



Martin Seiberl

*„...., darum seien
deine Worte wenige“ (Koh 5,1)*

Grenzen der Gott-Rede im Buch Kohelet



Eine Publikation der
Universitätsbibliothek Regensburg

Universität Regensburg
Fakultät für Katholische Theologie

„Sieh das Werk Gottes an!“ (Koh 7,13)
Die Rede von Gott im Buch Kohelet

von

Martin Seiberl

Inauguraldissertation
zur Erlangung des akademischen Doktorgrades
(Dr. theol.)

Regensburg
November 2023

Erstgutachter (Betreuer): Prof. Dr. Christoph Dohmen

Zweitgutachter: Prof. Dr. Tobias Nicklas

Tag der Prüfung: 28. Mai 2025

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN (Print): 978-3-88246-531-0

ISBN (PDF): 978-3-88246-532-7

DOI: 10.5283/epub.76939

Link zur Online-Version: <https://epub.uni-regensburg.de/76939>

Satz und Layout: Martin Seiberl

Umschlaggestaltung: Peter Brünsteiner

Titelbild: Chorgewölbe der Dominikanerkirche St. Blasius, Regensburg, Martin Seiberl (eigene Aufnahme)

Der nach oben gerichtete Blick zum Gewölbe spiegelt in seinem Gegenüber von Unten und Oben, von Dunkel und Hell, die Andersheit Gottes wider. In Entsprechung zum theologischen Ansatz des Koheletbuches mahnt dies den Menschen und sein Reden von Gott zur Zurückhaltung.

Herstellung: Universitätsbibliothek Regensburg

Erscheinungsort: Regensburg, 2025

Druck und Bindung: Digital Print Group o. Schimek GmbH, Nürnberg



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0) veröffentlicht.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2024 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation angenommen.

Eine etwas veränderte Schwerpunktsetzung, die sich rückblickend vom Gesamteindruck der Arbeit her ergeben hat, führte zu einer Anpassung des Titels, wodurch den Ergebnissen präziser Rechnung getragen wird. Anstelle von „*Sieh das Werk Gottes an!*“ (Koh 7,13) *Die Rede von Gott im Buch Kohelet* wurde nun der Titel „*..., darum seien deine Worte wenige*“ (Koh 5,1) *Grenzen der Gott-Rede im Buch Kohelet* gewählt.

An dieser Stelle möchte ich all jenen danken, die auf ihre Weise zum Gelingen dieses Dissertationsprojektes beigetragen haben.

Besonderer Dank gilt meinem Betreuer, Prof. Dr. Christoph Dohmen, der mich nicht nur während der Entstehung dieser Arbeit begleitet, sondern mich überhaupt erst dazu ermutigt hat, eine wissenschaftliche Vertiefung im Fach Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments anzugehen. Prof. Dr. Tobias Nicklas danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Ein herzlicher Dank gilt meinem Diözesanbischof Dr. Rudolf Vorderholzer, der mir die Möglichkeit zur wissenschaftlichen Qualifikation eingeräumt hat. In diesem Zusammenhang danke ich auch Pfarrer Michael Fuchs für die Freiheit, die er mir gegeben hat, um dieses Projekt zu verfolgen.

Danken möchte ich außerdem Jugendpfarrer Hubertus Kerscher, der mir aufgrund seines eigenen Dissertationsprojektes im selben Fachbereich ein wertvoller Wegbegleiter war.

Auch meinen Eltern, die mich immer unterstützt haben, danke ich aufrichtig.

Schließlich bedanke ich mich bei Dr. Fabian Brand und Prof. Dr. Maria-Anna Bäuml-Roßnagl für die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens.

*Regensburg, 29. Mai 2025,
am Fest Christi Himmelfahrt
Martin Seiberl*

Inhaltsverzeichnis

1. Gott im Buch Kohelet	1
1.1 Die Vielfalt der Meinungen zur Theologie des Koheletbuches.....	1
1.2 Die Vielfalt der Theologien im Alten Testament	8
1.3 Methodische Vorüberlegungen	17
1.3.1 Die Rede von Gott im Koheletbuch erschließen – Ansätze	17
1.3.2 Die Rede von Gott im Koheletbuch profilieren – Intertextualität	31
1.3.3 Die Rede von Gott im Koheletbuch rezipieren – der Leser	45
1.4 Fazit.....	51
2. Die Rede von Gott in der Schöpfung.....	54
2.1 Schöpfungstheologische Vorüberlegungen	54
2.2 Das Thema „Schöpfung“ im Koheletbuch.....	64
2.3 Die Welt als Schöpfung	75
2.3.1 Kosmische Kategorien	76
2.3.1.1 Erde, Sonne, Wind und Bäche	78
2.3.1.2 Kosmos als epistemologische Grenze	96
2.3.1.3 Gesamtheit	99
2.3.1.4 Kosmos als theologischer Schlüssel	102
2.3.2 Menschliche Kategorien (Koh 3,1-8)	111
2.3.2.1 Die wechselnden Zeiten.....	114
2.3.2.2 Zeit als epistemologische Grenze	119
2.3.2.3 Gesamtheit	121
2.3.2.4 Zeit als theologischer Schlüssel.....	124
2.3.3 Das Ganze	133
2.3.3.1 Koh 3,11 – Schöpfung als creatio continua.....	134
2.3.3.2 Koh 3,14 – Schöpfung als vollkommene Größe	138
2.3.3.3 Koh 8,17 – Schöpfung als eingeschränkter Erkenntnisraum I	144

2.3.3.4	Koh 11,5 – Schöpfung als eingeschränkter Erkenntnisraum II	149
2.3.3.5	Fazit.....	154
2.3.4	Zusammenführung: Eine „zurückhaltend durchsichtige Schöpfung“ auf den Schöpfer	155
2.4	Der Mensch als Geschöpf	158
2.4.1	„אדם“ im Buch Kohelet	160
2.4.2	Die Beschaffenheit des Menschen aus „רוח“ und „עפר“	163
2.4.3	Denke an deinen Schöpfer (Koh 12,1).....	170
2.4.4	Die Königsfiktion (Koh 1,12-2,26).....	178
2.4.4.1	Ein anthropologischer Grundsatztext	178
2.4.4.2	Theologische Fragmente der Königsfiktion	182
2.4.4.3	Fazit.....	195
2.4.5	Zusammenführung: Eine „theologisch zurückhaltende“ Rede vom Menschen	196
2.5	Die Bewertung der Schöpfung.....	198
2.5.1	Alles hat er schön gemacht (Koh 3,11).....	198
2.5.2	Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht (Koh 7,29)	207
2.5.3	Fazit.....	213
2.6	Das Thema „Schöpfung“ und seine Funktion im Koheletbuch.....	214
2.6.1	Schöpfung als theologische Ausgangsbasis.....	214
2.6.1.1	Die Schöpfung als Erkenntnisobjekt	215
2.6.1.2	Das Geschöpf als Erkenntnisobjekt	223
2.6.1.3	Das Alter als Grenze des Erkennens.....	228
2.6.1.4	Akzeptanz der Erkenntnisgrenzen: Die Gottesfurcht	237
2.6.2	„Sieh das Werk Gottes an“ (Koh 7,13).....	245
2.7	Resümee: Die Schöpfung im Koheletbuch und ihr theologisches Potential.....	250
3.	Die Rede von Gott in den Lebensvollzügen	254
3.1	Vorüberlegungen zum Thema „Gabe“.....	254

3.2	Das Thema „Gabe“ im Koheletbuch.....	257
3.2.1	Die Beschäftigung.....	261
3.2.1.1	Die qualvolle Beschäftigung des Erkenntnisstrebens (Koh 1,13; 3,10).....	262
3.2.1.2	Die Beschäftigung, einzusammeln, anzuhäufen und abzugeben (Koh 2,26).....	272
3.2.2	Die Vorstellung der unermesslichen Zeit (Koh 3,11).....	285
3.2.3	Essen, trinken, Gutes genießen bei der Mühe (Koh 3,13).....	296
3.2.4	Reichtum und Genuss (Koh 5,18; 6,2)	314
3.2.5	Die Zahl der Lebensstage (Koh 5,17; 8,15; 9,9)	324
3.2.5.1	Das Leben als begrenzte Zeit.....	324
3.2.5.2	Das Leben als unverfügbare Zeit.....	328
3.2.5.3	Das Leben als gegebene Zeit	330
3.3	Resümee: Die Gaben im Koheletbuch und ihr theologisches Potential	337
4.	Theologischer Ertrag	343
4.1	Epistemologische Prämissen der Theologie	343
4.2	Theologische Konsequenzen	345
4.3	Die theologische Funktion der Lexeme „עשה“ und „נתן“	347
4.3.1	Gott macht (עשה) alles – die theologische Grundaussage des Koheletbuches.....	348
4.3.2	Ambivalente Gaben (נתן) – Gott im Kontext des menschlichen Erlebens.....	351
4.4	Eine zurückhaltende, reduzierte und vorsichtige Theologie.....	354
	Literaturverzeichnis.....	359

1. Gott im Buch Kohelet

1.1 Die Vielfalt der Meinungen zur Theologie des Koheletbuches

Wer der Frage nach der Gott-Rede des Koheletbuches nachgehen möchte, stößt auf vielfältige Stimmen, die – vermutlich wie zu keinem anderen alttestamentlichen Buch – in ihren Einschätzungen kontrovers auseinandergehen.

Die *theologische* Eigenart des Koheletbuches ist von den Auslegern/Auslegerinnen¹ immer wieder beobachtet und lange Zeit tendenziell negativ bewertet worden. Dies zeigt sich bereits in der für das Koheletbuch typischen Diskussion um die Zugehörigkeit zum alttestamentlichen Kanon, die wiederkehrend in Frage gestellt wurde:² „Von besonderem Interesse im Blick auf die kaum noch zu überschauende Palette der Auslegungsgeschichte des Koheletbuches ist aber, daß bei Kohelet mit diesen Auslegungen anscheinend immer untrennbar die Frage nach der Kanonizität beziehungsweise Kanonverträglichkeit verbunden ist.“³ Nach C. Dohmen und M. Oeming gründe die Frage nach der Zugehörigkeit des Koheletbuches zum Kanon „in der offensichtlichen Spannung beziehungsweise fehlenden Gemeinsamkeiten zwischen Kohelet und dem übrigen Alten Testament.“⁴

Diese Einschätzung wird in der Auslegung des Koheletbuches aus jüdischer und v. a. aus christlicher Sicht immer wieder deutlich.⁵

Der jüdische Ausleger H. Graetz (1871) attestiert für das Koheletbuch, es herrsche dort – wie auch im Hohelied – ein *Misston* im Vergleich zur herrschenden Tonreihe des übrigen Schrifttums.⁶

¹ Diese Arbeit nimmt grundsätzlich das Anliegen auf, geschlechtersensibel zu formulieren. Dies geschieht entweder durch Paarnennungen, geschlechtsindifferente Bezeichnungen oder durch die Verwendung von substantivierten Partizipien und Adjektiven in der Pluralform.

² Zur Diskussion um die Kanonizität des Koheletbuches, siehe: Dohmen/Oeming, Kanon, 30ff. Beispielhaft formuliert D. Michel diesen Befund: „Was hat dieser skeptische Philosoph, dessen Gottesbegriff sich so fundamental von dem Gottesbegriff des übrigen Alten Testaments unterscheidet, eigentlich im Alten Testament zu suchen? Diese Frage mag sich mancher Leser zum Schluß stellen, und er stellt damit eine Frage, die wohl schon so alt ist wie das Buch Qohelet selbst.“ Michel, Qohelet, 116.

³ Dohmen/Oeming, Kanon, 31.

⁴ Dohmen/Oeming, Kanon, 30.

⁵ Zum Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Interpretation, siehe: Bons, Interpretation, 327-361.

⁶ Vgl. Graetz, Prediger, 1.

„Kohélet spricht [...] von Gott und von religiös-sittlichen Prinzipien, aber in so harschem Widerspruche zu dem, was man als religiöse Wahrheit oder Dogmen anzusehen gewöhnt ist, dass man es [...] als antireligiös bezeichnen müsste. Keine andere Schrift selbst unter den Hagiographen hat wie diese beiden [Hohelied und Kohélet; MS], wenn man so sagen darf, einen antibiblischen Typus.“⁷

Der Ausleger stellt die Eigenart des Kohéletbuches fest, die er mit dem, was er als *biblisch* vor Augen hat, nicht vereinbaren kann: „Und eben so wie die religiöse Stimmung, vermisst man in demselben die in sich selige Harmlosigkeit, welche den übrigen heiligen Schriften innewohnt.“⁸

Wenn D. Michel (1989) etwa ein Jahrhundert später für das Kohéletbuch das Fazit zieht, „Sein [Kohélet; MS] ‚Gott, der im Himmel ist‘, ist eben nicht der Gott Abrahams, nicht der Gott Isaaks, nicht der Gott Jakobs, nicht der Gott in Jesus Christus“,⁹ dann wird ebenfalls die Verschiedenheit der *Theologie* des Kohéletbuches von dem betont, „was sonst im Alten Testament über Gott gesagt wird.“¹⁰ So geht D. Michel von einer mehr oder weniger verbindlichen alt- und neutestamentlichen Rede von Gott aus, der er folgende Charakteristika zuschreibt: „daß er [Gott; MS] sich offenbart hat, daß er handelnd und erwählend in die Geschichte eingegriffen hat und eben in diesem seinem erwählenden Handeln erkennbar und anzubeten ist.“¹¹ D. Michel nimmt nun nicht nur die Andersartigkeit der *Theologie* des Kohéletbuches wahr, sondern bewertet sie defizitär. So könne zwar die denkerische Leistung des Buches bewundert werden und seine Lebenshaltung faszinieren,¹² doch nach „dem Zeugnis des Alten wie des Neuen Testaments muß man von Gott anders reden.“¹³ Für christliche *Theologie* hieße das nach D. Michel insbesondere: „Was man über Gott sagen kann, erfahren wir nur aus Jesus Christus.“¹⁴ Die letztendliche Beurteilung von

⁷ Graetz, Prediger, 1.

⁸ Graetz, Prediger, 2.

⁹ Michel, Untersuchungen, 289.

¹⁰ Michel, Untersuchungen, 288.

¹¹ Michel, Untersuchungen, 288.

¹² Vgl. Michel, Untersuchungen, 288.

¹³ Michel, Untersuchungen, 288.

¹⁴ Michel, Untersuchungen, 289.

D. Michel, der meint, es sei gut, „daß dieses Buch in die Sammlung der Heiligen Schriften aufgenommen wurde“,¹⁵ ist weniger im Sinne einer Wertschätzung des Koheletbuches zu verstehen. Vielmehr werde mit dem Koheletbuch ein *theologisches* Konzept, „[v]on der Natur, von der Welt aus einen Weg zu Gott finden“,¹⁶ vorgeführt, das die Notwendigkeit der Gottesoffenbarung hervorhebe.¹⁷

Noch deutlicher urteilt A. Lauha (1978), der von der *theologischen Problematik*¹⁸ des Koheletbuches spricht, die seiner Meinung nach mit der Diskrepanz zwischen dem, was *allgemein* im Alten Testament über Gott gesagt werde und dem Gott des Koheletbuches zusammenhänge: „Aber sein Gott ist nicht der Gott des israelitischen Glaubens: das Verhältnis des Menschen zu Gott ist bei ihm anders als allgemein im Alten Testament.“¹⁹ Für A. Lauha lässt sich der alttestamentliche Glaube durch das zuversichtliche Vertrauen beschreiben, das der Mensch zu Gott im Modus eines persönlichen Du zum Ausdruck bringen könne.²⁰ Diese Möglichkeit sieht er im Koheletbuch verloren: „Kohelet deckt die Hoffnungslosigkeit einer Lebenshaltung ohne das persönliche Gottesverhältnis auf und verkündigt dadurch indirekt die Notwendigkeit der lebendigen Gottesrealität“.²¹ Insbesondere der neutestamentliche Standpunkt bildet für A. Lauha einen Bewertungsmaßstab, den er an Aussagen des Koheletbuches anlegt. In der Regel stellt er jedem ausgelegten Abschnitt ein neutestamentliches Zitat gegenüber, welches das *theologische* Defizit im Koheletbuch markiert. Beispielhaft zeigt das die Auslegung von Koh 3,16-22. Themen sind darin die Ungerechtigkeit bei Gericht, das unterschiedslose Todesschicksal, das Mensch und Tier gleichermaßen trifft, sowie die Empfehlung an den Menschen, sich zu freuen. A. Lauha resümiert diesbezüglich:

„Der Tod als beständiger, dunkler Schatten steht Kohelet stets vor Augen. So ist sein Endergebnis dasselbe wie früher: statt hoher und großer Lebensziele ist

¹⁵ Michel, Untersuchungen, 288.

¹⁶ Michel, Untersuchungen, 288.

¹⁷ Vgl. Michel, Untersuchungen, 288.

¹⁸ Vgl. Lauha, Kohelet, 14f.

¹⁹ Lauha, Kohelet, 17. C. Dohmen und M. Oeming sprechen in Bezug auf die Position A. Lauhas von einem *eigentümlichen Kanonverständnis*, bei dem „Kanonizität thematisch-inhaltliche Konformität der verschiedenen Bücher voraussetze“. Dohmen/Oeming, Kanon, 31.

²⁰ So lässt sich das Fazit von A. Lauha zusammenfassen. Vgl. Lauha, Kohelet, 17.

²¹ Lauha, Kohelet, 24.

es am besten, sich mit kleinen, flüchtigen Freuden zu begnügen. Sein Gedankengang treibt ihn in die Enge. Auf diesem Hintergrund erscheint die Botschaft des Evangeliums um so mehr lebensbejahend: der Wert des Menschseins ist so kostbar, daß ‚das Wort Fleisch (= Mensch) wurde‘ (Joh 1,14).“²²

Neben der Feststellung einer Unvereinbarkeit mit *dem* alttestamentlichen Gottesglauben, erscheint diesbezüglich eine weitere Beobachtung als problematisch, auf die E. Bons hinweist. Einen entscheidenden Gedanken einer solchen – von E. Bons kritisierten – Exegese bilde die Vorstellung einer fortschreitenden Offenbarung im Alten und Neuen Testament, die E. Bons folgendermaßen beschreibt: „Das Buch Kohelet steht noch auf einer früheren Stufe der theologischen Erkenntnis als das Neue Testament und wird somit von ihm aufgehoben.“²³

Paradigmatisch erscheint dazu H. Hertzberg (1963), der dem Kapitel zur *Theologie* des Koheletbuches ein Zitat aus dem Hebräerbrieft vorausstellt, welches

²² Lauha, Kohelet, 79. Weitere Beispiele bei A. Lauha können diese Vorgehensweise zusätzlich erhellen: In Koh 4,17-5,6 analysiert A. Lauha die im Koheletbuch gebotene kultische Zurückhaltung. Diese religiöse Haltung basiere A. Lauha zufolge auf einer skeptischen Grundhaltung, die vor Kult (Gebet und Opfer) warne und dazu auffordere, wenige Worte zu machen. Kult erscheine im Zweifelsfall als sinnlos, was zur Zurückhaltung rate. Vgl. Lauha, Kohelet, 101. Daraufhin bemüht A. Lauha einen erstaunlichen Vergleich: „Die Motivation seiner kühlen Haltung entspricht nicht dem kritischen Ethos der Propheten (Am 5,21-24; Jes 1,10-17) oder später Jesus (Mk 2,27; 7,11; Mt 9,13), sondern der Skepsis.“ Spreche dagegen „Jesus über die Unnötigkeit wortreicher Gebete (Mt 6,7-8), so stützt er sich auf die vertrauensvolle Zuversicht, daß der himmlische Vater ohne viele Worte um die Bedürfnisse seiner Kinder weiß. In den Worten Kohelets finden sich also keine Berührungspunkte mit der Haltung Jesu.“ Abschließend stellt A. Lauha dem Koheletbuch die Forderung aus der Offenbarung entgegen: „*Ach, dass du kalt oder warm wärest*“ (Offb 3,15). Alle Zitate finden sich bei: Lauha, Kohelet, 101f. Ein weiteres markantes Beispiel liefert die Kommentierung von Koh 11,7-12,7. Nach A. Lauha gebe „es für Kohelet keinen Ausweg aus der Sackgasse [seines Todesverständnisses; MS], wie er sich von einer eschatologischen Perspektive her anbietet.“ Dem stellt A. Lauha die christliche Überzeugung gegenüber: „Paulus und die urchristliche Gemeinde standen vor dem gleichen Problem wie Kohelet: der Tod ist der letzte Feind (1 Kor 15,26). Aber während Kohelet im Abgrund steckenbleibt, ist der Apostel mit seiner Gemeinde vom sieghaften Glauben getragen: der letzte Feind wird vernichtet. Die Eschatologie – die Auferstehung – eröffnet Zukunft und Hoffnung.“ Die Zitate finden sich bei: Lauha, Kohelet, 215.

²³ Bons, Interpretation, 343. E. Bons stellt beispielhaft die Kohelet-Exegese von F. Delitzsch (1875), E. Pöschke (1912) und G. Wildeboer (1898) vor. Zu Vorbehalten christlicher Ausleger/Auslegerinnen gegenüber den alttestamentlichen Weisheitsbüchern siehe: Zenger, Testament, 34-38.

sein Urteil über das im Buch Kohelet Gesagte vorwegnimmt: „...*was aber veraltet und sich überlebt, ist dem Verschwinden nahe*“ (Hebr 8,13).²⁴

Einerseits markiert H. Hertzberg Unterschiede zu alttestamentlichen Aussagen über Gott. Das Koheletbuch entwerfe ihm zufolge ein Gottesbild, das keine *persönlichen Züge* trage.²⁵ „Gerade die lebenswarmen Seiten des Gottesbegriffs fehlen. Fürsorge für die Seinen, Väterlichkeit, Gnade, Erlösung, Sündenvergebung – all das ist nicht vorhanden.“²⁶ Auch in Bezug auf den freien Willen des Menschen registriert H. Hertzberg im Koheletbuch eine andere Schwerpunktsetzung als im Alten Testament: „im Gegensatz zu dem alttestamentlichen Satz von der Freiheit des menschlichen Willens, der unreflektiert neben den von der alles bestimmenden Macht Gottes gesetzt wird, ist Qoh Determinist“,²⁷ weil „sich der Gedanke von dem allesmachenden Gott“²⁸ in den Vordergrund schiebe.

Andererseits verortet H. Hertzberg die *Theologie* des Koheletbuches – weil das Buch Beachtung fand²⁹ – im Gesamtrahmen des Alten Testaments, dem er damit eine *theologische* Entwicklung attestiert, die im Begriff sei „sich totzulau-
fen“. ³⁰ Determiniertheit der Welt und Apersonalität würden diesen Gott des Koheletbuches nach H. Hertzberg in eine solche Ferne rücken, dass die Botschaft des Neuen Testaments den geradezu gegensätzlichen neuen Anfang bringen müsse:³¹ „Das Buch Qoh, am Ende des AT stehend, ist die erschütterndste messianische Weissagung, die das AT aufzuweisen hat.“³²

Ohne im Einzelnen die hier vorgetragenen *theologischen* Aussagen von H. Graetz, D. Michel, A. Lauha und H. Hertzberg bewerten zu wollen, kann man

²⁴ Vgl. Hertzberg, Prediger, 222.

²⁵ Vgl. Hertzberg, Prediger, 226.

²⁶ Hertzberg, Prediger, 226.

²⁷ Hertzberg, Prediger, 227.

²⁸ Hertzberg, Prediger, 227.

²⁹ H. Hertzberg leitet das von der Beobachtung ab, dass sich andere Bücher, wie z. B. das Buch der Weisheit, stark mit den Positionen Kohelets auseinandersetzen würden. Der Gedanke von H. Hertzberg scheint folgendermaßen zu lauten: Das Buch Kohelet muss eine gewisse Aufmerksamkeit genossen haben, ansonsten hätte keine Auseinandersetzung mit ihm stattgefunden, wie er das im Buch der Weisheit beobachtet. „Besonders interessant ist, wie hier geradezu gegen Qoh persönlich gerichtete Hiebe ausgeteilt werden ([Weish; MS] 6,16.23; 7,15).“ Hertzberg, Prediger, 237.

³⁰ Hertzberg, Prediger, 237.

³¹ Vgl. Hertzberg, Prediger, 237.

³² Hertzberg, Prediger, 238.

doch auf ein gewisses Grundproblem hinweisen, das die verschiedenen Interpretationen teilen: Weil eine Harmonisierung der *theologischen* Aussagen des Koheletbuches mit dem, was die genannten Ausleger für alt- bzw. auch neutestamentlich *theologisch* adäquat halten, nicht so einfach gelingen mag, bleibt man bei der *theologischen* Eigenart des Koheletbuches stehen, ohne die Frage nach dem Eigenwert weiter zu verfolgen.

In der jüngeren Auslegungsgeschichte lässt sich eine differenziertere und weniger (ab)wertende Haltung gegenüber dem Koheletbuch beobachten. Dabei werden *theologische* Aussagen des Koheletbuches zur Kenntnis genommen und – sofern dies schlussgefolgert wird – ihre Verschiedenheit von anderen *theologischen* Aussagen des Alten Testaments benannt. Auch diese Vergleiche neigen zu allgemeinen Gegenüberstellungen, die von *einer* Theologie des Alten Testaments ausgehen (Koheletbuch vs. Altes Testament). Beispielsweise urteilt M. Köhlmoos (2015):

„Dieser Gott ist kein ‚du‘, wie ihn große Teile des Alten Testaments kennen. Er handelt nicht, sondern hat immer schon gehandelt und ist allenfalls ein Gegenstand der Erkenntnis aus der Ferne. Mit dieser Distanzierung Gottes von der Welt ist Kohelets Gottesbild wenig übereinstimmend mit dem, was das Alte Testament über Gott zu sagen weiß.“³³

In ähnlicher Weise hält T. Krüger (2000) als *theologische* Eigenheit des Koheletbuches fest: „Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird im Koheletbuch distanzierter gesehen als in anderen Teilen des Alten Testaments.“³⁴ Auch M. Carasik (2014) meint: „but what he [Kohelet; MS] says, that sounds so unlike the rest of the Bible.“³⁵

Zu finden sind ferner Positionen, welche die *Theologie* des Koheletbuches ganz im Rahmen *der Theologie* alttestamentlicher Texte verorten. In seinem Kom-

³³ Köhlmoos, Kohelet, 58.

³⁴ Krüger, Kohelet, 14.

³⁵ Carasik, Voices, 253.

mentar zum Koheletbuch hält L. Schwienhorst-Schönberger (2004) ausdrücklich an dieser grundsätzlichen Übereinstimmung fest: „Es wird oft gesagt, die Aussagen, die Kohelet über Gott mache, seien nicht zu vereinbaren mit dem, was sonst im Alten Testament über Gott gesagt wird. In diesem Kommentar wird eine Auffassung vertreten, die diese Meinung nicht teilt.“³⁶ L. Schwienhorst-Schönberger lehnt sich dabei an A. Vonach (1999) an, dessen Urteil er übernimmt.³⁷ Anstatt eine Andersartigkeit des Gottesbildes zu attestieren, setze das Koheletbuch denselben Gott voraus, den – das impliziert die Argumentation von A. Vonach – das Alte Testament verkünde: „Der Gott des Koheletbuches ist ein persönlicher und sich dem Menschen immer wieder zuwendender. [...] Dieser Gott ist zudem ein im letzten gerechter, aber souverän agierender Gott, er ist kein anderer als der Gott Israels.“³⁸

Anhand dieser unterschiedlichen Deutungen wird ersichtlich, dass Ausleger/Auslegerinnen die Eigenart des Koheletbuches immer wieder wahrgenommen haben. Gleichzeitig lässt sich ein interessanter Zugang beobachten, der die vorangegangenen Positionen verbindet. Stets scheint der Versuch zugrunde zu liegen, das Koheletbuch und seine *Theologie* in *die eine Theologie* des Alten Testaments einordnen zu wollen. Davon ausgehend ergeben sich die verschiedenen Deutungen: Je nachdem stellt man dann dieser *einen Theologie* des Alten Testaments das Koheletbuch als davon abweichend gegenüber, oder man ordnet es darin ein.

Fragen muss man allerdings, ob man überhaupt von einer einzigen bzw. einheitlichen *Theologie* des Alten Testaments sprechen kann, oder ob man nicht vielmehr von einer Vielfalt unterschiedlicher und eigenständiger *Theologien* auszugehen hat und vor diesem Hintergrund von einem eigenen *theologischen* Profil des Koheletbuches.

³⁶ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 93.

³⁷ L. Schwienhorst-Schönberger beschließt sein Kapitel zum Thema Gott bei Kohelet mit dem Fazit von A. Vonach: „Der Gott des Koheletbuches ist [...] kein anderer als der Gott Israels.“ Vonach, Nähere, 150. Vgl. dazu Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 98.

³⁸ Vonach, Nähere, 150.

1.2 Die Vielfalt der Theologien im Alten Testament

Wer sich auf die Suche nach *der Theologie* des Alten Testaments macht, steht nach E. Gerstenberger vor dem Problem, „ein Element, eine Schicht, eine Vorstellung seiner Wahl“³⁹ herausheben und zur dominierenden Stimme erklären zu müssen, hingegen anderes nachzuordnen.⁴⁰ Dass ein solches Vorhaben ob des alttestamentlichen Schriftreichtums kaum gelingen könne, wird bereits von G. v. Rad bemerkt, demzufolge das Alte Testament einer *bestimmenden theologischen Mitte* entbehre.⁴¹ Ausgangspunkt eines solchen Urteils ist die Wahrnehmung einer *theologischen* Vielfalt im Alten Testament, die im Falle von G. v. Rad auf eine Mehrzahl von verschiedenen und verschiedenartigen Offenbarungsakten JHWHs zurückgeführt wird.⁴² Mit der Feststellung der *theologischen* Vielfalt im Alten Testament ist die Frage nach ihrer Ursache verbunden.

Einen wesentlichen Grund für diese *theologische* Diversität identifiziert W. Zimmerli im zeitlichen Entstehungshorizont von fast 1000 Jahren, der den alttestamentlichen Schriften zugrunde liegt.⁴³ Dieser sich über viele Generationen erstreckende Zeitraum stehe, wenn man W. Zimmerli folgt, vor allem unter dem Vorzeichen des Wandels, in Bezug auf politisches Ergehen, sich verän-

³⁹ Gerstenberger, Theologien, 9.

⁴⁰ Vgl. Gerstenberger, Theologien, 9. Nach C. Westermann ist die Aufgabe einer Theologie des Alten Testaments nicht richtig erkannt, „wenn man einen Teil des Alten Testaments als den wichtigsten erklärt und ihn allen anderen vorordnet, oder wenn man dem Ganzen einen Begriff als bestimmend vorordnet, wie Bund oder Erwählung oder Heil, oder wenn man zuvor fragt, was die Mitte des Alten Testaments sei“. Westermann, Theologie, 5.

⁴¹ Vgl. Rad, Theologie (I), 128.

⁴² G. v. Rad führt die theologische Vielfalt des Alten Testaments auf die Art und Weise der alttestamentlichen JHWH-Offenbarung zurück, die sich ihm zufolge aus einer langen Folge von einzelnen Offenbarungsakten mit sehr verschiedenen Inhalten ergebe. Vgl. Rad, Theologie (I), 128. Zum Problem einer Mitte der Schrift in Bezug auf Altes und Neues Testament, siehe: Dohmen/Oeming, Kanon, 13f. R. Smend skizziert die geschichtliche Entwicklung dieser Fragestellung ausgehend vom 19. Jahrhundert an und beschreibt eine in der Disziplin der biblischen Theologie des Alten Testaments zu verfolgende Bewegung, die man als „Rückzug vom ‚Prinzip‘ über die ‚Mitte‘ auf das Nein zu beiden charakterisieren kann.“ Smend, Mitte, 43. Ausführlich referiert L. Schwienhorst-Schönberger die Frage, ob die Suche nach einer Mitte des Alten Testaments sinnvoll sei, siehe: Schwienhorst-Schönberger, Einheit, 48-87.

⁴³ Vgl. Zimmerli, Grundriß, 10. Ebenso hält E. Gerstenberger für die historisch gewachsenen Schriften fest: „Das Alte Testament, eine Sammlung von vielen Glaubenszeugnissen aus etwa einem Jahrtausend altisraelitischer Geschichte, hat keine einheitliche Theologie und kann sie nicht haben. Die Einheit des Gottesglaubens, die wir ständig herstellen wollen [...] liegt nicht in den Texten selbst, nicht in den gesammelten Schriften oder auch im Kanon, sondern allein in unserer Perspektive.“ Gerstenberger, Theologien, 9.

dernde soziologische Strukturen und sich an die jeweiligen Möglichkeiten anpassendes gottesdienstliches Leben.⁴⁴ Eine Rede von Gott im Alten Testament finde inmitten von und im Gegenüber zu diesen sich wandelnden Rahmenbedingungen statt, weshalb, wie W. Zimmerli konstatiert, „dieser Glaube nicht in einer welt- und geschichtsabgekehrten Innerlichkeit lebt und dort sein arcanum hütet, sondern immer wieder ganz weltbezogen, geschehnisnah bleibt und sich mit all dem, was ihm geschichtlich begegnet, traditionsbildend auseinandersetzen muß.“⁴⁵

Die Mannigfaltigkeit der Entstehungsbedingungen betonend spricht M. Carasik treffend von „*The Bible's Many Voices*“,⁴⁶ die sich in der Bibel sammeln: „The different parts of the Bible were written at different times, in different styles, by different people with differing perspectives.“⁴⁷

Eine Rede von Gott im Alten Testament ist daher immer auch eine Rede der vielen Zugänge zu Gott, die in unterschiedlichsten Kontexten ihren Ausdruck sucht!

Das faktische Neben- und Miteinanderstehen dieser *theologischen* Vielfalt im Alten Testament macht deutlich, dass sich eine Rede von Gott nicht auf eine verbindliche Weise eines Zugangs beschränken lässt. Eine *theologische* Mitte des Alten Testaments lässt sich daher nicht nur nicht bestimmen, sondern ist, wenn man sich mit der vorliegenden *theologischen* Vielfalt (die eben in dieser Vielfalt vorliegt!) konfrontiert sieht, offenkundig kein Anliegen, welches das Alte Testament herzustellen sucht.

Die Wahrnehmung einer *theologischen* Vielfalt im Alten Testament wird sprachlich zunehmend berücksichtigt. Weil das Alte Testament nicht nur die eine Rede von Gott kennt, sondern sich einem „Konglomerat von Glaubenserfahrungen“⁴⁸ verdankt und die einzelnen Schriften des Alten Testaments je eigene Weisen des Redens von Gott vorlegen, sollte man, wie E. Gerstenberger

⁴⁴ Vgl. Zimmerli, Grundriß, 10.

⁴⁵ Zimmerli, Grundriß, 10. Zum Einfluss der gesellschaftlichen Veränderungen auf das Gottesbild Israels, siehe: Gerstenberger, Theologien, 219-222.

⁴⁶ Carasik, Voices, 2.

⁴⁷ Carasik, Voices, 3.

⁴⁸ Gerstenberger, Theologien, 9.

vorschlägt, von *Theologien* sprechen.⁴⁹ Diese *Theologien* sucht E. Gerstenberger explizit nicht im geoffenbarten Gotteswort,⁵⁰ sondern in den gesellschaftlichen Bedingungen, d. h. in der Sozialgeschichte Israels.⁵¹ Demgegenüber setzt G. Fischer, der den Plural (*Theologien*) aufgreift, bei der Offenbarung Gottes an, wie sie sich in den alttestamentlichen Texten darstellt,⁵² und arbeitet die in den verschiedenen Schriften des Alten Testaments zum Vorschein kommende Vielfalt heraus. In seiner Gesamtschau der einzelnen Bücher des Alten Testaments zeigt sich, wie jedes Buch ein eigenes Profil bezüglich einer Rede von Gott besitzt.⁵³ Methodisch zielt G. Fischer dabei auf *Eigenheiten und Schwerpunkte* der einzelnen Bücher bezüglich ihres Sprechens von Gott ab,⁵⁴ die sich aufgrund von „einmaligen Formulierungen und anderen Besonderheiten, wie z. B. gehäuften oder prägnanten bzw. sogar einmaligen Ausdrücken“⁵⁵ ermitteln lassen. G. Fischer zieht daraufhin das Fazit, dass man in „diesen verschiedenen Formen des Sprechens von Gott nicht nur ‚zufällige‘ Produkte [...], sondern absichtlich gestaltete Redeweisen mit teils sehr markanten Profilen“⁵⁶ annehmen müsse.

Im Gegensatz zur Annahme einer einzigen bzw. einheitlichen *Theologie* des Alten Testaments muss man also vielmehr unterschiedliche und eigenständige *Theologien* feststellen.

⁴⁹ Vgl. Gerstenberger, *Theologien*, 9f. G. Fischer, der ebenfalls den Plural *Theologien* verwendet, stellt einen kurzen Überblick zusammen, der aufzeigt, wie andere Ausleger/Auslegerinnen bereits in diese Richtung gedacht haben. Dazu siehe: Fischer, *Theologien*, 14f.

⁵⁰ Nach E. Gerstenberger sei Offenbarung eine für Dritte nicht nachprüfbare Glaubenskategorie, weshalb er sich gesellschaftlichen Bedingungen, in denen Gottesglaube gelebt und formuliert worden ist, zuwendet. Vgl. Gerstenberger, *Theologien*, 25.

⁵¹ Vgl. Gerstenberger, *Theologien*, 25. E. Gerstenberger setzt sich dabei mit Gott im Bereich von Familie und Sippe, Dorf und Kleinstadt, in den Stammesverbänden, im monarchischen Staat und in Konfessions- und Parochialgemeinden auseinander. Vgl. Gerstenberger, *Theologien*, 7. E. Gerstenberger begründet seinen methodischen Ansatz damit, dass das Glaubensleben von Menschen und Gruppen in konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Situationen stattfindet (vgl. Gerstenberger, *Theologien*, 18), während er das schriftliche Zeugnis eher auf einer Ebene ansiedelt, der er eigene Motivationen unterstellt: „Der gelebte Glaube [...] wird nicht allein über die erhaltenen Schriften zugänglich – sie stammen mit Sicherheit in den Endfassungen aus bestimmten Gruppen und sind durch bestimmte Berufsstände verfaßt, die natürlich ihre eigenen Interessen und Anschauungen zum Tragen bringen.“ Gerstenberger, *Theologien*, 19.

⁵² Im Gegenüber zur Sozialgeschichte Israels findet sich in den alttestamentlichen Texten reflektierte, weil verschriftlichte, *Theologie*.

⁵³ Vgl. Fischer, *Theologien*, 281.

⁵⁴ Vgl. Fischer, *Theologien*, 16.

⁵⁵ Fischer, *Theologien*, 16.

⁵⁶ Fischer, *Theologien*, 283.

Gleichzeitig bestehen zwischen den alttestamentlichen Texten und ihren *Theologien* Relationen, die manchmal mehr oder weniger stark ausgeprägt sind. Das liegt daran, dass alttestamentliche Texte teilweise auf gemeinsame *theologische* Fragestellungen reagieren und davon ausgehend ihre individuellen Perspektiven zum Teil in ähnlicher, oft aber auch in unterschiedlicher Weise formulieren, was in der gewachsenen *theologischen* Vielfalt seinen Niederschlag gefunden hat.

Nach G. Fischer gebe es im Alten Testament Bücher, bei denen man in besonderer Weise das Anliegen *theologischer* Reflexion erkennen könne (z. B. Dtn; Jer; Hab; Mal; Ijob):⁵⁷ „In ihnen wird in erhöhtem Maße theologische Auseinandersetzung mit bestehenden Positionen bzw. Einwänden spürbar und sie sind deswegen mehr als andere geeignet für ein tieferes Eindringen in die Probleme alttestamentlichen Redens von Gott.“⁵⁸

Die grundsätzliche Eigenart des Alten Testaments rückt hierbei in den Vordergrund, wie sie M. Saur markiert:

„Es ist eine der wesentlichen Einsichten der alttestamentlichen Wissenschaft, dass die Texte des Alten Testaments nicht als Autoren-, sondern als Traditionsliteratur zu verstehen sind, dass die Hebräische Bibel also nicht unter den gleichen Bedingungen entstanden ist wie moderne Literaturwerke, sondern sich einem längeren Wachstumsprozess verdankt. Da sich literarische Wachstumsprozesse nicht in zeitlosen Laborsituationen, sondern in ganz bestimmten sozialen und kulturellen Kontexten vollziehen, können die vorliegenden mehrschichtigen Texte als eine literarisierte Auseinandersetzung aufgefasst werden.“⁵⁹

Dialogizität der alttestamentlichen Texte ist, wie C. Dohmen deutlich macht, in der besonderen Weise ihrer Entstehung angelegt:⁶⁰ „d. h. spätere Texte entstehen dadurch, daß sie auf frühere Bezug nehmen, deren Gedanken fortführen, kritisieren, revidieren etc.“⁶¹

⁵⁷ Vgl. Fischer, *Theologien*, 284.

⁵⁸ Fischer, *Theologien*, 284.

⁵⁹ Saur, *Sapientia*, 1.

⁶⁰ Vgl. Dohmen, *Auslegung*, 89f.

⁶¹ Dohmen, *Auslegung*, 90.

Alttestamentliche Texte stehen mit ihren verschiedenen *theologischen* Entwürfen also nicht einfach lose nebeneinander, sondern können als diskursiv⁶² betrachtet werden, was dazu führt, dass das Alte Testament als *theologischer* Gesprächsraum verstanden werden darf, in dem verschiedene Standpunkte zu Gehör gebracht werden.

In Ergänzung zur Beobachtung von G. Fischer, der in den Büchern des Alten Testaments den Anspruch *theologischer* Reflexion unterschiedlich ausgeprägt sieht,⁶³ kann man dabei vor allem der Weisheitsliteratur ein gesteigertes Interesse attestieren, *theologische* Positionen zu reflektieren und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Die Weisheit wurde, so G. v. Rad, „immer mehr zu der Form schlechthin, in der alles späte Theologisieren Israels einherging.“⁶⁴ Nach M. Witte können die Weisheitsbücher aufgrund ihres reflexiven und diskursiven Charakters gar als *Urform von Theologie* bezeichnet werden:⁶⁵

„Zwar enthalten auch die anderen alttestamentlichen Schriften Theologie, genauer Theologien, sei es, dass sie in mythischer Form von Gott erzählen, dass sie Geschichte als Handlungsort Gottes beschreibend deuten oder dass sie Leben angesichts ambivalenter Wirklichkeitserfahrungen lobend und dankend, bittend und klagend vor Gott ausbreiten. Aber die Weisheitsbücher nähern sich aufgrund ihres reflexiven und diskursiven, mitunter definitorischen Charakters sowie ihrer Anlage zu Argumentation und Selbstkritik doch am stärksten einer systematisch strukturierten und auf Anwendung bezogenen Rede von Gott.“⁶⁶

⁶² In seiner uneigentlichen Bedeutung ist der Begriff des Diskurses im Sinne von *Diskussion* oder *Thema* zu verstehen. Vgl. Sals, Diskursanalyse (I), 135. In dieser Arbeit wird jedoch die im Kapitel folgende Definition von M. Saur aufgegriffen.

⁶³ Vgl. Fischer, Theologien, 284.

⁶⁴ Rad, Theologie (I), 454.

⁶⁵ Vgl. Witte, Einheit, 37.

⁶⁶ Witte, Einheit, 37. O. Kaiser unterscheidet hinsichtlich der theologischen Vielstimmigkeit im Alten Testament performative und reflexive Aussagen: „Dabei verstehen wir unter performativen theologischen Aussagen solche, die erzählend, ankündigend, anbetend oder belehrend ein bestimmtes Verständnis des Wesens und Wirkens Gottes Israels bezeugen, unter den reflexiven aber solche, in denen beides argumentierend thematisiert wird.“ Kaiser, Wesen, 9f. Ohne auf die von O. Kaiser gewählten Begrifflichkeiten einzugehen, zeigt sich an dieser Einschätzung wie bei M. Witte und G. Fischer, dass das Interesse an *theologischer* Reflexion in den alttestamentlichen Texten unterschiedlich ausgeprägt ist.

Weisheitliche Texte des Alten Testaments zeichnen sich also durch eine besondere Sensibilität im Umgang mit der Frage aus, wie man von Gott sprechen kann. Dabei bewegen sich diese *theologischen* Profile im Horizont der Vielfalt der alttestamentlichen Rede von Gott und im Gegenüber zu ihr, sodass *theologische* Reflexion auch ein diskursives Gepräge entfaltet.

Der diskursive Charakter der Weisheitsbücher hinsichtlich *theologischer* Vorstellungen lässt sich beobachten, wie M. Saur in seiner erhellenden Antrittsvorlesung anhand von drei Themen exemplarisch zeigt: „dem Motiv der Gottesfurcht, der Konzeption einer personifizierten Weisheit und der Vorstellung eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen.“⁶⁷ Einerseits geht M. Saur auf die eigenen *theologischen* Akzentsetzungen ein, die im Sprüchebuch, dem Ijobbuch und dem Koheletbuch zu den genannten Themen zu finden sind, andererseits zieht er zwischen den Büchern Verbindungslinien und stellt sie vergleichend nebeneinander, weil er sie als diskursive Gesprächspartner versteht.

Den Begriff *Diskurs* präzisiert M. Saur folgendermaßen:

„Unter einem Diskurs soll die fortlaufende, auf einen bestimmten Themenbereich bezogene Auseinandersetzung unterschiedlicher Trägergruppen verstanden werden, die in diesem interaktiven Prozess nicht nur ihre jeweiligen Positionen darlegen, sondern darüber hinaus auch bestimmte Muster der Auseinandersetzung und Bearbeitung von Problemkonstellationen erkennen lassen, die es ermöglichen, die Vielfalt von Meinungen als einen Zusammenhang zu verstehen.“⁶⁸

Zu verschiedenen *theologischen* Themen lassen sich im Alten Testament verschiedene Perspektiven mit je eigenen Argumentationsweisen finden.⁶⁹

⁶⁷ Saur, *Sapientia*, 237.

⁶⁸ Saur, *Sapientia*, 236.

⁶⁹ A. Schellenberg setzt sich mit dem Thema der Erkenntnis im Alten Testament auseinander. Sie unterscheidet verschiedene Positionen (mit besonderem Augenmerk auf dem Koheletbuch), die alttestamentliche Texte in Bezug auf das menschliche Erkennen vertreten. Dabei spricht A. Schellenberg von einer *Diskussion*, die innerhalb des Alten Testaments geführt werde: „Gewisse Gesichtspunkte begegnen nur in einzelnen Schriften, andere wiederum ziehen sich durch mehrere Bereiche atl. Literatur hindurch und werden in den verschiedenen Schriften unter unter-

Dabei stellt sich die Frage, wie man diesen diskursiven Zusammenhang zwischen verschiedenen *theologischen* Profilen begründet beschreiben kann. Mit anderen Worten: Auf welcher argumentativen Grundlage zieht man Verbindungslinien zwischen verschiedenen Texten und damit unter Umständen zwischen verschiedenen Positionen? Neben dem bereits angedeuteten thematischen Aspekt sei nach M. Saur hierbei insbesondere auf textinterne Vernetzungen innerhalb der alttestamentlichen Literatur zu achten, die man nicht einfach nur als zufällige Phänomene verstehen sollte, sondern als bewusste, Leser/Leserinnen lenkende Hinweise, die sich als Symptome eines *theologischen* Diskurses deuten lassen würden.⁷⁰

Ob man diesbezüglich von „redaktionellen Absichten“⁷¹ auszugehen habe, wie dies M. Saur annimmt, sei dahingestellt. Entscheidend ist in erster Linie das intertextuelle Vernetzungspotential, das sich auf der Ebene eines Textes beschreiben lässt.

Für die drei von M. Saur ausgewählten beispielhaften Themen gelingt es ihm, plausibel zu zeigen, dass eine diesbezüglich festzustellende *theologische* Diversität Diskurse im antiken Israel abbildet, wobei „Diskurspartner aufeinander reagieren und zu theologischen Positionen vorstoßen, die sich in den [...] vorliegenden Texten niedergeschlagen haben.“⁷²

M. Saur meint nun, dass in der überlieferten Pluriformität der *theologischen* Positionen ein beabsichtigtes Prinzip der Textproduktion beobachtet werden könne:⁷³ „Damit erscheint das gezielte Nebeneinander von Perspektiven und Positionen geradezu als ein leitendes Prinzip der literarischen Produktion und theologischen Meinungsbildung.“⁷⁴

schiedlichen Blickwinkeln betrachtet. Die einzelnen ‚Positionen‘ stehen dabei nicht isoliert nebeneinander, vielmehr scheint häufig eine implizite Auseinandersetzung mit anderen Positionen stattzufinden, die zwar nicht namentlich genannt, hinter gewissen Formulierungen aber dennoch deutlich greifbar werden. Insgesamt ergibt sich so der Eindruck einer intensiv geführten ‚Diskussion‘ um das menschliche Erkennen, eines Meinungsaustausches, in dem unterschiedliche Positionen vertreten und miteinander ins Gespräch gebracht werden.“ Schellenberg, Erkenntnis, 27. Dieses von A. Schellenberg festgestellte Phänomen, dass für das Thema der Erkenntnis in den alttestamentlichen Texten eine Vielfalt von Positionen zu beobachten sei, die sich als Diskussion (bzw. Diskurs) begreifen lasse, findet auch in der theologischen Vielstimmigkeit alttestamentlicher Texte ihr Echo.

⁷⁰ Vgl. Saur, *Sapientia*, 236.

⁷¹ Saur, *Sapientia*, 236.

⁷² Saur, *Sapientia*, 247.

⁷³ Vgl. Saur, *Sapientia*, 247.

⁷⁴ Saur, *Sapientia*, 248.

Theologische Meinungsbildung hat dann durch Leser/Leserinnen zu erfolgen, d. h. durch eine Rezeptionsinstanz. Diese muss erstens dazu in der Lage sein, *theologische* Profile zu erschließen, und zweitens muss sie die verschiedenen Perspektiven zusammenschauen und bedenken können. Genau das führt M. Saur als Ausleger vor, indem er als Rezeptionsinstanz die verschiedenen *theologischen* Stimmen – begründet – im neben- und miteinander zu Gehör bringt und Diskurse zum Leben erweckt. Begreife man, so M. Saur, „die Multiperspektivität dieses Diskurses nicht als theologisches Problem [...], kann man sich von der Vielfalt der Texte in aller Freiheit dazu anleiten lassen, eigene Positionen zu entwickeln.“⁷⁵

Schlussfolgerungen: Die *theologische* Vielfalt, die das Alte Testament enthält, zeigt, dass unterschiedliche *theologische* Perspektiven nicht nivelliert werden, sondern als wesentlicher Bestandteil alttestamentlicher Gottesrede aufzufassen und zu rezipieren sind.

Es erscheint daher ratsam, die Individualität der *theologischen* Profile im Alten Testament nicht einfach zu übergehen oder auszublenden (wozu die Diskussion nach der Mitte des Alten Testaments bzw. die Vorstellung von einer einzigen/einheitlichen *Theologie* des Alten Testaments neigen), um nicht Gefahr zu laufen, die alttestamentliche Gottesrede eindimensional zu verkürzen. Vielmehr gilt es, die *theologischen* Anliegen der verschiedenen alttestamentlichen Texte ernst zu nehmen und sich mit den je eigenen Perspektiven und Zugangsweisen auseinanderzusetzen, die diese Texte einnehmen und entwickeln.

Die zuvor aufgezeigten unterschiedlichen Deutungen zur *Theologie* des Koheletbuches haben deutlich gemacht, dass sie diese Prämisse nicht berücksichtigen, was auf ein Desiderat in der bisherigen Forschung schließen lässt.

Vielmehr ist dem Rat von E. Bons zu folgen, der nach der rechten Form christlicher Kohelet-Rezeption sucht:

„Sie [die Rezeption; MS] hat daher den Text nicht an dem zu messen, was er nicht sagt, was aber anderswo im Alten oder Neuen Testament enthalten ist,

⁷⁵ Saur, *Sapientia*, 249.

sondern an dem, was er sagt. Kurz: Sie hat ihm einen Eigenwert zuzubilligen, der ihm unabhängig von anderen biblischen Aussagen zukommt.“⁷⁶

In diesem Sinne zielt diese Arbeit darauf ab, das individuelle *theologische* Profil des Koheletbuches herauszuarbeiten und es gegebenenfalls in Auseinandersetzung mit anderen *theologischen* Positionen im Alten Testament zu beleuchten, um seinem eigenständigen *theologischen* Zugang unter der Wahrnehmung der Vielfalt alttestamentlicher *Theologien* nachzugehen.

Deshalb trifft die Bemerkung von H.-P. Müller auch heute noch zu: „Die Frage nach dem Gottesbegriff Qohäläts zu stellen, müßte angesichts vieler früherer Versuche vermessen erscheinen, wenn es nicht in jeder Generation wieder und wieder zu wagen wäre, neue Erfahrungen und Forschungsergebnisse in die Interpretation einzubringen.“⁷⁷

Bevor sich diese Arbeit nun mit der *Theologie* des Koheletbuches auseinandersetzen kann, sind ihre methodischen Grundlagen zu bedenken.

Zunächst muss eine Strategie bestimmt werden, nach der sich die Rede von Gott im Koheletbuch erschließen lässt. Wenn in vielen Kommentaren zum Koheletbuch Kapitel zu finden sind, die nur knapp über *Gott* oder die *Theologie* im Koheletbuch resümieren, dann wurzeln diese Einschätzungen nicht in systematisch angelegten Untersuchungen.⁷⁸ Im Gegensatz dazu kann man auf vorliegende Ansätze zurückgreifen, die sich ausdrücklich mit der Frage beschäftigen, wie man die Rede von Gott im Koheletbuch sinnvoll erschließen könnte (H.-P. Müller; D. Michel; M. Leuenberger; A. Vonach). In der Auseinandersetzung mit solchen Vorschlägen ist der Ansatz dieser Arbeit zu bestimmen.⁷⁹

Eine weitere methodische Klärung ist notwendig, wenn man eine Relationalität alttestamentlicher Texte annimmt. Demnach steht das Koheletbuch mit anderen

⁷⁶ Bons, Interpretation, 346f.

⁷⁷ Müller, Qohälät, 507.

⁷⁸ Beispielhaft finden sich in folgenden Kommentaren zum Koheletbuch unter den angegebenen Seitenzahlen Kapitel, die sich zu Gott bzw. zur *Theologie* im Koheletbuch äußern: Saur, Gelassenheit, 252-256; Köhlmoos, Kohelet, 57-59; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 91-97; Birnbaum/Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 38-41; Krüger, Kohelet, 13-14; Lauha, Kohelet, 14-20; Hertzberg, Prediger, 222-238.

⁷⁹ Siehe Kapitel 1.3.1.

alttestamentlichen Texten und deren *Theologien* in Verbindung, in deren Horizont es seine *Theologie* formuliert. Um die *theologischen* Aussagen des Koheletbuches profilierter fassen zu können, ist es erforderlich, entsprechende Texte aus dem Alten Testament heranzuziehen, die das *theologisch* Eigene des Koheletbuches deutlicher sichtbar machen. Ein sinnvoller Vergleich, also nicht der Vergleich von beliebigen alttestamentlichen Texten, muss begründet Texte aufgreifen, deren *theologische* Fragestellungen auch im Koheletbuch ein Echo finden. Daher ist für diesen Aspekt nach einer Kriteriologie zu suchen.⁸⁰

Abschließend ist die Rolle der Rezipienten/Rezipientinnen zu bestimmen. Geht man nicht von einer Rezeption durch beliebige Leser/Leserinnen aus, die den Sinn des Textes konstituieren, muss man danach fragen, welchen Leser/welche Leserin der Text voraussetzt bzw. nötig macht.

1.3 Methodische Vorüberlegungen

1.3.1 Die Rede von Gott im Koheletbuch erschließen – Ansätze

In Bezug auf die Fragestellung, wie das Koheletbuch von Gott spricht, ist zunächst der Befund der Terminologie festzuhalten. 40-mal ist von „אלהים“ die Rede. Davon sind acht Bezeichnungen ohne und 32 mit Artikel. Obwohl es sich bei „אלהים“ um eine Pluralform handelt,⁸¹ ist im Koheletbuch in allen Fällen semantisch von einer singularen Bedeutung (Gott) auszugehen.⁸² Grammatikalisch zeigen das insbesondere die mit „אלהים“ verknüpften Verben im Singular

⁸⁰ Ansatzweise findet man die Absicht, das *theologische* Profil des Koheletbuches mit anderen *theologischen* Aussagen alttestamentlicher Texte zu vergleichen, bei F.-L. Hossfeld. Dabei werden etliche Vergleiche gezogen, die Überschneidungen als auch Unterschiede deutlich machen: z. B. zum „gewohnten biblischen Menschenbild“ aus Gen 1-3, Ps 8 oder Ez 28, von dem sich Kohelet abhebe, zur „gesamten israelitischen Erinnerungs- und Gedächtniskultur“, wie sie in Ps 78.95 oder Jes 56,5 zu finden sei, die Kohelet nicht kenne, zum Todesschicksal des Menschen, das in verschiedenen Psalmen ähnlich reflektiert werde (Ps 49,11-13.14f.21; Ps 39,7; Ps 88,11-13), oder zur Rückkehr des Lebensatems zu Gott, von der bei Kohelet „ganz im Sinne traditioneller Menschenschöpfung“ (Gen 2,7) die Rede sei. Die Zitate stammen von: Hossfeld, Relevanz, 383f. Obwohl die Beobachtungen von F.-L. Hossfeld sicher ihre Berechtigung haben, wird im Beitrag nicht ersichtlich, auf welcher methodischen Grundlage die entsprechenden Texte miteinander verglichen werden. Die Bestimmung von Kriterien könnte hier behilflich sein, Vergleiche begründet herzustellen und nachvollziehbarer zu gestalten.

⁸¹ Zum Singular von „אלהים“, siehe: Schmidt, אלהים, 153.

⁸² Im Alten Testament kommt die Form „אלהים“ (2570-mal) mit pluraler (Götter) und mit singularer Bedeutung (Gott) vor, sodass der Kontext zu beachten ist, in dem die Pluralform Verwendung findet. Vgl. Ringgren, אלהים, 291f. W. H. Schmidt zählt im Alten Testament 2600 Belege von „אלהים“. Vgl. Schmidt, אלהים, 154.

an, wie dies beispielsweise auch in Gen 1 der Fall ist.⁸³ Für „אלהים“ als erstem Subjekt der Bibel (Gen 1,1) begründet B. Jacob die singulare Bedeutung des Plurals mit Verweis auf die durchgängig singularische Konstruktion (wie „ברא“ in Gen 1,1), welche eine monotheistische Auffassung unterstreiche.⁸⁴ Ferner reiht sich nach B. Jacob die Pluralform des Gottesbegriffs unter zahlreiche Beispiele des Hebräischen ein, Unermesslichkeit zum Ausdruck zu bringen („שמים“ oder „מים“), womit „אלהים“ die Fülle des göttlichen Wesens beschreibe.⁸⁵

Vier weitere Male wird durch Pronomina auf Gott verwiesen und an acht Stellen wird Gott implizit erwähnt. Abgesehen von einer Ausnahme in Koh 12,1 (בוראִיךְ) enthält das Koheletbuch keine anderen Gottestitel oder Metaphern.⁸⁶ Allenfalls in Koh 12,11 ist der Ausdruck „רעה“ (Hirte) zu nennen. Hier wird möglicherweise eine Metapher für Gott gebraucht, die allerdings zu den Nachworten des Buches (Koh 12,9-11.12-14) gezählt wird und deshalb als nachträglicher Zusatz auszuklammern ist.⁸⁷

Als Besonderheit des Koheletbuches wird immer wieder das Fehlen des Tetragramms registriert.⁸⁸ Dieses Phänomen, dass in Texten des Alten Testaments

⁸³ Nach W. H. Schmidt werde אלהים in der Regel mit dem Singular konstruiert, um den Gott Israels zu bezeichnen (Gen 1,1; Ps 7,10; 2 Kön 19,4). Vgl. Schmidt, אלהים, 155.

⁸⁴ Vgl. Jacob, Genesis, 22. Zur Frage danach, ob dem numerischen Plural (Götter) unter monotheistischen Gesichtspunkten irgendwann eine neue Bedeutung zugekommen sei, meint H. Ringgren: „Vielleicht hat der Plur. auch oder sogar ursprünglich nicht eine Mehrheit, sondern eine Steigerung bezeichnet; dann wäre אלהים soviel wie der ‘große’, ‘höchste’ und schließlich ‘einzige’ Gott, d. h. Gott überhaupt.“ Ringgren, אלהים, 292. Gleichsam meint W. Gesenius, der אלהים zu den Hoheits- und Herrschafts-Pluralen zählt, dass אלהים nicht als „Überrest älterer polytheistischer Anschauungen [...] zu betrachten sei“, sondern „von Haus aus neben dem numer. Plural auch als Abstrakt-Plural“ gegolten habe. Dabei erfolge eine „Zusammenfassung der zerstreuten einzelnen Merkmale des Begriffs“ und eine intensive „Steigerung des Grundbegriffs“. Alle Zitate finden sich bei: GK § 124g.

⁸⁵ Vgl. Jacob, Genesis, 22f.

⁸⁶ Vgl. Vonach, Nähere, 19. A. Vonach versteht „בוראִיךְ“ als Metapher, dabei handelt es sich aber um einen Gottestitel bzw. um eine Gottesbezeichnung. M. Leuenberger hält den Befund von A. Vonach, *Kohelet verwende abgesehen von Koh 12,1 keine Bilder oder Metaphern für Gott*, für überzeichnet, begründet jedoch sein Urteil nicht. Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 225.

⁸⁷ Zur Diskussion um die beiden Nachworte, siehe: Dohmen/Oeming, Kanon, 31ff. Die beiden Nachworte (Koh 12,9-11 und 12,12-14) grenzen sich markant durch einen Wechsel der Erzählperspektive ab, indem nicht mehr Kohelet in der ersten Person Singular spricht, sondern über ihn in der dritten Person Singular gesprochen wird.

⁸⁸ Das Fehlen des Tetragramms wird beobachtet, aber nicht immer gedeutet: „Den Namen Gottes verwendet Kohelet nie.“ (Köhlmoos, Kohelet, 57); „Im Buch Kohelet indiziert das Fehlen von Gottes Eigennamen eine Krise der Gottesbeziehung. Bei Kohelet spricht Gott nicht mehr zu den Menschen und ist selber für sie nicht ansprechbar. [...] Diesen Gott Jhwh zu nennen, würde eine

nicht das Tetragramm, sondern betont „אלהים“ verwendet wird, lässt sich gelegentlich beobachten: „in zwei Quellenschriften des Pentateuch, dem Elohisten und der Priesterschrift, im sog. elohistischen Psalter, bei Kohelet und z. T. in der Chronik.“⁸⁹ Darüber hinaus fehlt das Tetragramm in Teilen des Ijobbuches.⁹⁰ Abgesehen vom Koheletbuch ist es nur im Hohelied und im Buch Esther überhaupt nicht belegt.⁹¹

Mit dieser Beobachtung ist immer auch die Frage nach der jeweiligen Bedeutung dieses Befunds in den entsprechenden Texten verknüpft, wie bei W. H. Schmidt deutlich wird:

„Dabei tritt jeweils, negativ gesprochen, durch Gebrauch des Allgemeinbegriffs für »Gott« und Vermeidung des Eigennamens die Besonderheit Israels zurück, aber positiv lässt sich eine gemeinsame Tendenz der verschiedenen Literaturwerke nur schwer feststellen, da sichere Ansatzpunkte für eine Begründung des Sprachgebrauchs fehlen. Soll die Universalität Gottes zum Ausdruck gebracht werden? Da die einzelnen Schriften so verschiedenen Zeiten entstammen, werden auch verschiedene Anlässe und Gründe maßgeblich gewesen sein.“⁹²

Eine Arbeit die sich mit der *Theologie* des Koheletbuches auseinandersetzt, kann über diese begriffliche Besonderheit nicht hinweggehen. Es wird deshalb auch zu bedenken sein, inwieweit sich der durchgehende Gebrauch von אלהים mit der *theologischen* Ausrichtung des Koheletbuches begründen lässt.

Nähe signalisieren, die für Kohelet keine Evidenz mehr hat.“ (Feldmeier/Spieckermann, Gott, 24); „Bekanntlich fehlt der Eigenname ‚Jhwh‘.“ (Leuenberger, Gottesvorstellung, 224); „Zwar verwendet Kohelet nie den eigenen israelitischen Gottesnamen Jahwe, der in der übrigen Weisheitsliteratur üblich ist.“ (Lauha, Kohelet, 17); „der übrigens niemals יהוה genannt wird.“ (Hertzberg, Prediger, 222).

⁸⁹ Schmidt, אלהים, 166.

⁹⁰ Im Buch Ijob wird das Tetragramm immer dann ersetzt (in den Redeteilen der Kapitel Ijob 3-37), wenn Nichtisraeliten miteinander reden. Die Freunde Ijobs verwenden ausschließlich andere Gottesbezeichnungen (55-mal „אל“, 41-mal „אלוה“, 31-mal „שדי“, 4-mal „אלהים“). Vgl. Ringgren, אלהים, 291.

⁹¹ Zu möglichen Gründen, weshalb das Tetragramm im Hohelied und bei Esther fehlt, siehe: Feldmeier/Spieckermann, Gott, 23f.

⁹² Schmidt, אלהים, 166.

Folgender Befund liegt vor:⁹³

„אלהים“ (8x): 1,13; 3,10.13; 5,3.18; 7,18; 8,2.13

„האלהים“ (32x): 2,24.26; 3,11.14(2x).15.17.18; 4,17;
5,1(2x).5.6.17.18.19; 6,2(2x); 7,13.14.26.29;
8,12.15.17; 9,1.7; 11,5.9; 12,7.13.14

Als Pronomen (4x): 2,26; 3,11; 8,12; 12,13

Implizite Erwähnung (8x): 2,26(2x); 3,11(2x); 5,18; 7,13; 11,5; 12,7

Das Koheletbuch redet oft von Gott.⁹⁴ Entscheidend ist aber nicht, wie D. Michel richtig erkannt hat, *dass* das Koheletbuch von Gott redet, sondern *wie* es das tut.⁹⁵

Einen nachhaltigen Impuls, was die Herangehensweise an die Frage nach der Rede von Gott im Koheletbuch anbelangt, hat H.-P. Müller gesetzt.⁹⁶ Sein vielbeachteter Aufsatz „Wie sprach Qohälät von Gott?“ (1968) folgt dem methodischen Ansatz, die Verben zu untersuchen, die im Koheletbuch mit dem Subjekt „אלהים“ gebraucht werden.⁹⁷ Feststellen lässt sich nach H.-P. Müller eine „an Monotonie grenzende Einheitlichkeit“⁹⁸ der verwendeten Verben, wodurch die Gottesvorstellung des Koheletbuches mit Hilfe weniger einfacher Begriffe

⁹³ Zum terminologischen Befund, siehe: Vonach, Nähere, 19f.

⁹⁴ In Bezug auf die Anzahl der Wörter (ein Beleg auf 75 Wörter) liegt das Koheletbuch über dem Durchschnitt der hebräischen Bibel (ein Beleg auf 116 Wörter). Dieses Verhältnis gibt M. Leuenberger an. Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 225.

⁹⁵ Vgl. Michel, Qohélet, 96.

⁹⁶ Im Folgenden werden überblicksmäßig ausgewählte methodische Vorschläge vorgestellt, wie Ausleger/Auslegerinnen die Rede von Gott im Koheletbuch erschließen.

⁹⁷ Vgl. Müller, Qohälät, 508.

⁹⁸ Müller, Qohälät, 508.

aufgebaut werde.⁹⁹ Hervorzuheben seien dabei aufgrund ihrer Häufigkeit „עשה“ (11-mal)¹⁰⁰ und „נתן“ (13-mal)^{101, 102}.

Darüber hinaus lassen sich weitere Verben mit Gott in Verbindung bringen: „בקש“ (Koh 3,15); „שפט“ (Koh 3,17); „ברר“ (Koh 3,18); „קצר“ (Koh 5,5); „חול“ (Koh 5,5); „שלט“ (Koh 5,18); „ענה“ (Koh 5,19); „לא שלט“ (Koh 6,2); „עוה“ (Koh 7,13); „רצה“ (Koh 9,7); „בוא“ (Koh 11,9).¹⁰³ Im Vergleich zum Vorkommen von „עשה“ und „נתן“ erscheinen die übrigen Verben weniger Relevanz zu besitzen.¹⁰⁴ So konstatiert H.-P. Müller: „Die Untersuchung der übrigen Verben, deren Subjekt [Gott; MS] ist, kann das gewonnene Bild nur noch farbiger machen, nicht aber mehr eigentlich bereichern.“¹⁰⁵

H.-P. Müller stellt „נתן“, weil es am häufigsten vorkommt, in den Vordergrund und hält fest, dass Gott von Dingen und Vorgängen her begriffen werde, die das Koheletbuch als Gaben Gottes bezeichne.¹⁰⁶ In erster Linie gebe Gott die begrenzte Größe *Leben* (Koh 5,17; 8,15; 9,9) bzw. die „רוח“ (Koh 12,7).¹⁰⁷ Des Weiteren gebe Gott dem Menschen die mühevollen Aufgabe, nach der Ordnung

⁹⁹ Vgl. Müller, Qohälät, 508.

¹⁰⁰ Berücksichtigt man Mehrfachnennungen in einem Vers sowie zusätzlich zu den Verbformen von „עשה“ auch die Nominalform „מעשה“, dann liegen elf Aussagen vor, an denen das Lexem „עשה“ mit dem Subjekt Gott in Verbindung gebracht wird: Koh 3,11 (3x); 3,14 (2x); 7,13.14.29; 8,17; 11,5 (2x).

¹⁰¹ 13-mal steht „נתן“ mit Gott in Verbindung (Koh 1,13; 2,26 (2x); 3,10.11.13; 5,17.18 (2x); 6,2; 8,15; 9,9; 12,7).

¹⁰² Zum Vorkommen liegen unterschiedliche Zählweisen vor. H.-P. Müller spricht von sieben Stellen, an denen das Verb „עשה“ mit dem Subjekt Gott begegnet, und von elf Stellen mit dem Verb „נתן“. Vgl. Müller, Qohälät, 508.512. M. Leuenberger zählt neun *einschlägige* Aussagen mit „עשה“ und zwölf mit „נתן“. Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 225.

¹⁰³ Die Aufzählung weiterer Verbformen, die mit Gott in Verbindung gebracht werden, variiert etwas. Bei F. J. Backhaus fehlen „שלט“ (Koh 5,18), „לא שלט“ (Koh 6,2), während er „מלט“ und „לכד“ (beide in Koh 7,26) hinzunimmt. In Koh 7,26 ist Gott allerdings nicht Subjekt des Satzes. „בוא“ (Koh 11,9) und „בוא“ (Koh 12,14) scheidet er aus redaktionellen Gründen aus. Vgl. Backhaus, Zeit, 383. Bei M. Leuenberger fehlt „ענה“ (Koh 5,19), während er vermutlich die nicht explizit genannten Lexeme in Koh 3,17 und Koh 11,9 unter das Thema *Gottes Richten* subsumiert. Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 225.

¹⁰⁴ Nach M. Leuenberger werde zwar mehrfach von Gottes Richten gesprochen, dies sei allerdings sekundär. Darüber hinaus lägen nur singuläre Aussagen weiterer Lexeme vor. Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 225. F. J. Backhaus erwähnt die einmalig vorkommenden Lexeme nur am Rande und konzentriert sich ausschließlich auf „עשה“ und „נתן“. Vgl. Backhaus, Zeit, 383. A. Vonach hält fest, dass besonderes Augenmerk auf das Geben bzw. das Machen/Tun Gottes gelegt werde. Vgl. Vonach, Nähere, 20.

¹⁰⁵ Müller, Qohälät, 517.

¹⁰⁶ Vgl. Müller, Qohälät, 508.

¹⁰⁷ Vgl. Müller, Qohälät, 508.

der Wirklichkeit zu fragen (Koh 1,13; 3,10).¹⁰⁸ H.-P. Müller wertet diese Gabe des „ענין“ (Koh 1,13; 3,10) als zum Scheitern verurteilten Zwang, das Wirklichkeitsganze, welches er mit „עלם“ in Koh 3,11 gleichsetzt, verstehen zu müssen.¹⁰⁹ H.-P. Müller fasst hier das Tun Gottes als Instanz auf, das dem menschlichen Erkennen die Bedingung der Möglichkeit raube.¹¹⁰ Demgegenüber könne der Mensch die Lebensfreude als einzig erreichbares Gut ergreifen.¹¹¹ Die Gaben von *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* seien zwar H.-P. Müller zufolge ein Bonum für den Menschen, würden allerdings auch willkürlich von Gott zugeteilt.¹¹² Die Willkür des göttlichen Gebens kristallisiere sich weiter in Koh 5,18 und Koh 6,2 heraus, wo die Möglichkeit zum Genuss des Reichtums von Gottes Verfügung abhängig gemacht werde.¹¹³

Dementsprechend betont H.-P. Müller für „נתן“ zweierlei: Einerseits beschränke Gott die menschliche Erkenntnis und andererseits unterliege der Mensch, in Bezug auf das zu erfahrende Gute, der Willkür des göttlichen Gebens.¹¹⁴

„עשה“ fasst H.-P. Müller als schöpfungstheologischen Begriff auf, denn es entspreche „weisheitlicher Tradition, wenn das Handeln Gottes im Werk der Schöpfung [...] gesucht wird.“¹¹⁵ H.-P. Müller registriert außerdem qualitative Aussagen über das Schöpferhandeln Gottes. Mit „יפה“ (Koh 3,11) allgemein und mit „ישר“ (Koh 7,2) im Blick auf den Menschen nehme nach H.-P. Müller das Koheletbuch ein Motiv der Schöpfungstheologie auf (Gen 1), das hier vor allem auf eine kosmische Ordnung rekurriere.¹¹⁶ H.-P. Müller greift in diesem Zusammenhang auf den Begriff der Urheberreligion zurück:¹¹⁷ „עשה“ zeige an,

¹⁰⁸ Vgl. Müller, Qohälät, 509.

¹⁰⁹ Vgl. Müller, Qohälät, 509f.

¹¹⁰ Vgl. Müller, Qohälät, 516.

¹¹¹ Vgl. Müller, Qohälät, 511.

¹¹² Vgl. Müller, Qohälät, 511.

¹¹³ Vgl. Müller, Qohälät, 511f.

¹¹⁴ Vgl. Müller, Qohälät, 512.

¹¹⁵ Müller, Qohälät, 512. H.-P. Müller weist auf den schöpfungstheologisch stärkeren Ausdruck „ברא“ hin. Für Koh 12,1 entscheidet er sich allerdings gegen die Wiedergabe mit *Schöpfer* und wählt anstatt dessen die Wiedergabe mit *Zisterne*, die er als Bild für die Unterwelt versteht. Vgl. Müller, Qohälät, 513. Zum Begriff *Schöpfer* in Koh 12,1 siehe Kapitel 2.4.3.

¹¹⁶ Vgl. Müller, Qohälät, 513.

¹¹⁷ Ausführlich setzt sich F. J. Backhaus mit dem in die Koheletforschung eingebrachten Begriff des Urhebergottes auseinander, der sich neben H.-P. Müller und D. Michel (im Folgenden) immer wieder bei den Auslegern/Auslegerinnen findet. Dabei verweist er auf die religionswissenschaftliche Vorbelastung des Begriffs, der nicht ohne weiteres auf die alttestamentliche Weisheit angewandt werden könne. Die Bedingung dessen, was mit Urhebergott gemeint sei, d. h. ein

dass Gott als Urheber der Welt zu verstehen sei. Allerdings bewertet H.-P. Müller die auf den Urheber zu befragende Welt im Koheletbuch als eine problematische: Weil Gott alles mache (Koh 3,11; 6,5), könne man dem Handeln Gottes nicht entinnen. Weil im Koheletbuch von der Unabänderlichkeit der Welt die Rede sei (Koh 3,14), schlussfolgert H.-P. Müller die Determiniertheit der Welt und geht von einer Willkür göttlichen Handelns aus, die in nicht nachvollziehbarer Weise in Gott Wohlgefällige und Missfällige unterscheide (Koh 2,26; 7,26).¹¹⁸

Der Mensch könne sich letztendlich vor diesem Hintergrund nur (resignativ) in das von Gott Gegebene und Gemachte fügen,¹¹⁹ was zur Haltung der Gottesfurcht führe: „Furcht Gottes‘ ist dabei das auflehnungs- und erwartungslose Respektieren einer Macht im Hintergrund der sich verfinsternden Welt – nicht so sehr die numinose Angst, insofern diese Macht nicht in die [sic!] Erscheinung tritt, als vielmehr das Sich-Schicken in eine existentielle Situation, die die menschlichen Entfaltungsmöglichkeiten in engste Grenzen stellt.“¹²⁰

H.-P. Müller charakterisiert Kohelet als Skeptiker, da Gottes Tun das Erkenntnisbemühen des Menschen umfassend einschränke.¹²¹ In diesem Sinne werde dem Verständnis von H.-P. Müller nach, der Urheber der Welt fern, ein deus absconditus, weil sein Handeln in der Welt nicht zu erkennen sei.¹²²

Im Zusammenhang der Stellen mit „עשה“ und „נתן“ bemerkt H.-P. Müller die Universalität der Überlegungen im Koheletbuch, vor deren Hintergrund er auch das Fehlen des Tetragramms erklärt. Das Buch habe die Menschheit bzw. die Wirklichkeit als Ganze im Auge, wohingegen das Handeln Gottes an Volk und Gemeinde fehle.¹²³

Gott, der nur als Erschaffer der Welt aktiv ist und sich dann von seiner geschaffenen Welt zurückzieht, sieht F. J. Backhaus im Alten Testament als nicht erfüllt. Ein deistisches Gottesbild liege nicht vor. Auch für das Koheletbuch sei eine solche strikte Trennung nicht anzunehmen. Insbesondere die beiden Lexeme „עשה“ und „נתן“ versteht F. J. Backhaus als Ausdruck der creatio continua Gottes, worin Gott dem Menschen in seinem Handeln gegenwärtig sei. Vgl. Backhaus, Zeit, 385-389.

¹¹⁸ Vgl. Müller, Qohälät, 514f.

¹¹⁹ Vgl. Müller, Qohälät, 515.

¹²⁰ Müller, Qohälät, 516. Zu beachten ist, dass es sich in Bezug auf das Motiv der Gottesfurcht um einen ambivalenten Begriff handelt, der im Koheletbuch keine einheitliche Bedeutung transportiert, sondern verschiedene Konnotationen enthält. Vgl. Fuhs, ירא, 891f.

¹²¹ Vgl. Müller, Qohälät, 516.

¹²² Vgl. Müller, Qohälät, 514.

¹²³ Vgl. Müller, Qohälät, 519.

Von H.-P. Müllers Vorgehensweise lassen sich wichtige *theologische* Koordinaten ableiten. Wenn er davon spricht, Gott sei von Dingen oder Vorgängen her zu verstehen, die ihm als Gaben zuzuordnen seien¹²⁴ bzw. Gottes Handeln sei in der Schöpfung zu betrachten,¹²⁵ dann suggeriert H.-P. Müller, dass sich eine *Theologie* des Koheletbuches nur mittelbar gewinnen lasse. H-P. Müller erkennt auch die Universalität der mit den Lexemen bezeichneten Themen, womit er einen schöpfungstheologischen Schwerpunkt andeutet.

Letztendlich bedarf es jedoch einer vertieften Auseinandersetzung mit den angerissenen Gedanken, die H.-P. Müller nicht weiter verfolgt. Die einzelnen Stellen mit „עשה“ und „נתן“ müssen, einschließlich einer Berücksichtigung des jeweiligen Kontexts, analysiert werden. Erst dann lassen sich *theologische* Schlussfolgerungen ziehen.

Entscheidende Linien kehren bei D. Michel (1989) wieder. Als Ausgangspunkt einer Rede von Gott sieht er die Welt, die es dem Koheletbuch nach zu betrachten gelte: „Wenn wir also wissen wollen, wie Qohelet Gott versteht, müssen wir zunächst einmal fragen, wie er die Welt versteht.“¹²⁶ D. Michel macht damit deutlich, dass die *theologische* Frage mit der Erkenntnisfrage verknüpft ist und ganz im Sinne der Weisheit mit Wahrnehmung (beobachten, hören) und Reflexion (formulieren) zu tun hat.¹²⁷ Zuerst analysiere Kohelet die Welt, stoße dabei aber vor allem auf epistemologische Grenzen und frage dann danach, „wie das aussieht, wenn man in diese Erörterungen Gott als den Urheber einführt, als den, ohne den nichts ist, was ist.“¹²⁸ Für D. Michel ändert sich dadurch nichts: „Das Einführen der Vokabel Gott in eine Sinnlosigkeit macht diese also keineswegs sinnvoll.“¹²⁹ Nach D. Michel ist Gott lediglich derjenige, der alles so gemacht hat, wie es ist.¹³⁰ *Theologisch* lassen sich, so D. Michel, keine Schlussfolgerungen ziehen, denn die von Gott gemachte Welt sei für den Menschen nicht zu entschlüsseln. Weil der Mensch den Sinn der Welt nicht erkennen

¹²⁴ Vgl. Müller, Qohälät, 508.

¹²⁵ Vgl. Müller, Qohälät, 512.

¹²⁶ Michel, Untersuchungen, 277.

¹²⁷ Vgl. Michel, Untersuchungen, 277. D. Michel verwendet den Begriff „formulieren“ und nicht den Begriff „Reflexion“. Wenn „formulieren“ auf Sinneswahrnehmungen „sehen/hören“ folgt, dann ist damit aber wohl ein reflexiver Vorgang anzunehmen, den D. Michel hier intendiert.

¹²⁸ Michel, Untersuchungen, 282.

¹²⁹ Michel, Untersuchungen, 282.

¹³⁰ Vgl. Michel, Untersuchungen, 284f.

könne, sei auch Gott als deren Urheber nicht zu erkennen:¹³¹ „Was soll, was kann man über diesen Gott sagen, der der Urheber einer unerkennbaren und darum unbeeinflussbaren Welt ist? Für Qohelet ist die Antwort klar: Über ihn kann man gar nichts sagen.“¹³²

Mit H.-P. Müller versteht D. Michel die Haltung der *Gottesfurcht* als Ausdruck dafür, dass der Mensch diesen Gott nicht verstehen und ihm erst recht nicht begegnen könne.¹³³ Paradigmatisch fasst D. Michel die Rede von Gott im Anschluss an Koh 5,1 zusammen:

„Dieser Satz heißt bei Qohelet: Gott ist in seinem eigenen Bereich, der dem Menschen schlechterdings unzugänglich ist, und er bleibt dort als die Macht im Hintergrund der undurchschaubaren Welt. Der Mensch auf der Erde kann wegen der beschränkten Möglichkeiten seines Erkennens diese Kluft nicht überwinden – und Gott tut es nicht. Er ist im Himmel und er bleibt im Himmel, zufrieden damit, als der Unerforschliche gefürchtet zu werden.“¹³⁴

D. Michel setzt sich also insbesondere mit dem *theologischen* Erkenntnisweg des Koheletbuches auseinander. Weil ihm zufolge Gott dem menschlichen Erkennen entzogen sei und Gott sich dem Menschen nicht von sich aus kundtue, stehe das Erkennen der Welt im Vordergrund, von der Gott als Urheber verstanden werden müsse.¹³⁵ Passend greift D. Michel den Begriff der *natürlichen Theologie* auf: „Von der Natur, von der Welt aus einen Weg zu Gott finden.“¹³⁶ D. Michel benennt zwar den *theologischen* Erkenntnisweg über das, was Gott gemacht hat, allerdings erweist sich dieser Weg als wenig ertragreich, weil der Mensch die Welt – wie schon bei H.-P. Müller, der Kohelet deshalb einen Skeptiker nennt – nicht verstehen könne.

¹³¹ Vgl. Michel, Untersuchungen, 286.

¹³² Michel, Untersuchungen, 72.

¹³³ Vgl. Michel, Untersuchungen, 286; Müller, Qohälät, 516.

¹³⁴ Michel, Untersuchungen, 286.

¹³⁵ D. Michel urteilt in Bezug auf den von H.-P. Müller verwendeten Begriff des Urhebergottes, er habe „damit die ‚Theologie‘ Qohelets ausgezeichnet beschrieben.“ Michel, Untersuchungen, 70.

¹³⁶ Michel, Untersuchungen, 288.

Mittelbarkeit und Universalität kennzeichnen auch bei D. Michel den *theologischen* Erkenntnisweg im Koheletbuch. Zu überprüfen ist jedoch, ob die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen in Bezug auf die Erkennbarkeit der Schöpfung derart begrenzt sind, wie dies H.-P. Müller und D. Michel für das Koheletbuch annehmen.

Eine Aufnahme der Methode von H.-P. Müller findet sich bei M. Leuenberger (2014), demzufolge der *Motivkomplex* vom Tun Gottes, das hauptsächlich mit „עשה“ und „נתן“ zum Ausdruck gebracht werde, ins „Zentrum der Gottesvorstellung Kohelets“¹³⁷ führe.¹³⁸

M. Leuenberger stellt in diesem Zusammenhang den *theologischen* Erkenntnisweg dar, den ein Fokus auf das Tun Gottes impliziere. Wie D. Michel weist er auf Koh 5,1 hin und interpretiert das Gegenüber von Gott und Mensch bzw. Himmel und Erde als epistemologische Ausgangssituation, wonach Gott dem menschlichen Erkennen nicht zugänglich sei: „Gott [ist; MS] kein direkter, unmittelbarer Erfahrungsgegenstand.“¹³⁹ Dies sei insofern bedeutsam, als das Koheletbuch die „intersubjektiv überprüfbare Erfahrung“,¹⁴⁰ die sich ihrer „Reichweitenbeschränkung“¹⁴¹ bewusst werde, zum Maßstab seines Erkenntnisstrebens erhebe.

Diese Schwerpunktsetzung auf die allgemeinen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen bestätigt wie bereits bei H.-P. Müller und D. Michel den universalen Ansatz, der einer *Theologie* des Koheletbuches zugrunde liegt.

Die Erfahrungen des Menschen würden aufgrund der Etikettierung als Gaben Gottes zur *theologischen* Projektionsfläche.¹⁴² Hier wird von M. Leuenberger der von H.-P. Müller aufgeworfene Gedanke reformuliert, dass eine Rede von Gott nur mittelbar über das schöpferische Tun Gottes erfolgen könne.¹⁴³

¹³⁷ Leuenberger, Gottesvorstellung, 225.

¹³⁸ Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 225f.

¹³⁹ Leuenberger, Gottesvorstellung, 237. M. Leuenberger weist auf den innerhalb der nachexilischen Weisheitsliteratur stattfindenden „Diskurs über die Quellen menschlicher (Gottes-)Erkenntnis“ hin, in den auch das Koheletbuch einzuordnen sei. Leuenberger, Gottesvorstellung, 217f.

¹⁴⁰ Leuenberger, Gottesvorstellung, 211.

¹⁴¹ Leuenberger, Gottesvorstellung, 218.

¹⁴² Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 213.

¹⁴³ M. Leuenberger wertet „עשה“ und „נתן“ als Ausdruck des schöpferischen Tuns Gottes. Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 225.

Inhaltlich handelt es sich dabei, so M. Leuenberger, um eine „radikale Reduktion auf das (fast) nackte Dass des (schöpferischen) Tuns Gottes.“¹⁴⁴ M. Leuenberger zählt dazu die qualitative Bestimmung des Tuns Gottes (Koh 3,11; 7,29) und die quantitative Benennung des umfassenden göttlichen Tuns, was creatio prima und creatio continua umgreife.¹⁴⁵ Die Rede vom Tun Gottes sei freilich ambivalent, denn sie unterliege den begrenzten epistemologischen Möglichkeiten des Menschen, dieses Tun zu erkennen.¹⁴⁶

Seine größte Konkretion erreiche das Tun Gottes nach M. Leuenberger in den Gaben von essen, trinken und sich freuen. Zu den Gaben, deren rein anthropozentrischen Charakter M. Leuenberger festhält, seien zu zählen: die mühevolle Beschäftigung (Koh 1,13; 2,26; 3,10.11); Weisheit, Erkenntnis, Freude (Koh 2,26); Reichtum, Güter und Ehre (Koh 6,2; 5,18); essen, trinken, Gutes genießen, sich freuen (Koh 3,13; 5,18); Lebenszeit (Koh 5,17; 8,15; 9,9); Geist (Koh 12,7); ferne Zeit (Koh 3,11).¹⁴⁷

Für M. Leuenberger ist der Erfahrungsrekurs die entscheidende Größe, die eine Rede von Gott bedinge.¹⁴⁸ Gegenstand dieser Erfahrungen sei das im Koheletbuch bezeichnete bzw. erschlossene Tun Gottes, das sich insbesondere in den elementaren Lebensvollzügen von essen, trinken und sich freuen darstellen lasse.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Leuenberger, Gottesvorstellung, 226.

¹⁴⁵ Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 226.

¹⁴⁶ M. Leuenberger bezieht sich hier auf das Fazit von F. J. Backhaus, der die Ambivalenz der bei Kohelet vorliegenden theologischen Aussagen hervorhebt. „עשה“ und „נתן“ ermöglichen ihm zufolge positive und negative Schlussfolgerungen in Bezug auf die Gottesvorstellung. Unter anderem zeige diese ambivalente Redeweise an, dass Gott nicht begreifbar sei. Vgl. Backhaus, Zeit, 382f.

¹⁴⁷ Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 227.

¹⁴⁸ Vor dem Hintergrund der Erfahrung werden auch Traditionsbestände kritisch beleuchtet: „In dem von ihm [Kohelet; MS] explizierten und verantworteten Wirklichkeitsverständnis aktualisiert sich die ihm überkommene israelitische Schöpfungstradition so weit, wie sie seiner Erfahrung entspricht.“ Leuenberger, Gottesvorstellung, 233. M. Leuenberger weist auch auf fehlende Themen hin, die das Koheletbuch ausspart: das Handeln Gottes am Volk Israel, klassische Heilsgeschichtliche Themen wie Erwählung, Exodus, Bund oder Sinai etc. Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 236. Eine Begründung dafür, die M. Leuenberger nicht angibt, ließe sich seinem Ansatz zufolge in der Erfahrungsbezogenheit theologischen Sprechens finden, die das allgemeinmenschliche Individuum im Blick hat und deshalb universal und nicht partikular-heilsgeschichtlich ansetzt.

¹⁴⁹ Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 238.

Einerseits unterstreicht M. Leuenberger das *theologische* Potential des göttlichen schöpferischen Tuns, das menschlicher (universaler) Erfahrung zugänglich ist und – anders als bei H.-P. Müller und D. Michel – Erkenntnisse ermöglicht. Andererseits findet bei M. Leuenberger jedoch ebenfalls keine tiefergehende Auseinandersetzung mit diesem Tun statt, das nur aufgeführt und dabei einseitig auf die Motive von essen, trinken und sich freuen verkürzt wird.

Einen anderen methodischen Zugang, die Rede von Gott bei Kohelet zu untersuchen, unterbreitet A. Vonach (1999). Obwohl auch er das Geben bzw. Machen/Tun Gottes hervorhebt,¹⁵⁰ richtet er sich in erster Linie an der Verteilung des אלהים(ה)-Vorkommens aus, bei dem er auf Auffälligkeiten stößt. Während insbesondere im ersten Teil des Buches, abgesehen von wenigen Belegen, welche die Königsfiktion rahmen (Koh 1,13; 2,24.26), ein Fehlen des Gottesbegriffs auszumachen sei, finde sich an drei Stellen ein gehäuftes Vorkommen (Koh 3,9-15; 4,17-5,6; 5,17-6,2). Darüber hinaus würden keine Häufungen mehr auftreten bzw. komme der Gottesbegriff in Koh 6,3-7,12 sowie Koh 9,8-11,4 überhaupt nicht vor.¹⁵¹

Ausgehend von diesem Befund widmet sich A. Vonach den Perikopen mit besonderer Häufung der Gottesbezeichnung (Koh 3,9-15; 4,17-5,6; 5,17-6,2). Zusätzlich macht er religiöse Themen und Motive im Koheletbuch aus: Gottesfurcht (Koh 3,14; 5,6; 7,18; 8,12.13; 12,13), Gottesgericht (Koh 3,17; 8,6; 8,9-15; 9,1; 11,9; 12,14) und die Frage, ob es eine Möglichkeit auf ein Leben nach dem Tod gebe (Koh 2,13-17; 3,19-22; 9,3-10). Zuletzt untersucht er alle weiteren אלהים(ה)-Stellen.¹⁵²

Die Häufung des Gottesbegriffes innerhalb bestimmter thematischer Kontexte zeige, so A. Vonach, dass das Koheletbuch nur bestimmte Lebensbereiche *theologisch* reflektieren möchte.¹⁵³ Eine entscheidende Rolle spiele dabei der Erfahrungsbezug des Individuums, der traditionelle Normen kritisch hinterfrage: „[Kohelet; MS] geht von der Wirklichkeit aus und fragt angesichts dieser nach Gott und nach der Plausibilität mancher religiöser Überzeugungen.“¹⁵⁴

¹⁵⁰ Vgl. Vonach, Nähere, 20f.

¹⁵¹ Vgl. Vonach, Nähere, 20.

¹⁵² Vgl. Vonach, Nähere, 24.

¹⁵³ Vgl. Vonach, Nähere, 71.

¹⁵⁴ Vonach, Nähere, 148.

Die methodische Vorgehensweise von A. Vonach setzt *theologische* Relevanz primär mit dem Vorkommen des Gottesbegriffes gleich, was dazu führt, dass Abschnitte des Koheletbuches, innerhalb derer der Begriff *Gott* fehlt, für die Frage nach der Gott-Rede im Koheletbuch unberücksichtigt bleiben. Indirekt weist A. Vonach so auf begriffliche Leerstellen des Koheletbuches hin. Zu prüfen wird sein, ob die in jeweils größeren Zusammenhängen zu beobachtende Nicht-Nennung Gottes möglicherweise doch *theologische* Relevanz besitzt und als ein Ausdruck *theologischer* Reflektiertheit des Koheletbuches aufzufassen ist.

A. Vonach widmet sich darüber hinaus der Frage, ob das Koheletbuch mit der Verwendung von determiniertem (32-mal) und undeterminiertem (8-mal) „אלהים“ einen Unterschied anzeigen will. A. Vonach zufolge notieren zwar viele Ausleger/Auslegerinnen den unterschiedlichen Gebrauch, erkennen diesbezüglich aber keine Gesetzmäßigkeit.¹⁵⁵ Beispielsweise hält M. Köhlmoos für die Verwendung des Artikels bei „אלהים“ fest, es ließen sich daraus keine Schlussfolgerung für das Gottesbild Kohelets ableiten.¹⁵⁶

Den Ausgangspunkt seiner Theorie macht A. Vonach an der weisheitlichen Entwicklung fest, in der das Tetragramm zugunsten der allgemeineren Gottesbezeichnung „אלהים“ zurücktrete. Das liege zum einen an einer zunehmenden Scheu, den Gottesnamen auszusprechen, und zum anderen an der Etablierung des Monotheismus.¹⁵⁷ Das Tetragramm werde deshalb nur gebraucht, wenn der Gott Israels gemeint sei, während der allgemeine Terminus „אלהים“ eher die abstrakte Größe *Gott* bezeichne.¹⁵⁸

Eine solche Unterscheidung, die sich folglich durch die entsprechende Verwendung des Tetragramms im Gegensatz zu „אלהים“ ergebe, sieht A. Vonach im Koheletbuch, welches auf das Tetragramm verzichtet, indirekt in der Verbindung von „אלהים“ mit bzw. ohne Artikel gegeben: „Auch bei Kohelet scheint mir eine bewußte Unterscheidung in diesem Sinne vorzuliegen, wobei dort für die explizit den Gott Israels bezeichnenden Stellen der Artikel benutzt wird,

¹⁵⁵ Vgl. Vonach, Nähere, 21.

¹⁵⁶ Vgl. Köhlmoos, Kohelet, 57.

¹⁵⁷ Vgl. Vonach, Nähere, 23. Zu der von A. Vonach angedeuteten Entwicklung, siehe: Schmidt, אלהים, 166f.

¹⁵⁸ Vgl. Vonach, Nähere, 23.

während er bei den allgemeineren Gottesaussagen weggelassen wird.“¹⁵⁹ Seine Argumentation stützt A. Vonach auf H. J. Opgen-Rhein, der eine solche Gesetzmäßigkeit auch für Jona 3,3-10 festgestellt hat.¹⁶⁰ „אלהים“ ohne Artikel stehe, so interpretiert A. Vonach den Befund, in eher allgemeinem Kontext, „אלהים“ mit Artikel finde man dann überall da, wo es sich um persönliche Glaubensaussagen des Koheletautors handle.¹⁶¹

Da sich – wie zu zeigen sein wird – das Koheletbuch allerdings mit den Bedingungen und Möglichkeiten von (*theologischer*) Erkenntnis im Allgemeinen auseinandersetzt und vor allem eine universale schöpfungstheologische Perspektive entwickelt, scheint der Anspruch, persönliche Glaubensüberzeugungen zu vermitteln, dem Anliegen des Buches entgegenzulaufen.

Obwohl der methodische Ansatz von A. Vonach zu eng geführt ist, *theologische* Überlegungen hauptsächlich an der Verteilung des Gottesbegriffes festzumachen, sensibilisiert er doch für die gezielte Verwendung des Wortes *Gott* im Koheletbuch.¹⁶² Gerade die Passagen, in denen das Koheletbuch den Gottesbegriff auffallend ausspart, signalisieren eine *theologische* Tiefenstruktur.

Schlussfolgerungen: Für die in dieser Arbeit vorliegende Frage nach der *Theologie* des Koheletbuches lassen sich von den genannten Auslegern/Auslegerinnen wertvolle Gedanken aufnehmen und vertiefen. Im Zusammenhang mit der von H.-P. Müller vorgeschlagenen methodischen Vorgehensweise treten zwei wichtige Aspekte hervor, welche die Rede von Gott im Koheletbuch, die

¹⁵⁹ Vonach, Nähere, 23.

¹⁶⁰ Vgl. Vonach, Nähere, 23f.

¹⁶¹ Vgl. Vonach, Nähere, 23. L. Schwienhorst-Schönberger übernimmt diese Argumentation von A. Vonach. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, 92f. Dagegen lehnt M. Leuenberger den Ansatz von A. Vonach ab, der den Befund für überzeichnet hält. Beispielhaft weist er auf Koh 3,10-15 hin, wo ein mehrfacher Wechsel von determiniertem und undeterminiertem „אלהים“ vorliege, ohne dass dieses Nebeneinander sinnvoll aufzulösen wäre. Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 225. Des Weiteren enthält das Koheletbuch Aussagen, die sich sinngemäß wiederholen, die an der einen Stelle aber mit determiniertem und an anderer Stelle mit undeterminiertem „אלהים“ formuliert werden. Beispielsweise wird in Koh 3,13 für die Reihe von *essen, trinken und Gutes sehen bei der Mühe* „אלהים“ als Geber genannt, während in Koh 2,24 und Koh 5,17 die Reihe von „האלהים“ gegeben wird. Auch das spricht für eine austauschbare Verwendung und gleichbleibende Bedeutung des Gottesbegriffes, unabhängig davon, ob der Begriff determiniert oder undeterminiert gebraucht wird.

¹⁶² So meint L. Schwienhorst-Schönberger: „Es hat den Anschein, dass das Wort [Gott; MS] sehr gezielt gesetzt ist.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 92.

sich von den mit dem Subjekt Gott verbundenen Verben herleitet, kennzeichnen: der schöpfungstheologische Charakter des Buches¹⁶³ und die grundlegende Auseinandersetzung mit den Bedingungen von (*theologischer*) Erkenntnis.¹⁶⁴ Beide Aspekte weisen somit bereits auf eine universale Ausrichtung der *Theologie* des Koheletbuches hin und auf das Anliegen intellektueller Reflexion.

Obwohl der mittelbare *theologische* Erkenntnisweg im Koheletbuch erkannt und die dazugehörigen Erkenntnisobjekte benannt werden, steht eine Untersuchung der Einzelaspekte – gerade auch in ihrem Kontext – aus.

Diese Arbeit greift daher den von H.-P. Müller initiierten methodischen Vorschlag auf und setzt sich im Detail mit den beiden – im Zusammenhang mit dem Subjekt Gott – am häufigsten vorkommenden Lexemen „עשה“ und „נתן“ und ihrem *theologischen* Potential auseinander. Der erste Hauptteil folgt dem Lexem „עשה“, während sich der zweite Hauptteil mit „נתן“ beschäftigt.

Darin besteht die grundlegende Strategie dieser Arbeit, anhand der beiden Lexeme die Rede von Gott im Koheletbuch zu untersuchen. Gleichzeitig soll Implikationen nachgegangen werden, die sich ausgehend von den konkreten Stellen des begrifflichen Vorkommens für weitere Aussagen des Koheletbuches ergeben. Berücksichtigt wird damit, dass einzelne Aussagen, die ein Text enthält, ihre Bedeutung vor dem Hintergrund des gesamten Textes, in den sie eingebettet sind, entfalten. D. h., für die anhand von „עשה“ und „נתן“ in den Blick zu nehmenden *theologischen* Aussagen wird auch zu bedenken sein, inwieweit sie im Koheletbuch mit anderen Abschnitten und Aussagen in Verbindung stehen.

1.3.2 Die Rede von Gott im Koheletbuch profilieren – Intertextualität

Die dargelegten Beobachtungen zur Vielfalt der alttestamentlichen *Theologien* haben gezeigt, dass diese *Theologien* nicht einfach nur nebeneinanderstehen, sondern diskursive Zusammenhänge zwischen verschiedenen *theologischen* Positionen alttestamentlicher Texte beobachtet werden können.

Wenn nach dem besonderen *theologischen* Profil eines alttestamentlichen Buches gefragt wird, dann besteht zugleich das Interesse, *theologische* Diskurse

¹⁶³ Zur Schöpfungstheologie im Buch Kohelet siehe die Arbeiten von: Schubert, Schöpfungstheologie; Fitschen, Gabe.

¹⁶⁴ Zum Stellenwert der Erkenntnis im Buch Kohelet: Schellenberg, Erkenntnis.

erkennen zu können, in deren Kontext sich das *theologische* Profil dieses alttestamentlichen Buches – hier des Koheletbuches – als Gesprächspartner beschreiben lässt. Gerade das Wahrnehmen *theologischer* Diskurse ermöglicht das tiefere Verständnis eines bestimmten *theologischen* Profils, weil durch Vergleich und Unterscheidung die individuellen *theologischen* Argumentationswege, Akzentsetzungen und Anliegen erst kontrastreich hervortreten.

Anzumerken ist, dass es sich – wie der Begriff des Diskurses andeutet – nicht einfach um beliebig angestellte Vergleiche zwischen verschiedenen alttestamentlichen *theologischen* Positionen und Profilen handelt, sondern um eine vergleichende Zusammenschau von Texten und Aussagen, die begründet erfolgt. Nach M. Saur geraten hier vor allem textinterne Vernetzungen innerhalb der alttestamentlichen Literatur in den Blick¹⁶⁵ und damit das Phänomen der Intertextualität.¹⁶⁶

Dieser literaturwissenschaftliche Begriff lässt sich allerdings nicht ohne weiteres aufgreifen, da er sehr unterschiedlich verwendet wird.¹⁶⁷ Diese Unbestimmtheit muss auch für die Verwendung des Begriffs im Bereich alttestamentlicher Forschung konstatiert werden.¹⁶⁸

Im Folgenden können Aspekte der Diskussion zum Phänomen der Intertextualität nur skizzenhaft vorgestellt werden.¹⁶⁹ Im Vordergrund stehen Überlegungen, inwieweit sich daraus für die vorliegende Arbeit methodische Impulse übernehmen lassen.

¹⁶⁵ Vgl. Saur, *Sapientia*, 236.

¹⁶⁶ Nach A. Ternès sei „Intertextualität eine der wesentlichsten Charakteristika des Diskurses.“ Ternès, *Intertextualität*, 33.

¹⁶⁷ Dieses Fazit zieht S. Seiler nach einem Forschungsüberblick zum Begriff der Intertextualität. Vgl. Seiler, *Text-Beziehungen*, 31. Zur Problematik der Uneindeutigkeit der begrifflichen Verwendung, siehe: Steins, *Bindung*, 46ff.

¹⁶⁸ Folgendermaßen hält G. Miller diesen Umstand in seinem Artikel „Intertextuality in Old Testament Research“ fest: „The past two decades have witnessed a steady increase in the number of articles and monographs devoted to the topic of intertextuality, especially in Old Testament research. Unfortunately, the burgeoning popularity of intertextual studies has not brought about greater clarity as to what constitutes intertextuality, or how intertextual connections are determined.“ Miller, *Intertextuality*, 283.

¹⁶⁹ Aufbereitete Zugänge zum Phänomen der Intertextualität, vor dem Hintergrund verschiedener bibelwissenschaftlicher Fragestellungen, finden sich bei: Steins, *Bindung*, 9-102; Seiler, *Text-Beziehungen*, 17-48; Rakel, *Judit*, 8-30.

