hildegard von Bingen, TRE XV, S.322-326
- Kessler, Rainer; **Sozialgeschichte** des alten Israel. Eine Einführung, 2008
- Kessler, Rainer; Benennung des Kindes durch die israelitische Mutter, in: WuD 19 (1987), S. 25-35
- Kienzle, Mayne Beverly, u.a., Intertextuality in Hildegard's works: Ezechiel and the claim to prophetic authority, in: dies. u.a. eds, A companion to Hildegard of Bingen, 2014
- Kinsky, Esther, **Fremdsprechen**, 2013
- Kiperwasser, Reuven; Art. Ecclesiastes III.a EBR VII, Sp. 279f
- Kitzinger, Martin; Die große **Stille** – Wissenskulturen zwischen Kloster und Welt, in: Hecker, Anne-Marie u.a.ed; Monastisches Leben im urbanen Kontext, 2010, S. 109-129
- Klapheck, Elisa; **Ester und Amalek**. Ein jüdisch-feministisches Selbstverständnis nach der Shoah. In: Kellenbach, Katharina von u.a..eds.; Von Gott reden im Lande der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah, S. 242-255
- Klapper, Joseph; **Erzählungen** des Mittelalters, 1914
- Klatzmann, Joseph; Jüdischer Witz und Humor, 2011
- Klein, Annette; Das andere **Schreiben**. Satire gegen die Frau und gegen die Ehe als Schreibmodell in lateinischen und altfranzösischen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts, Dissertation TH Aachen, 2003
- Klein, Christian; **Kohelet** und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie, 1994
- Klein, Hans; Die **Frauen** sollen in der Gemeinde still sein (1.Kor. 14,34). Was ist gemeint?, BN NF 163 (2014), S. 75-82
- Klein, Lillian R.; Bathseba revealed. In: Athalya Brenner (Hg.): Feminist Companion to Samuel and Kings, 2000, S. 47–64
- Klüger, Ruth; **Frauen lesen anders**. Essays, 2002
- Knauf, Ernst Axel; **1 Könige 1-14**,. 2016
- Knierim, Rainer; Art. אָטָה THAT Bd.1, Sp. 541-549
- Knobel, August; Kommentar über das Buch **Koheleth**, 1836
- Kobayashi, Yoshitaka; A new interpretation of the word Qoheleth, in: AASS 6 (2005), S. 71-75
- Koch, Klaus; **Daniel 1-4**, 2005
- Koch, Klaus; Gibt es ein **Vergeltungsdogma** im Alten Testament? In: ZThK, 52, S. 1–42
- Köhler, Ludwig; Theologie des Alten Testaments **TheolAT**, 1947
- Köhlmoos, Melanie; **Kohelet**, 2014
- Koenen, Klaus; Bildliche Darstellungen Salomos in Kirchen und anderen öffentlichen Räumen, in: Die Bibel in der Kunst 1, -28

- Koenen, Klaus; „**Wem ist Weh?** Wem ist Ach?...Wer hat trübe Augen?“. Zur Funktion von Rätselfragen im Alten Testament, in BN 94, S. 79-86
- Köpf, Ulrich, Art. Gertrud von Helfta, TRE XII, S.538-540
- Köpf, Ulrich; Art. Hoheslied III/1, TRE XV, S. 508-513
- Körtner, Ulrich H. J.; Gottes Wort in Person. Rezeptionsästhetische und metaphortheoretische Zugänge zur Bibel, 2011
- Koosed, Jennifer L.; **(Per)mutations** of Qohelet. Reading the body in the book, 2006
- Kosolleck, Reinhart; Zur Einführung. Fragen zu den Formen der **Geschichtsschreibung**, in ders.u.a. eds; Formen der Geschichtsschreibung. Theorie der Geschichte Beiträge zur Historik Bd. 4, 1982, S. 9-13
- Koskenniemi, Erkki u.a.; **Rewritten Bible**, Rewritten stories: Methodological aspects, in Laato, Antti; Rewritten bible considered. Proceedings of the conference in Karkku, Finland August 24-26 2006, 2008,, S. 11-30
- Kraemer, Ross S.; **Women's authorship** of Jewish and Christian literature in the Greco-Roman period, in: Levine, Amy-Jill; "Women like this". New perspectives on Jewish women in the Greco-Roman world, 1991, S.221-242
- Krause, Joachim J.; **Exodus** und Eisodus. Komposition und Theologie von Josua 1-5, VTS 161, 2004
- Kranz, Jacob ben Wolf; Zucker, Dovid; Voice of nobles. Commentary of the Dubner Maggid on the book of Ecclesiastes (Kohel), 2009
- Kraus, Hans-Joachim; **Psalmen**, 1978
- Kraus, Hans-Joachim ; Theologie der Psalmen, 1989
- Kreuzer, Siegfried; **Entstehung** und Entwicklung der Septuaginta im Kontext alexandrinischer und frühjüdischer Kultur und Bildung, in: LXX.E, S. 3-39
- Krispenz,Jutta; Leben als Zeichen. Performancekunst als Deutungsmodell für prophetische Zeichenhandlungen im Alten Testament, in: EvTh 64 (2004), S. 51-64
- Krispenz,Jutta; **Spruchkompositionen** im Buch Proverbia, 1989
- Krispenz,Jutta; Art. Zeichenhandlung, WiBiLex; zuletzt eingesehen 25. Feb. 2019
- Krochmalnik, Daniel; „**Ist auch Kohélet unter den Philosophen?**“. In: Krochmalnik, Daniel (ed); Wie gut ist unser Anteil. Gedenkschrift für Yehuda T. Radday, 2004, S. 87-104
- Krüger, Thomas;"And they have no **comforter**". Job and Ecclesiastes in dialogue. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): Reading Ecclesiastes Intertextually, 2015, S. 94–105
- Krüger, Thomas; Das "Herz" in der alttestamentlichen Anthropologie. In: Andreas Wagner (Hg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche Und Interdisziplinäre Zugänge zur Historischen Anthropologie, 2011, S. 103–118
- Krüger, Thomas; **Kohélet** (Prediger), 2000
- Krüger, Thomas; Das menschliche Herz. In: OBO 153 (1997), S. 65–92.
- Krüger, Thomas; „**Frau Weisheit**“ in Koh. 7,26? in: ders., Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, 1997, S. 121-130
- Krüger, Thomas; Die Rezeption der Tora im Buch Kohélet. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.): Das Buch Kohélet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie. BZAW 254, 1997, S. 303–327
- Krüger, Thomas, Theologische **Gegenwartsdeutung** im Kohélet-Buch, 1990
- Krusche, Marcel; **Salomo**, Herrscher über Tiere und Dämonen. Zur Deutung und möglichen Wirkungsgeschichte von Ps. 72,9a BN NF 173 (2017), S. 23-42

- Kühnel, Jürgen; Art. Travestie, Metzler Lexikon Literatur; S. 780
- Kuhn, Gottfried, Erklärung des Buches Koheleth, BZAW 43, 1926
- Kushner, Harold S.; Wenn Erfolg allein nicht glücklich macht, 1990
- Kynes, Will; **Follow your heart** and do not say it was a mistake. Qohelet's allusions to Numbers 15 and the story of the spies. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): Reading Ecclesiastes Intertextually, 2015, S. 15–27
- Laato, Antti; **Gen. 49,8-12** and its interpretation in antiquity. A methodological approach to understanding of the rewritten bible, in: Erkki Koskeniemi u.a.ed; Rewritten biblical figures, 2010, S. 3- 26
- Labahn, Antje u.a.; **Observations on women** in the genealogies of 1. Chronicles 1-9, Biblica 84 (2003), S. 457-478
- Laffey, Alice L.; **Wives**, harlots and concubines. The Old Testament in feminist perspective, 1988
- Laktantius; **Epitome** divinarum institutionum, ed. Perrin, Michel, SC 335, 1987
- Laktantius; Auszug aus den Göttlichen Unterweisungen, Übersetzung Hartl, Aloys, BdK 36, 1919, S. 129-218
- Lamparter, Helmut; Das Buch der **Weisheit**: Prediger und Sprüche, 1955
- Lampe, F.A.; **In Ecclesiasten**, 1742
- Lanckau, Jörg; Der Herr der **Träume**. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefs Geschichte der Hebräischen Bibel, 2006
- Lang, Bernhard; **Women's work**, household and property in two mediterranean societies. A comparative essay on Proverbs 31,10-31, VT 54 (2004), S. 188-207
- Lang, Bernhard; Art. Theater, in: NBL, Zürich u.a. 2001, 825-827
- Lang, Bernhard; **Games** prophets play. Street theater and symbolic acts in biblical Israel, in: Köpping, Klaus-Peter; The games of gods and man. Essays in play and performance, 1998, S. 257-271
- Lang, Bernhard; **Schule** und Unterricht im alten Israel, in: ders. Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament, 1980, S. 104-119
- Lang, Bernhard; Wie wird man **Prophet** in Israel?, in: ders. Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament, 1980, S. 31-58
- Lang, Bernhard; Ist der Mensch hilflos? Zum Buch Kohelet, 1979
- Lang, Bernhard; Die weisheitliche **Lehrrede**, 1972
- Lange, Armin; In Diskussion mit dem Tempel. Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und den weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel. In: Antoon Schoors (Hg.): Qohelet in the context of wisdom, 1998, 113–159
- Lange, Armin; **Weisheit** und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt, 1991
- Langer, Gerhard; Solomon in the rabbinic literature, in: Verheyen, Jozef; The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect, 2013, S. 127- 142
- Lapide, Cornelius a; **In Ecclesiasten**, 1702
- Lasine, Stuart; The **riddle** of Solomon's Judgement and the riddle of human nature in the hebrew bible. In: JSOT 45, S. 61–86
- Lattke, Michael; **Oden Salomos**, 1995
- Lattke, Michael; Art. Salomo, Lexikon der antiken christlichen Literatur, S. 541f
- Lauha, Aarre; **Kohelet**, 1978

- Laurentin, Rene; **Jesus und die Frauen**: eine verkannte Revolution, in: Brooten, Bernadette u.a.eds, Frauen in der Männerkirche, 1982, S. 94-111
- Lautenschläger, Gabriele; Art. Porete, Margareta, BBKL VII, Sp. 837f
- Lavater, Ludwig; In librum Solomonis quae **Ecclesiastes** inscribitur, 1583
- Lavoie, Jean-Jaques; "La folie des grandeurs". Bilan des etudes comparatives et analyse intertextuelle de Qohelet 2,4-11. In: Theoforum 46 (2015), S. 309–339
- Lavoie, Jean-Jaques; Qui est comme le sage? Etude de Qohelet 8,1, in: Theoforum 46 (2015), S. 89-118
- Lebram, Jürgen-Christian; Das Buch **Daniel**, 1984
- Lee, Keung-Jae; **Symbole** für Herrschaft und Königtum in den Erzählungen von Saul und David, 2017
- Lee, Kyung Sook; Die Königsbücher. Frauen-Bilder ohne Frauen-Wirklichkeit. In: Schottroff, Luise u.a. eds., Kompendium feministische Bibelauslegung, 1998, S. 130-145
- Lefkowitz, Mary R.; Did **ancient women** write novels?, , in: Levine, Amy-Jill; "Women like this". New perspectives on jewish women in the Greco-Roman world, 1991, S. 199-219
- Lehmann, Klaus Peter; Ein Gespenst geht um in Kanaan. Vom Schrecken der Thoratreue. Exegetische Anmerkungen zum Buche Jehoschua (Kap1–6). S.3–20., TuK 16 (1993), S.4-16
- Leisch-Kiesel, Monika; **Eva** als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter, 1992, S. 127-136
- diLella, Alexander A.; Skehan, Patrick W.; The **wisdom** of Ben Sira, 1987
- Leporinin, Dorothea Christiane; **Gründliche Untersuchung** der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studiren abhalten, 1742, Nachdruck 1975
- Lepre, Stefanie; Leserlenkung in der Bibel. Die Informationsgliederung in poetischen hebräischen Bibeltexten und ihren deutschen Übersetzungen, 2007
- Lessing, Doris u.a.; Der Prediger Salomo, 2000
- Leuenberger, Martin; Konsequente **Erfahrungstheologien (a)** im Hiob- und Qoheletbuch, in: ders.; **Gott** in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel, 2016, S. 252-278
- Leuenberger, Martin; Die personifizierte **Weisheit** vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1, in: ders.; Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel, 2016, S. 279-312
- Leuenberger, Martin; „Gott ist im Himmel und du auf der Erde“ (Koh. 5,1). Exegetische und theologische Überlegungen zur Gottesvorstellung (nicht nur) nach Kohelet, in: BZ 58 (2014), S. 211-238
- Leuenberger, Martin; Konsequente **Erfahrungstheologien** im Hiob- und Qoheletbuch, in: Saur, Markus; Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, 2012, S. 33-66
- Leutzsch, Martin; **Jesu Studentinnen** und Unterstützerinnen, in: Welt und Umwelt der Bibel 4/2015, S. 8-14
- Leutzsch, Martin; Die **Gütergemeinschaft** der Bibel als religions- und gesellschaftspolitisches Modell im Mittelalter, in: Hecker, Anne-Marie u.a.ed; Monastisches Leben im urbanen Kontext, 2010, S. 67-89
- Leutzsch, Martin; **Dimensionen der Weisheit**. Biblisch-theologische Anmerkungen zum Pfarrerbild, in: Deutsches Pfarrerblatt 109 (2006), S. 300-305
- Leutzsch, Martin, **Salomo** – Ein Ausbund an Weisheit, in: Dillmann, Rainer ed.; Gottes Menschen – Menschen Gottes. Frauen und Männer der Bibel, 2004, S. 123-125