Grundsätzlich geht die Prägung des Begriffs der Intertextualität auf J. Kristeva zurück, die ihn von M. Bachtins Konzept der Dialogizität herleitet.¹⁷⁰ Im Prinzip zielt Intertextualität auf „den Bezug von Texten auf Texte“¹⁷¹ ab. Diesbezüglich liegen aber, und das macht S. Seiler mit seinem prägnanten forschungsgeschichtlichen Überblick zum Begriff der Intertextualität deutlich, abweichende Verständnisse davon vor, was ein Text ist, als auch verschiedene Auffassungen darüber, wie die Bezüge zwischen Texten hergestellt werden.¹⁷²

Die zwei grundlegenden Konzepte, die sich voneinander unterscheiden lassen, stellt C. Frevel gegenüber: „Während poststrukturalistische Konzepte im Anschluss an J. Kristeva, R. Barthes bzw. J. Derrida u. a. [...] Intertextualität grob als prinzipiell unbegrenzte Beziehung von Texten auf andere Texte verstehen, gehen andere im Anschluss an G. Genette, U. Broich/M. Pfister u. a. von einem engeren Verständnis aus, das Intertextualität methodisch auf verifizierbare Bezüge zwischen einzelnen Texten beschränkt.“¹⁷³

Bereits die Vorstellungen davon, was als Text bezeichnet und damit als Bezugsgröße intertextueller Beziehungen fungiert, gehen weit auseinander. Bei J. Kristeva wird beispielsweise ein völlig entgrenzter Textbegriff entwickelt, der „so radikal generalisiert [wird; MS], daß letztendlich alles, oder doch zumindest jedes kulturelle System und jede kulturelle Struktur, Text sein soll.“¹⁷⁴ Intertextualität wäre von diesem Standpunkt aus als ein Phänomen zu betrachten, das über die Beziehung zwischen schriftlichen Texten hinausgeht und auf unendliche intertextuelle Möglichkeiten verweist.

Will man allerdings spezifische Bezüge zwischen schriftlichen Texten untersuchen, wie in der vorliegenden Arbeit, dann eignet sich das weite Verständnis von Intertextualität nicht, wie M. Pfister bekräftigt:¹⁷⁵ „Für die Textanalyse und -interpretation ist sicher das engere und prägnantere Modell das heuristisch

¹⁷⁰ Zur Herkunft des Begriffs von M. Bachtin und J. Kristeva, siehe: Pfister, Intertextualität, 1; Seiler, Text-Beziehungen, 17ff.

¹⁷¹ Pfister, Intertextualität, 1.

¹⁷² Vgl. Seiler, Text-Beziehungen, 31. S. Seiler umreißt in einem forschungsgeschichtlichen Überblick Stationen der Begriffsentwicklung zur Intertextualität. Vgl. Seiler, Text-Beziehungen, 17-31.

¹⁷³ Frevel, Geheimnisse, 305f.

¹⁷⁴ Pfister, Intertextualität, 7.

¹⁷⁵ M. Pfister unterscheidet zwischen *universalem Intertext* und *spezifischer Intertextualität*. Vgl. Pfister, Intertextualität, 11.

fruchtbarere, weil es sich leichter in operationalisierte Analysekategorien und Analyseverfahren überführen läßt.“¹⁷⁶

Trotz der Verschiedenheit der Konzepte betont M. Pfister, dass es sich lediglich um verschiedene Erscheinungen desselben Phänomens handle. Die Vorstellung vom engen Intertextualitätsbegriff sei innerhalb des umfassenden Verständnisses von Intertextualität zu verorten, die einander nicht ausschließen, weil „vielmehr die Phänomene, die das engere Modell erfassen will, prägnante Aktualisierungen jener globalen Intertextualität sind, auf die das weitere Modell abzielt.“¹⁷⁷ Entscheidend seien die unterschiedlichen Intensitäten, in der Intertextualität vorliege, was M. Pfister mit dem bildhaften Modell konzentrischer Kreise zum Ausdruck bringt. Während es so ein Zentrum höchstmöglicher Intensität und Verdichtung von Intertextualität gebe, nehme diese nach außen hin immer weiter ab, bis sie sich Null annähere.¹⁷⁸ Intertextualität im engen Sinne hat demnach mit schriftlichen Texten und ihren Beziehungen zu tun, was zu der Frage führt, auf welcher Grundlage man solche Beziehungen annehmen kann.

In diesem Zusammenhang entwickelt M. Pfister qualitative und quantitative Kriterien, nach denen sich die Intensität intertextueller Beziehungen zwischen schriftlichen Texten beschreiben lässt. Zu den sechs qualitativen Kriterien zählt er *Referentialität* (Deutlichkeit, in der ein anderer Text thematisiert wird), *Kommunikativität* (Deutlichkeit, in der sich Autor/Autorin und Rezipient/Rezipientin des intertextuellen Bezuges bewusst sind), *Autoreflexivität* (Deutlichkeit, in der Intertextualität durch den Autor/die Autorin nicht nur markiert, sondern thematisiert wird), *Strukturalität* (Deutlichkeit, in der ein anderer Text strukturell integriert wird), *Selektivität* (Deutlichkeit, in der bestimmte Elemente aus anderen Texten hervorgehoben werden) und *Dialogizität* (Deutlichkeit, in der Texte zueinander in semantischer bzw. ideologischer Spannung stehen).¹⁷⁹

¹⁷⁶ Pfister, Intertextualität, 25.

¹⁷⁷ Pfister, Intertextualität, 25.

¹⁷⁸ Vgl. Pfister, Intertextualität, 25.

¹⁷⁹ Zu den hier genannten und zusammengefassten Kriterien von M. Pfister, siehe: Pfister, Intertextualität, 26-29.

Die qualitativen Kriterien ergänzt M. Pfister um quantitative Kriterien, wie „Dichte und Häufigkeit der intertextuellen Bezüge“, sowie „Zahl und Streubreite der ins Spiel gebrachten Prätexte.“¹⁸⁰

Nach M. Pfister laufe eine Intertextualität mit höchster Intensität „auf bewußte, intendierte und markierte Bezüge zwischen einem Text und vorliegenden Texten oder Textgruppen“¹⁸¹ hinaus. Die Stichworte *bewusst*, *intendiert* und *markiert* machen deutlich, welche Kriterien für M. Pfister entscheidend sind, um von Intertextualität mit höchster Intensität ausgehen zu können: Diese sei in der Absicht des Autors/der Autorin verortet, die von den Lesern/Leserinnen erkannt werden müsse, um Sinnpotentiale des Textes ausschöpfen zu können.¹⁸²

Eine solche Sichtweise kann man als eine *diachrone* bezeichnen, die von Prätexten, d. h. vorliegenden Texten, ausgeht, an die ein Autor/eine Autorin mit seinem/ihrer Text anknüpft bzw. auf die er/sie sich in irgendeiner Weise bezieht.¹⁸³

Ein *diachrones* Verständnis von Intertextualität berücksichtigt ein zeitliches Nacheinander, was das in Beziehung setzen von Texten anbelangt: „[Diachron; MS] ausgerichtete Intertextualität [beschränkt sich; MS] auf die Untersuchung der Spuren eines vorgängigen Referenztextes in einem später verfassten Folgetext, der auf diesen zurückgreift.“¹⁸⁴ Neben der Abhängigkeit der untersuchten Texte stehe bei der *diachronen* Sichtweise, so S. Seiler, „die Aussageintention der Verfasser im Vordergrund“.¹⁸⁵

Demgegenüber kann man jedoch auch eine *synchrone* Sichtweise einnehmen, nach der „jeder Text von den Rezipienten und Rezipientinnen mit jedem anderen – unabhängig von der zeitlichen Abfolge ihrer Entstehung – in Beziehung gesetzt werden“¹⁸⁶ kann. Die Rolle der Leser/Leserinnen steht beim *synchronen* Ansatz im Vordergrund: „Die synchron ausgerichtete intertextuelle Lektüre berücksichtigt den wechselseitigen Dialog der Texte und fragt danach, wie sich

¹⁸⁰ Pfister, Intertextualität, 30.

¹⁸¹ Pfister, Intertextualität, 25.

¹⁸² Vgl. Pfister, Intertextualität, 23. Ähnlich definiert U. Broich den engen Intertextualitätsbegriff, der auf das Gelingen eines bestimmten Kommunikationsprozess zwischen Autor/Autorin und Rezipienten/Rezipientinnen bewusst abzielt. Vgl. Broich, Formen, 31.

¹⁸³ Vgl. Pfister, Intertextualität, 30.

¹⁸⁴ Seiler, Text-Beziehungen, 32.

¹⁸⁵ Seiler, Text-Beziehungen, 32.

¹⁸⁶ Seiler, Text-Beziehungen, 32.

die jeweils ermittelten Bezüge sowohl auf das Verständnis des vorliegenden wie auf das des Referenztextes auswirken.“¹⁸⁷

Obwohl M. Pfister Intertextualität höchster Intensität auf die Absicht des Autors/der Autorin zurückführt – ein Ansatz, der auch kritisch zu hinterfragen ist¹⁸⁸ – und damit insbesondere ein *diachrones* Verständnis von Intertextualität bedient, sensibilisiert er mit seinem Ansatz doch dafür, dass sich unterschiedliche Intensitäten der Intertextualität beobachten lassen und dass es Kriterien braucht, um begründet davon reden zu können, wenn man Beziehungen zwischen Texten herstellt.¹⁸⁹

Mit dem Phänomen der Intertextualität wird, wie der kurze thematische Einstieg zum Begriff deutlich macht, ein vielschichtiges Phänomen angesprochen, das in vielerlei Hinsicht näher zu bestimmen ist (schriftliche/nichtschriftliche Texte; synchrone/diachrone Sichtweise; Referenzsignale).

Wenn in dieser Arbeit davon ausgegangen wird, dass das Phänomen der Intertextualität ein Instrumentarium bereithält, *theologische* Diskurse und Diskurspartner im Alten Testament ausfindig zu machen, in deren Zusammenhang sich das *theologische* Profil des Koheletbuches verorten lässt, dann müssen innerhalb des durch das Phänomen der Intertextualität aufgestellten Koordinatensystems methodische Konkretisierungen erfolgen.

¹⁸⁷ Seiler, Text-Beziehungen, 33.

¹⁸⁸ Wenn nur der Text vorliegt, kann allenfalls ein assoziativer Rückschluss auf die Intention des Autors/der Autorin erfolgen. Auf die letztendliche Entzogenheit dieser Intention weist A. Ternès hin: „Da die gleichen Autoren [M. Pfister, U. Broich u. a.; MS] nur bewusste, intendierte und markierte Textreferenzen zum Kernbereich der Intertextualität rechnen, muß man voraussetzen, dass Broich und andere in der Lage sind, vor jeder Intertextualitätsanalyse nicht nur die Intention des Autors, sondern auch dessen Bewusstseinszustand zu bestimmen. [...] Welches Kriterium macht es möglich, zwischen bewussten oder unbewussten Zitaten zu differenzieren, wenn [...] nur der Text zur Verfügung steht?“ Ternès, Intertextualität, 98f. Intendierte Intertextualität lässt sich daher nur auf der Textebene annehmen.

¹⁸⁹ Weitere Strategien, wie intertextuelle Referenz festzustellen ist, stellt S. Seiler zusammen: Seiler, Text-Beziehungen, 25-29.

a) Definition von Text und Eingrenzung von Referenztexten

Diese Arbeit widmet sich der Gott-Rede im Koheletbuch, die anhand eines schriftlichen Textes erörtert wird. Zugrunde liegt als hebräischer Text der Masoretische Text der Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS).¹⁹⁰ Unter Text werden in dieser Arbeit schriftliche Texte verstanden.

Obwohl mögliche *theologische* Diskurse, die das Koheletbuch berührt, auch über die alttestamentlichen Texte hinausreichen und zu anderen Texten intertextuelle Bezüge hergestellt werden können, beschränkt sich diese Arbeit auf intertextuelle Beobachtungen zwischen alttestamentlichen Texten.¹⁹¹

b) Diachrone oder synchrone Herangehensweise

Der Entstehungszeitpunkt des Koheletbuches lässt sich in der Forschung relativ gut einordnen und wird etwa Mitte bis Ende des dritten Jahrhunderts vor Christus angesetzt. Dafür sprechen sprachliche Gründe (ein spätes Hebräisch), mögliche historische Bezüge zur ptolemäischen Herrschaft, thematische Über-

¹⁹⁰ Zum Zustand des masoretischen Textes des Koheletbuches und möglichen textkritischen Fragen, die sich aufgrund der in Qumran entdeckten hebräischen Kohelet-Fragmente ergeben, siehe: Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 112ff; Krüger, Kohelet, 64ff.

¹⁹¹ Es ist umstritten, ob sich zwischen dem Koheletbuch und der Weisheitsliteratur seiner Umwelt literarische Abhängigkeiten konstruieren lassen bzw. inwiefern hier Einflüsse geltend gemacht werden können (griechisch; ägyptisch; mesopotamisch). Vgl. Loretz, Qohelet, 56.89.132f. Eine ausführliche Diskussion dazu führt C. Uehlinger in seinem Beitrag über *Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit*: Uehlinger, Horizont, 155-247. Zum kulturellen Kontext des Koheletbuches siehe auch: Schwienhorst-Schönberger, Stand, 25ff. M. Carasik spricht von *foreign voices*, die in manchen Büchern des Alten Testaments ihre Spuren hinterlassen hätten, so auch im Koheletbuch: „As we saw [...], Ecclesiastes and its companion books of wisdom, Proverbs and Job, discuss issues that are not specifically Israelite, but apply to all of humanity. It's reasonable, therefore, that they might have consulted the works of thinkers from other cultures to see how those cultures approach the same problems. As we'll see shortly, wisdom books from elsewhere in the ancient Near East very definitely left their mark on the Bible.“ Carasik, Voices, 275. Im Koheletbuch seien nach M. Carasik insbesondere Verbindungen zum Gilgamesch-Epos und der darin enthaltenen Rede der Schankwirtin Siduri zu erkennen, weshalb er urteilt: „Ecclesiastes was *using* the Gilgamesh text (or some version of it).“ Carasik, Voices, 279.

einstimmungen mit dem Sirach-Buch und Qumran-Fragmente des Kohelettex-tes (die den *terminus ante quem* markieren):¹⁹² „[Das Koheletbuch; MS] ist folglich eines der spätesten bzw. jüngsten Bücher der Hebräischen Bibel.“¹⁹³

Im Vergleich zu anderen alttestamentlichen Texten hat das Koheletbuch also einen eher späten Entstehungszeitpunkt. Es gehört zu den sogenannten *Schriften*, deren Ursprung im Großen und Ganzen in nachexilischer Zeit anzusetzen ist. Nach I. Fischer hätten der Pentateuch und die Prophetie zu diesem Zeitpunkt bereits kanonische Dignität erlangt, was dazu führe, dass Abhängigkeitsverhältnisse vorab geklärt seien.¹⁹⁴

Man könnte nun daher für das Koheletbuch – ganz im Sinne einer diachronen intertextuellen Perspektive – davon ausgehen, dass es ältere alttestamentliche Texte aufgreift, auf sie Bezug nimmt und sich zu deren Aussagen verhält. Eine diachrone intertextuelle Perspektive müsste dann grundsätzlich um das zeitliche Nacheinander von Texten wissen und literarische Abhängigkeiten berücksichtigen.¹⁹⁵

In exemplarischer Weise hat T. Krüger dargelegt, inwiefern das Koheletbuch die Tora als bereits vorliegenden Textkorpus immer wieder rezipiere. In kreativer Freiheit würden im Koheletbuch *theologische* Aussagen der Tora (insbesondere der Urgeschichte) rezipiert, kritisiert und weiterentwickelt.¹⁹⁶

Obwohl das Koheletbuch unter den alttestamentlichen Texten zeitlich spät angesetzt werden kann und man, wie T. Krüger deutlich macht, davon auszugehen hat, dass das Koheletbuch auf vorliegende Texte zurückgreift, erweist es sich aber doch als ein schwieriges Unterfangen, literarische Abhängigkeiten im Alten Testament tatsächlich nachzuweisen:

¹⁹² Eine Zusammenfassung mit den wesentlichen Argumenten hinsichtlich der Entstehungszeit des Koheletbuches findet sich bei: Schwienhorst-Schönberger, *Stand*, 24f; Michel, *Qohelet*, 112ff. Ausführlich zum möglichen zeitgeschichtlichen Hintergrund, siehe: Krüger, *Kohelet*, 39ff.

¹⁹³ Fitschen, *Gabe*, 35.

¹⁹⁴ Vgl. Fischer, *Vorgeschichte*, 151.

¹⁹⁵ C. Smith entwickelt acht Kriterien, nach denen sich beurteilen lässt, inwiefern bei intertextuellen Bezügen die „*direction of dependence*“ bestimmt werden könne. Vgl. Smith, *Allusions*, 25. Als ein Kriterium nennt er darunter den Entstehungszeitpunkt der Texte. Vgl. Smith, *Allusions*, 7f.

¹⁹⁶ Vgl. Krüger, *Rezeption*, 321f.

„When one text is obviously later than another, as for example, in NT allusions to passages in the Hebrew Scriptures, the direction of allusion is easily ascertained. When dealing with passages in the Tanak, however, it is rarely possible to establish so definitively the priority of texts, especially since demonstrably early texts often contain later, secondary elements. Some scholars have found the difficulties in assigning dates to texts so great as to warrant the abandonment of the diachronic approach altogether.“¹⁹⁷

S. Seiler bezieht diese Beobachtung in seine Auseinandersetzung mit besonderen Problemstellungen bei der intertextuellen Analyse alttestamentlicher Texte mit ein und hält fest: „Bei welcher Größe es sich um den Prätext bzw. den Folgetext handelt, ist auch mit literarkritischen Mitteln oft nur schwer zu klären.“¹⁹⁸ Außerdem könnten auch andere Gründe eine Rolle spielen, die intertextuelle Bezüge hervorbringen: „Hinzu kommt, dass die Bezüge zwischen den Texten nicht allein auf literarischer Verwendung beruhen müssen, sondern auch auf gemeinsame mündliche Überlieferungen und Traditionen zurückgehen können.“¹⁹⁹

In Ergänzung dazu kann man die Beobachtung von M. Saur heranziehen, der gerade den Diskursen in der Weisheitsliteratur eine Gleichzeitigkeit attestiert.²⁰⁰ Verschiedene Trägergruppen hätten ihre *theologischen* Positionen gleichzeitig vertreten und zur Debatte gestellt.²⁰¹ M. Saur stellt diesbezüglich

¹⁹⁷ Leonard, *Allusions*, 257. J. M. Leonard hebt die Schwierigkeiten diachroner Untersuchungen hervor. Weil man aber dennoch berücksichtigen müsse, dass sich Texte diachron aufeinander beziehen, stellt er sechs Fragen vor, an denen man sich orientieren könnte, wenn man die „*direction of the textual relationship*“ bestimmen will. Vgl. Leonard, *Allusions*, 258ff.

¹⁹⁸ Seiler, *Text-Beziehungen*, 35.

¹⁹⁹ Seiler, *Text-Beziehungen*, 35.

²⁰⁰ T. Krüger deutet in Bezug auf die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Koheletbuches verschiedene Verbindungen zu anderen alttestamentlichen Weisheitsbüchern an, die den diskursiven Charakter der Weisheit und damit ihr Zusammenspiel bzw. ihre Auseinandersetzung mit ähnlichen Fragestellungen unterstreichen: Während das Sprüchebuch und das Hohelied das Koheletbuch zustimmend rezipieren würden und Jesus Sirach mit diesem zum Teil übereinstimme als auch sich auseinandersetze, vertrete das Buch der Weisheit Ansichten, die dem Koheletbuch diametral widersprächen. Vgl. Krüger, *Kohelet*, 55f. Dabei müsse es sich – wie im Fall Buch der Weisheit/Koheletbuch – nicht unbedingt um eine argumentative Auseinandersetzung handeln, die in den Büchern zu finden sei, sondern um unterschiedliche Überzeugungen, die einander entgegengestellt werden. Vgl. Krüger, *Kohelet*, 56.

²⁰¹ Vgl. Saur, *Sapientia*, 241f.

das Ijobbuch, das Sprüchebuch und das Koheletbuch als Diskurspartner nebeneinander.²⁰² Das zeitliche *Vorher* oder *Nachher* einzelner Texte ist nicht immer entscheidend. Beispielsweise zeigt J. Marböck vielschichtige Beziehungen zwischen dem Koheletbuch und dem Buch Jesus Sirach an, deren literarisches Abhängigkeitsverhältnis nicht zweifelsfrei zu klären sei.²⁰³ Obwohl J. Marböck eher dazu tendiert, bei Jesus Sirach Reaktionen auf Aussagen des Koheletbuches anzunehmen,²⁰⁴ hebt er die Bedeutung des gemeinsamen Ausgangspunktes hervor, an den sich verschiedene Weisen *theologischen* Denkens anschließen: „Interessanter aber ist vielleicht die je verschiedene Beleuchtung, das spezifische Echo der gleichen bzw. einer ähnlichen Fragestellung in diesen einander zeitlich nahestehenden Werken aus dem Raum des frühen Judentums.“²⁰⁵

Aus diesen Gründen nimmt diese Arbeit eine synchrone intertextuelle Perspektive ein.²⁰⁶ Im Vordergrund stehen damit keine literarischen Abhängigkeiten, die zwischen dem Koheletbuch und zeitlich vorauslaufenden alttestamentlichen Texten eruiert werden könnten. Auch die Frage danach, ob der Autor/die Autorin des Koheletbuches intertextuelle Beziehungen intendiert hat, ist nicht zu beantworten.

Überhaupt erscheint es problematisch, von intertextuellen Bezügen zwischen alttestamentlichen Texten auf eine Intention des Autors/der Autorin zurückzuschließen, wie dies M. Pfister und U. Broich für ihr Konzept der engen Intertextualität voraussetzen.²⁰⁷ Weil nur der Text vorliegt und der Autor/die Autorin aufgrund des zeitlichen Abstands entzogen bleibt, können nur Intentionen auf der Ebene des Textes, nicht aber des Autors/der Autorin eruiert werden.²⁰⁸

²⁰² Vgl. Saur, *Sapientia*, 237.

²⁰³ Vgl. Marböck, *Sirach*, 275f.

²⁰⁴ Vgl. Marböck, *Sirach*, 278.

²⁰⁵ Marböck, *Sirach*, 284.

²⁰⁶ S. Seiler greift mit G. Steins auf die Problematik des Begriffs *synchron* zurück, der zeitliche Vorstellungen berührt. Hinsichtlich einer intertextuellen Zusammenschau alttestamentlicher Texte, die unabhängig von ihrer zeitlichen Entstehung erfolgt, scheint eine räumliche Vorstellung geeigneter: „Das Interesse richtet sich nicht auf Abhängigkeiten (Chronologie, Kausalität), sondern auf Ähnlichkeiten (Ikonizität), die den Vorgang der Intertextualisierung steuern.“ Steins, *Bindung*, 102; vgl. Seiler, *Text-Beziehungen*, 36.

²⁰⁷ Vgl. Pfister, *Intertextualität*, 25; Broich, *Formen*, 31.

²⁰⁸ K. Ehlich spricht von einer zerdehnten Sprechsituation zwischen Autor/Autorin und Leser/Leserin. Zwischen beiden steht allein der Text, der sich vom Autor/der Autorin abgelöst hat. Vgl. Ehlich, *sprachliches Handeln*, 493. Zum Kommunikationsmodell von K. Ehlich siehe das folgende Kapitel.

Die Fokussierung auf den Text, der in seiner Form und mit seinen Aussagen auf einen Autor/eine Autorin zurückzuführen ist, schließt intentionale Absichten des Autors/der Autorin keineswegs aus, sie bleiben jedoch spekulativ.²⁰⁹

Der synchrone Ansatz betont dagegen die Rolle der Rezipienten/Rezipientinnen bzw. der Leser/Leserinnen, die intertextuelle Signale im Text des Koheletbuches aufgreifen und über diese Signale Beziehungen zu anderen alttestamentlichen Texten herstellen. Weil es in Bezug auf die Rolle der Leser/Leserinnen einiger Klärungen bedarf, wird die Rezeptionsinstanz im folgenden Kapitel bedacht.

c) Den Bezug zwischen Texten herstellen

Texte müssen qualitativ oder/und quantitativ bestimmbare Referenzsignale bzw. Marker²¹⁰ aufweisen, um Texte und deren *theologische* Aussagen begründet aufeinander beziehen zu können.

Grundsätzlich und sehr allgemein empfiehlt H. K. Berg „überall da nach möglichen *Beziehungen zwischen Texten* zu suchen, wo inhaltliche und/oder formale Verwandtschaften vermutet werden können.“²¹¹ Als grobe Orientierungsgrößen können daher inhaltliche und formale Aspekte dienen, denen sich intertextuelle Referenzsignale zuordnen lassen. H. K. Berg spricht ferner von Themen, Motiven und Personen, über die Texte miteinander in Beziehung zu setzen seien.²¹²

Im Detail sind diesbezüglich im bibelwissenschaftlichen Bereich unterschiedlichste Zusammenstellungen von Referenzsignalen zu finden, die sich jedoch immer wieder überschneiden. Als hervorzuhebende Referenzsignale nennt beispielsweise G. Miller: „Paramount among these criteria are lexical similarities such as shared vocabulary and phraseology, but also important are parallels

²⁰⁹ Die wahren Intentionen des Autors/der Autorin kann man unmöglich verifizieren. Selbst aus dem Text erhobene Aussagen über die Intention des Autors/der Autorin bleiben, so G. Steins, Annahmen des Interpreten/der Interpretin. Vgl. Steins, Bindung, 95.

²¹⁰ Beide Begriffe werden synonym verwendet. Vgl. Ternès, Intertextualität, 97.

²¹¹ Berg, Feuer, 310.

²¹² Vgl. Berg, Feuer, 310ff.

based on content or motif, and formal similarities between texts such as common genre, or shared structural features.”²¹³

C. Edenburg geht verschiedenen intertextuellen Referenzsignalen (genre; motif; formulae; type-scenes; parallel accounts; allusion; quotation; hypertextual commentary)²¹⁴ nach und setzt ihre Aufmerksamkeit besonders auf das (qualitative) intertextuelle Erinnerungspotential, das einzelne Referenzsignale auslösen.

Im Rahmen eines diachronen intertextuellen Zugangs untersucht C. Frevel, inwiefern das Ijobbuch auf Ps 104 zurückgreift. Das Ijobbuch, das als Teil eines Diskurses innerhalb der Weisheitsliteratur verstanden werden könne, setze „Traditionen voraus und diskutiert diese durch Anspielung, Zitat, Echo, Nachklang, Revision, Parodie etc.“²¹⁵

M. Saur verifiziert zwar solche Referenzsignale hinsichtlich seines Beitrags zum *theologischen* Diskurs innerhalb der Weisheitsliteratur nicht weiter, allerdings lassen sich aus seiner Argumentation einzelne Referenzsignale ableiten. Zunächst geraten dabei vor allem thematische Aspekte in den Blick. Indem M. Saur seine These anhand von drei thematischen Beispielen (Gottesfurcht; personifizierte Weisheit; Tun und Ergehen) untersucht, macht er deutlich, dass sich Texte aufgrund von gemeinsamen Themen aufeinander beziehen lassen.²¹⁶ Mit dem thematischen Aspekt hängen ferner begriffliche Ähnlichkeiten unmittelbar zusammen. M. Saur hält hier eine „gemeinsame Sprachwelt des alttestamentlichen Weisheitsdiskurses“²¹⁷ fest, die z. T. durch einzelne Lexeme (יָרָא), aber auch durch gleichlautende Formulierungen eröffnet werde.²¹⁸

In der Gesamtschau kann man also eine gewisse Bandbreite an verschiedensten Referenzsignalen wahrnehmen, die in unterschiedlichen exegetischen Fragestellungen individuell Berücksichtigung finden und nicht abschließend definiert werden können.

Prinzipiell lassen sich – wenn man die Einteilung von H. K. Berg präzisieren möchte – die vielfältigen Referenzsignale in drei Kategorien unterscheiden und

²¹³ Miller, *Intertextuality*, 284. Die einzelnen Referenzsignale werden von G. Miller im Einzelnen ausführlich besprochen, siehe: Miller, *Intertextuality*, 294ff.

²¹⁴ Vgl. Edenburg, *Intertextuality*, 137ff.

²¹⁵ Frevel, *Geheimnisse*, 306.

²¹⁶ Vgl. Saur, *Sapientia*, 237.

²¹⁷ Saur, *Sapientia*, 239.

²¹⁸ Vgl. Saur, *Sapientia*, 238f.

dadurch besser nachvollziehen. S. Seiler legt hierzu eine sinnvolle Unterteilung vor:

„Zu den stilistisch-semantischen Allusionssignalen können einzelne prägnante Lexeme oder Wortverbindungen, semantische Felder oder auch auffallende Stilmittel gerechnet werden. Strukturelle Analogien ergeben sich hinsichtlich Aufbau, Plot oder Szenerie vergleichbarer Darstellungen. Hinzu kommen bei den inhaltlichen Faktoren Ähnlichkeiten im Blick auf das Thema bzw. auf Handlungen oder Handlungsabläufe.“²¹⁹

Wenn entsprechend dieser Kategorien (stilistisch-semantisch; strukturell; inhaltlich) Referenzsignale gefunden werden bzw. anzunehmen sind, die auf andere Texte und damit auf mögliche *theologische* Diskurse verweisen, dann muss eine Plausibilitätsprüfung der gesammelten Referenzsignale erfolgen. Die Relevanz einzelner Referenzsignale sowie ihr Zusammenspiel müssen im Einzelfall bewertet werden.

Obwohl sich eine exakte Messbarkeit von Intertextualität nicht realisieren lässt, wie M. Pfister festhält,²²⁰ kann man doch gewisse Intensitäten beschreiben, indem die Qualität einzelner Referenzsignale bewertet oder auch das quantitative Vorkommen von Referenzsignalen bedacht wird: „Man wird [...] nicht mit einem Kriterium auskommen, sondern ein Bündel von Kriterien ansetzen müssen, wobei dann für den Intensitätsgrad eines intertextuellen Verweises alle Werte dieser verschiedenen Parameter berücksichtigt werden.“²²¹

Richtig urteilt S. Seiler, dass sich letztendlich die Kategorien von richtig oder falsch nicht anwenden lassen würden und allenfalls eine Konstatierung von Wahrscheinlichkeiten möglich sei.²²²

Die Erschließung der *theologischen* Themen und Aussagen des Koheletbuches erfolgt in dieser Arbeit anhand zweier Lexeme („עשה“ und „נתן“), die mit Gott als Subjekt in Verbindung stehen. Hier sind erste Anzeichen für die Herstellung

²¹⁹ Seiler, Text-Beziehungen, 47.

²²⁰ Vgl. Pfister, Intertextualität, 26.

²²¹ Pfister, Intertextualität, 26.

²²² Vgl. Seiler, Text-Beziehungen, 47.

intertextueller Bezüge zu erwarten. Im Rahmen des Alten Testaments ist diesbezüglich zu überlegen, wo lexematische und thematische Ähnlichkeiten einen Vergleich von Texten nahelegen:²²³ Gibt es alttestamentliche Texte, in denen ebenfalls das *Machen* und *Geben* Gottes im Vordergrund steht? Auf welche Objekte beziehen sich diese Aussagen? Während im Koheletbuch vor allem „עשה“ immer wieder darauf hinweist, dass Gott alles macht, werden insbesondere mit „נתן“ zahlreiche Gaben Gottes benannt, die verschiedene (alttestamentliche) Themenbereiche, Motive und Fragestellungen berühren. Die Diskussion von Ansätzen zur Erschließung der *Theologie* des Koheletbuches hat auf die Themen Schöpfung²²⁴ und Erkenntnis hingewiesen, die intertextuell relevant sein könnten. Ein Augenmerk kann auch auf Formulierungen gelegt werden, die an andere alttestamentliche Texte erinnern und einen Bezug suggerieren (z. B. Koh 3,11a vs. Gen 1,31; Koh 7,14 vs. Jes 45,7).²²⁵

Intertextuelle Referenzsignale sind im Einzelfall zu beschreiben und einzuordnen.

²²³ Wie kann das bei der Auslegung eines Textes praktisch gelingen? Neben der literarischen Kompetenz des Auslegers/der Auslegerin kann das Hinzuziehen von Fachliteratur nützlich sein, um Text-Bezüge ausfindig zu machen (vgl. Seiler, Text-Beziehungen, 47), als auch die Verwendung von Wörterbüchern, die Belegstellen angeben, und Konkordanzen. H. K. Berg hebt den wichtigen Stellenwert von Konkordanzen für das Herausfinden von intertextuellen Beziehungen hervor. Um das Wachstum von Themen, Motiven und Personen in biblischen Texten nachzeichnen zu können, empfehle sich eine Konkordanz als Hilfsmittel. Vgl. Berg, Feuer, 318f.

²²⁴ Das intertextuelle Vernetzungspotential in Bezug auf das Thema *Schöpfung* in alttestamentlichen Texten unterstreicht B. Janowski: „Neben den zentralen Themenfeldern und Motiven [die in verschiedenen alttestamentlichen Texten zum Bereich *Schöpfung* auftauchen; MS] stellen die intertextuellen Bezüge zwischen einzelnen Schöpfungsaussagen/-texten eine zweite Form der innerbiblischen Vernetzung des Schöpfungsthemas dar.“ Janowski, Schöpfungsglaube, 462. Anzumerken ist, dass B. Janowski den Begriff der Intertextualität hier im Speziellen im Sinne einer diachronen intertextuellen Perspektive anwendet, indem er von Prätexten (in seiner beispielhaften Aufstellung sind das v. a. Texte der Urgeschichte) spricht, die in Folgetexten adaptiert und abgewandelt werden. Vgl. Janowski, Schöpfungsglaube, 462f. F. Fitschen, der schöpfungstheologische Aussagen des Koheletbuches im Vergleich mit wichtigen schöpfungstheologischen Texten des Alten Testaments untersucht, wählt für dieses Vorhaben, vermutlich aufgrund des gemeinsamen Themas *Schöpfung*, folgende Texte aus: Gen 1; Gen 2-3; Ps 8; Ps 19; Ps 104; Ijob; Spr; Jes 40-66. Vgl. Fitschen, Gabe, 5.

²²⁵ Nützliche Hinweise könnten sich bezüglich der Möglichkeit, intertextuelle Verbindungen herzustellen, bei O. Loretz finden. O. Loretz stellt sogenannte „Topoi der israelitischen Literatur und besonders der biblischen Weisheitsliteratur“ zusammen, die sich seiner Einschätzung nach auch im Koheletbuch finden und die vergleichend heranzuziehen sind. Loretz, Qohelet, 196. Zu den einzelnen Topoi, siehe: Loretz, Qohelet, 197ff. Hilfreich erscheint auch die Aufstellung biblischer Parallelen zum Koheletbuch von O. Kaiser: Kaiser, Kohelet, 67ff.

Schlussfolgerungen: In einer spezifischen Form ist das Phänomen der Intertextualität anschlussfähig, um *theologische* Diskurse im Alten Testament methodisch erfassen und reflektieren zu können. Den Ausgangspunkt bildet der (schriftliche) Text des Koheletbuches. In ihm sollen Referenzsignale (stilistisch-semantisch; strukturell; inhaltlich) identifiziert werden, die es begründet (d. h. mit einer gewissen Plausibilität) ermöglichen, andere (schriftliche) alttestamentliche Texte mit ihren *theologischen* Aussagen vergleichend heranzuziehen (1. Schritt). Prinzipiell orientiert sich diese Arbeit an einem synchronen Zugang der Intertextualität, weshalb der Entstehungszeitpunkt von Texten in den Hintergrund rückt.

Das intertextuelle Offenlegen von *theologischen* Diskursen, innerhalb derer das Koheletbuch zu beschreiben ist, dient dazu, die *theologischen* Positionen des Koheletbuches profilieren zu können. An die Beobachtung intertextueller Bezüge muss sich also eine Deutung anschließen (2. Schritt).

1.3.3 Die Rede von Gott im Koheletbuch rezipieren – der Leser

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht das Koheletbuch und damit ein verschrifteter Text des Alten Testaments, in dem ein *theologisches* Profil entwickelt und vorgelegt wird. Ein schriftlicher Text, den man mit U. Eco als *trägen Mechanismus*²²⁶ bezeichnen könnte, braucht einen Rezipienten/eine Rezipientin, der/die den Text im Lesevorgang zum Leben erweckt und seinen Sinn konstituiert. Das entspricht der Charakteristik eines schriftlichen Textes, denn er „wird für jemanden gesendet, der ihn aktualisiert“.²²⁷ Die Instanz des Lesers/der Leserin kann dabei unterschiedlich definiert werden. Daher ist festzulegen, welche Vorstellung vom Leser/von der Leserin vorliegt, wenn in dieser Arbeit davon die Rede ist.

Eine geeignete Ausgangsbasis für verschiedene weiterführende Überlegungen zur Rezeption eines schriftlichen Textes bildet der texttheoretische Ansatz von

²²⁶ Vgl. Eco, Lector, 63.

²²⁷ Eco, Lector, 64.

K. Ehlich. Dieser versucht den Begriff des Textes auf der Basis eines kommunikativen Geschehens zu bestimmen.²²⁸ Den Ausgangspunkt der Argumentation bildet K. Ehlich zufolge das Phänomen sprachlichen Handelns, mit einem Gegenüber von Sprecher/Sprecherin und Hörer/Hörerin in einer Sprechsituation, die eine physische Kopräsenz von Sprecher/Sprecherin und Hörer/Hörerin voraussetzt.²²⁹ Diese Sprechsituation ist nach K. Ehlich von Flüchtigkeit gekennzeichnet, weil der Äußerungsakt an das Medium des Schalls gebunden ist, das unmittelbar im Zuge seiner Produktion wieder vergeht.²³⁰

Diese Bedingung der Kopräsenz wird dann zum Problem, wenn ein Sprecher/eine Sprecherin eine geplante sprachliche Handlung ausführen will, der Hörer/die Hörerin aber entweder räumlich (diatop) oder zeitlich (diachron) nicht unmittelbar zu erreichen ist.²³¹ In diesem Fall muss „der Sprecher [...] nach Mitteln suchen, wie er den raumzeitlichen Abstand überwinden kann.“²³²

Eine Lösung biete dabei das Institut des Boten, der von K. Ehlich zunächst als menschlicher Überbringer einer Botschaft bzw. einer an ihn übertragenen Sprechhandlung zu verstehen sei.²³³ Der Bote/die Botin tritt dabei in einer ersten Sprechsituation als Hörer/Hörerin auf (kopräsent) und vermittelt die aufgenommene Sprechhandlung (nach verschiedenen Graden der Genauigkeit) in einer neuen Situation, in der er/sie als Sprecher/Sprecherin auftritt und sich an einen Hörer/eine Hörerin (kopräsent) richtet.²³⁴

²²⁸ In der Literaturwissenschaft wird das Kommunikationsschema, das sich in seiner einfachsten Variante mit den Größen von *Sender/Senderin*, *Objekt* und *Empfänger/Empfängerin* wiedergeben lässt, verwendet, um das Verhältnis von Autor/Autorin, Text und Leser/Leserin schematisch zu beschreiben. Vgl. Fischer, Wege, 106.

²²⁹ Vgl. Ehlich, sprachliches Handeln, 487f; K. Ehlich entfaltet den Begriff *Text* innerhalb der Theorie des sprachlichen Handelns. Vgl. Ehlich Textbegriff, 531. Eine koprärente Sprechsituation kann sich auf mehrere Faktoren stützen, die zum Gelingen einer Kommunikation beitragen: „In einer Kommunikation von Angesicht zu Angesicht kommen unendlich viele Formen außersprachlicher und verstärkender (gestischer, hinweisender und ähnliches mehr) Ausdrucksmittel hinzu sowie eine unbegrenzte Anzahl von Redundanzen und Feedback, wobei das eine das andere unterstützt.“ Eco, Lector, 65.

²³⁰ Vgl. Ehlich, sprachliches Handeln, 488.

²³¹ Vgl. Ehlich, sprachliches Handeln, 490.

²³² Ehlich, sprachliches Handeln, 490.

²³³ Vgl. Ehlich, sprachliches Handeln, 491.

²³⁴ Vgl. Ehlich, sprachliches Handeln, 491. Daneben macht K. Ehlich auch auf den Stellenwert des Gedächtnisses (wobei hier das kulturelle Gedächtnis von Gesellschaften gemeint ist), das Sprechhandlungen speichert und aufbewahrt, aufmerksam. Vgl. Ehlich, sprachliches Handeln, 492f.

Von dieser Beobachtung leitet K. Ehlich eine nachvollziehbare Definition des Textbegriffs ab: „Ich schlage nun vor, für eine solche, aus ihrer primären unmittelbaren Sprechsituation herausgelöste Sprechhandlung, die für eine zweite Sprechsituation gespeichert wird, den Ausdruck ‚Text‘ zu verwenden. Nach dieser Auffassung sind Texte also durch ihre sprechsituationsüberdauernde Stabilität gekennzeichnet.“²³⁵ K. Ehlich wählt infolgedessen den Begriff der *zerdehnten Sprechsituation* (diatop; diachron), in der (mündlichen und schriftlichen) Texten die spezifische Funktion der Überlieferung zukomme.²³⁶

Neben der hohen Bedeutung von mündlichen Texten in oralen Gesellschaften²³⁷ sind es vor allem schriftliche Texte in literalen Gesellschaften, die eine Sprechhandlung zeit- und raumunabhängig überliefern. Indem, so K. Ehlich, die Sprechsituation materiell, d. h. zum greifbaren, sichtbaren Ereignis werde, verliere die Überlieferung ihre personale Vermittlung.²³⁸ Im Wandel zur Schriftlichkeit könne daher eine Übertragung von *Sprecher/Sprecherin* zu *Autor/Autorin* und von *Hörer/Hörerin* zu *Leser/Leserin* stattfinden.²³⁹

K. Ehlich verweist nun auf einen Bruch, der sich im Gegenüber zu kopräsenten Sprechsituationen ergebe.²⁴⁰ Texte (mündlich oder schriftlich) seien letztlich Teil unvollständiger (zerdehnter) Sprechsituationen, in denen einmal der Hörer/die Hörerin, das andere Mal der Sprecher/die Sprecherin fehle.²⁴¹ Damit erhalte der Text, aufgrund der zerdehnten Sprechsituation, einen ausgezeichneten Platz.²⁴²

²³⁵ Ehlich, sprachliches Handeln, 493.

²³⁶ Vgl. Ehlich, sprachliches Handeln, 493.

²³⁷ Zu mündlichen Überlieferungsverfahren und dem Stellenwert des Gedächtnisses siehe: Ehlich, sprachliches Handeln, 493ff.

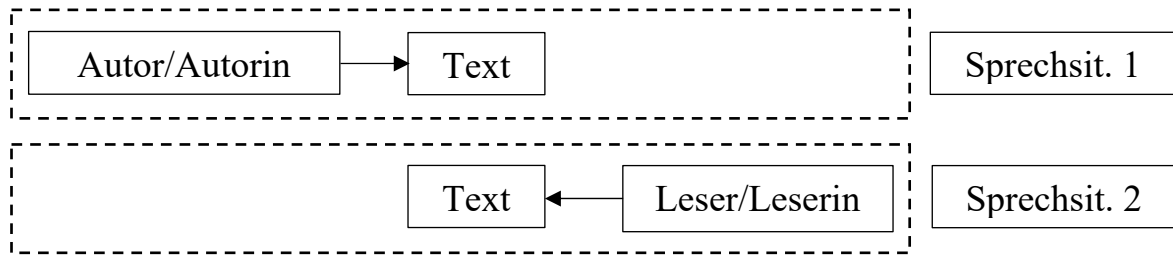
²³⁸ Vgl. Ehlich, sprachliches Handeln, 500. U. Eco wählt den Begriff der *Flaschenpost* für einen schriftlichen Text, den ein Autor/eine Autorin hervorbringe und der damit verschiedenen und abwechslungsreichen Interpretationsakten überlassen werde. Vgl. Eco, Lector, 65.

²³⁹ Vgl. Ehlich, Textbegriff, 536f. Zum unterschiedslosen Austausch der Begriffe siehe auch: Eco, Lector, 61.

²⁴⁰ Vgl. Ehlich, Textbegriff, 540.

²⁴¹ Vgl. Ehlich, sprachliches Handeln, 501.

²⁴² Vgl. Ehlich, Textbegriff, 543. Zur folgenden Grafik siehe: Ehlich, Textbegriff, 542. Hier wurden analog in Bezug auf schriftliche Texte Autor/Autorin, Leser/Leserin eingetragen. Zu beachten ist, dass sich bei schriftlichen Texten die Pfeilrichtung zwischen Text und Leser/Leserin ändert, da die Initiative, die Sprechsituation herzustellen, nur vom Leser/von der Leserin ausgehen kann, nicht vom schriftlichen Text. Ausnahmen hiervon wären möglicherweise Werbetexte (Plakate; Banner etc.) oder Verkehrsschilder, denen ein initiativer Charakter zu eigen ist, Sprechsituationen herzustellen.



Für die Auseinandersetzung mit alttestamentlichen Texten kann man den text-theoretischen Ausführungen von K. Ehlich wichtige Impulse entnehmen: Alttestamentliche Texte können als verschriftete Boten betrachtet werden, die eine kommunikative Sprechsituation überbrücken und sprechsituationsüberdauernde Stabilität besitzen. Die schriftlichen Texte sind dabei Ausdruck einer zerdehnten Sprechsituation (diatop und diachron), die zwei voneinander getrennte Sprechsituationen hervorbringt.

Im Fall alttestamentlicher Texte wird deutlich, dass die erste Sprechsituation (Autor/Autorin – Text) nicht mehr greifbar wird. Das, was der Autor/die Autorin tatsächlich im Sinn hatte – nach U. Eco die *intentio auctoris*²⁴³ –, lässt sich nicht mehr einholen. Gerade für Texte des Alten Testaments besteht in diachroner und diatoper Hinsicht ein großer Abstand der Kommunikation, der die Sprechsituation von Autor/Autorin und Text in weite Ferne rückt.

Will man die Bedeutung eines alttestamentlichen Textes erheben, dann kann das nur im Gegenüber von Text und Leser/Leserin gelingen, d. h. in der Aktualisierung der zweiten Sprechsituation.

Die Sinnkonstitution erfolgt dabei im Lesen des Textes, wobei das hauptsächliche Augenmerk entweder auf die Leser/Leserinnen (*intentio lectoris*) oder den Text (*intentio operis*) gelegt werden kann.

²⁴³ U. Eco unterscheidet die *intentio auctoris*, die *intentio operis* und die *intentio lectoris*. Vgl. Eco, Grenzen, 35.

Betont man die Rolle der Leser/Leserinnen bei der Sinnkonstitution eines Textes,²⁴⁴ dann kann man im Prinzip von einer Vielzahl an unterschiedlichen Lesern/Leserinnen ausgehen, die sich initiativ mit einem schriftlichen Text auseinandersetzen wollen und ihre jeweiligen Rezeptionsinteressen einbringen.²⁴⁵

Die Verbreitung und der hohe Stellenwert von alt- und neutestamentlichen Texten im Leben vieler Menschen trägt dazu bei, dass die zweite Sprechsituation (Text – Leser/Leserin) in verschiedensten Kontexten hergestellt wird, womit sehr unterschiedliche Lesestandpunkte zu beschreiben wären. Fragen, Voraussetzungen und Überzeugungen von Lesern/Leserinnen wären B. van Iersel zufolge zu bedenken und auch deren kulturelle, soziale und ökonomische Hintergründe zu berücksichtigen, vor denen Texte gelesen werden.²⁴⁶

Nach C. Dohmen spiegeln sich die vielfältigen Interessen unterschiedlichster Leser/Leserinnen u. a. in der zunehmenden Vielfalt an Zugängen, Leseweisen und Auslegungsarten, die im Hinblick auf die Bibel zu verzeichnen sind²⁴⁷ „(z. B. psychologische, tiefenpsychologische, sprachanalytische, strukturalistische, materialistische, soziologische, feministische, befreiungstheologische, existentielle, kontextuelle, kanonische, mehrdimensionale, integrative usw. Auslegung)“.²⁴⁸ Die *intentio lectoris* in Bezug auf den Text müsse damit aber, so C. Dohmen, als undeutlich und fragwürdig gelten.²⁴⁹

²⁴⁴ In der Wissenschaftsgeschichte der Literaturtheorie hat sich das Interesse an den drei Größen (Autor/Autorin; Text; Leser/Leserin) immer wieder gewandelt. M. Willand unterscheidet drei Phasen, die sich in dieser Reihenfolge historisch aufeinander aufbauend und voneinander abgrenzend rekonstruieren lassen: „Eine autorbezogene (hermeneutische), eine textbezogene (formalistische oder strukturalistische) und eine leserbezogene (rezeptionstheoretische) Phase.“ Willand, Lesemodelle, 1. Für die Bibelwissenschaften lässt sich diese Interessensverschiebung ebenfalls beobachten, die sich an den Entwicklungen in der Literaturwissenschaft zu orientieren scheint. G. Steins spricht diesbezüglich von einer Neuorientierung der jüngeren Exegese, in der die Rolle des Lesers/der Leserin als Mitschöpfer/Mitschöpferin des Textsinns in den Vordergrund rückt (Rezeptionsästhetik). Vgl. Steins, Bindung, 85.

²⁴⁵ Die Gruppe der möglichen Leser/Leserinnen eines Textes unterliege immer gewissen Grenzen. Auch wenn nach M. Willand die Gruppe groß sei, sie bleibe endlich. Sprachbarrieren oder die Verfügbarkeit von Texten würden die Gruppe potentieller Leser/Leserinnen definieren. Vgl. Willand, Lesemodelle, 67.

²⁴⁶ Iersel, Markuskommentar, 57. Beispielsweise lässt sich die ökonomische und soziale Situation der Leser/Leserinnen in Lateinamerika nicht von einer besonderen Weise der Bibelrezeption trennen. Vgl. Iersel, Markuskommentar, 57f. Der Ausgangspunkt eines befreiungstheologischen Zugangs (materialistisch; feministisch; Lektüre lateinamerikanischer Gemeinden) beruht auf der Erfahrung realer Unterdrückung und ist von daher nicht ohne den besonderen und konkreten Standort des Lesers/der Leserin zu denken. Vgl. Berg, Feuer, 301ff.

²⁴⁷ Vgl. Dohmen, Auslegung, 63.

²⁴⁸ Dohmen, Auslegung, 63.

²⁴⁹ Vgl. Dohmen, Auslegung, 37f.

Anstatt von verschiedenen Lesern/Leserinnen auszugehen, die den Text auf ihre Weise rezipieren, kann man sich auch dem Text zuwenden und danach fragen, welchen Leser/welche Leserin der Text voraussetzt. Entgegen textexternen Lesern/Leserinnen geht es dabei um eine textinterne Konstruktion und damit um einen *abstrakten Leser*.²⁵⁰

Das Leserkonzept, das damit aufgegriffen wird, entstammt den Literaturwissenschaften, die nach D. Birke grob vier Arten von Leserkonzepten unterscheiden, die zum Teil sehr divergieren: *Reale Leser/Leserinnen* (bzw. *empirische Leser/Leserinnen*).²⁵¹ *Leserfiguren* sind Teil der erzählten Welt. *Fiktive Leser* sind Adressaten der Kommunikation innerhalb von narrativen Texten.²⁵² Das vierte Konzept befasst sich mit dem sogenannten *abstrakten Leser*, der ausgehend vom Text entwickelt wird.²⁵³

Innerhalb eines breiten Spektrums literaturtheoretischer Modelle zum *abstrakten Leser* stelle, so D. Birke, die Bezeichnung des *impliziten Lesers* einen der am weitesten verbreiteten Begriffe dar, der vor allem mit dem Anglisten W. Iser verbunden wird.²⁵⁴ Den Ausgangspunkt bei W. Iser bildet die Überzeugung, „dass die Bedeutung eines literarischen Textes nicht unabhängig von dessen Rezeption gedacht werden“²⁵⁵ könne. Entgegen der Annahme, dass die Rezeption nun ausschließlich in der subjektiven Perspektive von Lesern/Leserinnen erfolgt, versucht W. Iser mit dem Konzept des impliziten Lesers, eine „den Texten eingezeichnete Struktur“²⁵⁶ zu beschreiben: „Der implizite Leser [be-

²⁵⁰ Aus diesem Grund, weil von einem Leser-Konstrukt des Textes die Rede ist, ist eine Differenzierung in Leser/Leserinnen nicht notwendig.

²⁵¹ Der/die reale Leser/Leserin definiert sich geradezu dadurch, dass seine/ihre Intention, mit der ein Text gelesen wird, einer großen Offenheit unterliegt: „Der reale Leser hat Aufregenderes zu tun als dies [einen abstrakten Leserstandpunkt einzunehmen; MS] – jedenfalls dann, wenn er den literarischen Text nicht als Anspruch, sondern als ansprechend wahrnimmt. Das gerade hat Literatur ihm zu bieten, dass sie ihn auf eine vielseitige statt nur partikuläre Weise anzusprechen vermag, so wie es seiner ganzheitlichen menschlichen Verfasstheit entspricht. Wo sonst, wenn nicht in der Gegenwart seiner Vorstellung, kommen *alle* menschlichen Vermögen zu ihrem unbeschränkten Recht, die sinnlichen ebenso wie die intellektuellen, ethischen und ästhetischen? Der reale Leser tut das einzig Richtige, wenn er liest, wie es *ihm* beliebt.“ Bäcker, Lesen, 143.

²⁵² Ausführlicher zu diesem Konzept, siehe: Birke, Adressat, 166ff.

²⁵³ Die Bezeichnungen der vier Leserkonzepte und weiterführende Definitionen finden sich bei: Birke, Adressat, 165f.

²⁵⁴ Vgl. Birke, Adressat, 169.

²⁵⁵ Birke, Adressat, 170.

²⁵⁶ Iser, Akt, 60.

sitzt; MS] keine reale Existenz; denn er verkörpert die Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet.“²⁵⁷ Der implizite Leser lasse sich nach W. Iser als der in der Textstruktur vorgedachte Empfänger beschreiben, womit jeder literarische Text ein bestimmtes Rollenangebot für seine möglichen Empfänger bereithalte.²⁵⁸

Will man das *theologische* Profil des Koheletbuches herausarbeiten, so erscheint es sinnvoll, den impliziten Leser in den jeweiligen Kontexten zu diskutieren, die diese Arbeit anhand von „עשה“ und „נתן“ in den Blick nimmt. Mit anderen Worten: Es wird im Einzelfall – und wo es notwendig erscheint – zu überlegen sein, welchen Leser der Text des Koheletbuches erwartet, um in seinen *theologischen* Aussageabsichten und Argumentationen rezipiert werden zu können.

Wenn in dieser Arbeit vom Leser des Koheletbuches die Rede ist, so ist damit immer der implizite Leser gemeint, der aufgrund des Textes und der von ihm geforderten Verstehensvoraussetzungen angenommen wird.

1.4 Fazit

Mit der Frage nach der *Theologie* des Koheletbuches ging die Beobachtung einher, dass es bei den Auslegern/Auslegerinnen viele Deutungen des Koheletbuches und seiner *Theologie* gibt, die sich v. a. an der Vorstellung einer einzigen bzw. einheitlichen alttestamentlichen *Theologie* orientieren und davon ausgehend das Koheletbuch bewerten. Der eigene Standpunkt, das individuelle *theologische* Profil des Koheletbuches und dessen Anliegen werden dabei kaum wahrgenommen. Notwendig ist deshalb ein Perspektivwechsel, der v. a. darin gründet, die Unterschiedlichkeit und Eigenständigkeit alttestamentlicher

²⁵⁷ Iser, Akt, 60.

²⁵⁸ Vgl. Iser, Akt, 61. D. Birke macht auf die Kritik aufmerksam, die dem Modell des impliziten Lesers von W. Iser entgegengebracht wird. Wenn darunter angemahnt wird, dass es sich bei diesem Modell um den Versuch handle, persönlichen Lektüreerfahrungen einen allgemein verbindlichen Status zuzusprechen (R. Schneider), dann deutet sich damit zumindest die Schwierigkeit an – ebenso wie bei der Suche nach der *intentio operis* – einen objektiven Standpunkt zu beziehen, von dem aus Aussagen über den impliziten Leser getroffen werden. Vgl. Birke, Adressat, 171.

Theologien zu berücksichtigen. Vor diesem Hintergrund versucht diese Arbeit das individuelle *theologische* Profil des Koheletbuches vor dem Hintergrund alttestamentlicher *Theologien* zu erschließen.

Die methodischen Vorüberlegungen folgten nun der Frage, wie das *theologische* Profil des Koheletbuches angemessen herausgearbeitet werden kann. Die Auseinandersetzung mit verschiedenen Vorschlägen, sich der *Theologie* des Koheletbuches zu nähern (vgl. H.-P. Müller; D. Michel; M. Leuenberger; A. Vonach), führte zu der Einschätzung, den beiden Lexemen „עשה“ und „נתן“, die mit Gott als Subjekt verbunden werden, zu folgen. Ihre Häufigkeit und der damit einhergehende Leitwortcharakter lassen erwarten, dass sie entscheidende *theologische* Linien vorzeichnen. Entlang der beiden Lexeme soll deshalb das *theologische* Profil des Koheletbuches in seinen verschiedenen Kontexten analysiert werden. Darüber hinaus wird zu bedenken sein, inwiefern die über „עשה“ und „נתן“ in direkter Weise getätigten *theologischen* Aussagen weiterführende *theologische* Implikationen innerhalb des Koheletbuches zur Folge haben. Der primäre Fokus dieser Arbeit liegt darauf, die Rede von Gott zu analysieren, wie sie im Koheletbuch vorgelegt wird.

Gleichzeitig ist die Analyse *theologischer* Aussagen zu profilieren. Weil von einer besonderen *theologischen* Diskursivität des zur alttestamentlichen Weisheit zu zählenden Koheletbuches ausgegangen werden darf (vgl. G. Fischer; M. Witte; M. Saur), war methodisch zu klären, wie *theologische* Diskurse und Diskurspartner im Bereich alttestamentlicher Texte sichtbar gemacht werden können, in deren Kontext sich das *theologische* Profil des Koheletbuches mit seinen Positionen besser beschreiben lässt. In den Blick geriet dabei das Phänomen der Intertextualität. In der Auseinandersetzung mit diesem vielschichtigen Phänomen hat sich gezeigt, dass ein synchroner intertextueller Ansatz dem Ziel der vorliegenden Untersuchung am ehesten entspricht. Unabhängig von ihrer zeitlichen Entstehung sollen die Texte des Alten Testaments mit ihren vielfältigen *Theologien* als mögliche Diskurspartner verstanden werden. Das Koheletbuch und seine *theologischen* Aussagen sollen dabei in begründeter Weise zu anderen *theologischen* Aussagen des Alten Testaments in Beziehung gesetzt werden. Diese begründeten Vergleiche sollen auf intertextuellen Referenzsignalen beruhen (stilistisch-semantisch; strukturell; inhaltlich), die im Einzelfall zu markieren und zu bewerten sind.

Wenn sich in Folge einer Plausibilitätsprüfung Referenztexte heranziehen lassen, dann sind Ähnlichkeiten und Unterschiede zu benennen. Darauf aufbauend hat eine Deutung zu erfolgen, die den *theologischen* Beitrag des Koheletbuches und seinen individuellen *theologischen* Charakter innerhalb der *Theologien* des Alten Testaments herausstellt.

Folgende Einschränkungen sind im Rahmen des intertextuellen Vorhabens zu bedenken: Die heranzuziehenden Referenztexte können nicht so ausführlich dargestellt werden, wie die Passagen aus dem Koheletbuch. Zu erwarten sind vielmehr überblickshaft angeführte Gesprächsbeiträge, die grundsätzliche Vergleiche ermöglichen. Anzumerken ist außerdem, dass in dieser Arbeit keine umfassende intertextuelle Studie zum Koheletbuch angestrebt wird. Die Auswahl von Referenztexten bleibt selektiv und lässt sich ganz gewiss diskutieren bzw. durch andere Texte erweitern, die es unter der großen Zahl alttestamentlicher Texte begründet zu berücksichtigen gäbe. Hier geht es deshalb allein darum, die *theologische* Stimme des Koheletbuches exemplarisch an geeigneten Stellen im Kontext anderer alttestamentlicher *Theologien* zu profilieren, um das Eigene des Koheletbuches hervorzuheben, aber auch, um die im Alten Testament vorliegende *theologische* Vielfalt zu unterstreichen. Der sekundäre Fokus dieser Arbeit liegt auf der intertextuellen Profilierung, die im Rahmen gesonderter intertextueller Gesprächsräume entfaltet wird.

Zuletzt setzte sich der methodische Teil mit den Voraussetzungen auseinander, die eine Rezeption der *Theologie* des Koheletbuches ermöglichen. Dabei rückte die Rolle des Lesers/der Leserin in den Blick und damit die Rezeptionsinstanz, die den Sinn eines vorliegenden Textes, wie des Koheletbuches, konstituiert. In dieser Arbeit bildet der Text des Koheletbuches die Grundlage, der auf Elemente untersucht werden soll, die einen bestimmten Leser voraussetzen. Wenn vom Leser die Rede ist, ist der implizite Leser (W. Iser) gemeint.

Vor dem Hintergrund dieser methodischen Vorüberlegungen hofft die vorliegende Arbeit, einen Beitrag zur Frage nach der *Theologie* des Koheletbuches leisten und die *theologische* Stimme des Koheletbuches inmitten der Vielfalt der alttestamentlichen *Theologien* profilieren zu können.

2. Die Rede von Gott in der Schöpfung

2.1 Schöpfungstheologische Vorüberlegungen

Wenn im folgenden Verlauf der Arbeit von Schöpfung gesprochen wird, sind einige Vorüberlegungen anzustellen, denn der Gebrauch des Begriffs Schöpfung kann Unterschiedliches bezeichnen. W. Bröker beschreibt die Uneindeutigkeit des Begriffs:

„Das Wort ›Schöpfung‹ (ähnlich wie das Wort ›Welt‹) wird häufig nicht im strengen Sinne benutzt, sondern auch als Synonym zu ›Erde‹, ›menschlicher Lebensraum‹, ›menschliches Umfeld‹, ›lebendige, nichtmenschliche Natur‹. In nicht-theologischem Zusammenhang wird zumeist ganz naiv von Schöpfung gesprochen, ohne dabei explizit oder implizit einen Schöpfer vorauszusetzen.“²⁵⁹

Der deutsche Begriff Schöpfung stammt vom mittelhochdeutschen Verb *schepfen*, das ein *Schaffen* meint.²⁶⁰ Schöpfung bezeichnet also Geschaffenes und spricht damit *im strengen Sinne* auch von dem, der das Geschaffene schafft: Gott.

Schöpfung stellt einen genuin *theologischen* Begriff dar, weshalb eine Verwendung des Begriffs, die lediglich die „Mit- und Umwelt des Menschen“ oder eine „intakte Natur“ bezeichnet, den eigentlichen Bedeutungsinhalt verfehlt.²⁶¹ Nach K. Schmid könne man den Begriff Schöpfung in biblischer und *theologischer* Tradition folgendermaßen definieren: „Schöpfung meint das von Gott Geschaffene und von ihm Unterschiedene und umfasst – theologisch verstanden – restlos alles, was nicht der Schöpfer selbst ist.“²⁶²

Dieses so definierte Gegenüber von Schöpfung und Gott ordnet gleichzeitig den Menschen ein. Der Mensch und das, was er hervorbringt, ist gänzlich ein Teil der Schöpfung. K. Schmid präzisiert in diesem Sinne: „Die Exklusion von

²⁵⁹ Bröker, Schöpfung, 116.

²⁶⁰ Zur Wortherkunft, siehe: Schmid, Schöpfung, 3. W. Bröker weist darauf hin, dass eine Tautologie vorliege, wenn von der Schöpfung Gottes gesprochen werde, denn die Bezeichnung Schöpfung intendiere bereits, dass es einen Schöpfer gebe. Vgl. Bröker, Schöpfung, 116.

²⁶¹ Schmid, Schöpfung, 4. Zu *Schöpfung* als theologischem Grundbegriff, siehe: Janowski, Schöpfungsglaube, 3f.

²⁶² Schmid, Schöpfung, 4.

anthropogenen Errungenschaften aus dem Schöpfungsbegriff entspricht jedenfalls nicht dem biblischen und theologischen Verständnis.“²⁶³

Obwohl es für das Alte Testament keinen vergleichbaren Begriff zum deutschen Wort Schöpfung gibt, gilt im antiken Israel das Wissen darum, dass alles auf Gottes Schaffen zurückgeht „als Selbstverständlichkeit“.²⁶⁴ Diese Überzeugung wurde jedoch erst später als explizite *theologische* Aussage festgehalten: „Dass die Welt, in der das antike Israel lebte, Gottes Schöpfung war, ist eine theologische Aussage, die das antike Israel [...] erst nach und nach entwickelte“.²⁶⁵

Wenngleich in der Leserichtung des Alten Testaments mit Schöpfung als erstem Thema in Gen 1 das Fundament alles Weiteren gelegt wird, geht dem eine „reiche religiöse Erfahrung und tiefe Reflexion“²⁶⁶ voraus. G. Fischer macht deutlich, dass die Vorstellung von Gott als Schöpfer, der in Beziehung mit dem ganzen Kosmos steht, aus einer späteren Phase der Entwicklung jüdischen Glaubens stamme.²⁶⁷ Schöpfungstheologie sei daher „von einem sehr reifen

²⁶³ Schmid, Schöpfung, 4f.

²⁶⁴ Schmid, Schöpfung, 5. Zum begrifflichen Befund im Alten Testament, siehe: Schmid, Schöpfung, 5.

²⁶⁵ Schmid, Schöpfung, 5.

²⁶⁶ Fischer, Theologien, 21. Einen kurzen Abriss wichtiger Etappen der Interpretation der Schöpfungstheologie bietet M. Schubert. Vgl. Schubert, Schöpfungstheologie, 14ff.

²⁶⁷ Vgl. Fischer, Theologien, 21. Ebenfalls G. v. Rad: „Es ist schon lange aufgefallen, daß sich umfangreichere Aussagen von Jahwes Weltschöpfung erst in jüngeren Texten finden.“ Rad, Theologie (I), 149. E. Gerstenberger ordnet diese theologische Entwicklung in die Erfahrungen des Volkes Israel in der Exilszeit ein. Die in Gen 1 und 2 überlieferten Schöpfungserzählungen würden Ähnlichkeiten mit babylonischen Mythen erkennen lassen, auch wenn sie eigene Akzente setzten. Die Auseinandersetzung mit den Ideologien und Mythologien des babylonischen Weltreichs habe dazu geführt, dass aus dem Gott Israels ein universaler Weltengott geworden sei. Vgl. Gerstenberger, Theologien, 192f. C. Westermann macht darauf aufmerksam, dass kein einziges der Motive der Schöpfungserzählung des Alten Testaments absolut neu sei, sondern diese in anderen Traditionen ihre näheren oder weiteren Parallelen hätten. Vgl. Westermann, Theologie, 73. Die Bedeutung der Exilszeit für die Entwicklung israelitischer Theologien sei kaum zu überschätzen. R. Albertz sieht in ihr einen wesentlichen Impuls monotheistischer Reflexionen: „Ohne die Exilerfahrung hätte es in Israel nie die Entdeckung des Monotheismus im strengen Sinne des Wortes gegeben, ohne sie wäre von Israel nie die Grenze der Nationalreligion überschritten und ohne sie wäre aus seiner Mitte nie die Idee einer weltweiten Mission geboren worden.“ Albertz, Exilszeit, 324. Obwohl die Exilszeit als entscheidender Katalysator des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens verstanden werden darf, nimmt seine Geschichte ihren Ausgang bereits in vorexilischer Zeit. Zur geschichtlichen Entwicklung des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, siehe: Janowski, Schöpfungsglaube, 453ff.

Gottesverständnis“²⁶⁸ geprägt, das ein Hinausdenken über nationale Grenzen voraussetzt.²⁶⁹

Anzumerken ist, dass der hier von G. Fischer aufgegriffene griechische Begriff Kosmos im Alten Testament kein direktes Pendant besitzt. Zur Klärung trägt die Unterscheidung von M. Moxter bei:

„Der griechische und der lateinische Begriff (*κόσμος/mundus*) qualifizieren Welt als Ordnungsphänomen, näherhin als Wohlordnung (*εὐταξία*) oder Harmonie, in der Güte und Schönheit (*κοσμέω* = schmücken) gleichursprünglich sind. Gegenbegriff ist das Chaos, das wie die Nacht oder die Leere keine Unterscheidung zulässt. Der Begriff des Weltalls (*παῦν, universum*) als Totalität und Einheit aller Dinge erhält so normative Qualität. [...] Die biblischen Texte kennen ebenfalls einen Begriff der Totalität (‚Himmel und Erde‘: Gen 1,1; in Jes 44,24 als ‚All‘, *hākol* zusammengefaßt) und partizipieren am altorientalischen Ordnungsdenken, ihnen fehlt aber ein dem Kosmos vergleichbarer Begriff. Vor allem ist [...] Gott nie Teil dieser Totalität, sondern stets als Schöpfer von ihr unterschieden.“²⁷⁰

Wenn im Verlauf dieser Arbeit daher von Kosmos gesprochen wird, dann erfolgt dies im Bewusstsein, dass dieser Begriff von außen an biblische Texte herangetragen wird. Inhaltlich wird damit das Ganze (quantitativ) der geordneten (qualitativ) Welt bezeichnet, das von Gott verschieden ist.

²⁶⁸ Fischer, Theologien, 283.

²⁶⁹ Vgl. Fischer, Theologien, 283.

²⁷⁰ Moxter, Welt, 538.

Grundsätzlich ist für das Thema Schöpfung im Alten Testament zu beachten, dass nicht *die eine* Schöpfungstheologie vorliegt, sondern verschiedene Entwürfe und Vorstellungen.²⁷¹ B. Janowski zufolge begegnen „im Alten Testament Schöpfungsaussagen in breiter Streuung“, weshalb von einer „Pluriformität des Themas ‚Schöpfung‘“ auszugehen sei.²⁷²

Nach H. K. Berg stelle Schöpfung eines der großen Themen in alttestamentlichen Texten dar, das sich durch verschiedenste Texte hindurch verfolgen lasse.²⁷³ H. K. Berg deutet dabei das intertextuelle Potential an, das mit dem Thema Schöpfung im Alten Testament einhergeht. Individuelle Profilierungen des Themas könne man dann, so H. K. Berg, mit folgenden Fragen erschließen: „Welche inhaltliche Ausformung des Themas liegt vor?“, „Welche Funktion hat das Thema in diesem Zusammenhang?“, „Welche Erfahrungen können diesen Gebrauch herbeigeführt haben?“, „Welche neuen Aspekte des Themas kommen zutage?“²⁷⁴

Ein entscheidendes Kennzeichen schöpfungstheologischer Aussagen in alttestamentlichen Texten ist das Bemühen, in verschiedensten Darstellungen vom Ganzen zu sprechen und zum Ausdruck zu bringen, dass ohne Gott nichts ist.²⁷⁵

²⁷¹ So urteilt M. Schubert über den Charakter alttestamentlicher Schöpfungstheologie, „daß von ‚der‘ Schöpfungstheologie an sich kaum die Rede sein kann“. Schubert, Schöpfungstheologie, 59. Dasselbe Fazit zieht: Fitschen, Gabe, 51ff. Eine wichtige Beobachtung im Hinblick auf die Rolle alttestamentlicher Aussagen über die Schöpfung tätigt C. Houtman. Ausgangspunkt seiner Überlegung ist die Wahrnehmung unterschiedlicher Vorstellungen von Ordnungen und Abläufen innerhalb der Schöpfung, die sich häufig widersprechen: „Ist der Himmel nun eine halbe Kugel oder ein Zelt? Kommt der Regen nun aus himmlischen Krügen, aus einem Himmellozean oder aus den Wolken? Ist die Erde nun auf Wasser oder auf Säulen gegründet?“ Houtman, Himmel, 308. Diese sich widersprechenden Vorstellungen würden im Alten Testament nebeneinander verwendet. C. Houtman macht daraufhin deutlich, dass die Widersprüchlichkeit nicht als Problem einer unzureichenden wissenschaftlichen Welterklärung verstanden werden dürfe. Vielmehr sei die vorliegende Vielfalt ein Ausweis dafür, dass in unterschiedlichen Kontexten „jede Aussage und jede Vorstellung für sich auf seine Absicht hin“ wahrzunehmen sei. Houtman, Himmel, 314. B. Janowski stellt 20 Themenfelder zusammen, die die „Vielfalt der exilisch-nachexilischen Schöpfungsvorstellungen belegen“. Janowski, Schöpfungsglaube, 459ff.

²⁷² Janowski, Schöpfungsglaube, 454.

²⁷³ Vgl. Berg, Feuer, 318. Gerade die Aufstellung von B. Janowski macht deutlich, in welchen alttestamentlichen Texten schöpfungstheologische Themenfelder und Motive immer wieder auftauchen. Vgl. Janowski, Schöpfungsglaube, 459ff.

²⁷⁴ Alle Zitate finden sich bei: Berg, Feuer, 318.

²⁷⁵ Das Thema *Schöpfung* und die Vorstellung eines Ganzen gehören fest zusammen: „Im Reden von der Schöpfung sind die Begriffe vom Ganzen, dem Ganzen der Menschheit und dem Ganzen der Welt, allererst entstanden.“ Westermann, Theologie, 74.

Wenn erzählt wird, Gott mache den Himmel bzw. Himmel und Erde (Gen 1,1; Jes 40,22; 42,5; 44,24; 45,12.18 u. ö.; Ps 8,4; 33,6; 102,26; 136,5 u. ö.; Spr 3,19; 8,27; Ijob 9,8),²⁷⁶ dann bedeutet das, Gott schafft alles. Besonders die Nennung zweier gegensätzlicher Begriffe, wie Himmel und Erde, will im Sinne eines Merismus das Ganze des göttlichen Schöpfungshandelns miteinschließen.²⁷⁷ Der Anspruch schöpfungstheologischer Texte, eine Gesamtheit und Vollständigkeit aussagen zu wollen, lässt sich immer wieder anhand verschiedener komplementärer Bilder beobachten.

Ein Beispiel dafür ist die Differenzierung von Lebensräumen, die einzeln genannt werden, gemeinsam aber wiederum für das Ganze stehen. So zeigt Gen 1 detailliert, wie Gott die verschiedenen Lebensräume *Himmel*, *Meer* und *Erde* mit Lebewesen bevölkert (Gen 1,20f).²⁷⁸ Mit derselben Absicht, das Ganze des göttlichen Schöpfungshandelns zu loben, bezieht sich auch Ps 8 auf die genannten Lebensräume (Ps 8,8.9).²⁷⁹

Wenn ein Glaube vom Ganzen spricht, dann gehen damit universale Vorstellungen einher, die über exklusive *theologische* Haltungen hinausweisen. Wenn

²⁷⁶ B. Janowski führt die Rede von der Erschaffung des Himmels bzw. von Himmel und Erde/Erde und Himmel zusammen mit den hier übernommenen Belegstellen als ein zentrales Themenfeld des (exilisch-nachexilisch) alttestamentlichen Schöpfungsglaubens auf, siehe: Janowski, Schöpfungsglaube, 459f.

²⁷⁷ Mit der gleichen Absicht, mit Gott alles Geschaffene in Beziehung zu setzen, enthält das apostolische Glaubensbekenntnis den Ausdruck „Schöpfer des Himmels und der Erde“. W. Zimmerli hält zum Merismus *Himmel und Erde* in Gen 2,4 fest, dass er dort als thematische Überschrift den nicht vorhandenen Begriff von *Welt* „im Sinne eines geschlossenen Ganzen der Schöpfung“ ersetze. Zimmerli, Grundriß, 25. N. Sarna weist darauf hin, dass der Merismus im Zueinander zweier gegensätzlicher Begriffe, aufgrund eines fehlenden alternativen Begriffs, das Ganze bezeichnen will: „The use here of a merism, the combination of opposites, expresses the totality of cosmic phenomena, for which there is no single word in biblical Hebrew.“ Sarna, Genesis, 5.

²⁷⁸ C. Westermann erkennt die wesentliche Intention des ersten Kapitels der Genesis darin, vom Ganzen zu sprechen: „*Die Welt als Ganze im Aufblick zum Schöpfer*“ zu begreifen, ist auch die Absicht des ersten Kapitels der Bibel. Die Gliederung dieses Kapitels erschließt sich nur, wenn man vom Ganzen ausgeht. Es gliedert sich in die Erschaffung der Grundkategorien der Zeit (Gen. 1,3-5), des Raumes (Gen. 1,6-10), die Erschaffung der Vegetation (Gen. 1,11-13) und der Gestirne (Gen. 1,14-19), der Tiere (1,20-25) [sic!], des Menschen (1,26-31) [sic!] und dem Ziel des Ganzen in Gen. 2,1-4.“ Westermann, Theologie, 77.

²⁷⁹ D. Böhler konstatiert den darin ausgesagten Willen zur Vollständigkeit: „Die Liste hat erkennbar erschöpfende Absicht: Land-, Luft- und Wassertiere sollen die Lebewesen der Gesamtheit aller Lebensräume abdecken.“ Böhler, Psalmen (1-50), 177. H. Spieckermann weist für Spr 30,18f darauf hin, dass der Zahlenspruch Bilder aus den drei weltbildenden Bereichen Himmel, Erde und Meer wähle, um die Grenzen des Erkennens auszudrücken. Vgl. Spieckermann, Lebenskunst, 349.

Gott als Schöpfer alles Geschaffenen vorgestellt wird, dann stehen „grundlegende Gegebenheiten des Daseins, den Menschen – nicht als Individuum, sondern als Gattungswesen betrachtet – eingeschlossen“²⁸⁰ im Vordergrund. D. h., es geht um „den Menschen schlechthin, nicht den Israeliten und die Israelitin allein.“²⁸¹ Deshalb entspricht der *theologischen* Weite in schöpfungstheologischen Texten eine *anthropologische* Weite.

Hinsichtlich der schöpfungstheologischen Rede vom Ganzen ist ferner auf eine wesentliche Besonderheit des Menschen hinzuweisen, der als (ein) Geschöpf einen Teil des Ganzen darstellt.²⁸² Zu beachten ist nämlich: Obwohl der Mensch ein Teil der Schöpfung ist, steht er ihr zugleich durch sein Beobachten und Denken gegenüber!

Allerdings unterliegt der Mensch dabei epistemologischen Grenzen: So muss berücksichtigt werden, dass der Mensch, obwohl er „[i]m Reden von der Erschaffung der Welt [...] die Welt als Ganzheit zu erfassen gelernt“²⁸³ hat, die Welt als Ganze nicht wahrnehmen kann. Der Mensch kann mit dem ihm zur Verfügung stehenden Instrumentarium der Welterkenntnis, seiner Sinne,²⁸⁴ aber auch seiner Vernunft, das Ganze immer nur teilweise erkennen und begreifen.

Besonders treffend ordnet W. Bröker diese unhintergehbare Prämisse ein, der das Geschöpf *Mensch* unterliegt: „[W]ir wissen nämlich, daß Schöpfung in quantitativer und qualitativer Hinsicht umfangreicher, mehr ist, als wir erkennen und erkennen können; wir wissen, daß Total-Schöpfung in einem nicht erkennbaren Maße für menschliches Erkennen unerreichbar ist und sein wird.“²⁸⁵ Die menschliche Rede von Schöpfung bleibt daher immer fragmentarisch, so dass der Mensch zwar um das *Das* der Schöpfung weiß, nicht aber im Einzelnen um das *Wie* der Schöpfung.²⁸⁶

²⁸⁰ Eberlein, Schöpfer, 97.

²⁸¹ Gerstenberger, Theologien, 193.

²⁸² Mit einer Differenzierung der Begriffe *Schöpfung* und *Geschöpf* setzt sich K. Eberlein auseinander: „Schöpfung‘ ist also ein Globalbegriff, dem so nur mehr oder weniger umfassende Kollektivbegriffe zugeordnet werden können.“ Eberlein, Schöpfer, 99. Der Mensch als Geschöpf ist Teil des Ganzen der Schöpfung.

²⁸³ Westermann, Theologie, 77.

²⁸⁴ Vgl. Westermann, Theologie, 77.

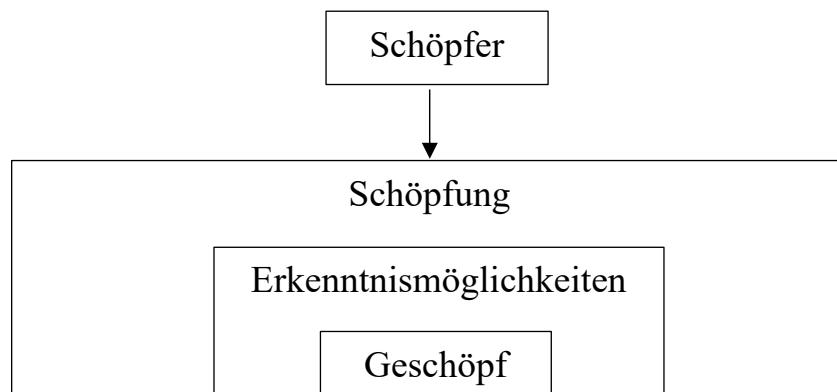
²⁸⁵ Bröker, Schöpfung, 116f.

²⁸⁶ „Wir wissen zwar, ›daß‹ es eine ›ganze‹ Schöpfung gibt, vom ›Wie‹ dieser ganzen Schöpfung wissen wir aber nur stückweise.“ Bröker, Schöpfung, 117.

Von dem bisher Gesagten lassen sich einige Grundsätze ableiten, die eine Rede von Schöpfung begleiten:

- a) Gott (Schöpfer) ist das Subjekt, auf den alles, was ist (Schöpfung), zurückzuführen ist
- b) Das Geschaffene ist nicht mit Gott identisch
- c) Das Geschaffene umfasst alles, ohne Ausnahme
- d) Der Mensch (Geschöpf) ist ein Teil des Geschaffenen
- e) Der Mensch kann nicht das Ganze des Geschaffenen begreifen

Die genannten Sätze, die als Größen *Schöpfer*, *Schöpfung* und *Geschöpf* enthalten, stellen sich graphisch folgendermaßen dar:²⁸⁷



Die hier skizzierte Rede von *Schöpfer*, *Schöpfung* und *Geschöpf* weist innerhalb des Alten Testaments u. a. in den Bereich weisheitlicher Tradition, zu der das Koheletbuch hinzuzuzählen ist.²⁸⁸ G. v. Rad urteilt für die Weisheit Israels

²⁸⁷ M. Schubert weist auf ein dreidimensionales, in sich zusammengehöriges, Weltbild hin, das die Schöpfungsentwürfe des Alten Testaments überliefern: „Schöpfer – Mensch – übrige Schöpfung“. Schubert, Schöpfungstheologie, 62.

²⁸⁸ Im Alten Testament findet sich die Schöpfungsthematik „[n]eben der Urgeschichte, einigen Psalmen und dem Jesajabuch [...] prominent vor allem auch in der weisheitlichen Literatur“. Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 104. B. Janowski stellt die wichtigsten alttestamentlichen Texte detailliert zusammen, die Schöpfungsaussagen beinhalten: vgl. Janowski, Schöpfungsglaube, 32ff.

sogar, dass sie sich nur in Schöpfungsaussagen bewege.²⁸⁹ Darin kommt dem Thema Schöpfung eine entscheidende *theologische* Rolle zu.

Denn der schöpfungstheologische Charakter der Weisheitsschriften Israels korreliert mit ihrem *theologischen* Programm, das von Universalität und Internationalität geprägt ist, während „Erwählungstraditionen und Geschichte“²⁹⁰ keine oder eher eine nachgeordnete Rolle spielen.²⁹¹

Ein entscheidender Aspekt der Weisheitstheologie ist, dass sie, mit der Absicht allgemeingültige Erkenntnisse zu gewinnen, die Rede von Gott unabhängig von nationalen Grenzen zu entwickeln sucht.²⁹² Dies entspricht der Zielsetzung der Weisheit, die „weniger auf das Volk [...] als den *Einzelnen* bezogen ist, weniger das Verhalten des rechten Israeliten als des Menschen [...] schlechthin bedenkt“²⁹³. Die von jedem Menschen einsehbare Schöpfung bildet daher die natürliche und logische Ausgangsbasis. Die Weisheitstheologie versteht die Schöpfung als universales Erkenntnisobjekt, auf das sich das Erkenntnisvermögen des Menschen richten kann. Eine Rede von Schöpfung geht dabei einer Rede von Gott voraus.²⁹⁴

²⁸⁹ Vgl. Rad, *Theologie* (I), 430. G. v. Rad macht auf den besonderen Stellenwert des Schöpfungsglaubens in der alttestamentlichen Weisheit aufmerksam. Während ihm zufolge die Schöpfungsdarstellungen in der Tora nicht um ihrer selbst willen das Schöpfungswerk Gottes betrachten, sondern als Ätiologie Israels verstanden werden, sei die Schöpfung für die Weisheit „ein absoluter Glaubensgrund, auf den ganz um seiner selbst willen Bezug genommen wurde und nicht im Hinblick auf andere Glaubensinhalte.“ Rad, *Theologie* (I), 153. Zur (problematischen) Position von G. v. Rad in Bezug auf den Stellenwert der Schöpfungsaussagen in der Tora, siehe: Janowski, *Schöpfungsglaube*, 21ff.

²⁹⁰ Gerstenberger, *Theologien*, 193.

²⁹¹ E. Gerstenberger spricht vom *Universalismus* und einer *Geschichtsentrücktheit* der alttestamentlichen Weisheitsschriften, deren Theologie eine internationale Ausrichtung habe. Vgl. Gerstenberger, *Theologien*, 193. K. Schmid wertet den Befund, dass sich die Weisheitstheologie insbesondere der Schöpfungsthematik bedient, als wenig überraschend, „wendet sich die Weisheit doch traditionell der Reflexion von umfassenden und elementaren Lebensphänomenen zu, wofür sich die Schöpfungsthematik als interpretatorischer Rahmen nachgerade anbietet.“ Schmid, *Schöpfung im Alten Testament*, 105. W. Zimmerli weist darauf hin, dass weisheitliche Schriften zwar auch von JHWH sprechen, aber nirgends sein besonderes Handeln an Israel in der Geschichte erwähnen würden. Ebenso wenig sei vom Gottesvolk Israel die Rede. Vgl. Zimmerli, *Grundriß*, 138.

²⁹² „Was der Theologie der Weisheit spezifisches Profil gibt, ist die Suche nach Gottes weltlicher Gegenwart innerhalb und außerhalb der durch Völker gesetzten religiösen Grenzen.“ Spieckermann, *Lebenskunst*, 359.

²⁹³ Schmidt, *Glaube*, 399.

²⁹⁴ Nach R. Feldmeier und H. Spieckermann öffne in der Weisheit die Schöpfung „den Weg von der Welterkenntnis zur Gotteserkenntnis“. Feldmeier/Spieckermann, *Gott*, 263.

Schöpfungstheologische Aussagen der Weisheit nehmen eine Relation an, in der Gott und Schöpfung einander gegenüberstehen.²⁹⁵ Gott und die Schöpfung sind dabei keine identischen Größen, vielmehr wohnt der Schöpfung ein gleichnishafter Charakter inne.²⁹⁶ H. Spieckermann erkennt die Grundlage dieses „gleichnishaften Charakter[s] aller Erscheinungen der Welt“ darin, dass Gott sich „der Welt tief eingestiftet“ habe.²⁹⁷ Anders und zurückhaltender ausgedrückt: Die Schöpfung kann auf ihren Schöpfer verweisen, da sie sein Werk darstellt.

Gleichzeitig beschäftigen sich weisheitliche *Theologien* mit der Frage, inwieweit sich der Mensch mit seinen epistemologischen Fähigkeiten mit der Schöpfung auseinandersetzen kann und wie sich davon ausgehend eine Rede von Gott gewinnen lässt. D. h., die Frage nach der Erkennbarkeit der Schöpfung geht mit der Frage nach der Erkennbarkeit des Schöpfers einher. In den weisheitlichen Texten liegen hierzu verschiedene Antworten vor.

Insgesamt unterstreichen weisheitliche Texte mit ihren schöpfungstheologischen Zugängen die Ambivalenz der alttestamentlichen *Theologien*, die sich zwischen Partikularität und Universalität bewegen. E. Gerstenberger hält für dieses spannungsvolle Verhältnis treffend fest: „Einerseits verehrte sie [die jüdische Gemeinde; MS] in Jahwe den obersten Gott, den Herrn der Schöpfung und der Völkerwelt, der für die ganze Menschheit zuständig war. Andererseits beanspruchte sie diese höchste Gottheit für sich selbst.“²⁹⁸

Dass die Weisheitstheologie ein eigenes *theologisches* Profil besitzt, das lange Zeit verkannt worden ist, wird zunehmend erkannt. H. Spieckermann markiert bezugnehmend auf die Gottrede das ganz Eigene der Weisheit: „Die weisheitliche Theologie ist eine Alternative zur Theologie der Offenbarungsgeschichte.“²⁹⁹ Ähnlich stellt schon W. Zimmerli die Frage, „ob Israel in seinem weisheitlichen Erkennen und Umgehen mit der Welt auf eine zweite, von jener

²⁹⁵ K. Schmid verweist auf Gen 1, worin ein Konzept von Schöpfer und Schöpfung vorgelegt wird, in dem beide Größen vollkommen voneinander getrennt sind: „Gott hat keine weltliche Qualität und die Welt hat keine göttliche Qualität.“ Schmid, *Schöpfung im Alten Testament*, 89.

²⁹⁶ Zum Verhältnis Gott und Welt in der alttestamentlichen Weisheit, siehe: Spieckermann, *Lebenskunst*, 351.

²⁹⁷ Spieckermann, *Lebenskunst*, 351.

²⁹⁸ Gerstenberger, *Theologien*, 196.

²⁹⁹ Spieckermann, *Lebenskunst*, 359.

ersten gelösten Quelle der Offenbarung stoße“³⁰⁰. Freilich ist hier nicht an einen gegenseitigen Ausschluss zu denken, sondern an ein Nebeneinander und ein Sich-Ergänzen, was wiederum die Vielfalt *theologischer* Zugänge, die das Alte Testament enthält, hervorhebt: „Vom Ursprung her sind sie jedoch alternative Konzeptionen, die je für sich das Gottesverhältnis von Welt und Mensch eigenständig zu erhellen vermögen.“³⁰¹

Die bis hierher vorgelegten Ausführungen zum Thema Schöpfung im Alten Testament, die in Bezug auf dieses umfassende Thema als fragmentarisch zu bezeichnen sind, dienen der Vorbereitung auf das Thema Schöpfung, das im Koheletbuch aufgegriffen wird. Bewusst gemacht werden sollte, dass schöpfungstheologische Aussagen ein universales Gepräge entfalten und sich mit den Größen *Schöpfer*, *Schöpfung* und *Geschöpf* befassen als auch ihr Zueinander beleuchten. Dabei reflektieren gerade weisheitliche Texte die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen hinsichtlich der Schöpfung und darüber hinaus des Schöpfers.

Wie sich angedeutet hat, zieht sich das Thema Schöpfung pluriform durch viele Texte des Alten Testaments. Deshalb wird einerseits entscheidend sein, *welche* Themenfelder und Motive das Koheletbuch aufgreift, was inhaltliche Aussage-Aspekte berührt, andererseits wird zu untersuchen sein, *wie* diese Themenfelder und Motive aufgegriffen werden und inwiefern sich Unterschiede zu anderen schöpfungstheologischen Aussagen alttestamentlicher Texte ergeben, anhand derer eigene *theologische* Akzentsetzungen des Koheletbuches sichtbar werden.

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie das Thema *Schöpfung*, ausgehend vom Lexem „עשה“, einen wesentlichen Bestandteil des Koheletbuches darstellt und die Grundlage bildet, auf der eine Rede von Gott im Koheletbuch entwickelt wird.

³⁰⁰ Zimmerli, Grundriß, 138.

³⁰¹ Spieckermann, Lebenskunst, 359.

Weitere Klärungen:

Im Voraus der Behandlung des schöpfungstheologischen Themas im Koheletbuch ist es notwendig, auf die Unschärfe des Begriffs *Schöpfung* aufmerksam zu machen. Da Schöpfung alles von Gott Verschiedene bezeichnet, steht der Begriff immer für das Ganze des von Gott Geschaffenen. Das ist bleibend richtig. Da sich das Koheletbuch jedoch über verschiedene Perspektiven der Schöpfung annähert, wird man nicht umhinkommen, im Reden von der Schöpfung auf Begriffe auszuweichen, die im jeweiligen Kontext geeigneter erscheinen. So kann, um den jeweiligen Gegenstand der Diskussion differenzierter zu fassen, von der Natur, kosmischen und menschlichen Kategorien, von der Welt oder der Erde (als dem Himmel gegenüberstehende Größe) gesprochen werden. Diese Begriffe setzen weder die schöpfungstheologischen Vorüberlegungen außer Kraft, noch konkurrieren diese Begriffe mit einer Deutung dessen, was mit Schöpfung gemeint ist. Vielmehr stehen die verschiedenen Begriffe im Dienst des Ganzen.

2.2 Das Thema „Schöpfung“ im Koheletbuch

Eine erste Annäherung an das Thema Schöpfung erfolgt über den Begriff „עשה“, der 62-mal³⁰² vorkommt und damit die Spitzenvokabel im Koheletbuch darstellt.

O. Loretz hat den Wortschatz des Buches Kohelet auf *Lieblingswörter* untersucht und bemerkt, dass der Autor eine Vorliebe für bestimmte Worte und Wendungen habe.³⁰³

Insgesamt zählt er 27 *Lieblingswörter*³⁰⁴ auf und stellt sie nach ihrer Häufigkeit des Vorkommens zusammen. Dazu gehören folgende Begriffe: „עשה“ (tun, das Tun, Werk) 62-mal; „חכם“ (weise, weise sein, Weisheit) 51-mal; „טוב“ (gut, das Gute) 51-mal; „עת“ (Zeitpunkt) 40-mal; „ידע“ (wissen, das Wissen) 38-mal; „שמש“ (Sonne) 33-mal; „עמל“ (sich abmühen, Mühe, Besitz) 33-mal; „רע“ (böse, Unheil) 30-mal; „הבל“ (Windhauch) 29-mal. Zu diesen am häufigsten zu findenden Begriffen zählt O. Loretz ferner: Tor, Torheit; sich freuen, Freude;

³⁰² Nach der Zählung von O. Loretz, der den Prolog (Koh 1,1-3) und den Epilog (Koh 12,8-14) nicht berücksichtigt. Zur Abgrenzung von Prolog und Epilog bei O. Loretz, siehe: Loretz, *Qohelet*, 136ff. J. Vollmer zählt für das ganze Koheletbuch 64 Belege: Vollmer, עשה, 361.

³⁰³ Vgl. Loretz, *Qohelet*, 166.

³⁰⁴ O. Loretz wählt den Begriff *Lieblingswörter*, spricht aber auch von *Leitwörtern*, *Schlüsselwörtern* oder *Vorzugswörtern*. Vgl. Loretz, *Qohelet*, 167.

essen; mehr sein, Gewinn; tōricht, Torheit; Wind, Windhauch; sterben, Tod; sündigen, Sünder, Sünde; gerecht, Gerechter, Gerechtigkeit; Mühe, sich abmühen; jagen, haschen; Macht haben, Machthaber; sich erinnern, Erinnerung; Anteil; ärgern, Ärger; Gefallen finden, Angelegenheit; tōricht sein, Torheit sowie erfolgreich sein.³⁰⁵ Die sechs letztgenannten Schlüsselbegriffe treten allerdings nur noch in einer überschaubaren Häufigkeit auf, nämlich zwischen acht- und fünfmal.

Interessant ist die Aufstellung v. a. auch, weil der Wortschatz eines Textes – so deutet es O. Loretz an – mit seinen zentralen Begriffen etwas über den Inhalt, die Ausrichtung bzw. Programmatik eines Textes mitteilt: „Von diesen Schlüsselwörtern her öffnet sich ein Weg zur Aussage des Werkes; denn in diesem Falle gilt wohl, daß das Wort den Gedanken verrät.“³⁰⁶

Die Grundbedeutung von „עשה“ meint allgemein *machen/tun*,³⁰⁷ erlangt aber nach H. Ringgren „theologische Bedeutung, wenn JHWH [bzw. Gott; MS] der Handelnde ist“³⁰⁸. In der Regel gehe es dann „um die Erschaffung der Welt“³⁰⁹. Die beiden Voraussetzungen, „עשה“ schöpfungstheologisch zu verstehen, sind damit klar umrissen: Gott muss handelndes Subjekt sein und ein schöpfungstheologischer Kontext vorliegen.³¹⁰

³⁰⁵ Die *Lieblingswörter* in der in dieser Aufstellung wiedergegebenen Übersetzung finden sich bei: Loretz, Qohelet, 167ff. Das Begriffsfeld *Tor*, *Torheit*, *tōricht* kommt in dieser Aufzählung wiederholt vor, weil verschiedene hebräische Ausdrücke zugrunde liegen.

³⁰⁶ Loretz, Qohelet, 166.

³⁰⁷ J. Vollmer meint, dass das deutsche Wortfeld *machen/tun* „dem Bedeutungsgehalt des hebr. Wortes und seines Kontextes fast immer sachzutreffend auf die Spur kommt“. Vollmer, עשה, 361. Zum Bedeutungsfeld, siehe auch: Koehler/Baumgartner, Lexikon, 842f; Diehl/Witte, Wörterbuch, 270.

³⁰⁸ Ringgren, עשה, 417

³⁰⁹ Ringgren, עשה, 417. M. Schubert stellt fest, „daß עשה in den Schöpfungsentwürfen des Alten Testaments wie auch bei Kohelet expliziter Schöpfungsterminus“ sei (M. Schubert stellt den Gebrauch des Lexems in folgenden Texten knapp vor: Gen 1; 2.3; Ps 104; Spr; Ijob; Jes). Schubert, Schöpfungstheologie, 92. Grundsätzlich kann Gottes Handeln in verschiedensten Bereichen mit „עשה“ zum Ausdruck gebracht werden: „sein Handeln in Geschichte und Natur, in der Menschen- und Völkerwelt wie in der Schöpfung, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“. Vollmer, עשה, 366.

³¹⁰ Im Alten Testament stellt „עשה“ einen verbreiteten Terminus für das schöpferische Handeln Gottes dar, darüber hinaus ist jedoch eine große Vielfalt weiterer Begriffe zu attestieren. B. Janowski stellt verschiedenste Termini für das schöpferische Handeln Gottes zusammen. Vgl. Janowski, Schöpfungsglaube, 34f. In der alttestamentlichen Rede von Schöpfung und Gott als Schöpfer weist vor allem der Begriff „ברא“ auf das göttliche Schaffen hin (vgl. den Sprachgebrauch von Gen 1,1-2,4). Im Gegensatz zu „עשה“ ist „ברא“ „in seinem Anwendungsbereich

In vielen alttestamentlichen Texten, welche Schöpfung zum Thema haben, lässt sich dieser Zusammenhang beobachten, wenn vom Werk (מעשה) Gottes oder von dem gesprochen wird, was Gott macht (vgl. folgende Auswahl: Gen 1,7.16.25; Ijob 5,9; 9,9; 10,8.9; Ps 8,4; Ps 102,26f; Ps 104,31; Spr 8,26; 17,5; Jes 45,7.12.18 u. a.).³¹¹ In der vorzufindenden Vielfalt an Textstellen variiert der Duktus, der diesen Zusammenhang ausdrückt, weshalb von verschiedenen *theologischen* Akzentsetzungen auszugehen ist, welche die einzelnen Texte verfolgen. In Ps 8,4 erfolgt die Aussage beispielsweise in preisender Absicht: „Wenn ich sehe deinen Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du befestigt hast.“ Gott wird in V 1 genannt. Der Psalm bezieht sich in V 4 preisend auf ihn und spricht im Hinblick auf kosmische Größen vom Werk seiner Finger sowie in V 7 vom Werk seiner Hände. „מעשה“ wird deshalb in Ps 8 eindeutig als schöpfungstheologischer Terminus gebraucht.³¹²

Im Buch Kohelet sind hinsichtlich „עשה“ und Gott als Subjekt folgende Stellen schöpfungstheologisch relevant: Koh 3,11 (3x); 3,14 (2x); 7,13.14.29; 8,17; 11,5 (2x). In Koh 3,11; 7,13; 8,17; 11,5 steht die Nominalform „מעשה“. Die einzelnen Stellen werden im Folgenden überblicksmäßig behandelt, um zu zeigen, welche möglichen schöpfungstheologischen Grundzüge sichtbar werden. Eine Auseinandersetzung mit einzelnen Stellen erfolgt später.

Koh 3,11 Alles (הכל) hat er³¹³ schön gemacht (עשה) zu seiner Zeit, auch hat er die unermessliche Zeit³¹⁴ in ihren Verstand gegeben, ohne dass der Mensch das Werk (מעשה) erfassen kann, das Gott gemacht hat (עשה), vom Anfang bis zum Ende.

streng begrenzt“ und „dient ausschließlich zur Bezeichnung des göttlichen Schaffens“. Bernhard, ברא, 774. Im Koheletbuch findet sich der Begriff „ברא“ nur in Koh 12,1 und muss eigens untersucht werden.

³¹¹ Eine umfassendere Aufstellung von Belegen mit „עשה“ als Terminus für das schöpferische Handeln Gottes findet sich bei: Janowski, Schöpfungsglaube, 35.

³¹² Zur Schöpfungstheologischen Bedeutung des Psalms, siehe: Böhler, Psalmen (1-50), 174ff.

³¹³ Von Gott ist bereits in Koh 3,10 die Rede, der für Koh 3,11 implizites Subjekt bleibt.

³¹⁴ Zur Übersetzung des Verses sowie der Wiedergabe von „עולם“ mit *unermesslich*, siehe: Kapitel 3.2.2.

Koh 3,14 Ich erkannte, dass alles (כל), was Gott macht (עשה), für unermessliche Zeit besteht. Nichts ist hinzuzufügen und nichts ist wegzunehmen. Und Gott hat es gemacht (עשה), damit man sich vor ihm fürchtet.

Nachdem Koh 1,4-7 kosmische Kategorien (Erde, Sonne, Wind, Bäche) und Koh 3,1-8 menschliche Kategorien (wechselnden Zeiten) des Schöpfungswerkes betrachten, wird in Koh 3,11.14 von Gott gesprochen, auf dessen Schöpfungshandeln alles, was ist, zurückzuführen ist. „כל“ dient hier als Schlüsselbegriff, der eine universale Perspektive einnimmt. Über das Lexem „עשה“ wird Gottes Schöpferrolle zum Ausdruck gebracht. Von Koh 3,11.14 lassen sich grundsätzliche Aussagen über den Schöpfer, die Schöpfung und das Geschöpf Mensch ableiten.

Koh 3,11:

- a) Gott hat alles gemacht, vom Anfang bis zum Ende
- b) Das Werk Gottes ist schön
- c) Für den Menschen bestehen epistemologische Einschränkungen

Koh 3,14:

- d) Gottes Handeln unterliegt einer unermesslichen Zeit
- e) Das Werk Gottes ist unveränderlich
- f) Gottes Werk führt zur Gottesfurcht

Die wesentlichen Schöpfungsaussagen des Koheletbuches werden damit bereits angesprochen:³¹⁵ Quantitativ umgreift Gottes Schöpfungshandeln demnach die vollständige Wirklichkeit in all ihren räumlichen und zeitlichen Ausmaßen, eben die Gesamtheit, die der Begriff „כל“ in beiden Versen anzeigt. Das

³¹⁵ Treffend beobachtet M. Schubert für Koh 3,11: „An keiner anderen Stelle [des Koheletbuches; MS] wird so umfassend summarisch und zugleich so explizit herausragend das Schöpfungshandeln Gottes charakterisiert. Dieser Satz kann als die zusammenfassende Formel, gleichsam als der ‚Erste Artikel‘ der Theologie Kohelets verstanden werden.“ Schubert, Schöpfungstheologie, 125f.

Schöpfungswerk ist alles, was ist, ohne Ausnahme. D. h., Gott, der alles macht, ist der Ursprung von allem! Qualitativ erhält die Schöpfung im Koheletbuch das Attribut „יפה“. Epistemologisch entzieht sich das Schöpfungswerk allerdings dem Menschen, weil der Mensch es nicht vollständig erfassen kann (לֹא מִצָּא).

Koh 7,13 Sieh das Werk (מַעֲשֵׂה) Gottes an! Ja, wer kann gerade machen, was er gekrümmt hat?

Koh 7,14 Am Tag des Guten sei guter Dinge! Und am Tag des Schlechten erkenne: Auch diesen hat Gott ebenso wie jenen gemacht (עָשָׂה); gerade deshalb, weil der Mensch gar nichts erfassen kann, was nach ihm ist.

Koh 7,1-8 enthält verschiedene „*besser als*“-Vergleiche, die zum klassischen Repertoire der Weisheitsliteratur gehören.³¹⁶ Darauf folgt eine positive Bewertung der Weisheit, die zwar im Leben vorteilhaft ist (Koh 7,11.12), aber am Werk Gottes³¹⁷ an ihre Grenzen gerät (Koh 7,13.14). Koh 7,13 wiederholt in ähnlicher Weise die Aussage von Koh 3,14 und betont die Unabänderlichkeit des Werkes Gottes. Damit wird die in Koh 7,14 festgehaltene Erfahrung vorbereitet, dass es Tage positiven und negativen Erlebens für den Menschen gibt. Beide, die in ihrer Gegensätzlichkeit für das Ganze stehen, sind unverfügbarer Teil des Schöpfungswerkes.

Koh 7,29 Allein, siehe, dies habe ich erfasst: Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht (עָשָׂה); sie aber suchten viele Künste.

Koh 7,29 betont einerseits, dass Gott den Menschen gemacht hat, und andererseits, *wie* er den Menschen gemacht hat, nämlich „יִשָּׂר“. Hier liegt eine qualitative Schöpfungsaussage vor, die mit der Bewertung der Schöpfung in Koh 3,11

³¹⁶ Eine Übersicht zu „traditionellen Redeformen der israelitischen Weisheit“ im Koheletbuch findet sich bei: Loretz, *Qohelet*, 182ff.

³¹⁷ Die Rede vom Werk Gottes entspricht dem, was mit Schöpfung gemeint ist: Alles ohne Ausnahme!

korreliert, dass Gott alles schön gemacht habe, sich in Koh 7,29 aber explizit auf den Menschen bezieht.

Koh 8,17 Und ich sah am ganzen (כל) Werk (מעשה) Gottes, dass der Mensch das Werk (מעשה) nicht erfassen kann, das unter der Sonne gemacht (עשה) wird. Wie der Mensch sich auch abmüht, es zu erforschen, so erfasst er es nicht. Ja selbst wenn der Weise sagt, er würde es erkennen, er kann es nicht erfassen.

Koh 8,17 geht eine kritische Auseinandersetzung mit dem sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhang voraus, der offensichtlich sein Versprechen nicht hält, dass gutes Handeln und gutes Ergehen sowie schlechtes Handeln und schlechtes Ergehen in Relation stehen (Koh 8,14). Letztendlich kann der Mensch wieder nur erkennen, dass er mit seinem Verstehen an Grenzen gerät. Koh 8,17 formuliert erneut den Gedanken aus Koh 3,11, dass der Mensch das ganze Werk Gottes nicht verstehen kann, betont ihn allerdings stärker als Koh 3,11 und vertieft ihn, da er ihn explizit auf den Weisen hin ausweitet.

Koh 11,5 Wie du den Weg des Windes nicht kennst und die Gebeine im Leib der Schwangeren, so kennst du das Werk (מעשה) Gottes nicht, der alles (הכל) macht (עשה).

Koh 11,1-6 entfaltet den Aufruf zum Handeln inmitten einer Welt, deren Zukunft für den Menschen nicht vorhergesagt werden kann. Koh 11,5 bringt im Vergleich mit dem unvorhersehbaren Weg des Windes und dem verborgenen Werden eines Kindes im Mutterleib die epistemologische Entzogenheit der Schöpfung ein.

Die vorliegenden Stellen (Koh 3,11 (3x); 3,14 (2x); 7,13.14.29; 8,17; 11,5 (2x))³¹⁸ in denen „עשה“ eine schöpfungstheologische Bedeutung zukommt, zeichnen die Grundlinien der Rede von Gott im Koheletbuch vor, von dem als

³¹⁸ In Koh 8,17 taucht zwar dreimal das Lexem „עשה“ auf, wird aber nur einmal explizit mit Gott in Verbindung gebracht, weshalb ich „עשה“ in Koh 8,17 nur einmal zähle.

Schöpfer gesprochen wird. Die *quantitative* Dimension zeigt, dass das Koheletbuch eine umfassende Vorstellung von Schöpfung entwickelt, die *qualitative* Dimension bezieht sich auf eine mögliche Bewertung der Schöpfung, und die *epistemologische* Dimension beschreibt die Schwierigkeit für den Menschen, die Schöpfung zu erfassen.

Dem Fazit von M. Schubert, dass die *Theologie* des Koheletbuches letztlich Schöpfungstheologie sei, ist daher zuzustimmen.³¹⁹ Das könne man v. a. von der Terminologie des Koheletbuches ableiten: „Kohelet versteht die Welt als Schöpfung Gottes. Das belegen bis auf wenige Ausnahmen [...] alle expliziten theologischen Aussagen im Buch, am augenfälligsten der Gebrauch von *בְּתֵן*, *עֲשֶׂה* und *יָד*.“³²⁰ M. Schubert orientiert sich bei diesen und anderen Begriffen an ihrem Vorkommen mit dem Subjekt *Gott*.³²¹

Das Lexem „*עֲשֶׂה*“ vermittelt also in Bezug auf das Schöpfer-Sein Gottes im Koheletbuch eine erste Orientierung. Das Koheletbuch greift jedoch weitere Themenfelder und Motive auf, die unter dem Stichwort Schöpfung beachtet werden können. Wird Gott insbesondere als Schöpfer vorgestellt, dann müssen auch weiterführende Aussagen über die Schöpfung berücksichtigt werden. Es empfiehlt sich deshalb, das Thema Schöpfung nicht allein am Vorkommen des Lexems „*עֲשֶׂה*“ in Verbindung mit dem Subjekt Gott zu untersuchen, sondern das Thema Schöpfung insgesamt zu betrachten, welches das Koheletbuch an verschiedenen Stellen ausbreitet und zum Teil verdichtet behandelt. Die grundsätzliche *theologische* Relevanz aller Schöpfungsaussagen des Buches sichert die *theologische* Grundaussage des Koheletbuches ab, dass Gott alles mache (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5).

In Verbindung mit den „*עֲשֶׂה*“- Stellen (Koh 3,11 (3x); 3,14 (2x); 7,13.14.29; 8,17; 11,5 (2x)), aber auch darüber hinaus, durchzieht das Thema Schöpfung das ganze Koheletbuch wie ein roter Faden: 1,4-7.8.12-2,26 3,1-8.9f.11.14.19-

³¹⁹ Vgl. Schubert, Schöpfungstheologie, 193. Den Stellenwert der Schöpfungstheologie bei Kohelet hat jüngst F. Fitschen unterstrichen. Vgl. Fitschen, Gabe, 432ff.

³²⁰ Schubert, Schöpfungstheologie, 189.

³²¹ Zu den verschiedenen Begriffen, siehe: Schubert, Schöpfungstheologie, 84ff.

21; 7,13-14.29; 8,17; 11,5; 12,1.7.³²² Da der Begriff „נתן“ in dieser Arbeit eigens untersucht wird und noch einmal eine eigene Perspektive einnimmt, bleibt er an dieser Stelle außen vor, obwohl sich die damit gemachten Äußerungen im Koheletbuch auch innerhalb des Themas Schöpfung verorten lassen.

In Bezug auf die Fragestellung, wie das Koheletbuch von Gott spricht, erscheint eine Unterscheidung in *direkte* und *indirekte* schöpfungstheologische Aussagen sinnvoll. In beiden Fällen liegen Aussagen vor, die sich inhaltlich und terminologisch dem Bereich Schöpfung zuordnen lassen. Direkte schöpfungstheologische Aussagen zeichnen sich allerdings dadurch aus, dass darin Gott explizit als Subjekt in Erscheinung tritt. Bei indirekten schöpfungstheologischen Aussagen ist von Gott nicht die Rede.

Direkte schöpfungstheologische Aussagen		Indirekte schöpfungstheologische Aussagen	
		1,4-7	- Kosmische Kategorien
		1,8	- Epistemologische Grenzen des Menschen
		1,12-2,26	- Der Mensch in der Königsrolle
		3,1-8	- Menschliche Kategorien
3,11	- Gott macht alles - Gott macht es schön - Epistemologische Grenzen des Menschen		
3,14	- Gott macht alles - Gottes Werk unterliegt unermesslicher Zeit		

³²² Die verschiedenen Stellen werden hier aufgelistet, da sie, wie die weitere Bearbeitung zeigen wird, wesentlich Auskunft geben über das im Koheletbuch vorherrschende Zueinander von Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf.

	- Gottes Werk ist unveränderlich - Gottes Werk führt zur Gottesfurcht		
		3,19-21	- Lebewesen aus Staub und Ruach
7,13	- Gottes Werk ist unveränderlich		
7,14	- Gott macht alles - Epistemologische Grenzen des Menschen		
7,29	- Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht		
8,17	- Gott macht alles - Epistemologische Grenzen des Menschen		
11,5	- Gott macht alles - Epistemologische Grenzen des Menschen		
12,1	- Gott wird als Schöpfer bezeichnet		
		12,3-4	- Alter als epistemologische Grenze
12,7	- Lebewesen aus Staub und Ruach		

Insgesamt markieren die direkten und indirekten schöpfungstheologischen Aussagen bestimmte Themenfelder und Motive aus dem Bereich Schöpfung, die innerhalb des Koheletbuches miteinander korrespondieren: Die kosmischen Kategorien (Koh 1,4-7) bemühen eine Darstellung vom Ganzen des Schöpfungswerkes, das an anderer Stelle im gleichzeitigen Vorkommen von „כל“ und „עשה“ (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5) immer wieder direkt auf Gott zurückgeführt

wird. Die dem Menschen entzogenen zeitlichen Dimensionen des Schöpfungshandelns Gottes (Koh 3,14) spiegeln sich indirekt in der Beobachtung der beständigen räumlichen und zeitlichen Ordnung (Koh 1,4-7). Die Unveränderlichkeit der Schöpfung (Koh 3,14; 7,13) zielt auf die Grenzen des Menschen ab.

Der Wechsel der Zeiten (menschlichen Kategorien), den der Mensch nicht erkennen kann, schildert diese Erfahrung inmitten des menschlichen Erlebens (Koh 3,1-8). Auch ihre Darstellung ist darauf angelegt, eine Aussage über das Ganze zu treffen, womit indirekt wieder das umfassende Schöpfungshandeln Gottes angezeigt wird. Für die wechselnden Zeiten wird erst in Koh 3,11 der direkte Bezug zu Gott hergestellt.

Der Mensch wird als Geschöpf in mehrfacher Hinsicht beleuchtet: Innerhalb des als Königsfiktion bekannten Abschnitts (Koh 1,12-2,26) werden Möglichkeiten und Grenzen des Menschen bedacht. Das Koheletbuch rekurriert außerdem auf die *conditio* des Menschen (bzw. der Lebewesen), der nur Staub ist (Koh 3,20; 12,7) und der von der „רוח“ (Koh 3,19.21; 12,7) belebt wird, was zumindest in Koh 12,7 direkt mit Gott verbunden wird.

Deutlich treten darüber hinaus die in den eingeschränkten Erkenntnis- und Sprachfähigkeiten des Menschen gründenden epistemologischen Grenzen des Menschen hervor (Koh 1,8; 3,11; 7,14; 8,17; 11,5; 12,3-4). Während die epistemologischen Grenzen des Menschen greifbar werden, wo die *conditio humana* in den Blick gerät (Koh 1,8; 12,3-4), wird wiederholt zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch das Schöpfungswerk Gottes nicht vollständig erfassen kann (Koh 3,11; 7,14; 8,17; 11,5).

Zumindest eine Reaktion nennt das Koheletbuch, welche die Schöpfung hervorrufen kann, nämlich eine in Koh 3,14 angezeigte Haltung der Gottesfurcht.

Das Koheletbuch enthält außerdem qualitative Wertungen über die Schöpfung. In Koh 3,11 wird all das von Gott Gemachte mit dem Attribut „יפה“ bezeichnet. Die grundlegende Disposition, wie der Schöpfer den Menschen gemacht hat, wird mit dem Begriff „ישר“ wiedergegeben (Koh 7,29).

Markant tritt der Stellenwert des Schöpfer-Sein Gottes in Koh 12,1 zum Ende des Buches hervor, wenn Kohelet auf die Gottesbezeichnung „בורא“ zurückgreift und damit das einzige Mal Gott nicht „אלהים“ genannt wird.

Der erste Überblick offenbart eine intensive Auseinandersetzung des Koheletbuches mit dem Thema Schöpfung.³²³ Die angezeigten Textstellen berühren dabei Themenfelder und Motive, die im Kontext alttestamentlicher Texte, die das Thema Schöpfung aufgreifen, zu sehen sind. Ein Rückblick auf die schöpfungstheologischen Vorüberlegungen macht deutlich, dass zumindest ähnliche Frage- und Problemstellungen vorliegen.

Die Überschneidungen zwischen Schöpfungstheologie des Koheletbuches und Schöpfungstheologien des Alten Testaments werden zunehmend betont: So resümiert M. Schubert in seiner Arbeit zur *Schöpfungstheologie bei Kohelet*, dass die Schöpfungstheologie Kohelets „vom Alten Testament her verstanden werden kann und genuin in das Alte Testament gehört“³²⁴ und „letztlich keine andere Schöpfungstheologie zur Sprache bringt als die auch sonst im Alten Testament bezeugt“³²⁵ wird. F. Fitschen, der die Schöpfungstheologie des Koheletbuches mit schöpfungstheologischen Schlüsseltexten des Alten Testaments vergleicht (Gen 1-2; Psalm 8; 19; 104; Ijob; Spr; Jes 40-66), zieht im Anschluss an seine Untersuchung das Fazit, dass das schöpfungstheologische Denken Kohelets ganz im Rahmen des schöpfungstheologischen Denkens dieser Texte liege und alttestamentlicher Schöpfungstheologie entspreche.³²⁶

Beide Autoren unterstreichen damit den schöpfungstheologischen Schwerpunkt des Koheletbuches als auch das Vorhandensein von inhaltlichen Parallelen zum Themenbereich Schöpfung im Alten Testament. Vermutlich braucht es aber bei Letzterem einen differenzierteren Blick. Auch wenn das Koheletbuch gewiss an schöpfungstheologische Aussagen anschließen kann, die es im Alten Testament zu finden gibt, muss doch gerade auch vor dem Wissen um die Pluriformität des Themas Schöpfung in alttestamentlichen Texten³²⁷ sowie

³²³ Wieder ist M. Schubert zuzustimmen: „Auch Kohelet [...] mißt der Schöpfungstheologie beträchtliche Bedeutung bei.“ Schubert, *Schöpfungstheologie*, 11.

³²⁴ Schubert, *Schöpfungstheologie*, 193.

³²⁵ Schubert, *Schöpfungstheologie*, 193.

³²⁶ Vgl. Fitschen, Gabe, 435. F. Fitschen scheint sich etwas zu widersprechen, da er zwar zunächst festhält, „dass es *die eine* Schöpfungstheologie im Alten Testament“ nicht gebe, wobei „auch der Autor des Koheletbuches [...] eine ganz bestimmte, seine eigene Schöpfungstheologie“ (Fitschen, Gabe, 51) entwickle. Am Ende wird die Vorstellung von dieser Pluriformität allerdings wieder aufgegeben: „Mit seinem schöpfungstheologischen Denken liegt er [Kohelet; MS] ganz innerhalb des Rahmens, welcher durch die in dieser Untersuchung behandelten Texte gesteckt wurde [...]. All diese Aussagen entsprechen alttestamentlicher Schöpfungstheologie.“ Fitschen, Gabe, 435.

³²⁷ Noch einmal sei hier die wichtige Feststellung von B. Janowski genannt: Janowski, *Schöpfungsglaube*, 454.

der Vielfalt der *Theologien* im Alten Testament nach dem individuellen Profil schöpfungstheologischer Aussagen im Koheletbuch gefragt werden. Die beiden genannten Urteile von M. Schubert und F. Fitschen scheinen hier eher dazu zu tendieren, von *einer* Schöpfungstheologie im Alten Testament auszugehen, was eigene Akzentsetzungen in den Hintergrund treten lässt.

Letztendlich wird daher nicht entscheidend sein, *dass* das Koheletbuch Themenfelder und Motive aus dem Kontext alttestamentlicher Schöpfungsaussagen aufgreift, sondern *wie* es diese rezipiert und darstellt. Davon ausgehend gilt es nach der *Theologie* des Koheletbuches zu fragen, die es aufgrund der Häufigkeit, in der das Thema Schöpfung im Buch Kohelet anklingt, im Zueinander von *Schöpfer*, *Schöpfung* und *Geschöpf* zu suchen gilt.

Den in der Übersicht angedeuteten schöpfungstheologischen Themenfeldern und Motiven muss nun im Einzelnen nachgegangen werden, um untersuchen zu können, wie eine Rede von Gott, die ihn – und das eröffnet das Lexem „עשה“ in Verbindung mit Gott – als Schöpfer und damit als Ursprung der gesamten Wirklichkeit porträtiert, im Koheletbuch entwickelt wird.

2.3 Die Welt als Schöpfung

Im Koheletbuch liegen mit Koh 1,4-7 und 3,1-8 zwei Texte vor, die in verdichteter Weise das Weltbild des Koheletbuches entfalten. Während in Koh 1,4-7 von kosmischen Kategorien (Erde, Sonne, Wind und Bäche) in ihren großen räumlichen und zeitlichen Ausmaßen die Rede ist, wird in Koh 3,1-8 der Bereich des menschlichen Erlebens auf der Basis wechselnder Zeiten in den Blick genommen.

Es deutet sich bereits über die Einführung der beiden Kategorien, des kosmischen (Koh 1,4-7) und menschlichen (Koh 3,1-8) Bereichs, an, dass das Koheletbuch entsprechend eines schöpfungstheologischen Selbstverständnisses vom *Ganzen* sprechen will.

Dass die beiden Texte in Koh 1,4-7 und 3,1-8 gemeinsam zum Weltbild Kohelets beitragen – und damit schöpfungstheologische Relevanz besitzen –, stützen verschiedene Vorschläge, die beide Texte als komplementäre Teile eines Ganzen sehen. Nach M. Schubert handelt es sich hierbei um „Grundsatztexte, die allgemeingültige Weltbeobachtung und Welterfahrung zum Aus-

druck bringen“³²⁸. N. Kamano spricht mit leicht abweichender Auswahl der betreffenden Verse (Koh 1,4-11; 3,2-8) von “two poems of cosmology”,³²⁹ die beschreiben, wie die Welt funktioniere.

Das Weltbild, welches das Koheletbuch in Koh 1,4-7 und 3,1-8 entwickelt, ist im Folgenden zu erschließen. Obwohl weder die kosmischen noch die menschlichen Kategorien Gott direkt mit einbeziehen, wird ausgehend von der *theologischen* Grundaussage des Koheletbuches, dass Gott alles mache (Koh 3,11; 3,14; 8,17; 11,5), zu überlegen sein, welchen Beitrag beide Texte zur *Theologie* des Koheletbuches leisten können.

2.3.1 Kosmische Kategorien

Das Koheletbuch nennt in Koh 1,4-7 kosmische Naturvorgänge. Die dauerhaft stehende Erde, auf der die Generationen kommen und gehen (Koh 1,4), der Weg der Sonne (Koh 1,5), das Wehen des Windes (Koh 1,6) und der Lauf der Bäche (Koh 1,7) stellen Phänomene dar, die von jedem Menschen – gerade, weil es sich um andauernde Vorgänge handelt – beobachtet und überprüft werden können.³³⁰

Mit Koh 1,4-7 liegt eine Texteinheit vor, die sich im Kontext abgrenzen lässt: Im Anschluss an die Frage nach dem „יתרון“ des Menschen in Koh 1,3 bildet Koh 1,4-7 aufgrund der enthaltenen Naturmotive bzw. kosmischen Motive eine thematische Einheit, während sich Koh 1,8 dem Menschen und seinen Erkenntnisfähigkeiten zuwendet.³³¹ Deutlich wird die Abgrenzung auch anhand der

³²⁸ Schubert, *Schöpfungstheologie*, 127. M. Schubert zählt zu Koh 3,1-8 noch V 9 hinzu. Da allerdings mit V 8 die Aufzählung der wechselnden Zeiten endet, zähle ich V 9 nicht mehr hinzu.

³²⁹ Kamano, *Cosmology*, 419. Zur abweichenden Auswahl der Verse von N. Kamano ist anzumerken, dass mit Koh 1,8 die Bildwelt kosmischer Phänomene verlassen wird. Koh 1,8-11 steht zwar in einem inhaltlichen Bezug zu den kosmischen Phänomenen in Koh 1,4-7, allerdings stehen ab Koh 1,8 die epistemologischen Fähigkeiten des Menschen im Gegenüber zu den kosmischen Phänomenen im Vordergrund. Koh 3,1 weist mit „לכל“ und „עת“ auf die wechselnden Zeiten in Koh 3,2-8 voraus und nimmt das, was in Koh 3,2-8 exemplarisch ausgebreitet wird, inhaltlich vorweg. Daher kann Koh 3,1-8 als Einheit verstanden werden.

³³⁰ Auf den Zusammenhang von andauernder Wiederholung und genereller Beobachtbarkeit weist F. Ellermeier hin: „Die Faktizität dieser Wiederholung ist der Erfahrung gerade deshalb zugänglich [...], weil diese Geschehnisse in nur knappem Abstand aufeinander folgen oder gar kontinuierlich sind.“ Ellermeier, *Qohelet*, 188.

³³¹ F. Fitschen spricht von einem Themenwechsel, der sich zwischen Koh 1,4-7 und Koh 1,8-11 vollzieht: „Steht im ersten Teil (1,4-7) der Kosmos im Zentrum, richtet sich im zweiten Teil (1,8-11) der Blick auf das Erkenntnis- und Erinnerungsvermögen des Menschen.“ Fitschen, *Gabe*, 152. Ebenso bei B. Janowski, der in Kosmologie (Koh 1,4-7) und Anthropologie (Koh

Wortfelder.³³² Dominieren in Koh 1,4-7 Verben der Bewegung (הלך, בוא, זרח), mit denen die kosmischen Phänomene in ihrem Fortlaufen beschrieben werden, so liegen in Koh 1,8 Verben menschlicher Wahrnehmung und Äußerung vor (שמע, ראה, דבר), womit sich Koh 1,4-7 und 1,8 im Sinne von Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt unterscheiden und zugleich doch aufeinander beziehen.³³³

Das Entgegengesetztsein von kosmischen Phänomenen und Mensch unterstreicht N. Lohfink, demzufolge es in V 8 um den Menschen gehe, „der als Mikrokosmos dem Makrokosmos gegenübersteht“.³³⁴

Die Funktion der kosmischen Phänomene in Koh 1 wird bei den Auslegern/Auslegerinnen divergierend bewertet. Nach L. Schwienhorst-Schönberger würden die kosmischen Phänomene entweder als „Ausdruck von *Sinnlosigkeit* oder [als; MS] Ausdruck von *Sinn*“³³⁵ verstanden. Die Schwierigkeit, die Bedeutung des Abschnitts zu erheben, provoziert das Koheletbuch selbst. Richtig stellt D. Dieckmann fest: „Denn er [Kohelet; MS] deutet oder bewertet den Lauf der Natur an keiner Stelle und schafft auch keine eindeutigen Verbindungen zwischen 1,2 oder 1,3 und 1,4-7.“³³⁶ Die Interpretation hängt v. a. von den Aussagen im Kontext ab, mit denen Ausleger/Auslegerinnen die kosmischen Phänomene zusammenschauen.³³⁷ Im Vordergrund stehen dabei die provokante Aussage in Koh 1,2, wonach „הכל“ (alles) „הבל“ sei, und die Frage nach dem „יתרון“ des Menschen in Koh 1,3.³³⁸ Die kosmischen Phänomene könnten dann – so verschiedene Interpretationen³³⁹ – dazu dienen, entweder aufgrund

1,8-11) unterscheidet. Vgl. Janowski, Schöpfungsglaube, 415. F. J. Backhaus spricht vom *Klassem* „Naturgeschehen“, das „lexematisch durch ‚Erde‘, ‚Sonne‘, ‚Wind‘, ‚Flüsse‘ und ‚Meer‘ realisiert“ werde und sich vom *Klassem* „menschlich“ unterscheide. Backhaus, Zufall, 45.

³³² Wortfelder bestehen aus Begriffen, die einem gemeinsamen Sinnbereich zugeordnet werden können. Zur Definition, siehe: Utzschneider/Nitsche, Arbeitsbuch, 97.

³³³ Zur Bestimmung und Abgrenzung von Wortfeldern in Koh 1,3-11, siehe: Backhaus, Zufall, 44f.

³³⁴ Lohfink, Wiederkehr, 112.

³³⁵ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 160.

³³⁶ Dieckmann, Worte, 68.

³³⁷ Treffend formuliert L. Schwienhorst-Schönberger die Frage, die man sich für Koh 1,4-7 bzw. Koh 1,4-11 stellen kann: „Welche *Funktion* erfüllt das Gedicht im vorliegenden Kontext?“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 179.

³³⁸ Im Anschluss an die Frage in Koh 1,3 kann das, was folgt, als erwartete Antwort verstanden werden. So z. B.: Lauha, Kohelet, 32.

³³⁹ H. Hertzberg sieht die Pointe der kosmischen Phänomene in ihrem *gleichbleibenden*, dabei aber *zwecklosen Kreislauf*, womit die „Zwecklosigkeit des Daseins in seiner gleichförmigen Wiederkehr“ zum Ausdruck gebracht werde, wie sie die Windhauchaussage in Koh 1,2 und die Frage nach dem „יתרון“ in Koh 1,3 aufwerfen. Hertzberg, Prediger, 73. Im Gegenüber dazu, dass

ihrer Beständigkeit die Vergänglichkeit des Menschen hervorzuheben, oder, weil sie immer in gleicher Weise ablaufen, die Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens zu veranschaulichen. Beobachten lässt sich also v. a. eine Rezeption der kosmischen Phänomene hinsichtlich der Anthropologie des Koheletbuches. In den Hintergrund tritt dabei die eigene Aussagekraft der kosmischen Phänomene bzw. die Frage, wie das Koheletbuch diese Phänomene beschreibt und welches Weltbild dadurch gezeichnet wird. Den kosmischen Phänomenen in Koh 1,4-7 muss allerdings eigens Aufmerksamkeit gewidmet werden, wenn man die Relation von Schöpfung und Schöpfer bedenken möchte.³⁴⁰

Die Durchsicht verschiedener Interpretationen zu Koh 1,4-7 offenbart hier ein gewisses Desiderat, da Auslegungen fehlen, die hauptsächlich von einem *theologischen* Interesse an den kosmischen Phänomenen geleitet sind. Sie fehlen vermutlich deshalb, weil der Text Gott nicht direkt mit einbezieht.

2.3.1.1 Erde, Sonne, Wind und Bäche

Theologisch entscheidend ist, *wie* in Koh 1,4-7 ein Blick auf die kosmischen Phänomene geworfen wird, woran sich – wenn man sie sodann als Schöpfung

es keinen bleibenden „יתרון“ für den Menschen gebe und alles der Vergänglichkeit unterliege, betont O. Kaiser in ähnlicher Weise die „Ziellosigkeit alles sich im Kreis drehenden irdischen Geschehens“, die der Prolog (Koh 1,4-11) entwickle. Kaiser, Kohelet, 33. Nach M. Saur seien „diese Vorgänge [die kosmischen Phänomene; MS] durch eine hohe Dynamik bestimmt“ und der Mensch darin eingebunden. M. Saur verbindet diese Dynamik des Kosmos mit der „יתרון“-Frage des Menschen: „Angesichts dieser umfassenden Dynamik und der weiten Perspektive ist es tatsächlich fraglich, was dem einzelnen Menschen [...] als Gewinn bleiben“ könne. Beide Zitate finden sich bei: Saur, Gelassenheit, 68f. In Bezug auf den Menschen resümiert auch A. Lauha für die „Beispiele vom unaufhörlich erfolglosen Ablauf verschiedener Prozesse“, dass das menschliche Leben „kein Ziel und keinen Zweck“ habe. Lauha, Kohelet, 36. Ähnlich D. Michel, der von einem sog. Vergleichsspruch ausgeht, wodurch eine Antwort auf die Frage in Koh 1,3 gegeben werde: „Alle sieben Analogien [nach D. Michel in Koh 1,4-8 zu finden; MS] lassen sich auf den gemeinsamen Nenner bringen: scheinbar zielgerichtet ablaufende Vorgänge, die beim ersten Betrachten einen ‚Gewinn‘ zu erlangen scheinen, erweisen sich beim zweiten Betrachten als ‚gewinnlos‘.“ Michel, Untersuchungen, 5.

³⁴⁰ Tatsächlich ist in Koh 1,4 zusammen mit dem ersten kosmischen Phänomen der beständigen Erde von den menschlichen Generationen die Rede: „Das Gedicht fängt beim Menschen an, wenn auch nur, um durch den Aufbau eines Gegensatzes zum großen Thema »Kosmos« zu kommen.“ Lohfink, Wiederkehr, 104. Danach zu fragen, inwieweit Koh 1,4-7 mit der Anthropologie des Koheletbuches zu verbinden ist, ist also durchaus sachgemäß. Trotzdem bildet der Kosmos, wie N. Lohfink deutlich macht, ein eigenes Thema. Auch F. Fitschen fragt primär nach der eigenen Aussage der kosmischen Phänomene: „Auch wenn das Gedicht über die Wiederkehr aller irdischen Dinge unmittelbar an diese Frage [Koh 1,3; MS] anschließt, will es diese zunächst nicht beantworten, sondern vielmehr den Blick des Menschen auf den Kosmos weiten.“ Fitschen, Gabe, 150f.

versteht – eine Reflexion über den Schöpfer anschließen kann. Das Interesse gilt diesbezüglich den einzelnen kosmischen Phänomenen, ihrer Kombination und der Gesamtdarstellung. Generell empfiehlt es sich, alttestamentlichen Aussagen über den Kosmos individuell nachzugehen. C. Houtman macht auf unterschiedliche Botschaften aufmerksam, die verschiedene Aussagen und Vorstellungen über den Kosmos transportieren können.³⁴¹

Erde (Koh 1,4)

Koh 1,4 Eine Generation³⁴² geht und eine Generation kommt, aber³⁴³ die Erde steht für unermessliche Zeit.

Koh 1,4 nennt als erste kosmische Größe die Erde (הָאָרֶץ).³⁴⁴ Das Wort „אָרֶץ“ wird im Koheletbuch 13-mal mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet: „kosmologisch: die Erde (im Gegensatz zum Himmel) und das Festland (im Gegensatz zum Wasser)“ (Koh 1,4; 5,1; 7,20; 8,14.16; 11,2); „politisch: bestimmte Herrschaftsgebiete und Länder“ (Koh 5,8; 10,16.17); „physikalisch: den Boden, auf dem der Mensch steht“ (Koh 10,7; 11,3); anthropologisch: als Seins-Grund der Lebewesen (Koh 3,21; 12,7).³⁴⁵

³⁴¹ „Wir meinen, man kommt den alttestamentlichen Aussagen über den Kosmos erst dann auf rechte Weise nahe, wenn man jede Aussage und jede Vorstellung für sich auf seine Absicht hin untersucht.“ Houtman, Himmel, 314.

³⁴² „דּוֹר“ markiert eine Personengruppe, deren Zusammengehörigkeit ein Zeitraum definiert: „v. d. Geburt e. Mannes bis z. Geburt s. I. Sohnes; d. Gesamtheit d. gleichzeitig erwachsenen Zeitgenossen“. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 209.

³⁴³ Die Konjunktion an dieser Stelle ist aufgrund der Kontraste (Bewegungsverben/Zustandsverb; menschliche/nicht-menschlich) adversativ zu übersetzen. Zu diesem Vorschlag, siehe: Backhaus, Zeit, 12.

³⁴⁴ Nach N. Lohfink werde das Thema *Kosmos* mit dem Stichwort *Erde* erreicht. Vgl. Lohfink, Wiederkehr, 106.

³⁴⁵ Die Unterteilung der Belege im Koheletbuch erfolgt nach dem Vorschlag von H. H. Schmid zum Begriff „אָרֶץ“ und den verschiedenen Verwendungsformen im Alten Testament: Schmid, אָרֶץ, 229. Dieser Vorschlag wird durch den anthropologischen Aspekt ergänzt. M. Ottosson unterteilt die Bedeutungsnuancen des Wortes „אָרֶץ“ ähnlich und lässt ebenfalls den anthropologischen Gesichtspunkt außen vor. Vgl. Ottosson, אָרֶץ, 423. Eine Unterscheidung ist aber deshalb sinnvoll, weil „אָרֶץ“ im Hinblick auf die *conditio humana* andere Assoziationen weckt (anthropologisch) als eine Rede vom Erdboden (physikalisch) an sich.

In Koh 1,4 bezeichnet der determinierte Begriff „הָאָרֶץ“³⁴⁶ die kosmologische Größe *Erde* und damit den universalen Lebensraum des Menschen, wie die Verbindung mit den wechselnden Generationen deutlich macht. Auch das Lexem „עַמֹּד“ lässt kosmologische Vorstellungen anklingen. Der Begriff erinnert an eine Säulenmotivik (Nomen „עַמֹּד“), die das israelitische bzw. allgemein altorientalische Weltbild kennt, „nach dem die Erde eine im Weltozean auf Grundfesten oder Säulen ruhende Scheibe“³⁴⁷ sei (vgl. 1 Sam 2,8; Ps 24,2 u. a.).³⁴⁸

Da der Begriff „אָרֶץ“ auch für „das Weltganze, den Kosmos“³⁴⁹ stehen kann, geht er den folgenden kosmischen Phänomenen (Sonne; Wind; Flüsse) konsequenterweise voraus und bildet ihr Fundament. Gleichzeitig stellt das kosmische Phänomen *Erde* das sachgemäße Gegenüber zu den allgemeinmenschlichen Generationen (דֹּר) dar, deren Kommen und Gehen als andauernder Prozess geschildert wird.³⁵⁰

In Koh 1,4 wird folglich eine universale Perspektive entfaltet.

„אָרֶץ“ wird weiter qualifiziert. Im Gegenüber zur dynamischen Größe der gehenden (הֹלֶךְ) und kommenden (בֹּאֵ) Generationen fungiert „עַמֹּד“ als Antonym und unterstreicht gerade über die in Koh 1,4 enthaltene Gegensätzlichkeit die „Festigkeit und Beständigkeit“³⁵¹ der Erde. Zusätzlich wird der *Festigkeit und Beständigkeit* der Erde durch den Begriff „לְעוֹלָם“ Ausdruck verliehen.³⁵² Das

³⁴⁶ In Koh 1,4 ist „אָרֶץ“ das einzige Mal bei Kohelet Subjekt. Vgl. Rost/Lisowsky, Konkordanz, 158. Der determinierte Ausdruck „הָאָרֶץ“ unterstreicht, dass die Erde an sich als Lebensraum gemeint ist. Der Artikel dient hier „zur Bezeichnung von nur einmal vorhandenen [...] Naturdingen“. GK § 126d.

³⁴⁷ Ottosson, אָרֶץ, 426.

³⁴⁸ Zu kosmologischen Vorstellungen in alttestamentlichen Texten, die an die Säulenmotivik anschließen, siehe: Schmid, אָרֶץ, 230.

³⁴⁹ Schmid, אָרֶץ, 229.

³⁵⁰ Die gemeinsame Nennung von „אָרֶץ“ und den kommenden und gehenden menschlichen Generationen in Koh 1,4 könnte der logischen Verbindung von Habitat und dem Menschen als Landbewohner entsprechen (vgl. Gen 1,24f). Die Erde in Koh 1,4 wird deshalb auch als „Bühne“ bezeichnet, auf der die Generationen kommen und gehen. So bei: Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 161; Lohfink, Wiederkehr, 105.

³⁵¹ Amsler, עַמֹּד, 329. Gleichmaßen urteilt H. Ringgren, demzufolge „עַמֹּד“ in Koh 1,4 die Bedeutung „Bestand haben, bestehen“ zukomme. Ringgren, עַמֹּד, 201.

³⁵² „לְעוֹלָם“ mit der Präposition „לְ“ „wird in Verbal- und Nominalsätzen zum Ausdruck eines [...] bleibenden Zustandes verwendet, hat also weitgehend die qualitative Bedeutung der Dauerhaftigkeit, Endgültigkeit, Unabänderlichkeit“. Jenni, עוֹלָם, 234.

Koheletbuch verweist mit „עולם“ auf eine Zeitgröße, die sich menschlicher Erfahrbarkeit entzieht.³⁵³ Während sich die Größe *Generation* durch ihr Kommen (Anfang in der Zeit) und Gehen (Ende in der Zeit) als begrenzte Zeitgröße erfahren und beschreiben lässt,³⁵⁴ weist „עולם“ über den Bereich menschlicher Erfahrung hinaus. In Koh 1,4 kommt es daher zu einem markanten Kontrast.³⁵⁵ Der Erde in ihrer – alle Zeiterfahrung des Menschen sprengenden – *Festigkeit und Beständigkeit* wird die Vergänglichkeit der jeweiligen Generationen, die kommen und gehen, entgegengestellt. Obwohl die Partizipialform aller Verben in Koh 1,4 auch den Wechsel der Generationen als einen andauernden Zustand beschreibt, bedeutet der Wechsel doch das Ende bzw. den Tod für die einzelne Generation.³⁵⁶

Daher lässt sich das Kommen und Gehen der Generationen einerseits vor dem Hintergrund begrenzter Zeitspannen verstehen und mit dem Thema Sterblichkeit verbinden, andererseits kann man aber auch den dabei angezeigten Aspekt der Fortdauer – den der andauernde Wechsel der Generationen an sich impliziert – im Auge behalten.³⁵⁷

An der *Festigkeit und Beständigkeit* der Erde lässt Koh 1,4 also in mehrfacher Hinsicht keinen Zweifel. Damit nimmt Koh 1,4 auch der Vergänglichkeitsaussage in Koh 1,2 den, zumindest bis dahin als möglich intendierten Anspruch von Totalität, denn es wird deutlich, dass mitnichten *alles* „הכל“ ist.

³⁵³ Zum Begriff „עולם“ siehe Kapitel 3.2.2.

³⁵⁴ Nach R. Whybray wolle die Generationenfolge in vielen Fällen keine Aussage über den Menschen machen, sondern werde als Zeitmarker verwendet: „In some passages (e. g. Isa. 41:4; 51:9; Ps. 72:5) it is most naturally understood as referring to periods of time without any reference to human life [...]“ Whybray, *Ecclesiastes*, 40.

³⁵⁵ Koh 1,4 stellt anhand der Zeitgröße *Generation* und der Zeitgröße „עולם“ verschiedene Zeitkonzepte gegenüber. So resümiert N. Lohfink für Koh 1,4: „Direkt jedoch war der Gegensatz, der zwischen dem Menschen, dessen Zeit die »Generation« ist, und der Erde, deren Zeit die »Ewigkeit« ist.“ Lohfink, *Wiederkehr*, 105.

³⁵⁶ In Koh 1,4 sind die Partizipien „*präsentisch* bei der Erwähnung von allezeit in Kraft stehenden Wahrheiten“ zu verstehen. GK § 116n. Obwohl vom Tod direkt nicht die Rede ist, intendiert der Wechsel der Generationen das Thema der Sterblichkeit des individuellen Menschen. Im Koheletbuch wird „הלך“ wiederholt mit der Bedeutung *sterben* gleichgesetzt (Koh 3,20; 5,14.15; 6,4.6; 9,10; 12,5). A. Lauha zufolge werde im Alten Testament „הלך“ „oft als euphemistischer Ausdruck für »sterben«“ verwendet (vgl. Ijob 10,21; 14,20; Ps 39,14; 2 Sam 12,23). Lauha, *Kohelet*, 34.

³⁵⁷ Treffend hält T. Krüger fest, dass im „Nebeneinander der menschlichen Generationen und der Erde [...] zwei Möglichkeiten der Anschauung unabsehbarer Zeitdauer“ vorlägen. Krüger, *Kohelet*, 113.

Geht man davon aus, dass in Koh 1,4 mit dem Stichwort „הָאָרֶץ“ das Weltganze in den Blick genommen wird, kann man danach fragen, wieso allein von der Erde, nicht aber vom Himmel die Rede ist. *Himmel und Erde* bilden als Gegensätze häufig ein vertrautes und zusammengehöriges Paar.³⁵⁸ Insbesondere da, wo es um Schöpfung geht, ist die „Zweiteilung des Weltalls in ‚Himmel‘ und ‚Erde‘“³⁵⁹ anzutreffen (vgl. Gen 1,1; 2,1.4).³⁶⁰

Deuten kann man den Befund, wenn man sich bewusst macht, dass das Koheletbuch die Kombination von *Himmel und Erde* an anderer Stelle aufgreift. In Koh 5,1 wird damit einer der *theologischen* Schlüsselsätze des ganzen Buches formuliert. Wenn es darin heißt, *Gott sei im Himmel, der Mensch hingegen auf der Erde*, dann wird auf die epistemologischen Grenzen des Menschen hinsichtlich des göttlichen Bereichs verwiesen. Koh 5,1 zufolge steht der Himmel für den göttlichen Bereich, der dem Menschen und dessen Erkennen grundsätzlich unzugänglich ist. Dazu passt, dass das Koheletbuch den Bereich, auf den sich menschliches Erkennen richten kann, immer wieder einschränkend markiert (*unter der Sonne; unter dem Himmel; auf der Erde*) und dabei mit den Begriffen *Himmel* bzw. *Erde* operiert.³⁶¹ Demnach würde die Nichtnennung des Himmels in Koh 1,4 bereits Ausdruck der epistemologischen Vorsicht des Koheletbuches sein und zeigen, dass der Himmel bzw. Gott dem Erkennen entzogen sei.

Für Koh 1,4 können folgende Beobachtungen festgehalten werden: Die Erde zeichnet sich in räumlicher und zeitlicher Hinsicht durch *Festigkeit und Beständigkeit* aus. Sie bildet ein fortwährendes Fundament, das den menschlichen Generationen als Lebensgrundlage dient.

Drückt Koh 1,4 die *Festigkeit und Beständigkeit* der Erde aus, dann wird damit eine in Schöpfungstexten des Alten Testaments zu findende Vorstellung berührt, die B. Janowski den „*Antagonismus von Kosmos und Chaos*“³⁶² nennt: „Denn nach altorientalischer Auffassung war die Stellung des Menschen in der

³⁵⁸ Dazu siehe: Ottosson, אָרֶץ, 423.

³⁵⁹ Ottosson, אָרֶץ, 424.

³⁶⁰ In diesem Sinne hält H. H. Schmid fest, dass das Begriffspaar »Himmel und Erde« [...] stehender Ausdruck für »Welt« sei. Schmid, אָרֶץ, 229.

³⁶¹ Zur Schöpfung als Erkenntnisobjekt siehe Kapitel 2.6.1.1.

³⁶² Janowski, Schöpfungsglaube, 18.

Welt von dem Gegeneinander von kosmoserhaltender und kosmoszerstörender Mächte bestimmt“.³⁶³ Mit dem griechischen Begriff *Chaos* ist die „Sphäre des Ungeordneten, des Sinnlosen und Zerstörerischen“³⁶⁴ gemeint. Mit *Chaos* kann man demnach alles bezeichnen, was einer Ordnung entgegensteht. Ferner geht es um das Lebensfeindliche im Gegenüber zum Lebensfreundlichen.³⁶⁵ In alttestamentlichen Texten werde, so B. Janowski, nicht davon ausgegangen, „dass das Chaos [...] ein für allemal überwunden“³⁶⁶ sei.

In Schöpfungstexten findet sich daher eine Vielzahl an Motiven, die den Widerstreit von Chaos und Ordnung abbilden,³⁶⁷ wodurch die Fragilität der Schöpfung immer wieder Thema wird. *Theologisch* wird der Erhalt der Ordnung v. a. von Gottes Handeln abhängig gemacht. Nach G. v. Rad sei das Chaotische „die Bedrohung der Schöpfung schlechthin“, die von Gott „unablässig über ihrem eigenen Abgrund“ gehalten werde.³⁶⁸

Berücksichtigt man diesen Hintergrund, dann wird Koh 1,4 als positive Aussage verständlich. Die Erde, die sich nach Koh 1,4 durch ihre *Festigkeit und Beständigkeit* auszeichnet, ist und bleibt chaotischen Kräften entzogen. Für die folgenden kosmischen Phänomene wird darauf zurückzukommen sein.

³⁶³ Janowski, Schöpfungsglaube, 18. Überhaupt spiegeln beide Aspekte Erfahrungsdimensionen des Menschen wider, der „in die Spannung zwischen der Erfahrung von kosmischer Wohlordnung und zerstörerischem Chaos gestellt“ ist. Feldmeier/Spieckermann, Gott, 253. G. v. Rad spricht in Bezug auf das Chaotische, das die Schöpfung bedroht, von einer „Urerfahrung des Menschen“. Rad, Theologie (I), 157.

³⁶⁴ Görg, Chaos, 363f.

³⁶⁵ Da der Begriff *Chaos* im Hebräischen fehlt, urteilt B. Janowski treffend, dass das Chaos im Alten Testament „viele Gesichter“ habe. Janowski, Schöpfungsglaube, 392.

³⁶⁶ Janowski, Schöpfungsglaube, 467f.

³⁶⁷ In diesem Sinne übersetzt G. Fischer „תהו ובהו“ im Sechstageswerk in Gen 1,2 folgendermaßen: „Für eine Übersetzung mit »Chaos und Öde« spricht die weitere Erzählung, in der »Ordnen« und »Füllen« zwei Hauptmomente an Gottes Wirken in den folgenden Tagen darstellen“. Fischer, Genesis (1-11), 127.

³⁶⁸ Rad, Theologie (I), 157.

Sonne (Koh 1,5)

Koh 1,5 Und die Sonne geht auf,³⁶⁹ und die Sonne geht unter;³⁷⁰ und sie strebt zu ihrem Ort,³⁷¹ wo sie aufgeht.

Die Sonne folgt einem festen Lauf. Sie geht im Osten³⁷² auf und im Westen unter, bevor sie im Osten wieder neu aufgeht. Mit diesem zu beobachtenden, sich rhythmisch wiederholenden kosmischen Phänomen geht die alte Vorstellung vom unterirdischen Nachlauf der Sonne einher. Obwohl die Sonne als Himmelskörper einen räumlichen Bereich kennzeichnet, gilt ihr Lauf als Zeitmarker, der durch den Wechsel von hell und dunkel strukturiert wird, sodass mit dem Sonnenlauf innerhalb von Koh 1,4-7 nicht nur räumliche, sondern auch zeitliche Vorstellungen berührt werden. Das Koheletbuch spricht vom Himmelskörper „שמש“, dessen Licht physikalisch wahrgenommen werden kann.

„שמש“ ist überdies im Koheletbuch ein häufig benutzter Begriff (33-mal),³⁷³ der in der Wendung *unter der Sonne* (Koh 1,3.9.14; 2,11.17.18.19.20.22; 3,16; 4,1.3.7.15; 5,12.17; 6,1.12; 8,9.15(2x).17; 9,3.6.9(2x).11.13; 10,5) „die Rolle eines Leitmotivs“³⁷⁴ einnimmt und auf den Lebensraum des Menschen und seine Lebenszeit abzielt. Der lebende Mensch ist zugleich der Mensch *unter der Sonne*, was insbesondere Koh 7,11; 11,7 und hauptsächlich Koh 12,2 un-

³⁶⁹ „זרח“ ist ein „Lichtverb“ (Ringgren, זרח, 662) und bezeichnet in Koh 1,5 das Aufgehen der Sonne.

³⁷⁰ Wörtlich: *geht hinein*. Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 108. Bezeichnet an dieser Stelle das Untergehen der Sonne (ebenso in: Gen 15,17; Ex 17,12; Jer 15,9). Zur Verwendung des Lexems in Bezug auf die Sonne, siehe: Preuß, בוא, 537.

³⁷¹ „מקום“ ist hier der Ort des Sonnenaufgangs.

³⁷² Der Sonnenaufgang korrespondiert mit der Bezeichnung für Osten (מזרח), der Himmelsrichtung in der die Sonne aufgeht: „[מזרח; MS] heißt zunächst ‘Ort des Sonnenaufgangs’, dann ‘Osten’.“ Ringgren, זרח, 663.

³⁷³ Nach der Zählung von O. Loretz, siehe: Loretz, Qohelet, 169.

³⁷⁴ Lipiński, שמש, 314.

terstreichen, wo das Verdunkeln der Sonne ein Bild für den alternden und sterbenden Menschen ist.³⁷⁵ Der das Leben bestimmende Rhythmus des Sonnenlaufs, der auch die Zeit des Menschen bemisst,³⁷⁶ löst sich für den individuellen Menschen im Hinblick auf Alter und Tod auf. Zudem gibt die Wendung *unter der Sonne* den Bereich an, der menschlichem Erkennen zugänglich ist.³⁷⁷

Der Sonnenlauf wird in Koh 1,5 mit dem lautmalerischen³⁷⁸ Verb „הָאָשׁ“ verknüpft, das hier, weil es auf den Ort des Sonnenaufgangs ausgerichtet ist (לְמִקְוֵי הַמָּזְלָה), mit „streben, drängen nach“³⁷⁹ zu übersetzen ist. P. Maiberger meint, dies stehe in Koh 1,5 für den weiten Weg, den die Sonne durchheilen müsse, so dass sie keuchend dem Ort des Aufgangs zustrebe.³⁸⁰ Möglicherweise lehnt sich „הָאָשׁ“ an eine bestimmte mythische Vorstellung an. N. Lohfink verweist hierzu auf „das Schnauben der Rosse des Helios“,³⁸¹ gibt aber zu bedenken, dass man nicht mehr wissen könne, „unter welchem Bild hier der nächtliche Lauf der Sonne gesehen wurde“.³⁸² Für eine Sonnenwagenmotivik würde der Gebrauch von „הָאָשׁ“ im Alten Testament sprechen, der ansonsten immer mit Lebewesen in Verbindung gebracht wird.³⁸³ „הָאָשׁ“ in Koh 1,5 würde dann an eine Sonnenwagenmotivik anknüpfen, die im Alten Testament durchaus ihren Widerhall findet.³⁸⁴

³⁷⁵ „Die Sonne sehen‘ bedeutet ‚am Leben sein‘ (Koh 7,11).“ Lipiński, שמש, 314.

³⁷⁶ Kohelet zählt das menschliche Leben mit der Zeitgröße *Tag* (Koh 2,3.23; 5,16.17.19; 6,12; 7,15; 8,13.15; 9,9; 11,9; 12,1), die unmittelbar mit dem Rhythmus des Sonnenlaufs korreliert (vgl. Gen 1).

³⁷⁷ Siehe Kapitel 2.6.1.1.

³⁷⁸ Nach P. Maiberger handelt es sich bei „הָאָשׁ“ „um eine spezifisch hebr. Bildung, die vermutlich onomatopoetisch [...] das Schnaufen und Keuchen zum Ausdruck bringen will.“ Maiberger, הָאָשׁ, 930.

³⁷⁹ Koehler/Baumgartner, Lexikon, 1280.

³⁸⁰ Vgl. Maiberger, הָאָשׁ, 930.

³⁸¹ Lohfink, Wiederkehr, 108. Ebenso: Backhaus, Zeit, 40.

³⁸² Lohfink, Wiederkehr, 108.

³⁸³ F. J. Backhaus macht darauf aufmerksam, dass die „Zusammenstellung mit einem unbelebten Gegenstand (Sonne als Leuchte) einmalig“ sei. Backhaus, Zeit, 39. Der Gebrauch des Lexems erfolgt im Alten Testament stets mit Lebewesen: Jes 42,14; Jer 2,24; 14,6; Ez 36,3; Am 2,7; 8,4; Ps 56,2.3; 57,4; 119,131; Ijob 5,5; 7,2; 36,20. Die Textstellen sind angegeben bei: Rost/Lisowsky, Konkordanz, 1392f.

³⁸⁴ E. Lipiński schließt aus dem Feuerwagen und den Feuerpferden, die Elija zum Himmel trugen (2 Kön 2,11f; 6,17; 13,14; Sir 48,9), sowie der Vision vom Wagen JHWHs in Ez 1, „daß die alten Israeliten das Bild vom göttlichen Kutscher, der die Sonnenquadriga über den Himmel lenkt, kannten.“ Lipiński, שמש, 308.

Häufig beschreibt „שֶׁאֵף“ einen mühevollen Zustand, der in Spannung zu einem zu erreichenden Ziel steht, das – weil das Erreichen des Ziels den mühevollen Zustand abschließt – als erstrebenswert charakterisiert wird.³⁸⁵ Möglicherweise geht es in Koh 1,5 v. a. um diesen Gedanken. Hier ist die Sonne auf ein Ziel ausgerichtet, dem sie entgegenstrebt: den Morgen!³⁸⁶

Entscheidend ist, in welcher Weise sich „שֶׁאֵף“ auf den Sonnenlauf bezieht. Das Aufgehen (זָרַח) „zeigt den Beginn des Tages an (Gen 32,32; Ex 22,2; Ri 9,33; 2 Sam 23,4; 2 Kön 3,22; Jona 4,8; Nah 3,17; Mal 3,20; Ps 104,22; Koh 1,5).“³⁸⁷ Dagegen wird das Untergehen der Sonne (וָבֵא) in Koh 1,5 auf das erneute Aufgehen der Sonne hin formuliert. Für diese Bewegung, vom Sonnenuntergang bis zum erneuten Aufgang (וְאֵל מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף), ist in Koh 1,5 von „שֶׁאֵף“ die Rede. Der Zeitraum, der von „שֶׁאֵף“ begleitet wird, beschränkt sich daher in Koh 1,5 lediglich auf den nächtlichen Lauf der Sonne und nicht auf den vollständigen Zyklus. D. h., das Ziel des Sonnenlaufs ist das tägliche Aufgehen, was bedeutet, dass die beiden Zeitzonen, Tag und Nacht, nicht gleichgestellt sind, sondern dem Tag eine Vorrangrolle – „שֶׁאֵף“ weist ihn als Ziel aus – zukommt und damit die positive Qualität des Tages hervorgehoben wird.³⁸⁸ Eine Höherqualifizierung des Tages deutet ferner das Verhältnis zwei zu eins an, das im Vers vorliegt: aufgehen – untergehen – aufgehen. Die Licht- bzw. Tageszeit rahmt das

³⁸⁵ Verschiedene Szenarien beschreibt P. Maiberger (z. B. das Lechzen nach Schatten, Besitz, Gott usw.). Vgl. Maiberger, שֶׁאֵף, 930f.

³⁸⁶ „Da die zugrundeliegende mythologische Vorstellung den Zeitgenossen ebenso wie Kohelet bekannt gewesen und das Lechzen der Sonne offenbar mit ihrem nächtlichen (unterirdischen?) Rücklauf verbunden worden ist, duldet es keinen Zweifel, daß [...] mit dem Ziel ihres Lechzens selbstverständlich der Ort ihres Aufgangs gemeint war.“ Fischer, Skepsis, 199. Anders F. J. Backhaus, der „שֶׁאֵף“ auf den ganzen Sonnenumlauf überträgt: „Da ohne Pause die Pferde wieder zum Ausgangspunkt eilen müssen, drückt hier das Schnauben die Rastlosigkeit und die damit auch verbundene Mühsal und Erschöpfung aus, da kein Ziel der scheinbar zielgerichteten Bewegung absehbar ist.“ Backhaus, Zeit, 40. Aufgrund der Beobachtung, dass das Schnauben aber auf den Nachtlaf der Sonne beschränkt zu sein scheint, macht es Sinn, eine Ausrichtung auf das Morgenwerden anzunehmen und damit einen positiven Aspekt im Sinne der Chaossicherung. So auch L. Schwienhorst-Schönberger: „Dann aber ‚schnaubt‘ die Sonne in V 5 zeitlich nach ihrem Untergang [nachdem die Sonne untergegangen ist; MS]. Damit kommt ihre chaosbegrenzende Funktion in den Blick.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 162.

³⁸⁷ Lipiński, שֶׁאֵף, 313.

³⁸⁸ Vielleicht kann man in Koh 1,5 von einer *Bevorzugung des Lichtes* sprechen, wie sie B. Jacob für das Sechstageswerk festhält: „Es ist auch ein Zeugnis ihrer Lichtfreudigkeit, daß die Tora für das Licht eine eigene Schöpfung annimmt, sie an die Spitze stellt und den ersten Tag ganz auf sie beschränkt.“ Jacob, Genesis, 32.

Dunkel und die Nacht. Außerdem steht der Tag und damit das Licht in Koh 1,5 voran, womit ebenfalls eine Präferenz zum Ausdruck gebracht wird.³⁸⁹

Des Weiteren hebt Koh 1,5 den Sonnenlauf in seiner Funktion als Zeitmarker hervor. Das Phänomen der auf-, unter- und aufgehenden Sonne hat im Alten Testament Seltenheitswert. Entgegen dem Zweierpaar von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang (vgl. Ps 50,1; Ps 113,3; Jes 59,19; u. a.), zeigt Koh 1,5 mit dem Auf-, Unter- und dem erneuten Aufgehen der Sonne den Rhythmus der fortlaufenden Zeit an.³⁹⁰ Unabhängig davon, ob man mit der Zeitgröße *Tag* (יום) die Zeitspanne von „Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang“³⁹¹ meint oder ob man von der erweiterten Bedeutung von „»Tag (von 24 Stunden)« im Sinne der astronomischen oder kalendarischen Einheit“³⁹² ausgeht, wird mit der erneuten Erwähnung des Sonnenaufgangs in Koh 1,5 über die Zeitgröße eines Tages hinausgegangen und damit der Fortlauf der Zeit gekennzeichnet.

Wie für die Erde in Koh 1,4 kann man nun auch für das kosmische Phänomen des Sonnenlaufes chaosbegrenzende Aspekte ableiten. Das in Koh 1,5 als unverzüglich geschilderte Zurückkeilen der Sonne zum Ort des Aufgangs scheint versichern zu wollen, dass der Nacht,³⁹³ in der Chaosmächte die kosmische Ordnung bedrohen, nur eine begrenzte Zeitspanne zukommt.³⁹⁴ Das Aufgehen

³⁸⁹ C. Houtman verweist im Zusammenhang mit Aspekten zum Wortpaar *Himmel und Erde* auf eine Untersuchung von B. Hartmann, der auf die Reihenfolge der beiden Motive eingeht. Darin erwähnt B. Hartmann „die subtile Beobachtungsgabe des Hebräers und seine Fähigkeit, feinste Unterschiede, auf die wir kaum achten würden, mit Hilfe von Wortfolge zum Ausdruck zu bringen“. Houtman, *Himmel*, 51. Im Koheletbuch spielt die Reihenfolge von Wörtern immer wieder eine Rolle. Nicht nur in Koh 1,5 beim Lichtmotiv, sondern auch in Koh 3,2.8 mit den Motiven des Lebens, die das Zeitgedicht rahmen. Man könnte dem Koheletbuch daher die Absicht unterstellen, den Sonnenaufgang und damit das Licht bewusst in den Vordergrund zu stellen.

³⁹⁰ In ähnlicher Weise wird in Gen 1 das Fortlaufen der Zeit durch den Wechsel von hell und dunkel, auf den wieder ein neuer Tag folgt, vermittelt. Es geht um den Zeitrhythmus: „Die sechsmalige Wiederholung von »und es wurde Abend, und es wurde Morgen« bis V 31 betont diesen gleichmäßigen Ablauf der Zeit, der damit zu einer *grundlegenden Ordnung der Schöpfung* wird (vgl. Gen 8,22; Jer 33,20.25).“ Fischer, *Genesis* (1-11), 130f.

³⁹¹ Jenni, יום, 708.

³⁹² Jenni, יום, 709.

³⁹³ „Die Nacht ist ein Rest des Chaosdunkels.“ Rad, *Theologie* (I), 157. Zur Nacht als temporärer Einbruch des Chaos, siehe: Janowski, *Schöpfungsglaube*, 135. Die Vorstellung, dass die Finsternis der Nacht als Element des Chaos wiederkehrt, hat auch im Tempelkult Israels ihren Platz. Das Entzünden der Menora, die vom Abend bis zum Morgen im Tempel leuchten soll, lässt dem Chaos aufgrund ihres nächtlichen Leuchtens keinen Raum. Vgl. Ederer, *Begegnung*, 58.

³⁹⁴ Mit dem Fokus auf Chaossicherung interpretiert insbesondere L. Schwienhorst-Schönberger den Vers: „Die Nacht als Zeit des Todes und der Finsternis, in der chaotische Mächte partiell in die Schöpfungsordnung einbrechen und sie bedrohen [...], wird von der Sonne schnaufend

der Sonne drängt das Chaos zurück: „Im Gegensatz zur Finsternis erschließt das Licht die Welt und erschafft die geordnete Wirklichkeit, in der sich der Mensch orientieren kann.“³⁹⁵ In ähnlicher Weise zeigt das Verhältnis von Tag und Nacht (zwei zu eins) die Unterlegenheit des Chaos sowie die Rahmung (aufgehen – untergehen – aufgehen) die Einhegung desselben an.

Darüber hinaus vermittelt der angedeutete Zyklus der Sonne Beständigkeit, weil er das Fortlaufen der Zeit impliziert. Ferner ist das Auf-, Unter- und Aufgehen der Sonne Paradigma eines gleichbleibenden Rhythmus und suggeriert damit eine Ordnung der Zeit, in der die Aufeinanderfolge der Tage berechenbar gegeben ist.³⁹⁶

Für Koh 1,5 können folgende Beobachtungen festgehalten werden: Der Sonnenlauf wird zuverlässig und dauerhaft gedacht. Der Vers ist im Wesentlichen auf die Wiederkehr des Tages ausgerichtet, was vor allem die chaosbegrenzende Funktion des Sonnenlaufs markiert und den Fortlauf einer strukturierten Zeit festhält. Hervorzuheben ist die *Lichtfreudigkeit*,³⁹⁷ die der Vers entwickelt. Letztendlich wird hier die Regelmäßigkeit einer gewaltigen kosmischen Erscheinung bedacht, die in ihrer Zuverlässigkeit staunenswert ist.

Koh 1,5 führt die Linie von Koh 1,4 fort, indem Dauerhaftigkeit und Ordnung dem Chaos entgegengestellt werden.

durchheilt, damit sie von neuem als Licht, das die Finsternis vertreibt, am Horizont erscheinen und die Bahn durchlaufen kann“. Swienhorst-Schönberger, Kohelet, 161f.

³⁹⁵ Janowski, Schöpfungsglaube, 135.

³⁹⁶ In Palästina ist der Rhythmus von Tag und Nacht von einer größeren Regelmäßigkeit bestimmt als in Mitteleuropa: „Bei uns [Mitteleuropa; MS] besteht zwischen der längsten (21. Juni) und der kürzesten Dauer der Tageshelle (21. Dez.) ein Unterschied von rund 9 Stunden. In Palästina dauert der längste Tag etwa 14 Stunden, der kürzeste etwa 10. Das ergibt statt eines Unterschieds von 9 einen solchen von nur 4 Stunden. Dem entspricht, daß in Palästina Tag und Nacht immer ungefähr gleich lang sind“. Darüber hinaus ergibt sich der „Eindruck größerer Regelmäßigkeit“, weil „die Übergänge von Tagen und Nächten in Palästina merklich kürzer sind als bei uns [den Mitteleuropäern; MS].“ Alle Zitate finden sich bei: Keel/Küchler/Uehlinger, Orte, 39.

³⁹⁷ Um den schönen Begriff von B. Jacob aufzugreifen: Jacob, Genesis, 32.

Wind (Koh 1,6)

Koh 1,6 Er geht nach Süden und wendet nach Norden; wendet, wendet, geht der Wind und zu seinen Wendungen kehrt zurück der Wind.³⁹⁸

Obwohl zunächst nicht eindeutig ersichtlich ist, dass nicht mehr von der Sonne gesprochen wird,³⁹⁹ leitet die Nennung der beiden Himmelsrichtungen – *Süden und Norden* – einen neuen Aspekt ein, der nicht mehr mit dem Sonnenlauf, der mit *Osten und Westen* korreliert, in Verbindung gebracht werden kann.⁴⁰⁰

Die Rede ist vom Wind (רוח). Der Begriff „רוח“ (13-mal) hat im Koheletbuch verschiedene Bedeutungen. In Verbindung mit den kosmischen Bildern von Erde (Koh 1,4), Sonne (Koh 1,5) und Bächen (Koh 1,7) sowie der Angabe der Himmelsrichtungen *Süden und Norden* wird in Koh 1,6 auf jeden Fall das kosmische Phänomen *Wind* bezeichnet. Die Nennung der beiden Himmelsrichtungen *Süden und Norden* vervollständigt die Himmelsrichtungen, von denen *Osten und Westen* bereits indirekt mit dem Sonnenlauf abgedeckt werden.⁴⁰¹ Das kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass das Koheletbuch anhand der kosmischen Phänomene vom Ganzen sprechen will. Gleichmaßen könnte man den Wind als horizontale Bewegung im Gegensatz zum vertikalen Verlauf der Sonne betrachten, womit wiederum ein Ganzes in den Blick genommen wird.⁴⁰²

³⁹⁸ Mit dem sechsmaligen Vorkommen von Verben der Bewegung (שׁוּב, סָבַב, הִלָּךְ) entfaltet der Vers die Dynamik des Windes.

³⁹⁹ Weil in Koh 1,5-6 „Sonne und Wind im Hebräischen dasselbe maskuline Genus haben, ist grammatisch auch eine weitere Beschreibung der Sonnenbewegung möglich“. Köhlmoos, Kohelet, 83.

⁴⁰⁰ Zum Themenwechsel (Wind) und den dazugehörigen Rhemata (wehen) in Koh 1,6, siehe: Backhaus, Zeit, 42.

⁴⁰¹ In der Regel wird der naheliegende Schluss angenommen, dass eine Vervollständigung der Himmelsrichtungen herbeigeführt wird: Barton, Ecclesiastes, 71; Krüger, Kohelet, 114; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 163. S. Tengström macht darauf aufmerksam, dass im Alten Testament v. a. vom Ostwind die Rede sei, während Nord- und Südwind mit „wenig konkreten Vorstellungen assoziiert“ seien. Tengström, רוח, 401. Auch dieser Befund könnte dafür sprechen, dass Koh 1,6 an einer Vervollständigung gelegen ist.

⁴⁰² H. Hertzberg setzt den Sonnenverlauf mit einer vertikalen und das Wehen des Windes mit einer horizontalen Bewegung gleich. Vgl. Hertzberg, Prediger, 71.

Der Wind wird in Koh 1,6 als eine kreisende Bewegung⁴⁰³ dargestellt. Er bewegt sich dabei allerdings nicht ziellos, sondern kehrt nach Koh 1,6 (immer wieder) an seinen Ausgangspunkt zurück, von wo er wieder zu wehen beginnt. Zum Ausdruck bringt dies der Begriff „שוב“, der das Zurückkehren des Windes und damit insgesamt eine zyklische Bewegung des – an sich kreisenden – Windes beschreibt.⁴⁰⁴ Deshalb wird hier nicht von der Ziellosigkeit des Windes auszugehen sein – wie man vom natürlichen Empfinden her durchaus vermuten könnte –, sondern von einem geordneten kosmischen Phänomen.⁴⁰⁵ Auch die beiden genannten Himmelsrichtungen *Süden und Norden*, die ein Pendant zum geordneten Sonnenlauf bilden, verleihen dem Wehen des Windes Struktur.

Das andauernde Wehen des Windes, an das hier gedacht wird, unterstreichen die Partizipialformen.⁴⁰⁶

Im Anschluss an Koh 1,4.5 kann man nun auch für Koh 1,6 chaosbegrenzende Aussagen ableiten. Grundsätzlich schildert Koh 1,6 den Wind als geordnetes kosmisches Phänomen, womit die Ordnung des Kosmos erneut bestätigt wird. Das andauernd gedachte Wehen des Windes greift den Aspekt der Dauerhaftigkeit auf, der auch in Koh 1,4.5 sichtbar geworden ist.

Der chaossichernde Charakter des Windes lässt sich vertieft nachvollziehen, wenn man seine Lebensraum-schaffende Funktion berücksichtigt, die sich v. a. in schöpfungstheologischen Texten des Alten Testaments niederschlägt. Dem

⁴⁰³ Das viermalige Vorkommen von „סבב“ macht sprachlich das wiederholende Momentum deutlich, das den Wind charakterisiert. Oder wie B. Jacob bezüglich des Windes pointiert festhält: „Nun liegt es in dessen Natur, daß er stets in Bewegung ist, denn sonst wäre er kein »Wind«, was mit Bewegung identisch ist.“ Jacob, Genesis, 29.

⁴⁰⁴ Die „Rückkehr zum Ausgangspunkt [ist; MS] in der Hauptbedeutung [des Begriffes „שוב“; MS] inbegriffen“. Soggin, שוב, 886. Das Lexem „שוב“ deutet das andauernde Wehen des Windes als Kreislauf. Hier scheint an eine physikalische „Bewegung in Richtung zum Ausgangspunkt“ gedacht zu werden, die in eine „Kreisbewegung“ münde. Fabry, שוב, 1134. In diesem Sinne versteht N. Lohfink den „Wechsel als Kreislauf, so daß auch der Wind durch die ewige Wiederkehr des Gleichen Anteil an der Dauer erhält.“ Lohfink, Wiederkehr, 109f.

⁴⁰⁵ Treffend urteilt M. Fox: „Even the wind, which may seem to wander aimlessly, follows a fixed path.“ Fox, Ecclesiastes, 5. Anders H. Hertzberg, wonach der Wind „sinnlos, in horizontaler Ebene drehend und kreisend“ rase. Hertzberg, Prediger, 71.

⁴⁰⁶ Diese lassen sich nach H. Hertzberg in der deutschen Sprache kaum nachempfinden. Vgl. Hertzberg, Prediger, 71.

Wind steht dann insbesondere das Wasser gegenüber, wodurch die beiden kosmischen Größen ein wiederholt auftretendes Paar bilden.⁴⁰⁷ Während das Wasser das Chaos symbolisiert,⁴⁰⁸ treibt der Wind das Wasser zurück und schafft Lebensräume (vgl. Gen 8,1; Ex 14,21 u. a.).⁴⁰⁹

Paradigmatisch erscheint der Wind als chaosbegrenzendes kosmisches Phänomen im Sechstageswerk in Gen 1.⁴¹⁰ Mit „רוח“ sei nach B. Jacob einfach der Wind gemeint.⁴¹¹ Die Bedeutung *Wind* im kosmischen Sinne favorisiert insbesondere R. Luyster, der sich mit dem Gegenüber der beiden kosmischen Größen von Wind und Wasser im Alten Testament eingehend auseinandersetzt.⁴¹²

R. Luyster zieht nach der Betrachtung zahlreicher Textstellen das Fazit, dass der Wind die hauptsächliche Antipode zum Wasser bilde und die entscheidende Kraft sei – in der Regel bedient sich Gott dieser Kraft –, die das Wasser zurückweichen lässt, damit das Trockene sichtbar werde.⁴¹³

Die chaossichernde Funktion, die sich mit dem Wind verbinden lässt, wird in verschiedensten Texten des Alten Testaments immer wieder sichtbar. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn im Gegenüber der beiden kosmischen Phänomene Wind und Wasser der Wind als Lebensraum-schaffende Größe vorgestellt wird. Diese chaossichernde Funktion, die dem Wind zugeschrieben wird,

⁴⁰⁷ Hier liegt ein alter und verbreiteter Motivkomplex vor: In „den altorientalischen Kosmogonien [erscheinen; MS] Wasser und Wind als polare Gegensätze“. Tengström, רוח, 405.

⁴⁰⁸ „In ancient Israel, as in other religious traditions, the sea was felt as a threat to the established cosmic and social order.“ Luyster, Wind, 1.

⁴⁰⁹ Zur Funktion des Windes in Gen 8,1, der die Wassermassen zurücktreten lässt, siehe: Fischer Genesis, 462.

⁴¹⁰ B. Jacob verweist auf die direkte Entsprechung des Windes in Gen 1,2 und Gen 8,1, der das Wasser zum Abfließen bringt. Vgl. Jacob, Genesis, 28.

⁴¹¹ B. Jacob argumentiert für Gen 1,2 gegen zahlreiche Vorstellungen, die in „רוח“ einen Gottesgeist (wie Gen 41,38; Ex 31,3; Num 11,17; u. a.) oder Gottes lebengebende, gestaltende göttliche Macht erkennen, sodass B. Jacob festhält: Es ist „einfach der in Gottes Dienst stehende Wind, [...] der die Wasser von der überfluteten Erde fortbringt“. Jacob, Genesis, 28. Deshalb übersetzt B. Jacob auch folgendermaßen: „Die Erde aber war Wüste und Leere und Finsternis über der weiten Tiefe, und der Wind Gottes flatternd über den weiten Wassern.“ Jacob, Genesis, 25.

⁴¹² Vgl. Luyster, Wind, 1. Stets werde R. Luyster zufolge die Überlegenheit Gottes gegen die drohende Chaosmacht herausgehoben: „It is through his breath, wind, or voice, then, that Yahweh evidences his supremacy over the chief threat to his sovereignty, the insurgent sea.“ Luyster, Wind, 4. Die wesentliche Kraft sei der Wind, was auch da sichtbar werde, wo vom Wasser nicht die Rede sei (Jes 11,15; 40,7; Hos 13,15): „In other passages we find no mention of the sea, but are reminded that the wind is the most potent manifestation of Yahweh’s divine presence.“ Luyster, Wind, 4f.

⁴¹³ Vgl. Luyster, Wind, 7.

sollte man nicht übersehen, wenn in Koh 1,6 – insbesondere im Vorausblick auf das Wasser in Koh 1,7 – vom kosmischen Phänomen *Wind* die Rede ist.

Für Koh 1,6 können folgende Beobachtungen festgehalten werden: Der Wind wird als geordnete und beständige Größe dargestellt. Entgegen der Erwartung einer Unbeständigkeit des Windes schildert Koh 1,6 ihn in festen Bahnen (Süden/Norden). Vor dem Hintergrund der besonderen Bedeutung, die das kosmische Phänomen des Windes als chaossichernde Größe besitzt, kann der Wind in Koh 1,6 als Lebensraum-schaffend wahrgenommen werden. Koh 1,6 knüpft in diesem Sinne ganz an Koh 1,4.5 an.

Wasser (Koh 1,7)

Koh 1,7 Alle Bäche fließen⁴¹⁴ ins Meer, und das Meer wird nicht voll; an den Ort, von dem die Bäche fließen, dorthin kehren sie zurück um (wieder) zu fließen.

Koh 1,7 beschreibt das Fließen der Bäche (נחל) ins Meer (ים), womit der Vers als viertes kosmisches Phänomen das Thema Wasser aufgreift. Im Gegenüber zum „נהר“ (Fluss), der andauernd Wasser führt, kann mit „נחל“ an ein Bachtal (Wadi) gedacht werden, wo dies nur nach Regen der Fall ist.⁴¹⁵ Obwohl die Hauptbedeutung von „נחל“ eher einen temporären Wasserlauf bezeichnet, wird man für Koh 1,7 dennoch von einem permanenten Wasserlauf ausgehen dürfen.⁴¹⁶ Auch eine solche Vorstellung ist für „נחל“ belegt.⁴¹⁷

Für einen andauernden Vorgang spricht in Koh 1,7 die Kohärenz der kosmischen Phänomene. Zuvor werden mit „הלך“ bereits fortlaufende Bewegungen

⁴¹⁴ „הלך“ meint *gehen*, kann aber in Bezug auf Wasser mit *fließen* wiedergegeben werden. Zum Begriff, siehe: Sauer, הלך, 488.

⁴¹⁵ Zum Unterschied, siehe: Snijders, נחל, 361.

⁴¹⁶ Das Bewegungsverb „הלך“ kommt in Koh 1,7 dreimal, in Koh 1,6 zweimal und in Koh 1,4 einmal vor, was man als eine Steigerung auffassen kann, die eine andauernde Bewegung des Wassers unterstreicht.

⁴¹⁷ Nach L. A. Snijders gebe es „in der Tat einige ‚Bäche‘, die, obwohl sie *nahal* genannt werden, jedenfalls in ihrem unteren Lauf permanente Ströme sind“. Snijders, נחל, 362. Koehler/Baumgartner zufolge könne ein „נחל“ ein Bachtal bzw. Wadi „mit perennierendem, häufiger nur winterlichem Wasserlauf“ sein. Koehler, Baumgartner, Lexikon, 648.

beschrieben: In Koh 1,4 betrifft das den Wechsel der Generationen und in Koh 1,6 wird „הלך“ über den ständig kreisenden Wind ausgesagt, sodass es naheliegend ist, in Koh 1,7 erneut von einer andauernden Bewegung auszugehen, die nun anhand des Themas Wasser veranschaulicht wird.

Koh 1,7 ist dabei – über den Begriff „הלך“ hinaus – terminologisch eng mit den vorausgehenden Versen verknüpft. So vermittelt das Lexem „שוב“ – das in Koh 1,6 die zyklische Bewegung des Windes zum Ausdruck bringt⁴¹⁸ – in Koh 1,7 die Vorstellung von der Rückkehr des Wassers an seinen Ausgangspunkt. Ferner ist mit „אל מקום“ die Rede von einem Ort, der in Koh 1,5 jenen bestimmten Ort markiert, an dem die Sonne *wieder* aufgeht. Für das Wasser in Koh 1,7, das sich über die Bäche in das Meer ergießt, wird deshalb am ehesten von der Vorstellung eines Kreislaufes auszugehen sein.⁴¹⁹ Die Bäche entspringen, fließen ins Meer und entspringen wieder, um erneut ins Meer zu fließen. Mit dem antiken Weltbild ließe sich eine solche Vorstellung auf jeden Fall verbinden.⁴²⁰

⁴¹⁸ F. Ellermeier macht darauf aufmerksam, dass „שוב“ in Koh 1,6 eindeutig den Gedanken der Rückkehr zum Ausdruck bringe und diese Bedeutung auch für Koh 1,7 anzunehmen ist. Vgl. Ellermeier, *Qohelet*, 198. Ähnlich argumentiert N. Lohfink. Die beiden Wörter „שב“ in Koh 1,6 und „שבים“ in Koh 1,7 würden sich entsprechen und seien daher gleich zu übersetzen. Vgl. Lohfink, *Wiederkehr*, 110.

⁴¹⁹ Die Frage, ob in Koh 1,7 an ein Kreislaufgeschehen zu denken ist oder lediglich an das Fließen des Wassers ins Meer, wird diskutiert. Entscheidend ist dabei auch das Verständnis von „אל מקום“. Entweder wird damit der Ort bezeichnet, von dem das Wasser ausgeht (d. h. die Quelle), oder das Meer als Ort, in den das Wasser fließt. Als Übersicht zur Diskussion bietet sich an: Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 156f. Bei den Auslegern/Auslegerinnen finden sich beide Varianten. Von der Rückkehr des Wassers zur Quelle gehen aus: Graetz, *Kohelet*, 57; Lohfink, *Wiederkehr*; 110; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 155; Köhlmoos, *Kohelet*, 76. Dagegen: Lauha, *Kohelet*, 31; Hertzberg, *Prediger*, 68; Backhaus, *Zeit*, 51; Michel, *Untersuchungen*, 3; Krüger, *Kohelet*, 109; Saur, *Gelassenheit*, 65. M. Fox meint, dass beide Möglichkeiten Sinn machen: Fox, *Ecclesiastes*, 5f. M. E. sprechen folgende Gründe dafür, von einem Kreislaufgeschehen auszugehen: Erstens kann eine Analogie zu den Kreislaufbewegungen von Sonne und Wind festgestellt werden (Kohärenz), die der Text durch terminologische Parallelen nahelegt. Zweitens veranschaulichen die kosmischen Phänomene in ihrer andauernden Wiederkehr die Beständigkeit des Weltganzen, von der sich der Wechsel der Generationen (Koh 1,4) unterscheidet. Entgegen der andauernden Wiederkehr der kosmischen Phänomene geht und kommt die individuelle Generation nur *einmalig*. Dieser Kontrast wird v. a. dann deutlich, wenn sich die kosmischen Phänomene durch eine gleichbleibende Qualität auszeichnen.

⁴²⁰ Zwei Möglichkeiten wären nach N. Lohfink denkbar: Entweder könnte man von der „Rückkehr [des Wassers; MS] auf dem Weg durch die unterirdischen Wasser der Urflut“ oder „dem Weg über Verdampfung, Wolken und Regen“ ausgehen. Lohfink, *Wiederkehr*, 111.

Koh 1,7 liegt nun die Beobachtung – möglicherweise am geographisch begrenzten Toten Meer gewonnen⁴²¹ – zugrunde, dass über verschiedenste Zuflüsse Wasser ins Meer läuft, das Meer jedoch nicht voll (מלא) wird. So verweist A. Fischer darauf, dass es sich beim Vorgang der ins Meer fließenden Flüsse und dem Nichtvollwerden des Meeres „um ein Mirabilium der Weisheit [handelt; MS], das die Menschen unwillkürlich in Staunen versetzt“.⁴²² Der entscheidende Gedanke, der mit dieser Beobachtung einhergeht, ist der, dass das Meer trotz des andauernden Zulaufs an Wasser nicht ansteigt bzw. über die Ufer geht.⁴²³ Indem in Koh 1,7 von allen (כל) Bächen die Rede ist, wird das Erstaunliche dieses Umstands unterstrichen. Eine Antwort auf dieses „Paradoxon“⁴²⁴ gibt die Vorstellung vom Kreislauf des Wassers: Das Wasser kehrt im selben Maße, in dem es ins Meer fließt, wieder an seinen Ausgangsort zurück. Der gleichbleibende Meeresspiegel – den das Nichtvollwerden des Meeres impliziert – repräsentiert daher das Gleichgewicht eines kosmischen Phänomens.

Unter Umständen spielt diesbezüglich die Wahl des Begriffs „נחל“ doch einen zusätzlichen Aspekt ein. Obwohl man auch für „נחל“ ein andauerndes Fließen annehmen darf, verbinden sich mit dem Begriff v. a. schwankende Wassermengen. Gerade in der Regenzeit strömt das Wasser „mit großer Gewalt vom Gebirge“⁴²⁵ durch Bachtäler herab. Geht der Weg dann weiter ins Meer, erstaunt es womöglich besonders, dass das Meer nicht übergeht und selbst unterschiedliche Mengen an Wasser das Gleichgewicht des Wasserkreislaufs nicht beeinträchtigen.

Zuletzt kann auch das letzte kosmische Phänomen in Bezug auf das Thema Chaossicherung weiter bedacht werden. Wie sich im Zusammenhang des Win-

⁴²¹ „In Palästina muß es besonderes Aufsehen erregt haben, daß das ausflußlose Tote Meer ungeachtet der kolossalen Wassermassen, die der Jordan bringt, nicht voller wird.“ Lauha, Kohelet, 35. A. Lauha meint ferner, dass die Annahme eines Kreislaufgeschehens den Anlass nehme, das Nichtvollwerden des Meeres zu bestaunen. Vgl. Lauha, Kohelet, 35. Dem müsste man zumindest entgegenhalten, dass auch die Vorstellung eines Kreislaufs, der genau austariert ist, nicht minder staunenswert ist.

⁴²² Vgl. Fischer, Skepsis, 194.

⁴²³ L. Schwienhorst-Schönberger weist auf Jos 3,15 hin, wo „mit מלא »voll sein« das Über-die-Ufer-Treten des Jordan bezeichnet“ wird. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 165f.

⁴²⁴ Lohfink, Wiederkehr, 110.

⁴²⁵ Snijders, נחל, 361.

des in Koh 1,6 bereits angedeutet hat, wird die ambivalente Größe Wasser vielfach als herausragende Chaosmacht verstanden,⁴²⁶ die in verschiedensten Kontexten einer Ordnung entgegensteht und dementsprechend – i. d. R. durch die Initiative Gottes (z. B. mithilfe des Windes) – zurückgedrängt und eingehegt wird (Gen 1,2; 6-9; Jer 5,22; Spr 8,29; Ps 104,7; 106,9; 114,3.5 u. a.).⁴²⁷

Indem Koh 1,7 vom nicht voll werdenden Meer spricht, gerät insbesondere das Ufer als Bereich in den Blick, wo sich das Nichtvollwerden des Meeres feststellen lässt. Das Ufer bildet die entscheidende Grenze, die Meer und Land voneinander trennt. Wenn nach Koh 1,7 diese Grenze als gleichbleibend dargestellt wird, dann lässt das auf eine bestehende Ordnung schließen, die grundsätzliche Bedeutung hat: Neben dem „*Wechsel/Gegensatz von Licht und Finsternis*“ gehört [...] die *Grenze zwischen Land und Meer* zu den grundlegenden ‚Ordnungsformen‘, die neben weiteren Parametern die raumzeitliche Struktur der natürlichen Lebenswelt konstituieren.“⁴²⁸ Versteht man Meer und Land als Gegenüber, dann bestätigt Koh 1,7 die Beständigkeitsaussage von Koh 1,4, *die Erde stehe für unermessliche Zeit*, im Bild des Nichtvollwerdens des Meeres.

Für Koh 1,7 können folgende Beobachtungen festgehalten werden: Das fortwährende Fließen des Wassers, das sich zyklisch immer wieder neu ins Meer ergießt, ohne dass der Meeresspiegel steigen würde, deutet das andauernde Bestehen einer kosmischen Ordnung an, die sich im Gleichgewicht befindet. Vor dem Hintergrund des Meeres als potentiell bedrohlicher Chaosmacht scheint Koh 1,7 im Anschluss an Koh 1,4-6 erneut die *Festigkeit und Beständigkeit* der Welt auszusagen.

⁴²⁶ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 44f.

⁴²⁷ Die Bedeutung des Meeres beschreibt H. Ringgren folgendermaßen: „Einerseits ist das Meer eine negative Größe, ein feindliches Element, das von Gott gebändigt wird, eine Nicht-Welt, die der bewohnten Welt entgegensteht. [...] Andererseits ist das Meer Gott untergeordnet und muß ihm gehorchen. [...] Er hat dem Meer eine Grenze gesetzt, die es nicht überschreiten kann“. Ringgren, 2, 656. Dementsprechend kehre in Gen 7 mit den Wassermassen „das Chaos zurück.“ Fischer, Genesis (1-11), 440.

⁴²⁸ Janowski, Schöpfungsglaube, 137.

2.3.1.2 Kosmos als epistemologische Grenze

Auf die Darstellung der kosmischen Kategorien (Koh 1,4-7) folgen Aussagen über den Menschen:

Koh 1,8a Alle Dinge⁴²⁹ mühen sich ab.

Koh 1,8b Nicht kann ein Mensch reden.

Koh 1,8c Das Auge wird nicht satt vom Sehen und das Ohr nicht voll vom Hören.

Je nachdem, wie man „הַדְּבָרִים“ in Koh 1,8a übersetzt, kann man entweder von einem Rückbezug zu Koh 1,4-7 ausgehen (Übersetzung mit *Dinge*)⁴³⁰ oder die Aussage bereits als Vorausgriff auf den Menschen verstehen (Übersetzung mit *Worte*).⁴³¹ Dementsprechend liegen eine ganze Reihe an Vorschlägen vor, wie Koh 1,8a zu interpretieren sei.⁴³² Daneben wird von Auslegern/Auslegerinnen darauf hingewiesen, dass Koh 1,8a *bewusst*⁴³³ doppeldeutig formuliert sein könnte.⁴³⁴

Da das Thema Mensch in Koh 1,8a noch nicht ausdrücklich beginnt,⁴³⁵ liegt es im Anschluss an Koh 1,4-7 nahe, die Formulierung „כָּל הַדְּבָרִים“ auf die kosmischen Phänomene zu beziehen, weshalb man der Übersetzung *Dinge*⁴³⁶ folgen kann. Da in Koh 1,4-7 auf vielfache Weise eine Gesamtheit ausgedrückt wird, scheint sich der Begriff „כָּל“ sachgemäß auf das Vorausgehende zu beziehen.

⁴²⁹ Zur Übersetzung des Begriffs „הַדְּבָרִים“: vgl. Backhaus, *Zeit*, 37f, der aus semantischen Gründen eine Wiedergabe mit „Dinge, Sachverhalte“ empfiehlt.

⁴³⁰ So z. B. bei: Graetz, *Kohelet*, 57; Lohfink, *Wiederkehr*, 112; Barton, *Ecclesiastes*, 71; Köhlmoos, *Kohelet*, 84.

⁴³¹ So z. B. bei: Lauha, *Kohelet*, 35f; Hertzberg, *Prediger*, 72; Saur, *Gelassenheit*, 66; Fox, *Ecclesiastes*, 6; Michel; *Qohelet*, 128.

⁴³² Eine Übersicht zu verschiedenen Möglichkeiten findet sich bei: Backhaus, *Zeit*, 37ff.

⁴³³ L. Schwienhorst-Schönberger meint, hier könne eine „Doppeldeutigkeit“ vorliegen, „die wahrscheinlich vom Autor intendiert“ sei. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 166f.

⁴³⁴ Dazu siehe insbesondere: Dieckmann, *Worte*, 75ff.

⁴³⁵ Die Beobachtung von N. Lohfink erscheint stimmig: „Setzte das Thema »Mensch« abrupt ein, dann müßte der Einsatz doch wohl deutlicher und eindeutiger sein.“ Lohfink, *Wiederkehr*, 112. Eine ähnliche Argumentation und weitere Argumente für die Wiedergabe mit *Dinge/Sachverhalte* finden sich bei: Backhaus, *Zeit*, 38.

⁴³⁶ Obwohl in Koh 1,8b mit „דָּבָר“ eindeutig das menschliche Reden gemeint ist, mit dem man „הַדְּבָרִים“ in Koh 1,8a in Verbindung bringen könnte, spricht nach F. J. Backhaus „auch die Semantik von *dbr* in Qoh.1,10a, wo *dbr* ohne nähere semantische Spezifizierung einen Sachverhalt meint“ für die Wiedergabe von *Dinge/Sachverhalte* in Koh 1,8a. Backhaus, *Zeit*, 38.

Terminologisch lässt sich „כל“ als Reminiszenz an das kosmische Phänomen Wasser „כל הנחלים“ verstehen (Koh 1,7), das nun aber auf alle kosmischen Phänomene ausgeweitet wird.⁴³⁷ Eine stimmige Linie ergibt sich auch aufgrund des Lexems „יגע“, dessen Bedeutungsspektrum ein „müde sein (werden)“ und „mühen (abmühen)“ umfasst.⁴³⁸ Die Wiedergabe mit *sich mühen* würde zur Vorstellung der sich andauernd wiederholenden – und damit unermüdlichen – kosmischen Phänomene passen, besonders jedoch zur Sonne, deren mühevoller Lauf im Schnaufen des nächtlichen Weges beschrieben wird (Koh 1,5).

Demnach fasst Koh 1,8a noch einmal die andauernden Bewegungen der kosmischen Phänomene zusammen, bevor in Koh 1,8bc endgültig der Mensch in den Blick genommen wird.⁴³⁹

Das spezifischere Thema (Erkenntnis) in Hinblick auf den Menschen geben die anthropologischen Motive vor, die zusammengehören: Mund (Koh 1,8b),⁴⁴⁰ Augen und Ohren (Koh 1,8c) stehen für die epistemologischen Fähigkeiten des Menschen in den zwei wesentlichen Aspekten des Aufnehmens (Augen, Ohren) und Weitergebens (Mund). Der Mund bringt zur Sprache, was Augen und Ohren vernommen haben.⁴⁴¹ Der Aspekt des Weitergebens hängt auch mit den reflexiven (d. h. intellektuellen) Möglichkeiten des Menschen zusammen, Sineseindrücke verarbeiten zu können.

Die Kombination der Motive bildet eine Einheit,⁴⁴² wodurch die Summe der einzelnen Motive auf eine allgemeine Aussage über den Menschen abzielt: Es

⁴³⁷ N. Lohfink spricht vom „Echo des Anfangs der vorangehenden Strophe“. Lohfink, Wiederkehr, 112.

⁴³⁸ Hasel, יגע, 415.

⁴³⁹ Eindeutig ist nun vom „שׂ“ die Rede und den zum Menschen gehörenden Sinnen. „שׂ“ kann zwar speziell den Mann bezeichnen (vgl. Kühlewein, שׂ, 130ff), meint aber hier, wie an anderen Stellen im Koheletbuch (Koh 1,8; 4,4; 6,2(2x).3; 7,5; 9,14.15(2x); 12,3), den Menschen an sich. Das wird insbesondere aufgrund des Kontexts sichtbar, wo es zunächst um das Weltganze geht (Koh 1,4-7) und dann um allgemeinmenschliche epistemologische Fähigkeiten. Nach J. Kühlewein wird, abhängig vom Kontext, „שׂ“ „[n]icht selten [...] in der Bedeutung »Mensch« verallgemeinert verwendet“. Kühlewein, שׂ, 133.

⁴⁴⁰ Der Mund wird in Koh 1,8b nicht ausdrücklich genannt, er kann aber mit Blick auf das Hören (Ohr) und Sehen (Auge) in Koh 1,8c mitgedacht werden.

⁴⁴¹ Vgl. Wolff, Anthropologie, 126. Im Kontext der alttestamentlichen Weisheit macht P. Doll auf die zusammengehörige Trias von Auge, Ohr und Mund aufmerksam (Spr 20,12; Ex 4,11; Ps 94,9; Sir 17,6). Vgl. Doll, Menschenschöpfung, 33.

⁴⁴² Auge, Ohr und Mund bilden in epistemologischer Hinsicht eine Ganzheit: „Zur Befähigung des Menschen zur Wahrnehmung (Auge, Ohr) gehört die Befähigung zur sprachlichen Äußerung (Mund) als Ganzheit unabdingbar dazu.“ Doll, Menschenschöpfung, 35.

geht darum, was der Mensch als Erkenntnissubjekt von dem zuvor geschilderten Weltganzen (Koh 1,4-7), das nun als Erkenntnisobjekt erscheint, erkennen kann.⁴⁴³

Missverständlich klingt Koh 1,8b. Wörtlich müsste man die Aussage so verstehen, als könne der Mensch rein gar nichts sagen. Dem stünden jedoch die Ausführungen des Koheletbuches selbst entgegen.⁴⁴⁴ Wahrscheinlicher ist es deshalb, in Koh 1,8b eine einschränkende Aussage anzunehmen, wie dies auch in Koh 1,8c für das Sehen und Hören der Fall ist, womit die Bedeutung der Aussage von Koh 1,8b im Kontext der drei zusammengehörigen Motive zu erschließen ist.⁴⁴⁵ Dafür spricht auch der parallele Aufbau der Motive, die jeweils negierend (לֹא) eingeleitet werden.

Auge und Ohr werden in Koh 1,8c in Verbindung mit ihren Tätigkeiten genannt: Das Auge sieht und das Ohr hört. Der epistemologische Schwerpunkt des Verses zeichnet sich durch diese Näherbestimmungen ab. Denn – so erklärt P. Doll – die Beiordnung der prädikativen Partizipien habe den Sinn, die Aufgabe von Auge und Ohr zu betonen, nämlich als Sinnesorgane Umwelteinflüsse wahrzunehmen.⁴⁴⁶ In erster Linie wird so über den Menschen gesagt, dass er Instrumente besitzt, mit denen er die Welt erkennen kann.

Gleichzeitig wird die Begrenztheit der beiden Sinnesorgane angezeigt. Für Auge und Ohr wird jeweils festgehalten, dass ihre Tätigkeiten an kein Ende kommen. Wird in Koh 1,8c über das Auge gesagt, es werde nicht satt (לֹא תִשְׂבַּע), dann heißt das, dass ein Zustand der Sättigung nicht eintritt⁴⁴⁷ und damit im übertragenen Sinn das Ganze der Welt für den Menschen nicht zu fassen ist. Dieselbe Aussage wird in Bezug auf das Ohr, das vom Hören nicht voll werde (לֹא תִמְלֵא), erneut formuliert. Daraus auf die Unerkennbarkeit der Welt im

⁴⁴³ Treffend fragt O. Loretz für Koh 1,4-8: „Was soll der Mensch angesichts dieser Welt mit ihrer Natur sagen?“ Loretz, Qohelet, 254.

⁴⁴⁴ Nach D. Michel wäre eine wörtliche Übersetzung als „schwachsinnige Aussage“ zu verstehen, denn dass „der Mensch dies vermag [zu reden; MS], zeigt er [Kohelet; MS] ja z. B. selber durch seine Darlegungen.“ Michel, Untersuchungen, 6.

⁴⁴⁵ Aus diesem Grund fügt N. Lohfink das Wort *alles* ein. So meint N. Lohfink: „Der Donnergang der Dinge zwischen Himmel und Erde ist so voller Sein, daß *kein Mensch* in der Lage ist, dies alles *auszudrücken*.“ Lohfink, Wiederkehr, 113.

⁴⁴⁶ Vgl. Doll, Menschenschöpfung, 33.

⁴⁴⁷ Normalerweise bezeichnet das Lexem „שָׂבַע“ die Stillung des Hungers. Zur Hauptbedeutung des Begriffs, siehe: Gerleman, שָׂבַע, 819f.

Koheletbuch zu schließen,⁴⁴⁸ würde zu weit gehen, weil weder das Nichtsattwerden als auch das Nichtvollwerden ein zumindest partielles Erkennen ausschließen.

Koh 1,8c entwickelt für das Koheletbuch einen programmatischen Charakter, denn hier wird für die beiden am häufigsten vorkommenden Erkenntniswörter „ראה“ (47-mal) und „שמע“ (8-mal) deutlich gemacht, dass der Mensch mit seinen Erkenntnismöglichkeiten das Weltganze (Koh 1,4-7) nie ganz erfassen kann.⁴⁴⁹ Auch im Modus des Weitergebens (Koh 1,8b) bestehen epistemologische Hürden. Koh 1,8 kann daher durchaus als selbstkritische Prämisse verstanden werden, der das Wahrnehmen und Reden des Koheletbuches von Anfang an unterliegen.

Obwohl Koh 1,8 nun im Gegenüber zu Koh 1,4-7 primär den Menschen und seine epistemologischen Fähigkeiten relativiert, wird umgekehrt die Größe der kosmischen Phänomene und damit des Weltganzen ausgesagt, das den Menschen (zeitlich und räumlich) in nicht vorstellbarer Weise überragt.⁴⁵⁰

2.3.1.3 Gesamtheit

Koh 1,4-7 kann als Komposition verstanden werden, die in mehrfacher Hinsicht auf Vollständigkeit bzw. Ganzheit angelegt ist.

Wiederholt lässt sich das Schema beobachten, mithilfe komplementärer Teile ein Ganzes abzubilden.⁴⁵¹ Die einzelnen Phänomene können hier durchaus umfassender gedeutet werden: Erde, Sonne (aber auch: Himmel/Feuer), Wind

⁴⁴⁸ So z. B. bei: Loretz; Qohelet, 254.

⁴⁴⁹ Zu den Erkenntniswörtern im Koheletbuch, siehe: Schellenberg, Erkenntnis, 180ff.

⁴⁵⁰ Insbesondere N. Lohfink hebt diesen Aspekt hervor: „Denn nicht deshalb kommen Sprache, Auge und Ohr des Menschen mit der Verarbeitung des kosmischen Geschehens nicht zurecht, weil dieses müde oder matt geworden wäre, sondern zweifellos gerade umgekehrt deshalb, weil dieses zu mächtig, zu rastlos, zu dynamisch, zu seinsgewaltig ist und niemals zur Ruhe kommt.“ Lohfink, Wiederkehr, 113. Ähnlich L. Schwienhorst-Schönberger: „So ist Koh 1,8 [...] vor dem Hintergrund der Aussagen über die Größe des Kosmos zu lesen.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 167.

⁴⁵¹ In alttestamentlichen Texten begegnet dieses Prinzip auf vielfache Weise. Das Ganze wird dabei durch verschiedenste Konstellationen ausgesagt. Folgende Beispiele stellt H. Ringgren zusammen: Himmel, Erde, Meer (Gen 1; Ex 20,4); Himmel, Erde, Wasser (Ex 20,4); Himmel, Erde, Meer, Wald (1 Chr 16,31f); Berge, Flüsse, Meer (Ps 98,8) u. a. Diesbezüglich meint H. Ringgren: „Es handelt sich in diesen Fällen offenbar um zufällige Zusammenstellungen von Teilen, um das Ganze anschaulich zu machen.“ Ringgren, ך, 650.

(aber auch: Luft) und Bäche (aber auch: Meer/Wasser). Grundsätzlich liegen vier Teilbereiche vor, die sich einerseits aufgrund eigener Charakteristik voneinander abgrenzen, andererseits aber thematisch unter verschiedenen Gesichtspunkten zusammenfügen lassen.

So kann man die kosmischen Phänomene aus Koh 1,4-7 den vier Elementen zuordnen: Erde, Feuer, Luft und Wasser.⁴⁵² Die Viererkombination und die sich deckenden Motive – im Gegensatz zu anderen möglichen Motivreihenfolgen, anhand derer ein Ganzes hätte ausgesagt werden können, – sprechen dafür, die Analogie anzunehmen.⁴⁵³

Ein weiterer Gedanke folgt einer Raumvorstellung, in der Sonne (Oben), Wind (Mitte) und Wasser (Unten) eine vertikale Raumordnung beschreiben.⁴⁵⁴ „הָאָרֶץ“ in Koh 1,4 steht dann entweder für das Festland und damit auch für die Mitte oder bringt im Voraus der anderen kosmischen Phänomene das Weltganze zum Ausdruck.

Auch die großen Lebensräume, denen sich die verschiedenen Arten von Lebewesen zuordnen lassen, sind in der Darstellung enthalten. Die Sonne entspricht dann dem Himmel (Vögel), die Erde dem Festland (Landtiere und Menschen) und vom Meer ist ohnehin die Rede (Fische). Der Wind lässt sich dem Himmel, aber auch dem Festland zuordnen.⁴⁵⁵

⁴⁵² Der Vorschlag geht auf Ibn Esras Kommentar zum Koheletbuch zurück, siehe: Rottzoll, Abraham Ibn Esra, 37f. Es ist umstritten, ob diese Entsprechung tatsächlich vorliegt. Während eine solche Analogie zu den vier Elementen von manchen angezweifelt wird, mit der Begründung, dass im Koheletbuch die Sonne nicht als Feuer und die Erde nicht als Element gedacht werde, z. B. bei M. Köhlmoos (vgl. Köhlmoos, Kohelet, 81), so wird sie von anderen bestätigt, z. B. von H. Hertzberg (vgl. Hertzberg, Prediger, 71), R. Whybray (vgl. Whybray, Ecclesiastes, 39) und bei B. Janowski (vgl. Janowski, Schöpfungsglaube, 416). N. Lohfink hebt die Popularität der über die Naturphilosophie hinausreichenden Reihe „der vier Urelemente Feuer, Erde, Luft und Wasser“ hervor. Lohfink, Wiederkehr, 109. F. J. Backhaus hält es aufgrund der Anzahl der Naturphänomene für möglich, dass die Lehre von den vier Elementen als Folie von Koh 1,4-7 diene. Vgl. Backhaus, Zeit, 45.

⁴⁵³ Zuzustimmen ist M. Fox: “Whether or not this schema (Greek in origin) is present, the phenomena chosen are the mightiest and most invariable of natural elements.” Fox, Ecclesiastes, 5.

⁴⁵⁴ Der Vorschlag findet sich bei: Köhlmoos, Kohelet, 81.

⁴⁵⁵ Den drei Lebensräumen werden in Gen 1 die Tiere zugeordnet: „Mit den Wendungen ‚Fische des Meeres‘, ‚Vögel des Himmels‘ und ‚Vieh, Getier, Kriechtiere der Erde‘ ist in Gen 1,26.28 der Bezug zum Gesamtrahmen von Gen 1,3-31, speziell zu den Werken des 2. und 3. Tags (Himmel, Erde, Meer) als den drei Bereichen der Schöpfungswelt, explizit hergestellt.“ Janowski, Schöpfungsglaube, 68.

Vollständigkeit suggerieren ferner die vier Himmelsrichtungen, die einerseits anhand von Bewegungen abgebildet und andererseits begrifflich genannt werden. So kennzeichnen die Bewegung des Windes, die namentlich mit *Süden und Norden* angegeben wird, als auch der Lauf der Sonne, der indirekt *Osten und Westen* markiert, alle vier Himmelsrichtungen. Darüber hinaus klingen neben *Süden und Norden* auch die Begriffe für *Osten und Westen* an. Auf die Himmelsrichtung *Osten* (מִזְרֵחַ) weist der Aufgang der Sonne in Koh 1,5 hin (זֶרַח) und im Ausdruck für Meer (יָם) kann an die Himmelsrichtung *Westen* gedacht werden.⁴⁵⁶

Zuletzt beschreibt der Lauf der Sonne (Koh 1,5) als vertikale Bewegung, zusammen mit der horizontalen Bewegung des Wassers (Koh 1,7) bzw. des Windes (Koh 1,6), ein Ganzes. „הָאָרֶץ“ bezeichnet dann wieder das Weltganze bzw. fungiert als unbewegliche Größe, auf der die Bewegungen stattfinden.

Der Aspekt der Ganzheit wird wiederholt sichtbar (Elemente; Bereiche; Himmelsrichtungen; Bewegungen).⁴⁵⁷ Eine wichtige Beobachtung, die die Bedeutung des Textabschnitts (Koh 1,4-7) unterstreicht: Es handelt sich um eine Komposition, mit der das Koheletbuch in verdichteter Form grundlegende Aussagen über die Welt macht. Die Bezeichnung „Grundsatztext“⁴⁵⁸ von M. Schubert ist deshalb vollkommen korrekt.

Die Idee vom Ganzen verweist auf eine universale Perspektive und stützt damit – wenn im Folgenden der *theologische* Charakter von Koh 1,4-7 bedacht wird – die schöpfungstheologische Relevanz der kosmischen Kategorien.