- Leutzsch, Martin; Eine namenslose Mutter (Röm.16,31), in: Bail, Ulrike u.a.eds; Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel, 1996, S. 130-142
- Lévinas, Emmanuel; Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen, 1998
- Levinas, Emmanuel; Vier Talmudlesungen, 1993
- Levine, Baruch A.; **Numbers 1-20**. A new translation with introduction and commentary, 2008
- Levine, Etan (1997); The **Humor** in Qohelet, in: ZAW 109, S. 71–83
- Levinson, Bernard M.; "Better that you should not vow and not fulfill". Qohelet's use of textual allusion and the transformation of deuteronomy's law of vows. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): Reading Ecclesiastes Intertextually, 2015, S. 28–41
- Levison, Jack; **Is Eve to blame**, in: CBQ 47, S.617-623
- Liebertz-Grün,Ursula; Autorinnen im Umkreis der Höfe, In: Gnüg, Hiltrud u.a.eds.; Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, 1999, S.12-28
- Link, Christian; Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung, 1997
- Lipinski, E.; **Royal and state scribes** in ancient Jerusalem, in: Emerton, J.A.; Congress Volume Jerusalem 1986, VT Suppl. 40, S. 157-164
- Lipka, Hilary; **Masculinities** in Proverbs. An alternative to the hegemonic ideal. In: Ovidiu Creangă und Peter-Ben Smit (Hg.): Biblical masculinities foregrounded, 2014
- Liss, Hanna; Böckler, Annette M.; Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel; 2008
- Liwak, Rüdiger, Art. Name/Namensgebung III, in: TRE XXIII, S. 749-752
- Loader, James A.; **Stromab**, in: Körtner, Ulrich H. J.; Hermeneutik und Ästhetik. Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter, 2011, S. 34-56
- Loader, James A.; Lebensgestaltung als weisheitliche **Lebensverantwortung**, in OTE 15 (2002), S. 715-738
- Loader, James A.; Polar structures in the book of Qohelet, BZAW 152, 1986
- Lohfink, Norbert; **Kohelet**. Mit einer neuen Einleitung, 1999
- Lohfink, Norbert; War Kohelet ein **Frauenfeind**? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh.7,23-8,1a herauszufinden. In: Norbert Lohfink (Hg.): Studien zu Kohelet, 1998, S. 31–69
- Lohfink, Norbert: Das Koheletbuch. **Strukturen** und Struktur. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.): Das Buch Kohelet BZAW 254, 1997, S. 39–121
- Lohfink, Norbert; Technik und Tod nach Kohelet. In: Strukturen christlicher Existenz - Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens, 1968, S. 27–35
- Lohfink, Norbert u.a.; Art. **תהוה** ThWAT 1, Sp. 210-218
- Lohrmann, Kristina; Art. Jacobus a Voragine, BBKL Bd.2, Sp, 1414-1416
- Lohse, Eduard; Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, Darmstadt 2. Aufl. 1972ff
- Lohse, Eduard; Der Brief an die **Römer**, 2003
- Longman III, Tremper; Qoheleth as Solomon. For what can anyone who comes after the king do? (Ecclesiastes 2,12). In: Katharine Dell und Will Kynes eds; Reading Ecclesiastes Intertextually, 2015, S. 42–56
- Longman III, Tremper; The book of **Ecclesiastes**, 1998
- Loretz, Oswald; Qohelet und der alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, 1964

- Lorinus, Johannes; Commentarius in Ecclesiasten, 1619
- Lüdicke-Kaute, Lore u.a.; Art. Personifikationen LCI III, Sp. 394-407
- Lüthi, Walter; **Der Prediger Salomo** lebt das Leben, o.J.
- Lüthi, Walter; Das erste Buch Samuel ausgelegt für die Gemeinde, o.J.
- Luscombe, David; **The bible** in the work of Peter Abaelard and of his „school“, in: Lerner, Robert E.; Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, 1996, S.79-93
- Luther, Martin; Sämtliche Schriften (**Prediger Salomo**), Bd. 5, ed. Walch, Johann Georg, 1987
- Luther, Martin, **Tischreden** WA, Bd. 1-6, 1913ff
- Luther, Martin, Briefe, Sendschreiben und Bedenken Bd.5 ed. De Wette, Wilhelm M.L., 1828
- Lux, Rüdiger; Die Weisen Israels, 1992
- Lux, Rüdiger; "Ich, Kohelet, bin König...". Die Fiktion als Schlüssel zur Wirklichkeit in Kohelet 1,12-2,26. In: EvTheol 50 (1990), S. 331–342
- Lyke Larry L., **King David** with the wise woman of Tekoa. The resonance of tradition in parabolic narrative, 1997
- Lyra, Nicolaus de; Biblia latina cum glossa ordinaria etc., 1498
- Lytle, Marcy; Life is fluid. A women's study from the book of Ecclesiastes, 2010
- M****, J.P.; Scripturae sacrae completus concursus, 1839
- Macy Gary; **Frauen** in Bibelkommentaren des 12. und 13. Jahrhunderts, In: Valero; Adriana u.a.eds.; Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation, 2013, S. 65-81
- Macnamara, Luke; How the wind blows? God's role in human origins and humanity's response: Qoh 11,5, BN NF 152 (2012), S.67-86
- Madsen, Hendrik; Dekonstruktion im Kohelet-Buch – Anregungen zu einem interdisziplinären Dialog, BZ NF 47 (2003), S.281-28
- Maier, Christl M.; **Gute und schlechte Frauen** in Proverbien und Ijob. Die Entstehung kulturelle Stereotype. In: Christl Maier und Nuria Calduch-Benages (Hg.): Hebräische Bibel - Altes Testament. Schriften und spätere Weisheitsbücher; 2014, S. 75–89.
- Maier, Christl M.; Der Diskurs um **Interkulturelle Ehen** in Jehud als antikes Beispiel von Intersektionalität, in: Eisen, Ute E.; Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, 2013, S. 129-153
- Maier, Christl M.; **Das Buch der Sprichwörter**. Wie weibliche Weisheit entsteht. In: Schottroff, Luise u.a. eds.,Kompendium feministische Bibelauslegung, 1998, S. 208-220
- Maier, Christl M.; **Die fremde Frau** in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie, 1995
- Maier, Johann; Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer Bd. 1-3, 1995f
- Maier, Johann; **Studien** zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte, 2004
- Malbim, i.e.Meir Loeb ben Jehiel Michael; Malbim on Mishley. The commentary of Meir Leibush Malbim on the Book of Proverbs, 1982
- Malchow, B.V.; „A **Manual** for future Monarchs“; CBQ 47, S. 352-360
- Manguel, Alberto; **Eine Geschichte des Lesens**, 1998
- Marböck, Johannes; **Jesus Sirach 1-23**, 2010
- Marböck, Johannes; Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, BZAW 272, 1999

- Marböck, Johannes; Kohelet und Sirach. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.): Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie BZAW 254, 1997, S. 275–302
- Marböck, Johannes; **Art. Sirach/Sirachbuch** in TRE XXXI, S. 307-317
- Margalith, Othniel; **Samson's riddle** and Samson's magic locks. In: VT 36 (1986), S. 225–234
- Marti, Kurt; Die Psalmen. Annäherungen, 2004
- Marti, Kurt ; **Prediger Salomo**. Weisheit inmitten der Globalisierung, 2002
- Mathias, Dietmar; **Der König als Beter** in der Chronik,), in: Gillmayr-Bucher, Susanne u.a.ed.s; Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres, 2006, S. 170-189
- Matlock, Mark; Living a life that matters. Lessons from Solomon the man who tried everything, 2005
- Matusova, Ekatarina; **The Meaning** of the Letter of Aristeas, 2015
- Mazzinghi, Luca; Weisheit, 2018
- Mazzinghi, Luca; The Divine violence in the book of Qohelet, in: Bilica 90 (2009), S. 545-558
- Mazzinghi, Luca; The verbs מצא ,to find' and בקש ,to search' in the language of Qohelet. An exegetical study, in: Berlejung, Angelika u.a.ed.; The language of Qohelet in its context, 2007, S. 91-120
- McGinn, Bernard, Die **Mystik** im Abendland, Bd.3 Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200-1350), 1999
- McDonnell, Ernest William; Art. Beginen/Begarden, TRE V, S. 404-411
- Meinhold, Arndt; Zur kosmologischen **Dimension** des davidischen Königs (am Beispiel Salomos als Tempelbauer und Affenimporteur), in: Gillmayr-Bucher, Susanne u.a.ed.s; Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres, 2006, S. 37-54
- Meinhold, Arndt; Die **Sprüche**, 1991
- Meiser, Martin; Die Septuaginta innerhalb der Literatur des antiken Judentums – Theologische Termini, Motive, Themen, in: Meiser, Martin u.a.ed.s.; Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz, 2018, S. 3-28
- Melanchthon, Phillip, Enarratio brevis coincionum libri Salomonis cuius titulus est Ecclesiastes, in: **CR 14**, Sp. 89-160
- Melton, Brittany N.; **Solomon**, wisdom and love. Intertextual resonance between Ecclesiastes and Song of Songs. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): Reading Ecclesiastes Intertextually, 2015, S. 130–141
- Mendelsohn, Moses; Der Prediger Salomo, übersetzt durch Posch, Jacob Christoph 1771, JubA 20,1, 2004, S. 177-279
- Mendelsohn, Moses; **Kohelet** (hebr.), JubA 14, 1972; S. 148-207
- Mersch, Dieter; **Einleitung**. Drei Abhandlungen zum Streit der Interpretationen, in: Eco, Umberto; Streit der Interpretationen, 2005, S. 7-17
- Mesters, Carlos u.a.; Die **Wäscheleine** des Lebens. Schlüssel zum Lektüre des Buches Kohelet, 2006
- Mesters, Carlos; **Vom Leben zur Bibel** – von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns, 2 Bände, 1983
- Meun, Jean de; Guillaume, Lorris de; Der **Rosenroman**, ed. Ott, Karl August; altfranzösisch-deutsch, Bd.1-3, 1976
- Meyfarth, Johann Matthäus; Christliche Erinnerung an Gewaltige Regenten und Gewissenhafte Praedicanen, wie das abschewliche Laster der Hexerei mit Ernst auszurotten,

aber in der Verfolgung desselbigen auff Cantzeln und in Gerichtsheusern sehr bescheidenlich zu handeln sey, 1635