⁴⁵⁶ H. Ringgren macht darauf aufmerksam, dass mit „יָם“ v. a. das Mittelmeer bezeichnet wurde. Aus der geographischen Lage ergebe sich deshalb eine begriffliche Überschneidung: „Da dieses Meer die ganze westliche Grenze des Landes bildet, ist *jām* zur Bezeichnung der Himmelsrichtung ‚Westen‘ geworden“. Ringgren, י, 649. Der Lauf der Bäche könnte, wenn man explizit an das Mittelmeer denkt, auch als Ost-West-Achse verstanden werden. So z. B. bei: Köhlmoos, Kohelet, 81. M. E. spricht dagegen jedoch, dass die Ost-West-Achse bereits eindeutig mit dem Sonnenlauf markiert wird, womit – anders als für die Nord-Süd-Achse des Windes – eine Doppelung vorliegen würde. Außerdem würde die Ost-West-Achse auf einen der Hauptwasserläufe Palästinas, den Jordan, nicht zutreffen. Unabhängig davon ist entscheidend, dass die vier Himmelsrichtung in Koh 1,4-7 in jedem Fall zur Geltung kommen und Vollständigkeit anzeigen.

⁴⁵⁷ Nach A. Fischer unterstreiche das auf Vollständigkeit bedachte Zueinander der einzelnen Aspekte (Elemente, Himmelsrichtungen, Bereiche) die inhaltliche Komposition des Textes. Vgl. Fischer, Skepsis, 194. Passend attestiert N. Lohfink im Anschluss an die kosmischen Phänomene: „der Kosmos ist im Prinzip durchschritten.“ Lohfink, Wiederkehr, 111.

⁴⁵⁸ Schubert, Schöpfungstheologie, 127.

2.3.1.4 Kosmos als theologischer Schlüssel

Koh 1,4-7 porträtiert den Makrokosmos. Im vielfältig festzustellenden Anliegen, das Ganze zu bezeichnen (Elemente; Bereiche; Himmelsrichtungen; Bewegungen), wurde deutlich, dass die kosmischen Phänomene in grundsätzlicher Weise das Weltbild des Koheletbuches beschreiben. Nichts Geringeres als das Weltganze wird in Koh 1,4-7 in den Blick genommen, wobei die kosmischen Phänomene die fundamentalen Strukturen von Raum und Zeit gleichermaßen berühren.

Die Untersuchung der einzelnen Phänomene führt zu einem kohärenten Gesamtbild: Die feststehende Erde, der Lauf der Sonne, der wehende Wind und das Fließen der Bäche ins Meer erwecken – in der Art und Weise *wie* sie geschildert werden – durchweg den Eindruck von Ordnung.⁴⁵⁹ Zu diesem Eindruck tragen insbesondere die Zyklen bei. Das Kommen und Gehen der Generationen, das Auf-, Unter- und Aufgehen der Sonne, das wiederkehrende Wehen des Windes und der Kreislauf des Wassers zeichnen sich trotz ihrer Dynamik durch eine ununterbrochene Regelmäßigkeit aus. Alles befindet sich im Gleichgewicht und verläuft – obwohl in Koh 1,4-7 alles in Bewegung zu sein scheint (הֵלֶךְ, בּוֹא, זֶרַח, סִבֵּב, שׁוּב) – reibungslos und verlässlich. Die Zyklen – v. a. die Abfolge der Generationen und der Sonnenlauf, die beide explizit als Zeitmarker fungieren können, – vermitteln dabei nicht nur Ordnung eines komplexen Weltganzen, sondern auch ein Fortbestehen dieser Ordnung in der Zeit.

Dementsprechend ist das Chaos – das in der Bildwelt der kosmischen Phänomene durchaus greifbar wird – als eine der Ordnung entgegenstehende Größe voll und ganz eingehegt.⁴⁶⁰ Insgesamt stellt Koh 1,4-7 ein Welt Ganzes vor, das

⁴⁵⁹ In gleicher Weise urteilt L. Schwienhorst-Schönberger: „Der Lauf der Sonne, das Wehen des Windes und das Fließen der Flüsse sind in ihrer ständig kreisenden Bewegung Ausdruck einer geheimnisvollen Ordnung, in der die Erde steht“. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 166.

⁴⁶⁰ Treffend urteilt H. Graetz: Betont werde der „Bestand des Weltganzen“, womit das Chaos nicht eintrete. Graetz, Kohelet, 55.

von Ordnung und Kontinuität geprägt ist.⁴⁶¹ Hier von *Vollkommenheit* zu sprechen, erscheint angemessen.⁴⁶²

Die Rolle des Menschen lässt sich auf zweifache Weise beschreiben. Zum einen weisen die kommenden und gehenden Generationen den Menschen als einen Teil des Weltganzen aus (Koh 1,4). Für den individuellen Menschen, der einen Anfang und ein Ende in der Zeit hat, gilt das aber nur temporär. Zum anderen wird in Koh 1,8 anhand der Sinne des Menschen deutlich gemacht, dass er zugleich dem Weltganzen mit seinen Erkenntnis- und Reflexionsfähigkeiten – unter Berücksichtigung epistemologischer Grenzen – gegenübersteht.

Führt man diese Beobachtungen nun mit der Frage nach der *Theologie* des Koheletbuches zusammen, dann muss man festhalten, dass sich die *theologische* Relevanz der kosmischen Phänomene nicht unmittelbar erschließt. Denn von Gott wird in Koh 1,4-7 nicht gesprochen.

Theologische Schlussfolgerungen legen sich erst dann nahe, wenn man berücksichtigt, was das Koheletbuch an anderen Stellen mehrmals und damit eindringlich über Gott aussagt. Es handelt sich dabei um die sehr allgemein gehaltene Aussage, dass Gott alles mache (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5).⁴⁶³

Wenn einerseits in Koh 1,4-7 vom Weltganzen die Rede ist und andererseits das Ganze immer wieder ausdrücklich auf Gott zurückgeführt wird (Koh 3,11;

⁴⁶¹ Auch Koh 1,9 könnte man als Aussage interpretieren, die das Bestehen der Ordnung nochmals zum Ausdruck bringt. Wenn es darin heißt, *es gebe nichts Neues unter der Sonne*, dann muss das nicht als resignative Äußerung verstanden werden. L. Schwienhorst-Schönberger zeigt diesbezüglich, dass man aus heutiger Sicht nicht einfach unterstellen könne, „dass das Wort »neu« (חדש) für Kohelet und seine Hörer einen positiven Klang besaß und entsprechend die Negation von Neuem als negativ empfunden wurde.“ Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 169. Ausführlich nimmt dazu auch N. Lohfink Stellung, der derselben Logik folgt und zum Schluss kommt, dass mit Koh 1,9 die „Ewigkeit des Kosmos und seiner nie sich ändernden Wiederkehr des Gleichen“ bestätigt werde. Lohfink, *Wiederkehr*, 119. Nach G. v. Rad sei die Zeitvorstellung des alten Israel folgendermaßen zu charakterisieren: Sie ist „extrem uneschatologisch, insofern [sic; MS] von der Zukunft gerade nichts Besonderes erwartet; die Zukunft [...] ist das verlängerte Jetzt.“ Rad, *Theologie* (II), 111. D. h., das Weltganze bleibt, wie es ist. Und das ist gut so!

⁴⁶² N. Lohfink spricht sogar von der *Herrlichkeit*, die hier sichtbar werde. Vgl. Lohfink, *Wiederkehr*, 124.

⁴⁶³ N. Lohfink sieht, dass man diese Verbindung ziehen kann, geht allerdings dem Gedanken nicht weiter nach: „Gott kommt nicht vor. Doch das heißt nicht, daß er im Buch Kohelet nicht vorkommen werde. Wenn er vorkommt, dann wird er aber der Gott eines solchen Kosmos sein und eines solchen Menschen. [...] Denn »er tut alles« (11,5).“ Lohfink, *Wiederkehr*, 124.

3,14; 8,17, 11,5), dann wird man beides miteinander verbinden und reflektieren dürfen.⁴⁶⁴

Diese Verbindung herzustellen obliegt dem Leser des Koheletbuches. Seine Assoziationsfähigkeit ist notwendig, um die *theologische* Relevanz des in Koh 1,4-7 vorgelegten Weltganzen erkennen zu können. Koh 1,4-7 schildert dann nicht mehr nur kosmische Kategorien, sondern – durch Einbezug der *theologischen* Perspektive – Schöpfung.

Die sehr allgemein gehaltene *theologische* Grundaussage des Koheletbuches (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5) lässt sich deshalb anhand von Koh 1,4-7 vertiefen.

Die Auswertung des Abschnitts hat zur Darstellung eines Weltganzen geführt, das von Ordnung, Dauerhaftigkeit und Vollkommenheit geprägt ist. *Theologische* Schlüsse ermöglicht sodann der folgende gedankliche Schritt: Von der Welt zum Ursprung des Ganzen bzw. von der Schöpfung auf den Schöpfer.

Die Ordnung und Dauerhaftigkeit des Weltganzen verweisen auf einen Schöpfer, der die Fundamente stiftet und zuverlässig erhält, die das Leben der Lebewesen bzw. aller Menschen ermöglichen. Wie man eine geordnete, dauerhafte, dem Chaos entzogene Schöpfung als lebensfreundlich beurteilen kann, so auch deren Schöpfer. Gleichzeitig wird anhand der für den Menschen nicht zu fassenden Größe des Weltganzen (Koh 1,8) auch die Größe des Schöpfers deutlich.

Festzuhalten bleibt: Das Koheletbuch ermöglicht dem Leser diese Schlussfolgerungen, ohne sie vorzugeben.

⁴⁶⁴ Die Beobachtung des geordneten Kosmos und Schöpfungsglaube gehören von ihrem religionsgeschichtlichen Ursprung her zusammen: „Denn beide [Kosmos und Schöpfungsglaube; MS] haben es mit dem *Ganzen* der Welt (»Himmel und Erde«) und mit einer dieses Ganze bestimmenden, dem Leben dienenden *Ordnung* zu tun. Darum erweckt die Erfahrung einer solchen Ordnung im Ganzen bei den verschiedenen Kulturen auch den religiösen Glauben an eine göttliche *Weisheit*, der diese Ordnung des Kosmos zu verdanken ist.“ Ansorge/Kehl, Schöpfung, 48.

Intertextueller Gesprächsraum:

Das *theologische* Profil, das sich an dieser Stelle für das Koheletbuch andeutet, ist weiterführend zu charakterisieren, wenn man alttestamentliche Texte vergleichend heranzieht, die auf ihre Weise vom Weltganzen schöpfungstheologisch sprechen.

Eine Vielzahl an Referenzen lässt sich beispielsweise zum Sechstageswerk in Gen 1-2,3 (im Folgenden Gen 1) beobachten, dessen Aussagen hier nur rudimentär angezeigt werden können.⁴⁶⁵ Den großen gemeinsamen Rahmen bildet die Rede vom geordneten Weltganzen in seinen grundsätzlichen räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten.

Zunächst erinnert „הָאָרֶץ“ in Koh 1,4 an den von Gott geschaffenen Anfang von *Himmel und Erde* in Gen 1,1. Dabei wird mit „הָאָרֶץ“ in Gen 1,2 weiter das Weltganze als Fundament beschrieben, das im Folgenden geordnet wird. Die Ordnung des Weltganzen, die Koh 1,4-7 widerspiegelt, wird in Gen 1 – ausgehend vom „negativen Kontrasthintergrund“⁴⁶⁶ des „תָּהוּ וּבְהוּ“ – Tag für Tag hergestellt. Zum einen betrifft das die Unterscheidung von Licht und Dunkel (Gen 1,4), zum anderen den Unterschied von Land und Meer (Gen 1,9.10).⁴⁶⁷ Die Ordnung, die das Chaos zurückdrängt, findet in Koh 1,5 im Lauf der Sonne und in Koh 1,7 im Nichtvollwerden des Meeres ihren Widerhall. Die Ordnung des Weltganzen zeigen auch die verschiedenen Lebensräume an, die in Koh 1,4-7 (Himmel, Festland, Meer; alternativ: Oben, Mitte, Unten) ebenso wie in Gen 1⁴⁶⁸ komplementär das Ganze bezeichnen und zugleich differenzieren.

Eine Referenz zwischen Koh 1,5 und Gen 1 bildet auch der Aspekt der Zeit. In beiden Texten markiert der Wechsel von hell und dunkel ein Fortlaufen der Zeit. Eine auffallende Parallele bildet der angedeutete Rhythmus. Während in Koh 1,5 ausdrücklich vom erneuten Aufgehen der Sonne die Rede ist (Auf-,

⁴⁶⁵ Eine gute Zusammenfassung zu Gen 1 bietet: Schmid, *Schöpfung im Alten Testament*, 77ff; Janowski, *Schöpfungsglaube*, 43ff.

⁴⁶⁶ Fischer, *Genesis* (1-11), 127.

⁴⁶⁷ B. Janowski zufolge stehen „der *Licht/Finsternis-Gegensatz* und das Motiv der *Begrenzung des Meeres*“ für die grundlegende Ordnung der Lebenswelt. Janowski, *Schöpfungsglaube*, 133.

⁴⁶⁸ In Gen werden die Lebensräume mit ihren Bewohnern verbunden: „Am zweiten und am dritten Tag der Schöpfung entstehen die Lebensräume Luft, Meer und vegetativ bewachsenes Land, offenbar im Blick auf die dann am fünften und sechsten Tag erschaffenen Lebewesen Vögel, Wassertiere, Landtiere und Menschen.“ Schmid, *Schöpfung im Alten Testament*, 83f.

Unter- und Aufgehen), exerziert Gen 1 das Abend- und erneute Morgenwerden anhand der Struktur des Sechstagerwerkes strophenartig vor.⁴⁶⁹

Der Duktus der Wiederholung ist beiden Texten auch als übergeordnete Struktur zu eigen: In Koh 1,4-7 vermitteln verschiedenste Zyklen (Generationen, Sonne, Wind, Wasser) diesen Eindruck, während in Gen 1 die Abfolge der Tage dem ganzen Text seine äußere Form verleiht.

Neben den inhaltlichen und thematischen Referenzen ist auf das Vokabular beider Texte hinzuweisen, das sich in Bezug auf die kosmischen Phänomene⁴⁷⁰ überschneidet:

Koh 1,4	ארץ	Gen 1,1.10.11.15.17.20.22.24.25.26(2x).28(2x).29.30(2x)
Koh 1,6	רוח	Gen 1,2
Koh 1,7	ים	Gen 1,10.22.26.28

Die inhaltlichen, strukturellen und lexematischen Bezüge zwischen Koh 1,4-7 und Gen 1 machen deutlich, dass beide Texte ein gemeinsames Thema behandeln und ähnliche Aussagen über das Weltganze ermöglichen. Das Urteil von F. Fitschen ist daher zunächst richtig: „Die Welt, wie sie in Gen 1 als geordnete Schöpfung beschrieben wird, ist dieselbe, wie sie Kohelet in 1,4-7 vor Augen hat.“⁴⁷¹ Dieser Befund ist jedoch unbedingt zu erweitern, denn neben den Gemeinsamkeiten, die zweifellos gegeben sind, muss auf markante Unterschiede aufmerksam gemacht werden, anhand derer sich divergierende *theologische* Perspektiven feststellen lassen.

Ein entscheidender Unterschied liegt in der Nennung bzw. Nichtnennung Gottes. In Gen 1 „kommt *Gott* die Spitzenposition zu, entsprechend auch seiner Rolle im Geschehen“.⁴⁷² Die Ordnung des Weltganzen wird ausdrücklich im Detail mit dem Handeln Gottes verbunden. Gott ist das Subjekt der Erzählung:

⁴⁶⁹ „Die sechsmalige Wiederholung von »und es wurde Abend, und es wurde Morgen« bis V 31 betont diesen gleichmäßigen Ablauf der Zeit, der damit zu einer grundlegenden Ordnung der Schöpfung wird.“ Fischer, Genesis (1-11), 130f.

⁴⁷⁰ Der Himmelskörper *Sonne* wird in Gen 1,16, neben dem Mond, als eine der *großen Leuchten* beschrieben. Zu dieser „singulären Bezeichnung von Sonne und Mond“, siehe: Fischer, Genesis (1-11), 141.

⁴⁷¹ Fitschen, Gabe, 170.

⁴⁷² Fischer, Genesis (1-11), 165.

„Sein Wirken ist reichhaltig [...] und umgreift viele Weisen des Handelns und Sprechens (auch »benennen«, »bewerten«, »segnen«), bis hin zum Wahrnehmen (siebenmal »sehen«) und Innehalten (»aufhören«, 2,2-3).“⁴⁷³

Demgegenüber legt Koh 1,4-7 eine *theologisch* nüchterne Schilderung des Weltganzen vor, das erst im größeren Kontext des Koheletbuches indirekt mit Gott in Verbindung gebracht werden kann. Der Fokus liegt in Koh 1,4-7 allein auf den kosmischen Phänomenen, die sich vom Standpunkt des Menschen aus beobachten lassen (Koh 1,8).

Der Vergleich mit Gen 1 – einem inhaltlich und thematisch ähnlichen Text – macht deutlich, welche Absicht das Koheletbuch verfolgt. Anhand der auffälligen Nichtnennung Gottes führt es seinen Leser zu der Überlegung, wie man in Bezug auf die Schöpfung vom Schöpfer reden kann. Entgegen der sehr detaillierten und facettenreichen Wiedergabe des göttlichen Handelns in Gen 1 wählt das Koheletbuch den Weg der Zurückhaltung. Während das Weltganze ausdrücklich auf Gott zurückgeführt werden kann, ist das Schöpfungshandeln Gottes im Einzelnen nicht in Worte zu fassen.

Die epistemologische Vorsicht des Koheletbuches wird anhand eines weiteren markanten Unterschieds sichtbar. Entsprechend dem ersten Vers wird in Gen 1 ein Anfang erzählt: „Um den Sinn [von Gen 1,1; MS] zu treffen, muß man einen Nachdruck auf das zweite Wort legen: Im Anfang schuf Gott.“⁴⁷⁴ Gen 1 gilt daher als „prominenteste Darstellung der *creatio prima*“⁴⁷⁵ entgegen der Vorstellung von der *creatio continua*: „Der Ausdruck *creatio continua* bezeichnet die fortwährende Erhaltung der Welt durch göttliche Aktivität, während mit *creatio prima* die erstmalige Erschaffung der Welt durch Gott gemeint ist.“⁴⁷⁶

Das Koheletbuch enthält keine Vorstellungen eines Anfangs im Sinne einer *creatio prima*.⁴⁷⁷ Die kosmischen Phänomene mit ihren andauernd ablaufenden

⁴⁷³ Fischer, Genesis (1-11), 123.

⁴⁷⁴ Jacob, Genesis, 22.

⁴⁷⁵ Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 74.

⁴⁷⁶ Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 74. Zur Differenzierung von *creatio prima* und *creatio continua*, siehe auch: Ansorge/Kehl, Schöpfung, 40ff.

⁴⁷⁷ Diesen Befund hält auch F.-L. Hossfeld fest: „Auf den Weltanfang, auf Geschichte vom Anfang her und auf Zäsuren innerhalb der Geschichte rekurriert er [Kohelet; MS] nicht.“ Hossfeld, Relevanz, 383.

Vorgängen werden allein in ihrer Prozesshaftigkeit wahrgenommen.⁴⁷⁸ Anders sieht das F. Fitschen, der davon ausgeht, dass in Koh 1,4-7 von der *creatio prima* die Rede sei.⁴⁷⁹ M. E. trägt er diesen Befund aber für Koh 1,4-7 ein. Weil er die Gemeinsamkeiten zwischen Gen 1 und Koh 1,4-7 beobachtet und Gen 1 als *creatio prima* erfasst, vermutet er auch für Koh 1,4-7 die Darstellung einer *creatio prima*. Aus dem Text, der lediglich andauernd ablaufende kosmische Phänomene schildert, lässt sich eine solche Schlussfolgerung jedoch nicht ableiten. Zumal zu fragen wäre, ob Konzepte einer *creatio prima* überhaupt ohne direkten Gottesbezug auskommen. Gerade wenn es um die grundlegenden und ersten Akte der Weltentstehung geht, bedarf es eines handelnden Subjekts (wie Gen 1 exemplarisch zeigt; daneben auch: Gen 2; Ps 33,6-9; Ps 104,2-9; Jes 40,22.26.28).

Im Koheletbuch werden klar die epistemologischen Grenzen des Menschen angeführt (Koh 1,8). Auf der einen Seite steht das Weltganze mit seinen sich wiederholenden kosmischen Phänomenen in unermesslicher Zeit, wohingegen der Mensch als in der Zeit begrenztes Wesen nur kurz Teil dieses Geschehens ist (Koh 1,4). Dabei kann der Mensch zwar die Ordnung und die kosmischen Abläufe des Weltganzen wahrnehmen, zu Aussagen über einen Anfang dieser Ordnung bzw. über eine *creatio prima* befähigt das allerdings nicht, weil das für menschliche Erkenntnismöglichkeiten nicht fassbar ist.

Neben Gen 1 soll noch ein weiterer alttestamentlicher Text in das intertextuelle Gespräch einbezogen werden, der die vorangegangenen Aspekte ebenfalls aufgreift. Es handelt sich dabei um eine Passage aus dem Ijobbuch (Ijob 38), worin Gott den leidenden Ijob aus dem Wettersturm heraus anspricht. Das Thema ist die Schöpfung: „Von wenigen Ausnahmen abgesehen dreht sich Gottes Reden um den Kosmos und vor allem die Tierwelt darin.“⁴⁸⁰ Der Unordnung, in der sich das Leben des Ijob befindet, wird die Ordnung des Kosmos gegenübergestellt: „Hiobs Welt ist nicht in Ordnung, aber die Welt ist mehr als Hiobs Welt, und von dieser umfassenderen Welt gilt, dass sie durchaus geordnet ist.“⁴⁸¹

⁴⁷⁸ F.-L. Hossfeld bezeichnet die *creatio continua* als „Orgelton, den das einleitende Kosmos-Gedicht 1,4-11 anschlägt und den Kohelet in den weiteren Darlegungen nicht verläßt“. Hossfeld, Relevanz, 382f.

⁴⁷⁹ Vgl. Fitschen, Gabe, 165f.432f.

⁴⁸⁰ Fischer, Theologien, 183.

⁴⁸¹ Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 107.

Zwischen Koh 1,4-7 und Ijob 38 lassen sich einige intertextuelle Referenzen festhalten. Ijob 38,4-7 beginnt mit dem Fundament der Schöpfung, der *Erde* (אֶרֶץ), darauf folgt das Chaosmotiv *Meer* (יָם), dem – das zeigt eine Fülle an Motiven – eine Grenze gesetzt ist (Ijob 38,8-12). Anschließend wird der Sonnenlauf thematisiert. In Ijob 38,12 wird das Motiv mit dem Ort (מִקְוֵה), an dem die Morgenröte erscheint, eingeleitet und in Ijob 38,19.20 nochmals aufgegriffen. Auch vom Wind ist die Rede (Ijob 38,24). Insgesamt zeichnet Ijob 38 anhand der großen kosmischen Phänomene das Bild eines geordneten und beständigen Weltganzen (von den Fundamenten der Erde bis zu den Sternen), in dem chaotische Mächte begrenzt sind. Eine entscheidende Rolle spielen epistemologische Grenzen des Menschen. Mit einem „ausgreifenden Gefüge von rhetorischen Fragen“⁴⁸² versucht Ijob 38 zu veranschaulichen, dass der Mensch die Komplexität und Größe der Schöpfung, die sich dem Menschen in ihren räumlichen und zeitlichen Ausmaßen entzieht, nicht erfassen kann.

Inhaltlich und terminologisch wird deutlich, dass Koh 1,4-7 und Ijob 38 Parallelen aufweisen (das Weltganze; kosmische Phänomene; Chaosbegrenzung; Beständigkeit) und weshalb sich ein Vergleich nahelegt. Außerdem greifen beide Texte den Aspekt der Erkenntnisgrenzen des Menschen (Koh 1,8) im Gegenüber zum Weltganzen auf, den sie aber auf unterschiedliche Weise zur Geltung bringen.

Dieser Unterschied lässt sich am Phänomen der *creatio prima* festmachen, wobei das Ijobbuch eine paradoxe Logik vorlegt. Einerseits wird zwar festgehalten, dass der Mensch den Anfang der Schöpfung nicht einsehen könne (Ijob 38,4), andererseits wird Gottes anfängliches Schöpfungshandeln dann aber doch bildreich Thema.⁴⁸³ Das Koheletbuch scheint hier eine konsequentere Linie zu verfolgen, die man folgendermaßen interpretieren könnte: Der Anfang des Weltganzen ist dem Menschen epistemologisch nicht zugänglich, deshalb sollte man überhaupt nicht darüber sprechen. D. h., die epistemologische Vorsicht, die das Ijobbuch postuliert, wird im Koheletbuch tatsächlich berücksichtigt.

Einen wesentlichen Unterschied kann man wiederum in der Nennung bzw. Nichtnennung Gottes beobachten. Ausführlich spricht in Ijob 38 Gott in der

⁴⁸² Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 107.

⁴⁸³ Treffend beobachtet F. Fitschen: „Doch bei dem *Dass* dieser Handlung Jhwhs bleibt der Text nicht stehen, er geht auch noch auf das *Wie* ein.“ Fitschen Gabe, 99.

ersten Person von seinem aktiven Schöpfungshandeln in *creatio prima* und *creatio continua*, um zur Ordnung und Dauerhaftigkeit des Weltganzen hinzuführen.⁴⁸⁴ Das Koheletbuch, das dazu allein auf die kosmischen Phänomene verweist und über Gott nur sagt, *er mache alles*, präsentiert sich dem Leser wiederum als *theologische* Stimme, die besondere Vorsicht im Reden von Gott walten lässt.

Zusammenfassung:

Ausgangspunkt für das Koheletbuch ist die menschliche Wahrnehmung und Beobachtung, die auf die kosmischen Phänomene (Koh 1,4-7) gerichtet ist und dabei um ihre epistemologischen Einschränkungen weiß (Koh 1,8). Gott wird sprachlich nicht miteinbezogen und kommt nur indirekt in den Blick.

Das Weltganze stellt sich als geordnet und dauerhaft dar. Schlussfolgerungen auf Gott werden nicht vorgegeben, sondern nur vorbereitet (das Weltganze vs. Gott, der alles macht). Ordnung, Dauerhaftigkeit und in diesem Zusammenhang die Vollkommenheit des Weltganzen können für den Leser einen Schöpfer porträtieren, der eine lebensfreundliche Schöpfung schafft und garantiert. Die Nichtnennung Gottes in der Darstellung der kosmischen Kategorien in Koh 1,4-7 – die im Vergleich mit thematisch verwandten Texten des Alten Testaments (z. B. Gen 1; Ijob 38) ein *Proprium* darstellt – unterstreicht zugleich die epistemologische Haltung des Koheletbuches, dass der Mensch über Gottes Schöpfungshandeln im Detail nicht zu sprechen vermag und *theologische* Schlussfolgerungen nicht vorgegeben werden können. Texte wie Gen 1 und Ijob 38 gehen hier einen anderen Weg. Sie beschreiben Welterfahrung nicht nur, sondern legen zugleich *theologische* Interpretationen vor.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ G. Fischer sieht Gott hier in der Rolle eines Lehrers, der *maieutisch* zu Erkenntnis führe. Vgl. Fischer, Theologien, 183.

⁴⁸⁵ So meint K. Schmid für die Rede von Gott im Ijobbuch, dass es versuche, „elementare Welterfahrung interpretatorisch zu erschließen“. Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 108.

2.3.2 Menschliche Kategorien (Koh 3,1-8)

- Koh 3,1 Für alles gibt es eine Stunde⁴⁸⁶ und eine Zeit für alle Angelegenheiten⁴⁸⁷ unter dem Himmel:
- Koh 2a Eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben.
- Koh 2b Eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Ausreißen des Gepflanzten.
- Koh 3a Eine Zeit zum Töten und eine Zeit zum Heilen.
- Koh 3b Eine Zeit zum Einreißen und eine Zeit zum Aufbauen.
- Koh 4a Eine Zeit zum Weinen und eine Zeit zum Lachen.
- Koh 4b Eine Zeit zum Klagen und eine Zeit zum Tanzen.
- Koh 5a Eine Zeit zum Wegwerfen von Steinen und eine Zeit zum Sammeln von Steinen.
- Koh 5b Eine Zeit zum Umarmen und eine Zeit, die Umarmung zu lösen.
- Koh 6a Eine Zeit zum Suchen und eine Zeit zum Verlieren.
- Koh 6b Eine Zeit zum Aufheben und eine Zeit zum Wegwerfen
- Koh 7a Eine Zeit zum Zerreißen und eine Zeit zum Zusammennähen
- Koh 7b Eine Zeit zum Schweigen und eine Zeit zum Reden
- Koh 8a Eine Zeit zum Lieben und eine Zeit zum Hassen
- Koh 8b Eine Zeit zum Krieg und eine Zeit zum Frieden.

Nachdem in Koh 1,4-7 kosmische Kategorien beschrieben wurden, die räumliche und zeitliche Aspekte enthalten, konzentrieren sich Koh 3,1-8 auf mensch-

⁴⁸⁶ Zur Bedeutung von *Stunde* im Sinne einer *bestimmten Zeit*, siehe: Koehler/Baumgartner, Lexikon, 262.

⁴⁸⁷ „לְכָל זְמַן“ präzisiert die erste Aussage, dass es für alles eine Stunde gebe. Während mit „חפֿז“ (Angelegenheit; Geschäft) den Blick auf anthropologische Zeiten, die im Folgenden (Koh 3,2-8) genannt werden. Zur Übersetzung mit *Angelegenheit/Geschäft*, siehe: Koehler/Baumgartner, Lexikon, 327. Eine Übersetzung mit *Geschehen* (z. B. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 244) stellt den anthropologischen Gesichtspunkt weniger deutlich her.

liche Kategorien und betrachten wechselnde Zeiten, die allesamt das menschliche Leben berühren.⁴⁸⁸ Nach dem Makrokosmos Welt (mit der unermesslichen Zeit-Kategorie „עולם“) mit seinen berechenbaren Abläufen in Koh 1,4-7 wendet sich der Abschnitt Koh 3,1-8 dem Mikrokosmos Mensch zu (in der begrenzenden Zeit-Kategorie „עת“), der sich als unberechenbar erweist (Koh 3,9f).

Das prägnante Thema in Koh 3,1-8 ist die Zeit. In Koh 3,1 wird das Thema mit den beiden Zeitwörtern „זמן“ und „עת“ eröffnet⁴⁸⁹ und zieht sich dann terminologisch durch die darauffolgenden Verse (Koh 3,2-8), wie die Vielzahl der verwendeten Belege von „עת“ deutlich macht. Von den 40 Nennungen des Begriffs „עת“ im Koheletbuch⁴⁹⁰ sind 29 (1+28) in Koh 3,1-8 zu finden. Ähnlich wie in Koh 1,4-7 liegt mit Koh 3,1-8 ein deskriptiver bzw. darstellender Text vor, dessen Deutung offengelassen wird: „Schließlich enthält sich der Text jeglicher Wertung der beschriebenen Sachverhalte.“⁴⁹¹

Ab Koh 3,9f schließt sich mit der Frage nach dem „יתרון“ eine Reflexion an die wechselnden Zeiten an, wobei nicht mehr vom Phänomen der wechselnden Zeiten an sich gesprochen wird, sondern vom Menschen und dessen epistemologischem Zugang zu diesen Zeiten. Koh 3,1-8 bildet daher eine Texteinheit, in der das Koheletbuch den Wechsel der Zeiten beschreibt.

Im Hintergrund von Koh 3,1-8(9f) steht das Zeitverständnis des alten Israel, das sich nach G. v. Rad folgendermaßen beschreiben lässt:

⁴⁸⁸ Die einzelnen Zeiten können thematisch dem menschlichen Leben zugeordnet werden. D. h., es ist nicht die Rede von Zeiten in der Natur oder dem Tierreich. Schon H. Graetz bemerkt: „Sämtliche antithetischen Thätigkeiten, die hier aufgezählt werden, gehören der menschlichen Sphäre an.“ Graetz, Kohelet, 67. F. J. Backhaus zufolge zeige die Aufzählung (Koh 3,2-8), dass „לכל חפץ“ „inhaltlich nicht kosmologisch, sondern anthropologisch bestimmt“ sei. Backhaus, Zeit, 116.

⁴⁸⁹ „עת“ ist „im AT durchweg ein Zeitbegriff“. Kronholm, עת, 467. „זמן“ und „עת“ lassen sich – auch aufgrund des parallelismus membrorum in Koh 3,1 (vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 249) – synonym verstehen und bezeichnen eine bestimmte, d. h. abgegrenzte Zeit. Ebenso M. Fox: „These words are synonyms, but it is the second that is repeated throughout this poem.“ Fox, Ecclesiastes, 20. „זמן“ ist selten und kommt im Alten Testament nur noch in Est 9,27.31 und Neh 2,6 vor, immer im Sinne einer bestimmten Zeit. Vgl. Rost/Lisowsky, Konkordanz, 448.

⁴⁹⁰ Nach der Zählung von: Loretz, Qohelet, 168.

⁴⁹¹ Krüger, Kohelet, 160.

„Es [Israel; MS] konnte sich eine Zeit ohne ein bestimmtes Geschehen gar nicht denken; es kannte nur ‚gefüllte Zeit‘. Für unseren abendländischen Begriff ‚Zeit‘ hat das Hebräische überhaupt kein Wort. [...] Es gibt eine Zeit des Gebärens (Mi. 52), eine Zeit des Vieheintreibens (Gen. 297), eine Zeit, da die Könige ins Feld ziehen (2. Sam. 111). [...] Zu ‚seiner‘ Zeit bringt der Baum Früchte (Ps. 13), und Gott gibt der Kreatur Speise ‚zu seiner Zeit‘ (Ps. 10427); d. h. alles Geschehen hat seine bestimmte zeitliche Ordnung; das Geschehen ist nicht ohne seine Zeit, und die Zeit nicht ohne ein Geschehen denkbar. Bei den Vorgängen, die vom Rhythmus der Natur her bestimmt sind, leuchtet das ohne weiteres ein. Die Alten waren aber der Meinung, daß diese zeitliche Ordnung für alle menschlichen Verrichtungen, ja sogar für die inneren Empfindungen gelte [...] und es bedurfte des Aufgebots einer großen Weisheit, diese den Dingen und Verrichtungen gesetzte Zeit nicht zu verfehlen und um ihren geheimnisvollen Kairos zu wissen.“⁴⁹²

Die Zeiten unterscheiden sich in ihrer Qualität. Weil es für den Menschen günstige und ungünstige Zeiten gibt, spricht man nach J. Moltmann auch von einem „kairologischen Verständnis der Zeit“.⁴⁹³ Der Mensch versucht deshalb im Sinne der Lebensbewältigung die rechte bzw. die günstige Zeit zu erkennen, damit er sein Handeln entsprechend ausrichten kann. Im Alten Testament bildet „die Lehre von der rechten Zeit eines Tuns [...] einen Topos der klassischen Weisheit.“⁴⁹⁴

Die einzelnen Zeiten sollen hier nicht im Detail Gegenstand der Betrachtung sein,⁴⁹⁵ sondern die Frage, wie das Phänomen der wechselnden Zeiten in Koh 3,1-8 insgesamt geschildert wird.

⁴⁹² Rad, Theologie (II), 109f. Zum motivgeschichtlichen Hintergrund, siehe auch: Michel, Untersuchungen, 53f; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 256.

⁴⁹³ Moltmann, Wissenschaft, 114.

⁴⁹⁴ Michel, Untersuchungen, 53. Insbesondere die Auseinandersetzung mit den wechselnden Zeiten macht das weisheitliche Gepräge des Koheletbuches sichtbar: „Wenn Qohelet irgendwo schon auf den ersten Blick erkennbar als Weisheitslehrer auftritt, dann in dem vielbewunderten Gedicht 3,1-8.“ Michel, Untersuchungen, 53.

⁴⁹⁵ Ausführlich zu den Zeiten, siehe: Krüger, Kohelet, 154f; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 248f; Schellenberg, Kohelet, 70f; Lauha, Kohelet, 61f.

2.3.2.1 Die wechselnden Zeiten

Koh 3,1 initiiert das Thema Zeit und stellt eine Art programmatische Überschrift dar, die den 14 Bikola vorausgeht. Mit dem zweimaligen „לכל“ wird „in einem kunstvollen synonymen Parallelismus“⁴⁹⁶ eine allgemeine Aussage formuliert, die mit den einzelnen Zeiten in einem Zusammenhang steht: Für *alles* gibt es eine Stunde und eine Zeit für *alle* Angelegenheiten. Die Wendung „תחת השמים“ unterstreicht, dass es um die Erfahrungswelt des Menschen geht.⁴⁹⁷ Terminologisch weist der Begriff „עת“ bereits auf die folgenden Zeiten voraus.⁴⁹⁸ An Koh 3,1 schließen sich in Koh 3,2-8 exemplarische Zeiten an, die den Zweck haben, die allgemeine Aussage zu veranschaulichen.⁴⁹⁹

Mit Koh 3,2-8 liegt eine strukturierte Texteinheit vor, die aufgrund ihres rhythmischen Charakters⁵⁰⁰ der Poesie zuzurechnen ist und deshalb als Gedicht bezeichnet wird.⁵⁰¹ In sieben Versen werden in den jeweiligen Vershälften zwei Zeiten (7x2) genannt, was zu 14 Paaren mit 28 unterschiedlichen Zeiten bzw. sieben Versen mit je vier Zeiten führt (7x4). Unklar ist, ob sich die Anzahl der Zeiten über eine Zahlensymbolik erklären lässt:

„Die Sieben als Zahl der Ganzheit und die Vier als Zahl der Himmelsrichtungen werden miteinander in Beziehung gesetzt, so dass sich folgende Deutung nahe legt: Die 28 im Gedicht aufgezählten Ereignisse bzw. Handlungen repräsentieren eine sich in alle vier Himmelsrichtungen erstreckende Totalität. Die Form

⁴⁹⁶ Krüger, Kohelet, 155.

⁴⁹⁷ Zur Bedeutung dieser Formulierung, siehe Kapitel 2.6.1.1.

⁴⁹⁸ So z. B. F. Fitschen: „Es [Koh 3,2-8; MS] kann als Ausführung dieses Begriffes [„עת“; MS] und 3,1 folglich als Überschrift von 3,2-8 angesehen werden.“ Fitschen, Gabe, 244.

⁴⁹⁹ So T. Krüger: „Die hier [Koh 3,1; MS] formulierten generellen Aussagen werden durch die in V. 2-8 folgenden Beispiele zugleich illustriert und präzisiert.“ Krüger, Kohelet, 156. Von *Beispielen* in Koh 3,2-8 spricht O. Loretz: „Hier hätte Qohelet vieles anführen können, das seine Liste verlängert und das Gesagte verdeutlicht hätte.“ Loretz, Qohelet, 252. F. Ellermeier spricht von *These* (Koh 3,1) und *Erläuterung* (Koh 3,2-8). Vgl. Ellermeier, Qohelet, 68.

⁵⁰⁰ Treffend beschreibt H. Hertzberg den Duktus der wechselnden Zeiten: „Wie schwere Wellen rollen die Verse daher [...]. Das Stück ist rhythmisch besonders wirkungsvoll, da der Ton immer auf der ersten Silbe jedes ersten Halbverses ruht und da das ständige עת ungemein wuchtig wirkt.“ Hertzberg, Prediger, 104.

⁵⁰¹ Als Überschrift ist Koh 3,1 Teil des Gedichts. „The Catalogue (VV. 1-9) is a memorable poem proceeding in a stately march by a series of pairs, or antinomies, one thing and its opposite.“ Fox, Ecclesiastes, 20. Vom *Gedicht über die Zeit* bzw. vom *Zeitgedicht* sprechen u. a.: Loretz, Qohelet, 252; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 245; Vonach; Nähere, 27; Fitschen, Gabe, 238.

des Gedichtes stellt somit die Explikation einer All-Aussage und damit die Explikation der Überschrift von 3,1 dar.⁵⁰²

An Plausibilität gewinnt diese Deutung im Vergleich mit Koh 1,4-7, wo ersichtlich wurde, dass das Koheletbuch auf verschiedene Weise – u. a. durch die Zahl Vier (Elemente; Himmelsrichtungen) – eine Ganzheit zum Ausdruck bringt. Dies kann daher auch in Koh 3,2-8 der Fall sein.⁵⁰³ Eine weitere Verbindung zu Koh 1,4-7 stellt die Bedeutung der Zahl Sieben her, die für Vollkommenheit steht.⁵⁰⁴ Der Gesamteindruck, den die Komposition in Koh 1,4-7 hinterlässt, wird demnach auch über eine Zahlensymbolik in Koh 3,2-8 angedeutet.

Insgesamt liegen 28 verschiedene Zeiten vor. Die Präposition „ל“, mit der nahezu durchgängig alle Einzelmotive in Koh 3,2-8 verbunden werden,⁵⁰⁵ gibt zu verstehen, dass der Begriff „עת“ in der Bedeutung „(Zeit) von/für“⁵⁰⁶ verwendet wird und „in konkreten, den jeweiligen Zeitinhalt nennenden Zeitbestimmungen auftaucht, nicht in abstrakten Aussagen über die Zeit als solche“.⁵⁰⁷

Das kleinste Strukturelement des Gedichts bilden die einzelnen Vershälften, in denen jeweils zwei aufeinander bezogene Zeiten genannt werden. In durchgängiger Gleichförmigkeit wiederholt sich das Schema „עת ועת“ in den sieben Versen 14-mal. Unter einem gemeinsamen thematischen Aspekt stehen sich gegensätzliche Zeiten kontrastreich gegenüber.⁵⁰⁸

⁵⁰² Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 247. M. Köhlmoos geht eher davon aus, „dass es sich um eine Memorierhilfe handelt“. Köhlmoos, Kohelet, 116.

⁵⁰³ L. Schwienhorst-Schönberger meint, dass auf diese Weise „ein Bezug zwischen beiden Gedichten [Koh 1,4-7 und 3,2-8; MS] hergestellt werden soll“. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 248.

⁵⁰⁴ G. Fischer weist auf das wiederholte Vorkommen der Siebenzahl in Gen 1 hin, womit die „Vollkommenheit des Werkes“ ausgedrückt werde. Fischer, Genesis (1-11), 122. T. Krüger meint unter Bezugnahme auf N. Lohfink für Koh 3,2-8, „dass hier »sieben, die Zahl der Vollkommenheit, in die Zahl der vier Himmelsrichtungen hinein entfaltet« werden soll“. Krüger, Kohelet, 156.

⁵⁰⁵ Abgesehen von Koh 3,4b(2x).5a(1x).8b(2x).

⁵⁰⁶ Jenni, עת, 375.

⁵⁰⁷ Jenni, עת, 375. In diesem Sinne hält F. J. Backhaus fest: „Insofern gibt es keine ‚reine‘ Zeit, sondern immer *Zeit für etwas*.“ Backhaus, Zeit, 113.

⁵⁰⁸ D. Michel spricht von *Gegensatzpaaren*. Vgl. Michel, Untersuchungen, 54. Von entgegengesetzten Zeiten unter einem gemeinsamen Aspekt gehen aus: Köhlmoos, Kohelet, 115; Backhaus, Zeit, 113; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 247; Fox, Ecclesiastes, 20.

Strittig ist, ob die gegenüberstehenden Zeiten qualitativ gegensätzliche Pole bilden. Davon geht z. B. J. Loader aus, der in wünschenswerte und nicht wünschenswerte Zeiten unterscheidet.⁵⁰⁹ Während sich das für manche Paare plausibel nachvollziehen lässt (z. B. Frieden ist besser als Krieg), gelingt das bei anderen Paaren nicht ohne weiteres (z. B. Schweigen und Reden).⁵¹⁰ Für den Vorschlag spricht, dass man in der qualitativen Zuordnung der Zeiten ein stimmiges Schema erschließen kann, bei dem sich die jeweiligen Vershälften eines Verses in ihrem Muster entsprechen.⁵¹¹ Fasst man beispielsweise in Koh 3,2a die *Zeit zum Gebären* positiv und die *Zeit zum Sterben* negativ auf, dann entspricht dem Koh 3,2b, wo sich die *Zeit zum Pflanzen* (positiv) der *Zeit zum Ausreißen des Gepflanzten* (negativ) in derselben Reihenfolge von positiver Zeit und negativer Zeit gegenüberstehen.⁵¹² In Koh 3,3 steht dagegen mit der *Zeit zum Töten* (Koh 3,3a) und der *Zeit zum Einreißen* (Koh 3,3b) zunächst der negative Aspekt im Vordergrund, auf den dann mit der *Zeit zum Heilen* (Koh 3,3a) und der *Zeit zum Aufbauen* (Koh 3,3b) der positive Aspekt folgt.

Am Ende der wechselnden Zeiten trifft dieser parallele Aufbau der einzelnen Vershälften allein für Koh 3,8ab nicht mehr zu. Hier liegt eine chiastische Form

⁵⁰⁹ Vgl. Loader, Sonnet, 240f. Bei manchen Auslegern/Auslegerinnen wird auf die Unterscheidung von J. Loader hingewiesen und dies mit dem Einwand verbunden, dass diese Interpretation der Zeiten nicht immer greift. Vgl. Michel, Untersuchungen, 54f; Backhaus, Zeit, 114; Krüger, Kohelet, 156f; Fitschen, Gabe, 250ff. Dagegen meint L. Schwienhorst-Schönberger, dass die Zeiten durchaus positiv und negativ qualifiziert werden können. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 246. Ähnlich O. Loretz, wonach diese Vorstellung zum Koheletbuch passe, denn darin würden „gerne Vor- und Nachteile, gute und schlechte Seiten zusammen“ gruppiert. Loretz, Qohelet, 252.

⁵¹⁰ Im Bewusstsein dieser Problematik legt L. Schwienhorst-Schönberger eine Interpretation der Zeiten vor, die zeigt, dass sich das Schema von positiven und negativen Zeiten durchgehend anwenden lasse. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 248ff.

⁵¹¹ Nach J. Loader liegt in Koh 3,2-8 ein planvolles Muster vor: „Such a carefully planned pattern could never have originated coincidentally.“ Loader, Sonnet, 242. Ausführlich zu diesem Schema, siehe: Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 247. So auch Saur, Gelassenheit, 93f.

⁵¹² Entscheidend ist dabei, *wie* man die Zeiten interpretiert und infolgedessen qualifiziert. So könnte man beispielsweise für das Pflanzen und Ausreißen des Gepflanzten Vorgänge aus der Landwirtschaft annehmen. Vor dem Hintergrund der Ernte könnte man dann das Ausreißen des Gepflanzten als positive Zeit verstehen. So z. B. Fitschen, Gabe, 250. Dagegen meint M. Saur, dass man für die einzelnen Verse von thematischen Einheiten auszugehen habe (vgl. Saur, Gelassenheit, 93), womit sich für Koh 3,2b (im Anschluss an Leben und Tod) eine andere Deutung nahelege, wie sie T. Krüger vorschlägt: „Wahrscheinlich ist hier an feindselige Handlungen (etwa im Krieg?) gedacht, kaum hingegen an die Ernte, die man nicht »ausreißt«, oder das Jäten von Unkraut, das nicht »gepflanzt« wird.“ Krüger, Kohelet, 158.

vor und damit eine Auffälligkeit, indem die bis dahin geltende parallele Struktur aufgegeben wird.⁵¹³

Die wiederkehrende Wendung „עת ועת“ gibt dem Gedicht nicht nur seine poetische Gestalt, sondern vermittelt zugleich den Eindruck von Ordnung: Die Struktur des Textes korrespondiert mit dessen Botschaft.⁵¹⁴ Dazu trägt auch die paarweise – und daher geordnete – Nennung gegensätzlicher Zeiten bei, die thematisch zusammengehören. G. v. Rad meint, dass solche „Zwillingsformeln“ (Freund-Feind, Leib-Leben, Liebe-Leid) [...] als primitive Versuche zu verstehen [seien; MS], gewisse Ordnungen zu markieren und ins Wort zu binden“.⁵¹⁵ Generell liegt im Benennen der Zeiten ein ordnendes Strukturelement vor.⁵¹⁶ Die Zeiten werden konkret mit einem Ergehen oder Tun gefüllt, wodurch sie sich voneinander differenzieren lassen.

Die Gegenüberstellung von unterschiedlichen und gegensätzlichen Zeiten, von denen keine über die andere hinaus betont wird, deutet an, dass sich die Zeiten gegenseitig begrenzen, was wiederum den Eindruck von Ordnung unterstreicht, aber auch das Gleichgewicht bzw. die Harmonie des Phänomens der Zeit herausstellt. Von Chaos keine Spur!

Eine wesentliche Aussageabsicht von Koh 3,2-8 dürfte also – trotz der Ambivalenz der wechselnden Zeiten – der Gedanke der Ordnung sein.

Die thematische Auswahl der genannten Zeiten, die übergeordnet allesamt anthropologischer Natur sind, scheint im Einzelnen willkürlich: So „hat man dabei den Eindruck, es handele sich mehr um Einfälle als um System.“⁵¹⁷

Thematisch aufeinander beziehen kann man die beiden Rahmenverse des Gedichts (Koh 3,2a.8b). Hier werden bedeutende Zeiten des Lebens genannt, die

⁵¹³ Der Chiasmus in Koh 3,8 wird von den Auslegern/Auslegerinnen teilweise festgestellt, aber nicht gedeutet. So z. B. bei: Lauha, Kohelet, 67; Hertzberg, Prediger, 105.

⁵¹⁴ D. Ansorge und M. Kehl weisen für Gen 1 darauf hin, dass „die Struktur des Textes [...] schon in seiner Form den Inhalt widerspiegelt: das Ordnung schaffende Wirken des Schöpfers“. Ansorge/Kehl, Schöpfung, 136.

⁵¹⁵ Rad, Theologie (I), 431.

⁵¹⁶ B. Janowski nimmt hinsichtlich des alttestamentlichen Ordnungsdenkens den wichtigen Gedanken von C. Lévi-Strauss auf, wonach *jede Art der Klassifizierung dem Chaos überlegen* sei. Vgl. Janowski, Schöpfungsglaube, 138.

⁵¹⁷ Hertzberg, Prediger, 104.

dem Menschen vollkommen entzogen sind.⁵¹⁸ Mit der *Zeit zum Gebären* und der *Zeit zum Sterben* eröffnet Koh 3,2a mit dem Thema *Leben/Tod* die wechselnden Zeiten, während das letzte Paar der Zeiten in Koh 3,8b in ähnlicher Weise mit demselben Thema *Leben/Tod* beschließt. Die Rede ist von der *Zeit zum Krieg* und der *Zeit zum Frieden*.⁵¹⁹ Beide Paare entsprechen sich in ihrer absoluten Unverfügbarkeit. Sie zählen zu den Zeiten des menschlichen Lebens, die „für dieses Leben entscheidend und dennoch vom Menschen unabhängig“⁵²⁰ sind. Wie man i. d. R. weder den Zeitpunkt der Geburt und den Zeitpunkt des Todes (Koh 8,8; 9,12) beeinflussen kann,⁵²¹ so sind auch – zumindest dem gewöhnlichen Menschen – Zeiten des Krieges oder Friedens entzogen.⁵²² Für die wechselnden Zeiten deutet sich ausgehend von den Rahmenversen eine generelle Unverfügbarkeit an.

Keine Zeit wird über die andere hinaus betont – wurde eben gesagt. Möglicherweise ist diese Aussage aber zu korrigieren. Abhängig ist das davon, ob man dem Chiasmus in den beiden Vershälften in Koh 3,8, der sich von der parallelen Struktur der übrigen Verse abhebt, eine besondere Bedeutung beimisst. Koh 3,8a nennt die *Zeit zum Lieben* (positiv) und die *Zeit zum Hassen* (negativ), während Koh 3,8b in umgekehrter Reihenfolge zuerst den negativen (*Zeit zum Krieg*) und dann den positiven Aspekt (*Zeit zum Frieden*) anführt.

Aufgrund der auffallenden und unmissverständlichen chiastischen Struktur kann man schlussfolgern, dass der Begriff „שָׁלוֹם“ am Ende des Zeitgedichts betont werden soll: „Dass der Text mit dem Nomen שָׁלוֹם (*šālôm*) schließt, ist kein Zufall, sondern das Ergebnis einer gezielten poetischen Gestaltung.“⁵²³

Weil von *Frieden* im Gegenüber zum *Krieg* die Rede ist, wird man in Koh 3,8b am ehesten von einem politischen Zustand ausgehen dürfen, der hier gemeint

⁵¹⁸ „Es ist der Aspekt der Unverfügbarkeit von Leben und Tod, der in V 2a in seiner individuellen und der Aspekt der begrenzten Verfügbarkeit, der in V 8b in seiner gesellschaftlichen Dimension zur Sprache kommt.“ Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 256.

⁵¹⁹ Nach F. J. Backhaus entsprechen sich Koh 3,2a und Koh 3,8b inhaltlich, „denn wie der Krieg für ‚Tod‘ steht, so steht Frieden für ‚Leben‘.“ Backhaus, *Zeit*, 115. In Koh 8,8 wird deutlich, dass mit Tod und Krieg zwei verwandte Motive vorliegen.

⁵²⁰ Kronholm, עת, 478. T. Kronholm nennt den Zeitpunkt der Geburt und des Todes und verweist dabei u. a. auf Koh 3,2. Vgl. Kronholm, עת, 478.

⁵²¹ “This pair [Koh 3,2a; MS] epitomizes events that are beyond human control.” Fox, *Ecclesiastes*, 20.

⁵²² Zumindest „sind »Krieg« und »Frieden« wohl für die »kleinen Leute« unverfügbare Rahmenbedingungen ihres Lebens (vgl. 8,8).“ Krüger, *Kohelet*, 159.

⁵²³ Saur, *Gelassenheit*, 94.

ist.⁵²⁴ Die Einschätzung von M. Köhlmoos geht deshalb vermutlich zu weit: „Gerade bei der pointierten Schlussstellung von ‚eine Zeit des Friedens‘ ist zu berücksichtigen [sic!] dass Frieden (šālôm) als Gabe JHWHs weit über den politisch-militärischen Bereich hinausgeht und Heil impliziert.“⁵²⁵

In jedem Fall führt der Chiasmus in Koh 3,8 dazu, dass in Koh 3,8b das Gedicht mit dem positiven Motiv endet und die wechselnden Zeiten auf diese Weise von zwei Zeiten gerahmt werden (Koh 3,2a.8b), die sich dem Thema *Leben* zuordnen lassen.

Infolgedessen ergibt sich – trotz der sich für die existentiellen Motive ebenfalls andeutenden Unverfügbarkeit – ein positives Gepräge der wechselnden Zeiten,⁵²⁶ was zum Gesamteindruck von Koh 3,2-8 passt, der Ordnung und Harmonie widerspiegelt.

2.3.2.2 Zeit als epistemologische Grenze

Koh 3,9 Welchen Gewinn⁵²⁷ hat der Machende bei dem, womit er sich abmüht?

Nach der Darstellung der wechselnden Zeiten (Koh 3,1-8) folgt die Reflexion im Hinblick auf den Menschen und seine Handlungsmöglichkeiten. Im Vordergrund steht der Mensch als handelndes Subjekt, wie der Begriff „העושה“ deutlich macht⁵²⁸, und der Gedanke, welchen „יתרון“ der Mensch von seinem Handeln vor dem Hintergrund der wechselnden Zeiten erwarten darf. Das Handeln des Menschen ist auf die wechselnden Zeiten verwiesen: Weil das Wissen um die rechte Zeit mit dem Gelingen einer Handlung einhergeht, ist das Erkennen der rechten Zeit von entscheidender Bedeutung.

⁵²⁴ So das Urteil von: Stendebach, שלום, 41.

⁵²⁵ Köhlmoos, Kohelet, 120.

⁵²⁶ J. Loader erkennt als “thought of the whole pericope” das Schema “Life – death, end – beginning”, aber zieht daraus keine Schlüsse. Loader, Sonnet, 242.

⁵²⁷ Der Begriff „יתרון“ findet sich im Alten Testament nur bei Kohelet (Koh 1,3.9; 2,11.13(2x); 5,8.15; 7,12; 10,10.11) und bezeichnet einen Gewinn/Profit/Vorzug. Vgl. Rost/Lisowsky, Konkordanz, 659; Koehler/Baumgartner, Lexikon, 432.

⁵²⁸ Mit „העושה“ liegt die Partizipform des Verbs „עשה“ vor und könnte adjektivisch mit *der, der macht*, oder substantivisch mit *der Machende* übersetzt werden. Passend beobachtet F. J. Backhaus für Koh 3,9: „der Mensch wird von seinen Handlungen her begriffen“. Backhaus, Zeit, 117.

Hierbei greift das Koheletbuch ein Thema der alttestamentlichen Weisheit auf, mit dem es sich kritisch auseinandersetzt: Kann der Mensch überhaupt die rechte Zeit für sein Handeln erkennen? Versteht man Koh 3,9 als rhetorische Frage,⁵²⁹ dann muss man davon ausgehen, dass das Koheletbuch dies verneint.⁵³⁰ Auch das Motiv der Mühe⁵³¹, das in Koh 3,9.10 mit dieser Frage verbunden wird, weist auf die Problematik des Vorhabens hin, im Wechsel der Zeiten Orientierung zu finden.

In Koh 3,2-8 wird in direkter Weise nichts darüber gesagt, ob eine Zeit zu erkennen wäre oder nicht. Deuten kann man daher allenfalls die Motive bzw. den Aufbau des Gedichts.

Immer wieder ist darauf hingewiesen worden, dass die Zeiten in Koh 3,2a.8b alle anderen Zeiten programmatisch rahmen.⁵³² Weil bereits der Auftakt in Koh 3,2a mit der *Zeit zum Gebären* und der *Zeit zum Sterben* auf Zeiten rekurriert, die dem Menschen völlig entzogen sind, könnte man das auf die anderen Zeiten übertragen, nicht zuletzt auch deshalb, weil die *Zeit zum Krieg* und die *Zeit zum Frieden* in ähnlich eindeutiger Weise als unverfügbare Zeiten das Gedicht beschließen (Koh 3,8b).⁵³³

⁵²⁹ Die Frage nach dem „יתרון“ wurde bereits in Koh 1,3 (dort war vom „אדם“ die Rede) gestellt und in Koh 2,11 negativ beantwortet, weshalb Koh 3,9 eindeutig rhetorisch aufzufassen ist. So z. B. Vonach, Nähere, 31; Michel; Untersuchungen, 54; Lauha, Kohelet, 67; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 256.

⁵³⁰ Diese kritische Auseinandersetzung mit dem Anspruch der Weisheit, die Wirklichkeit zu erkennen, tritt im Koheletbuch in besonderer Weise hervor: „Das Neue und gegen die ältere Weisheitstradition Kritische bei Koh – obwohl er diese Tradition partiell anerkennt – ist, daß seiner Meinung nach selbst der Weise [...] nicht völlig in die Geheimnisse der gottbestimmten Zeiten eindringen kann.“ Kronholm, עת, 478.

⁵³¹ Fast die Hälfte der Belege von „עמל“ im Alten Testament findet sich im Koheletbuch (22 von 55). Der Begriff bezeichnet die Arbeit und die damit einhergehende Mühe. Vgl. Schwertner, עמל, 332f.

⁵³² Für Koh 3,2a urteilt L. Schwienhorst-Schönberger: „Es deutet sich an, dass alles Weitere unter diesem Aspekt zu verstehen ist.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 250. Ebenso Zimmerli, Grundriß, 143; Lauha, Kohelet, 65. D. Michel bezeichnet Koh 3,2a.8b als *Interpretamente* der wechselnden Zeiten: „Die als Interpretamente rahmend an Anfang und Ende der Aufzählung gesetzten Geschehnisse Geburt und Tod sowie Krieg und Frieden sollen klarmachen, daß vom Menschen im letzten weder vorhersehbar noch beeinflussbar ist, welche der gegensätzlichen Möglichkeiten gerade ‚ihre Zeit‘ hat.“ Michel, Untersuchungen, 56.

⁵³³ Nach W. Zimmerli „setzt der Pred nicht zufällig in 3,2 an den Anfang der Reihe die Feststellung: »Geboren werden hat seine Zeit, Sterben hat seine Zeit«. Er gelangt zu ungleich radikaleren Erkenntnissen. So wie der Zeitpunkt von Geburt und Tod außerhalb der Verfügungsgewalt eines Menschen liegt, so bleibt die Erkenntnis und damit auch die Bewältigung des jeweiligen Kairos ganz außerhalb der Möglichkeit des Menschen.“ Zimmerli, Grundriß, 143.

Der *handelnde* Mensch (Koh 3,9) steht demnach den wechselnden Zeiten gegenüber, ohne dass er sich darin orientieren könnte. Ein „יתרון“ lässt sich in Anbetracht der Unverfügbarkeit und Unvorhersehbarkeit der Zeiten nicht erzielen.

Im Wechsel der Zeiten kann der Mensch lediglich die jeweilige Zeit gestalten, die ihm in der Gegenwart seines Lebens entgegentritt. Nur sie ist verfügbar und gewiss.⁵³⁴

Koh 3,9 hat damit dieselbe Funktion wie Koh 1,8: Im Anschluss an die Beobachtung kosmischer (Koh 1,4-7) und menschlicher Kategorien (Koh 3,1-8) wird an die epistemologischen Grenzen des Menschen erinnert. Vertieft wird dieser Aspekt in Koh 3,10.11, dann allerdings mit ausdrücklich *theologischem* Bezug.

2.3.2.3 Gesamtheit

Koh 3,1-8 kann als Komposition verstanden werden, die in mehrfacher Hinsicht auf Vollständigkeit bzw. Ganzheit angelegt ist.

Diese Aussageabsicht liegt bereits in der Überschrift in Koh 3,1 vor. Wenn in Koh 3,1 in genereller Weise behauptet wird, für *alles* gebe es eine Stunde bzw. eine Zeit für *alle* Angelegenheiten, dann bringen dies die genannten Paare sachgemäß zum Ausdruck, indem für ein genanntes Motiv immer auch das Gegenteil eingefügt wird. Jede Zeit hat *ihr* komplementäres Pendant, womit 14-mal anhand unterschiedlichster Themen auf ein Ganzes rekuriert wird.⁵³⁵

Die gegensätzlichen Zeiten stehen dabei nicht nur für die jeweiligen Extreme, sondern beinhalten auch den dazwischenliegenden Bereich. G. Ogden spricht

⁵³⁴ Damit scheint L. Schwienhorst-Schönberger richtig zu liegen, wenn er meint, dass das „Gedicht über die Zeit einen Weg in die *Erfahrung und Annahme der Gegenwart*“ eröffne. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 259.

⁵³⁵ Gleichermäßen argumentiert F. J. Backhaus. Von Koh 3,1 her lege es sich nahe, „daß mit den Antithesen eine Ganzheit bzw. Totalität des menschlichen Lebensbereichs ausgedrückt werden soll“. Backhaus, Zeit, 116. Ähnlich M. Fox: „the amassing of pairs drives home that *everything* has its time.“ Fox, Ecclesiastes, 20. D. Michel lehnt die Vorstellung ab, dass „durch die Nennung zweier komplementärer Hälften eine Ganzheit bezeichnet werden soll.“ Michel, Untersuchungen, 55. Für diese Einschätzung gibt er allerdings keine Begründung an.

von einer *Umarmung*: „Qoheleth embraces all actions that lie between those extremes.“⁵³⁶

Obwohl die einzelnen Zeiten in ihrer Zusammensetzung zunächst willkürlich erscheinen, erweckt ihre auffällige Vielfalt den Eindruck, allen Lebensbereichen entnommen zu sein: Koh 3,2b.3b können als „berufsbezogenes Tun, das die Entscheidung des Landwirts bzw. des Baumeisters erfordert“ eingeordnet werden, wohingegen „das Feiern und Trauern“ in Koh 3,4 „an verschiedene Sitten und Bräuche gebunden“ ist. Koh 3,5 lässt möglicherweise „an sexuelle Liebe und Enthaltung denken, deren Zeit der Beachtung kultischer Reinheitsvorschriften unterliegt“ und Koh 3,6.7a führen Tätigkeiten auf, die dem „Bereich der Hauswirtschaft“ zuzuordnen sind.⁵³⁷

Man kann deshalb davon ausgehen, dass die gewählten Zeiten *pars pro toto* für das Ganze des menschlichen Lebens stehen: „In ungemein verdichteter Form werden Teilstücke der Wirklichkeit versprachlicht und zusammengesetzt. Das Resultat ist ein Ganzes, das mehr ist als die Summe seiner Teile.“⁵³⁸

Das erste Paar (Koh 3,2a) berührt das zeitliche Fundament eines menschlichen Lebens.⁵³⁹ Die *Zeit zum Gebären* und die *Zeit zum Sterben* definieren als Eckpunkte des Lebens den Zeitraum, in dem alle anderen Zeiten erst erfahren werden können. Die wechselnden Zeiten setzen mit dem Grundsätzlichen ein und enden damit, wenn im letzten Begriffspaar von *Krieg* und *Frieden* (Koh 3,8b) ebenfalls Tod und Leben anklingen. Im Gegensatz zu diesen bedeutenden Zeiten werden auch Zeiten von geringerer Relevanz für den Menschen genannt, so z. B. die *Zeit zum Suchen* und die *Zeit zum Verlieren*. Das Nebeneinander von höchst bedeutenden und weniger bedeutenden Zeiten⁵⁴⁰ mag zunächst überraschen, macht aber auch auf seine Weise darauf aufmerksam, dass das Koheletbuch das Ganze der menschlichen Zeiten beschreiben will.

⁵³⁶ Ogden, Qoheleth, 58.

⁵³⁷ Alle Zitate finden sich bei: Fischer, Skepsis, 220f.

⁵³⁸ Köhlmoos, Kohelet, 116.

⁵³⁹ Mit Leben und Tod werden „die wahrnehmbaren äußeren Ränder des Lebens in den Blick“ genommen. Saur, Gelassenheit, 93.

⁵⁴⁰ T. Krüger spricht sogar vom „recht trivialen Charakter“ mancher Zeiten. Krüger, Kohelet, 157.

Die aufgezählten Zeiten unterscheiden sich auch in ihrer Beeinflussbarkeit. Während die *Zeit zum Gebären* und die *Zeit zum Sterben* vollkommen entzogene Zeiten darstellen, können eine *Zeit zum Reden* und eine *Zeit zum Schweigen* vom Menschen durchaus gestaltet werden.

Ferner betreffen die *Zeit zum Gebären* und die *Zeit zum Sterben* das Individuum, wohingegen die *Zeit zum Krieg* und die *Zeit zum Frieden* Ereignisse darstellen, denen Menschen im Kollektiv ausgeliefert sind.⁵⁴¹ So ist „vom »Allerpersönlichsten« bis zum allgemeinen menschlichen Miteinander“⁵⁴² alles vertreten.

Die Vielfalt der exemplarisch vorliegenden Zeiten stellt in jeder Hinsicht einen Querschnitt dar, sodass deutlich wird: die bedeutenden und weniger bedeutenden Zeiten, die vom Menschen beeinflussbaren und unbeeinflussbaren Zeiten, die das Individuum und das Kollektiv betreffenden Zeiten repräsentieren allesamt das Ganze der Zeit.

Zuletzt sei außerdem an die mögliche Symbolik der Zahlen zu erinnern ($7 \times 2 = 14$; $7 \times 4 = 28$), die sich ebenfalls im Sinne der Vollständigkeit und Ganzheit interpretieren lässt.

Insgesamt wird deutlich, auf welch vielfältige Weise in Koh 3,1-8 der Aspekt der Ganzheit verfolgt und ausgesagt wird. Wie in Koh 1,4-7 legt das Koheletbuch erneut eine Komposition vor, mit der in verdichteter Form grundlegende Aussagen getroffen werden. Im Gegenüber zum Weltganzen in Koh 1,4-7 geht es in Koh 3,1-8 um das Ganze des menschlichen Erlebens in seinen verschiedensten Zeiten. Koh 3,1-8 stellt neben Koh 1,4-7 daher den zweiten „Grundsatztext“⁵⁴³ dar, der das Weltbild des Koheletbuches darlegt.

Die Idee vom Ganzen verweist auf eine universale Perspektive und stützt damit – wenn im Folgenden der *theologische* Charakter von Koh 3,1-8 bedacht wird – die schöpfungstheologische Relevanz der menschlichen Kategorien.

⁵⁴¹ So z. B. in Bezug auf Leben und Tod: „[D]er Aspekt der Unverfügbarkeit von Leben und Tod, der in V 2a in seiner individuellen und der Aspekt der begrenzten Verfügbarkeit, der in V 8b in seiner gesellschaftlichen Dimension zur Sprache kommt.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 256.

⁵⁴² Dieckmann, Worte, 197.

⁵⁴³ Schubert, Schöpfungstheologie, 127.

2.3.2.4 Zeit als theologischer Schlüssel

Koh 3,1-8 porträtiert den Mikrokosmos. Im wiederholt festzustellenden Anliegen das Ganze zu bezeichnen (Überschrift; Gegensatzpaare; Querschnitt; Unterschiedlichkeit von Relevanz, Beeinflussbarkeit, Individuum/Kollektiv; Zahlensymbolik) wurde deutlich, dass die wechselnden Zeiten in grundsätzlicher Weise das Weltbild des Koheletbuches beschreiben. Weil das Koheletbuch aber die jeweiligen Zeiten nur nennt und mit keiner Wertung versieht, ist die Art und Weise, *wie* die Zeiten dargestellt werden, für ihr Verständnis entscheidend.

Die gleichförmige Struktur der Verse, die Benennung und damit Klassifizierung der einzelnen Zeiten sowie die paarweise Zusammenstellung dieser Zeiten in ihrer Gegensätzlichkeit porträtieren das Weltganze auf der Ebene des menschlichen Zeit-Erlebens, in dem sich die Ordnung und Harmonie des Makrokosmos widerspiegelt. Abermals wird der Eindruck von *Vollkommenheit* erweckt.⁵⁴⁴

Die Rolle des Menschen lässt sich auf zweifache Weise beschreiben. Einerseits findet das Leben des Menschen inmitten der wechselnden Zeiten statt. Die (Lebens-)Zeit zwischen Geburt und Tod ist nichts anderes als eine Summe verschiedenster Zeiten, die in ihrer Ambivalenz die Möglichkeiten und Grenzen des Menschen beschreiben:⁵⁴⁵ „Zwischen Geburt und Tod verläuft das menschliche Leben in der Spannung von *Blühen und Vergehen*, von *Lebensfülle und Bedrängnis*.“⁵⁴⁶

Andererseits steht der Mensch als Handelnder den wechselnden Zeiten in epistemologischer Hinsicht gegenüber. Die rahmenden Motive von Leben und Tod (Koh 3,2a.8b) weisen bereits in ihrer Unverfügbarkeit auf die Reflexion in Koh

⁵⁴⁴ L. Schwienhorst-Schönberger spricht bezeichnenderweise von der „»vollkommene[n]« Form des Gedichts“. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 258. Eine interessante Beobachtung macht D. Dieckmann im Zuge seiner empirischen Studie zur Wirkung des Koheletbuches auf *Normal-leser/Normalleserinnen*, die den Eindruck von Vollkommenheit bestätigt: „Vielen [Rezipienten/Rezipientinnen; MS] verschlägt der Text die Sprache. Dies könnte daran liegen, dass der Text so allumfassend und derart poetisch die existentiellen Lebensereignisse in Worte fasst, dass die Lesenden bzw. Hörenden weder die Möglichkeit erkennen, noch überhaupt den Wunsch verspüren, diesem auch sprachlich äußerst geschlossenen Kunstwerk noch etwas hinzuzufügen.“ Dieckmann, Worte, 199.

⁵⁴⁵ Entscheidend sind beide Pole: „Möglichkeit und Begrenztheit sind die Zeitperspektiven des Gedichtes.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 249. So auch Saur, Gelassenheit, 93.

⁵⁴⁶ Janowski, Schöpfungsglaube, 206.

3,9f hin und geben zu verstehen, dass der Mensch den Wechsel der Zeit nicht berechenbar einsehen kann.

Stellt man nun die Frage nach der *theologischen* Relevanz der wechselnden Zeiten, dann ist festzuhalten, dass in den detaillierten Ausführungen in Koh 3,1-8 von Gott nicht die Rede ist: „Auch lässt 3,1-9 noch nichts darüber verlauten, ob und in welchem Grad im Wechsel der Zeiten der Zufall, das Schicksal oder die Gottheit walten.“⁵⁴⁷ Erst in Bezug auf das Ganze wird von Gott gesagt: „*Alles hat er (Gott)*⁵⁴⁸ *schön gemacht zu seiner Zeit*“ (Koh 3,11a). Auslegern/Auslegerinnen halten diesen Befund immer wieder fest, ohne ihn jedoch zu interpretieren.⁵⁴⁹

Anders als für Koh 1,4-7 deutet sich die *theologische* Relevanz der wechselnden Zeiten für den Leser augenfälliger an, weil zwischen Koh 3,11a und Koh 3,1-8 markante Bezüge bestehen. Der Ausdruck „בעתו“ in Koh 3,11a nimmt das Leitwort „עת“ aus Koh 3,1-8 auf. Der determinierte Begriff „הכל“ weist terminologisch auf Koh 3,1⁵⁵⁰ sowie inhaltlich auf den Wechsel der Zeiten in Koh 3,2-8 hin, der auf Ganzheit angelegt ist.⁵⁵¹

Dass Gott alles macht, wird in Koh 3,11a zum ersten Mal eingebracht (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5). Indem Koh 3,11a das vorausgehende Thema Zeit mit dem Lexem „עשה“ dem Handeln Gottes zuordnet, werden die wechselnden Zeiten als schöpfungstheologische Größe identifiziert.⁵⁵² Gemeint ist mit „בעתו“ in Koh 3,11 kein uranfängliches Handeln Gottes im Sinne eines *damals*, sondern das Handeln Gottes in Bezug auf alle wechselnden Zeiten, wie sie in Koh 3,2-

⁵⁴⁷ Krüger, Kohelet, 160.

⁵⁴⁸ „אלהים“ aus Koh 3,10 ist hier implizites Subjekt.

⁵⁴⁹ „Gott, der in diesem Abschnitt [Koh 3,1-15; MS] sechsmal genannt wird, ist eigentümlich wenig aktiv. Und doch sind seine Gaben (3,10.11.12) und seine Werke (3,11.13.14) das Thema des Textes.“ Köhlmoos, Kohelet, 115. „Im Gedicht allerdings wird Gott noch nicht genannt, und doch ist er auch hier unausgesprochen da als der Ewige, aus dem alle Zeit fließt und von dem alle Zeit aus dem Menschen zukommt.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 259. Ebenso beobachtet W. Zimmerli, dass Gott innerhalb der aufgeführten Zeiten Gott nicht genannt wird, dann aber als Herr aller Zeit (Koh 3,11). Besonders das erste gewählte Paar, das Geborenwerden und Sterben bezeichnet, führe die unbedingte Rückbindung der Zeiten an Gott deutlich vor Augen. Vgl. Zimmerli, Unveränderbare Welt, 107.

⁵⁵⁰ Nach F. J. Backhaus liege in „Qoh 3,11a die *theologische Variante* des Mottos von Qoh 3,1“ vor. Backhaus, Zeit, 121.

⁵⁵¹ D. Michel spricht daher von einer „sich zwingend aus dem Kontext ergebenden Beziehung“. Michel, Untersuchungen, 60.

⁵⁵² „Eine schöpfungstheologisch geschlossene Auffassung der Zeit [...] begegnet im AT ausschließlich im Buche Koh.“ Kronholm, עת, 479.

8 exemplarisch vorgelegt werden und damit die *creatio continua*.⁵⁵³ T. Gretler spricht, mit Blick auf eine *creatio continua*, von einer Schöpfung, die „ständig durch ihren Schöpfer betreut wird“⁵⁵⁴. Präziser ließe sich vielleicht sagen: Die in der Zeit fortlaufende Wirklichkeit geht auch in ihrer zeitlichen Erstreckung immerzu auf Gott als Ursprung zurück.

Entscheidend ist der Zusammenhang, der in Koh 3,11a – bzw. ferner mit Koh 3,14; 8,17; 11,5 – zwischen den wechselnden Zeiten, als einer zur Erfahrungswirklichkeit des Menschen gehörenden Größe (תחת השמים), und Gott hergestellt wird. Koh 3,1-8 gewinnt auf diese Weise *theologische* Relevanz, wodurch sich von den wechselnden Zeiten auf den, der alles zu seiner Zeit macht, bzw. eben von der Schöpfung auf den Schöpfer schließen lässt.

Weil in Koh 3,1-8 der Wechsel der Zeiten im Sinne von Ganzheit entfaltet wird und in Koh 3,11 das Ganze auf Gott zurückgeführt wird, kann man plausibel davon ausgehen, dass der Text einen Leser voraussetzt, der die Aussageabsichten von Koh 3,1-8 mit der *theologischen* Perspektive, die in Koh 3,11a angezeigt wird, verbindet. Nur so ist im dargestellten Wechsel der Zeiten nicht nur ein Phänomen menschlichen (Zeit-)Erlebens, sondern auch Schöpfung zu entdecken.

Die Richtung, wie der Wechsel der Zeiten zu interpretieren ist, gibt das Koheletbuch zum einen über die Art und Weise der Darstellung in Koh 3,1-8, zum anderen über ein qualitatives Urteil in Koh 3,11a vor. Den Befund, Gott habe alles „יפה“ gemacht, sollte man nicht auf die wechselnden Zeiten engführen, sondern als qualifizierende Aussage über alles, was Gott macht, verstehen.

⁵⁵³ „Der Ausdruck »zu seiner/rechten Zeit« bezeichnet regelmäßige Vorgänge in der Schöpfung.“ Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 84. Für „בעתו“ stellt sich die Frage, ob das Suffix auf Gott zu beziehen ist, womit auf eine ferne Urzeit im Sinne einer *creatio prima* verwiesen würde, oder auf „הכל“ und damit auf die wechselnden Zeiten (Koh 3,1-8). Die Position von H.-P. Müller, der das Suffix auf „אלהים“ aus Koh 3,10 bezieht und von einer „fernen Urzeit“ Gottes ausgeht, wird i. d. R. abgelehnt. Müller, Qohälät, 514. Ein solches Verständnis macht nach F. J. Backhaus aus semantischen Gründen keinen Sinn, da „עת“, „weder im biblischen noch im nachbiblischen Hebräisch eine *solche Zeitdauer* bezeichnet.“ Backhaus, Zeit, 121. Ähnlich dazu Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 263; Michel, Untersuchungen, 60; Gretler, Zeit, 191; Fox, Ecclesiastes, 23. Gerade auch weil das Koheletbuch aufgrund epistemologischer Grenzen nicht über eine *creatio prima* spekuliert, macht es Sinn, von einem Rückbezug auf die zuvor ausgefalteten wechselnden Zeiten auszugehen.

⁵⁵⁴ Gretler, Zeit, 191.

Denn kein Bereich der Wirklichkeit kann ohne die Kategorie der Zeit (und des Raumes) beschrieben werden (Koh 1,4-7).⁵⁵⁵

Die positive Konnotation des Begriffs „יפה“ lässt sich vor dem Hintergrund der wechselnden Zeiten inhaltlich präzisieren, deren Gesamtdarstellung sich durch Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit auszeichnet. Diese Eindrücke bestimmen auch die *theologische* Reflexion. Wenn der Wechsel der Zeiten in Koh 3,1-8 eine Ordnung konstatiert, Harmonie suggeriert und die rahmenden Zeiten des Gedichts das Motiv Leben betonen, dann kann man davon auf einen Schöpfer schlussfolgern, der im Sinne der Lebensfreundlichkeit alles zur *rechten* Zeit macht.⁵⁵⁶ Obwohl die wechselnden Zeiten die Ambivalenz des menschlichen Lebens nicht ausblenden, steht die übergeordnete Struktur des Gedichts im Vordergrund, welche die *theologische* Deutung maßgeblich beeinflusst.

Dennoch ist die Ambivalenz der wechselnden Zeiten unbedingt in *theologische* Überlegungen mit einzubeziehen, da sie gerade auch in Anbetracht der Vollkommenheit provoziert, die das Gedicht an sich vermittelt. Der Wechsel der Zeiten hält für den Menschen nämlich auch Erfahrungsdimensionen bereit, die im konkreten Leben des Individuums wenig wünschenswert bzw. negativ qualifiziert sind. Für die Rede von Gott wird dabei ein wichtiger und zugleich kon-

⁵⁵⁵ „V. 11a qualifiziert die Gesamtheit der Wirklichkeit.“ Saur, Gelassenheit, 97. I. d. R. nehmen Ausleger/Auslegerinnen an, dass in Koh 3,11a auf das Urteil Gottes in Gen 1,31 angespielt wird. Legt man beide Aussagen nebeneinander, dann fällt v. a. ein begrifflicher Unterschied auf, denn während in Gen 1,31 alles „טוב“ ist, verwendet das Koheletbuch den Begriff „יפה“. Dabei ist nicht klar, ob sich anhand der verschiedenen Begriffe eine unterschiedliche Bedeutung ergibt. Diese Problemstellung wird in Kapitel 2.5.1 eigens untersucht.

⁵⁵⁶ Dagegen meint F. J. Backhaus, dass mit „יפה“ „weder eine Sympathie Gottes für seine Schöpfung [...], noch ein lebensförderlicher Aspekt der Schöpfung“ ausgedrückt werde. Backhaus, Zeit, 120. F. J. Backhaus setzt in der Auseinandersetzung mit Koh 3,1-8 den Fokus auf das weisheitliche Thema der Lehre von der rechten Zeit. Vgl. Backhaus, Zeit, 117f. Aus explizit schöpfungstheologischer Sicht betrachtet er den Wechsel der Zeiten nicht. In dieser Arbeit wird allerdings davon ausgegangen, dass in Koh 3,1-8 nicht nur das Thema der Zeiten und ihre Erkennbarkeit eine Rolle spielen, sondern das Weltbild des Koheletbuches beschrieben wird. Die Rede vom Ganzen, die der Abschnitt entwickelt, stützt dieses Verständnis. Weil dabei Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit die Gesamtdarstellung der Zeiten prägen, ist es nicht abwegig die so geschilderte Welt als eine lebensfreundliche zu bezeichnen. Während F. J. Backhaus davon ausgeht, dass der Begriff „יפה“ in Koh 3,11a den Wechsel der Zeiten rückblickend deutet (vgl. Backhaus, Zeit, 120), muss darauf hingewiesen werden, dass der Begriff „יפה“ gerade in umgekehrter Weise seine Bedeutung auch von Koh 3,1-8 her empfängt, weshalb Lebensfreundlichkeit als Teil des Bedeutungsspektrums anzunehmen ist. Von Koh 3,1-8 herkommend ist das positive Werturteil in Koh 3,11a daher keineswegs „überraschend“, wie T. Krüger meint, sondern fügt sich plausibel an die Darstellung der Zeiten an. Krüger, Rezeption, 311.

sequenter Gedanke eingebracht: Auf einen Gott, der alles macht, sind alle Zeiten des menschlichen Lebens, die guten und die schlechten, uneingeschränkt zurückzuführen.

Diese *theologische* Einsicht, die sich in Koh 3,1-8 indirekt ableiten lässt, wird in Koh 7,14 bestätigt:

Koh 7,14a Am Tag des Guten sei guter Dinge! Und am Tag des Schlechten erkenne:

Koh 7,14b Auch diesen hat Gott ebenso wie jenen gemacht;

Koh 7,14c gerade deshalb, weil der Mensch gar nichts erfassen kann, was nach ihm ist.

„טוב“ und „רעה“ bilden ein klassisches Gegensatzpaar,⁵⁵⁷ das in seiner Gegenüberstellung das Muster der Zeiten in Koh 3,2-8 aufnimmt⁵⁵⁸ und komplementär für das Ganze der ambivalenten Erfahrungswirklichkeit des Menschen steht. Die zweimal genannte Zeitgröße „יום“ signalisiert, dass beiden Motiven ihre Zeit zukommt. Inhaltlich geht es in sehr allgemeiner Weise um das, „was dem Leben nützt und was ihm schädlich ist“.⁵⁵⁹ Mit Koh 7,14b wird beides auf Gott zurückgeführt, der den einen wie den anderen Tag macht (עשה). Geht man davon aus, dass die Partikel „גם“ in Koh 7,14b mit steigernder Funktion verwendet wird⁵⁶⁰ und sich über das erste Demonstrativpronomen (זה) auf den schlechten Tag bezieht, den Koh 7,14a zuletzt nennt, dann könnte mit der Aussage sinngemäß betont werden: ja, *sogar* den schlechten Tag hat Gott ebenso gemacht wie den guten Tag.

Der Mensch kann letztlich nicht begründen, wieso die Wirklichkeit so ist, *wie* sie ist, er kann sie nur an- und hinnehmen. Anhand von Koh 3,1-8.11a und 7,14

⁵⁵⁷ Beide Begriffe sind als Merismus häufig verbunden (vgl. Gen 31,24.29; 2 Sam 13,22 u. a.). Vgl. Stoebe, טוב, 658.

⁵⁵⁸ „7,14a verweist aufgrund der antithetischen Formulierung auf Qoh.3,2ff zurück.“ Backhaus, Zeit, 227. Bzw. meint D. Michel: „Daß hier [in Koh 7,14; MS] auf 3,1-15 zurückgegriffen wird, liegt auf der Hand.“ Michel, Untersuchungen, 112.

⁵⁵⁹ Stoebe, טוב, 659.

⁵⁶⁰ „גם“ wird im Koheletbuch hauptsächlich als steigernde Partikel verwendet. Zur Partikel „גם“ und ihren Funktionen im Koheletbuch, siehe: Ellermeier, Qohelet, 237ff.

wird daher *der eine Gott* sichtbar, der hinter der vollständigen Erfahrungswirklichkeit des Menschen steht, aber in der konkreten Ambivalenz dieser Wirklichkeit letztlich entzogen bleibt und darin nicht zur Sprache kommen kann.⁵⁶¹

Auch die epistemologischen Grenzen, denen der Mensch im Wechsel der Zeiten begegnet (Koh 3,9f), weisen nicht nur auf die Komplexität der Wirklichkeit hin, sondern zugleich auf den Schöpfer, dessen Handeln sich nicht berechnen lässt.

Ordnung und Vollkommenheit, Ambivalenz der Wirklichkeit und epistemologische Grenzen: Die Rede von Gott schließt sich an diese drei Aspekte an, die der Wechsel der Zeiten spannungsvoll nebeneinanderstellt.

Intertextueller Gesprächsraum:

Die *theologischen* Akzente, die das Koheletbuch mit den menschlichen Kategorien (Koh 3,1-8) setzt, lassen sich im Kontext anderer alttestamentlicher Texte profilieren.

Einen Vergleichspunkt bildet die Ambivalenz menschlichen Erlebens, die anhand der wechselnden Zeiten dargestellt wird. Eine *theologische* Reflexion dieser Beobachtung knüpft vor dem Hintergrund einer monotheistischen Weltanschauung an eine herausfordernde Frage an, indem die gesamte Erfahrungswirklichkeit auf das Handeln *eines* Gottes zurückgeführt werden muss.⁵⁶² Diese Rückführung der ganzen Wirklichkeit auf einen Gott scheint insbesondere im universalen Duktus schöpfungstheologischen Denkens verortet werden zu müssen. Das Alte Testament formuliert diesen Gedanken z. B. im Jesajabuch: „damit man vom Aufgang der Sonne und von ihrem Untergang her weiß, dass

⁵⁶¹ Auf paradoxe Weise spricht das Koheletbuch hier gleichzeitig von „dem so ganz unverständlich andern und doch zutiefst im eigenen Tun wirksamen und nahen Gott“. Lohfink, Kohelet, 33.

⁵⁶² Nach L. Schwienhorst-Schönberger (ähnlich Saur, Gelassenheit, 150; Fitschen, Gabe, 370f) klingt hier im Koheletbuch die in späten Texten des Alten Testaments diskutierte Fragestellung an, „in welcher Weise die nicht zu leugnende und oft einander widersprechende Vielfalt der Wirklichkeit auf *eine* zugrunde liegende und alles in Gang haltende Einheit (Gott) zu beziehen“ sei. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 264. Hinsichtlich einer monotheistischen Weltansicht, die in Gott den einzigen Ursprung der Wirklichkeit erkennt, lässt sich das Ausgangsproblem folgendermaßen skizzieren: „Wenn Gott alles aus dem Nichts geschaffen hat und alles in seiner Hand hält, ist es schwer, den Gedanken abzuwehren, daß Gott die Ursache nicht nur des Guten, sondern irgendwie auch des Bösen sein muss.“ Hygen, Böse, 13. Zu diesem Problembereich finden sich im Alten Testament zahlreiche thematische Schwerpunkte. Vgl. Dohmen, רעע, 582-661.

es außer mir keinen (Gott) gibt. Ich bin JHWH und keiner sonst. Der das Licht bildet (יֵצֵר) und die Finsternis schafft (בָּרָא), der das Heil macht (עֲשֶׂה) und das Unheil schafft (בָּרָא). Ich bin JHWH, der das alles (כָּל) macht (עֲשֶׂה)“ (Jes 45,6.7).⁵⁶³ „Hier wird also alles Geschehen, Glück und Unglück, auf JHWH zurückgeführt in einer Weise, die jeden Dualismus ausschließt.“⁵⁶⁴

Im Vergleich zu Koh 3,1-8.11 (bzw. auch 7,14) lassen sich Ähnlichkeiten beobachten, die es erlauben, beide Texte begründet nebeneinander zu stellen: Anhand von gegenteiligen Motiven wird Totalität ausgesagt (Licht/Finsternis; Heil/Unheil). Gott ist derjenige, der alles macht (עֲשֶׂה; כָּל) und über den Wortschatz ausdrücklich als Schöpfer vorgestellt wird.⁵⁶⁵ Ein entscheidendes Charakteristikum beider Texte ist, dass sie mithilfe komplementärer Motive nicht nur das Weltganze auf *einen* Gott zurückführen, sondern durch die Gegenüberstellung ambivalenter Gegensätze die Lebenswirklichkeit des Menschen mit ihren positiven und negativen Erfahrungsdimensionen *theologisch* reflektieren.

Obwohl hier im Jesajabuch und im Koheletbuch dasselbe *theologische* Thema anklingt und Überschneidungen sichtbar werden, liegen doch auch ausgeprägte Unterschiede vor.

So wird im Koheletbuch nur das Ganze mit dem Subjekt *Gott* in Verbindung gebracht (Koh 3,11a). Keine der aufgelisteten Zeiten wird explizit als von Gott geschaffene Zeit markiert (Koh 3,2-8). Jes 45,6.7 schreibt dagegen konkrete Aspekte wie *Licht* und *Dunkel*, *Heil* und *Unheil* direkt dem Handeln Gottes zu (יֵצֵר; בָּרָא; עֲשֶׂה). Im Koheletbuch ist das nicht der Fall. Auch in Koh 7,14 wird nicht gesagt, Gott mache *Gutes* und *Schlechtes*, sondern zunächst: Es gibt gute und schlechte Tage (Koh 7,14a). Sodann wird *theologisch* ergänzt: Beide Tage sind von Gott gemacht (Koh 7,14b). Der Fokus liegt dabei auf der Zeiteinheit *Tag/Tage*, die unabhängig von ihrer Erfahrungsqualität alle auf Gott zurückgehen.

⁵⁶³ Jes 45,1-7 zählt nach B. Janowski zu den zentralen Schöpfungstexten des Alten Testaments. Vgl. Janowski, Schöpfungsglaube, 492f.

⁵⁶⁴ Ringgren, כָּל, 148. „Gottes Souveränität steht da in Frage, wo er nicht als die alles bestimmende Wirklichkeit verstanden wird und nicht auch für das Böse Verantwortung trägt.“ Saur, Gelassenheit, 150.

⁵⁶⁵ Den schöpfungstheologischen Schwerpunkt von Jes 45,7 macht der Wortschatz ausdrücklich sichtbar (יֵצֵר; בָּרָא; כָּל; עֲשֶׂה). Zum schöpfungstheologischen Denken bei Deuterojesaja, siehe: Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 102ff; Janowski, Schöpfungsglaube, 291ff.

Auch der Duktus beider Texte unterscheidet sich: Während in Jes 45,6.7 und im darüberhinausgehenden Kontext Gott in der Ich-Form (אני) auf sein allumfassendes ambivalentes Handeln durchweg rekurriert, beschreibt das Koheletbuch lediglich die Erfahrungswirklichkeit in ihrer Ambivalenz (Koh 3,2-8), die erst indirekt mit Gott zusammengedacht werden kann (Koh 3,11a). Mit anderen Worten: Das Koheletbuch bleibt bei *theologischen* (Denk-)Voraussetzungen stehen, an die sich ein Text wie Jes 45 – im Sinne einer bestimmten Interpretation dieser Voraussetzungen – anschließen kann.

Der Vergleich dieser thematisch und terminologisch verwandten Texte unterstreicht, was das Koheletbuch dem Leser andeuten will: Die ambivalente Erfahrungswirklichkeit lässt sich zwar insgesamt auf Gott zurückführen, aber im Einzelnen ist das Handeln Gottes keinesfalls zu beschreiben.

Wie schon in Koh 1,4-7 zeigt sich erneut die Zurückhaltung, die *theologisches* Sprechen begleiten muss. Das Koheletbuch stellt einen *theologischen* Zusammenhang her, ohne ihn zu interpretieren.

In diesem Zusammenhang kann ein weiterer alttestamentlicher Text als Diskurspartner einbezogen werden: Das Ijobbuch. Ausleger/Auslegerinnen weisen v. a. auf die ähnlich lautende Formulierung in Koh 7,14ab und Ijob 2,10 hin, die nahelegt, dass sich beide Texte mit derselben *theologischen* Fragestellung auseinandersetzen.⁵⁶⁶ Zugrunde liegt die Erfahrungswirklichkeit, die dem Menschen in ihrer Ambivalenz von Gutem (טוב) und Schlechtem (רע) begegnet. Beide Texte führen die Wirklichkeit – betont in ihrer Ambivalenz – auf *einen* Gott zurück (Koh 3,1-8; 7,14ab; Ijob 2,10). Im Ijobbuch wird vor diesem Hintergrund eine Diskussion geführt, die im Koheletbuch so nicht zu finden ist: „Anders als im Ijobbuch entwickelt sich im Koheletbuch kein Ringen um die Frage nach dem *Woher* des Übels in der Welt.“⁵⁶⁷ Das Ijobbuch zeichnet sich diesbezüglich durch seine *theologische* Vielstimmigkeit aus: „[I]n ihm sind mehrere ‚menschliche‘ Positionen zu Gott länger entfaltet: die Ijobs, jene seiner drei Freunde und die von Elihu. Zum anderen spricht auch Gott selbst über

⁵⁶⁶ Der Hinweis auf eine ähnliche Fragestellung zwischen dem Koheletbuch und dem Ijobbuch wird im Kontext von Koh 7,14 bei verschiedenen Auslegern/Auslegerinnen gegeben. Vgl. Saur, *Gelassenheit*, 150f; Fitschen, *Gabe*, 370f; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 381.

⁵⁶⁷ Fitschen, *Gabe*, 371.

sich.“⁵⁶⁸ Obwohl das Ijobbuch am Ende im Kontext der Gottesrede zu verstehen gibt, dass der Mensch im Hinblick auf die negativen Erfahrungsdimensionen seines Lebens keine Einsicht gewinnen kann – „[a]uf Hiobs Frage hin lüftet Gott ein wenig den Schleier; gerade so weit, daß Hiob sieht, wie viel mehr und [...] größere Rätsel dahinter liegen“⁵⁶⁹ –, erscheint Gott doch als Gegenüber, das sich „persönlich und tröstlich offenbart“⁵⁷⁰. Das Ijobbuch kann damit zwar das *Woher* des Übels/Leids/Schlechten nicht begründen bzw. verweist auf die Komplexität der Schöpfung, dennoch legt es eine Art Lösung für das Problem vor: „Die *persönliche Begegnung*, die Gott ihm geschenkt hat, hat für Ijob alles verwandelt.“⁵⁷¹

Das Koheletbuch führt solche Überlegungen nicht aus, sondern hält lediglich das fest, was man beobachten kann, und das ist: die Wirklichkeit in ihrer Ambivalenz (Koh 3,1-8; 7,14ab). *Theologisch* gibt das Koheletbuch in *direkter* Weise nur vor, dass alles auf Gottes Handeln zurückgeht.⁵⁷²

Dem Leser des Koheletbuches wird so die Aussichtslosigkeit des Vorhabens kommuniziert, die von Gott gemachte Lebenswirklichkeit – gerade, weil sie ambivalent ist, – zu begreifen: Sie ist, wie sie ist.⁵⁷³

Zusammenfassung:

Mit Koh 3,1-8 liegt ein Textabschnitt vor, der über den Wechsel der Zeiten das menschliche Erleben berührt. Koh 3,1-8 ist von seiner Struktur darauf ausgelegt, eine ganzheitliche Aussage zu treffen, womit zum Ausdruck gebracht werden will, dass alle Zeiten gemeint sind, die der Mensch in ihrer Ambivalenz zu erfahren und zu erleben hat.

⁵⁶⁸ Fischer, Theologien, 169. Eine gute Zusammenfassung zu den Theologien innerhalb des Ijobbuches findet sich bei: Fischer, Theologien, 169ff.

⁵⁶⁹ Rad, Theologie (I), 429.

⁵⁷⁰ Rad, Theologie (I), 430.

⁵⁷¹ Fischer, Theologien, 174.

⁵⁷² So auch F. Fitschen: „Kohelet konstatiert lediglich: Es gibt gute und es gibt schlechte Tage, beide sind von Gott gemacht [...]. Ob diese Einsicht z. B. in seelsorgerlicher Hinsicht hilfreich sein kann oder nicht, spielt für Kohelet keine Rolle.“ Fitschen, Gabe, 371.

⁵⁷³ M. Saur schlussfolgert daraus, dass im Koheletbuch eine Haltung der Gelassenheit empfohlen werde: „Für Kohelet tun sich hier keine Abgründe auf. Im Gegensatz zu den Trägergruppen der Hiobdichtung nimmt Kohelet die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit eher gelassen hin und verweist den Menschen an diesen Grenzen klar auf Gottes Macht und dessen beständiges Werk.“ Saur, Gelassenheit, 150.

Unberührt von der Ambivalenz der Zeiten erweckt die Komposition des Gedichts insgesamt den Eindruck von Ordnung, Harmonie und nicht zuletzt von Vollkommenheit. Die *theologische* Relevanz von Koh 3,1-8 ergibt sich nicht unmittelbar, sondern wird nachträglich in Koh 3,11a angezeigt (das Ganze der Zeiten vs. Gott, der alles macht). Anhand der Darstellung von Koh 3,1-8 kann der Leser damit einen Schöpfer schlussfolgern, der hinsichtlich der das menschliche Leben bestimmenden Zeiten prinzipiell lebensfreundlich handelt. Die Ambivalenz der menschlichen Erfahrungswirklichkeit ist Teil der Gesamtdarstellung, die eben auf diese Weise vorgelegt wird. *Theologisch* unterstreichen die Zeiten in ihrer Ambivalenz, dass ausnahmslos alle Dimensionen des menschlichen Lebens auf das Handeln Gottes zurückzuführen sind. Gleichzeitig zeigt die Nichtnennung Gottes an, dass dieses Handeln dabei für den Menschen epistemologisch nicht zu fassen ist. Wie sehr das Koheletbuch auf Zurückhaltung bedacht ist, zeigt hierbei der Vergleich mit Texten wie Jes 45 und dem Ijobbuch, die beide ebenfalls die Erfahrungswirklichkeit in ihrer Ambivalenz auf Gott zurückführen. Während in Jes 45 dem ambivalenten Handeln Gottes sprachlich Ausdruck verliehen wird und im Ijobbuch v. a. danach gefragt wird, wie sich die (negative) Erfahrungswirklichkeit im Leben des Individuums *theologisch* begründen lässt, gibt das Koheletbuch zu verstehen, dass hier dem *theologischen* Reden des Menschen Grenzen gesetzt sind.

2.3.3 Das Ganze

Die Rede vom Ganzen und die Rede vom Schöpfer gehören im Alten Testament wesentlich zusammen: „Wo das Alte Testament vom Schöpfer redet, redet es vom Ganzen und wo es vom Ganzen redet, redet es vom Schöpfer.“⁵⁷⁴ Anhand der beiden Grundsatztexte, die kosmische (Koh 1,4-7) und menschliche (Koh 3,1-8) Kategorien in den Blick nehmen, wurde das Anliegen des Koheletbuches, vom Ganzen sprechen zu wollen, deutlich. Gleichzeitig hat die Auseinandersetzung mit beiden Texten eine *theologische* Eigenheit des Koheletbuches aufgezeigt, wonach zwar in Koh 1,4-7 und 3,1-8 detailliert vom Ganzen, nicht aber von Gott die Rede war.

Die *theologische* Relevanz beider Texte erschloss sich vielmehr aus folgender Aussage, die im Koheletbuch in ähnlicher Weise wiederholt wird: Gott macht alles (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5).

⁵⁷⁴ Westermann, *Theologie*, 87.

Damit wird in knapper, aber präziser Weise gesagt, dass das Ganze auf Gott zurückzuführen ist, womit Gott als Schöpfer porträtiert wird.⁵⁷⁵

Terminologisch verwendet das Koheletbuch dabei spezifische Begriffe. Zum einen handelt es sich um den Begriff „כל“ in Verbindung mit „עשה“ und zum anderen um den Begriff „מעשה“.

Der Begriff „כל“ bezeichnet grundsätzlich eine Gesamtheit⁵⁷⁶ und kommt im Koheletbuch häufig vor (91-mal),⁵⁷⁷ wodurch die universale Ausrichtung der Gedankengänge und Ausführungen zur Geltung gebracht wird: „Der Verfasser will offenbar eine Gesamtschau des Daseins vermitteln und darüber allgemein gültige Aussagen machen.“⁵⁷⁸ Dem Begriff „כל“ entspricht es, wenn es im Koheletbuch nicht um das Partikulare, sondern um das Universale, nicht um „Israel, sondern um das Geschick des Menschen schlechthin geht, wenn niemals Jahwe vorkommt, sondern nur von Elohim die Rede ist.“⁵⁷⁹

Viermal taucht der Begriff „כל“ im Koheletbuch in Verbindung mit Gottes Tun (עשה) auf (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5) und steht damit in schöpfungstheologischem Kontext. Die einzelnen Textstellen entwickeln jeweils ein eigenes Gepräge, weshalb eine individuelle Betrachtung notwendig ist.

2.3.3.1 Koh 3,11 – Schöpfung als creatio continua

Koh 3,11a Alles (הכל) hat er (Gott) schön gemacht (עשה) zu seiner Zeit,⁵⁸⁰

Koh 3,11b auch hat er die unermessliche Zeit in ihren Verstand gegeben,⁵⁸¹

⁵⁷⁵ Nach M. Schubert weiß sich das Koheletbuch „dem weisheitlichen und schöpfungstheologischen Grundsatz im Alten Testament verpflichtet, einen ganzheitlichen Wirklichkeitszusammenhang darzustellen, indem die drei generellen Ebenen Gott, Mensch und Welt und alle zwischen ihnen geschehenden Bewegungen miteinander in Beziehung gesetzt werden.“ Schubert, Schöpfungstheologie, 189.

⁵⁷⁶ Zur Begriffsbedeutung, siehe: Sauer, כל, 828ff.

⁵⁷⁷ Zur Zählung, siehe: Sauer, כל, 829. Die jeweiligen Stellen dazu nennt: Loewenclau, Kohelet, 334.

⁵⁷⁸ Ringgren, כל, 152.

⁵⁷⁹ Loewenclau, Kohelet, 334.

⁵⁸⁰ Zur Auslegung von Koh 3,11a in Bezug auf „יפה“ siehe Kapitel 2.5.1.

⁵⁸¹ Zur Auslegung von Koh 3,11b in Bezug auf „עלם“ siehe Kapitel 3.2.2.

Koh 3,11c ohne dass⁵⁸² der Mensch das Werk (המעשה) erfassen kann, das Gott gemacht (עשה) hat, vom Anfang bis zum Ende.

Koh 3,11a spricht davon, dass Gott „הכל“ gemacht habe: „[A]bsolut und mit dem Artikel verwendet, dient [der Begriff; MS] in manchen (exilisch-nachexilischen) theologischen Aussagen zur Bezeichnung der gesamten Schöpfung, ohne je theologischer oder kosmologischer Fachausdruck für »Universum« oder »(Welt-)All« zu werden“.⁵⁸³ In diesem Sinne werde der Begriff nach G. Sauer z. B. in Jer 10,16; 51,19, Jes 44,24; 45,7; Ps 8,7; 103,19; 119,91; 1 Chr 29,14.16 und Ijob 42,2 verwendet.⁵⁸⁴

Berücksichtigt man, dass in Koh 1,4-7 und 3,1-8 bereits das Weltganze in kosmischer und anthropologischer Hinsicht thematisiert wurde, legt sich für „הכל“ in Koh 3,11a dieselbe Bedeutung nahe, womit das Weltganze bezeichnet wird: „Es gibt nichts zur Welt Gehöriges, das davon ausgeschlossen wäre.“⁵⁸⁵

Mit „הכל“ wird in Koh 3,11a direkt zum Ausdruck gebracht, was in Koh 1,4-7 und 3,1-8 zuvor indirekt entfaltet wurde. Auch an die zeitliche Dimension des Weltganzen, die in den andauernd ablaufenden kosmischen Phänomenen und dem Wechsel der Zeiten zum Tragen kommt, wird in Koh 3,11a gedacht (בעתו). Insofern hat Koh 3,11a zusammenfassenden Charakter.⁵⁸⁶ Darüber hinaus erweitert Koh 3,11a den Aspekt des Ganzen um die *theologische* Dimension, indem Gott dem Ganzen als Subjekt des Handelns gegenübergestellt wird.⁵⁸⁷

Außerdem liegt mit dem Ausdruck „יפה“ eine qualitative Bewertung des von Gott gemachten Ganzen vor, die der Ordnung, Beständigkeit, Harmonie und

⁵⁸² Die Negation „מבלי אשר“ kann mit der Wendung *ohne dass* wiedergegeben werden: vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 127f.

⁵⁸³ Sauer, כל, 830.

⁵⁸⁴ Vgl. Sauer, כל, 830.

⁵⁸⁵ Loewenclau, Kohelet, 333.

⁵⁸⁶ Treffend hält M. Schubert diesen Zusammenhang fest: „Sie [Koh 1,4-7 und 3,1-8(9); MS] entfalten das, was mit הכל in Koh 3,11 thematisch zusammengefaßt ist.“ Schubert, Schöpfungstheologie, 127. Ebenso bezeichnet A. Fischer Koh 3,10-15 als eigens für den Zusammenhang von Koh 1,3-3,9 formuliertes Resümee: „Zunächst reflektiert Kohelet in 3,11 die Existenz des Menschen angesichts der qualitativ determinierten Zeiten (3,1-8), sodann greift er in 3,12f auf das Untersuchungsergebnis der Königsfiktion zurück (1,12-2,26), schließlich zieht er in 3,14f die Konsequenz aus dem an der Natur beobachteten ewigen Kreislauf der Welt (1,4-11).“ Fischer, Skepsis, 228

⁵⁸⁷ Gott aus Koh 3,10 ist implizites Subjekt von „עשה“.

Vollkommenheit, die in den kosmischen als auch den menschlichen Kategorien sichtbar wurde, entspricht.

Der determinierte Begriff „המעשה“ hat in Koh 3,11c *theologische* Bedeutung.⁵⁸⁸ Denn das Nomen wird anhand eines Relativsatzes näher bestimmt. Unter „המעשה“ ist demzufolge das ganze Tun Gottes zu verstehen, vom Anfang bis zum Ende.

Grundsätzlich bezeichnet der Begriff „מעשה“ das Objekt dessen, was gemacht bzw. getan wird (עשה), und schließt den „Vollzug und das Ergebnis des Vollzugs“⁵⁸⁹ in seine Bedeutung mit ein. Weil in Koh 3,11c vom Ganzen gesprochen wird, das Gott macht, erscheint eine Wiedergabe von „מעשה“ (wörtlich: *das Tun/Machen*) mit *Werk* treffend. Wird der Begriff *theologisch* verwendet, dann wird damit „Jahwes gesamtes Tun in Völkerwelt und Schöpfung wie im Leben des einzelnen Menschen subsumiert“.⁵⁹⁰ In dieser „grundsätzlichen Bedeutung“ ist in Koh 3,11c von „Gottes Werk“ die Rede.⁵⁹¹

Diese grundsätzliche Bedeutung unterstreicht der Relativsatz mit der Formulierung „מראש ועד סוף“ in Koh 3,11c, der „die Werke Gottes unter einem zeitlichen Aspekt“ betrachtet.⁵⁹² „ראש“ und „סוף“ sind Gegensatzworte und benennen Anfang und Ende. Die präpositionale Wendung (von ... bis) macht den Aspekt der Zeit sichtbar, womit auf das Ganze der Schöpfung in seiner zeitlichen Ausdehnung verwiesen wird.⁵⁹³ Mit „ראש“ und „סוף“ sind dann Anfang und Ende der Schöpfung gemeint:⁵⁹⁴ „Von der Schöpfung (Gen 1,1) bis zum definitiven Ende (*sóp*, vgl. Dan 8,17.23; 11,27.35.40; 12,4.13).“⁵⁹⁵

⁵⁸⁸ Anders als z. B. in Koh 2,4.11 wo der Begriff für das Tun des Menschen steht. Die Bedeutung des Begriffs ist abhängig vom jeweiligen Kontext des Koheletbuches.

⁵⁸⁹ Vollmer, עשה, 364.

⁵⁹⁰ Vollmer, עשה, 368. Dabei können unterschiedliche Bedeutungsnuancen vorliegen. Siehe dazu: Vollmer, עשה, 368f.

⁵⁹¹ Ringgren, עשה, 430.

⁵⁹² Backhaus, Zeit, 123.

⁵⁹³ Treffend meint M. Sæbø, dass über das Gegensatzpaar in Koh 3,11c die „größte Ausdehnung“ des Schöpfungswerkes Gottes ausgedrückt werde. Sæbø, סוף, 793.

⁵⁹⁴ Nach W. Beuken werde „ראש“ in Koh 3,11c in zeitlicher Bedeutung verwendet und beziehe sich auf den Beginn der Schöpfung. Vgl. Beuken, ראש, 281.

⁵⁹⁵ Köhlmoos, Kohelet, 122. Richtig hält A. Schellenberg fest, dass in Koh 3,11c „nicht (nur) das ‚Werk‘ Gottes im Sinne seiner anfänglichen Schöpfung gemeint“ sei, sondern ein umfassenderes Verständnis anzunehmen sei. Schellenberg, Erkenntnis, 127. Spricht das Alte Testament von Gott als Schöpfer „der Welt und des Menschen, dann ist das Weltgeschehen und die Menschheitsgeschichte von Anfang bis zu Ende in seinen Händen.“ Westermann, Theologie, 87.

Koh 3,11 versteht das Werk Gottes als vollumfängliche Größe, die jede Zeit und jeden Raum umgreift, wo Gott *alles* macht. Das, was Kohelet mit „מעשה“ bezeichnet, ist deshalb die Gesamtheit von *creatio prima* und *creatio continua*.

An diese *theologische* Aussage schließt sich nun ein Befund hinsichtlich des Menschen und seiner Erkenntnisgrenzen an. Nach Koh 3,11c kann der Mensch das Werk Gottes nicht erfassen (לֹא יִמָּצָא). Dabei wird nicht gesagt, dass der Mensch nichts erkennen oder wissen könne, vielmehr gilt diese Einschränkung nur für das Ganze: Die Formulierung „מֵרָאשׁ וְעַד סוֹף“ „soll offenbar dem Missverständnis einer totalen Negation menschlichen Wissens vorbeugen; sie weist ausdrücklich darauf hin, dass dem Menschen die Erkenntnis des ‚Tun Gottes‘ in seiner *Gesamtheit* versagt bleibt.“⁵⁹⁶

In Koh 3,11 werden damit zwei Aussagen in verdichteter Weise kombiniert, die auch im Zusammenhang der kosmischen und menschlichen Kategorien verbunden wurden: Einerseits wird vom Ganzen – gerade auch unter dem Aspekt der fortlaufenden Zeit – gesprochen (Koh 1,4-7; 3,1-8), und andererseits von den epistemologischen Grenzen des Menschen in Bezug auf das Ganze (Koh 1,8; 3,9f). Neu ist in Koh 3,11 der ausdrücklich *theologische* Aspekt.

Intertextueller Gesprächsraum:

Ausgehend von Koh 3,11c kann der intertextuelle Gesprächsraum *creatio prima/creatio continua* erneut aufgegriffen werden. In der Formulierung „מֵרָאשׁ וְעַד סוֹף“ klingen die Randphänomene der Schöpfung an, die in anderen alttestamentlichen Texten *theologisch* entfaltet werden. Beispielhaft eröffnet das Sechstagerwerk in Gen 1 mit dem Begriff „בְּרֵאשִׁית“, der sich von „רֵאשׁ“ ableitet und in Gen 1,1 „einen *markanten Neuanfang*“⁵⁹⁷ markiert. Im Vergleich mit dem in vielerlei Hinsicht verwandten Text des Sechstagerwerkes lässt sich Koh 3,11c wiederum als epistemologisch vorsichtige *theologische* Position deuten.

Dem Leser gibt das Koheletbuch Folgendes zu bedenken: Der Anfang des Weltganzen ist den Erkenntnismöglichkeiten des Menschen nicht zugänglich,

⁵⁹⁶ Schellenberg, Erkenntnis, 128.

⁵⁹⁷ Fischer, Genesis (1-11), 125.

weshalb vonseiten des Menschen über diesen Anfang (*creatio prima*) nicht gesprochen werden kann.

Koh 3,11 schließt sich daher an die Ausführungen zu Koh 1,4-7 und 3,1-8 an, wonach dort nur von in der Zeit fortlaufenden Phänomenen die Rede ist (*creatio continua*), die vom Menschen beobachtet werden können. Dasselbe gilt für den gegenteiligen Begriff „סוף“, der „in der prophetischen Gerichtsrede benutzt werden“⁵⁹⁸ konnte, womit Koh 3,11c „mit dem Verweis auf das nicht erkennbare Ende auch prophetische Eschatologie“ abwehrt.⁵⁹⁹ Diese Konzeptionen lassen sich „dadurch charakterisieren, dass sie mit einer fortlaufenden Zurücknahme des heilvollen Wirkens Gottes aus dem gegenwärtigen Weltgeschehen und mit dem Ende dieser Welt rechnen“.⁶⁰⁰ Das Koheletbuch meint dagegen, dass Anfang und Ende dem Menschen epistemologisch entzogen seien.

2.3.3.2 Koh 3,14 – Schöpfung als vollkommene Größe

Koh 3,14a Ich erkannte, dass alles (כל), was Gott macht (עשה), für unermessliche Zeit besteht.

Koh 3,14b Es ist ihm nichts hinzuzufügen und nichts davon wegzunehmen.

Koh 3,14c Und Gott hat es gemacht (עשה), damit man sich vor ihm fürchtet.

In Koh 3,14 ist im Anschluss an Koh 3,11 erneut vom Handeln Gottes die Rede. Wieder geht es um das Ganze, das Gott macht (Koh 3,14a). Die Imperfektform von „עשה“ impliziert ausdrücklich die Vorstellung einer *creatio continua*.⁶⁰¹

⁵⁹⁸ Sæbø, סוף, 793.

⁵⁹⁹ Köhlmoos, Kohelet, 122. T. Krüger ist der Überzeugung, dass sich das „Qohelet-Buch mit ‚eschatologischen‘ Erwartungen auseinandersetzt, die im Zuge der Fortschreibung des Corpus propheticum entwickelt wurden“. Krüger, Dekonstruktion, 108f. Das Koheletbuch wende sich T. Krüger zufolge „gegen prognostische Bemühungen im prophetischen Traditionsbereich“. Krüger, Dekonstruktion, 107f. Als Beispiel nennt er im Gegenüber zu Koh 3,14 eine ähnlich lautende Aussage in Jes 46,10, die sich widersprechen: „Wenn der Mensch das Wirken Gottes nicht ‚von Anfang bis Ende‘ (מראש ועד סוף) begreifen kann, dies von Gott so gewollt und bewirkt ist (Qoh 3,11; vgl. 8,17; 11,15) und [...] keiner Korrektur bedarf (Qoh 3,14), muß die Ansicht, Jahwe habe ‚von Anfang an das Ende (bzw. die Zukunft) angekündigt‘ (Jes 46,10: מגיד מראשית), höchst problematisch erscheinen.“ Krüger, Dekonstruktion, 108.

⁶⁰⁰ Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 76.

⁶⁰¹ Den umfassenden Aspekt betont T. Krüger, indem er darauf hinweist, dass in Koh 3,14a „im Imperfekt davon gesprochen [wird; MS], was Gott »macht« [...]. Damit ist deutlich, dass Gottes

Das Tun Gottes wird nun in Koh 3,14a mit dem Zeitbegriff „לעולם“ qualifiziert.⁶⁰² Gemeint ist damit eine Zeit ohne Anfang und Ende, die sich der Erfahrbarkeit durch den in der Zeit begrenzten Menschen (Koh 3,1-8) entzieht und deshalb als *unermessliche Zeit* bezeichnet werden kann. Während Koh 3,14a zufolge das Tun Gottes mit dem Begriff „לעולם“ korreliert, stellt das Koheletbuch für das Tun des Menschen in Koh 2,11 fest, dass es letztendlich „הבל“ sei. Das Gegenüber von unermesslicher und begrenzter Zeit entspricht im Koheletbuch dem Gegenüber von Gott und Mensch: „Der Kontrast Gott – Mensch ist schroff: das Tun des an die Zeit gebundenen Menschen ist von kurzer Dauer, Gottes Tun besteht für alle Zeit (לעולם).“⁶⁰³

Das, was in Koh 3,14a mit „לעולם“ in umfassender Weise für das Handeln Gottes ausgesagt wird, zeichnet bereits Koh 1,4 vor. Dort ist von der Erde die Rede, die „לעולם“ steht, womit die *Festigkeit und Beständigkeit* des Weltganzen, das die ganze Komposition bestimmt (Koh 1,4-7), unterstrichen wird. Der Gedanke des Ganzen in seiner unermesslichen Fortdauer, den v. a. die kosmischen Phänomene (Koh 1,4-7), aber auch der Wechsel der Zeiten (Koh 3,1-8) detailreich darstellen, wird in Koh 3,14a in Bezug auf das Ganze *theologisch* formuliert.

Koh 3,14b enthält daraufhin eine Einschränkung für den Menschen, indem behauptet wird, dass der Mensch Gottes Werk *nichts hinzufügen* (יִסֵּף) oder *wegnehmen* (יִגְרַע) könne. Die Formulierung erinnert an eine Wendung, die man als *Wortsicherungsformel* bezeichnen kann.⁶⁰⁴ In der Biblia Hebraica begegnet die Formulierung fünfmal (Dtn 4,2; 13,1; Koh 3,14; Jer 26,2; Spr 30,6), darüber hinaus auch in der Septuaginta (Sir 18,6; 42,21). In vollständiger Form, d. h. mit Verminderungs- und Erweiterungsverbot, ist sie nur in Dtn 4,2; 13,1; Sir 18,6; 42,21 sowie in Koh 3,14b enthalten.

Wirken nicht abgeschlossen ist, sondern Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreift.“ Krüger, Kohelet, 178.

⁶⁰² Zum Begriff „לעולם“ siehe Kapitel 3.2.2.

⁶⁰³ Lauha, Kohelet, 70.

⁶⁰⁴ Hinsichtlich des Alten Testaments ist häufig von der „Kanonformel“ die Rede. „Der in der Forschung eingeschliffene Begriff der »Kanonformel« ist [jedoch; MS] insofern unzutreffend, als diese Formel nicht der Abgrenzung eines Kanons heiliger Schriften dienen sollte, sondern der Sicherung des Wortlauts eines autoritativen Textes“ weshalb besser „von einer »Wortsicherungsformel« gesprochen werden sollte.“ Eckart, Deuteronomium (1,1-4,43), 539. Zur möglichen Herkunft dieser Formel, siehe: Loretz, Qohelet, 66ff.

Zur Wortsicherungsformel gehören M. Oeming zufolge zwei Bestandteile: das Verminderungs- und das Erweiterungsverbot. Einerseits will mit dem Kürzungsverbot ein Minimalbestand eines Textes gesichert werden, also von dem, was als ideal erreichte Formulierung konserviert werden soll, andererseits will das Erweiterungsverbot eine Maximalgrenze festlegen und damit anzeigen, dass substantiell alles Wesentliche vollkommen gesagt ist.⁶⁰⁵

Grundsätzlich sollen mit diesen beiden Formelementen *Worte* festgeschrieben und die Abgeschlossenheit im Sinne der Vollkommenheit ausgesagt werden.

In Koh 3,14b bezieht sich die Wortsicherungsformel allerdings nicht auf einen Text bzw. Worte, sondern auf die Schöpfung: „Beachtenswert ist, daß wir hier die ursprüngliche Formel umgewandelt und einem neuen Zwecke dienstbar gemacht vor uns haben.“⁶⁰⁶ Das gleiche Phänomen lässt sich im Buch Jesus Sirach beobachten, wo die Formel ebenso „jeweils im Kontext von Aussagen über das große, vollkommene Schöpferhandeln Gottes“⁶⁰⁷ begegnet (Sir 18,6; 42,21).

Dass eine solche Übertragung der Wortsicherungsformel möglich ist, macht der Gebrauch der Formel in der Umwelt Israels deutlich.⁶⁰⁸ Unter den vielfältigen Verwendungsmöglichkeiten ist besonders ein Aspekt zu nennen, der in Griechenland zutage tritt und zum Verständnis von Koh 3,14b beitragen kann. Dabei geht die Formel über einen nicht zu verändernden Text hinaus und wird auf ein Kunstwerk angewandt. M. Oeming hält dazu fest: „Das macht [...] das Wesen eines Kunstwerkes aus, seine Harmonie und Ganzheit, daß nichts an ihm vermißt wird und daß nichts an ihm als überflüssig empfunden wird.“⁶⁰⁹ Genau diesen Gedanken sieht M. Oeming in Koh 3,14b vorliegen: „Gottes Tun ist ein Kunstwerk, das in seiner Vollendung keine Veränderung duldet, sondern

⁶⁰⁵ Vgl. Oeming, Kanonformel, 121.

⁶⁰⁶ Loretz, Qohelet, 69.

⁶⁰⁷ Marböck, Sirach, 279.

⁶⁰⁸ Vgl. Oeming, Kanonformel, 122-131. Insgesamt hält M. Oeming zehn Bereiche fest, in denen die Formel in der Umwelt Israels ihren Sitz im Leben hat: Recht (Sicherung von Verträgen, Rechtskodizes, Kudurru-Urkunden); Berufsethik der Schreiber und Boten (Tugend der Zuverlässigkeit); Magie (Macht des korrekt reproduzierten Zauberspruches); Schule (Ziel beim Auswendiglernen); Königsideologie (Schutz des Namens des Königs in Ewigkeit); Kunsttheorie (Definition des Schönen); Ethik (das Gute, was zu tun ist); Literaturtheorie (das Klassische); Historiographie (Garant historischer Zuverlässigkeit); religiöse Literatur (Auszeichnung für das Offenbarte und das Inspirierte). Vgl. Oeming, Kanonformel, 130f.

⁶⁰⁹ Oeming, Kanonformel, 130.

Ehrfurcht fordert.“⁶¹⁰ Im Vordergrund steht damit das qualitative Urteil, das mithilfe der Wortsicherungsformel über ein Kunstwerk gefällt wird: Es ist vollkommen.⁶¹¹

Dabei ist das Urteil von M. Oeming zu präzisieren, denn in Koh 3,14b heißt es nicht, dass keine Veränderung *geduldet* werde, sondern überhaupt nicht möglich sei. Die Pointe in Koh 3,14b zeigt der Vergleich mit Dtn 4,1-2; 13,1: Während Dtn 4,1-2 und 13,1 das Wort Gottes als (schriftliche) Größe festlegen, die nicht verändert werden soll (!), bezieht sich Koh 3,14b auf das Handeln Gottes, das nicht verändert werden kann (!). Der Unterschied hängt mit dem Gegenstand zusammen, auf den sich die Wortsicherungsformel bezieht: „Es geht [in Koh 3,14b; MS] nicht um Literatur und ihren Schutz, sondern in metaphorischer Übertragung um eine Feststellung über das Tun Gottes.“⁶¹² Weil das, was Gott macht, dem Menschen entzogen ist, steht in Koh 3,14b nicht der Imperativ wie im Buch Deuteronomium, sondern der Indikativ. „יִשָּׁר“ zeigt in Koh 3,14 das Nichtvorhandensein einer Möglichkeit auf, wohingegen „אֵל“ in Dtn 4,1-2 und 13,1 lediglich als Prohibitiv zu verstehen ist. Die Wortsicherungsformel im Buch Deuteronomium schließt also die Möglichkeit einer Veränderung mit ein und verweist damit auf die Fragilität, die das Festgeschriebene besitzt. Dagegen wird mit dem Indikativ in Koh 3,14b die *Festigkeit und Beständigkeit* von Gottes Tun anhand der Nichtveränderbarkeit für den Menschen hervorgehoben. Wiederum wird dadurch Vollkommenheit signalisiert: „Gottes Wirken ist unabänderlich, weil es keiner Veränderung (im Sinne einer Verbesserung) bedarf.“⁶¹³

Der Aspekt der Vollkommenheit sowie der *Festigkeit und Beständigkeit*, den die Wortsicherungsformel in Koh 3,14b transportiert, deckt sich in Koh 3,14b in passender Weise mit den Darstellungen des Weltganzen in kosmischer (Koh 1,4-7) und anthropologischer (Koh 3,1-8) Hinsicht. Beide Grundsatztexte re-

⁶¹⁰ Oeming, Kanonformel, 136.

⁶¹¹ Den Gedanken, dass die Wortsicherungsformel in Koh 3,14b die Vollkommenheit von Gottes Tun zum Ausdruck bringt, teilen: Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 271f; Krüger, Kohelet, 178; Vonach, Nähere, 37.

⁶¹² Oeming, Kanonformel, 135.

⁶¹³ Krüger, Kohelet, 178.

präsentieren auf ihre Weise die Vollkommenheit des Ganzen, weil sie von Ordnung, Dauerhaftigkeit und Harmonie gekennzeichnet sind. Damit wird in Koh 3,14b, wo es um das umfassende Tun Gottes geht, der Bezug einerseits zu Koh 1,4-7 und 3,1-8 und andererseits zu Koh 3,11a in inhaltlich-qualitativer Weise hergestellt.

Die Verwendung der Wortsicherungsformel, die sich in Koh 3,14b an das Urteil über ein Kunstwerk anlehnt, macht außerdem auf einen ästhetischen Aspekt aufmerksam, der sich in der Darstellung von Koh 1,4-7 und 3,1-8 widerspiegelt. Denn der Eindruck von Ordnung, Dauerhaftigkeit und Harmonie geht mit der Wahrnehmung von Schönheit ineinander: „[D]as griechische Wort »Kosmos« umfasst ja nicht nur die verlässliche Ordnung der Welt, sondern auch ihre wohlgestaltete Schönheit (daher der Begriff »Kosmetik«).“⁶¹⁴

In Koh 3,14ab wird von der Schöpfung – wie in Koh 3,11ac – in ihrer Gesamtheit gesprochen. Explizit ist vom Werk Gottes die Rede, dessen Tun unermesslicher Zeit unterliegt, was sich in der Beständigkeit und Dauerhaftigkeit der Schöpfung äußert. Die Wortsicherungsformel betont subtil die Vollkommenheit der Schöpfung.

Intertextueller Gesprächsraum:

Die *theologische* Position des Koheletbuches lässt sich an dieser Stelle wiederum profilieren. Mit der Wortsicherungsformel liegt eine Wendung vor, die – wie oben angeführt – in alttestamentlichen Texten selten vorkommt. Ein Vergleich legt sich am ehesten mit den beiden Stellen im Buch Jesus Sirach (Sir 18,6; 42,21) nahe. Das hat zwei Gründe: Zum einen wird in beiden Versen wie in Koh 3,14b die vollständige Wortsicherungsformel (mit Verminderungs- und Erweiterungsverbot) genannt, und zum anderen bezieht sich das Buch Jesus Sirach mit der Formel ebenfalls auf das Tun Gottes. Diese besondere Ähnlichkeit zwischen Koh 3,14 und Sir 18,6; 42,21 hat man immer wieder gesehen.⁶¹⁵

Thematisch lassen sich – v. a., wenn man den Kontext im Buch Jesus Sirach mit einbezieht – einige Übereinstimmungen feststellen: In beiden Texten ist vom Schöpfer die Rede, der alles macht (Koh 3,11ac; 14a; Sir 18,1-3; 42,17-

⁶¹⁴ Ansorge/Kehl, Schöpfung, 50.

⁶¹⁵ Vgl. Marböck, Sirach, 278f; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 274.

25). Das Werk Gottes kann der Mensch epistemologisch nicht erfassen (Koh 3,11c; Sir 18,4-7; 42,17). Auch die zeitliche Begrenztheit des Menschen steht der unermesslichen Zeit Gottes bzw. seines Handelns gegenüber (Koh 3,11c; 14a; Sir 18,1.9-10; Sir 42,19.23).⁶¹⁶

Ausgehend von den Gemeinsamkeiten soll an dieser Stelle nur auf einen markanten Unterschied zwischen beiden Texten aufmerksam gemacht werden, der die Ausdrucksweise der Texte betrifft. Während im Buch Jesus Sirach ein umfangreicher Lobpreis auf den Schöpfer und seine Werke angestimmt wird, bleibt das Koheletbuch in seinen *theologischen* Äußerungen knapp und zurückhaltend. Die Einschätzung von M. Oeming lässt sich daher nicht einfach übernehmen: Ihm zufolge werde mit der Wortsicherungsformel in Koh 3,14b an einen Hymnus, einen Lobpreis Gottes erinnert, wie ihn auch Sir 18,6; 42,21 zum Ausdruck bringe.⁶¹⁷ Denselben Punkt berührt L. Schwienhorst-Schönberger: „Auch hier [Sir 18,1-7; 42,15-25; MS] wird unter Anspielung auf die Kanonformel die Größe der Schöpfung gepriesen.“⁶¹⁸

Obwohl sich beide Texte – wie die thematischen Übereinstimmungen zeigen – inhaltlich nahestehen und dabei *theologische* Überzeugungen teilen, werden anhand der Form, in der sich beide Texte äußern, *theologische* Akzentuierungen sichtbar. Ein Lobpreis liegt im Koheletbuch nicht vor. Das heißt nicht, dass die Art und Weise, wie im Koheletbuch von der Schöpfung gesprochen wird, keinen Lobpreis zulassen würde. Weil ein Lobpreis aber eine bestimmte Deutung von Schöpfung (auch ihrer Ambivalenz) und damit des Schöpfers vorgibt, bleibt das epistemologisch vorsichtige Koheletbuch hinter einer solch *festlegenden* Ausdrucksweise zurück. Gerade weil das Koheletbuch mit seiner Weltbeschreibung ein Lob zur Folge haben könnte, dieses Lob aber unterlässt, löst es für den Leser eine *theologische* Reflexion aus, die das epistemologisch Zurückhaltende des Koheletbuches erkennen lässt.

⁶¹⁶ Ausführlicher dazu, siehe: Marböck, Sirach, 278f.

⁶¹⁷ Vgl. Oeming, Kanonformel, 136.

⁶¹⁸ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 272.

2.3.3.3 Koh 8,17 – Schöpfung als eingeschränkter Erkenntnisraum I

Koh 8,17a Und ich sah am ganzen Werk (כל מעשה) Gottes, dass der Mensch das Werk (המעשה) nicht erfassen kann, das unter der Sonne gemacht (עשה) wird.

Koh 8,17b Wie der Mensch sich auch abmüht, es zu erforschen, so erfasst er es nicht.

Koh 8,17c Ja selbst wenn der Weise sagt, er würde es erkennen, er kann es nicht erfassen.

Koh 8,17 geht thematisch das sittliche Verhalten des Menschen und eine damit verschränkte Infragestellung eines Konzepts, das man als *Tun-Ergehen-Zusammenhang* bezeichnen kann, voraus (Koh 8,9-14). Das Koheletbuch nimmt auf empirische Beobachtungen Bezug, die das sittliche Unvermögen des Menschen schildern, und hält fest, dass es einigen Gerechten so ergeht, wie es Ungerechten ergehen sollte, und einigen Ungerechten so, als wären sie Gerechte (Koh 8,14). Tun und Ergehen fallen demnach in manchen Fällen auseinander: „Er [Kohelet; MS] verweist auf Einzelfälle (V 14: »es gibt ...«), die allerdings als empirisch überprüfbare Fälle dem universalen Geltungsanspruch des Konzepts vom Tun-Ergehen-Zusammenhang als einer sichtbaren Größe widersprechen.“⁶¹⁹

Diese Wahrnehmungen irritieren, wenn man davon ausgeht, dass der Welt eigentlich ein Prinzip innewohnt, das für einen gerechten Ausgleich sorgt. G. v. Rad beschreibt den dahinterstehenden Gedanken in folgender Weise:

„Mit jeder guten und jeder bösen Tat begibt er [der Mensch; MS] sich in einen Schicksalszusammenhang. Gutes wie Böses müssen sich an dem Täter erfüllen, denn mit der Tat hat die Sache noch nicht ihr Bewenden; die Tat hat etwas Ausstrahlendes, sie setzt eine Bewegung zum Guten oder zum Bösen in Lauf, an der die Gemeinschaft, der der Täter zugehört, in hohem Grade mitinteressiert ist.“⁶²⁰

⁶¹⁹ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 430.

⁶²⁰ Rad, Theologie (I), 449.

Der Zusammenhang von Tun und Ergehen berührt im Wesentlichen die Vorstellung einer nachvollziehbaren Ordnung und ist damit „ein Teil jenes Aufspürens und Fixierens [...], dem sich die Weisheit verschrieben hat“.⁶²¹ Gleichzeitig beinhaltet diese Vorstellung eine *theologische* Konnotation: „Diese Wechselbeziehung [von Tun und Ergehen; MS] ist nicht eigengesetzlich, nicht bloß ein immanentes Geschehen, sondern ihr Bewacher ist Gott.“⁶²² Die *theologische* Dimension, die im Hintergrund des Tun-Ergehen-Zusammenhangs steht, unterstreicht in Koh 8,9-14 bereits die Terminologie: „צדיקים“ (Gerechte); „רשעים“ (Ungerechte/Gottlose); „חטא“ (Sünder); „יראי האלהים“ (Gottesfürchtige).

In alttestamentlichen Texten wird der Zusammenhang von Tun und Ergehen unterschiedlich rezipiert. Beispielsweise wird er im Buch der Sprichwörter prinzipiell angenommen und bestätigt: „Die (älteren) Sprüche und Spruchgruppen schildern besonders prägnant die *Wirksamkeit menschlicher Tat*, indem Fehl- oder Wohlverhalten ein entsprechendes Ergehen bewirken“⁶²³ (Spr 11,5; 13,21). Damit wird nicht nur ein Prinzip postuliert, das diesen Zusammenhang in vielen verschiedenen Situationen herbeiführt, sondern auch eine allgemeine Erkenn- und Berechenbarkeit der Wirklichkeit in Aussicht gestellt: „Denn wenn aus den konkreten Einzelsituationen ein abstrakter Zusammenhang von Tun und Ergehen wird, dann ist man nicht weit davon entfernt zu meinen, Welt und Wirklichkeit seien für den Menschen verfügbar, zumindest aber verstehbar.“⁶²⁴

Hinterfragt wird dieses Denken hingegen im Ijobbuch, worin das Ergehen des Protagonisten überrascht, „denn er stürzt ins Unglück, obwohl, man könnte sogar sagen: gerade weil er sich in vorbildlicher Weise gottesfürchtig verhält“.⁶²⁵ Das Leiden des Gerechten spielt im Ijobbuch eine wesentliche Rolle, das verschiedenste Erklärungsversuche provoziert (Ijob 9,22; 21,2-32). Die Positionen und Argumente der Freunde „sind ein Spiegel des Diskurses, der hier geführt wurde“.⁶²⁶

⁶²¹ Rad, *Theologie* (I), 450.

⁶²² Lauha, *Kohelet*, 14. Zum theologischen Hintergrund siehe auch: Rad, *Theologie* (I), 450; Freuling, *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, 2.1; Westermann, *Theologie*, 106f.

⁶²³ Freuling, *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, 3.1.

⁶²⁴ Saur, *Sapientia*, 245.

⁶²⁵ Saur, *Sapientia*, 246.

⁶²⁶ Saur, *Sapientia*, 246.

Die Ausführungen in Koh 8,9-14 schließen an diese kritische Haltung des Ijobbuches an.⁶²⁷ Das Koheletbuch geht von der Erfahrungswirklichkeit aus (Koh 8,14), die so geschildert wird, wie sie ist. Ein grundsätzlicher Zusammenhang von Tun und Ergehen, der sich für den Menschen nachvollziehen lassen würde, kann nicht festgestellt werden. In epistemologischer Hinsicht verweisen diese Beobachtungen daher auf das Unverfügbare.

Koh 8,9-14 macht damit auf einen Aspekt der Erfahrungswirklichkeit des Menschen aufmerksam, der die Undurchschaubarkeit der Wirklichkeit bezeugt, deren Komplexität den epistemologisch begrenzten Menschen übersteigt. Dabei wird sichtbar, wie menschliches Verstehen an seine Grenzen gerät. M. Saur formuliert bezüglich der Wahrnehmung, dass sich Tun und Ergehen eines Menschen nicht entsprechen, treffend: „Hier brechen Abgründe auf, die deutlich machen, dass es möglicherweise zu optimistisch ist, von einer grundsätzlichen Durchschaubarkeit der Wirklichkeit auszugehen, dass also die Welt nur in Teilen verstanden werden kann und Erkenntnis daher prinzipiell fragmentarisch bleibt.“⁶²⁸ Die Wirklichkeit und erst recht Gott, auf den die Wirklichkeit zurückzuführen ist, lassen sich nicht vollständig berechnen und durchschauen.

In Koh 8,16f wird daraufhin die sich am Tun-Ergehen-Zusammenhang anzeigende Undurchschaubarkeit der Wirklichkeit in Bezug auf das Ganze verallgemeinert und nun ausdrücklich *theologisch* reflektiert.

Mit dem Ausdruck „כל מעשה“ bezieht sich Koh 8,17a auf das Ganze, das Gott macht, und weist dadurch inhaltlich und terminologisch auf Koh 3,11ac.14ac bzw. darüber hinaus auf die Grundsatztexte in Koh 1,4-7 und 3,1-8 zurück, die das Ganze entfalten. Auch der Aspekt der epistemologischen Grenzen, die es für den Menschen hinsichtlich des Ganzen gibt, wird wieder aufgenommen (Koh 3,11c; aber auch: Koh 1,8; 3,9f): Der Ausdruck „מצא“ (3-mal) bestimmt den Vers.⁶²⁹ Die Grundbedeutung von „מצא“ meint ein *Finden* im Gegensatz

⁶²⁷ Die kritische Auseinandersetzung mit der Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs im Buch Kohelet wird vielfach konstatiert. Vgl. Köhlmoos, Kohelet, 196; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 430f; Krüger, Kohelet, 290.294. M. Saur zufolge seien die Trägergruppen des Sprüchebuches weitgehend davon überzeugt, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang die Wirklichkeit erschließe, wohingegen das Ijobbuch und das Koheletbuch eine kritische Haltung dazu entwickeln würden. Vgl. Saur, Endlichkeit, 58ff.

⁶²⁸ Saur, Endlichkeit, 58.

⁶²⁹ Anhand der Terminologie „gibt sich der Abschnitt 8,16f eindeutig als erkenntnisdiskutierende Passage zu erkennen“. Schellenberg, Erkenntnis, 131.

zum *Suchen*. In der Weisheitsliteratur besitzt der Begriff allerdings „nicht selten den kognitiven Sinn »erkennen«“. ⁶³⁰ Man könnte das Lexem daher im Koheletbuch, wo es in explizit epistemologischen Kontexten verwendet wird (Koh 3,11; 7,14.24.26.29; 8,17), mit *erkennen* wiedergeben. Um es aber von „ראה“, das ebenfalls in der epistemologischen Bedeutung im Koheletbuch ein *Erkennen* meint, abzuheben, wird es mit *erfassen* übersetzt. ⁶³¹ In Koh 8,17 wird „מצא“ dreimal verneint, was betont, dass der Mensch das Ganze bzw. – weil vom Werk Gottes die Rede ist – die Schöpfung epistemologisch nicht erfassen kann. ⁶³² Wieder gilt die epistemologische Einschränkung nur in Bezug auf das Ganze: „Ein *vollständiges Erfassen* der Wirklichkeit ist dem Menschen nicht möglich. [...] Das heißt aber nicht, dass der Mensch gar nichts erkennen kann.“ ⁶³³

Die Wendung „את המעשה אשר נעשה תחת השמש“ (Koh 8,17a) bezieht sich mit anderen Worten erneut auf das Ganze der Wirklichkeit, scheint aber aufgrund der Wendung „תחת השמש“ eine anthropologische Konnotation zu beinhalten. ⁶³⁴ Ausgehend von Koh 3,11ac und dem Verständnis, dass Gott alles zu seiner Zeit macht und mit allem Geschehen (Koh 3,1-8) im menschlichen Leben in Verbindung steht, kann man annehmen, dass das *Werk unter der Sonne* gleichzeitig das *Werk Gottes* ist. ⁶³⁵ Die Wendung „תחת השמש“, die im Koheletbuch immer wieder den Erkenntnisraum bezeichnet (29-mal), will wohl eher noch einmal betonen, dass das Werk Gottes (das Ganze) als Erkenntnisobjekt fungiert, was zum Kerngedanken des Verses passt.

Die epistemologische Begrenztheit des Menschen in Bezug auf das Ganze betont ferner der Rekurs auf den Weisen. Zunächst wird für den Menschen an sich (האדם) die Unmöglichkeit betont, das ganze Schöpfungswerk zu begreifen.

⁶³⁰ Gerleman, מצא, 925. Zur Wortbedeutung: Gerleman, מצא, 923ff.

⁶³¹ Siehe dazu auch Schellenberg, Erkenntnis, 187: „Das große Interesse Qohelets an der Erkenntnisthematik wird weiter auch durch die ebenfalls sehr häufige Verwendung von מצא bestätigt, das in der Bedeutung von ‚fassen/erkennen‘ bei ihm [...] gebraucht wird.“

⁶³² Treffend formuliert F. J. Backhaus: „Dreifach ‚hämmer‘ quasi Qohelet“ dem Zuhörer/Leser ein, daß das Werk Gottes nicht vom Menschen herausgefunden werden kann.“ Backhaus, Zeit, 257f.

⁶³³ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 435.

⁶³⁴ Die Frage kreist darum, ob es hier weiter um das göttliche oder um das menschliche Tun geht. T. Krüger geht z. B. davon aus, dass nicht mehr vom Ganzen der Wirklichkeit, sondern vom Handeln des Menschen die Rede sei. Vgl. Krüger, Kohelet, 292.

⁶³⁵ Auch F. J. Backhaus spricht von einer „Gleichsetzung der Wendung [...] mit dem ‚Werk Gottes‘“. Backhaus, Zeit, 257. Mit Verweis auf Koh 3,11a bzw. 3,2-8 beobachtet F. Fitschen daher zutreffend: „Hierbei handelt es sich nicht um eine neue Erkenntnis des Koheletbuches.“ Fitschen, Gabe, 391.

In einem Nachsatz wird diese Unmöglichkeit nun auch für den Spezialisten, den Weisen (הַחֲכָמִים), mit Nachdruck festgehalten.⁶³⁶ Gewiss darf die ausdrückliche Nennung des Weisen als relativierende Anspielung verstanden werden, die auf das Koheletbuch zurückweist: „Da Kohelet sich selbst als Weisen bezeichnet, dessen Weisheit Mittel zur Erkenntnis ist (Koh 1,16 u. ö.), so ist Koh 8,17 gut geeignet, sein eigenes Selbstverständnis, aber auch das des Weisen an sich zu beschreiben.“⁶³⁷

Insbesondere den Rekurs auf den Weisen (Koh 8,17c) kann man als Hinweis darauf sehen, „dass Qohelet mit seiner Reflexion über das Erkennen in einer aktuellen Auseinandersetzung mit anderen erkenntnisdiskutierenden Positionen steht“.⁶³⁸ Das Koheletbuch wendet sich dabei mit der Feststellung epistemologischer Grenzen gegen eine Haltung, „der Weisheit, die die Erkennbarkeit der Welt [...] behauptet“.⁶³⁹

Im Anschluss an die kritische Position, die das Koheletbuch in Bezug auf den Zusammenhang von Tun und Ergehen einnimmt (Koh 8,9-14), lassen sich für Koh 8,17 zwei wesentliche Aussagen festhalten, die inhaltlich und auch im Duktus eine Wiederholung von Koh 3,11.14 darstellen. Einerseits wird das Ganze wiederum direkt auf Gott zurückgeführt bzw. von der Schöpfung und vom Schöpfer gesprochen, andererseits werden die epistemologischen Grenzen des Menschen hinsichtlich des Ganzen festgehalten. Letzteres hat in Koh 8,17 besonderes Gewicht.

⁶³⁶ „Das ך ist bekräftigend und gehört zum ganzen konzessiven Satzgefüge.“ Ellermeier, Qohelet, 249.

⁶³⁷ Schubert, Schöpfungstheologie, 113f.

⁶³⁸ Schellenberg, Erkenntnis, 135.

⁶³⁹ Michel, Untersuchungen, 65. Wobei L. Schwienhorst-Schönberger, der den Gedanken grundsätzlich aufnimmt, einschränkt, „ob ein solcher Anspruch von dieser Tradition [die *traditionelle Weisheit*; MS] explizit erhoben wurde, sei dahingestellt“. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 435.

2.3.3.4 Koh 11,5 – Schöpfung als eingeschränkter Erkenntnisraum II

Koh 11,5a Wie du den Weg des Windes nicht kennst und die Gebeine im Leib der Schwangeren,

Koh 11,5b so kennst du das Werk (מעשה) Gottes nicht, der alles (הכל) macht (עשה).

In Koh 11,5 wird Gott ein viertes Mal als derjenige genannt, der alles macht. Der Kontext (Koh 11,1-6)⁶⁴⁰ setzt sich insbesondere mit dem Handeln des Menschen auseinander. Mit mehrfachen Appellen (Koh 11,1.2.6) wendet sich das Koheletbuch an den Leser und ruft ihn dazu auf, vor dem Hintergrund der Unverfügbarkeit dessen, was die Zukunft bringt, die Gegenwart zu gestalten.⁶⁴¹ Die hier vorliegende Gedankenwelt schließt an den Wechsel der Zeiten in Koh 3,1-8 und das Motiv der rechten Zeit an. Die Ungewissheit, in der die Zeiten dem Menschen widerfahren (Koh 3,9f; 8,6f), schlägt sich nun in Koh 11,1-6 in praktischen Konsequenzen nieder.⁶⁴² Weil der Mensch *nicht weiß* (לא תדע), was geschehen wird (Koh 11,2; vgl. dazu auch Koh 7,14), und weil er *nicht weiß* (אינך יודע), was gelingen wird (Koh 11,6), muss sein Handeln verschiedene Eventualitäten einplanen. Das Beispielmotiv aus der bäuerlichen Lebenswelt begegnet in Koh 11,4 als Reminiszenz an das Zeitgedicht. Im Gegensatzpaar der Zeit zum Säen und der Zeit zum Ernten (Koh 11,4) spiegelt sich die Zeit zum Pflanzen und die Zeit zum Ausreißen des Gepflanzten (Koh 3,2b) wider. Ob man für Koh 3,2b nun einen landwirtschaftlichen Hintergrund annimmt oder nicht, in jedem Fall würde sich das Paar (Koh 11,4) in die Aufzählung der Zeiten einfügen.

Koh 11,5 enthält die „Hauptaussage der Texteinheit“,⁶⁴³ worin die im Kontext zum Tragen kommende Unverfügbarkeit und Unvorhersehbarkeit der Lebenswirklichkeit in allgemeiner Weise *theologisch* reflektiert wird. Die Rede ist

⁶⁴⁰ Mit Koh 11,7 wird in Aussicht gestellt, was die Berücksichtigung des zuvor Gesagten zur Folge hat. Aufgrund des inhaltlichen Wechsels wird mit „ו“ ein Neueinsatz markiert. Zur Textabgrenzung, siehe: Backhaus, *Zeit*, 298f; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 516.

⁶⁴¹ M. Saur spricht treffend von der „produktiven Spannung“, die der Abschnitt erzeuge. Saur, *Gelassenheit*, 213.

⁶⁴² Mit 11,1 beginnt T. Krüger zufolge der Teil des Buches, der die „Konsequenzen für die Lebensführung“ reflektiert, die sich aus der Weltsicht des Koheletbuches ergeben. Krüger, *Kohelet*, 339.

⁶⁴³ Backhaus, *Zeit*, 272.

vom Werk Gottes, d. h. vom Ganzen. Aufgrund des Relativsatzes wird das Ganze zweimal genannt („מעשה“ und „יעשה את-הכל“), wobei die äquivalente Bedeutung von „מעשה“ und „יעשה את-הכל“ deutlich wird. Terminologisch und inhaltlich schließt sich Koh 11,5 zweifellos an Koh 3,11.14; 8,17 an.

Mit „כאשר“ wird in Koh 11,5 ein Vergleich eingeleitet, der die Aussage, dass der Mensch das Ganze, das Gott macht, nicht erkennen kann, veranschaulichen will.⁶⁴⁴ In beiden Vershälften wird mit dem verneinten Erkenntniswort „ידע“ das bezeichnet, was der Mensch nicht wissen kann.⁶⁴⁵ Das ganze Werk Gottes lässt sich ebenso wenig erkennen wie der Weg des Windes und das Werden des Kindes im Mutterleib. Die beiden genannten Beispiele machen die epistemologische Botschaft der Aussage unmittelbar verständlich.

In der Rückschau auf die kosmischen (Koh 1,4-7) und die menschlichen (Koh 3,1-8) Kategorien, die das Weltbild des Koheletbuches im Wesentlichen beschreiben, erscheint die Auswahl der hier genannten Beispiele nicht zufällig, sind sie doch den jeweiligen Texten zuordenbar. Der Weg der „רוח“ erinnert an den Wind in Koh 1,6 und das Werden des Kindes im Mutterleib an die Zeit zum Gebären in Koh 3,2a. Pars pro toto können deshalb der Wind und die Entstehung des Menschen für Makro- und Mikrokosmos stehen, womit die beiden Bilder (Koh 11,5a) indirekt das Ganze abbilden, von dem dann die Rede ist (Koh 11,5b). Diese Beobachtung könnte erklären, weshalb in Koh 11,5a ein Doppelvergleich angeführt wird.⁶⁴⁶

Das Bild vom Weg des Windes beschreibt ein kosmisches Phänomen, das sich menschlichem Fassungsvermögen entzieht. Obgleich der Wind spürbar ist und

⁶⁴⁴ Der Weg des Windes und das Werden des Kindes im Mutterleib sind ausgehend von Koh 11,5b als „Beispiele für das ‚Tun Gottes‘“ zu sehen. Schellenberg, Erkenntnis, 141.

⁶⁴⁵ Nach „ראה“ stellt es im Koheletbuch das zweithäufigste Erkenntnisverb dar (36 Belege). Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 184.

⁶⁴⁶ H. Graetz geht von einem zusammenhängenden Bild aus. Demnach sei nicht vom Weg des Windes, sondern vom Weg des Lebensgeistes („רוח“ ließe beide Bedeutungen zu) die Rede. „Dadurch erhält der Vers einen tiefen Gedanken: Du kannst nicht wissen, wie der Lebensgeist in die Gebeine des Fötus gelangt.“ Graetz, Kohelet, 130; so auch Fox, Ecclesiastes, 73. Dafür müsste man aber nicht „כעצמים“, sondern „בעצמים“ lesen: „Ein schönes Bild, aber wohl nicht ursprünglich.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 508. I. d. R. wird vom Doppelvergleich ausgegangen. Die Kohärenz zu den kosmischen und menschlichen Kategorien, womit beide Vergleichsgrößen die Grundsatztexte (Koh 1,4-7; 3,1-8) repräsentieren und zusammen auf das Ganze abzielen, plausibilisiert, dass zwei verschiedene Bilder vorliegen.

seine Auswirkungen sichtbar sind, ist sein Weg nicht einsehbar. Auf die Symbolik des Windes greift auch Koh 8,8 im Hinblick auf die unverfügbare Zukunft zurück. Überdies liegt auch in Koh 8,8 mit dem zweiten genannten Bild, das vom unverfügbaren Tag des Todes spricht, eine Kombination vor, die den gewählten Bildern in Koh 11,5a ähnelt. Beide Male ist von der „רוח“ die Rede und beide Male wird auf grundlegende Pole menschlicher Existenz abgezielt: Koh 8,8 spricht vom Lebensende, Koh 11,5a vom Lebensanfang. Das Koheletbuch betont damit wiederholt (Koh 3,2a; 8,8; 11,5a), wie sehr das Leben als unverfügbare Gabe verstanden werden muss, was auch da konkret ausgesprochen wird, wo vom Gott verliehenen Lebensatem⁶⁴⁷ und der gegebenen Zahl der Lebenstage⁶⁴⁸ die Rede ist.

Die Entstehung des Menschen im Mutterleib „wird als ein Rätsel“, ⁶⁴⁹ aber auch als „unbegreifliches Wunder“⁶⁵⁰ wahrgenommen (Ijob 10,11; 2 Makk 7,22; Ps 139,13-16).⁶⁵¹ Insofern transportiert das Bild nicht nur den Aspekt epistemologischer Begrenztheit, sondern auch den Aspekt des Staunens, der aufgrund des vorliegenden Vergleichs für die Aussage in Koh 11,5b zusätzlich zu berücksichtigen ist. Das Bild vom Werden des Menschen im Mutterleib gibt deshalb für das ganze Werk Gottes (Koh 11,5b) zweierlei zu verstehen.

In Koh 11,5b wird, wie in Koh 3,11.14; 8,17, das Ganze ausdrücklich auf Gott zurückgeführt. Die *theologische* Grundaussage des Koheletbuches wird damit ein viertes und letztes Mal wiederholt. Anhand der beiden Bilder, die einen kosmischen und einen menschlichen Aspekt einbringen (Koh 11,5a), wird das Ganze, das Gott macht, charakterisiert. Im Vordergrund steht der Gedanke der epistemologischen Grenzen. Erneut wird also in Bezug auf das Ganze die Begrenztheit menschlichen Erkennens formuliert (Koh 1,8; 3,9f; 3,11c; 8,17). Daneben schließt das Bild vom Werden des Kindes im Mutterleib aber auch ein Staunen über Gottes Werk mit ein.

⁶⁴⁷ Siehe Kapitel 2.4.2.

⁶⁴⁸ Siehe Kapitel 3.2.5.

⁶⁴⁹ Loretz, Qohelet, 208.

⁶⁵⁰ Hertzberg, Prediger, 203.

⁶⁵¹ „Im Unterschied zum Menschen unserer Zeit ist es dem alten Israeliten Gegenstand staunender Reflektion [sic!], daß er in einem geheimnisvollen embryonalen Prozeß ohne eigenes Wollen und Zutun entstanden und unter Bedingungen, die von einer fremden Instanz verfügt sind, bei denen er kein Mitspracherecht und gegen die er kein Einspruchsrecht hat, in das Leben gestellt wurde.“ Maass, מאס, 92f.

Intertextueller Gesprächsraum:

Mit dem Werden des Kindes im Mutterleib (Koh 11,5a) greift das Koheletbuch ein bekanntes schöpfungstheologisches Motiv auf, das in verschiedenen alttestamentlichen Texten vorkommt und dabei unterschiedliche Aussageabsichten verfolgt (Jes 44,2.24; 49,1.5; Jer 1,5; Ps 139,13ff; Ijob 10,8ff; Weish 7,1; 2 Makk 7,22f).⁶⁵² Alle diese Stellen beziehen das Handeln Gottes mit ein und werden im Folgenden paraphrasiert wiedergegeben:

Jes 44,2.24	So spricht der Herr, der dich im Mutterleib geformt hat
Jes 49,1.5	Der Herr, der mich schon im Mutterleib geformt hat
Jer 1,5	Noch ehe ich dich im Mutterleib formte
Ps 139,13	Du hast mich im Mutterleib gewoben
Ijob 10,8	Du hast mich gebildet
Weish 7,1	Im Mutterleib wurde ich geformt
2 Makk 7,22	Der Schöpfer hat den Menschen im Mutterleib geformt

Handeln Gottes und das Werden des Menschen im Mutterleib sind in alttestamentlichen Texten also eng miteinander verknüpft, was mitunter in metaphorisch schöner Weise zum Ausdruck gebracht wird. Dazu zählt beispielsweise das Bild des Webens: „Wie der Weber mit dem Weberschiffchen eine kunstvolle Textur wirkt“⁶⁵³, so schafft Gott den Menschen im Mutterleib (Ps 139,13; Ijob 10,11). Manche Texte ergänzen, dass sich dieser Vorgang dem Erkennen entzieht. Den epistemologischen Aspekt nehmen neben Koh 11,5a ausdrücklich Ps 139,13ff⁶⁵⁴ und 2 Makk 7,22f mit auf: „*Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Schoß entstanden seid*“ (2 Makk 7,22). Das Motiv gilt daher als ein „Schulbeispiel für das unbegreifliche und wundervolle Wirken Gottes.“⁶⁵⁵

⁶⁵² Zum Thema und zu den Textstellen, siehe: Janowski, Schöpfungsglaube, 179.

⁶⁵³ Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 723f.

⁶⁵⁴ Zum Verständnis von Ps 139,15, wo auf das geheimnisvolle Werden des Menschen hingewiesen wird, siehe: Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 724.

⁶⁵⁵ Fischer, Skepsis, 169. Dass Werden des Kindes im Mutterleib ist im Alten Testament ohne Gottes Handeln nicht zu denken. In der Urgeschichte wird an diesen Zusammenhang erinnert, wenn bei der ersten Geburt eines Menschen (Kain) Gott von der Mutter Eva miteinbezogen wird: „*Ich habe einen Mann erworben mit JHWH*“ (Gen 4,1). G. Fischer hält dazu fest, dass trotz

Weil das Koheletbuch dieses bekannte Motiv aufnimmt, könnte man nun wie F. Fitschen folgenden Schluss ziehen:

„Hier [Ps 139,13-16; MS] wie in 11,5 wird die Entstehung des Menschenlebens im Mutterleib als wunderbare Handlung Gottes beschrieben, welche sich der Erkenntnis des Menschen vollständig entzieht. Das Denken Kohelets unterscheidet sich somit nicht von der Vorstellungswelt anderer alttestamentlicher Autoren.“⁶⁵⁶

Hinweisen muss man nun aber darauf, dass Koh 11,5a zwar das Motiv vom Werden des Kindes im Mutterleib aufnimmt, aber im Vergleich zu anderen Textstellen auf das Handeln Gottes nicht unmittelbar eingeht. Das Motiv wird im Koheletbuch in – weil das an keiner anderen Stelle des alttestamentlichen Vorkommens der Fall zu sein scheint – auffallend profaner Weise auf seine epistemologische Dimension reduziert, um die Erkenntnisgrenzen des Menschen zu unterstreichen. Koh 11,5a verweist allein auf die zu beobachtende Tatsache, dass das Werden des Kindes im Mutterleib epistemologisch nicht zu fassen sei. Der Text deutet den Vorgang nicht als *wunderbare Handlung Gottes*. Natürlich räumt Koh 11,5b, wonach das Ganze auf Gott zurückzuführen ist, diese Möglichkeit der Deutung ein. Sie wird allerdings nicht vorgegeben. Anstatt dessen wird nur wieder allgemein gesagt, Gott mache alles. Der überblicksmäßige Vergleich mit anderen alttestamentlichen Texten, die dieses Motiv enthalten, zeigt erneut, was das Koheletbuch dem Leser zu vermitteln versucht, indem es das (bekannte) Motiv auf diese reduzierte Weise verwendet: Sowenig man über das Werden des Kindes im Mutterleib sprechen kann, weil es dem Erkennen des Menschen entzogen ist, sosehr muss das auch eine Zurückhaltung *theologischen* Sprechens zur Folge haben, die anhand des gewählten Beispiels vorgeführt wird.

unterschiedlichster Deutungsmöglichkeiten des vor JHWH stehenden „נָח“ in jedem Fall klar ausgedrückt werde, dass Gott bei der Geburt mitgewirkt habe. Vgl. Fischer, Genesis (1-11), 281.
⁶⁵⁶ Fitschen, Gabe, 406.

2.3.3.5 Fazit

In *theologischer* Hinsicht handelt es sich bei Koh 3,11.14; 8,17; 11,5 um Schlüsselstellen, die einen wesentlichen Beitrag zur Rede von Gott im Koheletbuch leisten. Inhaltlich und terminologisch (כָּל; עֲשֵׂה) gleichen sich die vier Stellen, da die Grundaussage immer wieder aufgenommen und – wenn auch in Variation – wiederholt wird: Gott (אֱלֹהִים) macht alles! Ausdrücklich wird das Ganze, das Gott macht, in seiner zeitlichen Ausdehnung gedacht (Koh 3,11a.c.14) und damit die Vorstellung einer *creatio continua* vorgelegt.

Das Ganze wird nicht nur quantitativ auf Gott zurückgeführt, sondern auch qualitativ bestimmt. Das Koheletbuch lässt dies aber eher unterschwellig einfließen. Am deutlichsten tritt dieser Aspekt in Koh 3,11a zutage, wonach Gott alles zu seiner Zeit „יפה“ gemacht habe. Darüber hinaus ermöglichen aber auch die auf das Werk Gottes angewandte Wortsicherungsformel (Koh 3,14b), die Aussage, dass das, was Gott tut, „לְעוֹלָם“ sei (Koh 3,14a), als auch das Bild vom Werden des Kindes im Mutterleib (Koh 11,5a) Schlussfolgerungen, die in qualitativer Hinsicht das Ganze in ein positives Licht stellen: Vollkommenheit, Festigkeit und Beständigkeit als auch das Motiv des Staunens werden infolge der verschiedenen Aspekte sichtbar.

Die Rede vom Ganzen ist ferner mit einer epistemologischen Dimension verknüpft.⁶⁵⁷ Dass der Mensch das Werk Gottes in seiner Gesamtheit nicht erfassen kann, wird wiederholt festgestellt (Koh 3,11c; 8,17a; 11,5ab) und mit Nachdruck thematisiert (Koh 8,17bc). Kann der Mensch das Ganze seiner Wirklichkeit nicht vollständig verstehen, dann lässt sich auch nur reduziert über den Ursprung dieser Wirklichkeit sprechen.

In spannender Weise zeigt sich innerhalb intertextueller Gesprächsräume, wie das Koheletbuch die Konsequenzen dieser epistemologischen Einsicht im Vergleich mit ausgewählten anderen alttestamentlichen Texten selbst berücksichtigt. Der Fokus auf die *creatio continua* (Koh 3,11c), die nüchterne Wiedergabe positiver Äußerungen (Koh 3,14b), die Absage an eine berechenbare Wirklichkeit (Koh 8,9-14.17) und die auffallend profane Adaption *theologischer* Motive

⁶⁵⁷ D. Michel versteht die beiden Aussagen „[a]lles, was geschieht, ist Gottes Werk“ und „[d]er Mensch kann das Werk Gottes nicht erkennen“ als „Grundsätze der Qoheletschen Gottesvorstellung“. Alle Zitate finden sich bei: Michel, Qohelet, 101. Unbedingt muss man allerdings festhalten, dass die epistemologische Dimension nur im Hinblick auf das Ganze zum Ausdruck gebracht wird, was Erkenntnismöglichkeiten für den Menschen keineswegs ausschließt.

(Koh 11,5a), führen dem Leser des Koheletbuches immer wieder die Zurückhaltung vor Augen, die eine *Theologie* begleiten muss.

Koh 3,11.14; 8,17; 11,5 sprechen vom Schöpfer, der alles macht und deshalb mit der vollständigen Wirklichkeit in Verbindung steht. Die stetige Wiederholung dieser Grundaussage ist ein Zeichen ihrer Bedeutsamkeit, die ihr für das Verständnis einer Rede von Gott zukommt: Es handelt sich dabei um die entscheidende *theologische* Lesehilfe des Koheletbuches. D. h., unter Berücksichtigung epistemologischer Grenzen kann das Ganze der Wirklichkeit *theologisch* reflektiert werden.

2.3.4 Zusammenführung: Eine „zurückhaltend durchsichtige Schöpfung“ auf den Schöpfer

Wenn G. v. Rad meint, dass sich „die Theologie der Weisheit [...] eigentlich nur in Schöpfungsaussagen“⁶⁵⁸ bewege, dann findet sich diese Einschätzung im Koheletbuch bestätigt, dessen *Theologie* losgelöst ist von Begriffen, die das spezifisch Israelitische definieren.

Den *theologischen* Ausgangspunkt bildet eine umfassende Perspektive, die immerzu das Ganze bzw. das Allgemeine in den Blick nimmt. Die *theologische* Grundaussage des Koheletbuches, dass Gott alles mache (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5), unterstreicht diesen universalen Ansatz. Dadurch wird zu verstehen gegeben: Gott (אלהים) ist der Schöpfer, auf den die Schöpfung, d. h. die gesamte Wirklichkeit zurückzuführen ist. Von Gott wird damit in sehr grundsätzlicher, zugleich aber in wenig spezifischer Weise gesprochen.

Versteht man jedoch diese *theologische* Grundaussage (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5) als Verständnisschlüssel, der an andere Stellen des Koheletbuches angelegt werden kann, dann erschließen sich weiterführende *theologische* Aspekte.

Die vorausgehende Untersuchung hat gezeigt, dass sich hier insbesondere für Koh 1,4-7 und 3,1-8 eine *theologische* Interpretation nahelegt, obwohl beide Texte Gott nicht mit einbeziehen. Ausführlich entfalten sie das Weltbild des Koheletbuches in kosmischen und menschlichen Kategorien und legen jeweils

⁶⁵⁸ Rad, *Theologie* (I), 430.

eine Komposition vor, die auf Gesamtheit angelegt ist. Weil einerseits in Koh 1,4-7 und 3,1-8 ausdrücklich das Ganze entfaltet und andererseits das Ganze auf Gott zurückgeführt wird (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5), kann man davon ausgehen, dass der Text einen Leser voraussetzt, der beides miteinander verbindet und so die beiden Grundsatztexte *theologisch* reflektiert. Darüber hinaus lassen sich weitere Ähnlichkeiten beschreiben, die den gegenseitigen Bezug plausibilisieren. In erster Linie betrifft das den Rekurs auf die epistemologischen Grenzen des Menschen, der sich an Koh 1,4-7 in 1,8 und an Koh 3,1-8 in 3,9f anschließt. Damit wird festgehalten, dass der Mensch das Ganze der Wirklichkeit nicht begreifen kann.⁶⁵⁹ Derselbe Gedanke begleitet demgegenüber auch die *theologische* Grundsatzaussage, die in mehrfacher Hinsicht fest mit dieser epistemologischen Dimension verbunden ist (Koh 3,11c; 8,17; 11,5). Ferner bilden weitere Gemeinsamkeiten ein feines Netzwerk an Bezügen: Koh 1,4-7 und 3,1-8 schildern ablaufende kosmische Vorgänge bzw. den Wechsel der Zeiten, was dem Gedanken der *creatio continua* entspricht (Koh 3,11a.c.14a).

Übereinstimmungen fallen auch in Bezug auf qualitative Aspekte ins Auge. Koh 1,4-7 und 3,1-8 porträtieren ein Weltganzes, das sich durch Ordnung, Dauerhaftigkeit, Harmonie und Vollkommenheit auszeichnet, was sich mit dem „יפה“-Urteil (Koh 3,11a), dem Handeln Gottes, das „לעולם“ sei (Koh 3,14a), der Wortsicherungsformel, die Vollkommenheit signalisiert (Koh 3,14b), und dem staunenswerten Bild vom Werden des Kindes im Mutterleib, das beispielhaft die epistemologische Entzogenheit der Schöpfung demonstriert (Koh 11,5a), in Einklang bringen lässt.

Trotz der vielen Ähnlichkeiten kommt es besonders auf die beiden Grundsatztexte an, die kunstvoll das Weltbild des Koheletbuches darlegen und über das *wie* der Darstellung die *theologische* Reflexion bestimmen, die sich an diese Texte anschließen kann. Die im Zusammenhang von Koh 3,11.14; 8,17; 11,5 angedeuteten Implikationen, die sich im Kontext der *theologischen* Grundsatzaussage ableiten lassen, könnte man als Echo dessen auffassen, was das Koheletbuch in Koh 1,4-7 und 3,1-8 zu beschreiben versucht.

Die nähere Auseinandersetzung mit den beiden Grundsatztexten konnte zeigen, dass die kosmischen und menschlichen Kategorien wie ein Code des Schöpfers

⁶⁵⁹ Beide *Grundsatztexte* (Koh 1,4-7 und 3,1-8), die das Weltbild des Koheletbuches entfalten, sind mit der Wahrnehmung epistemologischer Grenzen verknüpft: Beiden Texten ist die Tendenz zu eigen, „das Unwissen des Menschen [...] herauszustellen“. Loretz, *Qohelet*, 254.

gelesen werden können: Eine geordnete, dauerhafte, harmonische und vollkommene Schöpfung lässt auf einen prinzipiell lebensfreundlichen Schöpfer schließen, dessen Schöpfungswerk das menschliche Leben mit seinen ambivalenten Erfahrungen ermöglicht und begrenzt. Trotz aller epistemologischen Einschränkungen in Bezug auf das Ganze, aber auch in Bezug auf Gott, der menschlichem Erkennen nicht zugänglich ist (Koh 5,1), ermöglicht die Schöpfung eine Rede von Gott. Die Schöpfung im Koheletbuch legt eine lesbare Spur, die zwar unzusammenhängend und fragmentarisch bleibt, aber doch auch den Schöpfer erhellen kann.

An dieser Stelle ist als wichtige Erkenntnis festzuhalten, dass die Rede von Gott im Koheletbuch nicht allein entlang von Begriffen gewonnen werden kann. Weder eine methodische Vorgehensweise, die sich an den Verben orientiert, die Gottes Handeln beschreiben (H.-P. Müller;⁶⁶⁰ M. Leuenberger⁶⁶¹), noch eine Vorgehensweise, die hauptsächlich das Vorkommen des Gottesbegriffes (A. Vonach⁶⁶²) untersucht, gehen auf einen Schlüsseltext wie Koh 1,4-7 oder 3,1-8 unter einem *theologischen* Gesichtspunkt ein. Diese Beobachtung, dass das Koheletbuch *Theologie* gerade da entwickelt, wo nicht ausdrücklich von Gott gesprochen wird, scheint eine Besonderheit zu sein, die nach einer Deutung verlangt.

Im Gegenüber der detaillierten Grundsatztexte (Koh 1,4-7; 3,1-8), die Gott nicht erwähnen, und der knapp gehaltenen *theologischen* Grundsatzaussage (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5), zeigt sich nun das besondere *theologische* Profil des Koheletbuches, das sich mit den Stichworten *zurückhaltend*, *reduziert* und *vorsichtig* beschreiben lässt.

Indem in Relation zum Ganzen von Gott gesprochen wird, im Detail dagegen nicht, deutet das Koheletbuch dem Leser an, dass man das Handeln Gottes im Einzelnen nicht wirklich fassen und beschreiben kann. Die *theologische* Position, die das Koheletbuch hierbei einnimmt, konnte insbesondere im Vergleich mit alttestamentlichen Texten herausgestellt werden, die zwar thematische und terminologische Ähnlichkeiten aufweisen, über Gott und sein Handeln aber

⁶⁶⁰ Vgl. Müller, Qohälät, 507f.

⁶⁶¹ Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 224f.

⁶⁶² Vgl. Vonach, Nähere, 25f.

ganz anders reden (Koh 1,4-7 vs. Gen 1/Ijob 38; Koh 3,1-8 vs. Jes 45,6-7/Ijob 2,10).

Gerade da, wo inhaltliche Überschneidungen zwischen verschiedenen Texten vorliegen, wird anhand der unterschiedlichen *theologischen* Ausdrucksform das Eigene des Koheletbuches sichtbar. Anstatt Welt- und Lebenserfahrungen *theologisch* deutend auszuführen, bleibt das Koheletbuch bei der Beobachtung und Beschreibung der Wirklichkeit stehen und provoziert so für den Leser eine entscheidende Frage: Wie kann man vom menschlichen Standpunkt aus angemessen von Gott sprechen?

Die Antwort legt das Koheletbuch selbst vor, indem es im Hinblick auf die Grundsatztexte, aber auch bei Einzelaussagen sein reflektiertes *theologisches* Reden immer wieder unter Beweis stellt (Koh 3,14b vs. Sir 18,6/42,21; Koh 11,5a vs. z. B. Ps 139,13) und *zurückhaltende, reduzierte* und *vorsichtige* Äußerungen vorlegt. Die epistemologischen Grenzen, auf die das Koheletbuch aufmerksam macht, werden dadurch selbst berücksichtigt.

2.4 Der Mensch als Geschöpf

„Aller Glaube berichtet nicht nur vom Wesen und Wirken der Gottheiten, sondern immer auch etwas vom Menschen.“⁶⁶³ Der Philosoph und Anthropologe M. Landmann deutet damit auf eine wesenhafte Verbindung hin, die jeder Religion innewohnt, nämlich eine Rede von Gott, als auch eine Rede vom Menschen zu sein. Das Menschliche und das Göttliche bilden im Rahmen einer „religiösen Anthropologie“⁶⁶⁴ ein zusammenhängendes Gegenüber, das eine Reflexion darüber ermöglicht, was der Mensch im Gegensatz zu Gott bzw. den Göttern ist und umgekehrt, sodass man eine *reziproke Verwiesenheit* annehmen darf:

„An der Konfrontation mit den Göttern rankt sich menschliche Selbstreflexion allererst empor. Neben den ‚Unsterblichen‘ ist der Mensch bei Homer das ‚sterbliche Tageswesen‘, ‚eines Schattens Traum‘ (Pindar, Pyth. 8, vgl. Psalm 62,10 und 116,11). Verglichen mit den Himmelsbewohnern ist er der homo (=

⁶⁶³ Landmann, Anthropologie, 53.

⁶⁶⁴ Landmann, Anthropologie, 53.

der am humus, dem Erdboden Haftende), verglichen mit ihrer Schicksalslosigkeit der Moira untertan, ‚wie Wasser von Klippe zu Klippe geworfen‘ (Hölderlin). An der überlegenen Macht der Götter wird er der eigenen Schwäche, an ihrer geheimnisvollen Verborgenheit der Begrenztheit auch seines Wissens inne.“⁶⁶⁵

Eine Rede vom Menschen und eine Rede von Gott bzw. den Göttern ist daher in vielfältiger Hinsicht verschränkt, wie die verschiedenen Themen (Sterblichkeit;⁶⁶⁶ epistemologische Grenzen usw.) beispielhaft andeuten.

Eine *religiöse Anthropologie* ist zugleich immer auch *Theologie*, da der Mensch als Gegenüber Gottes gedacht wird und somit über die Rede vom Menschen die Rede von Gott zu erhellen ist.

Im Hinblick auf das Alte Testament spricht M. Saur von einer *Polarität*, welche die „Rede vom Menschen grundlegend“⁶⁶⁷ begleite, weshalb „[d]ie Rede vom Menschen [...] offenkundig ohne die Rede von Gott und der Welt als Schöpfung Gottes nicht zu haben“⁶⁶⁸ sei. Dieser Gedanke der *Polarität* zeigt sich auch bei H. Ringgren:

„Um eine jedenfalls annähernde Definition des Begriffs ‚Gott‘ zu erzielen, ist von Stellen auszugehen, an denen אלהים (bzw. אל) im Gegensatz zu etwas anderem steht, oder wo das Gottsein eines Wesens verneint wird. Als gegensätzlicher Begriff erscheint vor allem ‚Mensch‘.“⁶⁶⁹

⁶⁶⁵ Landmann, *Anthropologie*, 53.

⁶⁶⁶ „Vergänglichkeit und Hinfälligkeit menschlichen Lebens gründen nach altorientalischem Denken darin, daß der Mensch seit seiner Entstehung vom ewigen Leben der Götter ausgeschlossen ist.“ Loretz, *Götter*, 720. Dieses Konzept trägt sich nach O. Loretz bei allen altorientalischen Dichtern und Schreibern durch, denn immer wird von der das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bestimmenden Annahme ausgegangen, „daß die Götter ein Leben ohne Tod besitzen, an dem der Mensch keinen Anteil hat.“ Loretz, *Götter*, 720. So spricht die Schenkin Siduri zu Gilgamesch: „Gilgamesch, wohin läufst du? Das Leben, das du suchst, wirst du gewiss nicht finden. Als die Götter die Menschheit erschufen, da bestimmten sie der Menschheit den Tod, behielten das Leben in ihrer eigenen Hand!“ Röllig, *Gilgamesch-Epos*, 123.

⁶⁶⁷ Saur, *Gelassenheit*, 248. Das zeige sich z. B. in Ps 8,6; Gen 1,26f.; Ps 144,4 oder Gen 2f: „In all diesen Texten zeigt sich eine Verflochtenheit anthropologischer Themen mit theologischen und kosmologischen Fragen.“ Saur, *Gelassenheit*, 248f.

⁶⁶⁸ Saur, *Gelassenheit*, 249.

⁶⁶⁹ Ringgren, אלהים, 292.

Dieser Zusammenhang stellt einen wichtigen Impuls für die *theologische* Fragestellung dieser Arbeit dar. Da das Koheletbuch von Gott nur in zurückhaltender Weise spricht, wird zu untersuchen sein, inwieweit die Rede vom Menschen *theologische* Schlussfolgerungen erlaubt.

Die *theologische* Relevanz der Größe *Mensch* wird ferner durch die *theologische* Grundaussage des Koheletbuches (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5) in Aussicht gestellt: Wenn Gott alles macht, dann ist auch der Mensch unter das ganze Werk Gottes einzuordnen. Der Mensch ist damit nicht nur Erkenntnissubjekt, sondern zugleich Erkenntnisobjekt und besitzt deshalb – unter der Prämisse, dass man ihn als Geschöpf deutet – das Potential, als ein Teil der Schöpfung auf den Schöpfer zu verweisen.

Davon ausgehend, soll in den folgenden Kapiteln untersucht werden, wie im Koheletbuch vom Menschen gesprochen wird, um darin sein Pendant, Gott, zu beleuchten.

2.4.1 „אָדָם“ im Buch Kohelet

Häufiger als von Gott (40-mal) wird im Koheletbuch vom Menschen gesprochen. Das Koheletbuch verwendet 49-mal den Begriff „אָדָם“ (Koh 1,3.13; 2,3.8.12.18.21(2x).22.24.26; 3,10.11.13.18.19(2x).21.22; 5,18; 6,1.7.10.11.12(2x); 7,2.14.20.28.29; 8,1.6.8.9(2x). 11.15.17(2x); 9,1.3.12(2x).15; 10,14; 11,8; 12,5.13),⁶⁷⁰ darunter 10-mal in der Konstellation „בֹּי אָדָם“ (Koh 1,13; 2,3.8; 3,10.18.19.21; 8,11; 9,3.12).⁶⁷¹

Die Häufigkeit des Vorkommens ist im Vergleich zu anderen alttestamentlichen Texten beachtlich: „Das Wort begegnet im AT 554x [...]. Die Verteilung der Stellen ist auffallend. Allein auf Ez fallen 132 Stellen [...]. Abgesehen von Ez findet sich das dichteste Vorkommen von *’ādām* an zwei Stellen: in Gen 1-11 allein 46x [...], dazu in Pred 49x.“⁶⁷²

⁶⁷⁰ Zum Vorkommen, siehe: Rost/Lisowsky, Konkordanz, 22f.

⁶⁷¹ Außerdem wird 10-mal der Begriff „אִישׁ“ verwendet (Koh 1,8; 4,4; 6,2(2x).3; 7,5; 9,14.15(2x); 12,3). Zum Vorkommen, siehe: Rost/Lisowsky, Konkordanz 64.70f.

⁶⁷² Westermann, אָדָם, 42.

„אדם“ ist ein inklusiver Begriff. Er zählt zu den Nomina unitatis und bedeutet, ohne eine Pluralform auszubilden, *Mensch* und *Menschen*.⁶⁷³ Als Kollektiv wird damit „der Mensch (als Art), die Menschheit, die Menschen“⁶⁷⁴ bezeichnet. Dagegen sind mit der determinierten Pluralform „בני האדם“, „die (einzelnen) Menschen“⁶⁷⁵ gemeint.

Der Begriff „אדם“ wird v. a. da verwendet, wo es um grundsätzliche Gegebenheiten des Menschen geht:

„Es wird im AT nicht unterschiedslos überall von *'ādām* gesprochen, wo das Wesen homo sapiens vorkommt, sondern überwiegend dort, wo dieses Wesen in irgendeiner Weise in Beziehung auf sein Geschaffensein oder ein besonderes Element seines Geschaffenseins gesehen wird. [...] Vor allem aber: Gottes spezifisches Heilshandeln, Gottes Geschichte mit seinem Volk hat es nicht mit dem *'ādām* zu tun.“⁶⁷⁶

Weil mit „אדם“ nicht nur partikular an den Israeliten/die Israelitin gedacht werde, sondern – im Zusammenhang einer monotheistischen Weltsicht – an alle Menschen, resümiert F. Maass für den Gebrauch des Begriffs, dass „אדם“ im Alten Testament „zu den stärksten Bekundungen des altisraelitischen Universalismus“⁶⁷⁷ gehöre.

Die folgende Übersicht versucht die Verwendung des Begriffs im Koheletbuch thematisch sortiert wiederzugeben.⁶⁷⁸ Mehrfachnennungen sind möglich, weil manche Verse mehrere Themen anschneiden. Den Bereich *Sterblichkeit* könnte man erweitern, wenn man an manchen Stellen den jeweiligen Kontext stärker mit einbezieht.

⁶⁷³ Vgl. GK § 123a.b.

⁶⁷⁴ Westermann, אדם, 43; siehe auch: Maass, אדם, 82.

⁶⁷⁵ Westermann, אדם, 43.

⁶⁷⁶ Westermann, אדם, 44f.

⁶⁷⁷ Maass, אדם, 90.

⁶⁷⁸ Die Stellen mit „בני האדם“ werden in der Aufstellung sichtbar hervorgehoben.

Lebensgestaltung (Mühe)	1,3.13; 2,21.22; 3,10; 6,7; 8,15.17
Lebensgestaltung (Freude)	2,3.24; 3,13.22; 5,18; 8,15; 11,8
Sterblichkeit	2,3.18.21.22; 3,18.19.21; 6,11.12; 7,2; 8,8.15; 9,3.12; 11,8; 12,5
Ethisches Verhalten	7,20.29; 8,9.11; 9,3
Unverfügbarkeit des Lebens	2,26; 6,1.10; 7,14; 8,6.8; 9,12
Epistemologische Grenzen/ Weisheit	1,13; 3,10.11; 7,14; 8,1.6.17; 9,1.12; 10,14
In der Bedeutung <i>Mann/Männer</i>	2,8.12; 7,28
Unbestimmt im Sinne von <i>jemand</i>	9,15

Das Koheletbuch registriert die Mühe, die das Handeln und Dasein des Menschen begleitet (Koh 1,3.13; 2,21.22; 3,10; 6,7; 8,15.17), es erfasst die zum Leben gehörende Unverfügbarkeit, die sich in verschiedenen Dimensionen des Erlebens immer wieder zeigt (Koh 2,26; 6,1.10; 7,14; 8,6.8; 9,12), es markiert die epistemologischen Grenzen, an die der Mensch stößt (Koh 1,13; 3,10.11; 7,14; 8,1.6.17; 9,1.12; 10,14), und hat einen realistischen Blick auf das ethische Verhalten des Menschen (Koh 7,20.29; 8,9.11; 9,3). Bei all dem stellt das Koheletbuch fest, dass der Mensch Freude finden kann (Koh 2,3.24; 3,13.22; 5,18; 8,15; 11,8). Insbesondere wird die Sterblichkeit des Menschen und die Endlichkeit menschlicher Lebenszeit immer wieder betont (Koh 2,3.18.21.22; 3,18.19.21; 6,11.12; 7,2; 8,8.15; 9,3.12; 11,8; 12,5).

Das Koheletbuch greift damit Themen auf, die das Menschsein in seiner ganzen Ambivalenz berühren und die Grenzen als auch die Möglichkeiten des menschlichen Lebens verhandeln: Dazu zählen die epistemologische Dimension, die Unverfügbarkeit des Lebens, ethisches Verhalten, Freude und Sterblichkeit.⁶⁷⁹

Abgesehen von Koh 2,8.12; 7,28; 9,15 stehen alle „אָדָם“-Stellen des Koheletbuches, die sich gleichmäßig über das Buch verteilen, im Zusammenhang mit

⁶⁷⁹ In ähnlicher Weise spricht M. Saur hinsichtlich der Anthropologie des Koheletbuches von folgenden *Hauptlinien*: (1) Das Problem von Erkenntnis, (2) die Unkenntnis um die Zeit, (3) der Tod, (4) das unterschiedslose Todesgeschick, (5) die Mühe, (6) der Lebenszeitraum als Gestaltungsraum und (7) die Lebensfreude. Zu den einzelnen Punkten, die hier stark verkürzt angegeben werden, siehe: Saur, *Gelassenheit*, 250f.

grundsätzlichen Aussagen über die menschliche Existenz: “In this book the word has a universalistic meaning.”⁶⁸⁰

Die im Vergleich mit anderen alttestamentlichen Texten festzustellende Häufung des Vorkommens unterstreicht, dass sich das Koheletbuch – wie es selbst angibt – „gründlich forschend (1,13) mit dem Menschsein beschäftigt hat (2,3).“⁶⁸¹ Der hilfreichen Zusammenstellung von O. Loretz zu *Lieblingswörtern* und im Buch Kohelet auftauchenden alttestamentlichen Topoi sollte man daher den Begriff „אדם“ unbedingt hinzufügen.⁶⁸²

Der vorliegende Gebrauch des Begriffs „אדם“ korreliert gleichzeitig mit der *theologischen* Ausrichtung des Koheletbuches: Einer universalen Rede vom Menschen (אדם) entspricht eine universale Rede von Gott, wie sie anhand der durchgängigen Bezeichnung „אלהים“ angedeutet wird. Die *theologische* Grundaussage, dass Gott alles mache (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5), der Blick auf das Ganze der Wirklichkeit in ihren kosmischen Phänomenen (Koh 1,4-7) und in ihrem Wechsel der Zeiten (Koh 3,1-8) sowie die Verwendung des Begriffs „אדם“ greifen ineinander und machen deutlich, dass das Koheletbuch seine *Theologie* in den allgemeinen Kategorien von Welt und Mensch entwickelt.

2.4.2 Die Beschaffenheit des Menschen aus „רוח“ und „עפר“

Koh 3,19a Denn das Geschick (מקרה) der Menschen und das Geschick (מקרה) des Getiers, sie haben dasselbe Geschick (מקרה):

Koh 3,19b wie diese sterben, so sterben jene,

Koh 3,19c und denselben Atem (רוח) haben sie alle;

Koh 3,19d und einen Vorzug des Menschen vor dem Getier gibt es nicht, denn alle sind vergänglich.

Koh 3,20a Alles geht⁶⁸³ an denselben Ort.

⁶⁸⁰ Schoors, Words, 17.

⁶⁸¹ Westermann, אדם, 54.

⁶⁸² Vgl. Loretz, Qohelet, 167ff; 196ff.

⁶⁸³ „הלך“ erinnert an den Wechsel der Generationen in Koh 1,4, von denen eine kommt und die andere geht, wobei *gehen* auch *sterben* meint.

Koh 3,20b Alles ist aus dem Staub geworden, und alles kehrt zum Staub zurück.

Koh 3,19-20 folgt im Kontext des Themas *Gerechtigkeit*. Das Koheletbuch beobachtet Ungerechtigkeit in der Welt (Koh 3,16) und stellt fest, dass diese nicht beseitigt wird.⁶⁸⁴ Der darauffolgende Vers (Koh 3,17) wird deshalb von manchen Auslegern/Auslegerinnen im Sinne eines möglichen Ausgleichs im Jenseits interpretiert, auf den hier angespielt sein soll.⁶⁸⁵ Strittig ist jedoch, ob das Koheletbuch eine solche Vorstellung ablehnt, postuliert oder meint, darüber nichts wissen zu können. Der weiterführende Gedanke lenkt die Aufmerksamkeit auf das sichere Schicksal, welches allen Lebewesen, Mensch und Tier,⁶⁸⁶ unterschiedslos zukommt: den Tod.

„מקרה“ leitet sich von „קרה“ ab, das im Sinne von „widerfahren, treffen, begegnen“⁶⁸⁷ „[a]llerlei Ereignisse und Wechselfälle des menschlichen Lebens“⁶⁸⁸ bezeichnen kann. An allen Stellen des Koheletbuches (Koh 2,14.15; 3,19(3x); 9,2.3) ist damit das Geschick des Todes gemeint. Bereits in Koh 2,14f wurde das gleiche Geschick beleuchtet, dort aber in Bezug auf den Weisen und den Toren, die beide unterschiedslos dem Todesschicksal unterliegen. Der Tod tritt nun in ähnlicher Weise wie in Koh 2,14f auch in Koh 3,19-20 als „Gleichmacher“⁶⁸⁹ auf.

Unmissverständlich spricht Koh 3,19b vom Sterben (מות), während darüber hinaus die Terminologie von Koh 3,19-20 das Thema Leben/Tod breit entfaltet. Unter den verschiedenen Aspekten, die man hinsichtlich des Abschnitts (Koh 3,16-22) diskutieren könnte,⁶⁹⁰ soll hier der Fokus auf die *conditio humana* gelegt werden, die in Koh 3,19-20 dargelegt wird.

⁶⁸⁴ „Rechtsverdrehung, Bestechung der Richter sind eine dauernde Klage des Alten Testaments“ und bilden einen Themenbereich, der hier auch im Koheletbuch aufgegriffen wird. Loretz, *Qohelet*, 201.

⁶⁸⁵ Diese Möglichkeit zieht z. B. L. Schwienhorst-Schönberger in Erwägung: Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 280ff. Zur ganzen Diskussion, siehe auch: Krüger, *Kohelet*, 180f.

⁶⁸⁶ Der Begriff „בהמה“ kann sich in grundsätzlicher Weise auf *Tiere* beziehen. Vgl. Koehler/Baumgartner, *Lexikon*, 107f.

⁶⁸⁷ Amsler, *קרה*, 682.

⁶⁸⁸ Amsler, *קרה*, 683.

⁶⁸⁹ Köhlmoos, *Kohelet*, 129.

⁶⁹⁰ Neben der Jenseitsthematik könnte man sich mit der Stellung des Menschen im Gegenüber zu den Tieren (vgl. Backhaus, *Zeit*, 138ff), dem Thema Tod und Gerechtigkeit (vgl. Krüger,

Der Abschnitt betont mithilfe einer vergleichenden Gegenüberstellung (sechsfach) das, worin sich Mensch und Tier gleichen:

Koh 3,19a	dasselbe Geschick	מקרה אחד
Koh 3,19b	beide sterben	כמות זה
Koh 3,19c	derselbe Atem	רוח אחד
Koh 3,19d	alle sind vergänglich	כל הבל
Koh 3,20a	alle gehen an einen Ort	מקום אחד
Koh 3,20b	alle sind aus Staub	מן העפר

Die Gegenüberstellung enthält dabei zwei Komponenten, die vor dem Hintergrund des Themas Tod sachgemäß zusammengehören. Einerseits geht es um das gemeinsame Todesschicksal (Koh 3,19abd.20a), andererseits um die Beschaffenheit der Lebewesen, die durch das Zueinander von „רוח“ und „עפר“ beschrieben wird (Koh 3,19c.20b).

Für das Wort „רוח“, das im Alten Testament unterschiedliche Bedeutungen aufweist, liegen zwei grundsätzliche Verständnismöglichkeiten vor: „Wind“ und „Atem/Geist/Leben“.⁶⁹¹ 24-mal gebraucht das Koheletbuch den Begriff „רוח“,⁶⁹² hauptsächlich um Flüchtiges und Vergängliches auszusagen, dann vor allem als Parallelismus in Verbindung mit „הבל“ (Koh 1,14; 2,11; 2,26; 4,4; u. a.), darüber hinaus als kosmisches Phänomen (Koh 1,6) oder als metaphorisches Bild⁶⁹³ (Koh 8,8; 11,5). Viermal findet „רוח“ im Sinne des zweiten Wortfeldes „Atem/Geist/Leben“ (Koh 3,19.21 (2x); 12,7) Verwendung.

Weil in Koh 3,19-20 das Thema Tod und das sinnenfällige Bild vom „עפר“⁶⁹⁴ – das als Gegensatzwort zu „רוח“ fungiert⁶⁹⁵ – aufgegriffen wird, bezeichnet hier der Begriff „רוח“ das Belebte, das sich vom Unbelebten unterscheidet.

Kohelet, 179ff) oder der Freude (vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 284ff) schwerpunktmäßig auseinandersetzen.

⁶⁹¹ Tengström, רוח, 394.

⁶⁹² Zum Vorkommen, siehe: Rost/Lisowsky, Konkordanz, 1321ff.

⁶⁹³ Die meteorologische Vorstellung des Windes wird im Alten Testament „für das Analogiedenken und die metaphorische Bildsprache genutzt.“ Tengström, רוח, 402.

⁶⁹⁴ Grundsätzlich wird damit die „lockere, lose Erde, Staub“ bezeichnet. Wächter, עפר, 277.

⁶⁹⁵ Vgl. Tengström, רוח, 400.

Während das Koheletbuch in Koh 3,19-20 nicht von Gott spricht, wird in Koh 12,7 die *theologische* Dimension benannt, welche die Belebung des Unbelebten auf Gott zurückführt:

Koh 12,7a Und der Staub kehrt zur Erde zurück, so wie er gewesen,

Koh 12,7b und der Atem kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat.

Obwohl sich Koh 12,7 nur auf den Tod des Menschen bezieht, besteht zwischen beiden Stellen, anhand der Rede vom durch die „רוח“ auf Zeit belebten Staub, ein sachlicher Zusammenhang. Die anthropologische und *theologische* Vorstellung, die mit der Kombination von „רוח“ und „עפר“ einhergeht, ist im Alten Testament vielfach belegt: Zum einen betrifft das die Herkunft und die *Rückkehr zum Staub* (Gen 3,19; Ps 90,3; 104,29; Ijob 10,9 u. a.).⁶⁹⁶ Zum anderen ist damit „[d]er Gedanke des Lebensodems, den Gott gegeben hat (Gen 2,7) und wieder nehmen kann [...] (Ps 104,29; 146,4; Ijob 34,14f.; Koh 12,7)“,⁶⁹⁷ verbunden. Leben wird ausschließlich von Gott her ermöglicht: „Leben hat der Mensch ja nur durch jenen göttlichen Odem [...] und jede Verweigerung dieser flüchtigen Gabe würde den Menschen in seine tote Stofflichkeit zurückwerfen.“⁶⁹⁸

Die reiche bildliche Darstellung, die das Altern⁶⁹⁹ – als Schwinden der Lebenskraft – im Vorlauf von Koh 12,7 beschreibt, kann als langsames Zurücknehmen des von Gott gegebenen (נתן) Atems verstanden werden. Die *Lebendigkeit*, die „רוח“ suggeriert, wird über die gewählten Bilder regelrecht heruntergefahren (Koh 12,3-5). H. Hertzberg spricht hier, eine ähnlich prozesshafte Vorstellung vor Augen habend, treffend vom „allmähliche[n] Verlöschen des Menschen“.⁷⁰⁰

⁶⁹⁶ Vgl. Wächter, עפר, 282.

⁶⁹⁷ Wächter, עפר, 282. F.-L. Hossfeld und E. Zenger zufolge wird „die Erschaffung der Geschöpfe zweiphasig vorgestellt (toter Körper und Lebensatem). Diese Vorstellung liegt vor in Ez 37,5-10; Ijob 33,4; 34,14f.; Koh 12,7 – alles Aussagen über den von Gott gegebenen Lebensgeist.“ Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 85.

⁶⁹⁸ Rad, Theologie (I), 163. „Der Lebensatem gilt also hinsichtlich seiner Wirkung, der Belebung, als göttliches Element; allerdings erhält der Mensch das Leben nicht als unveräußerliche Eigenschaft, er wird durch den eingehauchten Atem nicht göttlich.“ Gerhards, *conditio*, 99.

⁶⁹⁹ Die Auffassung, dass hier eine allegorische Schilderung des Alters vorliegt, ist weit verbreitet. Vgl. Loretz, *Qohelet*, 191.

⁷⁰⁰ Hertzberg, *Prediger*, 209.

Koh 12,7 zeigt dabei beide Eckpunkte des Lebens an: Der Atem (Koh 12,7b) kehrt zu Gott zurück (שוב), der ihn gegeben (נתן) hat. Ebenso kehrt der Staub (Koh 12,7a) zurück (שוב) zu seinem ursprünglichen Zustand (היה). Beide Aussagen werden in Koh 12,7 parallel formuliert und unterstreichen, dass das Leben eines Lebewesens einen Anfang und ein Ende hat und dementsprechend in der Zeit begrenzt ist (Koh 3,2a). Dasselbe zeigt in Koh 3,20b das Staubmotiv an, das den Anfang (הכל היה מן העפר) und das Ende des Lebens (והכל שב אל העפר) markiert. Die „רוח“ ist daher nur auf Zeit verliehen und ihre Rückkehr zu Gott, der sie gegeben hat, führt den belebten Staub, allmählich im Alter und endgültig im Tod, wieder in seinen ursprünglichen Zustand zurück:⁷⁰¹ „Leben ist zeitweise Sonderexistenz eines Stückes Erde.“⁷⁰²

Nach Koh 3,19c haben alle Lebewesen denselben Atem, weshalb ausgehend von Koh 12,7 anzunehmen ist, „dass auch der Lebensgeist der Tiere bei ihrem Tod zu Gott zurückkehrt“.⁷⁰³

Das, was das Koheletbuch in Koh 3,19-20; 12,7 in Bezug auf die Beschaffenheit des Menschen bzw. der Lebewesen ausführt, ist grundsätzlicher Natur. Es geht „um die Beobachtung und Erfahrung, dass Menschen und Tiere am Ende wieder zum Staub zurückkehren“.⁷⁰⁴ Das Bild vom Staub entspricht der menschlichen Wahrnehmung: „Wir sehen ja, was aus dem Menschen wird – Staub, und das, wo er am Ende anlangt, muß sein Ursprung gewesen sein.“⁷⁰⁵ Daher lässt sich für Koh 3,19-20; 12,7 festhalten: Das Leben der Lebewesen ist zeitlich begrenzt.

Fernerhin ist aber auch die *theologische* Relevanz von Koh 3,19-20 in zweifacher Hinsicht gegeben, sodass sich eine *theologische* Reflexion anschließen

⁷⁰¹ Die Sterblichkeit des Menschen wird im Alten Testament von vornherein thematisiert. Nicht die Sünde (Röm 5,12-21) hat den Tod zur Folge (Gen 3), sondern die *conditio humana* bereitet die Sterblichkeit vor (Gen 2,7): „Der Mensch ist aus Erde gemacht; darum teilt er mit allem Leben dieser Erde auch dessen Vergänglichkeit und Sterblichkeit.“ Ansorge/Kehl, *Schöpfung*, 151. Siehe auch C. Westermann: „Die Kraft der Fortpflanzung, also der Segen, setzt den Tod voraus. Menschen müssen sterben, damit Menschen leben können.“ Westermann, *Theologie*, 82. Darüber hinaus wird in Gen 3 auf die grundlegende Sterblichkeit des Menschen gedeutet, indem Gott in Gen 3 den Verweis aus dem Paradiesgarten mit der Befürchtung begründet, der Mensch könne auch noch vom Baum des Lebens nehmen und damit werden wie Gott (Gen 3,22).

⁷⁰² Jacob, *Genesis*, 122.

⁷⁰³ Krüger, *Kohelet*, 183.

⁷⁰⁴ Saur, *Gelassenheit*, 106.

⁷⁰⁵ Jacob, *Genesis*, 84.

kann: Einerseits verbindet Koh 12,7b die „רוח“ ausdrücklich mit Gott, andererseits klingt für den Leser in Koh 3,19-20 die *theologische* Grundaussage des Koheletbuches nach, die im unmittelbaren Voraus (Koh 3,11.14) formuliert wurde. Es liegt deshalb nahe, die in Koh 3,19-20 vorgelegte *conditio humana theologisch* zu deuten und den Menschen in den Grundbedingungen seines Daseins als Geschöpf in den Blick zu nehmen, dessen Existenz auf den Schöpfer zurückzuführen ist.

Insbesondere das Bild vom „עפר“ ist im Hinblick auf den Schöpfer mehrdimensional. Staub symbolisiert nämlich nicht nur die Vergänglichkeit und Nichtigkeit des menschlichen Lebens,⁷⁰⁶ sondern weist auch auf die *Leistung* des Schöpfers hin. Gerade, weil Staub sich „normalerweise nicht als Stoff zum Formen eignet,“ tritt die „wunderbare Erschaffung“ stärker hervor.⁷⁰⁷ Gleichzeitig besitzt „עפר“ eine epistemologische Komponente, indem die Unvorstellbarkeit, die mit der Schöpfung von Lebewesen einhergeht, hervorgehoben wird (Koh 11,5a).⁷⁰⁸

Die zeitliche Dauer des Lebens, das zwischen seinen *Staubpolen* (Koh 3,20b; 12,7a) ausgespannt ist, macht deutlich, dass Gott die Lebenszeit begrenzt. Zugleich ist Gott aber auch derjenige, der dieses Leben und die Lebenszeit verleiht und ermöglicht (Koh 5,17; 8,15; 9,9).

Koh 3,19-20; 12,7 tragen daher unter verschiedenen Gesichtspunkten zur Rede von Gott im Koheletbuch bei. Im Mittelpunkt steht der Schöpfer aller Lebewesen (universal), der Leben als eine staunenswerte Gabe ermöglicht und begrenzt.

Intertextueller Gesprächsraum:

Wiederum lässt sich die Art und Weise, wie das Koheletbuch von der *conditio humana* und ihren *theologischen* Implikationen bzw. vom Schöpfer spricht, vergleichend profilieren. Das Motiv der *conditio humana*, die sich aus Staub

⁷⁰⁶ Das Bild vom „עפר“ charakterisiert den Menschen als Wesen, „das vom Ursprung her sterblich ist“. Gerhards, *Conditio*, 208.

⁷⁰⁷ Fischer, *Genesis* (1-11), 185.

⁷⁰⁸ E. Haag weist vor dem Hintergrund des Gebrauchs in Gen 2 darauf hin, dass der Begriff *Staub* das Bild vom mit Lehm töpfernden Gott bewusst zerbreche um die Unvorstellbarkeit des Vorgangs der Menschenschaffung zu erzählen: „Für die Alltagserfahrung ist nämlich der Staub das letzte noch mit den Sinnen erkennbare Zerfallsprodukt der Erde und eignet sich daher besonders gut zur Umschreibung der absoluten Nichtigkeit des Menschen vor Gott.“ Haag, *Mensch*, 20f.

und Lebensatem (Koh 3,19-20; 12,7) zusammensetzt, erinnert v. a. an „schöpfungstheologische Stellen wie Gen 2,7.19; 3,19“, ⁷⁰⁹ was viele Ausleger/Auslegerinnen registrieren. ⁷¹⁰ Insbesondere das Bild vom „עפר“ sei A. Lauha zufolge „eine deutliche Anspielung auf den Schöpfungsbericht (Gen 2,7) und besonders auf die Sündenfallgeschichte (Gen 3,19)“. ⁷¹¹ Ohne klären zu können, ob in Koh 3,19-20; 12,7 ein literarischer Bezug zu Gen 2; 3 vorliegt, kann man in jedem Fall feststellen, dass dasselbe Motiv aufgegriffen wird.

In Gen 2,7 ist vom „עפר“ beim Vorgang der Menschenschöpfung die Rede, wo nach dem Prinzip von „Formung und Belebung“ ⁷¹² die *conditio humana* grundgelegt wird. Auch wenn in Gen 2,7 von „נשמה“ und nicht, wie im Koheletbuch, von der „רוח“ die Rede ist, folgen beide Texte derselben Vorstellung. Beide Begriffe werden „meistens synonym“ ⁷¹³ verwendet, was für Gen 2,7, gelesen im Licht von Gen 6,3, deutlich wird: „Wie aus dem Zusammenhang mit 2,7 ersichtlich, ist er [die „רוח“; MS] *Voraussetzung für des Menschen Leben*, und V 3 hier unterstreicht das.“ ⁷¹⁴

Die Staumnatur des Menschen wird v. a. im *Strafspruch* in Gen 3,19 noch einmal aufgegriffen, der inhaltlich an Gen 2,7 anschließt. Hier liegen deutliche Parallelen zu Koh 3,20b; 12,7a vor, weil ausdrücklich auch von der Rückkehr (שוב) zum Staub die Rede ist.

Die anthropologischen Vorstellungen in Koh 3,19-20; 12,7 und Gen 2,7; 3,19; 6,3 überschneiden sich auffallend, sodass man eine gemeinsame Rede vom Menschen in Bezug auf sein grundsätzliches Dasein attestieren kann: Die Staumnatur steht für die Vergänglichkeit des Menschen, dessen Leben von Gott ermöglicht und zugleich in der Zeit begrenzt ist.

Trotzdem lassen sich nun Unterschiede in der *theologischen* Ausführung dieses Gedankens beobachten.

⁷⁰⁹ Backhaus, *Zeit*, 138.

⁷¹⁰ L. Schwienhorst-Schönberger geht von einer „Anspielung auf Gen 2,7.19; 3,19“ aus. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 283. Auf die Ähnlichkeit zum Motiv, das in der Urgeschichte mehrfach aufgegriffen wird, weisen u. a. hin: Fitschen, *Gabe*, 336f; Barton, *Ecclesiastes*, 109; Lauha, *Kohelet*, 76f; Schubert, *Schöpfungstheologie*, 128f.

⁷¹¹ Lauha, *Kohelet*, 77. „Natürlich denkt man da sofort an die Menschenschöpfung aus dem Erdboden in Gn 2,7.“ Hertzberg, *Prediger*, 229.

⁷¹² Haag, *Mensch*, 21.

⁷¹³ Tengström, *רוח*, 398. H. Graetz betont für Koh 12,7: „רוח bedeutet hier gleich נשמה der Hauch.“ Graetz, *Kohelet*, 140f.

⁷¹⁴ Fischer, *Genesis* (1-11), 375.

In Gen 2,7 wird die Vorstellung von der Beschaffenheit des Menschen aus Staub und Atem im Zusammenhang der Erschaffung des (ersten) Menschen in die Komposition eines Anfangs (*creatio prima*) hinein erzählt.⁷¹⁵ Das Gottesbild enthält anthropomorphe Züge, denn die „nichtpriesterliche Paradieserzählung“⁷¹⁶ zeichnet „den Schöpfer als Handwerker, der seinem Geschöpf Atemluft in die Nase bläst (2,7)“⁷¹⁷ und ist „von kühner Anschaulichkeit“⁷¹⁸ geprägt.

Der *theologische* Zugang des Koheletbuches ist dagegen ein anderer: Hier wird lediglich konstatiert, dass der Mensch sterblich ist und gemäß der Erfahrungswirklichkeit wieder zu Staub zerfällt. Indem das Koheletbuch auf das gleiche Geschick von Mensch und Tier rekurriert, wird die inhaltliche Schwerpunktsetzung auf das, was sich beobachten lässt, herausgestellt. Das Lebensprinzip wird zwar ausdrücklich an Gott zurückgebunden (Koh 12,7b), allerdings nur in allgemeiner Form: Die „רוח“ ist von Gott gegeben und kehrt zu ihm zurück. H.-P. Müller registriert zu Recht die *Beiläufigkeit*, mit der das Koheletbuch Leben an Gott rückbindet.⁷¹⁹ Vergleicht man die *theologisch* nüchterne Aufnahme des Motivs von der *conditio humana* in Koh 3,19-20; 12,7 mit der anthropomorphen Darstellung von Gott in Gen 2,7, dann wird wiederum deutlich, wie sehr das Koheletbuch epistemologische Grenzen beachtet. Das Koheletbuch folgt zwar mit der Vorstellung vom belebten Staub den „Traditionen seiner Zeit“⁷²⁰, allerdings in einer epistemologisch zurückhaltenden Weise, die den Leser für die Grenzen dessen sensibilisiert, was über Gottes Handeln gesagt werden kann und was nicht.

2.4.3 Denke an deinen Schöpfer (Koh 12,1)

Koh 12,1a Denke an deinen Schöpfer (בּוֹרֵאֵךְ) in deinen frühen Jahren:

⁷¹⁵ Die Paradieserzählung ist „ein narratives Gefüge, dessen Sinn sich nur im erzählerischen Ablauf entschlüsselt“. Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 93.

⁷¹⁶ Janowski, Schöpfungsglaube, 88.

⁷¹⁷ Gerhards, *Conditio*, 194.

⁷¹⁸ Rad, *Theologie* (I), 162.

⁷¹⁹ Vgl. Müller, Neige, 242.

⁷²⁰ Saur, *Gelassenheit*, 229.

Der Imperativ, des Schöpfers zu gedenken, ergeht innerhalb eines Textgefüges (Koh 11,7-12,7), das „mehrere Texteinheiten umfass[t]“⁷²¹ (Koh 11,7-8; 11,9-10; 12,1-7)⁷²² und die Gedankengänge des Koheletbuches abschließt. Das übergeordnete Thema setzt sich mit der Vergänglichkeit des Lebens auseinander, die es für den Menschen an sich, insbesondere aber für den jungen Menschen (בחור)⁷²³ im Blick zu halten gilt.

Koh 12,1-7 bildet u. a. aufgrund der Satzstruktur eine zusammengehörige Texteinheit, indem an den Hauptsatz (Koh 12,1a) mit der dreimaligen Konjunktion „עד אשר“ – im Sinne von *bevor noch*⁷²⁴ – Temporalsätze angefügt sind (Koh 12,1b.2.6). In Koh 12,1a liegt deshalb die zentrale Aussage von Koh 12,1-7 vor, was der darin enthaltenen Gottesbezeichnung besonderes Gewicht verleiht.