Michaelis, Johann David; **Poetischer Entwurf** des Predigerbuchs Salomons, 1751

Micheel, Rosemarie (ed); Jetzt leben. Sieben Texte aus Kohelet, 2005

Michel, Diethelm; **Untersuchungen** zur Eigenart des Buches Qohelet, BZAW 183, 1989

Michel, Diethelm; **Qohelet**, 1988

Michel, Diethelm; Art. Koheletbuch, TRE XIX, S. 345-356

Michel, Otto, **Römerbrief**, 1978

Milgrom, Jacob; **Numbers**, 1990

Miller, Douglas B.; Symbol and rhetoric in Ecclesiastes. The places of hebel in Qohelet's work, 2002

Miller, P.D.; Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion, in: JBTh 3 (1988), S. 217-239

Mills, Mary E.; **Reading Ecclesiastes**. A Literary and Cultural Exegesis, 2003

Miskotte, Kornelis Heiko; Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, 1995

Molnar-Hidvegi, Nora; **The paths not taken**. Novel insights on the function and the use of Mashal in the Old Testament, BN NF 169 (2016), S. 83-110

Moore, Rick D.; A home for the **Alien**. Worldly wisdom and covenantal confession in proverbs 30,1-9, in: ZAW 106 (1994), S. 96-107

Moss, Alan; **Proverbs** with Solomon. A critical revision of the pre-critical commentary tradition in the light of a biblical intertextual study, in: Heythrop Journal 43 (2002), S. 199-211

Müller, Caspar Detlef Gustav; Art. Alexandrien I, TRE II, S. 248-261

Müller, Hans-Peter; **Travestien**, in: ZAW 109 (1997), S. 557–574

Müller, Hans-Peter; Kohelet und Amminadab, in: Diesel, Anja A. u.a. eds; „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, BZAW 241, 1996, S. 149-166

Müller, Hans-Peter u.a.; Das Hohelied, Klagelieder, das Buch Ester, 1992

Müller, Hans-Peter; Der unheimliche Gast, in: Müller, Hans-Peter ed; Mensch - Umwelt - Eigenwelt. Weisheitliche Wirklichkeitswahrnehmung und Anthropologie, 1992, 169-193

Müller, Hans-Peter; Die alttestamentliche Weisheitsliteratur, in: Müller, Hans-Peter ed; Mensch - Umwelt - Eigenwelt. Weisheitliche Wirklichkeitswahrnehmung und Anthropologie, 1992, S. 9–21

Müller, Hans-Peter; Neige der althebräischen Weisheit, in: Müller, Hans-Peter ed; Mensch - Umwelt - Eigenwelt. Weisheitliche Wirklichkeitswahrnehmung und Anthropologie, 1992, S. 143–168

Müller, Hans-Peter; **Die lyrische Reproduktion** des Mythischen im Hohenlied, in: Müller, Hans-Peter ed; Mythos - Kerygma - Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie. BZAW 200, 1991, S. 152–171

Müller, Hans-Peter; Der Begriff '**Rätsel**' im Alten Testament, in: VT 20 (1970), S. 465–489

Müller, Hans-Peter; **Magisch-mantische Weisheit**, UF1 (1969), S. 79-94

Müller, Hans-Peter, Art. קהל, in THAT Bd. 2, Sp. 609-619

Müller, Hans-Peter; Art. אמש in: ThWAT V, Sp. 20-25

- Muellner, Ilse; Die **Samuelbücher**. Frauen im Zentrum der Geschichte Israels. In: Schottroff, Luise u.a. eds., *Kompendium feministische Bibelauslegung*, 1998, S. 114-129
- Mulder, J.S.M.; **Qoheleth's division** and also its main point, *AOAT* 211, S. 149-159
- Murphy, Roland E.; **Ecclesiastes**, 1989
- Mutius, Hans-Georg von; Der **Josua**-Kommentar des Tanchum Ben Josef ha-Jeruschalmi, 1983
- N.N.; Art. Birgitta von Schweden *BBKL* I, Sp. 599f
- N.N.; Art. Gerhard Sagredo, *BBKL* II, Sp. 216f
- N.N.; Art. Guyon de Chesnoy, *BBKL* II, Sp. 408-410
- Nador, Georg; Jüdische Rätsel aus Talmud und Midrasch, 1967
- Nautin, Pierre; Art. Hieronymus, *TRE* XV, S.304-315
- Nebe, G. Wilhelm; Text und Sprache der hebräischen **Weisheitsschrift** aus der Kairoer Geniza, 1993
- Nebe, G. Wilhelm; Art. חכמת ThWAT Bd. 9, Sp. 699-701
- Neher, Martin; Wesen und Wirken der Weisheit in Sapientia Salomonis, *BZAW* 333, 2004
- Neiner, J.V.; **Tändl-Marckt**, 1734
- Nel, Philip Johannes; The structure and ethos of the **Wisdom admonitions** in proverbs, *BZAW* 158, 1982
- Nel, Philip; The **riddle** of Samson (Judg. 14,14.18). In: *Bib* 66 (1985), S. 534–545
- Nesselrath, Heinz-Günther; Das **Museion** von Alexandria, in: *BN NF* 147 (2010), S. 67-82
- T. Nicklans, **Salomo**, Christus und die Oden Salomos, In: Verheyen, Jozef; *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, 2013, S. 165-182
- Niditch, Susan; **Samson** as culture hero, trickster and bandit. The empowerment of the weak, in: *CBQ* 52 (1990), S. 608–624
- Nili, Samet; Religious redaction in Qohelet in light of mesopotamian vanity literature, in: *VT* 66 (2016), S. 133-148
- Nißlmüller, Thomas; **Rezeptionsästhetik** und Bibellese: Wolfgang Isters Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, 1995
- Noble, Paul R.; Esau, Tamar and Joseph. Criteria for identifying inner-biblical allusions, in: *VT* 52 (2002), S. 219-252
- Noller, Annette; *Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung*, 1995
- Nooman, Brian B.; **Wisdom literature** among the witchmongers, in: Brenner, Athalya u.a. eds.; *Wisdom and Psalms*, 1998, S. 168-174
- Noth, Martin; *Das zweite Buch Mose (Exodus)*, 2011
- Noth, Martin; *Geschichte Israels*, 1986
- Noth, Martin; Die Bewährung von Salomos 'göttlicher Weisheit', in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1966, S. 99–112
- Nünning, Ansgar, Art. Lesen/Lektüre in Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie
- Nwaoru, Emmanuel O.; **Image** of the woman of substance in Proverbs 31,10-31 and African context, *BN NF* 127 (2005), S.41-66
- O'Dowd, Ryan; *The Wisdom of Torah: Epistemology in Deuteronomy and the wisdom literature*, 2009

- Oekolampad, Johannes; In Ecclesiastem Solomonis Metaphrasis Divi Gregori Neocaesariensis episcopi interprete, 1520
- Oeming, Manfred; Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, 1998
- Ogden, Graham; Qoheleth, 1987
- Ogden, Graham; Qoheleth 11,7-12,8. Qoheleth summons on enjoyment and reflection, in: VT 34 (1984), S. 27–38
- Ogden, Graham; The mathematics of wisdom. Qoheleth IV,1-12. In: VT 34 (1984), S. 446–453
- Ogden, Graham; Qoheleth 11,1-6, in: VT 33 (1983), S. 222–230
- Ogden, Graham; Qoheleth 9,1-16, in: VT 32 (1982), S. 158–169
- Ogden, Graham; Qoheleth 9,17-10,20. Variations on the theme of wisdom strength and vulnerability, in: VT 30 (1980), S. 27–37
- Ogden, Graham; Historical allusion in Qoheleth 4,13-16, in: VT 30 (1980), S. 309–315
- Ogden, Graham; Qoheleth's use of the 'nothing is better'-Form, in: JBL 98 (1979), S. 339–350
- Oh, Minsu; Sprachliche Gestaltung und Semantik. Untersuchungen zu den biblischen Büchern Proverbien und Kohelet, 2014
- Oladejo, Olusayo B.; Life and Death in the Old Testament and Yoruba Worldview. Reading Ecclesiastes in an African Context, 2012
- Oleneva, Julia; Rabbinic response to Qohelet's contradictions. Concepts of wisdom, in: Judaica 72 (2016), S. 253-275
- Olympiodorus; Commentarius **In Ecclesiasten**, PG 93, Sp. 478-628
- Oorschot, Jürgen van; **König und Mensch**. Biografie und Autobiografie bei Kohelet und in der alttestamentlichen Literaturgeschichte, in: Berlejung u.a.ed., Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments, 2008, S.109-122
- Opitz, Claudia; **Querelle des femmes**, Misogynie und Hexerei: Die Demonomanie des Jean Bodin, in: Geier, Andrea u.a. eds, Wider die Frau.Zu Geschichte und Funktion misogynyner Rede, 2008, S. 23-36
- Origenes; Predigten zum Buch Exodus, lateinisch-deutsch, ; Heither, Theresia ed, 2008
- Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, Görgemann, Herwig u.a. ed, 1985
- Origenes,, Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien, in: Schadel, Heinrich; BGrL 10, 1980
- Origenis Hexaplorum, ed. Field, Fridericus, Nachdruck 1964
- Ortkemper, Franz-Josef u.a.; Jetzt leben. Sieben Texte aus Kohelet, 2005
- Ortkemper, Franz-Josef; Alles Windhauch. Kohelet: Ein Querdenker in der Bibel, 1999
- Orwell, George; Why I write. London, 2004
- Osiander, Lucas; Edras, Nehemias, Esther, Hiob, Psalterium, Proverbia Salomonis, **Ecclesiastes** et Canticum Canticorum, 1576
- Ott, Karin; Die prophetischen **Analogiehandlungen** im Alten Testament, 2009
- Otto, Eckard; **Deuteronomium**, 2012ff
- Owen, J. Edwards; Come, let us be **Wise**. Qoheleth and Ben Sira in true wisdom, with an ear to Pharaoh's Folly, in: diLella, Alexander A. ed; Intertextual studies in Ben Sira and Tobit, 2005, S. 227-240
- Pahk, J.Y.S.; The **significance** of 'asher' in Qoh. 7,26:. More bitter than death is the woman, if she is a snare. In: Antoon Schoors (Hg.): Qohelet in the context of wisdom, 1998, S. 373–384
- Paganini, Simone; Art. Zion/Zionstheologie WiBiLex, zuletzt eingesehen 25. Feb. 2019

- Pamuk, Orhan; *The naive and the sentimental novelist*, 2011
- Pamuk, Orhan; *Other colours. Essays and a story*, 2008
- Pardes Ilana; **Countertraditions** in the bible. A feminist approach, 1992
- Parker, K. I.; Solomon as philosopher king? The nexus of law and wisdom in 1 Kings 1-11. In: *JSOT* 53, S. 75–91
- Parrinello, Rosa Maria; **Theodora Palaiologina** und andere Gelehrte, Kopistinnen und Exegetinnen in Byzanz. In: Valero; Adriana u.a.eds.; *Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation*, 2013, S. 198-217
- Paul, Jürgen u.a.; *Prediger*, LCI III, Sp. 456f
- Paul, Martin; Die 'fremde' Frau, in: *BN* 106 (2001), S. 40–46
- Pax, E.; 'Als Gerechte werden wir dastehen, wenn wir dieses ganze Gesetz erfüllen' (Dt 6,25). In: *Conc* 3 (1967), S. 807–812
- Peltzer, Ulrich; *Angefangen wird mittendrin. Frankfurter Poetikvorlesungen*, 2011
- Pennac, Daniel; *Wie ein Roman*, 2011
- Peppermüller, Rolf; Art. Abaelard, *TRE* I, S. 7-17
- Perlitt, Lothar, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja*, 2004
- Perry, Theodore Anthony; **Dialogues** with Kohelet. The book of Ecclesiastes ; translation and commentary, 1993
- Pesch, Otto Hermann; **Thomas von Aquin**. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, 1988
- Pesch, Otto Hermann; *Kommentar zu Aquin, Thomas von, Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica Bd. 13*, 1977, S. 529-743
- Pesch, Otto Hermann; Art. Thomas von Aquino, *TRE* XXXIII, S. 433-474
- Pesch, Rudolf, *Römerbrief*, 1987
- Peter, Niklaus; *Predigtreihe zum Buch Kohelet (Prediger Salomo – Kohelet) im Fraumünster vom Jan. bis März 2016*, https://www.fraumuenster.ch/download/predigtreihen/kohelet_1-8_jan-marz-2016.pdf, zuletzt eingesehen am 25. Feb. 2019
- Petermann, Ina Johanne; *Das Buch Rut. Grenzgänge zweier Frauen im Patriarchat*. In: Schottroff, Luise u.a. eds., *Kompendium feministische Bibelauslegung*, 1998, S. 104-113
- Peters, Ursula; **Vita religiosa** und spirituelles Erleben. Frauenmystik und frauenmystische Literatur im 13. und 14. Jahrhundert, In: Gnüg, Hiltrud u.a.eds.; *Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, 1999, S. 88-109
- Petersen G., Georg; *Trei asar. The twelve prophets*, 2009
- Petrany, Catherine; *Pedagogy, Prayer and Praise. The Wisdom of the Psalms and Psalter*, 2015
- Pincon, Bertrand; **L'Énigme** du bonheur. Étude sur le sujet du bien dans le livre de Qohélet, *VTS* 119, 2008
- Pinker, Aron; The **Structure** and meaning of Qohelet 8,5-7, *BN NF* 153 (2012), S.63-88
- Pinker, Aron; The epilogue in the book of Qohelet, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 29 (2015), S. 204-232
- Pinker, Aron; Aspects of demeanour in Qohelet 8,1, in : *Old Testament essays* N.S. 26 (2013), S. 401-424
- Pinker, Aron; Qohelet's view on women – Mysogyny or standard perceptions? An analysis of Qohelet 7,23-29 and 9,9 in: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 26 (2012), S. 157-191

- Piotti, Franco; Lavoro e prigionia in Qo 4,4-6 alla luce del libro dei Proverbi. In: BeO 55, S. 185–216
- Piscator, Johannes; **In Ecclesiasten**, 1612
- Pirker, Viera; Megilla Kohelet zu Sukkot. Psychologische Annäherungen an einen biblischen Autor und ein jüdisches Fest. In: Christoph Körner und Hans-Winfried Jüngling (Hg.): "... denn das ist der ganze Mensch": die Textrollen der jüdischen Feste. Kohelet, Ester, Hoheslied, Rut, Klagelieder, 2012, S. 15–36
- Pizan, Christine de; Das Buch von der Stadt der Frauen, 1999
- Plaut, W. Gunther; **Schemot**. Exodus, 2000
- Plöger, Otto; **Sprüche** Salomos. (Proverbia), 1984
- Pohlmann, Karl-Friedrich; Das Buch des Propheten Hesekei (Ezechiel), 1996
- Pokorny, Petr; Art. Pseudepigraphie I, TRE XXVII, S. 645-655
- Pola, Thomas; Gott fürchten und lieben. Studien zur Gotteserfahrung im Alten Testament, 2007
- Polish, Daniel F.: The **Buddha as lens** for reading Kohelet/Ecclesiastes. In: JES 43,3 (2008), 370–382
- Polliack, Meira, **Major trends** in karaite biblical exegesis in the tenth and eleventh centuries, in: dies.; Karaite Judaism. A guide to its history and literary sources, 2003, 363-413
- Poorthuis, Marcel, **King Solomon** and Psalms 72 and 24; in: Gerhards, Abert u.a.eds, Jewish and christian liturgy and worship. New insights into its history and interaction, 2007, S. 257-278
- Pope-Levison, Priscilla; Art. Stanton, Elizabeth Cady, in: Handbook of women biblical interpreters, 2012, S. 469-473
- Popko, Lutz; **Untersuchungen** zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosidenzeit. „...damit man von seinen Taten noch in Millionen Jahren sprechen wird.“, 2006
- Porteous, Norman W.; Das **Danielbuch**, 1962
- Praetorius, Antonius; **Gründlicher Bericht** über Zauberey und Zauberer, 1598
- Preisker, Art. Ευρισκω, ThWNT Bd. 2, S. 767f
- Preuss, Horst Dietrich, Theologie des Alten Testaments, 1991ff
- Preuß, H. D.; Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur, in: EvTh 30 (1970) , S. 393–417
- Preuß, H.D.; Art. נצ״י ThWAT III, Sp. 798-822
- Prokop von Gaza, Catena in Ecclesiasten, ed. Leanza, Alexander CCSG 4, 1978, S. 1-50
- Prügl, Thomas; Zum **Nachleben** des Hieronymianischen 'In Ecclesiasten'. Die Auslegung des Buches Kohelet im Mittelalter. In: Birnbaum, Elisabeth (ed.): Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum **Koheletkommentar** des Hieronymus, 2014, S. 245-272
- Pseudo-Chryostomos, Commentarius in Ecclesiasten, ed. Leanza, Alexander CCSG 4, 1978, S. 65-97
- Rabinowitz, Yosef; Nehemiah. The book of Nehemiah ; a new translation with a commentary anthologized from Talmudic, Midrashic, and rabbinic sources, 1990
- Rabinowitz, Yosef; Ezra. The book of Ezra ; a new translation with a commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and rabbinic sources, 1984
- Rad, Gerhard von; Theologie des Alten Testaments (**TheolAT**), 1992

- Rad, Gerhard von; **Weisheit** in Israel, 1970
- Rad, Gerhard von; Das erste Buch Mose. Genesis, 1958
- Radday, Yehuda T; **Ist alles eitel?** Eine Studie zu Kohelet 3. In: Krochmalnik, Daniel (ed); Wie gut ist unser Anteil. Gedenkschrift für Yehuda T. Radday, 2004, S. 67-86
- Radday, Yehuda T., Humour in **Names**. In: ders. U.a. eds.; On Humour and the Comic in the Hebrew Bible, 1990, S. 59-98
- Rädle, Fidel; Art. Hrotsvit von Gandersheim, TRE XV, S.610f
- Rajak, Thessa, **Translating** the Septuagint for Ptolomy's library: Myth and History, , in: Karrer, Martin u.a.eds., Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten, 2008, S.176-193
- Rapp, Ursula; **Der gottesfürchtigen Frau** ein guter Mann? Zur Lektüre der Aussagen über gute und schlechte Ehefrauen im Sirachbuch, BZAW 331, 2003, S. 325-338
- Rapp, Ursula; Die **Wahrheit** ist den Texten zumutbar. Weiblichkeit als Konstruktion in den biblischen Weisheitstexten, Bibel und Kirche 71 (2016), S. 136-141
- Rata, Cristian G.; **Sweet and lawful delights**. Puritan interpretations of Ecclesiastes. In: Boda, Mark J. u.a. eds.; The Words of the Wise are Like Goads. Engaging Qoheleth in the 21st Century, 2013, S. 69-87
- Raudszus, Gabriele; Art. Bukolik, in Harenberg Lexikon der Weltliteratur, S. 507-509
- Reemts, Christiana, Salomo. Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern, 2012
- Regnier-Bohler, Danielle; **Literarische Stimmen**, mystische Stimmen, in: Duby, Georges u.a. eds; Geschichte der Frauen Bd. 2 Mittelalter, 1993, S. 435 - 493
- Reichenbach, Gregor; „**Zeit und Gericht**“ (Koh. 8,5f). Anmerkungen zu Kohelets prophetischem Erbe, in: Berlejung u.a.ed., Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments, 2008, S 191-201
- Reinert, Andreas; Die **Salomofiktion**. Studien zu Struktur und Komposition des Koheletbuches, 2010
- Reinhartz, Adele; „Why ask my **Name?**“. Anonymity and Identity in biblical narrative, 1998
- Reiterer, Friedrich V.; The Interpretation of wisdom tradition of the Torah within Ben Sira, in: ders.; “Die Vollendung der Gottesfurcht ist Weisheit” (Sir.21,11). Studien zum Buch Ben Sira (Jesus Sirach), 2011, S. 181-202
- Reiterer, Friedrich V.; Das **Verhältnis** Ijobs und Ben Siras, BZAW 375, 2007, S. 345-375
- Reiterer, Friedrich V.; Gott und Opfer, BZAW 321, 2002, S. 136-179
- Remington Willett, Elizabeth Ann; Feminist Choices of Early Women Bible Translators <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/opth.2016.2.issue-1/opth-2016-0033/opth-2016-0033.pdf>, zuletzt eingesehen 25. Feb. 2019
- Rendtorff, Rolf; Theologie des Alten Testaments, ein kanonischer Entwurf (**TheoIAT**), 2011
- Rendtorff, Rolf; Geschichtliches und weisheitliches **Denken** im Alten Testament, in: Donner, Herbert u.a.eds; Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, 1977, S. 344-353
- Reuter, Eleonore ed; Frauen-Körper, 2007
- Reventlow, Henning; Graupner, Axel; Weisheit, Ethos und Gebot. Weisheits- und Dekalogtraditionen in der Bibel und im frühen Judentum, 2001
- Richter, Hans-Friedemann; Hielt **Agur** sich für den Dümmeren aller Menschen? (Zu Prov 30,1-4), ZAW113 (2001), S.419-421
- Richter, Hans-Friedemann; **Kohelets Urteil** über die Frauen. In: ZAW 108 (1996), S. 584–593

- Ricoeur, Paul; Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen. In: Stephan Kammer und Roger Lüdeke (eds.): *Texte zur Theorie des Textes*, 2005, S. 187–207
- Riddle, M.B.; Two epistles concerning virginity, in: A. Roberts u.a. eds, *The Ante-Nicene fathers VIII*, S. 53-66
- Riede, Peter; **Im Netz des Jägers**. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen, WMANT 85
- Riesener, Ingrid; **Frauenfeindschaft** im Alten Testament? Zum Verständnis von Koh. 7,25-29, in: Diesel, Anja A. u.a. eds; „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, BZAW 241, 1996, S. 193-208
- Riley, William; King and cultus in Chronicles. Worship and the reinterpretation of history, JSOTS 160
- Rindge, Matthew S.; Mortality and enjoyment. The interplay of death and possessions in Qoheleth, CBQ 73 (2011), S. 265-280
- Ringgren, Helmer; **Sprüche**, 1962
- Rist, Josef; Art. Theodora I, BBKL XI, Sp. 920-924
- Roberts, Jimmy J.; Nahum, **Habakuk**, and Zephaniah. A commentary, 1991
- Roberts, Matis; Elias, Joseph; Hosea, Joel, Amos, Obadiah. Hoshea, Yoel, Amos, Ovadiah, 1995
- Robinson, Bernard P.; The jealousy of Mirjam. A note on Num 12. In: ZAW 101, S. 428–432
- Robinson, James T.; Ascetism, eschatology, opposition to philosophy. The Arabic translation and commentary of Salmon ben Yeroham on **Qohelet** (Ecclesiastes), 2012
- Robinson, James T.; Art. Ecclesiastes III.b EBR VII, Sp. 280-286
- Rösel, Martin; Schreiber, Übersetzer, Theologen. Die Septuaginta als Dokument der Schrift-, Lese- und Übersetzungskulturen des Judentums, in: Karrer, Martin u.a.eds., *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, 2008, S. 83-102
- Römer, Thomas; **Moses and the Women** in Exodus 1-4, *Indian Theological Studies* 52, 2015, S. 237-250
- W. Rössig, Art. Christine de Pizan, *Kindlers neues Literaturlexikon Bd.3*, S. 988-951
- Roloff, Jürgen; *Der erste Brief an Timotheus (1. Timotheus)*, 1988
- Rosenberg, A. J.; Lamentations, Ecclesiastes. **Mikraoth Gedoloth**, a new English translation of text, Rashi, and other commentaries, 2000
- Rosin, Robert; **Reformers**, the preacher, and skepticism. Luther, Brenz, Melanchthon, and Ecclesiastes, 1997
- Ross, William A; **Septuagint** as a catalyst for language change in koine, in: Meiser, Martin u.a.eds.; *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz*, 2018, S. 383-397
- Rothenbusch, Rolf, Die **Auseinandersetzung** um die Identität Israels im Esra- und Nehemiabuch, in: Irsigler, Hubert; *Die Identität Israels. Entwicklungen und Kontroversen in alttestamentlicher Zeit*, 2009
- Rudman, Dominic; “Woman as **Divine Agent** in Ecclesiastes,” JBL 116 (1997), S. 411-427
- Rudman, Dominic; **A note on the dating** of Ecclesiastes, CBQ 61 (1999), S. 47-52
- Rudolph, Wilhelm; Micha, Nahum, **Habakuk**, Zephania, 1975
- Rudolph, Wilhelm, **Chronikbücher**, 1958
- Rüsen, Jörn; **Die vier Typen** des historischen Erzählens, in: Koselleck, Reinhart u.a. eds; *Formen der Geschichtsschreibung. Theorie der Geschichte Beiträge zur Historik Bd. 4*, 1982, S. 514-605