Für die Wendung „בוראִיך“ (Koh 12,1a) kann zunächst eine gewisse Mehrdeutigkeit attestiert werden. Den Interpretationsspielraum zeigt ein Midrasch an, der darin einen dreifachen – thematisch verbundenen – Sinn vorfindet: „Gedenke בארך, deines Brunnens (= deiner Entstehung), בורך, deiner Grube (= Gruft), und בוראִיך, deines Schöpfers.“⁷²⁵

Die Mehrdeutigkeit, die der Midrasch bezeugt, könnte auf ein „subtile[s] Klangspiel“⁷²⁶ hinweisen, da „בוראִיך“ (dein Schöpfer) und „בורך“ (deine Grube, dein Grab) phonetisch nahe beieinander liegen: „Der Leser erwartet also »Tod«, hört zunächst so etwas wie »Grube«, realisiert aber dann, daß »Schöpfer« gesagt war. Am Ende des Gedichts wird dieses »Schöpfer« doppelt aufgegriffen: durch »Grube« (6) und »Gott« (7).“⁷²⁷ Sinn des Ganzen wäre es dann,

⁷²¹ Zur Textgliederung, siehe: Backhaus, Zeit, 315. „Der Abschnitt 11,7-12,7 ist eine der umfassendsten und bekanntesten – aber auch der meist diskutierten – Einheiten des Predigerbuches.“ Lauha, Kohelet, 205.

⁷²² Den Rahmenvers Koh 12,8 (Koh 1,2) zähle ich nicht mehr unmittelbar zur Texteinheit Koh 12,1-7.

⁷²³ Das Koheletbuch wendet sich mit diesem Ausdruck – anders als das Buch der Sprichwörter, das sich an den „בן“ richtet (Spr 1,8) – an den *jungen Mann* (vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 114), was „möglicherweise ein Hinweis auf die fortgeschrittene Beschäftigung mit der Weisheit im Kreis der Adressaten Kohelets“ schließen lässt. Saur, Gelassenheit, 221. Dass jedoch nicht ausschließlich der *junge Mann* gemeint ist, sondern *jeder Mensch*, zeigt N. Lohfink, der Koh 11,7f als Einleitung des Textgefüges versteht: „Denn sie [die Einleitung; MS] sagt nicht, der *junge Mensch* solle sich freuen, sondern *jeder Mensch*.“ Lohfink, Freu dich, 207.

⁷²⁴ Zur Übersetzung der Konjunktion in Koh 12,1.2.6, siehe: GK § 164d.

⁷²⁵ Hertzberg, Prediger, 210.

⁷²⁶ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 532.

⁷²⁷ Lohfink, Kohelet, 83.

das Ineinandergreifen von Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit zu symbolisieren.⁷²⁸

Die Wendung „בראך“ setzt sich aus einem Partizip in der Pluralform des Verbs „ברא“ und einem angehängten Suffix in der zweiten Person Singular zusammen. Möglicherweise kann man die Pluralform des Partizips als Herrschaftsplural auffassen, die deshalb im Singular zu übersetzen ist.⁷²⁹ Neben wenigen gegenteiligen Vorschlägen⁷³⁰ gehen die meisten Ausleger/Auslegerinnen davon aus, dass „»dein Schöpfer« die ursprüngliche Lesart“⁷³¹ der Wendung ist,⁷³² wodurch sich eine *theologische* Rahmung der Texteinheit ergibt (Koh 12,1.7), die einen anthropologischen Schwerpunkt (Menschenschöpfung) hat.

Der Gottesbezeichnung liegt ein schöpfungstheologischer Spezialbegriff zugrunde:

„Das Verbum ברא ist in seinem Anwendungsbereich streng begrenzt. Es dient ausschließlich zur Bezeichnung des göttlichen Schaffens und [...] soll als spezieller theologischer Terminus die Unvergleichbarkeit des Schöpferwirkens Gottes gegenüber allem sekundären Machen und Bilden aus vorgegebener Materie durch den Menschen begrifflich eindeutig zum Ausdruck bringen.“⁷³³

⁷²⁸ Vgl. zu diesem Gedanken Krüger, Kohelet, 349.

⁷²⁹ Zu einem möglichen Herrschaftsplural, siehe: GK § 124k.

⁷³⁰ H. Graetz übersetzt den Begriff mit Zisterne (als ein Bild für die Frau) und folgt damit dem Bedeutungsspektrum *Eheleben* mit sexueller Konnotation. Dieses solle der Jüngling/junge Mann wahrnehmen, bevor ihm das Alter diese Möglichkeit nehme. Vgl. Graetz, Kohelet, 133f. H. Hertzberg lehnt diese Form der Interpretation mit dem nachvollziehbaren Argument ab, dass der Imperativ von Koh 12,1 in Verbindung mit den Imperativen von 11,9f zu sehen sei. Ein Verweis auf das Eheleben, also einen Einzelaspekt, würde der Gesamtaufmachung, die das Ende des Lebens in den Blick nimmt, nicht gerecht werden. Vgl. Hertzberg, Prediger, 209.

⁷³¹ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 521.

⁷³² So z. B.: Lauha, Kohelet, 209; Hertzberg, Prediger, 210; Kaiser, Kohelet, 28; Barton, Ecclesiastes, 185; Krüger, Kohelet, 348; Saur, Gelassenheit, 224. W. Zimmerli bezeichnet es gar als „Mißgriff, diese gewichtigste Gottesbenennung [...] eliminieren zu wollen“, stehe die Bezeichnung doch völlig im Rahmen der Schöpfungstheologie des Buches. Zimmerli, Unveränderbare Welt, 111

⁷³³ Bernhardt, ברא, 774.

Die Bedeutung des Begriffs zeigt sich anhand seines Vorkommens im Alten Testament, das sich hauptsächlich auf die Priesterschrift und Deuteronesaja verteilt.⁷³⁴ Häufig geht es dann darum, „daß Gottes Wirken etwas Neues, das (so) zuvor nicht da war, entstehen läßt“. ⁷³⁵ Aus diesem Grund „hängt bis heute die Vorstellung der sog. ‚Schöpfung aus dem Nichts‘ (creatio ex nihilo)“⁷³⁶ an diesem Begriff.

„ברא“, das untrennbar mit schöpfungstheologischen Vorstellungen verbunden ist, entspricht der *Theologie*, die das Koheletbuch vorlegt.

Die Rede vom Ganzen der Wirklichkeit (Koh 1,4-7; 3,1-8), vom Menschen an sich (אדם) und die *theologische* Grundaussage, Gott mache alles (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5), lassen darauf schließen, dass das Koheletbuch, wenn es von Gott spricht, vom Schöpfer spricht.

Insofern fügt sich die einzige Gottesbezeichnung „בוראִיךְ“ (Koh 12,1a) – anstatt des sonst verwendeten „אלהים“ – plausibel in den schöpfungstheologischen Tenor des Koheletbuches ein, weshalb keine sachliche Notwendigkeit gegeben ist, den Vers als orthodoxen, nachträglichen Zusatz auszuklammern.⁷³⁷ Vielmehr gilt es in Koh 12,1 „am Ende das konzentriert zu benennen, was theologisch das ganze Buch durchzieht: Gott, den Schöpfer“.⁷³⁸

Über das Suffix *dein* erfolgt nun eine Näherbestimmung der Gottesbezeichnung, indem aufgrund der zweiten Person Singular eine Zuordnung zum individuellen Menschen erfolgt: *dein Schöpfer*. Diese Kombination führt bei Auslegern/Auslegerinnen bisweilen zu weitreichenden *theologischen* Schlussfolgerungen, indem man Koh 12,1a als Beziehungsaussage versteht. So urteilt z. B. A. J. O. van der Wal: “In biblical wisdom literature only here and in Job

⁷³⁴ Vgl. Schmidt, ברא, 337.

⁷³⁵ Schmidt, ברא, 338. B. Jacob verdeutlicht im Hinblick auf den Gebrauch von „ברא“ in Gen 1, dass „in dem Worte der Begriff des gänzlich Neuen“ (Jacob, Genesis, 20) liege, da bei der erstmaligen Schöpfung der Dinge niemals ein Stoff genannt wird, aus dem sie gemacht wären. Vgl. Jacob, Genesis, 20.

⁷³⁶ Janowski, Schöpfungsglaube, 36f.

⁷³⁷ So z. B. bei: Lauha, Kohelet, 209f; Michel, Qohelet, 167. Dagegen wird der Vers als originäre Aussage des Buches gewertet, z. B. bei: Hertzberg, Prediger, 209; Krüger, Kohelet, 349; Köhlmoos, Kohelet, 241.

⁷³⁸ Schubert, Schöpfungstheologie, 98. Ähnlich bei: Fitschen, Gabe, 423. Schon H. Hertzberg meint, dass diese „Bezeichnung Gottes besonders gut“ passe, da sich das Koheletbuch „ja öfter auf die Schöpfungsgeschichte bezieht“. Hertzberg, Prediger, 210.

32,22; 35,10 a personal relationship between God and man is supposed.”⁷³⁹ Koh 12,1a würde demnach die *Theologie* des Koheletbuches um eine persönliche Note ergänzen. In diese Richtung geht auch die Einschätzung von L. Schwienhorst-Schönberger, der meint, dass das Suffix „die Beziehung zwischen Gott und dem angesprochenen jungen Mann in der Tradition des persönlichen Schutzgottes“⁷⁴⁰ akzentuiere.

Insofern glaubt man hier im Koheletbuch – möglicherweise im Zuge von Harmonisierungstendenzen – einen *theologischen* Anknüpfungspunkt an Traditionen des Alten Testaments zu finden.

Aber kann man in Koh 12,1a tatsächlich eine *theologische* Beziehungsdimension finden, die das Koheletbuch bis dahin nicht einbringt? Zu fragen wäre auch, wie denn eine solche Beziehung zu beschreiben wäre, da das Koheletbuch keine Konkretisierung dieser Wendung folgen lässt. Daher sollte man eher vom wörtlichen Sinn der Wendung ausgehen, denn sie „muß kein persönliches Verhältnis [...] ausdrücken“.⁷⁴¹ Von der Sache her erfolgt in Koh 12,1a lediglich eine spezifische Anwendung der *theologischen* Grundaussage in Bezug auf den Menschen: Der Mensch ist ein Geschöpf des Schöpfers. Inhaltlich transportiert der schöpfungstheologische Spezialbegriff „ברא“ v. a. das für den Menschen nicht einsehbare göttliche Handeln, was sich im abschließenden Vers der Texteinheit im Staubmotiv widerspiegelt (Koh 12,7a).

Zu beachten ist der Fokus, den Koh 12,1a auf das Individuum legt. Das Suffix ordnet Gott dem Einzelmenschen zu, was in schöpfungstheologischer Hinsicht der Vorstellung einer *creatio continua* folgt.⁷⁴² Die universale Perspektive, die diese Zuordnung zum Ausdruck bringt, sollte man nicht geringerschätzen: Jeder

⁷³⁹ Van der Wal, Unique, 414.

⁷⁴⁰ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 532. Vgl. dazu auch: Saur, Gelassenheit, 224. Gleichermassen urteilt G. Fischer: „Der alles geschaffen und für ewig gemacht hat, ist zugleich ‚dein Schöpfer‘, d. h. in persönlicher Beziehung mit den durch das Buch angeredeten Menschen stehend.“ Fischer, Theologien, 197.

⁷⁴¹ Backhaus, Zeit, 310.

⁷⁴² K.-H. Bernhardt zufolge sehe das weisheitliche Denken, weil es sich von „der Schöpfungsvorstellung von der Urzeit“ löste, „auch in jedem Individuum ein unmittelbares Werk des Schöpfers“. Bernhardt, ברא, 776. Menschenschöpfung wird in den alttestamentlichen Texten nicht nur am Anfang in Gen 1 und 2 gedacht, sondern die „Entstehung jedes Individuums zu jeder Zeit kann in Analogie zur urzeitlichen als direkte Erschaffung durch Gott verstanden werden (z. B. Ijob 33,6; Ps 139,13-15)“. Keel/Schroer, Schöpfung, 154. H. Irsigler stellt fest, dass weisheitlich-poetische Texte Gott als den Erschaffer jedes einzelnen Menschen vorstellen. So werden bei Ijob (Ijob 10,8-12) „traditionelle Vorstellungen von der Erschaffung (Ton/Staub), wie sie in Gen 2,7; 3,19 vertreten sind, direkt auf die natürliche Entstehung des einzelnen Menschen bezogen“. Irsigler, Interdependenz, 359.

Mensch steht in einer ursprünglichen und unhintergehbaren Relation zu seinem Schöpfer.

Der Schöpfer ist nun ferner das Objekt, an welches das Individuum denken soll. Koh 12,1a beginnt mit dem Imperativ „זָכַר“, womit grundsätzlich ein „denken an ...“⁷⁴³ gemeint ist. Im Koheletbuch kommt das Lexem in unterschiedlichen Kontexten viermal als Verb (Koh 5,19; 9,15; 11,8; 12,1) und viermal als Subjekt in der Form „זָכַרְוֹן“ (Koh 1,11(2x); 2,16) bzw. in der Form „זָכַר“ (Koh 9,5) vor.⁷⁴⁴ Während in Koh 1,11(2x); 2,16; 9,5 jeweils darauf hingewiesen wird, dass es an Verstorbene irgendwann keine Erinnerung mehr gibt, beziehen sich Koh 5,19; 9,15; 11,8 eher auf Situationen der Gegenwart.⁷⁴⁵

Nahe beieinander liegen „זָכַר“ in Koh 11,8 und Koh 12,1a, die beide zum Textgefüge in Koh 11,7-12,7 gehören und Ähnlichkeiten aufweisen. In Koh 11,8 ist von der Freude im menschlichen Leben die Rede, wobei das *denken an* dunkle (חֹשֶׁךְ) Tage, die Freude nicht relativieren, sondern vertiefen soll.⁷⁴⁶ Im Vorausblick auf Koh 12,1-7 sind damit die von körperlichen Einschränkungen geprägten Tage des Alterns gemeint, die auf das Ende des Lebens hinführen. Es geht also darum, im Sinne der Lebensgestaltung einen Gedanken kontinuierlich zu berücksichtigen.

Die *theologische* Verwendung von „זָכַר“ in Koh 12,1a folgt demselben Prinzip. Auch hier wird im Angesicht dessen, was kommt bzw. zeitlich vorausliegt, – das Motiv der dunklen Tage spiegelt sich in den Bildern kosmischer Dunkelheit (חֹשֶׁךְ) in Koh 12,2 wider – zum *denken an* aufgerufen, wodurch der Imperativ auf die Gegenwart des Lebens abzielt. Die Temporalsätze (עַד אֲשֶׁר) heben diesen zeitlichen Aspekt hervor. Dabei meint „זָכַר“ kein punktuell kognitives Bewusstwerden eines Gedankens, sondern das andauernde Vergegenwärtigen einer grundsätzlichen Relation, in welcher der Mensch steht. Bereits in den Jahren der Jugend sollte der Mensch diesen Gedanken verinnerlichen, um – so könnte man das Koheletbuch hier verstehen – in schweren Zeiten davon zu profitieren. Wie das dann aber genau zu verstehen ist, bleibt offen.

⁷⁴³ Schottroff, זָכַר, 510.

⁷⁴⁴ Zum Vorkommen im Koheletbuch, siehe: Rost/Lisowsky, Konkordanz, 445.447.

⁷⁴⁵ W. Schottroff spricht von „gegenwärtigen Gegebenheiten, welche die Existenz prägend bestimmen“ im Unterschied zum Gedenken, das „Ereignissen der Vergangenheit“ gilt. Schottroff, זָכַר, 511.

⁷⁴⁶ Vgl. dazu Lohfink, Kohelet, 81; Saur, Gelassenheit, 221.

Ein Urteil wie das von L. Schwienhorst-Schönberger, der meint, es gehe „um die Öffnung des Bewusstseins für die verborgene Gegenwart Gottes“, ⁷⁴⁷ widerspricht m. E. dem grundsätzlichen epistemologischen Befund des Koheletbuches, wonach Gott eben im Himmel und damit epistemologisch entzogen sei (Koh 5,1).

Letztendlich liegt in Koh 12,1a eine Gottesbezeichnung vor, die dem schöpfungstheologischen Duktus des Koheletbuches voll und ganz entspricht. Gott ist der Schöpfer aller Menschen, daher kann der Einzelne eine Relation zu seinem Schöpfer annehmen, die aber das Koheletbuch nicht weiter ausdeutet.

Zu beachten ist außerdem, dass das Koheletbuch trotz seines schöpfungstheologischen Schwerpunktes nicht in definierender Weise festhält, Gott *ist* Schöpfer, sondern von *deinem Schöpfer* spricht und damit den Schöpferbegriff kontextbezogen und nicht verallgemeinernd anwendet. Dies zeigt: Selbst der Schöpferbegriff fasst Gott nicht abschließend.

Intertextueller Gesprächsraum:

Die im Alten Testament seltene Gottesbezeichnung *Schöpfer* (Jes 40,28; 42,5; 43,1.15; 45,7 (2x).18; 57,19; 65,17.18 (2x); Amos 4,13; Koh 12,1) ⁷⁴⁸ wird nur in Jes 43,1 und Koh 12,1a mit einem Suffix in der zweiten Person Singular verwendet. ⁷⁴⁹ Obwohl in Jes 43,1 das Partizip im Singular und in Koh 12,1a im Plural wiedergegeben wird, kann man – weil auch Koh 12,1a singularisch übersetzt wird – von derselben Bedeutung ausgehen: *dein Schöpfer*.

Auf die an beiden Stellen ähnliche Formulierung wird immer wieder hingewiesen, wobei sich die Ähnlichkeit im Prinzip auf den Ausdruck „בראך/בוראך“ beschränkt. ⁷⁵⁰ Trotzdem bietet sich aufgrund des nur an diesen beiden Stellen vorkommenden Suffixes ein Vergleich an, der wiederum verschiedene *theologische* Profilierungen ermöglicht.

⁷⁴⁷ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 539.

⁷⁴⁸ Zum Vorkommen, siehe: Janowski, Schöpfungsglaube, 36. B. Janowski zählt noch Sir 3,16 dazu, wobei hier vermutlich ein Fehler vorliegt.

⁷⁴⁹ “Only in Isa 43,1 and Qoh 12,1 a possessive pronoun is connected to this participle.” Van der Wal, Unique, 418.

⁷⁵⁰ Vgl. Fitschen, Gabe, 424; Backhaus, Zeit, 310.

Jes 43,1 (bzw. Deuterjesaja überhaupt) verbindet das Schöpfungshandeln Gottes mit dem geschichtlichen Handeln Gottes.⁷⁵¹ G. v. Rad spricht deshalb von einer „soteriologische[n]‘ Auffassung von der Schöpfung“, wobei Deuterjesaja „einmal von Jahwe, dem Schöpfer der Welt, ein anderes Mal von Jahwe, dem Schöpfer Israels reden kann“. ⁷⁵² Die Verknüpfung beider Traditionen zeigt sich konzentriert in Jes 43,1. Der Vers setzt mit der Selbstvorstellungsformel JHWHs ein, der Jakob *geschaffen* (ברא) und Israel *geformt* (יצר) hat, womit schöpfungstheologisches Vokabular aufgegriffen, aber gleichzeitig partikular auf Israel enggeführt wird.⁷⁵³ Insbesondere für „ברא“ liegt damit eine „Erweiterung des Anwendungsbereiches“⁷⁵⁴ vor, die „Gottes Schöpferwirken als Heilshandeln an Israel versteht“. ⁷⁵⁵ Ergänzt wird die Aussage um den Zuspruch von Hilfe.⁷⁵⁶

Dieses kurze Schlaglicht auf Jes 43,1 zeigt, dass zwischen beiden Texten (Jes 43,1 vs. Koh 12,1a) trotz der ähnlichen Formulierung große Unterschiede vorliegen. Beide Texte rekurren auf den Schöpfer und ordnen ihn einer personalen Größe zu. Während Jes 43,1 dabei aber ein partikulares Gepräge entwickelt, indem das Tetragramm gebraucht und ein spezifischer schöpfungstheologischer Bezug zu Israel hergestellt wird, spricht das Koheletbuch in universaler Weise vom Schöpfer eines jeden Menschen. Das Koheletbuch greift zwar dieselbe Gottesbezeichnung auf wie Jes 43,1, wendet dabei aber den Begriff Schöpfer konsequenter an und gibt zu verstehen: Spricht man vom Schöpfer und damit von Gott in *theologisch* universaler Weise, dann haben partikulare Beziehungsdimensionen, wie sie Jes 43,1 einbringt, keinen Platz. Im Koheletbuch – das durchgehend vom Schöpfer ausgeht – äußert sich diese Einsicht, indem „klassische“ heilsgeschichtliche Themen wie Erwählung, Exodus, Bund

⁷⁵¹ Eine ausführliche Gesamtinterpretation zum theologischen Phänomen findet sich bei: Eberlein, Schöpfer, 183ff. K. Eberlein resümiert dabei letztlich: „Insgesamt läßt sich nach alledem sagen, daß uns mit Deuterjesaja ein Bote Jahwes vor Augen tritt, der die Hinwendung Jahwes zu seinem Volk in einem weiten Horizont sieht und gleichzeitig zeigt, daß dieser weite Horizont nötig ist, um von Jahwe auch in concreto und in seiner besonderen Zuwendung glaubwürdig reden zu können. Er verbindet also den universalen und den partikularen Aspekt von Jahwes Handeln zu einer unzertrennbaren Einheit.“ Eberlein, Schöpfer, 188f.

⁷⁵² Rad, Theologie (II), 251.

⁷⁵³ Siehe dazu die Zusammenstellung schöpfungstheologischer Begriffe bei: Janowski, Schöpfungsglaube, 34ff.

⁷⁵⁴ Bernhardt, ברא, 775.

⁷⁵⁵ Bernhardt, ברא, 776.

⁷⁵⁶ G. v. Rad geht davon aus, dass sich Deuterjesaja u. a. mit Worten wie *fürchte dich nicht*, „jener kultischen Redeform [bediente; MS], vermittels derer dem einzelnen Beter die göttliche Hilfe zugesprochen wurde“. Rad, Theologie (II), 252.

oder Sinai“⁷⁵⁷ fehlen. Seinem Leser macht das Koheletbuch deutlich, dass eine universale *Theologie*, die das Ganze in den Blick nimmt und vom Schöpfer spricht, partikuläre *theologische* Elemente nicht berücksichtigen kann.

Epistemologische Zurückhaltung zeigt sich zudem anhand der divergierenden Perspektive aus der vom Schöpfer gesprochen wird. In Jes 43,1 handelt es sich um eine Selbstaussage, die der Text Gott in den Mund legt, der sich damit kommunikativ an den Adressaten *Israel* richtet. Dagegen wird die Aussage in Koh 12,1a lediglich vom menschlichen Standpunkt aus formuliert und geht nicht über das hinaus, was der Mensch tatsächlich sagen kann: Der Mensch steht als Geschöpf in Relation zum Schöpfer. Eine Ausdeutung dieser Relation, wie sie Jes 43,1 im Sinne eines tröstenden Zuspruchs weiter ausführt, wird im Koheletbuch nicht (vor-)gegeben, was dem Leser signalisiert, dass man eindeutige Schlussfolgerungen aus dieser Relation nicht ziehen kann.

2.4.4 Die Königsfiktion (Koh 1,12-2,26)

2.4.4.1 Ein anthropologischer Grundsatztext

Wenn man der Anthropologie im Buch Kohelet nachgehen will, ist ein Abschnitt herauszugreifen, der in besonderer Weise den Menschen in den Blick nimmt: Koh 1,12-2,26. Mit Koh 1,12-2,26 liegt ein größeres Textgefüge vor, das sich in mehrere kleine Texteinheiten aufteilen lässt. Nach vorne und hinten kann man die Komposition relativ eindeutig abgrenzen.⁷⁵⁸ In Koh 1,12 bildet die Selbstvorstellung des Königs mit dem Wechsel in die Ich-Perspektive⁷⁵⁹ eine auffallende Zäsur zum vorausgehenden Text, während im Anschluss an Koh 2,26 in Koh 3,1 mit dem Gedicht der wechselnden Zeiten ein neues Thema einsetzt. Daraus ergibt sich für Koh 1,12-2,26 eine Rahmung durch die beiden Grundsatztexte des Koheletbuches (Koh 1,4-7; 3,1-8), die das Ganze der Wirklichkeit auf je eigene Weise entfalten. Möglich ist eine Einteilung in folgende Texteinheiten, wobei auch eine feingliedrigere Abgrenzung vorgenommen werden kann:

⁷⁵⁷ Leuenberger, Gottesvorstellung, 236.

⁷⁵⁸ Zur Textstruktur und einer möglichen Untergliederung, siehe: Backhaus, Zeit, 93ff.

⁷⁵⁹ Das *Ich* der im Koheletbuch sprechenden Figur darf nicht automatisch mit einem möglichen Verfasser in Verbindung gebracht werden. Treffend spricht O. Loretz von einer „Darbietungsform der ‚Ich-Erzählung‘“, mit der „die Phantasie der Hörenden viel stärker gefangen“ werde. Loretz, Qohelet, 164. N. Lohfink meint, dass die „narrative Form [...] dem Leser die Freiheit [lasse; MS], sein eigenes Leben und dessen Erfahrungen zu vergleichen“. Lohfink, Kohelet, 23.

Koh 1,12	Selbstvorstellung des Königs
Koh 1,13-15	Beschreibung des Vorhabens
Koh 1,16-2,10	Ausführungen zu Wissen, Freude und Besitz
Koh 2,11-23	Resümee des Königs
Koh 2,24-26	<i>Theologische Reflexion</i>

Das Textgefüge (Koh 1,12-2,26) bezeichnen Ausleger/Auslegerinnen i. d. R. als „»Königsfiktion« oder »Königstravestie«, weil man die Selbstvorstellung in Koh 1,12 nicht als „historisch-biographische Angabe, sondern als literarische Fiktion“ einzuordnen hat.⁷⁶⁰ Die Königsfiktion knüpft damit an den Anfang des Koheletbuches an, wo bereits von Kohelet die Rede war, dem Sohn Davids und König in Jerusalem (Koh 1,1).

Über die Selbstvorstellung hinaus enthält der Text zahlreiche Motive, die man dem Themenfeld Königtum zuordnen kann: „Weisheit (1 Kön 3,9.16-28; 5,9-14.26; 10), Reichtum und Ehre (1 Kön 3,13; 10,14-28), große Bautätigkeiten (1 Kön 5,15-7,51; 9,10-28) und unangefochtene Herrschaft (1 Kön 4-7).“⁷⁶¹

In der Rolle des Königs spielt das Koheletbuch ein Szenario durch, das in vielfacher Hinsicht die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen des Menschen reflektiert.

Obwohl die Königsrolle zunächst themenspezifische Ausführungen zur Folge hat und in der Ich-Perspektive einsetzt (Koh 12,1), liegt insgesamt ein Text vor, der hintergründig auch vom Menschen an sich spricht und die Allgemeingültigkeit von Beobachtungen und Erkenntnissen formuliert: In Koh 1,13 bezieht sich das Motiv vom *qualvollen Geschäft* auf die Mühen, die das Streben des Menschen nach Erkenntnis begleiten (ענין רע נתן אלהים לבני האדם). Auch in Koh 2,3 fragt der König ganz allgemein danach, was für den Menschen im Hinblick auf seine begrenzte Lebenszeit zu tun gut wäre (עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם). Diese Frage versucht der König zwar mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu beantworten, gleichwohl handelt es sich auch hier um ein grundsätzliches Anliegen, das den Menschen an sich betrifft. Je weiter die Königsfiktion

⁷⁶⁰ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 187. Schon A. Lauha spricht von einer Königsfiktion, bei der es sich um ein *Phantasiebild* handle. Vgl. Lauha, Kohelet, 44. In Bezug auf das Ende dieser Fiktion/Travestie herrscht bei den Auslegern/Auslegerinnen Uneinigkeit. Auf verschiedene Positionen weist hin: Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 185.

⁷⁶¹ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 188.

voranschreitet, desto deutlicher treten allgemeine Aussagen in den Vordergrund.⁷⁶² Überhaupt gilt der König „als exemplarischer Mensch“, weshalb „[a]nhand dieser Figur [...] eine Anthropologie mit universalem Geltungsanspruch entwickelt werden“ kann.⁷⁶³

Insbesondere die existentielle Auseinandersetzung mit dem Todesschicksal, die das Resümee des Königs (Koh 2,11-23) prägt, zeigt das allgemeinemenschliche Anliegen des Textes an. Die unterschiedslose Sterblichkeit aller Menschen wird im Gegensatzpaar von Tor und Weisem zum Ausdruck gebracht (Koh 2,14). Der mehrfache Rekurs auf Tor und Weisen (Koh 2,15.16.19) hebt den Grundgedanken deutlich hervor: Jeden Menschen ereilt das Los des Todes.

In Koh 1,12-26 liegt deshalb ein Textgefüge mit anthropologischem Schwerpunkt vor, was auch durch das Vorkommen von „אדם“ unterstrichen wird. Innerhalb von Koh 1,12-2,26 kommt der Begriff zehnmal vor (Koh 1,13; 2,3.8.12.18.21(2x).22.24.26) und damit ein Fünftel des Vorkommens im Koheletbuch (49-mal).

Die universale Ausrichtung von Koh 1,12-2,26 auf den Menschen spiegelt sich außerdem im Vorhaben wider, das in der einleitenden Texteinheit (Koh 1,13-15) formuliert wird. Der König nimmt das Ganze (כל אשר נעשה) innerhalb der dem menschlichen Erkennen zugänglichen Wirklichkeit (תחת השמים) in den Blick, um einen „umfassenden Sinnzusammenhang“⁷⁶⁴ zu erschließen. Die Verbindung von „כל“ und „נעשה“ wird ferner rückblickend für das Tun des Königs und somit für die menschliche Lebenswelt gebraucht, indem der König feststellt, dass all seine Werke vergänglich sind (Koh 2,11).

Ein ähnliches Schema liegt in Koh 3,1 in Verbindung mit Koh 3,2-8 vor. Zuerst wird eine Aussage hinsichtlich des Ganzen gemacht: „לכל זמן ועת לכל הפעם תחת, השמים“ (Koh 3,1). Im Anschluss daran wird dieses Ganze beispielhaft entfaltet (Koh 3,2-8).

⁷⁶² M. Saur spricht treffend von einer „Vermenschlichung“ des Gedankengangs“, der sich innerhalb der Königsfiktion beobachten lässt. Saur, Gelassenheit, 90. Ähnlich hält N. Lohfink für das große Textgefüge Koh 1,12-3,15 fest: „Inhaltlich geht es um die Frage nach dem Menschen.“ Lohfink, Kohelet, 23. Das Koheletbuch baue „die Anthropologie nicht auf den Erfahrungen des kleinen Mannes oder gar menschlichen Mißlingens [auf; MS], sondern auf den Erfahrungen höchster menschlicher Möglichkeiten, geglückter Weltgestaltung und ergriffener Freude [...]. Um so bestürzender ist, was sich dann zeigt: Der mit Sicherheit kommende Tod.“ Lohfink, Kohelet, 23f.

⁷⁶³ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 188.

⁷⁶⁴ Backhaus, Zeit, 93.

Insofern kann man die verschiedenen Themen, die im Anschluss an Koh 1,12-15 reflektiert werden, als spezifische Ausführungen des angezeigten Vorhabens verstehen. Grundsätzlich lassen sich dabei drei Themen identifizieren, die nicht stringent aufeinanderfolgen, sondern fragmentarisch behandelt werden und sich teilweise überlappen: Wissen (1,16-18; 2,3.9.12-16.19.21.26), Freude (2,1-3.8.10.24-26) und Besitz (2,4-9.11.18.19-22.26).⁷⁶⁵ Fraglich ist, ob hier im Koheletbuch drei verschiedene Lebensweisen nebeneinandergestellt werden, die Aristoteles in der Nikomachischen Ethik diskutiert.⁷⁶⁶ Demnach handelt es sich bei den drei Lebensweisen (Genuss; Weisheit; Besitz), die gemeinsam einen zusammengehörenden Topos beschreiben, um potentielle Wege zu einem glücklichen Leben.⁷⁶⁷ Die drei Themen der Königsfiktion könnten vor diesem Hintergrund eine Gesamtheit repräsentieren, wobei es dann in Koh 1,12-2,26, wie in Koh 1,4-7 und 3,1-8, um das Ganze und daher um allgemeine Aussagen geht.

Die Ausrichtung auf das Ganze, die direkt genannt (Koh 1,13; 2,11) und indirekt ausgeführt (Koh 1,14-2,26) wird, legt nahe, dass es sich auch bei der Königsfiktion um einen Grundsatztext handelt, der in anthropologischer Hinsicht Grundsätzliches über das Weltbild des Koheletbuches mitteilt.

Ausgehend von Koh 1,13 liegt damit eine interessante Konstellation vor. Durch die menschliche Perspektive der sprechenden Figur wird über den Menschen reflektiert. Mit anderen Worten: In Koh 1,12-2,26 wird sich der Mensch selbst zum Gegenstand des Nachdenkens und der Erkenntnis.

Theologisch zeichnet sich die Königsfiktion durch Unauffälligkeit aus: Damit liegt neben Koh 1,4-7 und 3,1-8 mit Koh 1,12-2,26 ein weiterer längerer Textabschnitt des Koheletbuches vor, der nicht von Gott spricht. Abgesehen von den rahmenden Versen (Koh 1,13; 2,24-26) kommt Gott nicht vor, was bei

⁷⁶⁵ Beachtenswert ist eine Aufstellung von T. Krüger, der den Wortschatz von Koh 1,12-2,26 den drei verschiedenen Themen zuordnet. Vgl. Krüger, Kohelet, 130.

⁷⁶⁶ Zu den drei Lebensweisen in der Nikomachischen Ethik, siehe: Fischer, Skepsis, 208ff.

⁷⁶⁷ Ausführlich äußert sich L. Schwienhorst-Schönberger zu dieser möglichen Parallele. Siehe dazu: Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 182.

Auslegern/Auslegerinnen zu der Annahme führt, dass der König einen Lebensentwurf ohne Gott zu entwickeln versucht, der letztlich zum Scheitern verurteilt sei.⁷⁶⁸

In Anbetracht der bisherigen Erkenntnis, dass das Koheletbuch auch dort von Gott spricht, wo zunächst keine Erwähnung Gottes erfolgt (Koh 1,4-7; 3,1-8), und das Ganze in den Blick genommen wird, ist es plausibel, für Koh 1,12-2,26 dieselbe *theologische* Reflektiertheit des Koheletbuches anzunehmen.

2.4.4.2 Theologische Fragmente der Königsfiktion

Im Folgenden wird die Königsfiktion nicht ausführlich behandelt. Es sollen lediglich Aspekte beleuchtet werden, die im Hinblick auf die Rede von Gott im Koheletbuch beobachtet und beachtet werden können.⁷⁶⁹ Intertextuelle Gesprächsräume sollen hier nicht am Ende des Kapitels stehen, sondern dort angefügt werden, wo ein profilierender Vergleich möglich ist.

Koh 1,16-2,10 entwickelt ein Leben der Superlative. In jeder Hinsicht geht der König an die Grenzen dessen, was an Wissen, Freude und Besitz zu erreichen ist. Ein entscheidendes Leitwort der Ausführungen des Königs ist bezeichnenderweise das Wort „גדול“, mit dem der König sich und das Erreichte immer wieder charakterisiert. „גדול“ meint ein „groß sein“⁷⁷⁰ und unterstreicht die

⁷⁶⁸ Weil „Gott nur am Rand in den Blick“ genommen wird, spricht T. Krüger vom „Säkularismus« des Königs“. Krüger, *Kohelet*, 169. L. Schwienhorst-Schönberger meint, das Fehlen Gottes impliziere, dass der König an die Stelle Gottes getreten sei. Das königliche Experiment gelingenden Lebens sei ein Experiment ohne Gott. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 234. J. v. Oorschot weist darauf hin, dass das Fehlen des Gottesbegriffs dazu benutzt werde, die Königsfiktion von der im Rest des Buches sprechenden Figur abzusetzen. Indem Gott fehlt, wird betont, wie sehr die Königsfigur des Koheletbuches um sich kreist und um das, was sich der Mensch selbst aneignen und durch eigene Leistung hervorbringen kann. König Kohelet wird dabei zu einer Figur des Scheiterns stilisiert, welcher dann der Mensch Kohelet entgegengestellt wird, der sich als von Gott beschenkt erfährt. Vgl. Oorschot, *König*, 112f. Zusammengefasst gehe es dann um folgenden Gegensatz: „Leben aus Gottes Gnade *versus* Leben aus den eigenen Leistungen bzw. Leistungsdenken *versus* Erfahrung des unverfügbaren Lebens.“ Oorschot, *König*, 113.

⁷⁶⁹ Ausführliche Auslegungen der Königsfiktion finden sich bei: Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 181ff; Krüger, *Kohelet*, 123ff; Köhlmoos, *Kohelet*, 90ff.

⁷⁷⁰ Jenni, גדול, 402.

Möglichkeiten des Menschen, die der König vorführt (Koh 1,16; 2,4.9). Ausdrücklich beschreibt der König seine Errungenschaften immer wieder im Komparativ.

Thematisch bezieht sich der König zunächst auf Wissen/Weisheit, was das Wortfeld in Koh 1,16-18 deutlich macht (שכלות; הוללה; ידע; דעת; חכמה). Dabei stellt er fest, dass er alle an Weisheit übertrifft, die vor ihm König in Jerusalem waren (Koh 1,16).⁷⁷¹ Gleichzeitig schließt sich in Koh 1,17 eine Relativierung an. Als Einsicht (ידעתי) hält der König fest, dass „das Erkenntnisstreben des Menschen ‚ein Streben nach Wind‘ ist“.⁷⁷²

Intertextueller Gesprächsraum:

Das Lokalkolorit (Jerusalem), das den Vergleich begleitet, die Rolle des Königs (מלך), das Thema Weisheit (חכם) und die Aussage der Unvergleichbarkeit (Koh 1,16 vs. 1 Kön 3,12) zeigen, dass die Königsfiktion „auf Salomo transparent“⁷⁷³ ist. V. a. zu 1 Kön 3, der bekannten Traumszene von König Salomo, liegen einige Ähnlichkeiten vor, sodass Ausleger/Auslegerinnen auf das Gemeinsame beider Texte hinweisen.⁷⁷⁴ Insbesondere die Unvergleichbarkeitsaussage verweist auf *ein* Thema, das unterschiedlich rezipiert wird.

1 Kön 3,12 Siehe, ich habe dir ein weises (חכם) und verständiges Herz (לב) gegeben, sodass es vor dir (פנים) keinen wie dich gegeben hat und nach dir keiner wie du aufstehen wird.

⁷⁷¹ Der König zieht den Vergleich zu denen, die vor ihm *über* Jerusalem waren. Gemeint sind die vorherigen Könige, über die sich König Kohelet in einer Art „Schwarzweißmalerei [...] weit hinaushebt“. Loretz, Kohelet, 150. Die Präposition „על“ bezieht sich auf die Stellung des Herrschers und macht deutlich, dass sich der Vergleich auf die Könige und nicht jedermann in Jerusalem bezieht. “But the construction hayah ... ‘al (‘were over’) implies rulership.” Fox, Ecclesiastes, 10. „Für Salomo könnte man dabei neben seinem Vater David auch an vor-israelitische Herrscher über Jerusalem denken (etwa den legendären Melchisedek: Gen 14,18-20; Ps 110,4).“ Krüger, Kohelet, 136.

⁷⁷² Schellenberg, Erkenntnis, 145.

⁷⁷³ Köhlmoos, Kohelet, 95.

⁷⁷⁴ So z. B. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 196; Köhlmoos, Kohelet, 95. T. Krüger meint, dass Koh 1,16 „wie eine Parodie der alttestamentlichen Salomo-Überlieferung“ wirke. Krüger, Kohelet, 136.

Koh 1,16 Ich sprach in meinem Herzen (לב) und sagte: Ich, siehe, ich habe Weisheit (חכם) vergrößert und vermehrt, über alle hinaus, die vor mir (פנים) über Jerusalem waren, und mein Herz hat in Fülle Weisheit (חכם) und Erkenntnis geschaut.

In beiden Texten steht das Motiv der außerordentlichen Weisheit des Königs im Vordergrund. Der konkrete Unterschied besteht in der jeweiligen *theologischen* Ausgestaltung. Während Salomo seine Weisheit ausdrücklich von Gott empfängt, hebt Koh 1,16 mit dem zweimaligen *ich* hervor, dass sich König Kohelet diese Weisheit selbst aneignet: „Kohelet betont, dass *er* sich mehr Weisheit als alle seine Vorgänger verschafft habe. 1 Kön 3,12b sagt dagegen, dass JHWH dem König ein weises und verständiges Herz geben werde, »dass vor dir keiner war wie du und nach dir keiner wie du erstehen wird.«“⁷⁷⁵

In 1 Kön 3 handelt es sich bei der Weisheit des Königs um eine göttliche Gabe (נתן).⁷⁷⁶ Im Hintergrund steht hier die Vorstellung „vom göttlichen Charakter der Königsweisheit“.⁷⁷⁷ 1 Kön 3 zufolge begleiten diese Gabe Bedingungen, die mit der Gabe in Verbindung stehen. Dabei handelt es sich um die Frömmigkeit Salomos, die in 1 Kön 3 geschildert wird. Salomo liebt (אהב) JHWH, folgt den Satzungen seiner Vorfahren und bringt Unmengen an Schlachtopfern dar (1 Kön 3,4). Auch die Bitte, die Salomo vorbringt, ergeht in beispielhafter Demut. Die Königsrolle, Frömmigkeit und Weisheit bilden in 1 Kön 3 einen Zusammenhang, bei dem sich auch Tun und Ergehen entsprechen.

Koh 1,16 nimmt zwar nun das Motiv vom König und seiner Weisheit auf, verzichtet dabei aber auf die *theologische* Dimension. Im Gegensatz zu 1 Kön 3 betont Koh 1,16 – weil von Gott nicht die Rede ist – die ausschließliche Leistung des Königs. Die Sichtweise ist hier zunächst eine rein anthropozentrische.

Es wäre aber zu kurz gegriffen, wenn man nun schlussfolgern würde, dass das Koheletbuch einem *theologischen* Konzept, das Weisheit auf Gott zurückführt, mit Skepsis begegnet. Denn am Ende der Königsfiktion (Koh 2,26) wird Weisheit (חכם) neben anderen Aspekten durchaus zu den Gaben gezählt, die Gott

⁷⁷⁵ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 196.

⁷⁷⁶ Im Hintergrund von 1 Kön 3 steht die Tradition, dass „der König bei der Inthronisation einen Wunsch frei hat“ (vgl. auch Ps 2,8). Müller, חכם, 932.

⁷⁷⁷ Müller, חכם, 940.

gibt (נתן), sodass auch im Koheletbuch, wie in anderen alttestamentlichen Texten, „von Gott als Geber der Weisheit“⁷⁷⁸ gesprochen wird. Insofern ist der Weisheitsbegriff, den das Koheletbuch in Koh 1,13ff reflektiert, nicht generell *untheologisch*,⁷⁷⁹ sondern allenfalls auf den ersten Blick.

Die *theologische* Deutung kann jedoch erst durch den Leser erfolgen. Einerseits begegnet der Leser in Koh 1,16 einem König und seiner großen Weisheit, was – wenn man den Text mit 1 Kön 3 vergleicht – u. U. einen *theologischen* Zusammenhang erwarten lassen würde, der aber an dieser Stelle nicht kommt. Andererseits wird in Koh 2,26 am Ende der Königsfiktion in sehr allgemeinmenschlicher Weise (כי לאדם) gesagt,⁷⁸⁰ dass man Weisheit als Gabe Gottes aufzufassen habe.⁷⁸¹

Aus diesem Grund kann der Leser auch die Weisheit des Königs *theologisch* als Gabe Gottes verstehen, muss sich aber die Frage stellen, wieso die *theologische* Dimension in Koh 1,16 (noch) nicht eingebracht wird.

Wiederum wird von der *theologischen* Vorsicht und Zurückhaltung des Koheletbuches auszugehen sein. Nach Koh 2,26 wird zwar Weisheit ganz allgemein auf Gott zurückgeführt, im konkreten Einzelfall jedoch – hier am Beispiel von König Kohelet (Koh 1,16) – lässt sich das *theologisch* nicht ausführen. Während letztlich ein Text wie 1 Kön 3 vorbildliches religiöses Verhalten, die Königsrolle und Weisheit in der Figur Salomos vernetzt und *theologisch* deutet, greift das Koheletbuch solche Zusammenhänge in Bezug auf König Kohelet nicht auf, sondern belässt es bei einer grundsätzlichen Aussage (Koh 2,26), um zu zeigen, dass *theologische* Äußerungen nur in sehr allgemeiner Weise möglich sind.

Der *theologischen* Zurückhaltung entspricht auch die Unverfügbarkeit, die Koh 2,26 in Bezug auf das, was Gott gibt, zum Ausdruck bringt. Wenn hier vom

⁷⁷⁸ Müller, חכם, 941. Nach H.-P. Müller beziehen sich solche Vorstellungen v. a. auf Elohim. Vgl. Müller, חכם, 940f.

⁷⁷⁹ D. Dieckmann zufolge zeige der intertextuelle Vergleich mit Texten aus 1 Kön und 2 Chr, dass in Koh 1,13ff ein *untheologischer* Weisheitsbegriff vorliege. Vgl. Dieckmann, Worte, 117.

⁷⁸⁰ „Der König verallgemeinert hier seine eigenen Erfahrungen und Überlegungen zu Aussagen über »den Menschen« schlechthin.“ Krüger, Kohelet, 130. „Dass die in V. 18-23 bereits erkennbare Wendung vom ‚König Kohelet‘ hin zum Menschen Kohelet und damit auch zum Allgemein-Menschlichen hin vollends vollzogen ist, zeigt bereits die Einleitung des Abschnitts in V. 24“ (אין טוב באדם). Saur, Gelassenheit, 88.

⁷⁸¹ M. E. ist aufgrund der in Koh 2,24-26 betont allgemeinmenschlichen *theologischen* Reflexion die Interpretation von A. Vonach, der meint, König Kohelet finde hier „zu seinem Gott“ nicht plausibel. Vonach, Nähere, 134.

Menschen, dem Gott wohlgefällig ist (שטוב לפניו), oder – im Gegensatz dazu stehend – dem Sünder (ולחוטא) die Rede ist, dann sind damit nicht Kategorien moralisch-religiösen Verhaltens gemeint, die ein gewisses Ergehen zur Folge haben, sondern allein die souveräne Zuteilung durch Gott, „wobei das Kriterium für ‚genehm‘ oder ‚nicht genehm‘ allein bei Gott liegt“.⁷⁸²

Erneut deutet sich also gerade da, wo das Koheletbuch nicht von Gott spricht, die *theologische* Reflektiertheit des Buches an.

Vielleicht kann diese Argumentation eine weitere Perspektive in die Diskussion einbringen, die nach dem Sinn der „theologischen Dimension“⁷⁸³ fragt, die in Koh 2,24-26 erst am Ende der Königsfiktion eröffnet wird. Die Pointe der überwiegend nicht *theologischen* Königsfiktion würde demnach nicht (nur) darin bestehen, dass es um einen Lebensentwurf ohne Gott gehe, den das Koheletbuch durchspielt, sondern vielmehr darin, dass dort nicht von Gott gesprochen wird, wo von Gott nicht gesprochen werden kann.

Neben dem Thema Wissen/Weisheit wird auch der Erfolg des Königs in materieller Hinsicht beleuchtet. Die Rede ist von großen Werken (הגדלתי מעשי), die detailliert ausgeführt werden (Koh 2,4ff), sodass König Kohelet letztlich größer und reicher als alle seine Vorgänger (וגדלתי והוספתי מכל שהיה לפני בירושלם) geworden war (Koh 2,9).⁷⁸⁴

Die Aufzählung der aufeinanderfolgenden Werke erfolgt in ähnlicher Weise. In der ersten Person Singular beschreibt der König mithilfe von verschiedenen Verben sein Tun: Er baut Häuser und pflanzt Weinberge (Koh 1,4), er legt Gärten und Parks an (Koh 2,5a), er pflanzt Fruchtbäume (Koh 2,5b), er legt Wasserteiche und einen Hain an (Koh 2,6), er kauft Knechte und Mägde (Koh 2,7a), er besitzt hausgeborene Sklaven (Koh 2,7b), er besitzt Vieh (Koh 2,7c), er sammelt Reichtum an Silber und Gold (Koh 2,8a), und er beschafft sich Sänger, Sängerinnen und Frauen (Koh 2,8b).⁷⁸⁵

⁷⁸² Michel, Untersuchungen, 40. Weil in Koh 2,26 von Gaben Gottes die Rede ist, erfolgt eine ausführlichere Auseinandersetzung in Kapitel 3.2.1.2.

⁷⁸³ Michel, Untersuchungen, 37.

⁷⁸⁴ In Koh 2,9 endet die Darstellung des Reichtums, indem mit „גדל“ auf Koh 2,4 rückverwiesen wird.

⁷⁸⁵ Ausführlich zu den einzelnen Aspekten, siehe: Krüger, Kohelet, 138f; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 210ff.

Insgesamt werden, wenn man die Verben zählt, zehn Taten genannt, von denen man die ersten fünf „auf den *äußeren* Bereich, die zweite Hälfte auf den *inneren* Bereich der königlichen Residenz, den Haushalt im engeren Sinne“⁷⁸⁶ beziehen kann. Insofern könnte das Koheletbuch auch an dieser Stelle Vollständigkeit zum Ausdruck bringen wollen, was die Größe von König Kohelet zusätzlich unterstreicht.

Intertextueller Gesprächsraum:

Die Ausführungen in Koh 2,4ff können nun ebenfalls weiter im Gegenüber zu König Salomo gelesen werden,⁷⁸⁷ wobei abermals das *theologische* Profil des Koheletbuches sichtbar wird.

An die Gabe der Weisheit schließen sich in 1 Kön 3 weitere Gaben an, die im Koheletbuch in ähnlicher Weise Thema sind. Denn auch das, was Salomo nicht erbeten hat, wird nun von Gott gegeben (נתן): Reichtum (עשר) und Herrlichkeit (כבוד), deren Ausmaß wiederum die Unvergleichbarkeitsaussage hervorhebt (1 Kön 3,13).⁷⁸⁸ Beides wird in 1 Kön 3,13 – ebenso wie die Weisheit – auf Gott zurückgeführt und, weil diese Gaben über das von Salomo Erbetene hinausgehen, durch das Verhalten Salomos motiviert (1 Kön 3,11).

In Koh 2,4ff repräsentieren die beeindruckenden Werke unmissverständlich den Wohlstand von König Kohelet, der in der Königsfiktion nicht auf Gott zurückgeführt, sondern nur in anthropozentrischer Hinsicht als Errungenschaft des Königs dargestellt wird. Wie in 1 Kön 3,11 wird auch in Koh 2,9 die Unvergleichbarkeit betont.

Die *theologische* Dimension erwähnt das Koheletbuch nun erneut an anderer Stelle, wonach der Reichtum als Gabe Gottes zu verstehen sei. Zum einen wird

⁷⁸⁶ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 206f.

⁷⁸⁷ „Salomo hat »Gebäude« gebaut (Koh 2,4), nämlich zunächst den Tempel (1 Kön 6) und dann seine Paläste (1 Kön 7,1-12); er hat sich »Weingärten« (Koh 2,4) angelegt, von denen Hld 8,11 berichtet; er hat mit »Silber und Gold« (Koh 2,8) eine Staatskasse angelegt (1 Kön 9,28; 10,14-29) und hat sowohl Schätze von König(inn)en erhalten (etwa vom König Hiram, vgl. 1 Kön 9,27-28, 10,11-12; oder von der Königin von Saba; vgl. 1 Kön 10,2.10.13) als auch deren Gebiete dazugewonnen (1 Kön 5,1.4). Dass er über einen großen Haushalt herrschte (Koh 2,7), ist selbstverständlich; dass er wie David über Sängerinnen und Sänger verfügte (Koh 2,8/2Sam 19,36), ist plausibel, und dass er viele Frauen »besaß« (Koh 2,8/1 Kön 11,1-3), allgemein bekannt.“ Dieckmann, Worte, 134f.

⁷⁸⁸ M. Köhlmoos meint, dass „Kohelets Tätigkeit als Bauherr und sein Reichtum [...] nach 1Kön 5,1-3.5-8; 10 modelliert“ seien. Köhlmoos, Kohelet, 95.

in Koh 2,26 – wieder in allgemeinmenschlicher Weise – von demjenigen Menschen gesprochen, dem Gott das gibt, was andere ansammeln, und zum anderen wird in Koh 5,18; 6,2 Gott ausdrücklich als Geber des Reichtums genannt.

Die *theologischen* Implikationen sind nun dieselben, wie im Hinblick auf die Weisheit. Grundsätzlich wird zwar Reichtum auf Gott zurückgeführt, was das Koheletbuch in allgemeiner Weise zum Ausdruck bringt (Koh 2,26; 5,18; 6,2). Im Kontext der Vorstellung, dass Gott alles macht (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5), handelt es sich dabei aber um keine außergewöhnliche bzw. gewagte *theologische* Aussage. Das Entscheidende des Koheletbuches zeigt sich vielmehr im Vergleich mit einem Text wie 1 Kön 3. Die Königsfiktion spricht vom selben atemberaubenden Reichtum eines (bestimmten) Königs, enthält sich dabei aber jeder *theologischen* Näherbestimmung des Reichtums. Während der Leser von 1 Kön 3 eine nachvollziehbare *theologische* Begründung finden kann, weshalb Salomo zu Reichtum gelangt (Frömmigkeit; Demut), kann der Leser der Königsfiktion im Koheletbuch keine *theologische* Begründung des Reichtums ableiten. Damit wird deutlich, dass das Handeln Gottes nicht einsehbar, nicht motivierbar oder irgendwie berechenbar ist. Umgekehrt lassen sich aus dem Vorhanden- oder Nichtvorhandensein von Reichtum *theologische* Implikationen ableiten.

In Koh 2,4-6 finden sich nicht nur intertextuelle Referenzen zu Salomo, sondern auch zur Gartengeschichte in Gen 2-3: „Denn Kohelet schildert seinen »Garten« (V.5) [...] mit zahlreichen Worten, die an Gen 2-3 bzw. Gen 1 erinnern.“⁷⁸⁹

Überhaupt haben Ausleger/Auslegerinnen zwischen der Urgeschichte bzw. Teilen davon immer wieder Ähnlichkeiten festgestellt.⁷⁹⁰ So urteilt H. Hertzberg: „das Buch *Qoh* ist geschrieben mit Gn 1-4 vor den Augen seines Verfas-

⁷⁸⁹ Dieckmann, Worte, 135. A. Verheij macht darauf aufmerksam, dass die Ähnlichkeiten zu Gen 2 häufig nicht gesehen werden: „In explaining the details of ‘The Royal Experiment’ (Qoh. 1.12-2.26) most commentators refer to the books of Kings, Chronicles and Nehemia.“ Verheij, Paradise, 113.

⁷⁹⁰ „Die Grundlinien seiner [Kohelets; MS] Sicht des Verhältnisses von Gott und Mensch scheinen sich demgegenüber im Wesentlichen der Thora, näherhin der sog. »Urgeschichte« in Gen 1-11 zu verdanken.“ Krüger, Kohelet, 48. Zudem zeigen Bibelstellenregister die häufige Bezugnahme auf die Urgeschichte an, obwohl sie nicht immer gedeutet werden: O. Kaiser nimmt in einer Aufstellung biblischer Parallelen zum Buch Kohelet zahlreiche Genesis-Bezüge auf, siehe: Kaiser, Kohelet, 67ff; aber auch Lauha, Kohelet, 226; Loretz, Qohelet, 332.

sers; die Lebensanschauung Qoh's ist an der Schöpfungsgeschichte gebildet.“⁷⁹¹ Ähnlich, aber in Bezug auf die ganze Urgeschichte, hält C. Forman für Gen 1-11 fest: “The author of Ecclesiastes touched at many points the ideas found in the first eleven chapters of Genesis.”⁷⁹² Das Koheletbuch und die Urgeschichte teilen eine universale Perspektive,⁷⁹³ weshalb es nicht verwundert, dass es sich um „die beiden literarischen Komplexe [des Alten Testaments handelt; MS] in denen 'ādām am häufigsten vorkommt (Gen 1-11 und Pred)“.⁷⁹⁴

Vermutet wird von Auslegern/Auslegerinnen eine literarische Abhängigkeit, wonach die Urgeschichte eine Vorlage bildet, auf die sich das Koheletbuch bezieht. Eine solche literarische Abhängigkeit lässt sich allerdings kaum belegen, weshalb nur auf das Vorkommen gemeinsamer Themen und Begriffe hingewiesen werden kann, wie sich dies beispielsweise schon für Koh 1,4-7/Gen 1 und Koh 3,19-20; 12,7/Gen 2,7; 3,19; 6,3 gezeigt hat.

Neben einer Vielzahl an ähnlichen Motiven und Begriffen, hinsichtlich derer das Koheletbuch und die Urgeschichte (Gen 1-11) nebeneinandergestellt werden können, enthält insbesondere der Abschnitt Koh 2,4-6, der den *äußeren* Bereich der königlichen Residenz betrifft, eine ganze Reihe an Überschneidungen zum Garten in Gen 2, weshalb sich ein intertextueller Vergleich nahelegt.⁷⁹⁵

Koh 2,4:		
Ich unternahm große Werke:	עשה	Gen 2,2.3.4.18
	נטע	Gen 2,8

⁷⁹¹ Hertzberg, Prediger, 230. Zu den verschiedenen Referenzen, die H. Hertzberg sammelt, siehe: Hertzberg, Prediger, 227ff.

⁷⁹² Forman, Genesis, 263. Zu den verschiedenen Referenzen, die C. Forman sammelt, siehe: Forman, Genesis, 256ff.

⁷⁹³ Der universale Charakter der Urgeschichte wird vielfach betont: „Es ist die ganze Welt (Gen.1), es ist die ganze Menschheit (Gen.2), mit der es der Gott der Bibel zu tun hat.“ Westermann, Theologie, 74. Zum Begriff „Urgeschichte“ siehe: Fischer, Genesis (1-11), 38. Eine Abgrenzung der Kapitel 1-11 vom Rest der Genesis ergibt sich aus einem Wechsel der Perspektive. Bis Gen 11 stehen universale, schöpfungstheologische Vorstellungen im Vordergrund, während ab Gen 11 das Partikulare, im Sinne der Vätergeschichten beginnt.

⁷⁹⁴ Westermann, דברים, 45.

⁷⁹⁵ L. Schwienhorst-Schönberger spricht von „unüberhörbaren Anspielungen auf den Garten Edens von Gen 2“. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 210f.

Ich baute mir Häuser, ich pflanzte mir Weinberge.		
Koh 2,5a: Ich machte mir Gärten und Parks Koh 2,5b: und pflanzte darin die unterschiedlichsten Frucht- bäume.	עשה גן פרדס נטע פרי עץ	Gen 2,2.3.4.18 Gen 2,8.9.10.15.16 Gen 2,8 „παράδεισον“ (LXX) Gen 2,8 Gen 3,2f.6 Gen 2,9.16f
Koh 2,6: Ich machte mir Wasserteiche, um daraus den aufsprießenden Wald von Bäumen zu bewässern.	עשה צמח עץ להשקות	Gen 2,3.4 Gen 2,5.9 Gen 2,9.16f Gen 2,10

Beide Texte (Koh 2,4-6 und Gen 2) greifen das Thema *Garten* mit dem dazugehörigen Wortfeld auf. Einen intertextuellen Vergleich stützt v. a. die Kombination der Wörter: “Taken separately, these words are not remarkable: for the most part they are indeed very common in Biblical Hebrew. It is their combined occurrence here [Koh 2,4-6; MS] and in Genesis that establishes a firm link between the texts.”⁷⁹⁶

Grundsätzlich handelt es sich bei einem Garten um einen Kulturort⁷⁹⁷ und damit um einen Ort, der nicht von Natur aus gegeben ist, sondern erst geschaffen werden muss, d. h., er braucht einen Gärtner/eine Gärtnerin. Für die Anlage

⁷⁹⁶ Verheij, Paradise, 114.

⁷⁹⁷ Zum Garten als Kulturort: vgl. Dohmen, Künstlichkeit, 211f. C. Dohmen versteht unter *Natur* das dem Menschen Vorgegebene und unter *Kultur* das vom Menschen Gestaltete. Vgl. Dohmen, Künstlichkeit, 220f.

eines Gartens ist verschiedenes Tun notwendig, das sich in Koh 2,4-6 und Gen 2 anhand eines ganzen Spektrums an Tätigkeiten zeigt (שקח; עשה; בטע).

Der Garten als Kulturort hat ein Innen und ein Außen, indem ein Bereich eingegrenzt und bearbeitet wird, während anderes ausgegrenzt wird. Das legt bereits die Semantik des hebräischen Wortes „גן“ für Garten nahe, das auf einen umfriedeten Bereich abzielt.⁷⁹⁸ Das Innen des Gartens zeichnet sich im Gegenüber zum Außen der Natur durch Ordnung, Fülle und Schönheit aus. Dies zeigt sich in vielerlei Hinsicht:

„Ein Garten benötigt im Vorderen Orient eine Quelle, einen Fluss oder Kanäle für die Wasserversorgung (Num 24,6; Jes 1,29; 58,11; Jer 31,12), hat oftmals eine Mauer oder einen Zaun zum Schutz vor wilden Tieren (Jes 5,5; Hld 4,12) und ist bepflanzt mit Gemüse, Kräutern, Blumen sowie fruchthabenden und Schatten spendenden Sträuchern und Bäumen wie Wein, Feigenbäumen, Ölbäumen, Granatapfelbäumen, Dattelpalmen oder Nussbäume[n]. [...] Gärten sind daher in den Kulturen des Vorderen Orients und Ägyptens ein Sinnbild für den Lebensraum der Menschen und der Gottheiten.“⁷⁹⁹

Durch den Einsatz von Arbeit entsteht ein lebensfreundlicher Bereich, der als ein dem Chaos entzogener Raum verstanden werden kann.⁸⁰⁰ Den mit der Anlage eines Gartens verbundenen Aufwand konnten oft nur wohlhabende Menschen betreiben, was zum Motiv des als Gärtner planvoll handelnden Königs führt, das in der altorientalischen Umwelt Israels verbreitet war: „Die Könige des Zweistromlandes berichten von ihren Gärten, in denen sie Obstbäume, Zedern und andere Bäume anpflanzen ließen. [...] Diese Gärten wurden mit viel Geschick angelegt und erreichten oft parkähnliche Ausmaße.“⁸⁰¹ Für gewöhnliche Menschen waren solche Gärten nicht zu realisieren. „Den Luxus eines

⁷⁹⁸ Zur Semantik des deutschen Wortes *Garten* und des hebräischen Begriffs „גן“, siehe: Dohmen, Künstlichkeit, 211f. Auch das iranische Lehnwort, *paridaīda*, von dem sich das geprägte Wort *Paradies* ableitet, bezieht sich auf einen umzäunten Bereich und hat die gleiche profane Bedeutung wie „גן“. Vgl. Jacobs-Hornig, גן, 38.

⁷⁹⁹ Häusl, Garten, 9.

⁸⁰⁰ „Außerhalb des Gartens droht Wüste oder, theologisch gesprochen, das lebensgefährliche und -vernichtende Chaos.“ Häusl, Garten, 10.

⁸⁰¹ Jacobs-Hornig, גן, 36.

Parks mit der notwendigen aufwendigen Pflege und kontinuierlichen Bewässerung konnten sich damals fast nur Könige leisten (vgl. 1 Kön 21,2; 2 Kön 21,18.26; 25,4; Neh 3,15).⁸⁰²

Ausleger/Auslegerinnen vermuten, dass die Königsfiktion des Koheletbuches sogar ein zeitgenössisches Vorbild vor Augen gehabt haben könnte: „Fernes Modell mag der Palast der Lagiden und das ihn umgebende Areal von Parks, Seen und öffentlichen Gebäuden in Alexandria gewesen sein.“⁸⁰³ Das Koheletbuch denkt wohl an einen solchen königlichen Garten, was nicht nur die Königsrolle, sondern auch die Terminologie deutlich macht. Das persische Lehnwort „פֶּרֶדֶס“ (Koh 2,5), das im Alten Testament nur noch in Hld 4,13 und Neh 2,8 vorkommt, „verweist auf eine (königliche) *Parkanlage* mit vielerlei exotischen Pflanzen und »Gottesbäumen«, die vor allem der königlichen Repräsentation und Erholung [...] diente.“⁸⁰⁴ Auch in Gen 2 handelt es sich um einen außerordentlichen Garten: „Mit allen Arten von Bäumen [...] und dem Namen »Eden« = Wonne ist Gottes Anlage mehr als ein gewöhnlicher »Garten«.“⁸⁰⁵ Königlich erscheint nicht nur der Garten, sondern auch das göttliche Spazieren (Gen 3,8).⁸⁰⁶

Aufgrund der Ähnlichkeit beider Texte kommen Ausleger/Auslegerinnen nun zu verschiedenen Schlussfolgerungen, wobei i. d. R. die Gartengeschichte in Gen 2 als Prätext verstanden wird, auf den Koh 2,4-6 anspielt.

⁸⁰² Fischer, Genesis (1-11), 188.

⁸⁰³ Lohfink, Kohelet, 27. Ein anderes konkretes Areal benennt M. Köhlmoos: „Sehr wahrscheinlich hat Kohelet neben den intertextuellen Bezügen die konkreten Plantagen (*Paradeisoi*) in Engedi und Jericho vor Augen [...]“. Köhlmoos, Kohelet, 103. H. Graetz setzt als zeitgenössischen Hintergrund des Koheletbuches die Herrschaft des Herodes an und interpretiert Koh 2,6 als Anspielung auf das Errichten von Wasserleitungen durch Herodes und dass das in ihnen geleitete Wasser selbstverständlich für die Vegetation benutzt wurde. Für H. Graetz besteht kein Zweifel, dass hier die Lustbauten des Herodes geschildert werden. Vgl. Graetz, Kohelet, 60.

⁸⁰⁴ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 210. Das persische Lehnwort, *paridaïda*, von dem sich das geprägte Wort *Paradies* ableitet, bezieht sich auf einen umzäunten Bereich und hat die gleiche profane Bedeutung wie „גן“. Vgl. Jacobs-Hornig, גן, 38.

⁸⁰⁴ Häusl, Garten, 9.

⁸⁰⁵ Fischer, Genesis (1-11), 219.

⁸⁰⁶ Gen 3,8 erinnere nach G. Fischer u.a. an König David, der auf seinem Palastdach spazieren geht (2 Sam 11,2). Vgl. Fischer, Genesis (1-11), 241.

So lässt sich der Anklang der Königsfiktion an die Gartengeschichte in Gen 2 z. B. dahingehend interpretieren, dass sich König Kohelet „paradiesische Freuden“⁸⁰⁷ verschaffen könne.

Ein anderes Verständnis geht vom Egoismus des Königs aus, den Gen 2 als Hintergrund besonders deutlich macht. Während in Gen 2 das Handeln Gottes auf den Menschen ausgerichtet ist, macht König Kohelet alles nur für sich,⁸⁰⁸ sodass es zu einer „Veränderung und Umkehrung des Schöpfungsgedankens der Priesterschrift und der Eden-Erzählung“⁸⁰⁹ komme.

Andere Ausleger/Auslegerinnen unterstreichen die göttlichen Konnotationen, die von Gen 2 aus gelesen in Koh 2,4-6 hervortreten: „Qohelet not only poses as a king, but even – for a moment – as god.“⁸¹⁰ Insofern ließe sich davon die Hybris⁸¹¹ oder die unübertreffliche Größe von König Kohelet ableiten.⁸¹²

Betrachtet man Gen 2 und Koh 2,4-6 synchron nebeneinander, dann kann man zumindest feststellen, dass beide Texte das Thema *Garten* und das Motiv des als Gärtner planvoll handelnden Königs aufnehmen und auf ihre je eigene Weise rezipieren.

In Gen 2 findet dieses Bild *theologisch* und *anthropologisch* Verwendung. Einerseits wird Gott in der Rolle des Gärtners skizziert: Die „Fügung »einen Park/Garten pflanzen« begegnet nur hier [Gen 2,8; MS]. Sie weist auf eine besondere, großzügige Anlage hin und lässt Gott als *Gärtner* wahrnehmen“.⁸¹³

⁸⁰⁷ Hertzberg, Prediger, 87. „Wenn dem neuzeitlichen Leser dieses Bild [der Gärten in Koh 2,4ff; MS] geradezu *paradiesisch* erscheint, so entspricht das exakt der Intention des Textes.“ Fitschen, Gabe, 214.

⁸⁰⁸ Deutlich wird die Ich-Bezogenheit anhand der Präposition „ל“, die sich retardierend in der ersten Person Singular auf den König bezieht.

⁸⁰⁹ Fitschen, Gabe, 217f. „Liefen Gen 1 und Gen 2 auf je unterschiedliche Weise darauf zu, gutes menschliches Leben zu ermöglichen, so beschreibt Koh 2,4-8 die Vorhaben eines Königs, dem zwar fast alles möglich ist, der bei seinen Vorhaben jedoch nur sich selbst im Blick hat und seine eigene Welt nur für sich erschafft.“ Fitschen, Gabe, 218.

⁸¹⁰ Verheij, Paradise, 113. „However, in its actual wording this passage is a paraphrase of the planting of the Garden of Eden, with indeed Qohelet himself as subject, instead of god.“ Verheij, Paradise, 114. A. Schellenberg hält fest: „der König beschreibt sich in Analogie zu Gott.“ Schellenberg, Kohelet, 59. T. Krüger sieht Kohelet hier in der Rolle des Schöpfers. Vgl. Krüger, Kohelet, 138.

⁸¹¹ „König Kohelet tritt an die Stelle Gottes. Nach und nach wird ihm aber klar, dass er damit zu hoch gegriffen hat.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 211.

⁸¹² Indem König Kohelet in die Rolle Gottes schlüpfe, „rückt [er; MS] sich selbst und sein Werk in die bestmögliche Position; es ist unmöglich, mehr zu erreichen“. Fitschen, Gabe, 219.

⁸¹³ Fischer, Genesis (1-11), 187.

Andererseits wird dieses Bild auch vom Menschen gezeichnet, der den Auftrag erhält, den Garten zu bearbeiten und zu bewahren (Gen 2,15):⁸¹⁴ „Der Park ist etwas Wertvolles, von Gott Gepflanztes, und soll in seinem von ihm gewollten Zustand so gut wie möglich erhalten werden.“⁸¹⁵ Gott und Mensch ähneln sich in Gen 2, denn „[i]n alledem [dem Tun Gottes in Gen 2; MS] sind handwerkliche und gärtnerische Termini verwendet, die ganz so im Bereich des menschlichen Tuns gebraucht werden“.⁸¹⁶ Gott wird auf diese Weise in Gen 2 „in fast anstößiger Weise anthropomorph gezeichnet.“⁸¹⁷

Dagegen wendet Koh 2,4-6, in terminologisch auffallend ähnlicher Weise wie in Gen 2, das Motiv nun allein anthropologisch an. In erster Linie ist von König Kohelet die Rede, aber darüber hinaus eben auch vom Menschen an sich, den das Koheletbuch in Koh 1,12-2,26 reflektiert. Die Tätigkeit des Gärtners bleibt ausschließlich eine menschliche Tätigkeit.

Gen 2 und Koh 2,4-6 überschneiden sich zwar in der Anthropologie, unterscheiden sich jedoch in der *theologischen* Ausgestaltung des Gartenthemas. Während Gen 2 das letztlich menschliche Bild vom Gärtner auch auf Gott überträgt und sich so eines gewissen „Anthropomorphismus“ nicht „entziehen kann“,⁸¹⁸ bleibt das Koheletbuch allein bei einer Rede vom Menschen. Die intertextuellen Referenzen könnten hier also auf einen alttestamentlichen Diskurs hinweisen, bei dem das Koheletbuch seinem Leser nahelegen will, dass man – im Gegensatz zur Umsetzung des Motivs in Gen 2 – zwar vom Menschen als Gärtner reden kann, nicht aber von Gott. Eine Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott, die das Motiv in Gen 2 suggeriert, wird im Koheletbuch nicht hergestellt, was die epistemologische Entzogenheit Gottes unterstreicht. Die *theologische* Position des Koheletbuches zeichnet sich also gerade dadurch aus, dass Gott in der Königsfiktion nicht vorkommt.

⁸¹⁴ „עֲבַד, שָׁמַר und עָבַד sind die Komplemente positiver Betätigung und beruflichen Wirkens: Schaffen und Erhalten, Arbeiten und Bewachen.“ Jacob, Genesis, 91.

⁸¹⁵ Fischer, Genesis (1-11), 202.

⁸¹⁶ Zimmerli, Grundriß, 26.

⁸¹⁷ Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 98.

⁸¹⁸ Jacob, Genesis, 85.

2.4.4.3 Fazit

Neben Koh 1,4-7 und 3,1-8 handelt es sich bei der Königsfiktion (Koh 1,12-2,26) um einen weiteren Grundsatztext, der einen anthropologischen Schwerpunkt hat. In Bezug auf Wissen, Freude und Besitz reflektiert König Kohelet die Möglichkeiten und Grenzen des Menschen an sich und damit die ganze menschliche Existenz.

Obwohl in Koh 1,12-2,26 von Gott – abgesehen von den rahmenden Versen (Koh 1,13; 2,24-26) – nicht gesprochen wird und der Textabschnitt damit bei den Auslegern/Auslegerinnen in *theologischer* Hinsicht kaum Beachtung findet, hat die vorausgehende fragmentarische Untersuchung zeigen können, dass mit der Königsfiktion ein Text vorliegt, der sich durch *theologische* Reflexion auszeichnet und im Hinblick auf die Rede von Gott im Koheletbuch unbedingt beachtet werden muss. Diesbezüglich ist bezeichnend, dass sich A. Vonach – entsprechend des „אלהים“-Vorkommens – mit Gott in den Rahmenversen der Königsfiktion auseinandersetzt, den dazwischenliegenden Teil aber lediglich als ein anthropologisches Experiment versteht, das zeige, dass Lebensfreude nicht machbar sei, sondern von Gott geschenkt werde und diesen Teil damit *theologisch* übergeht.⁸¹⁹

Das *theologische* Potential der Königsfiktion wird auf diese Weise nicht vollständig gehoben, weil die *theologischen* Akzente der Königsfiktion gerade durch die Nichtnennung Gottes zum Ausdruck gebracht werden. So hat der intertextuelle Vergleich mit der Traumszene König Salomos (1 Kön 3) und der Gartengeschichte in Gen 2 zeigen können, dass in der Königsfiktion alttestamentliche Motive rezipiert werden, die sich dem Themenbereich *König* zuordnen lassen. In diesem Kontext sind die Weisheit des Königs (Koh 1,16), der Reichtum (Koh 2,4ff) sowie die königliche Rolle des Gärtners (Koh 2,4-6) von Bedeutung. Während die genannten Motive in 1 Kön 3 und Gen 2 *theologisch* auf verschiedene Weise ausformuliert werden, bleibt das Koheletbuch betont anthropozentrisch ausgerichtet und macht durch die Nichtnennung Gottes die Zurückhaltung deutlich, die *theologisches* Sprechen begleiten muss. Obgleich Aspekte des menschlichen Lebens wie Weisheit oder Reichtum – in einer Wirklichkeit, in der Gott alles macht (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5) – auch auf Gott zurückzuführen sind (Koh 2,26; 5,18; 6,2), sind dem Koheletbuch zufolge spe-

⁸¹⁹ Vgl. Vonach, Nähere, 133.

zifische *theologische* Interpretationen zu unterlassen, die Weisheit oder Reichtum im Einzelfall begründen wollen. Dass insbesondere die Rolle des Königs mit solchen *theologischen* Interpretationen besetzt ist, macht eine Erzählung wie 1 Kön 3 exemplarisch deutlich,⁸²⁰ von der sich die *profane* Königsfiktion des Koheletbuches unverkennbar unterscheidet.

Auch der Vergleich mit Gen 2 zeigt, dass eine Rede von Gott Grenzen zu berücksichtigen hat, indem das königliche Motiv vom Gärtner in Koh 2,4-6 allein auf den Menschen angewandt wird. Wenn L. Schwienhorst-Schönberger davon ausgehend meint, Gott komme nicht vor, weil der Mensch diese Rolle selbst besetzen wolle,⁸²¹ dann müsste man das vielleicht anders zum Ausdruck bringen: Gott kommt nicht vor, nicht weil der Mensch diese Rolle selbst besetzen will, sondern weil nur der Mensch diese Rolle (des königlichen Gärtners) besetzen kann!

Insofern wird erneut deutlich, wie sich das reflektierte *theologische* Profil des Koheletbuches auch in der Königsfiktion zeigt und damit innerhalb eines Textgefüges, in dem von Gott nicht die Rede ist.

2.4.5 Zusammenführung: Eine „theologisch zurückhaltende“ Rede vom Menschen

Die Rede vom Menschen nimmt im Koheletbuch einen bedeutenden Raum ein. Über den häufig verwendeten Begriff „אדם“ (49-mal) wird die Grundsätzlichkeit angezeigt, in der über den Menschen an sich nachgedacht wird. Dem allgemeinen Begriff vom Menschen „אדם“ entspricht der allgemeine Begriff von Gott „אלהים“ (40-mal). Insofern sind anthropologische und *theologische* Vorstellungen des Koheletbuches nicht partikular, sondern universal ausgerichtet.

In Bezug auf die Rede vom Menschen hat sich nun erneut das charakteristische *theologische* Profil des Koheletbuches gezeigt, das *theologische* Aussagen nur in *zurückhaltender*, *reduzierter* und *vorsichtiger* Weise tätigt. Dem Leser führt das die Ausgestaltung der vorausgehenden anthropologischen Schlaglichter vor

⁸²⁰ Mit dem davidischen Königtum verbinden sich exklusive theologische Vorstellungen, nach denen „der König in ein ganz besonderes Verhältnis Jahwe gegenüber berufen wurde. Eines der Vorrechte dieses Verhältnisses scheint das Recht der freien Bitte an den göttlichen Vater gewesen zu sein, von dem mehrfach die Rede ist“ (z. B. 1 Kön 3,5ff; Ps 2,8; 20,5; 21,3.5). Rad, Theologie (I), 332.

⁸²¹ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Agonie, 168.

Augen, indem immer wieder nur allgemeinste *theologische* Zusammenhänge benannt werden.

So greift das Koheletbuch Vorstellungen von der *conditio humana* aus Staub und Lebensatem auf, beschreibt dabei aber nur das Grundsätzliche, nämlich dass die Lebenszeit der Lebewesen begrenzt ist und sie im Tod zum Staub zurückkehren (Koh 3,19.20). Dass der lebendig machende Lebensatem mit Gott in Verbindung steht, wird in Koh 12,7 sachlich konstatiert.

Ebenso nüchtern bezeichnet Koh 12,1a die Relation, die zwischen dem Schöpfer und jedem Menschen besteht. Die personale Wendung *dein Schöpfer* geht im Prinzip nicht über die *theologische* Grundaussage des Koheletbuches – Gott macht alles (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5) – hinaus.

Indem das Koheletbuch dem Leser damit zwar *theologische* Aussagen vorgibt, diese aber nicht präzisiert oder ausdeutet, werden Grenzen *theologischen* Sprechens markiert.

Das *theologische* Profil des Koheletbuches wurde nun v. a. im Vergleich mit alttestamentlichen Texten deutlich, die in ähnlicher Weise von der *conditio humana* (Gen 2,7) sprechen oder die personale Wendung *dein Schöpfer* (Jes 43,1) verwenden. Diese Texte zeigen auf ihre Weise, inwiefern sich an ein prinzipiell gemeinsames *theologisches* Fundament völlig andere Ausführungen anschließen können. Ob es sich dabei um detailliertere *theologische* Schilderungen von der Menschenschöpfung (Gen 2,7) oder um eine Interpretation der Wendung *dein Schöpfer* als fürsorgliche Beziehungsaussage handelt – in jedem Fall wird deutlich, dass das Koheletbuch einen anderen *theologischen* Weg geht und sich in Zurückhaltung übt.

Besondere Beachtung fand die sogenannte Königsfiktion (Koh 1,12-2,26). Die – abgesehen von den rahmenden Versen – Nichtnennung Gottes täuscht auf den ersten Blick darüber hinweg, dass hier im Koheletbuch ein Text vorliegt, der Gott gerade deshalb nicht nennt, weil er sich durch *theologische* Reflexion auszeichnet. Die säkular bzw. profan wirkende Rolle, die König Kohelet einnimmt, bleibt bei Themen wie Wissen/Weisheit (Koh 1,16) und Besitz/Reichtum (Koh 2,4ff) zunächst rein anthropozentrisch. Weil am Ende der Königsfiktion aber dann doch eine *theologische* Rückbindung dieser Phänomene an Gott in recht allgemein gehaltener Weise erfolgt (Koh 2,26), stellt sich die Frage nach der Absicht, die das Koheletbuch hier verfolgt. Wiederum konnte der intertextuelle Vergleich (1 Kön 3) zeigen, dass das Koheletbuch die *theologische* Dimension von Reichtum bzw. Weisheit für König Kohelet nicht

an sich ausklammert, sondern nur auf spezifische *theologische* Zusammenhänge verzichtet, die Reichtum oder Weisheit begründen wollen.

Auch das durchaus göttliche Züge annehmende Motiv vom königlichen Gärtner (Koh 2,4-6) wird – anders als in Gen 2 – allein auf den Menschen angewandt.

Anhand der verschiedenen anthropologischen Facetten wurde erneut sichtbar, inwieweit das Koheletbuch epistemologische Grenzen hinsichtlich einer Rede von Gott durchweg berücksichtigt. Gezeigt hat sich: Wenn das Koheletbuch v. a. vom Menschen spricht und Gott in den Hintergrund tritt, dann nicht deshalb, weil gewisse alttestamentliche Motive (*conditio humana*; *dein Schöpfer*; Weisheit; Reichtum; königlicher Gärtner) in profaner Weise aufgenommen werden, sondern weil sich in diesen verschiedenen Zusammenhängen nicht so von Gott reden lässt, wie das andere alttestamentliche Texte zu verstehen geben.

2.5 Die Bewertung der Schöpfung

Das Koheletbuch stellt die vom Menschen erfahrbare Wirklichkeit in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Weil Gott alles macht (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5), lässt sich die Wirklichkeit als Schöpfung deuten, wodurch die Wirklichkeit *theologisch* reflektiert werden kann. D. h., die Wirklichkeit gilt als wesentlicher Ausgangspunkt der *Theologie* im Koheletbuch. Trotz der epistemologischen Grenzen, denen der Mensch unterliegt, ermöglicht ein Nachdenken über die Wirklichkeit ein indirektes Nachdenken über Gott, der ihr Schöpfer ist. Die Wirklichkeit wird im Koheletbuch unter zwei Gesichtspunkten betrachtet: Ein Schwerpunkt der schöpfungstheologischen Überlegungen gilt der Welt, ein anderer Schwerpunkt dem Menschen. Beide Aspekte werden im Koheletbuch auch qualitativ bestimmt (Koh 3,11; 7,29).

2.5.1 Alles hat er schön gemacht (Koh 3,11)

Koh 3,11a Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit

Einerseits spricht das Koheletbuch von der Mühsal (Koh 2,10.11; 4,8.9; 5,14 u. a.), der Nichtigkeit (Koh 1,2; 1,14; 2,1.11.15; u. a.), dem qualvollen Geschäft (Koh 1,13; 2,23; 3,10; u. a.), der Ungerechtigkeit in der Welt (Koh 3,16; 5,7) und dem allen unterschiedslos zukommenden Todesschicksal (Koh 2,14f), so dass eine positive Wertung der Schöpfung in Koh 3,11 mit dem Attribut „יפה“ irritieren kann: „Im Gesamtduktus des Buches überrascht die Feststellung, die Schöpfung sei יפה.“⁸²²

Andererseits lässt sich ein solches Urteil aber durchaus nachvollziehen, wenn man die Ausführungen zu den kosmischen (Koh 1,4-7) und menschlichen (Koh 3,1-8) Kategorien berücksichtigt.⁸²³ Den in beiden Grundsatztexten zum Ausdruck gebrachten Aspekten von Ordnung, Dauerhaftigkeit, Harmonie und Vollkommenheit entspricht eine positive Bewertung. Wenn nach Koh 3,11a „הכל“ schön sei und in Koh 1,4-7 und 3,1-8 ausdrücklich vom Ganzen gesprochen wird, ist beides sachgemäß aufeinander zu beziehen. „יפה“ wird damit in Koh 3,11a eindeutig in Bezug zum Ganzen gesetzt.⁸²⁴

Das Koheletbuch beinhaltet demnach eine gewisse Spannung, die bereits für die Ambivalenz der wechselnden Zeiten zu beobachten war. Die Gesamtkomposition (Koh 3,2-8) repräsentiert Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit. Zudem wird diese von Lebensmotiven auffallend gerahmt (Koh 3,2a; 8b). Der Wechsel der Zeiten hingegen birgt für den Menschen unterschiedlichste Erfahrungen, positive wie negative. Und trotzdem heißt es dann auch ausdrücklich in Koh 3,11a, Gott habe alles zu seiner Zeit (בעתו) schön gemacht.⁸²⁵ Die Am-

⁸²² Schubert, Schöpfungstheologie, 131.

⁸²³ Die Darstellung der beiden Grundsatztexte ist unbedingt zu berücksichtigen. Ansonsten kommt man zu einem Urteil wie T. Krüger, demzufolge das positive Werturteil überrasche, weil es im Kontrast zu den Ausführungen von Koh 1,12-2,26 stehe: „denn dort war eigentlich nur von negativen Aspekten des Wirkens Gottes die Rede.“ Krüger, Rezeption, 311. Aufgrund der Rede vom Ganzen handelt es sich aber bei Koh 1,4-7 und 3,1-8 um die primären Bezugstexte für Koh 3,11a.

⁸²⁴ Weil das positive Werturteil der Darstellung des Weltganzen im Koheletbuch (Koh 1,4-7; 3,1-8) entspricht, muss man nicht wie A. Lauha davon ausgehen, dass sich das Koheletbuch in Koh 3,11a mit einer „herkömmlichen Gottesauffassung“ kritisch auseinandersetze, wonach „Gott bei der Schöpfung alles »schön« gemacht habe. Lauha, Kohelet, 69. Trotz mancher Spannungen, die sich über die geschilderte Erfahrungswelt ergeben, entwirft das Koheletbuch eine Darstellung des Weltganzen, das sich im positiven Werturteil in Koh 3,11a widerspiegelt.

⁸²⁵ „עת“ ist das Leitwort im vorausgehenden Zeitgedicht (Koh 3,1-8), womit Koh 3,11 insbesondere mit dem Wechsel der Zeiten in einem sachlichen Zusammenhang steht.

bivalenz der Erfahrungswirklichkeit und die positive Darstellung und Bewertung des Ganzen bleiben – ohne erklärt oder gedeutet zu werden – im Koheletbuch nebeneinander stehen: „Die Spannung [zwischen schöpfungstheologischem Ideal und erfahrbarer Wirklichkeit; MS] bleibt erhalten, denn sie ist real, und Kohelet zeigt sich auch hier als Realist.“⁸²⁶

Was aber wird mit „יפה“ zum Ausdruck gebracht? Grundsätzlich ist damit ein „schön sein“⁸²⁷ im Zusammenhang äußerer Wahrnehmbarkeit gemeint, was die Verwendung des Begriffs im Alten Testament deutlich macht. Zum Wortfeld gehören Begriffe wie „Gestalt‘ (Gen 41,18; Deut 21,11; 1 Sam 25,3; Esth 2,7)“, oder „Aussehen‘ (Gen 12,11; 41,24; 1 Sam 17,42; 2 Sam 14,27)“, die zeigen, „daß sich die Schönheit auf die äußere Erscheinung bezieht“.⁸²⁸ Schön sind insbesondere Frauen und Männer (Gen 39,6; 1 Sam 16,12 u. a.), aber auch Bäume (Jer 11,16; Ez 31,3.7-9) oder Tiere (Gen 41,18).⁸²⁹ „In die Richtung mehr äußerlicher Wertungen“⁸³⁰ kann zwar auch der Begriff „טוב“ Anwendung finden (z. B. Gen 24,16; 1 Sam 16,12 u. a.), allerdings stellt „יפה“ hier die spezifischere Vokabel dar.⁸³¹

Interessanterweise „wird *jph* nicht auf Gott bezogen“, ⁸³² was damit zusammenhängen könnte, dass Gott in keiner äußerlich wahrnehmbaren Erscheinungsform zu beschreiben ist.

„יפה“ ist damit ein Begriff, mit dem eine Sache positiv qualifiziert wird. Insbesondere transportiert „יפה“ den Aspekt des äußerlich Wahrnehmbaren bzw. Ästhetischen und zieht damit den Standpunkt des Betrachters/der Betrachterin mit ein. Koh 3,11a sagt für das Ganze der Wirklichkeit, das auf Gott zurückzuführen ist, dass es vom Standpunkt menschlicher Wahrnehmung aus betrachtet schön sei. Ausgehend von der Begriffsbedeutung kann man daher der Einschätzung von F. J. Backhaus zustimmen, der meint, dass mit der Verwendung des

⁸²⁶ Schubert, Schöpfungstheologie, 137.

⁸²⁷ Ringgren, יפה, 788.

⁸²⁸ Ringgren, יפה, 788.

⁸²⁹ Vgl. Ringgren, יפה, 788.

⁸³⁰ Stoebe, טוב, 656.

⁸³¹ Vgl. Stoebe, טוב, 656.

⁸³² Ringgren, יפה, 789.

Begriffs „יפה“ „das von Gott Geschaffene unter dem ästhetischen Gesichtspunkt der Vollkommenheit und Harmonie betrachtet“⁸³³ werde.

Intertextueller Gesprächsraum:

Viele Ausleger/Auslegerinnen stellen fest, dass das positive Werturteil in Koh 3,11a an die Guttheißungsformel⁸³⁴ des Sechstagerwerkes in Gen 1 erinnert. Dabei wird diskutiert, ob eine Anspielung an Gen 1,31 vorliegt oder nicht. Überzeugt zeigt sich A. Lauha: „Die meisten Ausleger sind wohl mit Recht der Meinung, daß in den Worten »Alles hat er zu seiner Zeit schön gemacht« eine Reminiszenz des Schöpfungsberichts von P zu sehen ist.“⁸³⁵ Dagegen meint z. B. D. Michel, dass man von einer solchen Reminiszenz nicht ausgehen könne, weil im Koheletbuch nicht dieselbe Bewunderung der Werke Gottes vorliege wie in Gen 1 oder Ps 104.⁸³⁶ Festhalten muss man zumindest einige Ähnlichkeiten zwischen beiden Textstellen:

Gen 1,31 Und Gott (אלהים) sah alles (את כל), was er gemacht (עשה) hatte, und siehe, es war sehr gut (טוב).

Terminologisch beziehen sich Koh 3,11a und Gen 1,31 auf das Ganze (כל), das Gott (אלהים) gemacht (עשה) hat. In beiden Texten fungiert die qualitative Aussage als ein Resümee über das, was im Voraus detailliert entfaltet wurde (Koh 1,4-7; 3,1-8 bzw. Gen 1,1-30), sodass jeweils eine Zusammenfassung vorliegt.⁸³⁷ Beide Textstellen beurteilen das Ganze, das Gott macht, mit einem positiven Begriff.⁸³⁸ Die „Vollkommenheit und Harmonie“,⁸³⁹ die in Gen 1,31

⁸³³ Backhaus, Zeit, 120.

⁸³⁴ Zum Begriff, siehe: Fischer, Genesis (1-11), 135.

⁸³⁵ Lauha, Kohelet, 68. M. Saur zufolge sei „[d]ie Anspielung auf das abschließende Urteil des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts, demzufolge nach Gen 1,31 alles sehr gut [...] sei, [...] nicht zu übersehen“. Saur, Gelassenheit, 97. Ebenso Hertzberg, Prediger, 106; Ringgren, יפה, 790.

⁸³⁶ Vgl. Michel, Untersuchungen, 60.

⁸³⁷ „Beim Abschluss von großen Werken erfolgt meist ein *Betrachten des Ergebnisses*. Auch Gott hält nach der Vollendung seines Schaffens (»Alles«, und der Relativsatz mit »gemacht«) inne [...] und blickt [in Gen 1,31; MS] auf das Entstandene.“ Fischer, Genesis (1-11), 159.

⁸³⁸ Die „höchste Vollkommenheit“ der Werke Gottes besteht in „ihrer Zusammenstimmung zu einem Ganzen“. Jacob, Genesis, 63.

⁸³⁹ Fischer, Genesis (1-11), 159.

über das ganze Werk Gottes ausgesagt wird, ist auch im Weltbild des Koheletbuches zu finden (Koh 1,4-7; 3,1-8). Während Gen 1,31 von „טוב“ spricht, verwendet Koh 3,11 den Begriff „יפה“. Diese Überschneidungen – zu bedenken sind auch die intertextuellen Referenzen zwischen Koh 1,4-7 und Gen 1 – sprechen für einen Vergleich beider Aussagen.

Fraglich ist nun v. a., ob zwischen „טוב“ und „יפה“ ein Bedeutungsunterschied vorliegt, oder ob von einer synonymen Verwendung auszugehen ist und damit „[d]as Wort יפה [...] dem טוב der Schöpfungsgeschichte“⁸⁴⁰ entspricht. So könnte die Änderung des Begriffs auch einfach ein Zeichen dafür sein, dass „der Einfluss griechischen Denkens im hellenistischen Juda greifbar wird“.⁸⁴¹ Beispielsweise gibt die Septuaginta „das hebräische טוב »gut« von Gen 1 durchgehend mit καλός »schön« wieder (Gen 1,4.8.10.12.18.21.25.31)“.⁸⁴² Aus diesem Grund meint L. Schwienhorst-Schönberger, dass „man aus Koh 3,11a kaum eine zu Gen 1 intendierte semantische Differenz herauslesen“ dürfe und daher „Gleiches in einem veränderten diskursiven Kontext gesagt“ werde.⁸⁴³

Da sich aber nun im Zusammenhang verschiedener intertextueller Vergleiche gezeigt hat, dass das Koheletbuch vielfach Ähnlichkeiten und Parallelen zu anderen alttestamentlichen Texten aufweist, im Detail jedoch eigene *theologische* Akzente setzt, scheint man eher der Einschätzung von D. Michel folgen zu müssen: „Bei einem Mann, der seine Worte so sorgfältig wählt wie Qohelet, müssen wir wohl davon ausgehen, daß die Wahl von יָפָה anstelle von טוב beabsichtigt ist und eine spezielle Nuance ausdrücken soll.“⁸⁴⁴

Einen Vorschlag, der eine Bedeutungsverschiebung annimmt, macht z. B. T. Krüger. Er geht davon aus, dass das Koheletbuch „die Beurteilung der ursprünglichen Schöpfungswerke als »gut« aus Gen 1“ (*creatio prima*) aufnehme, mit „בְּעֵתוֹ“ allerdings der „Bezugsrahmen auf die Schöpfung in ihrer gesamten zeitlichen Erstreckung“ erweitert werde (*creatio continua*).⁸⁴⁵ Die „terminologische Abweichung von Gen 1“ würde nach T. Krüger dann „dem Tatbestand Rechnung tragen, dass nach der biblischen Urgeschichte (Gen 1-

⁸⁴⁰ Hertzberg, Prediger, 106. So auch Lauha, Kohelet, 69.

⁸⁴¹ Saur, Gelassenheit, 97.

⁸⁴² Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 265.

⁸⁴³ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 266.

⁸⁴⁴ Michel, Untersuchungen, 60.

⁸⁴⁵ Krüger, Kohelet, 172.

11) die ursprünglich in jeder Hinsicht »sehr gute« Schöpfung (Gen 1,31) im Fortgang der Zeit »verdorben« (Gen 6,11f) wurde und nun auch »Schlechtes« enthält (Gen 6,5; 8,21)“.⁸⁴⁶ „יפה“ verweise demnach auf die „Erfahrungswirklichkeit als ‚gebrochener‘ [sic!] Schöpfung“⁸⁴⁷ und damit auf eine – im Gegensatz zu Gen 1 – weniger gute Wirklichkeit.⁸⁴⁸

M. E. ist dieser Vorschlag aber nicht plausibel, da das Koheletbuch aus epistemologischen Gründen keine Vorstellungen einer *creatio prima* aufnimmt (Koh 3,11c). Das Koheletbuch betrachtet die Wirklichkeit, wie sie ist, und spekuliert nicht über einen Anfang, der dem in der Zeit begrenzten Menschen ohnehin entzogen wäre.

Möglicherweise kann man einen Bedeutungsunterschied der beiden Begriffe herausstellen, wenn man sich ihre Verwendung im Koheletbuch vor Augen führt. Neben „טוב“, das 51-mal⁸⁴⁹ vorkommt, findet sich „יפה“ lediglich zweimal (Koh 3,11a; 5,17).

Entsprechend der breiten Anwendungsmöglichkeiten des Begriffes „טוב“ ist zunächst zusammenzustellen, in welcher Bedeutungsvielfalt der Begriff vorliegt.⁸⁵⁰

Lebenspraxis (allgemein)	Antwort auf die Frage nach praktischer Lebensausrichtung = Streben nach dem höchsten Gut	2,1; 2,24(II); 2,3; 4,8; 6,3; 6,6; 8,15
Erkenntnistheoretisch	Funktionales Erkennen in Verbindung mit erkennen/sehen = förderlich oder schädlich für den Menschen	2,24(I); 3,12(I); 3,22; 5,17(I); 6,12
Gericht/theologisch	Bundes-, Rechtstheologisches Verhältnis = Status vor Gott	2,26(I); 2,26(II); 7,26; 8,12; 8,13; 12,14

⁸⁴⁶ Krüger, Kohelet, 173.

⁸⁴⁷ Krüger, Rezeption, 313.

⁸⁴⁸ Mit einer ähnlichen Interpretation spricht F. Fitschen von einer „abgeschwächte[n], aber dennoch positive[n] Qualifikation“. Fitschen, Gabe, 274.

⁸⁴⁹ Vgl. Loretz, Qohelet, 168.

⁸⁵⁰ Die folgende Einteilung greift auf Interpretationsansätze des Begriffes „gut“ zurück: vgl. Höver-Johag, טוב, 315-339.

emotional	Emotionaler Zustand = fröhlich/guter Dinge sein	3,12(II); 4,3; 7,14(II); 9,7
Handlungsempfehlungen (konkret)	Antwort auf Frage nach praktischer Lebensbewältigung = Komparativ	3,13; 4,6; 4,9(I); 4,13; 5,4; 5,17(II); 6,9; 7,1(I); 7,2; 7,3; 7,5; 7,8(I); 7,8(II); 7,10; 9,4; 9,18(I)
sittlich	Sittliches Verhalten	7,20; 9,2(I); 9,2(II); 9,18(II)
bewertend	Gratulierende Sentenz = etwas wird feststellend als gut hervorgehoben	4,9(II); 7,1(II); 7,11; 7,14(I); 7,18; 9,16; 11,6; 11,7
Sonstiges	Besitz = Substantiviert	5,10

Der Begriff „טוב“ kann aufgrund des häufigen Vorkommens (51-mal) zu den zentralen Begrifflichkeiten des Koheletbuches gezählt werden, womit ein inhaltlicher Schwerpunkt berührt wird: „Die Frage nach dem Guten und die schrittweise Antwort darauf prägt also die inhaltliche Dramaturgie des Buches Kohelet ganz erheblich.“⁸⁵¹ Die Suche des Koheletbuches nach dem Anteil (Koh 2,10; 2,21; 3,22; 5,17; 5,18) und dem Gewinn (Koh 1,3; 2,11; 3,9; 5,15) des Menschen führt zu Antworten rechter Lebenspraxis (Koh 2,1; 2,24(II); 2,3; 4,8; 6,3; 6,6; 8,15) und diversen Handlungsempfehlungen (Koh 3,13; 4,6; 4,9(I); 4,13; 5,4; 5,17(II); 6,9; 7,1(I); 7,2; 7,3; 7,5; 7,8(I); 7,8(II); 7,10; 9,4; 9,18(I)), die auf ein Ziel hingerichtet sind: Was ist „gut“ bzw. „gut“ zu tun. Dabei geht es weniger um eine sittliche Ausrichtung des Menschen (Koh 7,20; 9,2(I); 9,2(II); 9,18(II)) als vielmehr um eine eudämonologische.⁸⁵² Obwohl diese Überlegungen auch zu gewissen Einsichten führen, können sie keinen umfassenden Schlüssel für ein gelingendes Leben liefern. Zu grundsätzlich sicherer Erkenntnis gelangt das Koheletbuch nur in eng abgesteckten Feldern, die dem *Erkennen* (יָדַע; יָרָא) nach Gutes erfahren lassen: Hauptsächlich handelt

⁸⁵¹ Köhlmoos, Kohelet, 53.

⁸⁵² Eine Definition des Begriffes von A. Schopenhauer trifft die grundsätzliche Fragestellung Kohelets: „Ich nehme den Begriff der Lebensweisheit hier gänzlich im immanenten Sinne, nämlich in dem der Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen, die Anleitung zu welcher auch Eudämonologie genannt werden könnte.“ Haack, Schopenhauer, 10.

es sich hier um den Bereich von essen und trinken (Koh 2,24; 3,12.13; 5,17; 8,15; 9,7) und den Bereich des eigenen Schaffens (Koh 3,22).

Entscheidend ist nun, dass das Koheletbuch dasjenige als „טוב“ bezeichnet, was als zweckmäßig erkannt werden kann. Das, was das Koheletbuch als „טוב“ erkennt, ist rein empirischer Natur. Der gute Effekt von essen und trinken, die Freude, die damit und auch mit dem mühevollen Tun einhergeht, docken an untrüglichen Empfindungen der *conditio humana* an. Dabei handelt es sich um das, was sich über das Erkenntnisvermögen als *gut* erkennen lässt. *Gut* als Wertung beschränkt sich im Koheletbuch auf einen elementaren Bereich: *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe*.

Berücksichtigt man diese Verwendung des Begriffs „טוב“ im Koheletbuch, dann kann man erklären, weshalb in Koh 3,11a nicht gesagt wird, das ganze Werk Gottes sei „טוב“. Kann die Zweckmäßigkeit von *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* vom Menschen festgestellt werden, so gilt das nämlich keinesfalls für die Zweckmäßigkeit eines Werkes, wie dem der Schöpfung, das vom Menschen und seinen begrenzten Möglichkeiten nicht in seiner Ganzheit erkannt werden kann: „ohne dass der Mensch das Werk erfassen kann, das Gott gemacht hat, vom Anfang bis zum Ende“ (Koh 3,11c). Gerade die mit einer ambivalenten Erfahrungswirklichkeit einhergehenden Spannungen lassen sich nicht einfach erklären und auflösen.

Der Begriff „יפה“, der – wie zu sehen war – insbesondere im Kontext äußerlicher Wahrnehmungen anzutreffen ist, wird demnach in Koh 3,11a verwendet, um epistemologische Grenzen anzuzeigen: Der Mensch kann zwar die Schönheit der Schöpfung aussagen (rein äußerlich betrachtet), nicht jedoch ihre Zweckmäßigkeit bzw. ihr Gutsein (durch und durch) epistemologisch nachvollziehen und deshalb auch nicht bezeugen.

Anders verhält sich dieser Zusammenhang in Gen 1,31. Hier steht „טוב“ in der Verbindung mit „ראה“, „das ein Sehen im Sinne von ‚Betrachten‘, ‚Prüfen‘ oder auch ‚Befinden für‘ meint, um daraufhin die Feststellung treffen zu können:

„Wahrlich, es ist gut“.⁸⁵³ Auf diese Weise hebt Gott – ähnlich wie ein Handwerker, der sein Werk betrachtet⁸⁵⁴ – die „Zweckmäßigkeit des Werkes“⁸⁵⁵ hervor. Das Urteil Gottes ist umfassend (durch und durch) zu verstehen: „Es [das Werk Gottes; MS] ist insgesamt, als Ganzes, bestens gelungen.“⁸⁵⁶

In beiden Texten geht es um die qualitative Bewertung der Wirklichkeit. In Gen 1,31 spricht Gott das Urteil über sein Werk, während diese Aussage in Koh 3,11a durch den Menschen erfolgt. Der Begriff „יפה“ – der dem Leser im Gegenüber zur großen Zahl der „טוב“-Belege ins Auge fällt – unterstreicht nun den menschlichen Standpunkt, den das Koheletbuch einnimmt. Der Mensch kann zwar festhalten, dass das Werk Gottes schön sei – wie die Grundsatztexte (Koh 1,4-7; 3,1-8) zeigen –, dennoch steht der Mensch einer ambivalenten Erfahrungswirklichkeit gegenüber, die ihn zumindest auch auf seine epistemologischen Grenzen hinsichtlich des Ganzen verweist.