- Rupert von Deutz, **In librum Ecclesiastis** commentarius, PL 168, Sp. 1197A-1306D
- Rupert von Deutz, Commentaria in **Canticum** Canticorum, ed. Haacke, Hrabanus, CChRCM 26, 1974
- Sæbø, Magne; **Sprüche**, 2012
- Sæbø, Magne; **On the way** to canon. Creative tradition history in the Old Testament, 1998
- Salimbene de Adam, Cronica ed. Holder-Egger, Oswald, 1905ff
- Salonius; **In Ecclesiasten** exposition mystica, PL 53, Sp.993-1012
- Salyer, Gary D.; **Vain rhetoric**. Private insight and public debate in Ecclesiastes, 2001
- Sandberg, Ruth; **Qohelet and the Rabbis**, In: Boda, Mark J. u.a. eds.; The Words of the Wise are Like Goats. Engaging Qoheleth in the 21st Century, 2013, S. 37-54
- Sauer, Georg; Studien zu Ben Sira, BZAW 440, 2013
- Sauer, Georg; **Jesus Sirach**/Ben Sira, 2000
- Sauer, Georg; Jesus Sirach (**Ben Sira**), in: Hermann ed Lichtenberger ed; Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit; Bd. 3. Unterweisung in lehrhafter Form, S. 479–644
- Sauer, Georg; Die Sprüche **Agurs**, 1963
- Saur, Markus; Einleitung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 2012
- Saur, Markus; **Sapientia discursiva**. Die alttestamentliche Weisheitsliteratur als theologischer Diskurs, ZAW 123 (2011), S. 236-249
- Savigny, Eike von; **Argumentation** in der Literaturwissenschaft. Wissenschaftstheoretische Untersuchungen zu Lyrikinterpretationen, 1976
- Schabert, Josef; **Numeri**, 1992
- Schäfer, Rolf; Die **Poesie** der Weisen : Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1 - 9, 1999
- P. Schaff ed., Nicene and postnicene fathers, Saint Augustine Bd. I – VIII, 1983ff
- Schellenberg, Annette; **Kohelet**, 2013
- Schellenberg, Annette; **Erkenntnis** als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen, 2002
- Schenker, Adrian; Was führte zur **Übersetzung der Tora** ins Griechische? Dtn 4,2-8 und Platon (Brief VII,326a-b), in: Kraus, Wolfgang u.a.eds., Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, 2010, S. 23-35
- Scherman, Nosson; Nevi'im rishonim, 2006
- Scherman, Nosson; The Rubin Edition of the Prophets: Kings I and II, 2006
- Scherman, Nosson; Ruth. Talmudic, Midrashic and Rabbinic sources, 1997
- Schipper, Bernd U.; **Sprüche** 1-15 (Proverbia), 2017
- Schipper, Bernd U.; Die Lehre des **Amenemope** und Prov. 22,17-24,22 (Teil 2), in: ZAW 117 (2005), S. 232-248
- Schipper, Jeremy; Narrative **Obscurity** of Samson's חידה in Judges 14,14. and 18. In: JSOT 27, S. 339–353
- Schleiermacher, David Friedrich; **Predigten** KGA III, ab 2012
- Schleiermacher, David Friedrich; Die **Weihnachtsfeier**. Ein Gespräch, KGA I,5, 1995; S.39-100
- Schlier, Heinrich, Der Römerbrief, 1977

- Scholtissek, Klaus u. Steins, Georg; Psalmi Solomontos / PsSal. In: Kraus, Wolfgang u.a.eds.; Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, 2009, 913-931
- Schmeller, Thomas; **Gegenwelten**. Zum Vergleich zwischen paulinischen Gemeinden und nichtchristlichen Gruppen, BZ NF 47 (2003), S. 167- 185
- Schmid, Konrad, **Literaturgeschichte** des Alten Testaments. Eine Einführung, 2014
- Schmid, Hans Heinrich; Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101, 1966
- Schmidt, Ludwig; Das vierte Buch Mose. Göttingen, 2004
- Schmidt, Sebastian; In librum Salomonis regis hebr. **Koheleth** graec. et latin. Ecclesiastes dictum, Commentarius, 1691
- Schmidt, Werner H.; Anhang: **Grenzen** und Vorzüge historisch-kritischer Exegese – Eine kleine Verteidigungsrede, in: ders., Gottes Wirken und Handeln der Menschen. Zum Verständnis des Alten Testaments und seiner Bedeutung für den christlichen Glauben, 2014, S. 159-181
- Schmidt, Werner H.; Einführung in das Alte Testament, 1995
- Schmidt, Werner H.; Art. קנה THAT Bd.2, Sp. 650-659
- Schmitt, Armin; **Weisheit**, 1989
- Schnell, Rüdiger; **Frauentexte**, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit, 1998
- Schöpflin, Karin; **Political Power** and ideology in Qohelet. In: BN NF 161 (2014), S. 19–36
- Schöpflin, Karin; **חַסָּד** – ein eigentümlicher Begriff der hebräischen Literatur, BZ NF 46 (2002), S. 1-24
- Scholz, Susanne; **Exodus**. Was Befreiung aus 'seiner' Sicht bedeutet. In: Schottroff, Luise u.a. eds., Kompendium feministische Bibelauslegung, 1998, S. 26-39
- Scholz, Susanne (Hg.); Feminist interpretation of the Hebrew Bible in retrospect Bd. II, 2016
- Scholtissek u.a, **Psalmi Solomontos/** Psalmen Salomos, in: Karrer, Martin u.a.eds; Septuaginta Deutsch : Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, 2011, S. 915-931
- Schoors, Antoon; **Ecclesiastes**, 2013
- Schoors, Antoon; **The preacher** sought to find pleasing words. A study of the language of Qoheleth, 2004
- Schoors, Antoon; **Words** typical to Qohelet, in: Antoon Schoors (Hg.): Qohelet in the context of wisdom, 1998, S. 17–39
- Schoors, Antoon; The verb אָרַח in the book of Qohelet, in: Diesel, Anja A. u.a. eds; „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, BZAW 241, 1996, S. 227-242
- Schoors, Antoon; Bitterer dan de dood is de vrouw. Koh.7,26, in: Bijdr 54, S. 121–140
- Schottroff, Luise; Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums, in: Schottroff, Luise u.a. eds; **Feministische Exegese**. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, 2015, S. 175-248
- Schottroff, Willy; Art. יָדַע THAT Bd. 1, Sp. 682-701
- Schreiner, Josef; **Jesus Sirach** 1-24, 2002
- Schreiner, Stefan ed; Das Hohelied. Das Lied der Lieder von Schelomo : mit 32 illuminierten Seiten aus dem Machsor Lipsiae, 2007

- Schroer, Silvia; Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: Schottroff, Luise u.a. eds; **Feministische Exegese**. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, 2015, S. 83-172
- Schroer, Silvia; Das **Buch der Weisheit**. In: Schottroff, Luise u.a. eds., Kompendium feministische Bibelauslegung, 1998, S. 441–449
- Schroer, Silvia; Die **Weisheit** hat ihr Haus gebaut: Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, 1996
- Schroer, Silvia; Die **Samuelbücher**, 1992
- Schroer, Silvia; Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: QD 135 (1991), S. 151–182
- Schroer, Silvia; Weise Frauen. In: BN 51 (1990), S. 41–60
- Schroven, Brigitte, **Theologie** des Alten Testaments zwischen Anpassung und Widerspruch. Christologische Auslegung zwischen den Weltkriegen, 1995
- Schubert, Mathias; **Schöpfungstheologie** bei Kohelet, 1989
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth; **Rhetorik** und Ethik: Zur Politik der Bibelwissenschaft, 2013
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth; **Zu ihrem Gedächtnis**. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, 1983
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth; **Die Frauen** in den vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden, in: Brooten, Bernadette u.a.eds, Frauen in der Männerkirche, 1982, S. 112-140
- Schultz, Richard L.; **Qoheleth and Isaiah** in dialogue. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): Reading Ecclesiastes Intertextually, 2015, S. 57–70.
- Schunck, Klaus-Dietrich; **Nehemia**, 1998ff
- Schüngel-Straumann, Helen; **Die Frau** am Anfang. Eva und die Folgen, 1977
- Schüpphaus, Joachim; Die **Psalmen Salomos**. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts, 1977
- Schwab, George M.; Woman as the object of Qohelet's search, in: AUSS 39 (2001), S. 74-84
- Schwab, Zoltan; Is the fear of the Lord the source of wisdom or vice versa. In: VT 64, S. 652–662.
- Schwartz, Hillel; The culture oft he copy. Striking likenesses, unreasonable facsimiles, 1996
- Schwartz, J. u.a.; אָמון in: ZAH 14, S. 43-49
- Schwemer, Anna Maria; Die griechischen und jüdischen **Gründungslegenden** Alexandrias, in: BN NF 148 (2011), S. 3-18
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger; Weisheit und Gottesfurcht. Ihr Verhältnis zueinander in den weisheitlichen Schriften nach MT und LXX, in: Kreuzer, Siegfried u.a.eds, Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte, 2012, S.112-134
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger; Den Ruf der Weisheit hören. Lernkonzepte in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in: Ego, Beate u.a.ed, Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, 2005, S. 69-82
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger; **Kohelet**, 2004
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger; Bitterer als der Tod, in: Kiesow, Klaus u.a.eds; "Textarbeit". Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels, 2003, S. 443-455
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger; Neuere Veröffentlichungen zum Buch Kohelet (1998-2003), in ThLZ 2003, Sp. 1123–1138