Während ein Text wie Gen 1,31 letztlich eine *theologische* Deutung der gesamten Wirklichkeit vorlegt, die über die ambivalente Erfahrungswirklichkeit des Menschen hinausreicht und (deshalb) in die Darstellung einer *creatio prima* hineinlegt, bezieht sich das Koheletbuch allein auf die wahrnehmbare Wirklichkeit, die – und das zeigt der differenzierte Sprachgebrauch – sich spannungsvoll darstellt und deshalb nicht vollständig begreifen und für „טוב“ erklären lässt.⁸⁵⁷

Aus diesem Grund kann man auch nicht wie M. Schubert schlussfolgern, dass das positive Urteil in Koh 3,11a über das hinausgehe, was an das menschliche Erkennen rückgebunden bleibe und deshalb „neben der Erkenntnisebene eine Bekenntnisebene“⁸⁵⁸ vorliege. Vielmehr berücksichtigt der Begriff „יפה“ geradezu die ambivalente Erfahrungswirklichkeit und die epistemologischen Grenzen des Menschen. Im Gegenüber zu Gen 1 könnte das terminologisch differenzierte Werturteil in Koh 3,11 auch als Anfrage verstanden werden, ob das Werturteil „טוב“ der Erfahrungswirklichkeit nicht sogar zuwiderläuft.

⁸⁵³ Höver-Johag, טוב, 324.

⁸⁵⁴ Vgl. Höver-Johag, טוב, 324.

⁸⁵⁵ Höver-Johag, טוב, 324.

⁸⁵⁶ Fischer, Genesis (1-11), 123.

⁸⁵⁷ Dass mit der Wahl des Begriffs „יפה“ eine epistemologische Aussage beabsichtigt wird, die das begrenzte Erkenntnisvermögen des Menschen hinsichtlich des Schöpfungswerkes in seiner Gesamtheit anzeigt, bemerken auch R. Feldmeier und H. Spieckermann. Vgl. Feldmeier/Spieckermann, Gott, 263.

⁸⁵⁸ Schubert, Schöpfungstheologie, 148.

2.5.2 Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht (Koh 7,29)

Koh 7,29a Allein, siehe, dies habe ich erfasst (מצא):

Koh 7,29b Gott (האלהים) hat den Menschen (האדם) aufrichtig (ישר) gemacht (עשה);

Koh 7,29c aber sie suchten (בקש) viele Künste (חשבנות רבים).

Neben einer reflektierten positiven Wertung über das Werk Gottes in Koh 3,11a enthält Koh 7,29 eine Aussage über den Menschen, die ebenfalls eine qualitative Wertung zum Ausdruck bringt. Im Gegenüber zu Koh 3,11a bildet Koh 7,29 sozusagen den „anthropologischen[n] Satz“.⁸⁵⁹

Bei Koh 7,29 handelt es sich um eine Erkenntnis, die einen größeren Abschnitt abschließt (Koh 7,23-29), der sich thematisch mit den epistemologischen Fähigkeiten des Menschen auseinandersetzt. Der Abschnitt lässt sich anhand des terminologischen Befunds (מצא; חכם; בקש; ידע) als Einheit, die „über das Erkennen reflektiert“⁸⁶⁰ abgrenzen. Auch „bietet [Koh 7,23-29; MS] erstmals nach 1,12-2,26 wieder einen zusammenhängenden »Ich«-Bericht“,⁸⁶¹ der einen Gedankengang kennzeichnet. Inhaltlich werden die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen kritisch beleuchtet.⁸⁶² Darüber hinaus gilt der Text – insbesondere im Hinblick auf ein rechtes Verständnis der Größe *Frau* (Koh 7,26-28) – als komplex.⁸⁶³

Im Fokus soll an dieser Stelle nun nicht der Kontext von Koh 7,29 stehen, sondern die *theologische* Aussage, die der Vers enthält.

Von Gott wird gesagt, dass er den Menschen „ישר“ gemacht habe. Das Subjekt „האלהים“ wird in Koh 7,29b mit dem Lexem „עשה“ verbunden und allgemein auf den Menschen an sich (האדם) bezogen.⁸⁶⁴ Damit liegt hier eine der direkten

⁸⁵⁹ Müller, Neige, 242.

⁸⁶⁰ Schellenberg, Erkenntnis, 151.

⁸⁶¹ Krüger, Kohelet, 262.

⁸⁶² So z. B. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 409; Krüger, Kohelet, 263.

⁸⁶³ So meint D. Michel: „Von dem Abschnitt 7,25-29 kann ich trotz wiederholter Beschäftigung mit ihm nicht behaupten, ich hätte ihn ganz verstanden.“ Michel, Untersuchungen, 225.

⁸⁶⁴ Ein Verständnis, das mit „האדם“ allein den Mann bezeichnet sieht, ist vor dem Hintergrund des Gebrauchs des Begriffs „אדם“ im Koheletbuch nicht haltbar. Z. B. übersetzt H. Graetz folgendermaßen: „Indessen sieh' das fand ich: Dass Gott den Mann gerade geschaffen hat, sie aber (die Weiber) suchten viele Klügeleien.“ Graetz, Kohelet, 101. Gegen solche Vorschläge meint

schöpfungstheologischen Aussagen im Koheletbuch vor (Koh 3,11 (3x); 3,14 (2x); 7,13.14.29; 8,17; 11,5 (2x)). Das Ganze wird zwar mehrfach mit „עשה“ auf Gott zurückgeführt, doch nur in Koh 7,29 bezieht sich das Lexem ausdrücklich auf den Menschen und spezifiziert so die *theologische* Grundaussage: Der Mensch ist von Gott gemacht! Mit Koh 7,29 wird daher Grundsätzliches *theologisch* festgehalten, nämlich dass der Mensch Geschöpf ist: „Die Bezeichnung des Menschen als Geschöpf Gottes ist in dieser Eindeutigkeit singulär im Buch Kohelet, fügt sich aber der Sache nach in dessen Argumentation.“⁸⁶⁵ Dieselbe grundsätzliche Relation wird auch in Koh 12,1a mit der Wendung *dein Schöpfer* zum Ausdruck gebracht.

Für den Leser des Koheletbuches kann diese Aussage – in derselben Weise wie Koh 3,11.14; 8,17; 11,5 – als *theologischer* Verständnisschlüssel fungieren, mit dem anthropologische Aspekte des Koheletbuches *theologisch* reflektiert werden können. Das menschliche Leben mit seinen Grenzen und Möglichkeiten ist letztlich auf Gott zurückzuführen, der den Menschen so gemacht hat, wie er ihn gemacht hat.

In Koh 7,29b wird die Tatsache, dass der Mensch von Gott gemacht ist, mit dem Adjektiv „ישר“ präzisiert. Der Begriff „hat ursprünglich die anschauliche Bed. »gerade sein, gerade« [...], begegnet aber im AT überwiegend in der übertragenen Bed. »recht sein, recht«“⁸⁶⁶ und ist, wie der „Gegensatz »schlecht, falsch« o. ä.“⁸⁶⁷ deutlich macht, positiv besetzt. Insbesondere die Psalmen- und Weisheitssprache greift auf den Begriff „ישר“ zurück (Ps 25,21; 37,37; Spr 3,32; 8,9; Ijob 1,1 u. a.)⁸⁶⁸ und wendet den eigentlich physischen bzw. geometrischen Begriff „auf das Gebiet der menschlichen Werte, des Ethischen und Religiösen“⁸⁶⁹ an. „ישר“ steht außerdem in einer inhaltlichen Nähe zum Wort

auch D. Michel, dass man „האדם“ als Kollektiv verstehen müsse, das dann in Koh 7,29c wieder aufgenommen werde. Vgl. Michel, Untersuchungen, 232.

⁸⁶⁵ Köhlmoos, Kohelet, 186. Geht man davon aus, dass sich der Kontext auch mit der Rolle der Frau im Gegenüber zum Mann auseinandersetzt, wie L. Schwienhorst-Schönberger meint, dann würde Koh 7,29b Unterschiede zwischen den Geschlechtern relativieren: „Der Satz ist eine schöpfungstheologische Aussage, die im vorliegenden Kontext besagt, dass Gott den Menschen (אדם), sowohl Mann als auch Frau, »recht« gemacht habe. Es gibt also nach Kohelet keine schöpfungsgemäße (ontologische) Über- oder Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 407. So auch: Fitschen, Gabe, 381.

⁸⁶⁶ Liedke, ישר, 791.

⁸⁶⁷ Liedke, ישר, 791.

⁸⁶⁸ Zum Anwendungsbereich in der Weisheit, siehe: Liedke, ישר, 791; Loretz, Qohelet, 268. Beispielsweise wird die Rechtschaffenheit des Ijob mit „ישר“ zum Ausdruck gebracht (Ijob 1,1).

⁸⁶⁹ Schökel, ישר, 1062.

„טוב“, weshalb die beiden Begriffe häufig nebeneinanderstehen (Dtn 6,18; Jos 9,25; 1 Sam 12,23; 29,6; 2 Kön 10,3; Jer 26,14 u. a.).⁸⁷⁰

Berücksichtigt man den schöpfungstheologischen Duktus in Koh 7,29b, dann ist die Aussage wohl ähnlich positiv zu verstehen, wie das „יפה“-Urteil über das, was Gott macht, in Koh 3,11a. Der Mensch ist von Gott recht gemacht, d. h., er ist prinzipiell gut und in Ordnung.

Weil das Koheletbuch die Schöpfung letztlich in ihrer Vollkommenheit porträtiert (Koh 1,4-7; 3,1-8), fügt sich die positive schöpfungstheologische Aussage über den Menschen in Koh 7,29b passend ein.

A. Vonach interpretiert Koh 7,29 deshalb folgendermaßen: „Bezüglich der Frage nach dem Gottesbild in diesem Abschnitt kann lediglich nochmals auf den Glauben des Koheletautors an einen guten und gerechten Schöpfergott [...] hingewiesen werden.“⁸⁷¹ Dabei handelt es sich aber zunächst – und das kann man nicht ausdrücklich genug betonen – um eine Schlussfolgerung, die das Koheletbuch so nicht vorgibt. Natürlich kann der Leser ausgehend von Koh 7,29b auf einen lebensfreundlichen Schöpfer schließen, allerdings wird er gleichzeitig wahrnehmen müssen, dass das Koheletbuch nur eine zurückhaltende Aussage im Zusammenhang der Menschenschöpfung trifft, die sich so dann *theologisch* interpretieren lässt.⁸⁷² Wieder wird so die epistemologische Vorsicht deutlich, welche die *Theologie* des Koheletbuches kennzeichnet.

Gleichzeitig erweitert Koh 7,29c nun die positive Charakterisierung des Menschen spannungsvoll. Einerseits ist der Mensch zwar als Geschöpf „ישר“ gemacht, andererseits sucht der Mensch „חשבנות רבים“. Die den Vers einleitende Wendung „והמה“ kann man adversativ mit *aber sie* wiedergeben, um den Kontrast zwischen dem, was Gott macht (Koh 7,29b), und dem Tun des Menschen (Koh 7,29c) herauszustellen. Das vom Lexem „חשב“ abgeleitete Nomen „חשבנות“ fungiert in Koh 7,29b deshalb als Gegenbegriff zu „ישר“. Die semantische Bedeutung von „חשב“ umfasst grundsätzlich ein „rechnen, planen, ersinnen“⁸⁷³ und könnte deshalb im thematischen Zusammenhang von Koh 7,23-29 mit dem Weisheitsstreben des Menschen in Verbindung gebracht werden.

⁸⁷⁰ Zum Vorkommen, siehe: Liedke, ישר, 793.

⁸⁷¹ Vonach, Nähere, 141.

⁸⁷² Nach M. Köhlmoos drücke „ישר“ „Kohelets Zutrauen in die Güte und Vollständigkeit der Schöpfung aus“. Köhlmoos, Kohelet, 186.

⁸⁷³ Zur Wortbedeutung, siehe: Schottroff, חשב, 642.

So meint beispielsweise M. Saur, dass sich das Koheletbuch hier gegen „ausgreifende Konzeptualisierungen der Weisheit als einer Frau [wie sie Spr 1-9 entwickelt; MS]“ wende und solch „spekulatives Denken“ zurückweise.⁸⁷⁴ „יִשְׂרָאֵל“ lenke vielmehr den Blick auf die gegebenen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen, wohingegen „[j]ede über die Möglichkeiten des Menschen hinausgehende Bemühung [...] von Kohelet als Ideologie entlarvt“⁸⁷⁵ werde.

Berücksichtigt man den schöpfungstheologischen Hintergrund in Koh 7,29b (עֲשֵׂה; הָאָדָם; הָאֱלֹהִים), dann kann man allerdings auch von einer grundsätzlicheren Bedeutung von „חֶשֶׁב“ ausgehen und den Begriff auf „alles menschliche Planen“⁸⁷⁶ bzw. das menschliche Verhalten im Allgemeinen beziehen.⁸⁷⁷

Das Koheletbuch zeichnet ein realistisches Bild vom Menschen, das an der Erfahrungswirklichkeit gewonnen ist. O. Loretz verweist diesbezüglich auf „eine Reihe von Anspielungen auf die sittliche Verdorbenheit des Menschen“:⁸⁷⁸ Unterdrückung (Koh 4,1), Eifersucht (Koh 4,4), Gier (Koh 4,8), Verleumdung (Koh 7,22) und Gewalt (Koh 8,9) bestimmen das menschliche Zusammenleben. Niemand ist davon ausgenommen, weil jeder Mensch sündigt (Koh 7,20) und das Herz eines jeden Menschen voller Bosheit ist (Koh 9,3).

In Koh 7,29 steht nun beides nebeneinander und wird nicht weiter gedeutet: Einerseits ist der Mensch „יִשְׂרָאֵל“ geschaffen, andererseits steht die Erfahrungswirklichkeit diesem qualitativen Urteil entgegen, sodass ein ambivalenter Eindruck entsteht.⁸⁷⁹

Theologisch betrachtet kann man für den Gegensatz von Koh 7,29b und 7,29c schlussfolgern, dass das negative Verhalten des Menschen nicht Gottes Tun zugeschrieben wird: “He [Kohelet] restated the belief that no one is perfectly righteous and without sin (7,20), and that this is not God’s doing [...] they corrupted themselves (7,29).”⁸⁸⁰ Sichtbar wird auf diese Weise natürlich auch die

⁸⁷⁴ Saur, *Gelassenheit*, 160.

⁸⁷⁵ Saur, *Gelassenheit*, 160. Das begrenzte Erkenntnisvermögen des Menschen wird „durch das Stichwort ‚recht‘ auch von jeglichem Verdachts [sic!] des Defizitären befreit“. Schellenberg, *Erkenntnis*, 157.

⁸⁷⁶ Seybold, *חֶשֶׁב*, 254.

⁸⁷⁷ So z. B. in Gen 6,5 wo „ein grundsätzlich negatives Urteil über alles menschliche Planen gesprochen“ wird. Seybold, *חֶשֶׁב*, 254.

⁸⁷⁸ Loretz, *Qohelet*, 267.

⁸⁷⁹ Nach T. Krüger attestiert Koh 7,29 deshalb einen „Bruch zwischen der Schöpfung des Menschen durch Gott und seiner gegenwärtig erfahrbaren Verfaßtheit“. Krüger, *Rezeption*, 317.

⁸⁸⁰ Whybray, *Qoheleth*, 259. „Nur Gott tat seinerseits das Rechte, als er den Menschen schuf. Die Menschen gehen jedoch fern von Gott ihre eigenen schlechten Wege.“ Loretz, *Qohelet*, 268.

Freiheit des Handelns, die der Mensch besitzt. Die Erfahrungswirklichkeit ist deshalb, wie sie ist, aber sie lässt sich – und das wird dem Leser aufgrund der allein konstatierenden Gegenüberstellung signalisiert – nur anthropologisch feststellen und nicht *theologisch* begründen.

Schöpfungstheologisch bleibt festzuhalten, dass Gott den Menschen an sich – gleich ob Mann oder Frau – gut geschaffen hat.

Intertextueller Gesprächsraum:

Koh 7,29b zählt thematisch zu den alttestamentlichen Aussagen der Menschenschöpfung.⁸⁸¹ Aus diesem Grund stellen Ausleger/Auslegerinnen einen Bezug zur Menschenschöpfung in Gen 1,26-27 her: „Wie Kohelet in Koh.3,11a auf Gen.1,31 anspielt, so liegt hier eine Anspielung auf Gen.1,26-28.31 vor: Gott hat den Menschen, also Mann und Frau, rechtschaffen (ישר) gemacht.“⁸⁸² Unabhängig von einer möglichen literarischen Abhängigkeit, kann man doch Gemeinsamkeiten festhalten. In beiden Texten liegen schöpfungstheologische Aussagen über das Wesen Mensch vor.

Gen 1,27 Gott schuf (ברא) den Menschen (האדם) als seine Statue, als Statue Gottes schuf (ברא) er ihn, männlich und weiblich schuf (ברא) er sie.

In Gen 1,27 wird das Lexem „ברא“ verwendet und nicht „עשה“ wie im Koheletbuch. Da die Urgeschichte beide Begriffe auch synonym verwendet (Gen 1,26; 5,1), handelt es sich aber grundsätzlich um dieselbe Aussage: Der Mensch ist von Gott gemacht. Der schöpfungstheologische Spezialbegriff „ברא“ wird in

In diesem Sinne bestehe nach F. J. Backhaus die Antithese des Verses „nicht zwischen Gott und Mensch, sondern zwischen dem Menschen als Geschöpf Gottes und dem Menschen, wie er faktisch [...] lebt“. Backhaus, Zeit, 241.

⁸⁸¹ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 409.

⁸⁸² Backhaus, Besseres, 283. So auch: Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 407f; Krüger, Kohelet, 270f; Fitschen, Gabe, 380f. Dagegen A. Lauha, demzufolge es „sich kaum um eine Anspielung auf den Schöpfungsbericht [handle; MS], vielmehr kommt in der Aussage die allgemeine anthropologische Anschauung des Alten Testaments hervor, daß der Mensch imstande ist, sich rechtschaffen und integer zu verhalten“. Lauha, Kohelet, 143.

Gen 1,27 dreimal wiederholt, um die Besonderheit des Geschehens der Menschenschöpfung zu betonen, das allein Gott vollbringen kann.⁸⁸³ Im Koheletbuch spiegelt sich dieser Aspekt unter Aufnahme des Begriffs „ברא“ in der Bezeichnung *dein Schöpfer* wider (Koh 12,1a). Beide Texte sprechen determiniert von „הָאָדָם“ und bezeichnen damit ausdrücklich das Menschengeschlecht im Allgemeinen.

Aufgrund der Ähnlichkeit beider Textstellen kommt nun F. Fitschen zu der Einschätzung, dass Koh 7,29b mit der schöpfungstheologischen Vorstellung von Gen 1,27 übereinstimmt: „Beide [Geschlechter; MS] sind Bild Gottes, beide tragen den Namen ‚Mensch‘, beide sind aufrichtig gemacht.“⁸⁸⁴ M. E. wird jedoch mit dieser Einschätzung das Unterscheidende beider Textstellen und das besondere *theologische* Profil des Koheletbuches verdeckt.

Gen 1,27 verknüpft nämlich die *Schöpfungsaussage* mit einer *Bildaussage*.⁸⁸⁵ Der Mensch ist nicht nur von Gott gemacht, sondern wird in seiner Relation zu Gott und Welt näher bestimmt. Er ist als Bild (צלם) Gottes gemacht, was die stellvertretende Repräsentation Gottes in der Welt zum Ausdruck bringen soll: „Da in dem *saelaem* genannten Kunst- oder Bildwerk das Abgebildete wirkmächtig präsent ist, lässt sich das Wort am besten mit ‚Repräsentative Darstellung‘ oder ‚Repräsentationsbild‘ wiedergeben.“⁸⁸⁶ Unzweifelhaft kommt damit dem Menschen in seiner Relation zu Gott und zur Welt eine herausragende Rolle zu. Nach B. Jacob, der vom „göttlichen Adel“⁸⁸⁷ des Menschen spricht, bezeugt deshalb „der Vers [Gen 1,27; MS], daß der Gipfel erreicht ist, und es durchweht ihn die aus Hochgefühl und Demut geborene Dankbarkeit gegen den Schöpfer, der den Menschen so reich begnadet und hoch gefürstet hat“.⁸⁸⁸ Man geht davon aus, dass in Gen 1 eine Übertragung stattgefunden hat, wonach die in der altorientalischen Umwelt Israels vorhandene Vorstellung vom König als *Bild Gottes* anthropologisch auf alle Menschen angewandt wird.⁸⁸⁹ Auf diese

⁸⁸³ Zur Formulierung von Gen 1,27, siehe: Fischer, Genesis (1-11), 153f.

⁸⁸⁴ Fitschen, Gabe, 381.

⁸⁸⁵ Die Komplexität der Auseinandersetzung zur imago-Dei-Vorstellung kann hier nicht aufgenommen werden. Zum Menschen als Bild Gottes nach Gen 1, siehe: Janowski, Schöpfungsglaube, 61ff; Fischer, Genesis (1-11), 152f.

⁸⁸⁶ Janowski, Schöpfungsglaube, 64. Zum Begriff „דמות“, der in Gen 1,26 eingebracht wird, siehe: Janowski, Schöpfungsglaube, 65.

⁸⁸⁷ Jacob, Genesis, 60.

⁸⁸⁸ Jacob, Genesis, 60.

⁸⁸⁹ Vgl. Janowski, Schöpfungsglaube, 64f. „»Gottes Bild« ist im Alten Orient traditionellerweise der König, wobei »Bild« hier wörtlich als »Statue« zu übersetzen wäre und die funktional vollständige Präsenz des Abgebildeten meint.“ Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 91.

Weise „scheint innerhalb der Schöpfung im *lebendigen, wahrnehmenden Menschen* am deutlichsten etwas von dem auf, was und wie Gott selbst ist“.⁸⁹⁰ Die Menschenschöpfung in Gen 1 drückt mit der Rede vom *Bild Gottes* letztlich eine Sonderstellung des Menschen aus, die *theologisch* begründet wird.

Das Koheletbuch erwähnt im Vergleich dazu allein die *Schöpfungsaussage*, nicht aber die *Bildaussage*, wodurch die reduzierte Form, in der die Aussage zur Menschenschöpfung vorliegt (Koh 7,29b), deutlich wird. Eine Sonderstellung des Menschen lässt sich aus der Erfahrungswirklichkeit nicht ableiten (Koh 3,18ff) und ist letztlich eine spekulative *theologische* Interpretation, die über die grundsätzliche Relation – Gott hat den Menschen geschaffen – hinausgeht. Obwohl das Koheletbuch durchweg vom Menschen spricht und ihn als Geschöpf markiert (Koh 7,29b; 12,1a), kann der Leser keine besondere Auszeichnung des Menschen erkennen.⁸⁹¹ Das bedeutet nicht, dass das Koheletbuch anderen *theologischen* Vorstellungen vom Menschen widerspricht (Gen 1,26-28; Ps 8,5f), doch scheint das Koheletbuch zumindest anzudeuten, dass *theologische* Interpretationen Grenzen zu berücksichtigen haben.

2.5.3 Fazit

Koh 3,11a und Koh 7,29b beinhalten qualitative Urteile. Zum einen handelt es sich um ein positives Urteil über das Ganze (הכל) der Wirklichkeit und zum anderen über den Menschen an sich (האדם). In beiden Fällen ist von Gottes Tun (עשה) die Rede, weshalb direkte schöpfungstheologische Aussagen vorliegen und daher das Ganze als Schöpfung und der Mensch als Geschöpf charakterisiert werden. Wieder zeigt sich, dass *theologische* Aussagen nur in Bezug auf das Ganze bzw. den Menschen im Allgemeinen getroffen werden. Inhaltlich entspricht den positiven Urteilen die Darstellung der Grundsatztexte mit ihren kosmischen (Koh 1,4-7) und menschlichen (Koh 3,1-8) Kategorien, die eine geordnete, dauerhafte, harmonische und vollkommene Wirklichkeit schildern. Damit wird das, was an anderer Stelle indirekt zum Ausdruck gebracht wird, in Koh 3,11a und Koh 7,29b *theologisch* knapp formuliert. Es bleibt bei relativ sachlichen *theologischen* Feststellungen!

⁸⁹⁰ Fischer, Genesis (1-11), 150.

⁸⁹¹ In Bezug auf die Menschenschöpfung hat sich bereits im Hinblick auf die Kombination von Staub und Lebensatem gezeigt (Koh 3,19.20; 12,7), dass das Koheletbuch epistemologische Grenzen theologischen Sprechens berücksichtigt und nur allgemeine Zusammenhänge benennt.

Die knapp gehaltene Form, in der diese Werturteile vorgebracht werden, geht mit dem Bewusstsein von epistemologischen Grenzen einher, die das Koheletbuch an den Tag legt. Grundsätzlich wird zwar die positive Beschaffenheit von Welt und Mensch registriert, aber zugleich sprachlich feinsinnig berücksichtigt, dass der Mensch das Ganze der Wirklichkeit weder einsehen noch verstehen kann. Auch die Ambivalenz der Erfahrungswirklichkeit wird nicht einfach übergangen und mit *theologischen* Deutungen überlagert, die letztlich von der Erfahrungswirklichkeit losgelöst sind. Der intertextuelle Vergleich mit Gen 1,31 und 1,27 hat hier zeigen können, dass gemeinsame Themen (Welt- und Menschenschöpfung) unterschiedlich reflektiert und *theologisch* ausgeführt werden. Das *theologische* Profil des Koheletbuches hat sich in Bezug auf diese qualitative Bewertung der Schöpfung erneut als *vorsichtig, reduziert* und *zurückhaltend* erwiesen.

2.6 Das Thema „Schöpfung“ und seine Funktion im Koheletbuch

Über verschiedene Themenfelder (Welt und Mensch) hinweg konnte gezeigt werden, dass die Rede von Gott im Koheletbuch ausschließlich in schöpfungstheologischen Überlegungen gründet. Der Stellenwert der Schöpfung sowie ihre Funktion hinsichtlich einer Rede von Gott soll im Folgenden, rückblickend und ergänzend, erörtert werden.

2.6.1 Schöpfung als theologische Ausgangsbasis

Die Welt als *theologische* Erkenntnisquelle im Koheletbuch führt zum Wortschatz, der die Rede von Gott prägt: Gott leuchtet als Schöpfer (Koh 1,4-7.8; 3,1-8.11.14.19-21; 7,13-14.29; 8,17; 11,5; 12,1.5.7) und Geber⁸⁹² (Koh 1,13; 2,26(2x); 3,10.11.13; 5,17.18(2x); 6,2; 8,15; 9,9; 12,7) auf.

Beide Motive gehen von einem zwischen Gott und Mensch befindlichen Gegenstand der Reflexion aus, der dann als Konsequenz die Rede vom Schöpfer bzw. vom Geber ermöglicht. Das Motiv *Schöpfer* leitet sich vom Gegenstand *Schöpfung* ab. Das Motiv *Geber* leitet sich vom Gegenstand *Gabe* ab. Mit anderen Worten: Indem der Mensch die Welt als Schöpfung wahrnimmt und in ihr Dinge als Gabe einordnet, wird Gott im Sinne einer Metaebene als Schöpfer und Geber präsent. Das Koheletbuch spricht immer mit Blick auf den zwischen

⁸⁹² Siehe Kapitel 3.

Gott und Mensch befindlichen Gegenstand. D. Michel hat das ganz richtig erkannt: „Man kann keine Aussagen über Gott machen, sondern nur über sein Handeln, sein ‚Werk‘.“⁸⁹³ Der Gegenstand, eben die Welt oder die verschiedensten Gaben (essen, trinken, Freude, u. a.), ist für den Menschen zugänglich und erfahrbar. Dies unterscheidet den jeweiligen Gegenstand von Gott, die Schöpfung vom Schöpfer und die Gabe vom Geber.

Wenn Gott fern rückt (Koh 5,1), kommt die Welt nah. *Theologische* Aussagen ermöglicht das Koheletbuch nur ausgehend von der Weltwahrnehmung und den Lebensvollzügen. Der Mensch ist das Subjekt des Erkennens. Mit seinen Sinnen kann sich der Mensch auf die Welt, die das Objekt des Erkennens bildet, ausrichten und dann die gemachten Erfahrungen *theologisch* reflektieren und so die Welt als Schöpfung deuten: „Was für Aussagen man über das Handeln Gottes macht, hängt davon ab, wie man die Ordnungen dieser Welt, als deren Urheber man Gott annimmt, mittels seines Verstandes ansieht.“⁸⁹⁴ Der Mensch kann, da er selbst ein Teil der Erfahrungswirklichkeit ist, beides sein, nämlich Erkenntnissubjekt als auch Erkenntnisobjekt. *Theologisch* ist der Mensch daher als Geschöpf ein Teil der Schöpfung. Das Zueinander von Geschöpf und Schöpfung bildet deshalb die *theologische* Ausgangsbasis im Koheletbuch. Erkenntnisgrenzen sind dabei allgegenwärtig.

2.6.1.1 Die Schöpfung als Erkenntnisobjekt

Um nachvollziehen zu können, inwieweit im Koheletbuch die Welt bzw. – *theologisch* betrachtet – die *Schöpfung* Gegenstand der Erkenntnis ist, muss man eine formelartige Wendung aufgreifen, die im Alten Testament nur im Koheletbuch vorkommt, darin aber beachtliche 29-mal: „תחת השמש“ (Koh 1,3.9.14; 2,11.17.18.19.20.22; 3,16; 4,1.3.7.15; 5,12.17; 6,1.12; 8,9.15(2x).17; 9,3.6.9(2x).11.13; 10,5).

D. Michel hat die bis dahin wenig beachtete Formulierung „תחת השמש“ untersucht und als einen wichtigen ersten Gedanken herausgestellt, dass „wenn man wiederholt und damit betont von einem Bereich ‚unter der Sonne‘ spricht, dann wird damit ein bestimmter Bereich ausgegrenzt“, ⁸⁹⁵ bzw. wird – eben das macht

⁸⁹³ Michel, Untersuchungen, 70.

⁸⁹⁴ Michel, Untersuchungen, 70. D. Michel erachtet gerade das als typisch für das Koheletbuch, von Gott zu reden: „Eine durch Analyse der Welt gewonnene Erkenntnis wird auf Gott als deren Urheber zurückgeführt.“ Michel, Qohelet, 137.

⁸⁹⁵ Michel, Sonne, 99.

die Präposition „תחת“ deutlich – ein bestimmter Bereich in den Blick genommen.

Der Gebrauch der Wendung im Koheletbuch zeigt, inwiefern das sich wiederholende *unter der Sonne* einen bestimmten Bereich bezeichnen will, der sich definieren lässt.

D. Michel eruiert den Bedeutungsgehalt zunächst über den Kontext von Leben und Tod, der die Wendung im Koheletbuch immer wieder aufgreift. Ein Vergleich mit phönizischen Schriften lege D. Michel zufolge nahe, dass der Bereich der Lebenden und der Bereich der Toten (Scheol) mithilfe dieser Wendung voneinander unterschieden werden. *Unter der Sonne* bezeichne nach D. Michel dann den Bereich der diesseitigen menschlichen Existenz.⁸⁹⁶

Ein solches Verständnis lässt sich in zahlreichen Passagen des Koheletbuches nachweisen, wobei die Diesseitigkeit eindeutig mit dem *Unter-der-Sonne-Sein* gleichgesetzt wird. (Koh 2,17.18.19; 4,3; 5,17; 6,12; 8,15; 9,6.9). Exemplarisch wird das in Koh 9,6 deutlich, wo von den Verstorbenen die Rede ist, denen sich der Bereich *unter der Sonne* endgültig und unwiderruflich entzieht:

Koh 9,6 Auch ihr Lieben, auch ihr Hassen, auch ihr Eifern ist längst verloren gegangen. Und ein Anteil ist ihnen nicht mehr für unermessliche Zeit, von allem was gemacht wird unter der Sonne.

Im Kontext der Aussage setzt sich das Koheletbuch schwerpunktmäßig mit dem Tod auseinander (Koh 9,1-6). Die Rede ist vom „מקרה“ (Koh 9,2.3), das mit *Geschick* oder *Ergehen*⁸⁹⁷ wiedergegeben werden kann und als Umschreibung für das Todesschicksals dient, das allen Lebewesen gleichermaßen zukommt (Koh 2,14.15; 3,19 (3x); 9,2.3).⁸⁹⁸ Koh 9,5 stellt nun die Lebenden und die Toten direkt gegenüber. Für die Toten (המתים) werden mehrere Verneinungen angeführt, die das anzeigen, was den Toten nicht mehr zukommt (אינם יודעים; ואין עוד). Daran knüpfen die Lexeme in Koh 9,6 an, die jeweils mit „גם“

⁸⁹⁶ Vgl. Michel, Sonne, 99.

⁸⁹⁷ Zur Übersetzung, siehe: Koehler/Baumgartner, Lexikon, 594f.

⁸⁹⁸ Die Aufzählung von gegenteiligen Personengruppen (z. B. der Gerechte/Ungerechte; der Reine/Unreine) unterstreicht die Unterschiedslosigkeit des Todes. Koh 3,19 betont die Unterschiedslosigkeit des Todeslosen ferner dadurch, dass das Koheletbuch vom selben Geschick spricht, das den Menschen als auch das Tier trifft.

die genannten Aspekte (קנאתם; שנאתם; אהבתם) im selben Sinne auf die Toten beziehen und einen Abbruch (אבד)⁸⁹⁹ bezeichnen. Koh 9,6 schließt nun mit der Aussage, dass die Toten „לעולם“ (d. h. einer der Empirie des Menschen entzogenen Zeit) an jeglichem Tun (בכל אשר נעשה) *unter der Sonne* keinen Anteil mehr haben. Der Tod löst den Menschen aus dem Bereich *unter der Sonne* und damit aus dem (diesseitigen) Lebensraum. Die Wendung *unter der Sonne* korreliert also mit der Welt, in die sich der lebende Mensch gestellt sieht.⁹⁰⁰

Der Bereich *unter der Sonne* wird nun aber nicht nur als Lebensraum des Menschen verstanden, sondern zugleich als Erkenntnisraum, wie der weitere Gebrauch der Wendung, mit einer aus dem Repertoire der Erkenntniswörter stammenden Vokabel, anzeigt.

D. Michel zieht diesbezüglich jene Stellen heran, an denen die Wendung *unter der Sonne* mit dem Lexem „ראה“ verbunden wird (Koh 1,14; 3,16; 4,1.7; 5,12.17; 9,11.13; 10,5) und kommt zu dem Ergebnis, dass die Wendung die empirische Vorgehensweise betonen will. Das Koheletbuch richtet sich auf das Weltimmanente und dort, wo aus dieser Betrachtung heraus Erkenntnis gewonnen wird oder gewonnen werden soll, taucht die Wendung auf.⁹⁰¹

In diesem Zusammenhang ist zum einen auch auf die Wendung „תחת השמים“ (Koh 1,13; 2,3; 3,1) hinzuweisen, die synonym zu verstehen ist, aber neben dem häufigen Vorkommen von *unter der Sonne* weniger ins Gewicht fällt.⁹⁰² Zum anderen findet sich im Koheletbuch die Wendung „על הארץ“ (Koh 5,1; 8,14.16; 11,2) bzw. „בארץ“ (Koh 7,20) – neben einem Vorkommen in anderen Zusammenhängen –, die sich an diesen Stellen ebenfalls auf einen Erkenntnisraum bezieht.

Der Begriff *Welt* bezeichnet den Bereich *unter der Sonne/unter dem Himmel/auf der Erde* zunächst nüchtern als die Wirklichkeit, die den Menschen und seine Sinneserfahrung umgibt. Als Wirklichkeit kann das verstanden werden,

⁸⁹⁹ Die Übersetzung kann mit „verloren gehen“ erfolgen, siehe: Koehler/Baumgartner, Lexikon, 2.

⁹⁰⁰ B. Jacob formuliert knapp und treffend: „denn leben heißt ‚das Licht sehen‘“. Jacob, Genesis, 49.

⁹⁰¹ Vgl. Michel, Sonne, 100f.

⁹⁰² Nach M. Leuenberger bezeichne die Wendung *unter dem Himmel* in Bezug auf einen Erkenntnisraum dasselbe wie die Wendung *unter der Sonne*. Vgl. Leuenberger, Gott, 212. Auf die theologische Pointe, die mit der Bezeichnung *Himmel* einhergeht, wurde bereits mit Blick auf Koh 1,4 hingewiesen.

was „Bereich allgemeiner, d. h. jedermann möglicher Apperzeption von Wahrheit [...] ist“.⁹⁰³ Die Wirklichkeit zeichnet sich damit durch Universalität aus, da sie im Prinzip allen Menschen über die allgemeinen Erkenntnismöglichkeiten der *conditio humana* offensteht. Richtig beobachtet A. Fischer, dass die Wendung *unter der Sonne (unter dem Himmel; auf der Erde)* einen universalen Horizont eröffne.⁹⁰⁴

Das Koheletbuch markiert auf diese Weise den Bereich, der dem Menschen als Erkenntnisraum zur Verfügung steht: Der Mensch kann ausschließlich *unter der Sonne (unter dem Himmel; auf der Erde)*, d. h. im Diesseits⁹⁰⁵ und in Bezug auf die ihn umgebende sinnhaft wahrnehmbare Wirklichkeit Erkenntnisse gewinnen.

Mit den Wendungen *unter der Sonne/unter dem Himmel/auf der Erde* wird damit zweierlei gekennzeichnet: das Erkenntnisobjekt und Erkenntnisgrenzen: „Der Bereich, den Kohelet erkundet, ist bewußt eingegrenzt auf das Irdisch-Vorfindliche, was seine oft wiederkehrende Lieblingsformel »unter der Sonne« ausspricht. Nur zu diesem Bereich der Ganzheit Welt lassen sich unanfechtbare Aussagen machen.“⁹⁰⁶ Entscheidend ist dabei festzuhalten: Gerade *Gott* ist kein Teil des Bereichs *unter der Sonne (unter dem Himmel; auf der Erde)*, er ist im Himmel (Koh 5,1).⁹⁰⁷

Koh 5,1 zeigt eindrücklich, inwiefern die Definition von Bereichen, die der Erkenntnis zugänglich und nicht zugänglich sind, vor allem auch das *theologische* Profil des Koheletbuches bestimmt. Die Passage „כִּי הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ“ greift auf den räumlichen Kontrast von Erde und Himmel zurück, um die Entzogenheit Gottes für den Menschen anzuzeigen. M. Leuenberger, der von einer Erfahrungstheologie im Koheletbuch ausgeht, hält das pointiert fest: „Gott [ist] kein direkter, unmittelbarer Erfahrungsgegenstand.“⁹⁰⁸

⁹⁰³ Link, Welt, 71.

⁹⁰⁴ Vgl. Fischer, Skepsis, 190.

⁹⁰⁵ Den Tod als Grenze der Erkenntnis im Koheletbuch betont A. Schellenberg: „Weil er [Gott; MS] den Menschen als Geschöpf für diese Welt geschaffen und ihm die Erkenntnisfähigkeit als wesentlichen Bestandteil des Lebens mitgegeben hat, darum ist für den Menschen Erkenntnis möglich, aber nur im Bereich dieser irdischen Welt, mit dem Tod erlischt auch die Fähigkeit zur Erkenntnis wieder.“ Schellenberg, Erkenntnis, 191.

⁹⁰⁶ Loewenclau, Kohelet, 334.

⁹⁰⁷ Vgl. Loewenclau, Kohelet, 334f.

⁹⁰⁸ Leuenberger, Gott, 237.

Entscheidend sind dabei die Präpositionen, die ein *Auf-der-Erde-Sein* einem *Im-Himmel-Sein* gegenüberstellen. Für die Übersetzung eignet sich deshalb vor allem eine adversative Wiedergabe, welche die darin angezeigte Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch besonders betont: „*Denn Gott ist im Himmel, du aber bist auf der Erde*“ (Koh 5,1).

Mithilfe einer Terminologie, die sich räumlicher Vorstellungen bedient (Sonne; Himmel; Erde), lässt sich im Koheletbuch eine wichtige *theologische* Prämisse schlussfolgern: Gott ist kein Teil des menschlichen Erfahrungsraumes.

Die sinnenhaft wahrnehmbare Wirklichkeit (*unter der Sonne; unter dem Himmel; auf der Erde*) stellt für den Menschen, solange er lebt, einen zeitlichen und räumlichen Bereich dar, der als alleiniger Ermöglichungsgrund dienen kann, Erkenntnisse zu gewinnen. Das „בשמים“ (Koh 5,1) und damit Gott, zählt dazu ausdrücklich nicht.

Des Weiteren ist auch die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit nicht frei von Erkenntnisgrenzen für den Menschen. Dieser Aspekt wurde immer wieder sichtbar (Koh 1,8; 3,9f.11; 8,17; 11,5).⁹⁰⁹

Nachdem die Wendungen *unter der Sonne/unter dem Himmel/auf der Erde* auf die sinnenhaft wahrnehmbare Wirklichkeit abzielen, die menschlicher Erkenntnis zugänglich ist, und gleichzeitig Gott außerhalb dieses Bereichs annehmen (Koh 5,1), gilt es das *theologische* Potential hervorzuheben, das im Koheletbuch mit der sinnenhaft wahrnehmbaren Wirklichkeit verbunden wird.

Das Koheletbuch stellt hierbei mit dem Lexem „עשה“ eine entscheidende Relation zwischen Welt und Gott her, die sich als eine *theologische* Grundaussage durch das Koheletbuch trägt: Gott ist als derjenige zu verstehen, der die Gesamtheit der Wirklichkeit macht (Koh 3,11.14; 7,14; 8,17; 11,5). Vor diesem Hintergrund steht die Welt als Schöpfung mit Gott als Schöpfer in einem Zusammenhang, den das Koheletbuch ausdrücklich, weil wiederholt, herstellt! Dieser erlaubt es dem Menschen, Erfahrungen seines begrenzten Erkenntnisbereichs *theologisch* zu reflektieren, d. h. von der Wirklichkeit als Schöpfung auf den Schöpfer zu schließen.

⁹⁰⁹ Die Suche nach Erkenntnis wird im Koheletbuch stets von der Überzeugung begleitet, dass diese nur partiell bleiben kann. M. Schubert weist dazu auf die das Buch umschließenden Windhauchsätze hin, die bereits in der Aufmachung des Buches das Wissen um die Begrenztheit menschlichen Erkennens festhalten würden. Vgl. Schubert, Schöpfungstheologie, 113.

Die vorausgehenden Untersuchungen konnten zeigen, inwiefern direkte (mit „עשה“ und „אלהים“) und indirekte schöpfungstheologische Aussagen aufeinander bezogen werden können und wie deren Zusammenspiel das *vorsichtige, reduzierte* und *zurückhaltende theologische* Profil des Koheletbuches freilegen kann.

Wenn für das Koheletbuch behauptet wird, die sinnlich wahrnehmbare Welt wäre zu einem „stummen und abweisenden Draußen geworden“⁹¹⁰ (G. v. Rad) bzw. dass „nichts über irgendeine Möglichkeit gesagt wird, Gott und sein Werk zu erkennen“⁹¹¹ (D. Michel), dann berücksichtigen solche Urteile nicht das *theologische* Potential, das schöpfungstheologische Themenfelder und Motive im Koheletbuch beinhalten.

Das Unterbleiben eines direkten Gottesbezuges an verschiedenen Stellen, die in detaillierter Weise von Welt und Mensch sprechen (Koh 1,4-7; 1,14-2,23; 3,1-8), sollte man keinesfalls als *theologisch* unbedeutend missverstehen. Vielmehr sind sie ein Ausdruck der reflektierten *Theologie* des Koheletbuches, die, was eine Rede von Gott anbelangt, epistemologische Grenzen berücksichtigt. Dennoch legt das Koheletbuch in der Art und Weise, *wie* Schöpfung beschrieben wird, dem Leser einen interpretativen Rahmen vor, der über Gott etwas mitteilen kann (!).

Die *Theologie* des Koheletbuches, die sich aufgrund der epistemologischen Grenzziehungen nur über den Erfahrungsraum der Schöpfung gewinnen lässt, wurde von Auslegern/Auslegerinnen immer wieder mit dem Begriff *natürliche Theologie* bezeichnet.⁹¹² Darunter versteht man ein Konzept, das die Funktion und den hohen Stellenwert der Schöpfung⁹¹³ in Hinblick auf eine Rede von Gott reflektiert.

⁹¹⁰ Rad, Weisheit, 306.

⁹¹¹ Michel, Qohelet, 104.

⁹¹² Z. B. Michel, Untersuchungen, 288; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 540.

⁹¹³ Wenn von *natürlicher Theologie* die Rede ist, führt der Begriff *Natur* in die Irre, obwohl er in diesem Zusammenhang hauptsächlich benutzt wird. Vielmehr ist damit gemeint, eine Erkenntnis des Schöpfers über die Schöpfung zu erlangen. Die Begriffe von Schöpfung, Schöpfer, Geschichte und Natur sind eigens zu definieren um das Verhältnis von Gott, Mensch und Natur zu bestimmen. S. Kipfer hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich aus den biblischen Texten kein widerspruchsfreies System ableiten lasse. Zu beobachten sei eine Relationalität, die aber in biblischen Texten unterschiedlich aufgefasst werde. Notwendig wären Studien zur Natur und zu Naturkonzepten im Alten Orient, um die Begriffe genauer fassen zu können. Vgl. Kipfer, Natur,

Die akademisch-theologische Tradition hat die erstmals bei Augustinus belegte Vorstellung zweier Bücher entwickelt, des Buches der Natur und des Buches der Schrift, die beide Gott als ihren Urheber haben. Der Natur wird eine eigene Offenbarungsqualität zugebilligt.⁹¹⁴ Grundsätzlich meint *natürliche Theologie* eine Vorstellung, von der Natur- und Weltbeobachtung ausgehend, zur Gotteserkenntnis zu gelangen.⁹¹⁵

Im Horizont des vielschichtigen alttestamentlichen Schöpfungsglaubens liegen Ansätze *natürlicher Theologie* vor. So werden zur Auffassung, dass sich der Schöpfer durch seine Schöpfung zu erkennen gibt, immer wieder Positionen aus dem Alten und auch Neuen Testament angeführt (z. B. Ps 19; Weish 11,21; Röm 1,19f),⁹¹⁶ wobei die genannten Belege, wie hier von W. Schoberth, einzeln auf ihren tatsächlichen Beitrag hinsichtlich *natürlicher Theologie* zu befragen wären.

P. Riede versteht in Anspielung auf Augustinus die Schöpfung als „Rede der Kreatur an die Kreatur“⁹¹⁷ und erkennt darin eine biblische Grunderkenntnis, wie sie in Ps 19 vorkomme. Obwohl ein nonverbaler Charakter vorliege, verkündige die Schöpfung den Schöpfer, deren Adressat der Mensch sei.⁹¹⁸ E. Zenger, der dieser Einschätzung folgt, meint, es werde an der Sonne offenbar (Ps 19,5), dass und wie der Schöpfergott in seiner Schöpfung und insbesondere für die Menschen *unter der Sonne* wirkmächtig da sei.⁹¹⁹ Kosmische Größen (Himmel; Firmament; Sonne) würden nach Ps 19 die Ordnung und Herrlichkeit Gottes offenbaren.⁹²⁰

Während der Psalm das *theologische* Potential in der Schöpfung benennt und in poetischer Weise zum Ausdruck bringt, liegt im Koheletbuch ein vollkommen anderer Duktus vor, der diesen Erkenntnisweg anzeigt.

46f. Im Rahmen dieser Arbeit liegt *natürlicher Theologie* das zugrunde, was zum Bereich des Schöpfungshandeln Gottes gehört, d. h. alles, was nicht Gott ist, ohne Ausnahme.

⁹¹⁴ Zum Traditionsweg der natürlichen Theologie, siehe: Link, Welt, 14ff.

⁹¹⁵ W. Frühwald macht auf die Bekanntheit und die nachhaltige Wirkung eines solchen gedanklichen Ansatzes aufmerksam: „Seit bei Platon, Cicero, in der Stoa und bei Paulus die Lehre vom ‚Buch der Natur‘ als ‚Spiegel und Selbstoffenbarung Gottes‘ (D. Groh) entwickelt wurde, ist die Frage nach der Harmonie der Welt, der wohlgeordneten, vernünftig und von einer höheren Intelligenz gestalteten Natur nicht mehr verstummt.“ Frühwald, Schöpfer, 23.

⁹¹⁶ Die Textstellen gibt W. Schoberth an. Vgl. Schoberth, Lesen, 224.

⁹¹⁷ Riede, Schöpfung, 120.

⁹¹⁸ Nach P. Riede habe die Schöpfung einen *Verkündigungsauftrag*. Vgl. Riede, Schöpfung, 121.

⁹¹⁹ Vgl. Zenger, Psalmen (1), 186f.

⁹²⁰ Vgl. Zenger, Psalmen (1), 186f.

Die unterschiedliche Deutlichkeit, in der dieser *theologische* Erkenntnisweg, der mit dem Konzept *natürlicher Theologie* einhergeht, thematisiert (und damit auch postuliert) wird, zeigt sich auch im Bereich der Weisheit. Beispielsweise betont das Buch der Weisheit mit Nachdruck die Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung. Nach dessen Ansicht, so O. Kaiser, „hätten die Philosophen und letztlich alle Menschen längst den Rückschluß von dem grandiosen kosmischen Schauspiel auf seinen transzendenten Schöpfer ziehen müssen“.⁹²¹

Insbesondere im Buch der Weisheit findet sich der Gedanke, dass Gott sich in den Werken seiner Schöpfung offenbare. Dieser Gedanke wird v. a. in Weish 13,1-9 reflektiert und führt zu folgenden Aussagen, die G. Kraus zusammenfasst: „Die Basis der universalen Erkennbarkeit Gottes bildet die Naturerfahrung aller Menschen; aus dieser Erfahrung lässt sich durch konsequentes Denken die Erkenntnis Gottes verwirklichen; es gibt jedoch einige Gründe, die eine Realisierung der Gotteserkenntnis verhindern.“⁹²²

M. Huber fasst als zentrale Bedeutung des Abschnitts den Analogieschluss auf, d. h. die Möglichkeit der Gotteserkenntnis aus dem Schluss von den sichtbaren Werken auf den unsichtbaren Urheber,⁹²³ weshalb er Weish 13,5 folgendermaßen übersetzt: „Denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe kann analog ihr Schöpfer wahrgenommen werden.“⁹²⁴

Demgegenüber wird im Koheletbuch ein solches Konzept einer *natürlichen Theologie*, das die Analogie von Schöpfung und Schöpfer ausdrücklich nennt, nicht ausformuliert und behauptet, sondern kann grundsätzlich nur auf der Basis der Aussage angenommen werden, dass Gott alles gemacht hat (Koh 3,11.14; 7,14; 8,17; 11,5). Der Leser kann diese Zuordnung von Schöpfungswerk und Schöpfer als Denkvoraussetzung verstehen, die für die Frage, wie von Gott zu reden sei, eine *theologische* Ausgangsbasis schafft und mit einem Konzept *natürlicher Theologie* korrespondiert. Einen Hinweis, diesen *theologischen* Erkenntnisweg zu beschreiten, setzt das Koheletbuch nur mit dem Imperativ in Koh 7,13, wo es heißt, der Mensch solle sich das Werk Gottes ansehen. Koh 7,13 ist jedoch noch eigens auszuführen.⁹²⁵

⁹²¹ Kaiser, Wesen, 274.

⁹²² Kraus, Welt, 77.

⁹²³ Vgl. Huber, Himmel, 424.

⁹²⁴ Huber, Himmel, 423.

⁹²⁵ Siehe Kapitel 2.6.2.

Anhand dieser Zurückhaltung, die im Gegenüber zu Ps 19 und dem Ausschnitt aus dem Buch der Weisheit sichtbar wird, wird deutlich: die Welt bildet zwar das Erkenntnisobjekt, das *theologisch* bedacht werden kann, der dabei herzustellende Bezug zwischen Schöpfung und Schöpfer muss jedoch – und auch das darf als Ausdruck epistemologischer Vorsicht verstanden werden – differenziert hergestellt und reflektiert werden.

Festzuhalten ist: Die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit stellt im Koheletbuch den alleinigen Erkenntnisgegenstand dar, auf den sich das Erkenntnisvermögen des Menschen – trotz epistemologischer Grenzen in Bezug auf das Ganze (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5) – richten kann. Indem Gott (schlicht) als Urheber dessen bezeichnet wird, was dem menschlichen Erkennen zugänglich ist, qualifiziert das Koheletbuch die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit als Schöpfung und damit als *locus theologicus*, der Gott als Schöpfer transparent machen kann. Für diesen *theologischen* Erkenntnisweg bietet Kohelet eine Vielzahl von Zugängen zur Wirklichkeit, d. h. zu Welt und Mensch, an (Koh 1,4-7.8.12-18; 2,1-26; 3,1-8.11.14.19-21; 7,13-14.29; 8,17; 11,5; 12,1.5.7), die sich auf dieser Grundlage *theologisch* bedenken lassen.

2.6.1.2 Das Geschöpf als Erkenntnissubjekt

Der Ausgangspunkt von Erkenntnis ist das *Ich* der im Koheletbuch sprechenden Figur, das einen auf Erfahrung beruhenden Erkenntnisgewinn verfolgt (Koh 1,13.17.18; 2,1f u. a.).

O. Loretz hat längst darauf hingewiesen, dass das *Ich* im Buch Kohelet nicht autobiographisch zu verstehen sei, sondern als Darbietungsform und damit als literarisches Stilmittel eingeordnet werden müsse.⁹²⁶ Das biete nach Auffassung von O. Loretz diverse Vorzüge: „Qohelet hat die Erzählung in der ersten Person aus dem Grunde jeder anderen vorgezogen, weil sie den Eindruck größter Lebendigkeit, Unmittelbarkeit und Wahrheit erweckt.“⁹²⁷

Von einem autobiographischen *Ich* geht allerdings jüngst A. Schellenberg aus:⁹²⁸ „Mit dem betonten und unermüdlich wiederholten Rekurs auf das ‚Ich‘

⁹²⁶ Vgl. Loretz, Qohelet, 161ff.

⁹²⁷ Loretz, Qohelet, 217.

⁹²⁸ A. Schellenberg versteht das *Ich* im Koheletbuch – abgesehen vom *Ich* in der Königsfiktion – autobiographisch. Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 165.

demonstriert Qohelet, dass für ihn die alleinige Weitergabe von Erkenntnissen nicht ausreicht, dass für ihn darüber hinaus auch die Angabe wichtig ist, *wer* zu diesen Erkenntnissen gekommen ist und *auf welche Weise* sie gewonnen wurden.⁹²⁹ Im Hinblick auf die Funktion des *Ichs* ist ihr zuzustimmen, aber entgegenzuhalten, dass auch ein literarisches *Ich* diese Absicht transportieren kann. Die Annahme eines autobiographischen *Ichs* stellt eine zusätzliche Annahme dar, die über das *Ich* der im Buch sprechenden Figur hinausgeht und nicht überprüfbar ist.⁹³⁰ Dem Leser liegt allein das *Ich* im Text vor.

Das *Ich* im Koheletbuch legt nahe, dass das Erkenntnisstreben aus der Perspektive des Individuums eine besondere Rolle spielt.⁹³¹ Erkenntnisse besitzen Autorität, weil sie an Erfahrung rückgebunden sind.⁹³²

Den Erfahrungsbezug beschreiben zahlreiche Verben des Erkennens in Verbindung mit den Ich-Aussagen. Das am häufigsten vorkommende Erkenntniswort ist „רָאָה“ (47-mal). Daneben findet sich das im weisheitlichen Wortschatz ebenfalls übliche Verb „שָׁמַע“ (8-mal).⁹³³ A. Schellenberg deutet dieses zahlenmäßig ungleiche Verhältnis der beiden Wahrnehmungsverben optischer bzw. akustischer Sinneswahrnehmung so, dass mit dem deutlich häufigeren Vorkommen von „רָאָה“ die besondere Unmittelbarkeit der Erfahrung hervorgehoben werden will: „Während Objekt des Hörens vor allem Erfahrungen anderer Menschen sind, die durch Worte weitervermittelt und nur auf diese indirekte Weise hörbar

⁹²⁹ Schellenberg, Erkenntnis, 166.

⁹³⁰ Zu den Problemen, die die Annahme eines autobiographischen *Ichs* hervorruft, siehe: Loretz, Qohelet, 161ff.

⁹³¹ Der Gebrauch der ersten Person in Verbindung mit Verben des Erkenntnisgewinns im Koheletbuch ist, R. N. Whybray zufolge, im Alten Testament einzigartig und unterstreicht die Unabhängigkeit des Vorgangs, zu Erkenntnis zu gelangen: “[T]hese are the mental activities of an individual thinker untrammelled by innate religious tradition or current philosophy.” Whybray, Qoheleth, 240.

⁹³² Nicht die Tradition bildet den Erkenntnisgrund, sondern die eigene Erfahrung: „Indem Qohelet die einzelnen Erkenntnisse nicht mehr durch die Tradition, sondern durch die unmittelbare Erfahrung des je Einzelnen zu stützen versucht, befreit er sie zwar einerseits aus der Erstarrung, die sich im Laufe des Traditionsprozesses einstellen konnte, beraubt sie dadurch aber auch ihres Charakters des Unhinterfragbaren.“ Schellenberg, Erkenntnis, 167. Überhaupt verleihe das dem Buch nach L. Schwienhorst-Schönberger ein *modernes Gepräge*: „Die Reflexionen [in der 1. Person Singular; MS] verleihen dem Buch einen empirischen und subjektiven Zug. Eine Diskrepanz zwischen persönlicher Beobachtung und Reflexion auf der einen Seite und dem »gesellschaftlichen Wissen«, der Tradition, auf der anderen Seite wird sichtbar.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 63f.

⁹³³ Zu den beiden Erkenntniswörtern im Koheletbuch, siehe: Schellenberg, Erkenntnis, 181ff. Das häufige Vorkommen von „רָאָה“ korreliert nach A. Schoors mit der Bedeutung des Begriffs für das Koheletbuch: “Therefore it must play an important part in the author’s exposé.” Schoors, Words, 26.

sind, ist bei ראה der Bezug zum Wahrgenommenen ein viel direkterer.⁹³⁴ Die Verwendung von „ראה“ zeigt also besonders an, wie sehr es im Koheletbuch auf die eigenen Erfahrungen und die eigene Wahrnehmung ankommt.⁹³⁵ P. van Hecke führt den Gedanken von A. Schellenberg fort und konkretisiert, weshalb „ראה“ im Gegenüber zu „שמע“ häufiger verwendet wird. Dabei geht er von den besonderen physikalischen Eigenschaften des Sehens aus: “The physical properties of light signals and of our visual perception allow for more intentional and focused observation, which is moreover relatively unmediated and possible over a long distance. For that reason, the verb ראה is used preferentially for conceptualising active and direct intellectual examination.”⁹³⁶ „ראה“ betont daher mehr als „שמע“ den aktiven und bewussten Aspekt des Erkenntnisgewinns. Richtig urteilt deshalb M. Leuenberger: „Für Kohelet bildet die – intersubjektiv überprüfbare [...] – Erfahrung, wie sie paradigmatisch in den Einleitungsformeln (ראיתי: ‚ich habe gesehen‘ usf.) greifbar ist, so etwas wie den archimedischen Punkt seines weisheitlichen Erkenntnisstrebens.“⁹³⁷

Das Koheletbuch setzt bei der Erfahrung des Individuums an und damit zugleich bei einer universalen Größe, denn diese Erfahrungen können von jedermann überprüft werden. Jeder Mensch verfügt über das Instrumentarium (ראה, שמע), sich die Welt sinnhaft anzueignen (Koh 1,8). Erkenntnisort ist die allen Menschen gleichermaßen zugängliche Wirklichkeit, der diesseitige, weltimmanente Bereich, in dem empirische und damit an Sinne rückgebundene Beobachtungen möglich sind.

Dieser Zugang ist allerdings von epistemologischen Einschränkungen gekennzeichnet, wie wiederholt deutlich gemacht wird.⁹³⁸ Wenn im Koheletbuch das Ganze der Wirklichkeit auf Gott zurückgeführt wird (Koh 3,11; 3,14; 8,17,

⁹³⁴ Schellenberg, Erkenntnis, 181.

⁹³⁵ A. Schoors verweist auf Gordis, der „ראה“ mit “to experience” wiedergibt und damit vor allem den damit beabsichtigten Erfahrungsgewinn betont. Vgl. Schoors, Words, 26.

⁹³⁶ Hecke, Verbs, 220.

⁹³⁷ Leuenberger, Gott, 211.

⁹³⁸ Drei Bereiche beschränken A. Schellenberg zufolge die Erkenntnismöglichkeiten: die Zukunft (Koh 3,21f; 6,10-12; 7,13f; 8,5-8; 9,11f; 10,12-15), das Tun Gottes (Koh 1,12-18; 2,22-26; 3,10f; 7,23-29; 8,16f; 11,1-6) und der Tod (Koh 2,12-17; 2,18-21; 9,4-6; 9,7-10). Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 193f.

11,5), dann geschieht das stets mit dem Zusatz, dass der Mensch das Werk Gottes als Ganzes nicht verstehen kann, welches empirischer Zugänglichkeit in weiten Teilen verborgen bleibt.⁹³⁹

Bereits im Nachgang der kosmischen Kategorien in Koh 1,4-7 wird in Koh 1,8 festgehalten, dass sich der Mensch im Gebrauch seiner wesentlichen Erkenntnisorgane (Augen und Ohren) der Welt annähern, sie aber nicht vollständig erfassen kann. Auch die Möglichkeit, das Aufgenommene zu formulieren (Mund), wird problematisiert, sodass im Grunde genommen eine doppelte epistemologische Hürde besteht.

Was für die kosmischen Kategorien (Koh 1,4-7) gilt, trifft auch auf die menschlichen Kategorien (Koh 3,1-8) zu. Der Wechsel der Zeiten begegnet dem Menschen, ohne dass er ihn beeinflussen oder vorhersagen könnte, was zum Motiv der Mühe führt, sich darin zurechtzufinden (Koh 3,9f).

Auch ambivalente Wahrnehmungen *unter der Sonne* können zwar beobachtet, aber nicht erklärt werden. Die Fragen nach Leid (Koh 4,1; 8,9), Gerechtigkeit (Koh 3,16f) oder Jenseits (Koh 9,1-6; 12,5) bleiben im Koheletbuch offen.

Im Urteil über das Ganze führen deshalb die angesprochenen epistemologischen Grenzen des Menschen zu einem eindeutigen Fazit: „... *ohne dass der Mensch das Werk erfassen kann, das Gott gemacht hat, vom Anfang bis zum*

⁹³⁹ Eine in diesem Zusammenhang treffende Beobachtung macht W. Zimmerli. Die Rede vom „חֵלֶק“ (Teil), der dem Menschen gegeben sei (Koh 2,10), interpretiert W. Zimmerli u. a. als das, was der Mensch erfassen und begreifen könne: „Menschliche Weisheit strebt nach der Übersicht über das Ganze. Gegeben ist dem Menschen »sein Teil«.“ Zimmerli, *Unveränderbare Welt*, 108. Das Ganze erschließe sich dem Menschen nicht. Vgl. Zimmerli, *Unveränderbare Welt*, 108. Indem das Koheletbuch die epistemologischen Grenzen des Menschen explizit im Gegenüber zum Ganzen der Wirklichkeit erwähnt, zeigt sich die Vorstellung vom Vorhandensein eines Wissensganzen. In Anlehnung an Ijob 28 spricht G. v. Rad von einer Entwicklung der Weisheit, in der es nicht mehr „um die Kategorisierung einzelner seltsamer Phänomene, nicht um Ordnungspartikeln, sondern um ein Wissensganzen [gehe; MS]. Die Frage richtet sich auf die ganze Welt und „was sie im Innersten zusammenhält“. Rad, *Theologie (I)*, 460. Diese Weisheit weiß auch, dass sie diesem Wissensganzen nicht auf die Spur kommen kann. In den Bildern des Bergbaus, die Ijob 28 auf die Weisheitssuche des Menschen überträgt, heißt es von Gott, er allein kenne die (Fund-)Stätte der Weisheit (Ijob 28,23f).

Ende“ (Koh 3,11).⁹⁴⁰ Erkenntnis bleibt daher stets fragmentarisch.⁹⁴¹ Die Begrenztheit menschlichen Erkennens wird im Koheletbuch als universale „*anthropologische Grundgegebenheit*“⁹⁴² wahrgenommen.

Auf Weltwahrnehmung aufbauende *theologische* Reflexionen müssen deshalb berücksichtigen, dass zwar *theologische* Aussagen möglich sein können, allerdings nur in *zurückhaltender, reduzierter und vorsichtiger* Weise. Das Koheletbuch gibt hierin ein Beispiel.

Auch die Erkenntnisgrenzen selbst können *theologisch* reflektiert werden. Gott macht alles (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5) und – das schließt das Ganze indirekt mit ein – Gott macht den Menschen (Koh 7,29; 12,1). Der Mensch, mit seinen Möglichkeiten und Grenzen, ist von Gott so gemacht, wie er ist. Wenn das Koheletbuch im Kontext der kosmischen Phänomene meint, Auge und Ohr kämen an ihre Grenzen des Fassbaren bzw. der Mund könne nicht alles mitteilen (Koh 1,8), und im Kontext der menschlichen Kategorien die Problematik menschlichen Erkennens hinsichtlich der Zeiten ersichtlich wird (Koh 3,8f), dann verweist das nicht nur auf die *conditio humana*, sondern indirekt auch auf den Schöpfer.

Das Koheletbuch spricht über die Erkenntnisgrenzen des Menschen und über die Wirklichkeit, die insgesamt auf Gott zurückzuführen ist. Beides wird konstatiert, aber nicht weiter gedeutet.⁹⁴³

⁹⁴⁰ F. J. Backhaus macht die epistemologische Begrenztheit des Menschen an seiner begrenzten Lebenszeit fest, denn das Vergängliche könne die Schöpfung in ihrer Unvergänglichkeit nicht erkennen: „Das Phänomen des Todes und seine Plötzlichkeit relativiert nicht nur jede menschliche Weisheit, sondern verhindert es auch, daß der Mensch die Werke Gottes in ihrer Unaufhörlichkeit [...] und damit die Schöpfungsordnung erkennt.“ Backhaus, *Zeit*, 353.

⁹⁴¹ In treffender Weise hat H. Kessler die Stellung des Menschen in einer von Gott begründeten Wirklichkeit so beschrieben, dass man meinen könnte, die Formulierung wäre im Hinblick auf eine Lektüre des Koheletbuches entstanden: „Wenn man religiös-theologisch von Gott ausgeht und davon, dass Gott die ganze Weltwirklichkeit transzendental begründet und eschatologisch bestimmt, [...] dann können – religiös-theologisch gesehen – alle physikalischen, biologischen, historischen und eben auch (perspektivisch-endlichen!) theologischen Aussagen über die Welt und den Menschen nur Momente innerhalb (nie oberhalb) dieser umfassenderen Realität, nämlich der von Gott begründeten Wirklichkeit, sein. Der Mensch besitzt keine standpunktenthebene Gesamtschau, keine Übersicht über das Ganze [...], sondern blickt immer nur von innerhalb hinaus (und hinein).“ Kessler, *Kreative*, 40.

⁹⁴² Schellenberg, *Erkenntnis*, 294.

⁹⁴³ Die Vielstimmigkeit zum Thema *Erkenntnis* in alttestamentlichen Texten stellt A. Schellenberg zusammen. Vgl. Schellenberg, *Erkenntnis* 201ff.

Festzuhalten ist: Das Koheletbuch setzt sich insbesondere mit den Erkenntnismöglichkeiten des Menschen auseinander. Im Mittelpunkt steht dabei der Mensch an sich und seine allgemeinen sinnlichen Erkenntnisfähigkeiten (*conditio humana*), wie der Wortgebrauch deutlich macht (שמע, ראה). Die Ich-Aussagen unterstreichen die Autorität, die das Koheletbuch den Erfahrungen des Individuums zubilligt. Eine Rede von Gott setzt deshalb beim Menschen an sich an, der sich mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt auseinandersetzt und seine Erfahrungen *theologisch* reflektieren kann. Den entscheidenden *theologischen* Deutehorizont, in den der Mensch seine Erfahrungen eintragen kann, gibt das Koheletbuch mit einer *theologischen* Grundaussage vor, indem es das Ganze der Wirklichkeit auf Gott zurückführt (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5).

Dabei hat der Mensch, während er als Erkenntnissubjekt der Schöpfung als Erkenntnisobjekt gegenübertritt, epistemologische Grenzen zu berücksichtigen. Gerade deshalb lassen sich *theologische* Schlussfolgerungen nicht im Detail festhalten oder gar vorgeben. Vielmehr bietet das Koheletbuch in der Art und Weise, wie es über die Wirklichkeit spricht, der *theologischen* Reflexion des Lesers ein Fundament. Obwohl Texte wie Koh 1,4-7 und 3,1-8 keine *theologische* Deutung formulieren, legen die vorgegebenen Kompositionen *theologische* Interpretationen nahe. Beispielsweise beschreiben beide Texte eine der Schöpfung innewohnende Ordnung, hinter die in Bezug auf *theologische* Schlussfolgerungen nicht zurückgegangen werden kann.

2.6.1.3 Das Alter als Grenze des Erkennens

Es wurde vorhin gesagt: Erkenntnisort ist die allen Menschen gleichermaßen zugängliche Wirklichkeit, der diesseitige, weltimmanente Bereich, in dem empirische und damit an Sinne rückgebundene Beobachtungen möglich sind.

Erkenntnis ist demnach an verschiedene körperliche Komponenten gebunden. Insbesondere betrifft dies *Auge* und *Ohr* (Koh 1,8), wie das häufige Vorkommen der beiden Erkenntniswörter „ראה“ und „שמע“ im Koheletbuch unterstreicht. Vor dem Hintergrund der Altersaussagen, die das Koheletbuch im Schlussteil enthält, stellt sich jedoch die Frage, ob die Fähigkeiten sinnlicher Weltwahrnehmung über die Lebensalter hinweg in gleichbleibender Qualität gegeben sind.

Dass Altern mit körperlichen Veränderungen einhergeht, wird bereits in Koh 11,10 angedeutet. Denn schwarzes Haar (שחורות)⁹⁴⁴ sei ebenso wie die Jugend (ילדות) vergänglich.

Als ausführliche Auseinandersetzung mit dem Altern und seinen möglichen körperlichen Konsequenzen kann Koh 12,3-5 gelesen werden. Viele Ausleger/Auslegerinnen gehen von einem solchen Verständnis aus,⁹⁴⁵ da sich die verschiedenen Motive in Bezug auf das Alter gut harmonisieren lassen.⁹⁴⁶ Ausführlich beschreiben dann in Koh 12,3-5 die verschiedenen Bilder des Alterns, dass der sinnenabhängige Zugang zur Welt allmählich schwinden kann.

Koh 12,1 fordert einerseits auf, des Schöpfers zu gedenken, und verbindet diesen Aufruf andererseits mit dem Ausblick auf die kommenden Tage und Jahre, die eine potentiell negative Erfahrungswirklichkeit in Aussicht stellen. Dieser zweite Teil von Koh 12,1 wird im Folgenden in zahlreichen Bildern entfaltet.⁹⁴⁷

⁹⁴⁴ „שחורות“ leitet sich von „שחור“ ab und könnte daher entweder *schwarz*, im Sinne von *schwarzem Haar* oder *Morgendämmerung* (so z. B. bei Saur, *Gelassenheit*, 218) bedeuten. Zu den Wortbedeutungen, siehe: Koehler/Baumgartner, *Lexikon*, 1360. In beiden Fällen bezieht sich die metaphorische Bedeutung auf die Jugendzeit, da als Stilmittel – wie L. Schwienhorst-Schönberger annimmt – ein Hendiadyon vorliegt. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 522. Im Semitischen ist das graue Haar zu einem Begriff für das hohe Alter geworden (Gen 42,38; Dtn 32,25). Dies und darüber hinaus zur Semantik der Altersbegriffe, siehe: Neumann-Gorsolke, *Altersdarstellungen*, 267. „Da die Schwarzhäarigkeit mit Jugend verbunden wurde, wurde das unerwünschte graue Haar in Mesopotamien und Ägypten durchaus auch gefärbt, wie überlieferte Rezepturen erkennen lassen.“ Neumann-Gorsolke, *Altersdarstellungen*, 268. Zur Grauhaarigkeit als klassischem Alterstopos, siehe: Liess, *Alter*, 456f.

⁹⁴⁵ Obwohl der Abschnitt verschiedene Interpretationen ermöglicht, gehen Ausleger/Auslegerinnen häufig davon aus, dass in Koh 12,3-5 Bilder des Alterns vorliegen. So z. B. bei: Hertzberg, *Prediger*, 211; Schellenberg, *Kohelet*, 158; Lohfink, *Kohelet*, 84; Köhlmoos, *Kohelet*, 243; Saur, *Gelassenheit*, 226f. Dagegen meint O. Loretz, dass im Alten Testament keine vergleichbare Allegorie bekannt wäre: „Aus dem ganzen AT läßt sich nicht der geringste Anhaltspunkt gewinnen, daß eine Allegorie des menschlichen Körpers in dem Sinne vorliege, daß Körperteile und die Tätigkeit der Sinnesorgane allegorisch mit dem Bild eines bewohnten Hauses beschrieben würden“. Loretz, *Qohelet*, 191. O. Loretz erkennt daher das Bild einer einst lebendigen Stadt, in der in Anbetracht eines Winterhimmels das trostlose Leben einziehe. Vgl. Loretz, *Qohelet*, 191. Entgegen O. Loretz stellt O. Kaiser zahlreiche biblische Parallelen zusammen, die zumindest deutlich machen, dass die Art und Weise einer in Koh 12,3-5 vorliegenden allegorischen Rede-weise auf Körperteile hin immer wieder vorkommen würde. Vgl. Kaiser, *Kohelet*, 76. Für die Umwelt Israels weist N. Lohfink darauf hin, dass Bilder eines Hauses in Verbindung mit dem Körper auch im Griechischen belegbar seien. Vgl. Lohfink, *Kohelet*, 84.

⁹⁴⁶ „Gleichwohl ergibt die Altersallegorie für alle fünf Bilder eine befriedigende Lösung.“ Köhlmoos, *Kohelet*, 243.

⁹⁴⁷ Der Schwerpunkt der auf Koh 12,1 folgenden Bilder liegt vollständig auf dem mit „עַד אֲשֶׁר“ eingeleiteten Nebensatz, sodass „der ganze lange Rest des Gedichts nur noch aus dieser Zeitbestimmung, aus dieser Zuendeführung der zweiten Hälfte des ersten Parallelismus besteht“. Lohfink, *Kohelet*, 82.

Koh 12,2a Bevor sich verfinstert die Sonne und das Licht und der Mond und die Sterne,

Koh 12,2b und die Wolken nach dem Regen zurückkehren.

Zuerst folgen kosmisch-apokalyptische Bilder (Jes 5,30; Jes 13,10). Ihr gemeinsamer Nenner ist das Bild einer heraufziehenden Dunkelheit, die einen Chaoseinbruch vermittelt. Deutlich werden hier Ordnungsgefüge der Wirklichkeit aufgelöst, wenn die Gestirne ihren Zweck zu leuchten nicht mehr erfüllen (Gen 1,14-19) und nach dem Regen kein Licht zu erwarten ist. Die bleibenden Wolken erwecken zudem den Eindruck, dass auch das Wasser nicht mehr in seinem gesetzten Bereich verbleibt (Gen 1,6-7; 7,10f). Die beiden Chaosmächte Dunkelheit (Koh 12,2a) und Wasser (Koh 12,2b) gewinnen die Oberhand. Auch die Ordnung der Zeit, die durch einen fortlaufenden Tag- und Nachtwechsel markiert wird, bricht hier auseinander. Die Ordnung, die in den kosmischen Phänomenen in Koh 1,4-7 dargestellt wird, wendet sich in ihr Gegenteil. Schöpfung kehrt sich hier um!⁹⁴⁸ Da es um den Tod des Individuums geht (der Text spricht in der 2. Person Singular) und kein universales Weltende gemeint ist,⁹⁴⁹ ist eine Allegorie anzunehmen. Deutlich sprechen die im Zusammenhang mit dem Tod des Individuums eingebrachten Bilder einer wiedererwachenden Natur (Koh 12,5) für ein allegorisches Verständnis,⁹⁵⁰ zumal auch aus epistemologischen Gründen im Koheletbuch Vorstellungen eines universalen Weltendes ausscheiden dürften (Koh 3,11c).

Zugleich wohnt den kosmisch-apokalyptischen Bildern trotzdem eine universale Weite inne, die hier aber eher bedeuten mag, dass jeder Mensch sein *eigene* Weltende zu erwarten hat. Möglicherweise kann man Koh 12,2 bereits auf das Altern beziehen: „Das Dunkelwerden des Himmelslichts und das Dunkel-

⁹⁴⁸ Die in Koh 12,2 eingespielten kosmischen Bilder tauchen in alttestamentlichen Texten im Zusammenhang mit Gerichtsvorstellungen und apokalyptischen Szenen in ähnlicher Weise auf. In Jes 13,10; 34,4; 50,3; 51,6; Joel 2,10; 4,15 oder in Jer 4,23 wird damit u. a. auch der Gedanke der Endlichkeit alles Geschaffenen eingebracht. Zu den verschiedenen Stellen, siehe: Bartelmus, שמים, 224. In Koh 12 wird dieser Gedanke auf das Todesschicksal des Menschen übertragen.

⁹⁴⁹ In Koh 12,5 heißt es, dass die Klagenden durch die Straßen ziehen, der Tote aber zu seinem „בית עולם“ gehe. Ganz deutlich wird hier also vom Tod des Individuums gesprochen. „Kohelet [zieht; MS] hier die Topik apokalyptischen Redens vom Weltuntergang, die seinen Lesern durchaus bekannt ist, ins individuelle Leben hinein.“ Lohfink, Kohelet, 84.

⁹⁵⁰ „Sein Tod [des Menschen; MS] beendet zwar sein Leben, dieser Tod ist aber nicht das Ende der Welt.“ Saur, Gelassenheit, 228.

bleiben der Welt auch am Tag meint das langsame Erblinden des alten Menschen.“⁹⁵¹ Der an erster Stelle thematisierte Sehsinn würde demnach die besondere Bedeutung von „ראה“ im Koheletbuch widerspiegeln.

Mit Koh 12,3 wechselt die Bilderwelt auf die Ebene eines Hauses, vom Makrokosmos *Welt* zum Mikrokosmos *Mensch*.

Koh 12,3a An dem Tag, an dem die Wächter des Hauses zittern,

Koh 12,3b und die starken Männer sich krümmen,

Koh 12,3c und die Müllerinnen nicht mehr arbeiten, weil sie zu wenige geworden sind,

Koh 12,3d und es dunkel wird bei denen, die durch die Fenster sehen,

Koh 12,4a und die Türen zur Straße verschlossen sind,

Koh 12,4b das Geräusch der Mühle verstummt,

Koh 12,4c und man aufsteht beim Zwitschern der Vögel,

Koh 12,4d aber alle Lieder verklingen.⁹⁵²

Koh 12,5a Auch fürchtet⁹⁵³ man sich vor der Anhöhe und vor den Schrecken am Weg.

Die einzelnen Motive bilden in Bezug auf das Altern des Menschen ein nachvollziehbares Ganzes:⁹⁵⁴ Das Zittern der Wächter (Koh 12,3a) und das Krümmen der starken Männer (Koh 12,3b) könnten sich auf die Arme und Beine des Menschen beziehen und damit typische Alterserscheinungen anzeigen.⁹⁵⁵ Die wenigen Müllerinnen, die ihre Arbeit einstellen (Koh 12,3c), können für die

⁹⁵¹ Lohfink, Kohelet, 84. Auch F. Fitschen hält fest: „Dieser Vers thematisiert auf metaphorische Weise das Erblinden eines Menschen.“ Fitschen, Gabe, 418f.

⁹⁵² Hier könnte es sich um die Lieder der Singvögel handeln, als auch im Allgemeinen um Lieder und Gesänge. Siehe dazu z. B.: Krüger, Kohelet, 338.

⁹⁵³ „ראה“ ist wohl am ehesten auf „ראה“ und nicht auf „ראה“ (LXX) zurückzuführen, was thematisch den „חתחתים“ entspricht. T. Krüger weist auf den Zusammenhang beider Begriffe hin. Vgl. Krüger, Kohelet, 355.

⁹⁵⁴ Ausführlich zu diesen Bildern, siehe: Hertzberg, Prediger, 211f; Saur, Gelassenheit, 226f. Verschiedene Interpretationen, die einem direkten oder indirekten Verständnis folgen, stellt T. Krüger zusammen. Vgl. Krüger, Kohelet, 351.

⁹⁵⁵ Vgl. Hertzberg, Prediger, 211.

Zähne stehen, von denen im Alter nicht mehr viele da sind.⁹⁵⁶ In Koh 12,3d wird noch einmal die Dunkelheit von Koh 12,2 präsent. Die durch die Fenster Schauenden symbolisieren die Augen und ihre nachlassende Sehkraft.⁹⁵⁷ Sodann stehen die zur Straße hin verschlossenen Türen (Koh 12,4a) – vermutlich sind die beiden Türflügel einer Tür gemeint – für die beiden Ohren, d. h. das Gehör des Menschen.⁹⁵⁸ Die folgenden Bilder können weiter im Kontext des Hörens interpretiert werden. Das Geräusch der Mühle ist nicht mehr zu hören (Koh 12,4b), als auch die Lieder (Koh 12,4d). Im Gegensatz dazu reißt das Gezwitz der Vögel den alten Menschen aus seinem leichten Schlaf (Koh 12,4c), womit „zwei unterschiedliche Seiten des Klanges angesprochen [würden; MS]: Der unerwünschte Gesang der frühen Vögel wird wahrgenommen, der erwünschte Klang der Lieder kann dagegen nicht mehr gehört werden“.⁹⁵⁹

In Koh 12,5a wird die von Koh 12,2 an beginnende, dabei durchweg negativ konnotierte Projektion des Alters abgerundet. Die Furcht vor der Anhöhe und vor Schrecknissen auf dem Weg gehört zur Realität älterer Menschen,⁹⁶⁰ weshalb hier nun keine Allegorie mehr vorliegt. Der Wechsel in eine direkte Redeart hat an dieser Stelle eine wichtige Funktion. Denn erst die direkte Rede von Koh 12,5a macht deutlich, dass vom Altern die Rede war, bevor dann über verschiedene Naturbilder (Koh 12,5b) der Tod in den Blick rückt. Insofern erscheint das Altern – und damit liegt eine Interpretation des Phänomens des Alterns vor – in Koh 12 als „Vorhof des Todes“.⁹⁶¹

Die möglichen Einschränkungen, die das Altern mit sich bringen kann, werden in Koh 12,3-5a eindrücklich im Sinne der Lebensminderung geschildert. So lassen sich viele Lebensvollzüge nicht mehr realisieren, die das Koheletbuch mit der Erfahrung von Freude verbindet (Koh 2,24; 3,13; 5,17; 8,15; 9,7f). Die

⁹⁵⁶ Vgl. Hertzberg, Prediger, 211.

⁹⁵⁷ Vgl. Hertzberg, Prediger, 211.

⁹⁵⁸ Vgl. Saur, Gelassenheit, 227. Die Türflügel könnten aber auch auf die Lippen, d. h. den Mund und die Stimme des alternden Menschen bezogen werden, womit sich dann erst Koh 12,4b auf das Gehör beziehen würde. A. Lauha meint, dass hier beides zusammengehört: „Da Reden und Hören Zwillingsbegriffe sind, zielt die Äußerung wahrscheinlich nicht nur darauf, daß die Stimme des Greises leiser wird, sondern auch darauf, daß er wegen seiner Schwerhörigkeit schweigsam wird.“ Lauha, Kohelet, 212.

⁹⁵⁹ Saur, Gelassenheit, 227.

⁹⁶⁰ „Die Furcht vor einer Anhöhe und der Verweis auf die Schrecknisse auf dem Weg verweist auf die Mühe, die ein Anstieg für denjenigen mit sich bringt, der nicht mehr gut zu Fuß ist.“ Saur, Gelassenheit, 227.

⁹⁶¹ U. Neumann-Gorsolke spricht im Hinblick auf das Altern im Alten Testament vom „Vorhof des Todes“. Neumann-Gorsolke, Altersdarstellungen, 269.

schwachen Arme und Beine (Koh 12,3ab) verunmöglichen Arbeit, die im Alter nicht mehr getan werden kann, womit eine bei der Arbeit erfahrbare Freude nicht mehr möglich ist. Die fehlenden Zähne (Koh 12,3c) deuten auf fehlende Genussmöglichkeiten hin. Dies führt dazu, dass feste Speisen nicht mehr zerkaut werden können, was das Erfahrungsspektrum in Bezug auf Essen und Trinken insgesamt vermindert.

Darüber hinaus versagen die Sinnesorgane (Augen und Ohren), die hauptsächlich als Erkenntnisorgane fungieren. Die im Koheletbuch so zentralen Sinne der Weltwahrnehmung sind damit nicht über die Lebenszeit hinweg in gleicher Qualität gegeben. Nimmt man an, dass sich Koh 12,2 und 12,3d auf das Sehen und Koh 12,4abcd auf das Hören beziehen lassen, dann läge in Koh 12,2-5 aufgrund der besonderen Dichte der Allegorien eine subtile Schwerpunktsetzung auf diese beiden Wahrnehmungsformen vor, die mit dem häufigen Vorkommen von „ראה“ (47-mal) und „שמע“ (8-mal) im Koheletbuch korreliert.

A. Schellenberg macht darauf aufmerksam, dass mit dem Tod des Menschen die Fähigkeit zur Erkenntnis erlischt.⁹⁶² Koh 12,3-5 legt allerdings nahe, dass diese Fähigkeit nicht erst punktuell mit dem Todeszeitpunkt verloren geht, sondern bereits allmählich mit dem Altern des Menschen immer weiter beeinträchtigt wird. Der umfangreichen Studie von A. Schellenberg, in der die vielfältigen Grenzen des Erkennens im Koheletbuch analysiert werden, könnte man daher das Alter als Grenze des Erkennens hinzufügen.⁹⁶³

Das Koheletbuch entwickelt damit in Koh 12,1-5 eine negative Sicht auf das Alter. Das, was der junge Mensch bzw. der Mensch überhaupt im Leben tun kann, sollte er tun, das was er genießen kann, genießen. Der Abschnitt hebt mit dem Thema Jugend/Alter und Leben/Tod in besonderer Weise das Leben in seiner Zeitlichkeit hervor. Altern beinhaltet Veränderung, und Veränderung ist ein Ausdruck der Zeit. Zur Unveränderlichkeit der kosmischen Phänomene in Koh 1,4-7 erscheint das menschliche Leben in Koh 12,1-5 als Kontrast.

⁹⁶² Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 191.

⁹⁶³ Nach A. Schellenberg werde das Erkennen des Menschen durch den Tod (Koh 2,12-21; 9,4-10b), die Zukunft (Koh 3,21f; 6,10-12; 7,13f; 8,5-8; 9,11f; 10,12-15) und das Tun Gottes (Koh 1,12-18; 2,22-26; 3,10f; 7,23-29; 8,16f; 11,1-6) begrenzt. Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 75-160. Auch im Stellenregister wird deutlich, dass sich A. Schellenberg mit Koh 12,2-5 nicht auseinandersetzt. Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 330.

Die dreimalige adverbiale Zeitbestimmung „ehe/bevor“ (Koh 12,1.2.6) stellt die Jugendzeit dem Alter und die Gegenwart der Zukunft gegenüber. Denn die Unverfügbarkeit des Lebens, das auf den Tod hinausläuft, bringt es mit sich, dass die dunklen Tage, die Zeit, in der das Leben beschwerlich wird und körperlichen Einschränkungen unterliegt, überhandnehmen können, weshalb das Hier und Jetzt mit seinen Möglichkeiten im Sinne eines *carpe diem* zu gestalten ist.⁹⁶⁴ Daher verweist der Abschnitt auf beides, auf Grenzen und Möglichkeiten des menschlichen Lebens! Darum geht es letztlich auch nicht um die Angst vor einer ungewissen Zukunft, sondern einfach um die „gelassene Anerkenntnis der *conditio humana*“,⁹⁶⁵ die – und das macht die Relation Schöpfer/Geschöpf (Koh 12,1a) als auch das Motiv von Staub und Lebensgeist (Koh 12,7) rahmend deutlich – auf Gott zurückzuführen ist.

Intertextueller Gesprächsraum:

Im Alten Testament liegen verschiedene Bewertungen des Alters vor, wie ein cursorischer Überblick zeigen kann. Manche Texte weisen, wie das Kohelektbuch, auf die Einschränkungen hin, die mit dem Altern einhergehen.

Hervorgehoben werden in alttestamentlichen Texten der erlöschende Sehsinn und die nachlassende körperliche Kraft. In Gen 27,1.19 wird vom betagten und im Bett liegenden Isaak gesagt, seine Augen seien trübe geworden, sodass er nichts mehr sehen könne. Dasselbe gilt für den alt gewordenen Eli (1 Sam 4,15). Wenn für den 120 Jahre alten Mose vor seinem Tod festgestellt wird, „*sein Auge war nicht trübe geworden und seine Frische nicht geschwunden*“ (Dtn 34,7), dann wird das als Ausnahme und Besonderheit betont, welche die

⁹⁶⁴ In diesem Sinne wird der Abschnitt von vielen Auslegern/Auslegerinnen interpretiert: Der Mensch soll Tätigkeiten und Genuss nicht aufschieben, bevor sich diese Möglichkeiten nicht mehr bieten. Nach T. Krüger kann der Mensch Tätigkeit und Genuss als höchstes Gut nur im Leben verwirklichen. Vgl. Krüger, Kohelet, 357. M. Köhlmoos zufolge soll die individuelle Lebenszeit als einziger Raum der Lebensgestaltung herausgehoben werden. Vgl. Köhlmoos, Kohelet, 242. Den Aufruf zu tatkräftigem Handeln und Lebensgenuss streicht auch F. Kutschera heraus. Vgl. Kutschera, Kohelet, 374. O. Kaiser entnimmt hier die Aufforderung, nach Möglichkeit zu handeln und sich bietende Freuden zu ergreifen, bevor es zu spät ist. Vgl. Kaiser, Kohelet, 59. Auch A. Lauha versteht den Abschnitt so, dass der Mensch am Leben Freude haben soll, ehe es zu spät ist. Vgl. Lauha, Kohelet, 209.

⁹⁶⁵ Saur, Gelassenheit, 231. R. Lux zufolge beginnt eine *ars senendi* (die Kunst des Alterns) nicht „mit der Erkenntnis der Endlichkeit *als solcher*, sondern mit dem Erkennen der *eigenen* Sterblichkeit“. Lux, Alter, 138.

Regel bestätigt. Der gealterte Josef in Gen 48,1-3 ist krank und bettlägerig und kann sich nur noch mit einer Kraftanstrengung aufrichten.

Erhellend ist die Selbstbeschreibung des 80 Jahre alten Barsillai dem Gileaditer, den König David mit nach Jerusalem nehmen will, um ihn dort zu versorgen (2 Sam 19,36). Barsillai argumentiert gegen das Vorhaben des Königs, indem er auf seine altersbedingte nachlassende Unterscheidungsfähigkeit von Gut und Böse und auf sein geringes Hörvermögen hinweist, mit dem er die Stimmen der Sänger und Sängerinnen nicht mehr hören kann. Das Alter geht also auch mit epistemologischen Einschränkungen und dem Verlust von Genussmöglichkeiten einher.

Im Gegensatz zu diesen alttestamentlichen Facetten des Alterns, die eine negative Sichtweise beinhalten, werden v. a. in der Weisheitsliteratur die Vorzüge des Alters immer wieder genannt. U. Neumann-Gorsolke geht sogar davon aus, dass dies für die meisten alttestamentlichen Aussagen zum Alter zutreffe: „Wenngleich auch typische körperliche Gebrechen des Alters, wie z. B. Verlust der Seh- und Hörfähigkeit, und geringer werdender Durchsetzungsfähigkeit wie auch vereinzelt Alterssenilität im Alten Testament genannt werden, thematisieren die meisten Texte das Alter in positiven Zusammenhängen, als Ausdruck der Weisheit und des gelingenden/gelungenen Gottesverhältnisses.“⁹⁶⁶ Alte treten als „Ratgeber und Richter, Träger der Tradition und deshalb auch [als; MS] ‚berufene Lehrer der Jugend‘“ auf.⁹⁶⁷

Das Buch der Sprichwörter hebt die Vorzüge des Alters im Vergleich zu den Vorzügen der Jugend hervor, wonach die Kraft die „תפארת“ (Pracht)⁹⁶⁸ der Jugend und das graue Haar die „הדר“ der Alten sei (Spr 20,29). Damit ist die „Schönheit des Menschen“⁹⁶⁹ gemeint, darüber hinaus reicht die Semantik von „הדר“ aber bis hin zur Herrlichkeit Gottes und der Könige.⁹⁷⁰ Jugend und Alter haben demnach beide ihre Vorzüge.

⁹⁶⁶ Neumann-Gorsolke, Altersaussagen, 272.

⁹⁶⁷ Zimmer, Tod, 131.

⁹⁶⁸ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 1631.

⁹⁶⁹ Wehmeier, הדר, 470.

⁹⁷⁰ Zu den verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten, siehe: Wehmeier, הדר, 469ff.

Ijob 12,12 verbindet das Alter mit „חכמה“ (Weisheit) und „תבונה“ (Einsicht),⁹⁷¹ was die vertieften Wissens- und Erkenntnisfähigkeiten, die im Laufe eines langen Lebens gewonnen wurden, betont. Dabei setzt sich das Ijobbuch auch kritisch mit dieser Überzeugung auseinander. Aus Respekt vor dem Alter hält sich Elihu zunächst zurück: „*Ich sagte: Mögen die Tage reden und die Menge der Jahre Weisheit erkennen lassen*“ (Ijob 32,7). Weisheit, so argumentiert Elihu weiter, findet sich aber nicht nur bei den Alten, weshalb auch er sein Wort erhebt (Ijob 32,9ff).

Das Koheletbuch nimmt hier in Bezug auf das Alter eine andere Haltung ein. Indem in Koh 12,1-5 das Alter als Grenze des Erkennens erscheint, muss man annehmen, dass sich das Koheletbuch von Vorstellungen der Weisheit, die das Alter in ein positives Licht stellen, absetzt. Bereits in Koh 4,13 bricht das Koheletbuch den Zusammenhang von Alter und Weisheit überraschend auf: „Mit seinen [Kohelet; MS] ungewöhnlichen Zuordnungen von Weisheit an den jungen Mann und Torheit an den alten König kehrt der Spruch die Verhältnisse um.“⁹⁷² Der Vergleich suggeriert sogar mithilfe der adverbialen Bestimmung (עוד), dass die Torheit des Königs als Alterserscheinung aufzufassen ist: „Wenn der alte König »nicht mehr die Einsicht hat (bzw. hatte), sich warnen zu lassen«, hat er seine Weisheit offenbar erst mit zunehmenden Alter verloren.“⁹⁷³

Letztlich behauptet das Koheletbuch damit nicht, dass hohes Alter in jedem Fall Grenzen des Genießens und des Erkennens zieht. Vielmehr liegt eine kritische Stimme vor, die das fragwürdig erscheinen lässt, was die alttestamentliche Weisheit an anderer Stelle für das Alter in Aussicht stellt. Das Koheletbuch ist eher von einer realistischen Sicht auf das gekennzeichnet, was der Mensch im Alter erwarten darf.

Unter diesen Umständen lässt sich auch nicht erkennen, dass sich das Alter durch besondere Gotteserkenntnis oder vertiefte Möglichkeiten einer Rede von Gott auszeichnen würde oder als Ausdruck eines gelingenden Gottesverhältnisses zu verstehen sei.

⁹⁷¹ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 1548.

⁹⁷² Saur, Gelassenheit, 117.

⁹⁷³ Krüger, Kohelet, 200.

2.6.1.4 Akzeptanz der Erkenntnisgrenzen: Die Gottesfurcht

Das Lexem „ירא“, das mit *sich fürchten* wiedergegeben wird, kommt im Koheletbuch neun Mal vor (Koh 3,14; 5,6; 7,18; 8,12(2x).13; 9,2; 12,5.13).⁹⁷⁴ Aufgrund eines weiten Bedeutungsfeldes, das „von vitaler Angst angesichts alltäglicher Bedrohungen, Furcht vor numinosen Kräften und Mächten bis hin zur Gottesfurcht“⁹⁷⁵ reicht, ist der Kontext des jeweiligen Gebrauchs für die engere Definition des Begriffs entscheidend.

Neben Koh 9,2, wo das Lexem in Verbindung mit „שבועה“ (Eid; Schwur) steht, und Koh 12,5, wo von der Furcht des alten Menschen vor der Anhöhe die Rede ist, tritt „ירא“ nur in Verbindung mit der Nennung Gottes auf (Koh 3,14; 5,6; 7,18; 8,12.13; 12,13), weshalb hauptsächlich ein *theologischer* Gebrauch vorliegt.⁹⁷⁶ Damit greift das Koheletbuch das Thema Gottesfurcht auf, das in alttestamentlichen Texten mit unterschiedlichen inhaltlichen Schwerpunktsetzungen rezipiert wird: „Grundsätzlich stehen im Lichte des gesamten alttestamentlichen Gebrauchs die vier großen Kategorien ‚Furcht vor dem Numinosen‘, ‚ethisch-sittliche Gottesfurcht‘, ‚kultische Gottesverehrung‘ und ‚nomistische Gottesfurcht‘ zur Verfügung.“⁹⁷⁷ Gottesfurcht stellt also im Alten Testament ein pluriformes Thema dar, dessen Anwendung recht verschiedene Bedeutungen transportieren kann.

Weil grundsätzlich im Koheletbuch kein zusammenhängender Gedankengang zur Gottesfurcht entwickelt wird und das lexematische Vorkommen von „ירא“ im Vergleich zu anderen alttestamentlichen Texten als auch im Vergleich zu

⁹⁷⁴ Die Diskussion darüber, welche Stellen vom Verfasser der Schrift selbst stammen, kann nach F. J. Backhaus so beantwortet werden, dass lediglich Koh 12,13, das zum Nachwort gehört, nicht dazuzurechnen sei. Vgl. Backhaus, *Zeit*, 361; ebenso Fuhs, ירא, 891. Eine Darstellung des Facettenreichtums der Bedeutung von „ירא“ in der hebräischen Bibel bietet K. Grossmann: vgl. Grossmann, *Gott fürchten*, 43ff.

⁹⁷⁵ Fuhs, ירא, 874.

⁹⁷⁶ Das Verhältnis entspricht dabei ganz dem Verhältnis des Vorkommens im Alten Testament, worin „[d]ie große Mehrzahl der *jr*’-Stellen (ca. 4/5) [...] theologischen Gebrauch“ aufweist. Stähli, ירא, 769.

⁹⁷⁷ Vonach, *Nähere*, 72. Zur Bedeutungsvielfalt des Begriffs, siehe: Stähli, ירא, 765ff; Fuhs, ירא, 869ff.

anderen Leitwörtern im Koheletbuch unauffällig bleibt, ist die Gottesfurcht „eher als ein *Nebenthema* einzuschätzen“.⁹⁷⁸

Hinsichtlich der inhaltlichen Bedeutung der Gottesfurcht im Koheletbuch liegen divergierende Einschätzungen vor. Von einem ethisch-sittlichen Verständnis der Gottesfurcht im Koheletbuch geht A. Vonach aus,⁹⁷⁹ während z. B. M. Saur meint, dass man von „einer sittlich gefassten Weisheits- und Gottesfurchtkonzeption [...] einigermaßen weit entfernt“ sei und „vielmehr eine schöpfungstheologisch akzentuierte Form des staunenden Erschreckens vor Gott im Hintergrund“⁹⁸⁰ stehe und damit ein numinoses Verständnis der Gottesfurcht anzunehmen sei.⁹⁸¹ Eine numinose Bedeutung lehnt hingegen F. J. Backhaus ab, „denn eine unmittelbare Begegnung mit dem ganz Anderen (tremendum), welcher sich dem Menschen auf unbegreifliche Weise offenbart und die auf seiten [sic!] des Menschen sowohl Schrecken und Furcht als auch vertrauensvolle Hinwendung auslöst (fascinosum)“⁹⁸² lasse sich durch die Textstellen nicht nachweisen. Gottesfurcht sei vielmehr Ausdruck einer „resignierenden Haltung“, die auf der „Nichterkenbarkeit des göttlichen Waltens“ und des „schöpfungstheologisch begründeten Abstands zwischen Gott und Mensch“ gründe.⁹⁸³

Da mit dem „Thema ‚Gottesfurcht‘ ein wesentliches Motiv für das Gottesverständnis im Buch Kohelet“ vorliegt, ist „von ganz entscheidender Bedeutung“, „mit welcher Bedeutungsnuance der Begriff der Gottesfurcht [...] gesehen wird“.⁹⁸⁴ Aus diesem Grund wird eine Einordnung des Themas auf Grundlage

⁹⁷⁸ Backhaus, *Zeit*, 366. Mit dem Thema Gottesfurcht im Koheletbuch setzen sich auseinander: Pfeiffer, *Gottesfurcht*, 133ff; Schubert, *Schöpfungstheologie*, 101f; Loretz, *Qohelet*, 287ff; Backhaus, *Zeit*, 361ff; Vonach, *Nähere*, 72ff.

⁹⁷⁹ Für ein ethisch-sittliches Verständnis spricht sich A. Vonach aus, demzufolge der Gottesfurchtbegriff an allen Stellen einheitlich gebraucht werde. Es handle sich um einen „terminus technicus für eine durch die Anerkennung des Wirkens Gottes und seiner Souveränität motivierte Grundhaltung, die im alltäglichen Leben sichtbar werden muß. Gottesfurcht ist bei Kohelet ‚gelebter Glaube‘, aber nicht im Sinne der Einhaltung gottesdienstlicher Pflichten, sondern in seiner sozial und gesellschaftlich wahrnehmbaren Komponente“. Vonach, *Nähere*, 85.

⁹⁸⁰ Saur, *Sapientia*, 240.

⁹⁸¹ „Die Positionen des Predigers in Koh 3,14; 8,12-14 streichen dagegen innerhalb der Auseinandersetzung um die Gottesfurcht das Erschütternde des Schöpfergottes und zugleich die Flüchtigkeit des menschlichen Seins heraus – die numinosen Dimensionen der Gottesfurcht gewinnen damit von schöpfungstheologischer und anthropologischer Seite her erneut ihren Raum.“ Saur, *Sapientia*, 241. Einen numinosen Gottesfurchtbegriff nehmen auch an: Fuhs, ירא, 891f; Pfeiffer, *Gottesfurcht*, 151; Stähli, ירא, 776f.

⁹⁸² Backhaus, *Zeit*, 365.

⁹⁸³ Backhaus, *Zeit*, 365.

⁹⁸⁴ Vonach, *Nähere*, 72.

der in dieser Arbeit erbrachten Beobachtungen zur *Theologie* im Koheletbuch versucht.

Eine Annäherung an den Gottesfurchtbegriff im Koheletbuch ermöglicht das erste Vorkommen in Koh 3,14c.⁹⁸⁵ Prinzipiell liegt ein schöpfungstheologischer Kontext vor, in dem vom Ganzen der Wirklichkeit die Rede ist, das auf Gott zurückgeführt wird. Koh 3,11.14 reflektiert in verdichteter Form die *theologische* Grundaussage des Koheletbuches, wonach Gott *alles* mache. Terminologisch wird dieser Befund in einer Variation der Begriffe „כל“ und „עשה“ mehrfach zum Ausdruck gebracht (Koh 3,11ab.14a). Darüber hinaus liegen Aussagen vor, die das Ganze qualitativ positiv bestimmen. Demnach sei alles, was Gott mache, *schön* (Koh 3,11a) und entsprechend der auf die Schöpfung bezogenen Wortsicherungsformel *vollkommen* (Koh 3,14b).

Gleichzeitig wird mit Blick auf das Ganze auf die epistemologischen Grenzen des Menschen verwiesen, der das Werk Gottes in seiner Ganzheit nicht durchdringen kann (Koh 3,11c).

Gottesfurcht kommt im Koheletbuch nun da ins Spiel, wo das Weltganze bzw. die Erfahrungswirklichkeit des Menschen zum ersten Mal *theologisch* reflektiert wird und als Schöpfung erscheint. Zur Gottesfurcht führen daher zwei Aspekte hin, die aufeinander aufbauen. Einerseits wird ein epistemologischer Gedanke festgehalten: Der Mensch kann die Wirklichkeit nicht vollständig erfassen. Andererseits liegt eine *theologische* Reflexion des Gedankens vor, indem eine Rückbindung des Ganzen an Gott erfolgt.

Infolgedessen lässt sich schlussfolgern, dass Gottesfurcht als Konsequenz *theologischer* Reflexion von Erkenntnisgrenzen betrachtet werden kann⁹⁸⁶ und die Distanz zwischen Mensch und Gott zum Ausdruck bringt.

Die Schlussfolgerung von A. Vonach legt der Kontext m. E. nicht nahe, demzufolge mit Gottesfurcht in Koh 3,14c „eine positive menschliche Antwort auf

⁹⁸⁵ T. Zimmer macht auf diesen wichtigen Kontext aufmerksam: Gottesfurcht werde im Koheletbuch als Teil der Schöpfung aufgefasst. Sie fungiere deshalb weder als Frömmigkeitsform noch als sittliche Größe. Vgl. Zimmer, Tod, 203.