- Schwienhorst-Schönberger, Ludger; **Via media**. Koh. 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie. In: Antoon Schoors (Hg.): *Qohelet in the context of wisdom*, 1998, S. 181–204
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger; "Nicht im Menschen gründet das **Glück**". (Koh 2,24) ; *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, 1994
- Scoralick, Ruth: Vom Umgang mit Spruchsammlungen. Chancen und Hindernisse beim Lesen von Spr.10-29. In: BK 71, S. 131–135
- Scott, Robert Balgarnie Young; **Proverbs**. Ecclesiastes, 2000
- Sedlmeier, Franz; Das Buch **Ezechiel** 1-24, 2002
- Seebass, Horst; **Numeri** 10, 11-22, 1, 2003
- Segal, Benjamin J.; *Kohelet's pursuit of truth. A new reading of Ecclesiastes*. 2016 = 5776
- Segler-Messner, Silke; Von der Entdeckung der Selbstbestimmung zur Diskussion über die Stellung der Frau: der Wandel der Geschlechterbeziehungen in der italienischen Renaissance, in: Bonnet, Anne-Marie u.a. eds; *Frauen in der frühen Neuzeit. Lebensentwürfe in Kunst und Literatur*, 2004, S.7-36
- Seidl, Theodor; Sinnlosigkeit oder Sinn? Begrenztheit menschlicher Erkenntnis und Effizienz kosmischer Abläufe in der Gegenüberstellung des Eröffnungsgedichts Kohelet 1,4-11. In: Mayer, Cornelius u.a.eds.; *Augustinus. Bildung – Wissen – Weisheit*, 2011, S.15-28
- Seidel, Hans; *Auf den Spuren der Beter. Einführung in die Psalmen*, 1987
- Selvidge, Maria; Art. Smith, Julia Evelina, in: *Handbook of women biblical interpreters*, 2012, S. 455-457
- Seow, Choan-Leong; The social world of Ecclesiastes. In: Leo G. Perdue (Hg.): *Scribes, Sages, and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World*, 2014, S. 189–217
- Seow, Choon Leong; **Ecclesiastes**. A new translation with introduction and commentary. 2008
- Serranus, Johannes, *Commentarius in Solomonis Ecclesiasten*, 1580
- Seuse, Heinrich; **Stundenbuch** der Weisheit, 2007
- Seybold, Klaus, Nahum, **Habakuk**, Zephanja, 1991
- Shapiro, Rami M.; *Ecclesiastes. Annotated & explained*. 2010
- Shapiro, Rami M.; *The way of Solomon. Finding joy and contentment in the wisdom of Ecclesiastes*, 2000
- Shavit, Yaakov u.a.; *The Hebrew Bible reborn: From holy scripture to the book of books. A history of biblical culture and battles over the bible modern Judaism*, 2007
- Shekan, Patrick W.; Structures in **Poems** on wisdom. Proverbs 8 and Sirach 24, in: CBQ 41 (1979), S. 365-379
- Sheppard, Gerald T.; **Wisdom** as a hermeneutical construct. A study in the sapientializing of the Old Testament, BZAW 151, 1980
- Shnider, Steven u.a.; **The rigeous sage**: pleonasm or oxymoron (Koh. 7,16-18) in ZAW 115 (2003), S. 435-439
- Shupak, Nili; **Where can wisdom be found?** The sage's language in the bible and in ancient Egyptian literature, 1993
- Sicker, Martin; **Kohelet**. The reflections of a Judean prince, a new translation and commentary, 2006
- Simons, Walter, „Staining the speech of things divine: The use of **Literacy** in medieval Beguine communities, in: Hemptinne, Therese de u.a.ed; *The voice of silence. Women's literacy in a men's church*, 2004, S. 85-110

- Siquans, Agnethe; **Frauenfeindlichkeit** und Willkür? Patristische Auslegung frauenfeindlicher Aussagen in Kohelet. In: Elisabeth Birnbaum (Hg.): Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus, 2014, S. 213–241
- Siquans, Agnethe; Israel braucht starke Frauen und Männer. **Rut** als Antwort auf Spr. 31,10-31, BZ NF 56 (2012); S. 20-38
- Siquans, Agnethe; Die alttestamentlichen **Prophetinnen** in der patristischen Rezeption, 2011
- Siquans, Agnethe; Erwählte in der Fremde. **Rut, Ester und JHWH**, Protokolle zur Bibel 16 (2007), S. 1-24
- Slomovic, Elieser; Towards an understanding of the historical titles in the book of psalms. In: ZAW 91, S. 350–380
- Smarr, Janet Levarie; Art. Morata, Olympia, in: Handbook of women biblical interpreters, 2012 S. 368-371
- Smith, Lesley; **What was the bible** in the twelfth and thirteenth centuries?, in: Lerner, Robert L.; Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, 1996, S. 1-16
- Smith, Mark S.; Herz und Innereien in israelitischen Gefühlsäußerungen. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.): Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, S. 171–181
- Sneed, Mark; The **Politics** of pessimism in Ecclesiastes. A social-science perspective, 2012
- Sneed, Mark; „**White trash**“ wisdom. Proverbs 9 deconstructed, in: JHS 7 (2007), S. 2-10
- Sneed, Mark; A note on Qoh. 8,12b-13, in: Biblica 84(2003), S. 412-416
- Spee, Friedrich von; Cautio criminalis oder rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse, übersetzt v. Ritter, Joachim-Friedrich, 1939
- Spee, Friedrich von; Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber 1631, Nachdruck 1971
- Spieckermann, Hermann; **Bildung** – Gottesfurcht – Gerechtigkeit. Die Prologe der Weisheitsbücher, in: ders. Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie, 2014, S. 41-54
- Spieckermann, Hermann; **Der Gerechten** Seelen sind in Gottes Hand. Die Bedeutung der Sapientia Salomonis für die Biblische Theologie, in: ders. Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie, 2014, S. 141-164
- Spieckermann, Hermann; **Lebenskunst** und Gotteslob, in: ders. Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie, 2014, S. 1-37
- Spieckermann, Hermann; Der **Wert** Gottes und der Wert des Besitzes für den Menschen nach Kohelet, in: JBTh 21 (2006), S. 97-107
- Spieckermann, Hermann; Suchen und Finden. Kohelets kritische Reflexionen, Biblica 79 (1998), S. 305-332
- Sprenger, Johannes, u.a.; **Der Hexenhammer**, übersetzt v. Behringer, Wolfgang, 2007
- Sprenger, Johannes, u.a.; Der Hexenhammer, übersetzt v. Schmidt, Johann W. R. 1937f, Nachdruck 1998
- Sprenger, Johannes, u.a.; Malleus maleficarum, 1487
- Stacey, W. David; **Prophetic drama** in the Old Testament, 1990
- Stanton, Elizabeth Cady; Women's Bible, 1898
<https://archive.org/stream/thewomansbible09880gut/wbibl10.txt>; zuletzt am 25. Feb. 2019 angeschaut.
- Staubli, Thomas u.a.; Menschenbilder der Bibel, 2014

- Staubli, Thomas; Die Bücher Levitikus und Numeri, 1996
- Stauder, Thomas; Die literarische **Travestie**. Terminologische Systematik und paradigmatische Analyse (Deutschland, England, Frankreich, Italien), 1993
- Steimer, B.; Art. Apostolische Konstitutionen, Lexikon der antiken christlichen Literatur, S. 46f
- Stein, David E.S.; The noun **אִישׁ** (Ish) in biblical hebrew. A term of affiliation, in: Journal of hebrew scriptures 8, S. 2-24
- Steiner, George; **Ein langer Samstag**. Ein Gespräch mit Laure Adler, 2016
- Steiner, George; Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe, 2016
- Steiner, George; On Difficulty, in: ders.; On difficulty and other essays, 1978, S. 18-47
- Steininger, Christine; Die ideale christliche Frau. Eine Studie zum Bild der idealen Frau bei Hieronymus und Pelagius, 1995
- Steins, Georg u.a.; Kanonisierung - die hebräische Bibel im Werden, 2010
- Steins, Georg; **Kanonisch lesen**. In: H. Utschneider u.a.eds.; Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, 2006, S.45-64
- Stolz, Fritz; Das erste und zweite Buch **Samuel**, 1987
- Strauß, Hans; **Weisheitliche Lehrerzählungen** im und um das Alte Testament, ZAW 116 (2004), S.379-395
- Strauß, Hans; Hiob 19,1-42,17; 2000
- Strigelius, Victorinus; **Salomonis libri tres**: Proverbia. Ecclesiastes. Canticum., 1565
- Strothmann, Angelika; Das Buch **Jesus Sirach**. Über die schwierige Beziehung zwischen göttlicher Weisheit und konkreten Frauen in einer androzentrischen Schrift, in: Schottroff, Luise u.a ed; Kompendium feministische Bibelauslegung, 1999, S. 428–440.
- Strothmann, Werner; Kohelet-Kommentar des Dyonisius bar Salibi. Auslegung des Septuaginta-Textes, 1988
- Strothmann, Werner; Das Buch **Kohelet** und seine syrischen Ausleger, 1973
- Stroumsa, Guy.G.; Kanon und Kultur. Zwei Studien zur Hermeneutik des antiken Christentums, 1999
- Strube, Sonja; Fremde Frauen; 2010
- Sweeney, Marvin A.; **Structure**, Genre, and Intent in the Book Of Habakkuk, VT 41, S. 63-83
- Swami, Jayadvaita; **Vanity Karma**. Ecclesiastes, the Bhagavad-gita, and the meaning of life, 2015
- Synek, Eva M.; Die Apostolischen Konstitutionen – ein "christlicher Talmud" aus dem 4. Jh, Biblica 79 (1998), S. 27-56
- Tadmor, Hayim; Was the biblical saris a **Eunuch**?, in: Zevit, Ziony u.a.eds; Solving riddles and untying knots: biblical, epigraphic and semitic studies for Jonas. C. Greenfield, 1995, S. 317-325
- Tadmor, Naomi; The **Social universe** of the english bible. Scripture, society, and culture in early modern England, 2010
- Tamez, Elsa; Da hasste ich das Leben. Eine Lektüre des Buches Kohelet, 2001
- Tan, Nancy Nam Hoon; The 'Foreignness' of the Foreign Woman in Proverbs 1-9. A Study of the Origin and Development of a Biblical Motif, BZAW 381
- Taschl-Erber, Andrea; **Apostolin** und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala. In: Valero; Adriana u.a.eds.; Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation, 2013, S. 41-63

- Templeton, Douglas A.; *The new testament as true fiction: Literature, literary criticism, aesthetics*, 1999
- Teschner, Klaus; *Denn Du kannst nicht wissen - Skepsis und Gottesfurcht im Bruch des Predigers. Auslegungen zu sieben Texten aus dem Buch Kohelet*, 2005
- Tertullian; *Über den weiblichen Putz*, Übers. Kellner, Heinrich, BdK 1, S. 175-202
- Tertullian; *De cultu feminarum*, ed. Kroymann, Aem.; CCSL 1, S. 341-370
- Teugels, Lieve M.; *Wijsheid als tora in de rabbijnse interpretatie. Spreuken 8 in de midrasj*. In: ACEBT 31, S. 31–40
- Theißen, Gerd; **Polyphones Verstehen**. Entwürfe zur Bibelhermeneutik, 2015
- Theißen, Gerd u.a.; *Der historische Jesus*. Ein Arbeitsbuch, 2011
- Theißen, Gerd; **Studien** zur Soziologie des Urchristentums, 1979
- Thompson, John Marc; *The Form and the function of proverb in ancient Israel*, 1974
- Tigay, Jeffrey H; **Deuteronomy**. Dēbārīm, 5756
- Tichelaar, Eibert; Art. פֶּשֶׁר ThWAT Bd. 9, Sp. 612-616
- Tino, Jozef; *King and Temple in Chronicles. A Contextual Approach to Their Relations*, 2011
- Tita, Hubert; *Ist die thematische Einheit Koh. 4,17-5,6 eine Anspielung auf die Salomoerzählung?* In: BN 84, S. 87–102
- Tittelmans, Franciscus; **In Ecclesiasten**, 1552
- Tomson, Peter; 'There is no one who is righteous, not even one'. Kohelet 7,20 in Pauline and Early Jewish Interpretations, in: Berlejung, Angelika u.a.ed.; *The language of Qohelet in its context*, 2007, S. 183-202
- Torijano, Pablo A; "Solomon and Magic", in: Verheyden, Jozef; *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, 2013, S. 107-125
- Tov, Emmanuel; **Rewritten bible** compositions and biblical manuscripts, with special Attention to the Samaritan Pentateuch; in *Dead Sea Discoveries* 5, S. 334-354
- Trebilco, Paul R.; **Jewish communities** in Asia Minor, 1991
- Trenchard, Warren Charles; **Ben Sira's view** of women. A literary analysis, 1982
- Trible, Phyllis; **Mein Gott** warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, 1987
- Trooper, Amram; *The Economics of jewish childhood in late antiquity*, HUCA 126 (2005), S. 189-233
- Trunz, E.; *Johann Matthäus Meyfarth*, 1987
- Tuinistra, Evert; *Tora in Spreuken*. In: ACEBT 31, S. 21–30
- Turner, Marie; *Ecclesiastes. Qoheleth's Eternal Earth*, 2017
- Ueberschaer, Frank; *Sophia Sirach/Ben Sira/Das Buch Jesus Sirach*. In: Siegfried Kreuzer, Martin Karrer und Wolfgang Kraus (Hg.): *Einleitung in die Septuaginta. Handbuch zur Septuaginta, LXX.H Bd.1*, 2016, S. 437–455
- Ueberschaer, Frank; **Weisheit** aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira, 2007
- Uehlinger, Christoph; *Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit*. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.): *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie BZAW 254*, S. 155–248
- Ungern-Sternberg, Rolf von; *Das erste Buch Samuel*, 1978

- Urban, Werner; Die Gebetsschule des Jesus Sirach. Bemerkungen zu Inhalten, Subjekten und Methoden des Gebets im Sirachbuch, Protokolle zur Bibel 18 (2009), S.31-48
- Usener, K.; Zur **Sprache der Septuaginta**, in: LXX.E, 2011, S. 40-52
- Utzschneider, Helmut u.a.; **Exodus 1-15**, 2013
- Utzschneider, Helmut u.a.; Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 2001
- Utzschneider, Helmut; Art. Drama, WiBiLex, zuletzt eingesehen 25. Feb. 2019
- Vajda, G.; Deux commentaires karaïtes sur l'Ecclésiastes, 1971
- Valero; Adriana, Die **Bibel im Zentrum**. Die renovatio ecclesiae und die Subjektwerdung von Frauen (12. bis 15. Jh.). In: Valero; Adriana u.a.ed.s.; Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation, 2013, S. 11-38
- Valler, Shulamit; Who is eset hayil in rabbinic literature? In: Athalya Brenner (Hg.): Feminist Companion to Wisdom Literature, 1995, S. 85–97
- Veltri, Guisepppe; **Gegenwart** der Tradition. Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte, 2002
- Verkamp, Ton; **Die Vernichtung** des Baal. Auslegung der Königsbücher 1,17-2,11, 1983
- Verheyen, Jozef; **Josephus on Solomon** in: ders.; The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect, 2013, S. 85-106
- Vermes, Geza, **Scripture and tradition** in Judaism – haggadic studies, 2. Auflage 1973
- Vetter, Dieter; **Lernen** und Lehren. Skizze eines lebenswichtigen Vorgangs für das Volk Gottes, in: ders.; Das Judentum und seine Bibel. Gesammelte Aufsätze, 1996, S.411-429
- Victorinus von Cavensis; **De vanitate mundi**, 1580
- Viehhauser, Gabriel; Die Darstellung König Salomos in der mittelhochdeutschen Weltchronistik, 2003
- Vischer, Wilhelm; Der Prediger Salomo im Spiegel des Michel de **Montaigne**. Ein Brevier von Wilhelm Vischer, 1981
- Vivianus, Johannes; **Ecclésiastes** sive regis Solomonis sermones paraphrasi poetica explicata, 1662
- Vogt, Jochen; **Aspekte** erzählender Prosa. Eine Einführung in Erzähltechnik und Romantheorie, 2008
- Vogt, Jochen; Einladung zur Literaturwissenschaft. Mit einem Vertiefungsprogramm im Internet, 2012
- Vollenweider, Samuel; Die historisch-kritische Methode – **Erfolgsmodell** mit Schattenseiten. Überlegungen im Anschluss an Gerhard Ebeling, ZThK 114, S. 243-259
- Vollmer, J.; Art. עשה THAT 2, Sp. 359-370
- Voragine, Jacobus de, **Legenda aurea**, 1998
- Voragine, Jacobus de; Legenda aurea, übersetzt von Benz, Richard, 1955
- Wachten, Johannes; Midrasch-Analyse. Strukturen im Midrasch Qohelet Rabba, 1978
- Wacker, Theres; Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, in: Schottroff, Luise u.a. eds; **Feministische Exegese**. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, 2015, S. 1-79
- Wälchli, Stefan; Der weise König Salomo: eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext, 1999

- Wagner, Andreas; **Das Hohe Lied**. Theologische Implikationen seines literarischen Charakters als Sammlung von Liebesliedern, in ZAW 119 (2007), S. 539-555
- Wagner, S.; Art. בקש ThWAT I, Sp. 754-769
- Wagner, S.; Art. מצא ThWAT IV, Sp.1043-1063
- Walafriid Strabus; **Glossa** ordinaria, Sp. 1113-1126
- Walfish, Barry Dov; Art. Ecclesiastes VI EBR VII, Sp. 295-297
- Wallis,G.; Art. רעה ThWAT VII, Sp. 566-576
- Walton, Timothy Lee; **Experimenting** with Qohelet. A text-linguistic approach to reading Qohelet as discourse, 2006
- Waschke, Ernst-Joachim; David redivivus. Die Hoffnungen auf einen neuen David in der Spätzeit des Alten Testaments, in: Dietrich, Walter u.a.ed; König David. Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, 2003, S. 179-209
- Washington, Harold C.; The **Strange woman** of proverbs 1-9 and post-exilic judaeen society. In: Athalya Brenner (Hg.): Feminist Companion to Wisdom Literature 1995, S. 157–184
- Weber, J.M. Gregor; Art. Vanitas-Darstellungen, in Olbrich, Harald u.a. eds; Lexikon der Kunst VII, 1994, S. 552f
- Weber, Kathleen; **Wisdom false and true** (Sir. 19,20-39), Biblica 77 (1996), S. 330-348
- Wechsler, Michael G.; Art. Ecclesiastes III.d EBR VII, Sp. 288-290
- Weeks, Stuart; The **inner-textuality** of Qoheleth's monologue. In: Katharine Dell und Will Kynes (Hg.): Reading Ecclesiastes Intertextually, 2015, S. 142–153
- Weeks, Stuart; **Ecclesiastes** and skepticism, 2012
- Weidhase, Helmut; Art. Parodie, Metzler Literatur Lexikon, 2007, S 572
- Weinberg, Joel; Der Chronist in seiner Mitwelt, BZAW 239
- Weinrich, Harald; **Tempus**. Besprochene und erzählte Welt, 4. Aufl. 1985
- Weiser,Alfons; Der 2. Brief an Timotheus, 2003
- Weiser, Artur; Die **Psalmen**, 1987
- Weiser, Artur; Hiob, 1968
- Weisman, Zeev; Elements of political satire in Kohelet 4,13-16. In: ZAW 111, S. 547–560
- Weiss, Peter; **Autobiografisch schreiben**. Lebenserinnerungen gekonnt zu Papier gebracht, 2008
- Weiß, Hans-Friedrich; Art. Alexandrien II, TRE II, S. 262-264
- Wende, Waltraud; Art. Travestie, Metzler Literatur Lexikon, 2007, S. 780
- Wenneker, Erich; Art. Morata, Olympia Fulvia, BBKL VI, Sp.106-108
- Wesseling,Klaus-Gunther; Art. Rupert von Deutz, BBKL Bd. 8, Sp. 1021-1031
- Westermann, Claus; **Wurzeln der Weisheit**. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker, 2011
- Westermann, Claus; Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, 1985
- Weyer, Johann; De praestigiis daemonum, 1563
- Whybray, Roger Norman; City-life in Proverbs 1-9, in: Diesel, Anja A. u.a. eds; „Jedes Ding hat seine Zeit...“.Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, BZAW 241, 1996, S. 243-250
- Whybray, Roger Norman; **Ecclesiastes**. Based on the revised standard version, 1989

- Wiesgickl, Simon; **Das Alte Testament** als deutsche Kolonie. Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800, 2019-02-23
- Wild, Johannes; In Ecclesiasten Salomonis **Annotationes**, 1551
- Wildeboer, Gerrit; Der **Prediger** (KHAT, 17,4), o.J.
- Wilke, Alexa F.; **Kronerben** der Weisheit. Gott, König und Frommer in der didaktischen Literatur Ägyptens und Israels, 2006
- Willi, Thomas; Chronik, 2009ff
- Williams, James G.; Proverbs and Ecclesiastes. In: Frank Kermode und Robert Alter (Hg.): The literary guide to the Bible, 1997, S. 263–282
- Willmes, Bernd; Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch. Kohelets Ironie und die Grenzen der Exegese, 2000
- Willmes, Bernd; Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34, 1984
- Winkler, Mathias; Das Salomonische des Sprichwörterbuchs. Intertextuelle Verbindungen zwischen 1.Kön. 1-11 und dem Sprichwörterbuch, 2017
- Winslow, Karen Strand; Early jewish and Christian memories of **Moses' wives**. Exogamist marriage and ethnic identity, 2005
- Winston, David; The **Wisdom of Solomon**, 1979
- Wischmeyer**, Oda; Die Kultur des Buches Jesus Sirach, 1995
- Wise, Michael u.a.; Die **Schriftrollen** von Qumran: Übersetzung und Kommentar - Mit bisher unveröffentlichten Texten, 1997
- Wisman, Josette A.; Art. Christine de Pizan, in: Handbook of women biblical interpreters, 2012, S. 127-132
- Withley, C.F.; **Koheleth**. His language and thought, BZAW 148, 1978
- Wöhrle, Jakob, **Fremdlinge** im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte, 2012
- Wöhrle, Jakob; Die frühen **Sammlungen** des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition, BZAW 360, 2006
- Wöhrle, Jakob; Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen, BZAW 389, 2008
- Wölfel, Eberhard; Luther und die **Skepsis**. Eine Studie zur Koheletexegese Luthers, 1958
- Wojciechoski, Michal; **Various Forms** of ancient judaism according to their attitude towards hellenism BN NF 171 (2016), S. 65-74
- Wolde, Ellen van; A leader led by a lady. David and Abigail in 1. Samuel 25. In: ZAW 114, S. 355–375
- Wolf, Ursula; **Einleitung** in, dies. ed.; Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse, 1985, S. 1-39
- Wolff, Hans Walter; Anthropologie des Alten Testament s, 2010
- Wolff, Hans Walter; **Hosea**, 2004
- Wolter, Michael; Art. Pseudonymität II, TRE XXVII, S.662-670
- Wolters, Al; Art. Francis, Ann, in: Handbook of women biblical interpreters, 2012, S. 205f
- Wright, Addison G.; The **riddle** of the sphinx: the structure of the book of Qoheleth, CBQ 30 (1968), S. 313-334
- Wright, Addison G.; The riddle of the sphinx **revisited**, in CBQ 42 (1980), S. 38-51

- Wright, Addison G.; **Additional numerical patterns** in the book of Qoheleth, CBQ 45 (1983), S. 32-45
- Wright, Addison G.; **Ecclesiastes 9,1-12**. An emphatic statement of themes, CBQ 77 (2015), S. 250-262
- Wright, J. Robert; Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon, 2014
- Wright, J. Robert; Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament IX: Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon, 2005
- Wünsche, August; Der Midrasch Kohelet (Bibliotheca Rabbinica, 1 und 3), (**KohRab**), 1960
- Yadin, Azzan, **Samson's Hida**, in VT 52, S. 407-426
- Yee, Gale A.; **'I have perfumed** my bed with myrrh': the foreign woman in proverbs 1-9. In: Athalya Brenner (Hg.): Feminist Companion to Wisdom Literature, 1995, S. 110–126
- Yerushalmi, Shmuel; The book of **Koheleth**. MeAm Lo'ez, 1988
- Yona, Shamir; A type of expanded repetition in biblical parallelism, ZAW 119 (2007), S.586-601
- Zakovits, Ya'ir; Das Buch **Rut**. Ein jüdischer Kommentar, 1999
- Zangenberg, Jürgen K.; Fragile **Vielfalt**. Beobachtungen zur Sozialgeschichte Alexandrias in hellenistisch-römischer Zeit, BN NF 147 (2010), S. 107-126
- Zapff, Burkhard M., 2010
- Zehnder, Markus Philipp; **Wegmetaphorik** im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung, 1999
- Zelazny, Roger; A rose for Ecclesiastes, 1969
- Zeller, Bernd; Komik und Satire. Lehrbuch für Journalisten und Autoren; 2008
- Zenger, Erich; Einleitung in das Alte Testament (**EinIAT**), 2016
- Zenger, Erich; **Psalmen**, 2011
- Zenger, Erich; **JHWH als Lehrer** des Volkes und der Einzelnen im Psalter, in:Ego, Beate u.a.ed, Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, 2005, S. 47-68
- Zenger, Erich; „**Es sollen sich niederwerfen** vor ihm alle Könige“ (Ps.72,11). Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Psalm 72 und zum Programm des messianischen Psalters Ps.2-89, in: Otto, Eckard u.a.ed.; „Mein Sohn bist du“ (Ps.2,7). Studien zu den Königpsalmen, 2002, S.66-93
- Zenger, Erich; „**So betete David** für seinen Sohn Salomo und für den König Messias“. Überlegungen zur holistischen und kanonischen Lektüre des 72. Psalms, in: Dassmann, Ernst u.a.ed.; Der Messias. Jahrbuch für biblische Theologie Bd. 8, 1993, S.57-72
- Zenger, Erich; Das Buch **Ruth**, 1992
- Ziegert, Carsten; Das Buch Ruth in der Septuaginta als Modell für eine integrative Übersetzungstechnik, Biblica 89 (2008), S. 221-251
- Ziegert, Carsten u.a.; Art. Septuaginta, WiBiLex, zuletzt eingesehen 25. Feb. 2019
- Zimmerli, Walther; Grundriß der alttestamentlichen Theologie, 1985
- Zimmerli, Walther; **Ezechiel 1-24**, 1979
- Zimmerli, Walther; **Ort und Grenze der Weisheit**, in: Zimmerli, Walther; Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, 1969 S. 300-315
- Zimmerli, Walther; Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament, 1968

- Zimmerli, Walter; Ringgren, Helmer; Sprüche/**Prediger**, 1962
- Zimmerli, Walther; Zur **Struktur** der alttestamentlichen Weisheit, in: ZAW 51 (1933), S. 177–204
- Zimmerli, Walther; **Zwillingspsalmen**, in: Walter Zimmerli (Hg.): Was ist der Mensch?, S. 261–271
- Zimmerli, Walther; Das Buch **Kohelet**. Traktat oder Sentenzensammlung. In: VT 24 (1974), S. 221-230
- Zimmermann, F.; Folk etymology of biblical names. In: VTS 15 (1986), S. 311–326
- Zimmermann, Margarethe; Einleitung zu Pizan, Christine de; Das Buch von der Stadt der Frauen, 1999
- Zlotowitz, Meir; The Midrash. Midrash Rabbah Koheles (**MidrKoh**), 2015
- Zlotowitz, Meir (Hg.); The Megillah. A new transl. with a commentary anthologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources (The book of Esther), 2004
- Zlotowitz, Meir; **Koheles**. Ecclesiastes, 1976
- Zmijewski, Josef; Art. Anonymität, LThK 3. A. Bd. 1, 1993, Sp.702-704
- Zwingli, Ulrich; Sämtliche Werke Bd.12, **CR 99**

Bibelausgaben

- Elliger, Kurt u.a.eds.; Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1967
- Bail, Ulrike u.a. eds; **Bibel in gerechter Sprache**, 2006
- Bietenhard, Hans u.a.; Ds Alte Teschtamänt Bärndütsch. En Uswahl, 1990
- Buber, Martin; Rosenzweig, Franz; Die Schrift, 1962
- Deutsche Bibelgesellschaft; Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel, mit Apokryphen, 2017
- Deutsche Bibelgesellschaft; Biblia Hebraica Qunita. General Introduction and Megilloth, 2004
- Die Bibel. Altes und Neues Testament ; Einheitsübersetzung (**EÜ**), 2002
- Die Zürcher Bibel von 1531, Nachdruck 1983
- Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich (ed); **Zürcher Bibel 2007**
- Genfer Studienbibel, 2000
- Gryson, Roger u.a.eds; Biblia sacra iuxta vulgatam versionem (**Vulgata**), 1994
- Haag, Gottfried; Groeßi Schprich. Der Prediger Salomo-das Hohelied Salomos – Die Weisheit Salomos in hohenlohisch-fränkischer Mundart, 1994
- Habermann, Willi; Alles Seifenblasen. Der Prediger Salomo schwäbisch, 1989
- JPS Hebrew-English Tanakh. The traditional Hebrew text and the new JPS translation, 2003
- Karrer, Martin ed; Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, 2009
- Kelley, Page H. u.a. eds; Die **Masora** der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Einführung und kommentiertes Glossar, 2003
- Levine, Etan; The aramaic version of Qohelet (**TgKoh**), 1981
- Linden, Nico ter; Es wird erzählt Bd. 5. Die Psalmen, Hiob, das Hohelied und andere Schriften,2004

Luther, Martin; Die Bibel, 1991

Luther, Martin; Biblia, das ist die gantze Heilige Schrifft Deudsch Mart.Luth., 1534; Nachdruck 2016

McNamara, Martin; The Targum of Job, Proverbs and Qohelet (**TgQoh**), 1991

Nestle, Eberhard; Aland, Kurt; Novum Testamentum Graece, 1971

Rahlfs, Alfred; Septuaginta. o.J.

Rahlfs, Alfred; Hanhart, Robert; Septuaginta. Editio altera (**LXX**), 2006

Schobinger, Viktor; De Versamler. De Prediger Salomo. Züritüüsch. Us em Hebreische übersetzt, 1985,

Schubart, Gertrud; Salomo und mir. Biblische Weisheiten im Volksmund, 1996

Seltmann, Lothar von; Salomo. Sein Leben in klangvollen Versen, 1997

Stein, David E. (Hg.); The contemporary Torah. A gender-sensitive adaptation of the JPS translation, 2006

Stern, David H. (Hg.); The complete Jewish Bible: an English version of the Tanakh and B'rit Hadashah, 1998

Stolz, Fritz, De Prediger. Us em Hebräische is Züritüütsch übersetzt, 1987

Taradach, Madeleine u.a.; Un Targum de Qohelet (**TgdeQoh**). Ms.M-2 de Salamanca. Edition princeps Texte arameen, traduction et commentaire critique, 1998

The Holy Bible. Containing the Old and New Testaments, translated out of the original tongues and with the former translations diligently compared and revised ; commonly known as the authorized (King James) version, 1978

Wahl, Otto; Der Proverbien- und Kohelet-Text der Sacra Parallela, 1985

Wörterbücher etc.

Buxtorf, Johann; **Lexicon** Chaldaicum Talmudicum et Rabbinicum, 1977

Bergsträsser, Gustav; **Hebräische Grammatik**, 1977

Clark, Matityahu; **Etymological Dictionary** of biblical hebrew. Based on the commentaries of Samson Raphael Hirsch, 1999

Dalman, Gustaf H.; Aramäisch- Neuhebräisches **Handwörterbuch** zu Targum, Talmud und Midrasch, 1922

Ernst, Alexander B.; Kurze Grammatik des biblischen Hebräisch, 2013

Gesenius, Wilhelm; Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament; **17. Auflage**, 1962

Gesenius, Wilhelm; Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament; **18. Auflage**, 2007ff

Gesenius, Wilhelm u.a.; Hebräische **Grammatik**, 1995

Herstig, David; Hebräisch-deutsches **Wörterbuch**, 1986

Jastrow, Marcus; A **Dictionary** of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature with an index of scriptural quotations, 1996

Köhler, Ludwig (Hg.); **Lexicon** in Veteris Testamenti libros. Ed. photomechanicae literata cui adjectum est suppl., 1974

Krause, Martin u.a.; **Hebräisch** : biblisch-hebräische Unterrichtsgrammatik, 2016

Lavi, Ya'aqov; Philipp, Ari; Langenscheidt Achiasaf **Handwörterbuch** Hebräisch-Deutsch, 2011
 Liddell, Henry George u.a.; **Greek-English Lexicon**: With a Revised Supplement 1996
 Mandelkern, Solomon; Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae, 1995
 Martin, James D. u.a., Hebräische Elementargrammatik, 1998
 Schneider, Wolfgang; **Grammatik** des biblischen Hebräisch. Ein Lehrbuch ; völlig neue Bearbeitung der "Hebräischen Grammatik für den akademischen Unterricht" von Oskar Grether, 1993
 Strack, Hermann L.; Hebräische Grammatik, 1911
 Taylor, Bernard A.; Lust, Johann u.a.; **Analytical Lexicon** to the Septuagint. Expanded Edition, 2009

Lexika, aus denen Artikel zitiert werden:

Biografisch-Bibliografisches Kirchenlexikon (**BBLK**), Bd. 1-38, ed. Bautz, Friedrich Wilhelm, 1975ff
 Chasidah, Yisrael Yitshak; Encyclopedia of biblical personalities, 1994
 Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, ed. Cancik, Hubert u.a.; 1996ff
 Encyclopedia Judaica 2. Auflage, Bd. 1-22; ed Skolnik, Fred u.a.; 2007ff
 Encyclopedia of the Bible and Its Reception (**EBR**), ed. Helmer, Christine u.a.eds, 2009ff
 Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie (**EKL**) 3. Auflage, Bd.1-4, ed. Fahlbusch, Erwin u.a., 1986ff
 Harenberg Lexikon der Weltliteratur, ed. Bondy, Francois u.a., 195
 Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, begründet von Herlitz, Georg u.a.; 1927ff, Nachdruck 1982
 Kudla, Hubertus; Lexikon der lateinischen Zitate, 2001
 Lexikon der christlichen Ikonographie, ed.Kirschbaum (**LCI**), Engelbert, u.a., 1968ff
 Lexikon der Kunst VII, Olbrich, Harald u.a.eds; 1994
 Lexikon für Theologie und Kirche (**LThK**), 2. Auflage, Bd. 1-14, ed. Höfer, Josef u.a., 1957ff
 Metzler Lexikon Literatur, ed. Burdorf, Dieter u.a. eds; 2007
 Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze - Personen – Grundbegriffe; ed. Nünning, Ansgar; 2008
 Reallexikon für Antike und Christentum (**RAC**), Bd. 1-27, ed. Klauser, Theodor, 1950ff
 Spörl, Uwe; Basislexikon Literaturwissenschaft, 2009
 Taylor, Marion Ann u.a. ed; Handbook of women biblical interpreters, 2012
 Theologische Realenzyklopädie (**TRE**), Bd. 1-36, ed Krause, Gerhard u.a.; 1977ff
 Wörterbuch alttestamentlicher Motive (**WAM**), Fieger, Michael u.a.eds; 2013
 WiBiLex, www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/ zuletzt angeschaut 25. Feb. 2019
 Wilpert, Gero von; **Sachwörterbuch der Literatur**, 1989

Sonstiges:

Batman, Richard; American ecclesiastes. The stories of James Pattie, 1985

Benyoets, Elazar; Die Eselin Bileams und Kohelets Hund, 2007

Berry, D. C.; Vietnam ecclesiastes, 1984

Carter, Zoe; Sir lived alot. A story about Ecclesiastes, 2016

Dietrich, Wolfgang; Zeit zum Sterben – Zeit zum Leben. Meditationen zum Buch Kohelet mit Bildern von Phillip Ratner, in: forum religion 1999, S. 18-28

Gourecez, Francois de; Der Kopf des Löwen, 2007

Jarman, Mark; Questions for Ecclesiastes. Poems, 1997

Kaupat, Christoph; Agent auf Abwegen, 2014

Keffer, David J.; Slow Ecclesiastes: An American Novel of the Late Twentieth Century, 2012

Mensah, Prince Kwasi; Ecclesiastes, 2009

Nun, Joel bin; מקולה קולות בדמות אחת. אני קהלת, 2017

Riehl, Christian ed; Cantique des Cantiques et Qohelet. Bible and Art, 2001

Schacht, Andrea; Die elfte Jungfrau, 2007

Schacht, Andrea; Mit falschem Stolz, 2012

Weiß, Christof, Horror otii. Oratorium in fünf Bildern; 2010

Weitzel, J.; City Ecclesiastes. Rooftop Poems, 2009

Wharton, Edith; Das Haus der Freude, 1988

Wright, Robert D.; The Adventures of Julian Ecclesiastes: Mayor Theodore Rosenhall and The Magic Medallion, 2013