⁹⁸⁶ Ähnlich argumentiert F. J. Backhaus: „Gottesfurcht bezeichnet hier also eine Haltung, die auf der Nichterkennbarkeit des göttlichen Waltens beruht.“ Backhaus, Zeit, 361.

einen grundsätzlich positiv und dem Menschen innerhalb seines Lebensbereiches Freiheit gewährend erfahrenen Gott gemeint ist“⁹⁸⁷. Obwohl das Koheletbuch das Ganze der Wirklichkeit immer wieder direkt und indirekt positiv qualifiziert (Koh 1,4-7; 3,1-8; 3,11a.14b), bleiben diese tendenziell positiven Wahrnehmungen mit dem Bewusstsein um die epistemologischen Grenzen des Menschen, aber auch mit der Ambivalenz der Wirklichkeit (Koh 3,1-8; 7,14) verbunden, sodass dies zwar eine *positive menschliche Antwort* zur Folge haben kann, im Koheletbuch aber wohl nicht anhand des Gottesfurchtbegriffs vorgegeben wird.⁹⁸⁸

Auch die Einschätzung von E. Pfeiffer geht über das hinaus, was das Koheletbuch tatsächlich festhält. Ausgehend vom Wechsel der Zeiten, den E. Pfeiffer im Sinne „der völligen Abhängigkeit bzw. völligen Lebensunsicherheit des Menschen“⁹⁸⁹ interpretiert, meine Gottesfurcht im Koheletbuch tatsächlich *Furcht Gottes* und daher „das ursprüngliche und urtümliche Fürchten der menschlichen Kreatur vor dem unberechenbaren und damit Grauen erregenden Gott“.⁹⁹⁰ E. Pfeiffer sieht im Koheletbuch deshalb den numinosen Aspekt der Gottesfurcht vorliegen.⁹⁹¹

Auch diesbezüglich ist auf die Darstellung der Wirklichkeit in den Grundsatztexten des Koheletbuches (Koh 1,4-7; 3,1-8) hinzuweisen, die Vollkommenheit, Ambivalenz und epistemologische Grenzen des Menschen verbindet. Von einer solchen Wirklichkeit auf einen zu fürchtenden Gott zu schließen, erscheint daher überzeichnet.

Am zutreffendsten beschreibt die Einschätzung von F. J. Backhaus den Zusammenhang des Kontexts von Koh 3,14c, der in Bezug auf den Menschen primär den Aspekt epistemologischer Grenzen festhält: „Gottesfurcht bezeichnet hier

⁹⁸⁷ Vonach, Nähere, 76.

⁹⁸⁸ A. Vonach argumentiert v. a. von alttestamentlichen Textstellen her, die den Gottesfurchtbegriff ähnlich gebrauchen: „[D]ie im Koheletbuch vorkommenden Verbformen von אָרַי [beschreiben; MS] im Kontext von Gottesfurcht im sonstigen alttestamentlichen Gebrauch in den allermeisten Fällen Gottesfurcht im ethisch-sittlichen Sinn.“ Vonach, Nähere, 75. Derselbe Gebrauch des Begriffs ist aber für das Koheletbuch nicht automatisch anzunehmen.

⁹⁸⁹ Pfeiffer, Gottesfurcht, 138.

⁹⁹⁰ Pfeiffer, Gottesfurcht, 139. Bei A. Lauha löst die Unabänderlichkeit des göttlichen Tuns und seine Ferne Erhabenheit, Angst und Hilflosigkeit aus. Vgl. Lauha, Kohelet, 70. D. Michel erkennt ein Gottesbild, bei dem Gott sich damit zufriedengibt, als der Unerkennbare gefürchtet zu werden. Vgl. Michel, Qohelet, 138. H. Hertzberg meint, es sei Gottes Absicht, dass der Mensch den Abstand zu ihm einhalte und ihn fürchte. Ein Überschreiten der menschlichen Grenzen käme schon der Hybris gleich. Vgl. Hertzberg, Prediger, 108.

⁹⁹¹ Vgl. Pfeiffer, Gottesfurcht, 139.

also eine Haltung, die auf der Nichterkennbarkeit des göttlichen Waltens beruht.“⁹⁹² Obwohl dieser grundsätzlichen Beobachtung zuzustimmen ist, führt die Schlussfolgerung von F. J. Backhaus zu weit, demzufolge Gottesfurcht im Koheletbuch somit eine „resignierende Haltung“ zum Ausdruck bringe.⁹⁹³ Von Resignation ist nicht die Rede. Vielmehr legt das Koheletbuch eine realistische Beschreibung der Wirklichkeit vor. Zu dieser Wirklichkeit, die Gottes Werk ist, gehören Erkenntnisgrenzen, die für den Menschen anzuerkennen sind. Um diese Grenzen zu wissen und diese zu respektieren, heißt, Gott zu fürchten.

Genau dieser Gedanke ist es, der in Koh 5,1-6 vertieft wird. Den *theologischen* Mittelpunkt bildet die Distanz, in der sich Mensch und Gott gegenüberstehen, wonach Gott im Himmel und der Mensch auf der Erde sei (Koh 5,1). Die epistemologische Bedeutung dieser Aussage hat für die *Theologie* des Koheletbuches definitorischen Charakter. Ausgehend von dieser Prämisse werden die Konsequenzen für den Menschen unmittelbar gezogen, die in Hinsicht auf die religiöse Praxis dessen kommunikatives, aber auch kultisches Verhalten betreffen:⁹⁹⁴ Der Mensch soll sich zurückhaltend äußern und wenig Worte machen (יְהִי דְבָרֶיךָ מְעֻטִּים). Hingegen zeichnet sich der Tor (כַּסִּיל) durch viele Worte aus (Koh 5,2). In den darauffolgenden Versen wird dieser Gedanke weiter reflektiert, bevor in Koh 5,6 noch einmal Koh 5,1.2 durch verschiedene Stichwortbezüge aufgegriffen (רוּב; דְּבַר; חֵלֹם) und mit dem Thema der Gottesfurcht verknüpft wird. Das Wissen um epistemologische Grenzen lässt viele Worte vermeiden und führt anstelle dessen – v. a. was *theologische* Aussagen betrifft – zu *Zurückhaltung*, *Vorsicht* und *Reduktion* des Sprechens und entspricht damit dem Gottesfurchtbegriff, der auch Koh 3,14c zugrunde liegt.

Auch in Koh 7,18 hat die Gottesfurcht letztlich mit dem Nichtwissen des Menschen zu tun. Der Kontext thematisiert die Unverfügbarkeit des Lebens. So wird in Koh 7,14 die Wirklichkeit in ihrer Ambivalenz auf Gott zurückgeführt und gleichzeitig auf die epistemologischen Grenzen des Menschen hingewiesen. Die Unverfügbarkeit des Lebens schließt es aus, dass sich der Mensch des

⁹⁹² Backhaus, Zeit, 361.

⁹⁹³ Backhaus, Zeit, 365.

⁹⁹⁴ Zur kommunikationskritischen Position Kohelets, siehe: Saur, Gelassenheit, 121ff.

Lebens berechnend bemächtigen kann, wie die Beobachtung des Auseinanderfallens von Tun und Ergehen exemplarisch zeigt (Koh 7,15).⁹⁹⁵ Durch sein Verhalten kann der Mensch sein Ergehen nicht beeinflussen und daher auch Gott nicht in solche gedanklichen Konzepte einbeziehen. Dass zwischen Gottesfurcht und einem dieser Haltung entsprechenden Ergehen eine Verbindung besteht, wird explizit in Koh 8,12.13 kritisiert: „Den Gottesfürchtigen [...] kann es so ergehen, wie den Gottlosen“, weshalb es sich im Koheletbuch bei „Gottesfurcht nicht um einen Begriff der persönlichen Frömmigkeit“ handelt.⁹⁹⁶

Der Kontext von Koh 7,18 macht überdies auf den spezifischen Charakter des Gottesfurchtbegriffs im Koheletbuch aufmerksam, denn von der Gottesfurcht ist explizit im Nebeneinander zu Vorstellungen von Weisheit und Gerechtigkeit die Rede (Koh 7,16f):⁹⁹⁷ „Damit aber hebt sich der Begriff des ‚Gottesfürchtigen‘ in Qoh.7,18b sowohl von den intellektuellen Kategorien ‚Weiser; Tor‘ als auch von den moralischen Kategorien ‚Gerechter; Frevler‘ ab.“⁹⁹⁸ Auf diese Weise deutet sich ein ganz eigener Zugang des Koheletbuches zum Begriff der Gottesfurcht an, der sich im intertextuellen Gesprächsraum profilieren lässt.

Intertextueller Gesprächsraum:

Der Blick auf die verschiedenen Gottesfurchtstellen im Koheletbuch hat gezeigt, dass Gottesfurcht mit dem Wahrnehmen und Anerkennen von Erkenntnisgrenzen zu tun hat, die *theologisch* reflektiert werden. Diese Form der Gottesfurcht entspricht dem schöpfungstheologisch-universalen Ansatz des Koheletbuches.

Dass damit ein eigener Zugang zum Motiv der Gottesfurcht vorliegt, der sich von anderen alttestamentlichen Haltungen unterscheidet, zeigt sich bereits innerhalb des Koheletbuches, wenn man die Verwendung des Gottesfurchtbegriffs

⁹⁹⁵ Mit der Beobachtung, dass Tun und Ergehen auseinanderfallen können, nimmt das Koheletbuch im Alten Testament eine eigene Position ein, die sich v. a. von anderen weisheitlichen Texten absetzt: „Er [Kohelet; MS] verzichtet an dieser Stelle darauf, allgemeine Schlussfolgerungen aus diesen Beobachtungen zu ziehen, er berichtet lediglich von seinen Erfahrungen – seine zeitgenössischen Adressaten werden allerdings auch ohne Worte verstanden haben, dass solche Beobachtungen ein massives Kritikpotential in sich bergen.“ Schellenberg, Erkenntnis, 177.

⁹⁹⁶ Backhaus, Zeit, 363.

⁹⁹⁷ Gottesfurcht ist „von »Gerechtigkeit« und »Weisheit« zu unterscheiden und diesen überzuordnen“. Krüger, Kohelet, 258.

⁹⁹⁸ Backhaus, Zeit, 362.

griffs im nachgetragenen Epilog des Koheletbuches (Koh 12,9-14) berücksichtigt.⁹⁹⁹ Während in Koh 12,9-11 Kohelet als Weiser charakterisiert wird, mahnt Koh 12,12-14 zur Gottesfurcht. Im Gegensatz zu den übrigen Gottesfurchtstellen des Koheletbuches liegt hier aber ein vollkommen anderer Gebrauch des Motivs vor, der mit dem Halten der Gebote¹⁰⁰⁰ verknüpft wird.¹⁰⁰¹ Inhaltlich handelt es sich dabei um eine nomistische Vorstellung der Gottesfurcht: „Die Aufforderung zum Halten der Gebote hat einen beinahe deuteronomistischen Klang – hier befindet sich die Gottesfurcht auf dem Weg zu einer Verbindung mit dem Gesetz.“¹⁰⁰² Der Zusammenhang von Tun und Ergehen wird – anders, als im Rest des Koheletbuches – angenommen und in Bezug zum Gesetz gebracht, wodurch Gottesfurcht mit Israelbezug gedacht und partikular angewandt wird.

Ein ähnlicher, von Gesetzesgehorsam geprägter Gottesfurchtbegriff liegt auch in Ps 103,17f oder 119,74.79 vor.¹⁰⁰³ Auf diese Weise wird „Gottesfurcht zu einem Synonym für Gottesverehrung, Gottesdienst, Gehorsam gegenüber den Weisungen Gottes“¹⁰⁰⁴ und stellt ein bestimmtes Ergehen in Aussicht: „*Doch die Liebe JHWHs (ist) von Ewigkeit und zu Ewigkeit über denen, die ihn fürchten*“¹⁰⁰⁵ (Ps 103,17).¹⁰⁰⁶

Der zweite Epilogist versucht so, „das Koheletbuch an Gebots-, Gesetzes- und möglicherweise auch Toratraditionen anzuschließen“,¹⁰⁰⁷ weshalb D. Michel bezeichnenderweise von einer „Heimholung Qohelets in die Rechtgläubigkeit“¹⁰⁰⁸ spricht. Beachtet man diese verschiedenen Konzepte von Gottesfurcht,

⁹⁹⁹ Zu verschiedenen Verständnismöglichkeiten des Epilogs, siehe: Krüger, Kohelet, 365ff. Zur Abgrenzung des Epilogs bzw. der zwei Epiloge, siehe: Dohmen/Oeming, Kanon, 37f.

¹⁰⁰⁰ „מצוה“ (Gebot) kommt hauptsächlich im Buch Deuteronomium vor (43-mal von 180 Belegen im Alten Testament). Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 588.

¹⁰⁰¹ „Er [der zweite Epilogist; MS] findet in dem Buche eine Ermahnung zur Gottesfurcht (vgl. 3,14), wobei er aber sicher, wie die Fortsetzung ‚und halte seine Gebote‘ zeigt, einen anderen Begriff von Gottesfurcht hat als Qohelet.“ Michel, Qohelet, 168.

¹⁰⁰² Saur, Sapientia, 241.

¹⁰⁰³ Vgl. Stähli, ירא, 775. Nach T. Krüger sei eine solche nomistische Gottesfurcht, die in einigen Weisheitspsalmen vorbereitet werde, v. a. im Buch Jesus Sirach zu finden. Vgl. Krüger, Kohelet, 373.

¹⁰⁰⁴ Fuhs, ירא, 877f

¹⁰⁰⁵ Nach der Übersetzung von Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 54.

¹⁰⁰⁶ „Der Empfängerkreis der Gottesfürchtigen wird in V 18 präzisiert: Es sind diejenigen, die JHWHs Bund und Befehlen gehorchen.“ Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 61.

¹⁰⁰⁷ Saur, Gelassenheit, 238.

¹⁰⁰⁸ Michel, Qohelet, 168.

dann wird sich das Koheletbuch bereits selbst zum diskursiven Gesprächspartner.

Möglicherweise versucht Koh 12,14 auch den sittlichen Aspekt der Gottesfurcht einzuholen, indem vom guten und bösen Tun des Menschen die Rede ist, das vor Gottes Gericht gelangt.

Dieser Aspekt der Gottesfurcht begegnet ansonsten v. a. in weisheitlicher Tradition, wie das Vokabular, das in manchen Texten mit dem Gottesfurchtbegriff verbunden wird (recht; redlich; gerecht; sich fernhalten vom Bösen; das Böse hassen),¹⁰⁰⁹ deutlich macht (z. B. Spr 3,7; Ijob 1,1; Ps 34,12.15 u. a.).¹⁰¹⁰ Der Gottesfürchtige ist derjenige, der sich sittlich korrekt verhält: „*Halte dich nicht selbst für weise, fürchte JHWH und meide das Böse*“ (Spr 3,7). Ähnlich wie beim nomistischen Verständnis liegt „eine ethische Begrifflichkeit [vor; MS], die mit einem direkten Zusammenhang zwischen der Gottesfurcht und dem Wohl des Menschen rechnet.“¹⁰¹¹

Auch dieser Gottesfurchtbegriff entspricht nicht – abgesehen von Koh 12,13f – dem Verständnis des Koheletbuches. Der Gottesfurchtbegriff im Koheletbuch ist losgelöst von sittlichen Vorstellungen, die ein entsprechendes Ergehen für den Gottesfürchtigen in Aussicht stellen, sodass Gottesfurcht im Koheletbuch „nicht als Frömmigkeitsbegriff“¹⁰¹² verwendet wird. Auch ist der Gottesfürchtige weder der Gerechte noch der Weise,¹⁰¹³ sondern schlicht einer, der Erkenntnisgrenzen wahrnimmt und *theologisch* reflektiert. Das Koheletbuch bringt daher den Gottesfurchtbegriff mit den eigenen Anliegen des Buches zusammen und lässt Bedeutungsnuancen außen vor, die der Begriff aufgrund der Erfahrungswirklichkeit als auch aufgrund der epistemologischen Entzogenheit Gottes nicht zu tragen vermag. Der Leser des Koheletbuches kann sich vom darin entwickelten Verständnis der Gottesfurcht nichts erhoffen.

¹⁰⁰⁹ Zu den Begriffen, siehe: Stähli, ירא, 776.

¹⁰¹⁰ Vgl. Stähli, ירא, 776.

¹⁰¹¹ Saur, Sapientia, 238. M. Saur stellt den Diskurs zum Motiv der Gottesfurcht dar, der sich in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments anhand von unterschiedlichen Profilen widerspiegelt. Vgl. Saur, Sapientia, 238ff.

¹⁰¹² Backhaus, Zeit, 365.

¹⁰¹³ „Die Tendenz zu einer Identifikation dieser drei Größen [Gottesfurcht, Weisheit und Gerechtigkeit; MS], die u. a. in Spr 1-9 und bei Sirach greifbar wird, muss damit höchst problematisch erscheinen.“ Krüger, Kohelet, 258.

2.6.2 „Sieh das Werk Gottes an“ (Koh 7,13)

In Koh 7,1-14 liegt „eine Auseinandersetzung mit der Weisheit und ihrer Tradition“¹⁰¹⁴ vor, wobei sich nicht mit Sicherheit bestimmen lässt, ob das Koheletbuch hier Sprüche aufnimmt, selbst formuliert oder in veränderter Weise wiedergibt.¹⁰¹⁵ Stilistisch enthält der Abschnitt mehrere „*besser als*“-Vergleiche, die zum klassischen Repertoire der Weisheitsliteratur gehören.¹⁰¹⁶ Rezipiert werden verschiedene weisheitliche Motive, die jedoch kein einheitliches Thema erkennen lassen. Die Auseinandersetzung mit konkreten Motiven endet mit Koh 7,10,¹⁰¹⁷ bevor in Koh 7,11-12 eine positive Bewertung der Weisheit an sich erfolgt. Weisheit biete im Leben denselben Vorteil wie Besitz und Reichtum, was die parallele Formulierung „*im Schatten der Weisheit, im Schatten des Geldes*“ (Koh 7,12) zum Ausdruck bringt. Unabhängig davon, wie man Koh 7,11-12 und das Verhältnis von Weisheit und Vermögen interpretiert,¹⁰¹⁸ wird in jedem Fall deutlich, dass die Weisheit im Leben vorteilhaft ist (Koh 2,13f).

Von Koh 7,11-12 setzt sich Koh 7,13-14 aufgrund des Wechsels in den Imperativ ab. Nun ist nicht mehr von den Vorzügen der Weisheit, sondern vom Werk Gottes die Rede.

Koh 7,13a Sieh das Werk Gottes an!

Koh 7,13b Ja, wer kann gerade machen, was er gekrümmt hat?

„מעשה“ steht hier in Verbindung mit „אלהים“ und bezeichnet wie in Koh 3,11c und 8,17a alles, was Gott macht, d. h. das Ganze der Wirklichkeit und damit

¹⁰¹⁴ Saur, Gelassenheit, 143.

¹⁰¹⁵ Vgl. Saur, Gelassenheit, 143. Beispielsweise meint D. Michel, dass in Koh 7,1-6a Meinungen aus der Weisheitstradition zitiert würden, auf die dann – die „הבל“-Aussage in Koh 7,6b bildet demnach eine Zäsur – eine kritische Kommentierung folge. Vgl. Michel, Untersuchungen, 126ff. Von diesem Verständnis geht auch L. Schwienhorst-Schönberger aus: Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 368ff.

¹⁰¹⁶ Nach O. Loretz lassen die „verhältnismäßig zahlreichen ‚besser als ...‘-Vergleiche [...] erkennen, wie stark Qohelet von althergebrachten Formen der israelitischen Weisheit Gebrauch macht“. Loretz, Qohelet, 184.

¹⁰¹⁷ Zur Textgliederung, siehe: Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 377.

¹⁰¹⁸ Zu verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten, siehe: Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 379f; Krüger, Kohelet, 253f.

die Schöpfung. Wieder wird also im Koheletbuch da direkt von Gott gesprochen, wo es um das Ganze der Wirklichkeit geht.

Der Rekurs auf das Werk Gottes hat nun im Kontext von Koh 7,1-14 die Funktion, die Grenzen des Menschen herauszustellen. Einerseits ist die Wirklichkeit in ihrer Ambivalenz so, wie sie ist (Koh 7,14a), und sie lässt sich vom Menschen nicht ändern (Koh 7,13b; 1,15). Andererseits kann sie der Mensch auch epistemologisch nicht vollständig erfassen (Koh 7,14c). Insofern relativiert Koh 7,13f die vorausgehende positive Wertung der Weisheit¹⁰¹⁹ aus einer „theologischen Perspektive“.¹⁰²⁰

Außergewöhnlich ist an dieser Stelle der auffordernde Stil (Koh 7,13a). Der Imperativ hebt hervor, „die Wirklichkeit als »Werk Gottes« zu betrachten“¹⁰²¹ und sie damit als Schöpfung zu verstehen. „ראה“ gehört im Koheletbuch zu den Erkenntniswörtern und bezeichnet die wesentliche Vorgehensweise des Erkenntnisgewinns (Koh 3,10; 5,12; 6,1; 7,15 u. a.). Zu beachten ist die Doppeldeutigkeit des Lexems „ראה“, die neben dem sinnlichen Vorgang des Sehens/Anschauens auch ein epistemologisches Erkennen miteinschließen kann.

Obwohl dabei i. d. R. stets Ich-Aussagen mit „ראה“ vorliegen, unterstreicht Koh 7,13a, dass es um die allgemeinen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen geht. Denn der Imperativ richtet sich an den Leser und gibt ihm zu verstehen, den im Koheletbuch vorliegenden (*theologischen*) Erkenntnisweg selbst zu gehen (Koh 8,17): Von der Wirklichkeit auf den Ursprung des Ganzen schließen.

Unter den verschiedenen Stellen, die das Ganze der Wirklichkeit auf Gott zurückführen (Koh 3,11.14; 7,14; 8,17), wird dieses nur hier und in Koh 8,17a (als Ich-Aussage) explizit als Erkenntnisobjekt bestimmt. Der Sinn der Aufforderung wird durch die sich anschließende rhetorischen Frage in Koh 7,13b deutlich. Dadurch ergibt sich folgender Zusammenhang: Über die Betrachtung der Wirklichkeit gelangt der Mensch zur Einsicht in seine Grenzen. Weil ein *theologischer* Rahmen vorliegt, wird dabei gleichzeitig die Distanz zwischen Mensch und Gott sichtbar.

¹⁰¹⁹ F. J. Backhaus zufolge „widerspricht Qoh 7,13-14 der Aussage in Qoh 7,11-12“. Backhaus, Zeit, 226. Dabei müssen sich beide Aussagen nicht widersprechen. Nur, weil der Mensch das Ganze der Wirklichkeit nicht erfassen kann, heißt das nicht, dass die Weisheit im Leben nicht auch vorteilhaft wäre.

¹⁰²⁰ Backhaus, Zeit, 226.

¹⁰²¹ Krüger, Kohelet, 254.

Koh 7,13a enthält damit die grundsätzlichen Aspekte, die (*theologische*) Erkenntnis im Koheletbuch auszeichnet: Der Mensch ist das Erkenntnissubjekt, die Wirklichkeit ist das Erkenntnisobjekt und der Grund des Ganzen ist Gott.¹⁰²²

Intertextueller Gesprächsraum:

Die Aufforderung, die Wirklichkeit zu betrachten, um (*theologische*) Erkenntnis zu gelangen, findet sich auch an anderen Stellen im Alten Testament. Ein intertextueller Vergleich mit Koh 7,13a kann nun auf folgenden Spezifika beruhen: Es liegt ein Imperativ der Wahrnehmung vor, der sich auf das Werk Gottes, d. h. auf das Ganze bezieht, das Gott gemacht hat.

Alle diese Aspekte sind z. B. in Ps 66,5 in ähnlicher Weise enthalten.

Ps 66,5 Geht und seht die Taten Gottes, sein furchterregendes Werk an den Menschen.

Der erste (Ps 66,1-4) und zweite Abschnitt (Ps 66,5-7) des Psalms bilden einen unmittelbaren Zusammenhang. Auf einen hymnischen Aufruf zum Lob folgt die „Aufforderung zum Schauen der Taten Gottes in der Funktion der Begründung des Lobaufrufes“.¹⁰²³ Der Kontext besitzt universalen Charakter, da „כל“ jubeln (Ps 66,1) und Gott anbeten soll (Ps 66,4). Bereits in Ps 66,3 wird die Begründung des Lobes in Form eines Zitates vorweggenommen, indem die furchterregenden Werke (נורא מעשׂיך) Gottes zur Sprache gebracht werden. In Ps 66,5 erfolgt die Aufforderung zum Schauen (ראה) der Taten Gottes (מפעלות) bzw. seines furchterregenden Werkes (נורא עלילה). Für „מעשה“ und

¹⁰²² F. Fitschen macht darauf aufmerksam, dass hier die drei Lexeme (עשה; ראה; אלהים), die Schlüsselwörter im Koheletbuch darstellen, in Koh 7,13a zum ersten Mal gemeinsam erscheinen. Vgl. Fitschen, Gabe, 364. Treffend urteilt F. Fitschen: „Die Verse 7,13-14 bilden in den Ausführungen Kohelets einen schöpfungstheologischen Höhepunkt. Die Wirklichkeit des Menschen, bestehend aus Raum und Zeit, soll als Werk Gottes betrachtet werden.“ Fitschen, Gabe, 368.

¹⁰²³ Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100), 222f.

„על־יהוה“¹⁰²⁴ liegt in V 3 und 5 ein synonyme Gebrauch vor, womit sich der Psalm „unspezifisch auf Schöpfung und Geschichte“¹⁰²⁵ bezieht.

In Ps 66 kommt dem Werk Gottes, das nicht nur das schöpfungstheologische, sondern auch geschichtstheologische Handeln Gottes (Ps 66,6) bezeichnet, die Funktion zu, das universale Lob Gottes zu begründen. Die Aufforderung „הָאֵלֹהִים“ kennzeichnet das Werk Gottes als Erkenntnisobjekt.

Prinzipiell greifen Koh 7,13a und Ps 66,5 auf dasselbe gedankliche Prinzip zurück: Weltwahrnehmung mit Gott in Verbindung bringen. Trotzdem zeigen beide Stellen völlig eigene *theologische* Profile. Während Ps 66,5 doppeldeutig von Gottes Handeln in Schöpfung und Geschichte spricht und den partikularen Standpunkt Israels einnimmt – „*Preist ihr Völker unseren Gott*“ (Ps 66,8)¹⁰²⁶ –, bezieht sich das Koheletbuch – gemäß seiner epistemologischen Haltung (Koh 5,1) – ausschließlich auf die Schöpfung und einen universalen Standpunkt.

Auch die Zielrichtung beider Texte unterscheidet sich. Während in Ps 66 die Aufforderung zum Schauen auf das Lob und die Anbetung Gottes hinausläuft, schlussfolgert das Koheletbuch die Begrenztheit des Menschen vor dem Werk Gottes und damit den Abstand zwischen Mensch und Gott. Der Vergleich beider Texte unterstreicht das *theologische* Profil des Koheletbuches, das sich durch Universalität auszeichnet, epistemologische Grenzen markiert und keine einseitige *theologische* Deutung der Wirklichkeit vorgibt, wie das z. B. in Ps 66 im Modus des Lobes der Fall ist, sondern vielmehr die Ambivalenz der Wirklichkeit berücksichtigt.

Ein intertextueller Vergleich bietet sich außerdem mit 2 Makk 7,28 an. Der Vers, der zur Rede der Mutter an ihren jüngsten Sohn im Zusammenhang des Martyriums ihrer sieben Söhne gehört, enthält in verdichteter Weise alle wesentlichen Elemente, die zum hier vorgestellten Paradigma gehören.

¹⁰²⁴ *Taten Gottes* als Singular nur in Ps 66,5, aber mit kollektiver Bedeutung. Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 788; Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100), 222.

¹⁰²⁵ Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100), 223.

¹⁰²⁶ „Jetzt aber geht es nicht mehr abstrakt um Gott, sondern um »unseren Gott«, was bereits als Vorzeichen für die folgende Argumentation zu werten ist, die einen starken Israelbezug aufbaut.“ Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100), 225.

2 Makk 7,28 Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen und so entstehen auch die Menschen.

Mit „ἀναβλέψαντα“ wird der Modus des Vorgehens beschrieben, nämlich den Sinn des Sehens zu gebrauchen und ihn auf den Gegenstand Schöpfung auszurichten. 2 Makk 7,28 greift mit der Wendung „τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν“ den alttestamentlichen Merismus *Himmel und Erde* auf, der für das Ganze der Schöpfung steht.¹⁰²⁷ Eindringlich wird dasselbe nun noch einmal mit anderen Worten wiederholt: „καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα“. Alles was ist, ist Gegenstand der Betrachtung. Zuletzt wird der Zweck des Vorgehens genannt. Die Schöpfung soll betrachtet werden, um ihren Ursprung zu erkennen (γινῶναι). 2 Makk 7,28 bemüht an dieser Stelle eine schöpfungstheologische Antwort auf das Martyrium der Brüder. Mit Blick auf die Schöpfung wird die Leistung des Schöpfers betont, etwas zu schaffen, ohne dass dem Geschaffenen etwas vorausgehen müsste, sodass der Glaube an eine solche Schöpfermacht im Angesicht des Todes und Vergehens eine besondere Hoffnung aktiviert.¹⁰²⁸

Koh 7,13a und 2 Makk 7,28 teilen beide einen universalen Standpunkt. Der Merismus *Himmel und Erde* als auch das Motiv der Menschenschöpfung verweisen in 2 Makk 7,28 unzweideutig auf den Schöpfer. Obwohl beide Texte dieselbe Relation in den Blick nehmen und die Wirklichkeit auf Gott zurückführen, interpretiert 2 Makk 7,28 diesen Gedanken und entwickelt eine Hoffnungsperspektive.

Exemplarisch wird deutlich, dass in den verschiedenen Kontexten, zu denen die genannten Textstellen gehören, zum Betrachten der Wirklichkeit als Schöpfung aufgefordert wird. Trotz des gemeinsamen Prinzips liegen unterschiedliche Interpretationen vor, die sich an diese grundsätzliche Relation Schöpfung/Schöpfer anschließen. Neben Texten, die einen Lobpreis Gottes (Ps 66) und eine Hoffnungsperspektive (2 Makk 7,28) schlussfolgern, bringt das

¹⁰²⁷ Die Septuaginta bezieht sich mit dieser Wendung auf einen im Alten Testament geprägten Merismus, der das Ganze der Schöpfung bezeichnet, wie beispielsweise in Gen 2,1 zusammenfassend zum Ausdruck gebracht wird: „Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν.“

¹⁰²⁸ „Die Auferstehung wird bewirkt durch Gottes Macht als Schöpfer.“ Dommershausen, Makabäer, 137.

Koheletbuch mit dem zu betrachtenden Werk Gottes v. a. die Grenzen des Menschen zusammen. Die Relation Schöpfung/Schöpfer macht zwar deutlich, dass die Wirklichkeit *theologisch* reflektiert werden kann. Mehr als die Einsicht in die Unverfügbarkeit dieses Werkes als auch in die epistemologischen Grenzen in Bezug auf das Ganze hält das Koheletbuch allerdings nicht fest.

2.7 Resümee: Die Schöpfung im Koheletbuch und ihr theologisches Potential

Im Koheletbuch bildet die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit den *theologischen* Ausgangspunkt. Dem Lexem „עוֹלָם“ kommt dabei eine Schlüsselrolle zu, denn damit stellt das Koheletbuch die entscheidende Relation zwischen der Erfahrungswirklichkeit und Gott her, was zu der *theologischen* Grundaussage führt, die wiederholt formuliert wird: Gott macht alles (Koh 3,11; 3,14; 8,17; 11,5).¹⁰²⁹ Diese *theologische* Grundaussage ermöglicht es, die Wirklichkeit als Schöpfung zu verstehen, die auf den Schöpfer zurückzuführen ist. Dabei stehen sich Schöpfer und Schöpfung gegenüber, d. h. der Schöpfer ist nicht mit der Schöpfung identisch und auch kein Teil von ihr.

Diese Abgrenzung ist für das Koheletbuch ausgesprochen wichtig, denn Gott ist kein Objekt der Erkenntnis. Diese epistemologische Prämisse wird im Koheletbuch pointiert mit einem klassischen Gegensatzpaar festgehalten: „denn Gott ist im Himmel, du aber bist auf der Erde, darum seien deine Worte wenige“ (Koh 5,1). Reden kann man dem Koheletbuch zufolge deshalb primär über die Erfahrungswirklichkeit und diese nur sekundär, d. h. deduktiv auf Gott zurückführen.¹⁰³⁰ In sämtlichen *theologischen* Äußerungen des Koheletbuches wird diese Überzeugung greifbar, sei es im Rahmen direkter Bezugnahmen auf Gott und sein Tun oder sei es in Kontexten, in denen Gott nicht erwähnt wird.

Epistemologische Grenzen bestehen aber auch hinsichtlich der Erfahrungswirklichkeit. Das Koheletbuch erkennt, dass das Ganze für den Menschen und seine Erkenntnisfähigkeiten nicht zu erfassen ist (Koh 1,8; 3,9f.11.14; 7,14;

¹⁰²⁹ Siehe Kapitel 2.3.3.

¹⁰³⁰ Eine völlige Verschiedenheit und Andersartigkeit Gottes bringt H. Kessler treffend ins Wort: „Mit Gott ist dabei nicht ein gegenständliches höheres Wesen gemeint, nicht ein Teil des physikalischen Systems, auch nicht eine weitere Dimension [...], sondern eine radikal andere Dimension, die quer liegt zu allen Dimensionen (auch zu Materie und Geist, Natur und Geschichte, usw.), ihnen allen zugrunde liegt und allen ko-präsent ist. Die Wörter Himmel (heaven, nicht sky), Ewigkeit, Gott, der Boré (der Schöpfer in diesem Sinn!) verweisen alle auf diese radikal andere Dimension.“ Kessler, *Kreative*, 39.

8,17; 11,5). Erkenntnis ist zwar möglich, aber nicht in umfassender Weise.¹⁰³¹ Bezeichnend ist dabei der Zeitbegriff „עולם“, der immer wieder auf das hinweist, was menschlicher Erfahrbarkeit entzogen bleibt (Koh 1,4.10; 2,16; 3,14; 9,6; 12,5), aber auch die Ambivalenz der Erfahrungswirklichkeit (Koh 3,1-8; 7,14), die für den Menschen letztlich nicht zu erfassen und zu berechnen ist.

All das nimmt das Koheletbuch ernst, weshalb diese epistemologischen Überzeugungen die *Theologie* des Koheletbuches entscheidend prägen und zu einer *zurückhaltenden, reduzierten und vorsichtigen* Rede von Gott führen, die als roter Faden verschiedenste Themen und Aussagen verbindet. Stimmig lehnt sich daran der Gebrauch des Gottesfurchtbegriffs im Koheletbuch an, der in der Einsicht in die Erkenntnisgrenzen des Menschen gründet.¹⁰³²

Trotz aller epistemologischen Grenzen kann sich der Mensch mit seiner Erfahrungswirklichkeit auseinandersetzen und sie als Schöpfung verstehen. Das Koheletbuch fordert dazu auf, dass der Mensch gerade das tun soll: „*Sieh das Werk Gottes an*“ (Koh 7,13).¹⁰³³

Aus diesem Grund gewinnt der Gedanke an Relevanz, *wie* das Koheletbuch über die Wirklichkeit bzw. – berücksichtigt man die *theologische* Grundaussage – Schöpfung spricht. Hervorzuheben sind diesbezüglich die beiden Grundsatztexte (Koh 1,4-7; 3,1-8), die das Weltbild des Koheletbuches facettenreich entfalten. Ihr entscheidendes Charakteristikum ist eine jeweils auf Ganzheit angelegte Komposition. Beide Texte führen in ihrer Darstellung zu einem kohärenten Bild des Weltganzen, das von Ordnung, Dauerhaftigkeit und Vollkommenheit geprägt ist, was sich im Urteil über das Ganze (Koh 3,11.14)¹⁰³⁴ und auch über den Menschen (Koh 7,29)¹⁰³⁵ prinzipiell positiv, aber zugleich terminologisch reflektiert, widerspiegelt.

Das *theologische* Profil des Koheletbuches erschließt sich nun durch das Zueinander von *theologischer* Grundaussage und Grundsatztexten. Weil das Koheletbuch einerseits das Ganze direkt auf Gott zurückführt (Koh 3,11; 3,14; 8,17; 11,5), andererseits das Ganze entfaltet (Koh 1,4-7; 3,1-8) und Gott nicht nennt, wird deutlich, dass zwar alles auf Gott zurückzuführen ist, detaillierte

¹⁰³¹ Siehe Kapitel 2.3.1.2; 2.3.2.2; 2.3.3; 2.6.1.2; 2.6.1.3.

¹⁰³² Siehe Kapitel 2.6.1.4.

¹⁰³³ Siehe Kapitel 2.6.2.

¹⁰³⁴ Siehe Kapitel 2.3.3.2; 2.5.1.

¹⁰³⁵ Siehe Kapitel 2.5.2.

theologische Aussagen aber unterbleiben müssen. Insbesondere der exemplarische intertextuelle Vergleich mit ähnlichen (schöpfungstheologischen) Texten des Alten Testaments (Gen 1; Ijob 2,10; 38; Jes 45,6-7; Sir 18,6; 42,21), macht das Eigene der *Theologie* des Koheletbuches sichtbar, das sich ausnahmslos durch *Zurückhaltung, Reduktion und Vorsicht theologischen* Sprechens auszeichnet.

Die Einschätzung von M. Leuenberger, der meint, dass das Koheletbuch zwar „fundamental von Gott als Schöpfer und von dessen Tun [spricht; MS],“ dieses „inhaltlich allerdings nicht viel weiter substantiiert“, ¹⁰³⁶ ist deshalb zu modifizieren. Denn das Koheletbuch substantiiert das Tun Gottes sehr wohl, allerdings nicht direkt, sondern indirekt. In Bezug auf die *theologische* Grundaussage und die Grundsatztexte bedeutet dies zum einen, dass der Leser beides miteinander verknüpfen sollte, wodurch sich die *theologische* Grundaussage inhaltlich erweitern lässt. Zum anderen sollte der Leser dabei aber auch das besondere *theologische* Profil des Koheletbuches erkennen, das sich in diesem Zusammenhang aufgrund der Nichtnennung Gottes zeigt und die besondere Zurückhaltung markiert, die eine Rede von Gott zu berücksichtigen hat.

Obwohl das Koheletbuch inhaltlich *theologische* Schlussfolgerungen zulässt, die sich mit schöpfungstheologischen Aussagen und Vorstellungen des Alten Testaments überschneiden, – und sich in diesem Sinne das Urteil von F. Fitschen bestätigt, dass das schöpfungstheologische Denken des Koheletbuches alttestamentlicher Schöpfungstheologie entspricht ¹⁰³⁷ – muss das besondere Interesse jedoch unbedingt der Art und Weise gelten, *wie* im Koheletbuch *Theologie* entwickelt wird. Vermeintliche *theologische* Leerstellen, die, wie Koh 1,4-7 und 3,1-8 – aber auch die Königsfiktion (Koh 1,12-2,26) – Gott nicht direkt mit einbeziehen, bezeugen ausgerechnet dadurch ihre *theologische* Reflektiertheit.

Diese *theologische* Reflektiertheit zeigt sich auch anhand verschiedener anthropologischer Aspekte. Allem voran spricht das Koheletbuch ausschließlich vom Menschen an sich, was den universalen bzw. schöpfungstheologischen Ansatz des Buches unterstreicht. ¹⁰³⁸ Thematisch schließen sich daran z. B. das

¹⁰³⁶ Leuenberger, Gott, 213.

¹⁰³⁷ Vgl. Fitschen, Gabe, 435.

¹⁰³⁸ Siehe Kapitel 2.4.1.

Motiv der Menschenschöpfung (Koh 3,19-20; 12,7)¹⁰³⁹ als auch die grundsätzliche *theologische* Aussage, dass der Mensch von Gott gemacht (עשה) und somit Geschöpf ist, an (Koh 7,29; 12,1).¹⁰⁴⁰ Dass hierbei im Koheletbuch auffallend nüchterne, an der Erfahrungswirklichkeit orientierte, *theologische* Aussagen vorliegen, macht erneut der intertextuelle Vergleich zu alttestamentlichen Texten deutlich, die ähnliche Motive divergierend rezipieren und *theologisch* ausführen (Gen 2,7; Jes 43,1). Das Koheletbuch legt aber auf jeden Fall nahe, die *conditio humana*, die Grenzen und Möglichkeiten des Menschen, *theologisch* zu reflektieren.

Das Lexem „עשה“ zeigt letztlich die entscheidenden Grundzüge der *theologischen* Ausrichtung des Koheletbuches an, das einem schöpfungstheologisch-universalen Ansatz folgt. Gott ist der Schöpfer, auf den die Wirklichkeit, d. h. Welt und Mensch, zurückzuführen ist. Tendenziell beschränkt sich das Koheletbuch auf diese grundsätzlichen Aussagen. Diesem schöpfungstheologisch-universalen Ansatz entspricht ganz der Begriff „אלהים“, der im Koheletbuch mit denselben Konnotationen belegt ist, wie sie N. Sarna für Gen 1 festhält: “The preference for the use of 'elohim in this chapter, rather than the sacred divine name YHVH, may well be conditioned by theological considerations; the term 'elohim, connoting universalism and abstraction, is most appropriate for the transcendent God of Creation.”¹⁰⁴¹ Und auch die einzige im Koheletbuch davon abweichende Gottesbezeichnung *Schöpfer* (Koh 12,1) stimmt damit sachlich überein.¹⁰⁴²

Der Mensch kann demnach über die Wirklichkeit als Schöpfung nachdenken und damit über ihren Schöpfer. Aufgrund der Ambivalenz der Wirklichkeit und aufgrund epistemologischer Grenzen bleibt die so zu entwickelnde *Theologie* aber von *Zurückhaltung*, *Reduktion* und *Vorsicht* geprägt – eben genau so, wie sie das Koheletbuch selbst vorlegt.

¹⁰³⁹ Siehe Kapitel 2.4.2.

¹⁰⁴⁰ Siehe Kapitel 2.5.2; 2.4.3.

¹⁰⁴¹ Sarna, Genesis, 5. B. Jacob verweist in Bezug auf Gen 1 auch auf den allen Menschen zugänglichen Schöpfer: „In diesem Kapitel wird durchweg Elohim gebraucht. Denn es ist seine Absicht zu lehren, daß alle Dinge ein Werk Gottes (מעשי אלהים) sind und auf die Macht zurückgehen, die dem Bewußtsein aller Menschen gemeinsam ist, von allen erkannt werden kann und zugestanden wird.“ Jacob, Genesis, 23.

¹⁰⁴² Siehe Kapitel 2.4.3.

3. Die Rede von Gott in den Lebensvollzügen

Neben dem Lexem „עשה“ (Koh 3,11 (3x); 3,14 (2x); 7,13.14.29; 8,17; 11,5 (2x)), das mit Gott als Subjekt in Verbindung gebracht wird, rückt insbesondere das Lexem „נתן“ (Koh 1,13; 2,26 (2x); 3,10.11.13; 5,17.18 (2x); 6,2; 8,15; 9,9; 12,7) aufgrund seiner Häufigkeit in den Fokus. Ebenso wie „עשה“ verweist „נתן“ auf einen (bzw. verschiedene) zwischen Gott und Mensch befindlichen Gegenstand,¹⁰⁴³ für den das Koheletbuch, indem es Gott als Subjekt einfügt, einen Gottesbezug herstellt. Das Koheletbuch legt damit eine weitere Konstellation vor, die über die Reflexion des jeweiligen Gegenstandes eine Rede von Gott ermöglichen kann. Für das Lexem „נתן“ sind zunächst Vorüberlegungen anzustellen, die ein dem Begriff zugrundeliegendes Verständnis aufzeigen. Danach treten die einzelnen Gegenstände, die als von Gott gegeben benannt werden, in den Vordergrund.

3.1 Vorüberlegungen zum Thema „Gabe“

Die Zuordnung von einzelnen Aspekten zu einem Themenbereich *Gabe* gibt das Koheletbuch dem Leser vor. Ausgangspunkt ist die im Buch sprechende Figur, die etwas als Gabe identifiziert bzw. etwas als Gabe deutet. Das kann begrifflich in direkter Weise erfolgen, indem etwas konkret als gegeben oder als Gabe bezeichnet wird, aber auch indirekt, indem ein Kontext eröffnet wird, der eine Gabe-Thematik nahelegt.

Benennt das Koheletbuch einen bestimmten Gegenstand als Gabe, dann bezieht es sich zugleich auf einen dazugehörigen Geber,¹⁰⁴⁴ nämlich Gott, und einen Empfänger, nämlich den Menschen.¹⁰⁴⁵ Diese Größen definiert das Koheletbuch: Gott erscheint als Geber, weil er vom Menschen, der sich in Bezug auf einen Gegenstand als Empfänger begreift, als solcher verstanden wird!

¹⁰⁴³ Wenn hier von *Gegenstand* die Rede ist, ist das nicht sachlich/dinglich gemeint, sondern in Bezug auf Motive bzw. Themen, die das Koheletbuch mit „נתן“ auf Gott hin markiert.

¹⁰⁴⁴ Im Folgenden wird, um das Verständnis zu erleichtern, vom Empfänger und vom Geber gesprochen, ohne dass damit allein ein männlicher Empfänger/Geber gemeint ist. Vielmehr steht die Funktionsbezeichnung im Vordergrund.

¹⁰⁴⁵ Mit einem Geben muss nicht automatisch eine Beziehungskonstellation von Gabe, Geber und Empfänger angezeigt werden. Ein Beispiel dafür ist Gen 9,13. Darin gibt Gott seinen Bogen in die Wolken, was deutlich macht, dass auch andere Formen des Gebens möglich sind.

Anhand der Gabe-Thematik stellt das Koheletbuch kommunikative¹⁰⁴⁶ Situationen her, in deren Mitte der als Gabe bezeichnete Gegenstand rückt.¹⁰⁴⁷

Allgemein lassen sich die genannten Größen *Geber*, *Gabe* und *Empfänger* in ihrem Zueinander graphisch in einfacher Form darstellen:



Die Graphik zeigt das kommunikative Potential eines als Gabe bezeichneten Gegenstandes. Zwischen Geber und Empfänger kommt der Gabe eine vermittelnde Rolle zu und ermöglicht einen indirekten Austausch zwischen Geber und Empfänger. Die Charakteristik der Gabe kann auf den Geber und den Empfänger hin befragt werden, sodass vom jeweiligen Standpunkt aus, der Geber etwas über den Empfänger oder der Empfänger etwas über den Geber zu sagen vermag.

Für Kontexte *theologischen* Sprechens kommt einer solchen Konstellation eine wichtige Bedeutung zu. Ein als Gabe erfasster Gegenstand kann die beiden Größen von Gott und Mensch in ein kommunikatives Verhältnis zueinander setzen und so eine Brücke bilden, die da einen indirekten Austausch ermöglicht, wo ein direkter Austausch nicht zustande käme. Paradigmatisch formuliert das Koheletbuch die epistemologische Distanz von Gott und Mensch (Koh 5,1), die einer vermittelnden Instanz bedarf. Das Koheletbuch findet diese vermittelnde Instanz in dem, was es als von Gott gemacht (עשה) bzw. von Gott gegeben (נתן) kennzeichnet.

¹⁰⁴⁶ R. Kessler definiert den Kern des Gabentausches als einen Akt der Kommunikation. Vgl. Kessler, Gotteserding, 153.

¹⁰⁴⁷ C. Büchner geht Überlegungen zu einer *theologischen* Hermeneutik des Sich-Gebens nach. Dabei versucht sie, u. a. angelehnt an das menschliche Schenken, die Konstellation von Geber, Gabe und Empfänger zu definieren. Zwar entspricht die Dreier-Konstellation auch der im Koheletbuch ins Auge gefassten Konstellation, allerdings unterscheidet sich das menschliche Schenken vom Gabe-Thema des Koheletbuches, da sich über einen menschlichen Geber anders sprechen lässt als über Gott. Dennoch wird bei C. Büchner ebenfalls sichtbar, dass zwischen Geber, Gabe und Empfänger eine kommunikative Verbindung besteht. Vgl. Büchner, Gott, 63-82.

Das Thema *Gabe* gibt für die folgende Untersuchung das Lexem „נתן“ vor, da das Koheletbuch diesen Begriff u. a. im Hinblick auf *Gabe* und *geben* in Verbindung mit „אלהים“ verwendet. „נתן“ ist mit einem Vorkommen von 2010 Belegen das fünfthäufigste Verbum im Alten Testament,¹⁰⁴⁸ für das sich drei Hauptbedeutungen feststellen lassen: „(1) »geben«, (2) »setzen«, »aufstellen«, »legen« und (3) »machen«, »tun«.“¹⁰⁴⁹ Grundsätzlich gibt „נתן“ damit eine „Handlung [an; MS], durch die ein Gegenstand oder eine Sache in Bewegung gesetzt wird“.¹⁰⁵⁰ Die Nomina von „נתן“ „bezeichnen das Objekt des Handelns als Gabe, Bezahlung, Lohn, Geschenk“.¹⁰⁵¹ Bei „נתן“ handelt es sich letztlich um „einen besonders weiten Begriff“,¹⁰⁵² weshalb seine Bedeutung im jeweiligen Kontext zu bestimmen ist.

Eine *theologische* Relevanz gewinnt der Begriff dann, wenn Gott entweder als Geber oder als Empfänger einer Gabe verstanden wird. Letzteres wird im Alten Testament allerdings mit dem Lexem „נתן“ eher selten zum Ausdruck gebracht, sodass es „[a]uffällig ist, wie wenig der Mensch im Verhältnis zum vielen, das Jahwe »gibt«, seinem Gotte »gibt«“.¹⁰⁵³

Hauptsächlich ist von Gott als Geber die Rede. Prinzipiell kann sich das auf das Handeln Gottes in der Schöpfung als auch in der Geschichte beziehen:

„Als deren Herr und Schöpfer gehört Jahwe die Erde und ihre Fülle (Ps 24,1; 50,9-12; vgl. 97,5 und 1 Chr 29,14). Als einziger und eigentlicher Besitzer alles Geschaffenen ist er zugleich souverän Verfügender und Gebender. [...] Als Herr der Geschichte verfügt er über das, was geschieht. So greifen Schöpfung und Geschichte ineinander, weil beide in der Hand Gottes liegen.“¹⁰⁵⁴

¹⁰⁴⁸ Zum Vorkommen und der Verteilung des Lexems im Alten Testament, siehe: Labuschagne, נתן, 118f.

¹⁰⁴⁹ Labuschagne, נתן, 119.

¹⁰⁵⁰ Labuschagne, נתן, 119.

¹⁰⁵¹ Lipiński, נתן, 694.

¹⁰⁵² Lipiński, נתן, 694.

¹⁰⁵³ Labuschagne, נתן, 140. Wird Gott als Empfänger einer menschlichen Gabe betrachtet, dann betrifft das v. a. das Geben von Opfern (kultischer Bereich), wobei hier terminologisch andere Begriffe im Vordergrund stehen. Vgl. Labuschagne, נתן, 140f. Zum Gebrauch von „נתן“ im kultischen Bereich, siehe auch: Lipiński, נתן, 706ff.

¹⁰⁵⁴ Labuschagne, נתן, 138.

Das Geben Gottes äußert sich ganz verschieden. Das betrifft z. B. Gaben der Natur, wie den Regen (Jer 14,22), aber auch allgemein-menschliche Aspekte, wie das Leben (Ps 21,5) oder Körpereigenschaften (Dtn 29,3; Jes 50,4f). Daneben kann sich das Geben Gottes ganz konkret in der persönlichen Geschichte eines Menschen auswirken (Gen 17,16; Jes 8,18), insbesondere aber auch für das Volk Israel in der Gabe des Landes.¹⁰⁵⁵

Das Alte Testament kennt demzufolge viele Konstellationen, in denen es von Gaben Gottes spricht, sodass eine pluriforme Verwendung des *theologischen* Motivs mit unterschiedlichen inhaltlichen Schwerpunktsetzungen und Verständnismöglichkeiten vorliegt. Anzunehmen ist, dass das, was jeweils als Gabe Gottes bezeichnet bzw. verstanden wird, *theologische* Aussageabsichten transportiert. Denn aufgrund des inneren Zusammenhangs, der Geber und Gabe verbindet, kann eine Reflexion über die jeweilige Gabe eine Rede vom Geber ermöglichen.

3.2 Das Thema „Gabe“ im Koheletbuch

Insgesamt kommt das Lexem „נתן“ im Koheletbuch 25-mal vor, davon 23-mal im Qal-Stamm (Koh 1,13(2x).17; 2,21.26(3x); 3,10.11; 4,17; 5,5.17.18; 6,2; 7,2.21; 8,9.15.16; 9,1.9; 11,2; 12,7) und 2-mal im Nifal-Stamm (Koh 10,6; 12,11).¹⁰⁵⁶ Im Gebrauch des Lexems spiegeln sich auffallend die thematischen Schwerpunkte des Koheletbuches wider. Einerseits handelt es sich dabei um den Stellenwert der Erkenntnisthematik, was die häufige Kombination von „נתן“ mit „לב“ in verschiedenen Kombinationen anzeigt (Koh 1,13.17; 3,11; 7,2.21; 8,9.16; 9,1).¹⁰⁵⁷ Andererseits rückt der *theologische* Gebrauch des Lexems in den Vordergrund. In verschiedensten Kontexten spricht das Koheletbuch 13-mal (ohne Koh 12,11) davon, dass etwas Gabe Gottes bzw. von Gott gegeben ist (Koh 1,13; 2,26(2x); 3,10.11.13; 5,17.18(2x); 6,2; 8,15; 9,9; 12,7).

¹⁰⁵⁵ Zu diesen verschiedenen Aspekten und Belegstellen zum Geben Gottes im Alten Testament, siehe: Labuschagne, נתן, 138ff.

¹⁰⁵⁶ Zum Vorkommen, siehe: Rost/Lisowsky, Konkordanz, 979.981.

¹⁰⁵⁷ „[I]n allen Fällen aber deutet die Nennung des Erkenntnisorgans לב auf das reflektierende Element, sei es, dass Qohelet etwas in sein ‚Herz‘ nimmt, um es dort zu überdenken, sei es, dass er mit seinem ‚Herzen‘ etwas erkunden möchte.“ Schellenberg, Erkenntnis, 186. Die idiomatische Wendung „nāṭan libbô [...] begegnet nur in sehr späten Texten (Koh 1,13.17; 8,16; Dan 10,12; 1 Chr 22,19; 2 Chr 11,16)“. Lipiński, נתן, 700.

In Anbetracht der ausschließlich schöpfungstheologischen Ausrichtung des Koheletbuches, die das Lexem „עשה“ vorgezeichnet hat, verwundert es nicht, dass Ausleger/Auslegerinnen auch das Lexem „נתן“ zum Schöpfungshandeln Gottes zählen. So meint M. Schubert: „נתן ist Schöpfungsterminus dort, wo das Subjekt von נתן Gott ist.“¹⁰⁵⁸ Ebenso spricht F. Fitschen davon, dass Gott „schöpferisch in Erscheinung [trete; MS], indem er dem Menschen gibt“,¹⁰⁵⁹ und auch M. Leuenberger rechnet „נתן“ zum „Motivkomplex des schöpferischen Tuns Gottes“.¹⁰⁶⁰

„עשה“ und „נתן“ bezeichnen beide das Tun Gottes. Anhand von „עשה“ tätigt das Koheletbuch grundsätzliche Aussagen: Gott macht alles; Gott macht den Menschen; Gott hat alles schön gemacht. Im Gegensatz dazu richtet „נתן“ den Blick ausdrücklich auf das menschliche Leben und die *conditio humana*. Dabei bringt „נתן“ spezifischere Aspekte direkt mit Gott in Verbindung als „עשה“. Mithilfe von „נתן“ scheint das Koheletbuch seine Rede von Gott daher zu akzentuieren: „Denn die Vorstellung des schöpferisch tätigen Gottes konkretisiert sich in dem für Kohelet zentralen Blick auf den Menschen vorab in der Gabentheologie“.¹⁰⁶¹

Letztendlich schließt die *theologische* Grundaussage, dass Gott alles mache, auch all jene Gegenstände mit ein, die als Gabe Gottes bezeichnet werden. „נתן“ lässt sich als Teilbereich von „עשה“ definieren. Indem das Koheletbuch mit „נתן“ explizit anthropologische Facetten mit Gott in Verbindung bringt, sollen wohl insbesondere menschliche Lebensvollzüge als Orte *theologischer* Reflexion profiliert werden. Der tabellarische Überblick wird zeigen, dass es sich bei den „נתן“-Stellen, wie M. Schubert richtig beobachtet, um „anthropologische Grundbefindlichkeiten“¹⁰⁶² handelt. Davon leitet sich auch die für diesen Teil der Arbeit gewählte Überschrift ab: die Rede von Gott in den Lebensvollzügen.

¹⁰⁵⁸ Schubert, Schöpfungstheologie, 88.

¹⁰⁵⁹ Fitschen, Gabe, 354f.

¹⁰⁶⁰ Leuenberger, Gottesvorstellung, 225.

¹⁰⁶¹ Leuenberger, Gottesvorstellung, 227. Derselben Beobachtung folgend, spricht M. Schubert davon, dass der Schöpfungsterminus „נתן“ *Schöpfung* präzisiere. Vgl. Schubert, Schöpfungstheologie, 88. H.-P. Müller meint, dass für die Verbindung von „נתן“ mit Gott als Subjekt die *theologisch* gewichtigsten Aussagen zu finden seien. Vgl. Müller, Qohälät, 508.

¹⁰⁶² Schubert, Schöpfungstheologie, 85. M. Leuenberger spricht von „offensichtlich rein anthropozentrisch ausgerichteten [...] Gaben Gottes“, von denen er die Reihe von *Essen, Trinken und Gutes sehen* in Zentrum gerückt sieht. Leuenberger, Gottesvorstellung, 227.

Die folgende Tabelle gibt Aufschluss darüber, an welchen Stellen des Koheletbuches die Wurzel „נתן“ in Verbindung mit Gott Erwähnung findet. Gegenstand der Untersuchung sind diejenigen Stellen, an denen „נתן“ eine Relation zwischen Gott und Mensch bezeichnet. 13-mal (ohne Koh 12,11) wird von Gott gesagt, er sei Geber. Dabei werden ganz unterschiedliche Gaben benannt, als deren Empfänger sich der Mensch verstehen kann. I. d. R. wird das mit der Präposition *le* zum Ausdruck gebracht.

Stelle	Geber	Gegenstand	Empfänger
1,13	אלהים	„ענין רע“/ qualvolle Beschäftigung	„לבני האדם“/ Menschenkin- der
2,26	האלהים	„חכמה ודעת ושמחה“/ Weisheit, Erkenntnis, Freude	„לאדם“/ dem Menschen
2,26	האלהים	„ענין“/ Beschäftigung anzusammeln, auf- zuhäufen und abzugeben	„לחוטא“/ dem Sünder
3,10	אלהים	„ענין“/ Beschäftigung	„לבני האדם“/ Menschenkin- der
3,11	אלהים (Bezug zu 3,10)	„את העלם“/ unermessliche Zeit	„לבני האדם“/ Menschenkin- der (Bezug zu 3,10)
3,13	אלהים	„שיאכל ושתה וראה טוב“/ essen, trinken, Gutes genießen bei der Mühe (als Gabe Gottes)	„האדם“/ der Mensch
5,17	האלהים	„מספר ימי חיו“/ Zahl der Lebenstage	„לו“ ihm (dem Menschen)
5,18	האלהים	„עשר ונכסים“/ Reichtum und Güter	„האדם“/ der Mensch
5,18	אלהים	„ממנו ולשאת את חלקו ולשמח בעמלו“/ Er- mächtigung Reichtum zu genießen und	„האדם“/ der Mensch

		seinen Teil zu nehmen und sich bei seiner Mühe zu freuen (als Gabe Gottes)	(Rückbezug auf Versteil a)
6,2	האלהים	„עשר ונכסים וכבוד“/ Reichtum, Güter und Ehre (6,2b: die Ermächtigung davon zu genießen wird hier von האלוהים verwehrt, im Gegenzug erlaubt in 5,18b אלוהים davon zu genießen!)	„איש“/ Mann; Mensch
8,15	האלהים	„ימי חייו“/ Tage des Lebens	„לו“ ihm (dem Menschen)
9,9	האלהים (Bezug zu 9,7)	„כל ימי חיי“/ Tage des Lebens	„לך“ dir
12,7	אלהים	„והרוח“/ Atem	„האדם“/ bzw. das im Schlusskapitel angesprochene <i>Du</i>
12,11	רעה	„דברי חכמים“ <i>Worte der Weisen</i>	„חכמים“/ <i>die Weisen</i>

Das Koheletbuch enthält also eine ganze Reihe an verschiedenen Gaben, die über den Begriff „נחן“ Gott und Mensch miteinander in Beziehung setzen. Das sind: diverse *Beschäftigungen* (Koh 1,13; 2,26; 3,10); Weisheit, Erkenntnis, Freude (Koh 2,26);¹⁰⁶³ die unermessliche Zeit (Koh 3,11); essen, trinken, Gutes genießen bei der Mühe (Koh 3,13); die Ermächtigung zu genießen (Koh 5,18) bzw. nicht zu genießen (Koh 6,2); die Zahl der Lebenstage (Koh 5,17; 8,15; 9,9); Reichtum und Güter (Koh 5,18; 6,2); der Lebensatem (Koh 12,7);¹⁰⁶⁴ *die Worte der Weisen* (Koh 12,11).¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶³ Weisheit, Erkenntnis und Freude werden in Koh 2,26 im Rahmen eines größeren Gabe-Komplexes aufgeführt, der zusammenhängend in Kapitel 3.2.1.2 untersucht wird.

¹⁰⁶⁴ Die Gabe der „רוח“ wird aufgrund des engen thematischen Bezugs zur Gabe der Lebenszeit im Zusammenhang mit Kapitel 3.2.5 bearbeitet.

¹⁰⁶⁵ Da Koh 12,11 zu den Nachworten (Koh 12,9-14) gehört und man in der Forschung davon ausgeht, dass diese auf einen oder mehrere andere Verfasser/Verfasserinnen zurückzuführen

Indem das Koheletbuch von Gaben Gottes spricht, lässt sich, ausgehend von der jeweils aufgeführten Gabe, nach der Bedeutung der Gabe, aber auch nach dem mit der Gabe in Verbindung stehenden Geber fragen. Das, was als Gabe Gottes bezeichnet wird, ist deshalb im Hinblick auf eine Rede von Gott Gegenstand der Reflexion.

Insgesamt finden sich nach der obigen Auflistung 13 Stellen, die Gott als Geber, den Menschen als Empfänger sowie eine entsprechende Gabe anzeigen.

Im Folgenden werden diejenigen „נתן“-Stellen in den Blick genommen, die Gott zum Subjekt haben. Dadurch lassen sich einzelne Gaben identifizieren, die analysiert werden müssen, um ihren Beitrag zu einer Rede von Gott zu erschließen. In diesem Zusammenhang ist zudem festzuhalten, dass das Gabe-Motiv im Koheletbuch nicht allein auf das Lexem „נתן“ zu begrenzen ist, weshalb die Untersuchung im begründeten Fall zu erweitern ist. Beispielsweise ist – wohl mit einem ähnlichen Bedeutungsspektrum – in Koh 2,24 davon die Rede, dass etwas aus der Hand (מיד) Gottes sei, was Gott als Geber impliziert.

3.2.1 Die Beschäftigung

Drei Mal wird Gott als derjenige benannt, der dem Menschen „ענין“ gegeben hat (Koh 1,13; 2,26; 3,10). Das Nomen, das nur im Koheletbuch vorkommt, leitet sich vom Lexem „ענה“ ab.¹⁰⁶⁶ Grundsätzlich werden für „ענה“ drei Bedeutungen unterschieden, denen dieselbe homonyme Wurzel zugrunde liegt: a) *antworten*; b) *elend sein*; c) *sich abmühen*.¹⁰⁶⁷

Das Verb „ענה“ kommt drei Mal im Koheletbuch vor (Koh 1,13; 3,10; 5,19), das Nomen „ענין“ acht Mal (Koh 1,13; 2,23.26; 3,10; 4,8; 5,2.13; 8,16). Aufgrund der unterschiedlichen Verständnismöglichkeiten, die mit dem Lexem „ענה“ gegeben sein können, ist der jeweilige Kontext zu berücksichtigen, um zu entscheiden, welche Bedeutung vorliegt.

sind als das Corpus des Buches, wird die in Koh 12,11 genannte Gabe nicht weiter berücksichtigt. Vgl. Krüger, Kohelet, 365.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Stendebach, ענה, 245; Labuschagne, ענה, 337.

¹⁰⁶⁷ Vgl. Martin-Achard, ענה, 341; Stendebach, ענה, 233; Labuschagne, ענה, 335.

3.2.1.1 Die qualvolle Beschäftigung des Erkenntnisstrebens (Koh 1,13; 3,10)

Von der „עֵינִי“, die Gott dem Menschen gegeben hat, ist zum ersten Mal in Koh 1,13b im Zusammenhang der Königsfiktion (Koh 1,12-2,26) die Rede. Auf die Selbstvorstellung des Königs (Koh 1,12) folgt eine Angabe seines Vorhabens (Koh 1,13-15).

Koh 1,13a Und ich richtete mein Herz darauf, mit Weisheit alles zu untersuchen und zu erforschen, was unter dem Himmel getan wird.

Koh 1,13b Das ist eine qualvolle Beschäftigung, die Gott den Menschen gegeben hat, sich darin abzumühen.

Mit seinem Herzen (לב) verschreibt sich König Kohelet dem Anliegen, einen Erkenntnisvorgang einzuleiten, was mit den Begriffen „דָּרַשׁ“ (untersuchen) und „תּוֹר“ (forschen, erforschen)¹⁰⁶⁸ in zweifacher Weise zum Ausdruck gebracht und dadurch betont wird.¹⁰⁶⁹ Das Wortfeld in Koh 1,13a (תּוֹר; דָּרַשׁ; חִכְמָה) zeigt das Thema *Erkenntnis* an und macht deutlich, dass die idiomatische Wendung aus „נָתַן“ und „לֵב“ das intellektuelle Vermögen des Menschen meint und „לֵב“ an dieser Stelle als „rational-noetisches Zentrum des Menschen“¹⁰⁷⁰ zu verstehen ist.

Das „Forschungsvorhaben“¹⁰⁷¹ richtet sich auf einen umfassenden Untersuchungsgegenstand, nämlich auf alles, was *unter dem Himmel* getan wird (עַל כָּל) (אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמַיִם). Die Wendung bezieht sich – ebenso wie die Wendungen

¹⁰⁶⁸ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 1574.

¹⁰⁶⁹ Mit dem Hendiadyoin „לְדַרוֹשׁ וּלְתוֹר“ werde A. Lauha zufolge der gründliche und umfassende Ansatz des Erkenntnisstrebens unterstrichen. Vgl. Lauha, Kohelet, 45. Nach H. Hertzberg bezeichnen die beiden Begriffe „zwei Arten des Forschens, ein in die Tiefe und ein in die Weite gehendes“. Hertzberg, Prediger, 82. Die beiden komplementären Begriffe entsprechen damit dem umfassenden Untersuchungsgegenstand.

¹⁰⁷⁰ Fabry, לב, 432. Zu „לֵב“ im Koheletbuch als Erkenntnisorgan, siehe: Schellenberg, Erkenntnis, 186. „Kohleth refers to his heart so frequently [...] because he is reflecting on the process of perception and discovery, and the heart (or, as we would say, ‘mind’) has a central role in this process.“ Fox, Ecclesiastes, 8.

¹⁰⁷¹ Vonach, Nähere, 131.

unter der Sonne/auf der Erde – auf die Wirklichkeit, die menschlicher Erfahrung zugänglich ist.¹⁰⁷² Die Wendung lässt sich als epistemologische Einschränkung interpretieren, da Gott, der *im* Himmel ist (Koh 5,1), menschlicher Erfahrung entzogen bleibt.¹⁰⁷³

Weil anhand der beiden Begriffe „כל“ und „עשה“, mit denen König Kohelet seinen Untersuchungsgegenstand beschreibt, an anderer Stelle wiederholt die ganze Wirklichkeit auf Gott zurückgeführt wird (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5), ist es m. E. wahrscheinlicher, dass es dem Koheletbuch in Koh 1,13a um umfassende Erkenntnis¹⁰⁷⁴ der Wirklichkeit geht und nicht nur der Bereich menschlichen Handelns in den Blick genommen wird.¹⁰⁷⁵

Nimmt man dieses Verständnis im umfassenden Sinne an, dann lässt sich die Wendung „בַּחִכְמָה“ nur instrumental verstehen, d. h. die Weisheit ist „Hilfsmittel für die geplante Forschungstätigkeit“.¹⁰⁷⁶ Andernfalls wäre die Weisheit der Untersuchungsgegenstand, den König Kohelet hier reflektieren würde,¹⁰⁷⁷ und damit nur ein Teilaspekt der Wirklichkeit.

In Koh 1,13b liegt nun eine negative Beurteilung dieses Vorhabens vor,¹⁰⁷⁸ indem die Grenzen dieses Vorhabens unmittelbar benannt werden. Auch wenn noch keine weiterführende Auseinandersetzung mit dem Forschungsvorhaben

¹⁰⁷² Siehe Kapitel 2.6.1.1 und 2.6.1.2.

¹⁰⁷³ D. Michel verfehlt die epistemologische Sinnspitze der Aussage, wenn er meint, dass man ein Forschungsprogramm kaum universaler formulieren könne. Vgl. Michel, Untersuchungen, 9. Dagegen macht Koh 1,13a deutlich, dass sich das Erkenntnisstreben des Menschen lediglich auf den Bereich der erfahrbaren Wirklichkeit *unter dem Himmel* richten kann, die Größe *Gott* einem solchen Vorhaben allerdings grundsätzlich entzogen ist. A. Schellenberg weist daher treffend darauf hin, dass der König den Bereich seiner Forschungstätigkeit auf die empirisch erforschbare Welt beschränke. Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 173.

¹⁰⁷⁴ F. J. Backhaus spricht vom *umfassenden Sinnzusammenhang*, nach dem der König suche. Vgl. Backhaus, Zeit, 93.

¹⁰⁷⁵ So z. B. Krüger, Kohelet, 134. L. Schwienhorst-Schönberger geht nicht nur vom Handeln des Menschen aus (sein aktives Tun), sondern sieht auch das eingeschlossen, was dem Menschen widerfähre (sein passives Ergehen). Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 191.

¹⁰⁷⁶ Schellenberg, Erkenntnis, 143. So werde auch in Koh 1,14 die Weisheit nicht mehr erwähnt, sondern nur das Tun unter der Sonne, weshalb die Weisheit das „diskussionslos vorausgesetzte Hilfsmittel für die geplante Forschungstätigkeit“ sei. Schellenberg, Erkenntnis, 143. Vgl. dazu auch Krüger, Kohelet, 126.

¹⁰⁷⁷ So z. B. Lauha, Kohelet, 38; Hertzberg, Prediger, 73; Lohfink, Kohelet, 23.

¹⁰⁷⁸ So z. B. Backhaus, Zeit, 93.

stattgefunden hat,¹⁰⁷⁹ kommt diese Einschränkung im Gegenüber zum umfassenden Untersuchungsgegenstand nicht unerwartet: „Und wenn jemand sich vornimmt, »alles« zu erkunden, dann können sich die Lesenden auf Grenzerfahrungen der Erkenntnis [...] gefasst machen.“¹⁰⁸⁰

Das Pronomen „הוא“ bezieht sich auf das Forschungsvorhaben und nicht auf das Tun *unter dem Himmel*, denn in Koh 1,13a liegt das Gewicht der Aussage auf dem Erkenntnisvorgang, den der König einleitet.¹⁰⁸¹ Daher ist davon auszugehen, dass das qualitative Urteil dem Forschungsvorhaben gilt. Zumal das Koheletbuch keineswegs alles *unter dem Himmel* negativ qualifiziert (Koh 1,12f; 5,17f u. a.).

Konkret spricht das Koheletbuch von einer „ענין רע“.¹⁰⁸² Die Aussage ist passivisch formuliert, d. h., die Menschen (לבני האדם) sind von einer negativen – das Adjektiv „רע“ bedeutet „»Unglück, Unheil, Beschwerlichkeit« im weitesten Sinn“¹⁰⁸³ – Erfahrung betroffen. Bei dem nur im Koheletbuch gebrauchten „ענין“ handelt es sich um einen generischen Begriff, d. h. einen abstrakten Begriff, der in unterschiedlichen Kontexten verschiedene Bedeutungen annehmen kann. Die relativ unkonkrete Übersetzung mit „Beschäftigung“¹⁰⁸⁴ oder „Geschäft, Sache“¹⁰⁸⁵ zeigt, dass erst der jeweilige Kontext den Begriff näher bestimmt. Diese Kontexte, in denen das Koheletbuch von „ענין“ spricht (Koh 1,13; 2,23.26; 3,10; 4,8; 5,2.13; 8,16), sind sehr verschieden.

¹⁰⁷⁹ D. Michel weist darauf hin, dass zwischen Formulierung des Vorhabens und negativer Qualifizierung dieses Vorhabens keine Zwischenschritte enthalten sind, die dieses Urteil begründen würden. Nach D. Michel müsse der Leser „diese Ratlosigkeit, dieses Fragen nach einer Begründung aushalten bis 3,10-15; dort erst wird dieses Urteil einsichtig begründet“. Michel, Untersuchungen, 10. Aufgrund des utopischen Forschungsvorhabens in Koh 1,13a ist es aber m. E. nach nicht unplausibel, wenn sich in Koh 1,13b sogleich die Relativierung dieses Vorhabens anschließt. I. d. R. verbindet das Koheletbuch die Rede vom Ganzen immer unmittelbar mit den Erkenntnisgrenzen des Menschen (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5).

¹⁰⁸⁰ Dieckmann, Worte, 117.

¹⁰⁸¹ So z. B. Krüger, Kohelet, 126; Vonach, Nähere, 132; Saur, Gelassenheit, 76; Backhaus, Zeit, 93; Schellenberg, Erkenntnis, 143.

¹⁰⁸² Diskutiert wird, ob Koh 1,13b als Meinung des Koheletbuches aufzufassen ist, oder ob das Koheletbuch hier eine Meinung zitiert und prüft. M. E. dürfte die Mehrheit der Ausleger/Auslegerinnen recht haben, die davon ausgeht, dass es sich um eine originäre Meinung des Koheletbuches handle. Dafür spricht nämlich das Vokabular. Nur im Koheletbuch wird der Begriff „ענין“ verwendet und immer wieder von dem gesprochen, was Gott gibt (נתן). Zur Diskussion, siehe: Schwienhorst-Schönberger, Glück, 45ff.

¹⁰⁸³ Stoebe, רעע, 798.

¹⁰⁸⁴ Labuschagne, ענה, 337.

¹⁰⁸⁵ Martin-Achard, ענה, 341; Stendebach, ענה, 245.

Hervorzuheben ist der Motivbereich Reichtum/Besitz, in dessen Zusammenhang des Koheletbuch den Begriff häufig verwendet. In Koh 2,23 führen die Reflexionen des Königs zu dem Ergebnis, dass die Sorge um materielle Güter und deren letztliche Unverfügbarkeit eine „ענין“ sei, die den Menschen nicht zur Ruhe kommen lasse. In Koh 2,26 bezieht sich die *Beschäftigung* auf das Ansammeln von Reichtum und das – aufgrund der Unverfügbarkeit des Lebens – Abgeben desselbigen. Ebenso liegt in Koh 4,8 ein materieller Gedanke vor, wenn es als eine „ענין רע“ bezeichnet wird, wenn ein Mensch seinen Reichtum mehrt und niemandem, weder sich noch einem Nächsten, zuteilwerden lässt. In Koh 5,13 meint „ענין רע“ eine unglückliche wirtschaftliche Entscheidung bzw. Handlung, durch die erarbeiteter Reichtum verloren gehen kann.¹⁰⁸⁶

Auch im Kontext des Verhaltens gegenüber Gott bzw. religiöser Kommunikation ist von der *Beschäftigung* die Rede, die den Abstand zwischen Gott und Mensch nicht ernst nimmt (Koh 5,2).¹⁰⁸⁷ Weil das Koheletbuch auf die Distanz zu Gott hinweist, lautet die grundsätzliche Empfehlung für die religiöse Praxis, ein *Zuviel* zu vermeiden. Bemerkenswert erscheint die Bedeutungsoffenheit der vorgebrachten Warnung, die nicht konkret vorgibt, wann ein *Zuviel* erreicht wird. Geäußert wird lediglich die zu berücksichtigende Tendenz, den richtigen Maßstab lässt das Koheletbuch jedoch offen. Auch das lässt sich als Ausdruck epistemologischer Vorsicht verstehen. Benannt wird zwar die Tendenz (besser weniger), aber konkrete Anweisungen hinsichtlich religiöser Praxis können nicht festgehalten werden.

„ענין“ meint daher in Koh 5,2 ein nicht näher bestimmtes, übermäßiges Tätigsein jedweder Art hinsichtlich einer religiösen Praxis, für die das Koheletbuch warnend zu bedenken gibt, dass Gott für den Menschen nicht zu fassen sei (Koh 5,1).

Zuletzt steht „ענין“ in Koh 8,16 im Kontext des Ganzen, das der Mensch epistemologisch nicht erfassen kann, und scheint sich entsprechend des Zusatzes – *das auf der Erde getan wird* – allgemein auf die Erfahrungswirklichkeit des Menschen zu beziehen.

¹⁰⁸⁶ „Was für ein Unglück Kohelet meint, ist nicht erkennbar; es dürfte sich aber um ein mißlungenes Geschäftsvorhaben handeln, das die wirtschaftliche Lage des Reichen ruiniert hat.“ Lauha, Kohelet, 111.

¹⁰⁸⁷ N. Lohfink spricht von einer Warnung an den *religiös Emsigen*, welche die Wort- und Tatdimension religiöser Praxis betreffe. Vgl. Lohfink, Kohelet, 39f. Letztlich gehe es um ein „Heraustreten [...] aus einem distanzlosen, gewissermaßen kollegialen Umgang mit Gott, Bewußtmachen des ganz Anderen“. Lohfink, Kohelet, 40.

„ענין“ kann demnach verschiedene Aspekte bezeichnen und lässt sich nicht abschließend definieren.¹⁰⁸⁸ Trotz des unterschiedlichen Gebrauchs ist als Gemeinsamkeit die eher negative Konnotation des Begriffs auffallend, was insbesondere die Verknüpfung mit „רע“ unterstreicht.¹⁰⁸⁹ „ענין“ im Koheletbuch leitet sich damit durchgehend von „ענה“ im Sinne von c) *sich abmühen* ab.¹⁰⁹⁰

Der Kontext ist auch für die Deutung von „ענין רע“ in Koh 1,13b entscheidend. Koh 1,13a leitet das Thema *Erkenntnisgewinn* ein und formuliert vor allem die Tätigkeit des Forschens, die König Kohelet aufnimmt. Das Koheletbuch beschreibt in Koh 1,13a die Einnahme eines erkenntnistheoretisch motivierten, reflektierenden Standpunkts (ונתתי את לבי)! Das negative Urteil der „ענין רע“ bezieht sich auf das Erkenntnisstreben des Königs bzw. des Menschen und signalisiert, dass es sich um eine *qualvolle Beschäftigung* handelt.¹⁰⁹¹ Sie ist qualvoll, weil der Mensch an Erkenntnisgrenzen stößt und das Ganze der Wirklichkeit – wie es Koh 1,13a als Erkenntnisobjekt deklariert – nicht erfassen kann.¹⁰⁹² Bei dieser Einsicht in die Erkenntnisgrenzen im Angesicht des Ganzen handelt es sich um eine zentrale Aussage des Koheletbuches, die mannigfaltig wiederkehrt (Koh 1,8; 3,9f; 3,11.14; 7,14.29; 8,17; 11,5). Erkenntnis bleibt immer

¹⁰⁸⁸ In diesem Zusammenhang bietet M. Köhlmoos ein anschauliches Beispiel für den Ansatz, den Begriff „ענין“ abschließend definieren zu wollen. Bei der Untersuchung des Vorkommens im Koheletbuch kommt sie zu dem Schluss, dass mit „ענין“ fast immer der mühsame Weisheitserwerb bezeichnet werde. In ihre Aufzählung nimmt sie lediglich das Nomen in Koh 5,13 nicht auf, da hier der materielle Bezug nicht ausgeschlossen werden kann. Daraus folgt nun, dass sie, ihrer festen Definition von „ענין“ gemäß, für Koh 5,2 die These aufstellen muss, es läge ein positives Votum für die Möglichkeit eines Offenbarungstraumes vor. So könne dem potentiellen Träumer, der sich eifrig dem Geschäft, also dem Weisheitserwerb, verschreibe, ein Traum, der als Offenbarungsmittel fungiert, zuteilwerden. Im Gegensatz dazu würden sich viele Worte als Torheit erweisen. Vgl. Köhlmoos, *Kohelet*, 147. Damit würde gerade ein Traum, der erkenntnistheoretisch weder verifizierbar noch den allgemeinen menschlichen Erkenntnisfähigkeiten zugänglich ist, den in Koh 5,1 betonten Abstand von Mensch und Gott überbrücken können. Eine These, die für die vorsichtige Rede von Gott, die das Koheletbuch entwickelt, sicher nicht zutrifft. Das Koheletbuch warnt eher, wie das Buch Jesus Sirach (Sir 34,1-7), vor Träumen.

¹⁰⁸⁹ In diesem Sinne hält F. J. Stendebach fest, dass sich „ענין“ im Koheletbuch auf verschiedene Inhalte beziehen könne, jedoch stets negativ-skeptisch konnotiert sei. Vgl. Stendebach, *ענה*, 245.

¹⁰⁹⁰ Vgl. Lauha, *Kohelet*, 45; Martin-Achard, *ענה*, 341.

¹⁰⁹¹ F. J. Backhaus spricht treffend vom „Geben Gottes“, das für den Menschen „auch eine quälende Belastung bedeutet.“ Backhaus, *Zeit*, 125.

¹⁰⁹² Das hat F. J. ganz richtig gesehen: „Im Mittelpunkt steht das Lexem *‘nyn*, welches in Qoh.1,13b und 3,10 die intellektuelle Mühsal ausdrückt, die mit der menschlichen Unfähigkeit verbunden ist, die Werke Gottes zu erforschen.“ Backhaus, *Zeit*, 383.

fragmentarisch und das Streben nach Erkenntnis daher immer eine *qualvolle Beschäftigung*.

Ein erkenntnistheoretischer Kontext liegt für „עֲנִי“ ebenso in Koh 3,10 vor, wobei „bis in Einzelheiten der Formulierung hinein“¹⁰⁹³ die Aussage von Koh 1,13b wiederholt wird.

Koh 3,10 Ich sah die Beschäftigung, die Gott den Menschen gegeben hat, um sich damit abzumühen.

Koh 3,1-8 entfaltet zuvor den ambivalenten Wechsel der Zeiten, der das menschliche Leben auf vielfältige Weise berührt und bestimmt. Für den Menschen ist dieser Wechsel jedoch prinzipiell nicht erkennbar und berechenbar. Auf die epistemologischen Grenzen weist Koh 3,11c unmissverständlich hin, wenn gesagt wird, dass der Mensch das Tun Gottes, zu dem die Zeiten gehören (Koh 3,11a), in seiner Gesamtheit nicht erfassen könne.¹⁰⁹⁴ Ferner lässt sich auch die Gabe von „הַעֲלֵם“ in Koh 3,11b im thematischen Zusammenhang menschlicher Erkenntnismöglichkeiten verstehen.¹⁰⁹⁵

„עֲנִי“ kann daher innerhalb dieses Abschnittes (Koh 3,1-15), der die Erkenntnisgrenzen des Menschen entlang der wechselnden Zeiten benennt, nur in Bezug zu dessen Erkenntnisstreben gesetzt werden.¹⁰⁹⁶ Aufgrund der epistemolo-

¹⁰⁹³ Michel, Untersuchungen, 59. Vgl. auch Backhaus, Zeit, 152f.

¹⁰⁹⁴ Der Kontext (Koh 3,10ff) setzt sich dezidiert mit den menschlichen Erkenntnisfähigkeiten auseinander. Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 125. „[F]ür die Frage nach dem Sinn von 3,10 ist jetzt wichtig, daß in 1,13b das weisheitliche Bemühen beurteilt wird, alles mit dem Verstand (leb!) zu erkunden [...]. Genau darum geht es [...] auch in 3,11!“ Michel, Untersuchungen, 59.

¹⁰⁹⁵ Siehe Kapitel 3.2.2.

¹⁰⁹⁶ A. Vonach versteht in Koh 3,10 die Rede vom *Geschäft* in Bezug auf die Gesamtheit des menschlichen Tuns: Dem Menschen ist die Beschäftigung gegeben, die verschiedenen Zeitabschnitte seines Lebens mit Aktivitäten zu füllen. Vgl. Vonach, Nähere, 33. Damit unterschlägt A. Vonach allerdings, dass der auf die Zeiten folgende Kontext die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen thematisiert. Außerdem problematisiert das Koheletbuch an keiner Stelle, dass der Mensch Zeiten aktiv gestalten muss. Das Problem liegt eher darin, eine Zeit mit dem entsprechenden Tun zu füllen. Gerade aber die Unmöglichkeit für den Menschen, über die Zeiten zu verfügen und das Handeln danach auszurichten, wird in Koh 3 diskutiert. „עֲנִי“ in Koh 3,10 beziehen u. a. folgende Auslegerinnen und Ausleger auf das Erkenntnisvermögen des Menschen: vgl. Fox, Ecclesiastes, 22; Michel, Untersuchungen, 59; Schellenberg, Erkenntnis, 125.

gischen Grenzen, denen der Mensch unterliegt, ist er der *Beschäftigung* unterworfen, sich innerhalb der Zeiten zurechtzufinden. Dabei wird das Urteil über „ענין“ etwas modifiziert. Koh 3,10 erwähnt zwar erneut den Aspekt des *sich Abmühens* (ענה), sodass weiter ein negativer Aspekt der menschlichen Erfahrungswirklichkeit aufgegriffen wird, allerdings wird „ענין“ nicht weiter mit „רע“ unterstrichen. Manche Ausleger/Auslegerinnen vermuten deshalb eine Bedeutungsverschiebung: Deutet sich so womöglich an, dass der König im Anschluss seiner Ausführungen bereit ist, Erkenntnisgrenzen zu akzeptieren?¹⁰⁹⁷ Vielleicht passt „רע“ auch deshalb nicht mehr, weil in Koh 3,11a die Erkenntnis folgt, dass alles, was Gott macht, „יפה“ sei?¹⁰⁹⁸

Letztlich ist entscheidend, dass in Koh 3,10 erneut in Bezug auf das Erkenntnisstreben und die Erkenntnisgrenzen des Menschen von einer *Beschäftigung* die Rede ist, die in jedem Fall negativ konnotiert ist.¹⁰⁹⁹

Koh 1,13 und 3,10 sprechen nun ferner von Gott. Bemerkenswert ist, dass in Koh 1,13b zum ersten Mal im Koheletbuch von Gott die Rede ist, indem die *qualvolle Beschäftigung* des Erkenntnisstrebens mithilfe von „נתן“ *theologisch* reflektiert wird. Offen bleibt zunächst die Bedeutung dieser *theologischen* Verknüpfung, die bei den Auslegern/Auslegerinnen verschiedene Interpretationen zur Folge hat: Geht es hier z. B. darum, dass Gott dem Menschen den Wunsch nach Erkenntnis gegeben habe und dieses Vorhaben gleichzeitig verhin-dere?¹¹⁰⁰ Oder hat Gott es den Menschen überlassen, alles Tun unter dem Himmel zu untersuchen, ohne sich selbst darum zu kümmern?¹¹⁰¹ Vielleicht wird dadurch auch „der [von Gott verhängte; MS] Zwang, sich um ein Verstehen des Wirklichkeitsganzen mühen zu müssen“¹¹⁰² zum Ausdruck gebracht?

¹⁰⁹⁷ Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 130.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Lohfink, Kohelet, 32; Saur, Gelassenheit, 97.

¹⁰⁹⁹ Der Relativsatz betont weiterhin den Aspekt des sich Abmühens. Insofern lässt sich die Position von T. Krüger nicht nachvollziehen: Ihm zufolge lasse Koh 3,10 offen, „ob diese Beschäftigung schlecht oder gut, sinnlos oder sinnvoll ist“. Krüger, Kohelet, 171.

¹¹⁰⁰ Vgl. Fox, Ecclesiastes, 9.

¹¹⁰¹ Vgl. Krüger, Kohelet, 134.

¹¹⁰² Müller, Qohälät, 510. Dagegen spricht allerdings: An keiner Stelle heißt es, dass der Mensch einem Zwang folgt, wenn er nach Erkenntnis strebt. So geschieht auch das Erkennenwollen des im Buch sprechenden Ichs nach freiem Entschluss (Koh 1,12; 2,3). Insbesondere die idiomatische Wendung mit „נתן“ und „לב“ in der ersten Person bezeugt eine ungezwungene Ausrichtung auf verschiedene Erkenntnisobjekte.

M. E. sollte man die naheliegendste Interpretation wählen, die Folgendes miteinander verbindet: Das Erkenntnisstreben und die Erkenntnisgrenzen bilden einen Zusammenhang, der sich in der Erfahrungswirklichkeit des Menschen negativ äußern kann. Diese Dimension menschlicher Begrenztheit wird in Koh 1,13b und 3,10 auf Gott zurückgeführt. Gleich zu Beginn (Koh 1,13b) und in 3,10 bringt also das Koheletbuch mit „נָתַן“ eine negative Facette der ambivalenten Wirklichkeit mit Gott in Verbindung. Das *theologische* Thema geben/Gabe verweist – so kann man das beiden Stellen entnehmen – auf die Wirklichkeit und führt sie so, wie sie ist, auf Gott zurück. Es geht also nicht darum, dass das Koheletbuch hier „seine voreingenommene Unzufriedenheit gegen Gottes Wirken durchblicken“¹¹⁰³ lässt, wie A. Lauha meint, sondern lediglich um die Wirklichkeit – hier konkret im Kontext des menschlichen Erkenntnisstrebens –, die realistisch beschrieben und auf Gott zurückgeführt wird.

Vor dem Hintergrund des *theologischen* Profils des Koheletbuches besteht m. E. kein Grund, davon auszugehen, dass das negative *theologische* Urteil von Koh 1,13 – aufgrund einer Entwicklung, die König Kohelet vollziehe – in Koh 3,10f aufgegeben und „gleichsam ins Gegenteil verkehrt“¹¹⁰⁴ werde. Das Koheletbuch betont immer wieder die Ambivalenz der Wirklichkeit (Koh 3,1-8) und führt sie als Ganze (Koh 3,11.14; 8,17; 11,5), aber ausdrücklich auch in ihrer Ambivalenz auf Gott zurück (Koh 7,14). Insofern fügt sich die „עֵינַי רָעָה“ passend in eine Rede von Gott ein, die jede Erfahrungsdimension (רָעָה; טוֹב) mit Gott in Verbindung bringt.

Festzuhalten ist: Die Möglichkeiten des Menschen, umfassend Erkenntnis zu gewinnen, sind begrenzt! Diese Aussage begleitet das Denken des Koheletbuches in vielerlei Hinsicht. Aufgrund epistemologischer Einschränkungen entzieht sich dem Menschen die Wirklichkeit, die der Mensch nicht in ihrer Gesamtheit ergründen und verstehen kann. Auch wenn sich der Mensch mit ganzem Einsatz (Koh 1,13a; 8,17), Tag und Nacht (Koh 2,23; 8,16), dem Anliegen verschreibt, Erkenntnis zu gewinnen, selbst wenn sich ein Experte darum bemüht (Koh 8,17), kann der Mensch das Ganze nicht erfassen (Koh 1,8; 3,9f; 3,11.14; 7,14; 8,17; 11,5). Das bedeutet nicht, der Mensch könne zu keinen Erkenntnissen gelangen. So hält das Koheletbuch immer wieder Einsichten fest, wie die häufig vorkommenden Erkenntniswörter „רָאָה“ (47-mal) und „יָדַע“

¹¹⁰³ Lauha, Kohelet, 46.

¹¹⁰⁴ Fitschen, Gabe, 198.

(36-mal) zeigen.¹¹⁰⁵ Auch erweist sich die Weisheit als Vorteil im Leben (Koh 2,13.14).¹¹⁰⁶ Dennoch sieht sich das Streben nach Erkenntnis immer wieder mit epistemologischen Grenzen konfrontiert, was zum Motiv der Mühe führt, die das Erkenntnisstreben des Menschen grundsätzlich begleitet (Koh 1,13; 2,23; 3,10; 8,16). In *theologischer* Hinsicht wird dieser ambivalente Aspekt menschlichen Erlebens bzw. der *conditio humana* mit dem Lexem „נתן“ auf Gott zurückgeführt (Koh 1,13; 3,10) und trägt so zur ambivalenten Rede von Gott im Koheletbuch bei, der als Schöpfer die Wirklichkeit so eingerichtet hat, wie sie ist.¹¹⁰⁷ Die Erfahrung von (Erkenntnis-)Grenzen führt im Koheletbuch – *theologisch* reflektiert – ferner zur Gottesfurcht (Koh 3,14) und betont den Abstand von Gott und Mensch.

Intertextueller Gesprächsraum:

Das Koheletbuch setzt sich kritisch mit den Erkenntnisfähigkeiten des Menschen auseinander. Entsprechend der Erfahrungswirklichkeit, die in vielerlei Hinsicht die epistemologischen Grenzen des Menschen markiert, zeigt sich im Koheletbuch deshalb ein differenzierter Blick auf einen Themenbereich des Alten Testaments, der sich mit Erkenntnis auseinandersetzt. In diesem Zusammenhang konnte A. Schellenberg die Vielstimmigkeit alttestamentlicher Texte aufzeigen. Insbesondere der Vergleich von weisheitlichen Texten, wie dem Buch der Sprichwörter, Jesus Sirach, dem Buch der Weisheit und dem Buch Ijob lässt unterschiedliche Profile erkennen.¹¹⁰⁸ Die menschliche Erkenntnisfähigkeit wird dabei divergierend beurteilt: „Der Erkenntnisoptimismus von Prov

¹¹⁰⁵ Das Koheletbuch differenziert in Bezug auf die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen: „Ein *vollständiges Erfassen* der Wirklichkeit ist dem Menschen nicht möglich. [...] Das heißt aber nicht, dass der Mensch gar nichts erkennen kann.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 435.

¹¹⁰⁶ Obwohl die Weisheit im Hinblick auf den Ertrag, den sie hervorbringt, *summa summarum* aufgrund von Zufall und Zeit keinen Unterschied macht (Koh 2,16), räumt das Koheletbuch der Weisheit doch „einen praktischen Vorrang“ ein. Lauha, Kohelet, 53.

¹¹⁰⁷ A. Schellenberg spricht diesbezüglich vom „Tun Gottes‘ als Grenze des Erkennens“. Demnach versuche Kohelet, „die Spannung zwischen Streben nach Erkenntnis und Scheitern dieser Erkenntnisbemühungen theologisch zu deuten. Obwohl er diesen theologischen Gedankengang an keiner Stelle systematisch darlegt, [...] zeigen seine Reflexionen doch deutlich, dass er sowohl das Streben nach als auch das Scheitern von Erkenntnis als von Gott gegeben und die daraus resultierende Spannung damit als anthropologische Grundgegebenheit erachtet.“ Schellenberg, Erkenntnis, 161.

¹¹⁰⁸ Ausführlich setzt sich A. Schellenberg mit den verschiedenen Profilen zum Thema Erkenntnis auseinander. Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 217ff.

1-9, Sir und Sap könnte sich deutlicher von den erkenntniskritischen Reflexionen von Qoh und Hi kaum abheben.“¹¹⁰⁹

Die *theologische* Relevanz dieser Texte besteht v. a. darin, dass sich das menschliche Erkennen „durch eine starke explizite Bindung an Gott bzw. JHWH“¹¹¹⁰ auszeichnet. Ein Beispiel dafür gibt Spr 2,1-6. Viele Begriffe, die zum Wortfeld *Erkenntnis* gehören, bezeugen den thematischen Schwerpunkt, wie er auch in Koh 1,13 vorliegt.¹¹¹¹ Grundsätzlich wird darin ein positives Szenario entwickelt, das Erkenntnis für prinzipiell erreichbar hält. Die Konditionalsätze (*wenn, dann*) zeigen die Logik des Sprüchebuches auf: „Wer sich in seiner Haltung und seinem Tun um Weisheit und Erkenntnis bemüht, der wird durch diese Suche zu Gottesfurcht und Gotteserkenntnis geführt.“¹¹¹² Dabei handelt es sich letztlich auch um einen Zusammenhang von Tun und Ergehen, wodurch Erkenntnis eine erreichbare und berechenbare Größe darstellt. Die *theologisch* zentrale Aussage enthält Spr 2,6: „Denn JHWH gibt (נתן) Weisheit (חכמה), aus seinem Mund kommen Wissen (דעת)¹¹¹³ und Verständnis.“ Das Sprüchebuch steht damit für ein „Zusammenspiel von menschlichem Streben und göttlichem Geben“.¹¹¹⁴

Einerseits findet sich nun eine solche Formulierung in nahezu ähnlicher Weise auch im Koheletbuch 2,26a: „Denn dem Menschen, der vor ihm (Gott) gut ist, gibt er Weisheit (חכמה) und Wissen (דעת) und Freude.“ Damit wird zwar Weisheit und Wissen gleichfalls an Gott rückgebunden. Diese Gabe stellt jedoch im Unterschied zu Spr 2 eine unverfügbare und für den Menschen nicht zu motivierende Gabe dar, die Gottes Souveränität unterliegt.¹¹¹⁵ Entscheidend ist andererseits, dass das Koheletbuch auch die Erkenntnisgrenzen und die damit verbundene Mühe *theologisch* reflektiert (Koh 1,13; 3,10). Das Koheletbuch zeichnet sich gerade durch diese realistisch-kritische Beschreibung – „[i]n einer im Alten Testament ungewöhnlichen Aussage“ – menschlicher Erkenntnismöglichkeiten aus, indem es die „Mühen des Forscherdaseins“ betont.¹¹¹⁶ Da-

¹¹⁰⁹ Schellenberg, Erkenntnis, 237.

¹¹¹⁰ Schellenberg, Erkenntnis, 217.

¹¹¹¹ Das Koheletbuch und das Sprüchebuch greifen in vielfacher Hinsicht auf eine ähnliche Terminologie zurück, die sich dem thematischen Bereich *Erkenntnis* zuordnen lässt.

¹¹¹² Schellenberg, Erkenntnis, 221.

¹¹¹³ Gemeint ist hier das *allgemeine Wissen*. Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 219.

¹¹¹⁴ Schellenberg, Erkenntnis, 221.

¹¹¹⁵ Dazu siehe das folgende Kapitel 3.2.1.2.

¹¹¹⁶ Köhlmoos, Kohelet, 98.

mit orientiert sich die Rede von Gott im Koheletbuch v. a. an der Erfahrungswirklichkeit, die eben in ihrer Ambivalenz beschrieben wird. Gott ermöglicht Erkenntnis (Koh 2,26) und setzt – das zeigt das Lexem „נתן“ – ihr gleichzeitig Grenzen (Koh 1,13; 3,10).

3.2.1.2 Die Beschäftigung, einzusammeln, anzuhäufen und abzugeben (Koh 2,26)

Koh 2,26a Denn dem Menschen, der vor ihm gut ist, gibt er Weisheit (חכמה) und Wissen (דעת) und Freude (שמחה).

Koh 2,26b Dem Sünder aber gibt er die Beschäftigung einzusammeln und anzuhäufen, um es dem zu geben, der vor Gott gut ist.

Koh 2,26c Auch das ist vergänglich und ein Haschen nach Wind.

Neben Koh 1,13b und Koh 3,10 ist in Koh 2,26b ein drittes Mal davon die Rede, dass Gott als Geber in Bezug auf „ענין“ genannt wird. Dabei beschränkt sich das Motiv von Gott als Geber nicht nur auf „ענין“, sondern wird im unmittelbaren Kontext umfassender entfaltet (Koh 2,24-2,26).

Koh 2,26 ist Teil einer Texteinheit (Koh 2,24-26), mit der die Königsfiktion ihren Abschluss findet.¹¹¹⁷ Zuvor lotet König Kohelet entlang verschiedener Bereiche die Möglichkeiten des Menschen aus: Weisheit, Wissen und Torheit (Koh 1,16-18; 2,12), Freude und Vergnügen (Koh 2,1-3.10) sowie Besitz und Reichtum (Koh 2,4-9.11). Obwohl die genannten Bereiche das umfangreiche Potential des Menschen aufleuchten lassen, läuft das Fazit über die menschlichen Möglichkeiten doch darauf hinaus, dass der Mensch durch den *Zufall* und durch die (Lebens-)Zeit begrenzt wird.

Trotz des beachtlichen Erfolges, den das planvolle Handeln des Königs hervorbringt (Koh 2,9-10), spricht König Kohelet von der Unverfügbarkeit, die das menschliche Handeln begleitet.

¹¹¹⁷ I. d. R. verstehen Ausleger/Auslegerinnen die Texteinheit als Fazit der Königsfiktion. Vgl. Vonach, Nähere, 133; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 243.

Als Folge dieser Überlegungen leitet die Frage nach dem Sinn des menschlichen Mühens in Koh 2,22f das Resümee der Königsfiktion (Koh 2,24-26) ein.¹¹¹⁸ Nachdem zum ersten Mal in Koh 1,13 Gott genannt wurde, bezieht sich erst Koh 2,24-26 wieder mehrfach auf Gott, sodass sich die Texteinheit als eine *theologische* Reflexion der Königsfiktion verstehen lässt.¹¹¹⁹

Den inneren Zusammenhang zwischen den Ausführungen der Königsfiktion und der *theologischen* Reflexion in Koh 2,24-26 zeigen zahlreiche terminologische Parallelen an. Aspekte, die in Koh 1,12-2,23 thematisiert wurden, werden nun unter dem Vorzeichen geben/Gabe *theologisch* aufgegriffen. Von dem, was „טוב“ sei für den Menschen (Koh 2,1), von seiner „עמל“ (Koh 2,10.11.18.19.20.21.22), von der „חכמה“ (Koh 1,13.16.17.18; 2,3.9.12.13.21), vom „דעת“ (Koh 1,16.18; 2,21), von der „שמחה“ (Koh 2,1.2.10) und vom „כנס“ (Koh 2,8) ist erneut und gebündelt in Koh 2,24-26 die Rede.

Während Koh 1,12-2,23 v. a. auf das Tun („עשה“ in Koh 2,5.6.8.11) des Königs bzw. des Menschen rekurriert, liegt in Koh 2,24-26 der Fokus auf dem, was Gott gibt (נתן; יד).¹¹²⁰

Besonders hervorzuheben sind in Koh 2,24-26 der unverkennbar allgemeinemenschliche und der *theologische* Duktus. Obwohl die Königsfiktion generell als anthropologischer Grundsatztext verstanden werden kann, ist der Mensch an sich nun ausdrücklich im Mittelpunkt der Überlegungen, wie die Einleitung des Abschnitts (אין טוב באדם) in Koh 2,24 deutlich macht.¹¹²¹ Das, was das Koheletbuch darin als Gabe markiert, wird daher in allgemeiner Weise festgehalten und bezieht sich nicht speziell auf König Kohelet. Es handelt sich um Gaben, die Gott dem Menschen an sich zuteilt. Die Tatsache, dass im Verlauf der Königsfiktion erst am Ende (Koh 2,24-26) in allgemeinemenschlicher Weise

¹¹¹⁸ Ausführlich beschreibt D. Dieckmann verschiedene Interpretationsmöglichkeiten der Texteinheit. Vgl. Dieckmann, Worte, 155-171.

¹¹¹⁹ D. Michel spricht von der „theologische[n] Dimension“, die Koh 2,24-26 eröffne. Michel, Untersuchungen, 37.

¹¹²⁰ L. Schwienhorst-Schönberger leitet über diese Verschiebung eine Hauptbotschaft des Koheletbuches ab, dass Glück, welches sich König Kohelet vergeblich selbst zu schaffen versuchte, nicht im Menschen gründe, sondern aus der Hand Gottes stamme. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, 84. L. Schwienhorst-Schönberger gibt „טוב“ mit *Glück* wieder. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 237. Ebenso O. Kaiser, der von der Unverfügbarkeit des Glücks spricht, das der Mensch ausschließlich als Gabe Gottes empfangen kann. Vgl. Kaiser, Kohelet, 41. Außerdem M. Fox: “Whether we experience pleasure depends on God, not on human efforts.” Fox, Ecclesiastes, 18.

¹¹²¹ M. Saur zufolge sei die Wendung der Königsfiktion „zum Allgemein-Menschlichen hin [in Koh 2,24-2,26; MS] vollends vollzogen“. Saur, Gelassenheit, 88.

das auf Gott zurückgeführt wird, was die Königsfiktion bereits entfaltet hat, wird in dieser Arbeit als Ausdruck *theologischer* Vorsicht interpretiert: Die Benennung des Handelns Gottes erfolgt lediglich in allgemeinen Aussagen, nicht jedoch anhand einer konkreten Figur, wie beispielsweise der des Königs Kohelet.¹¹²²

Koh 2,24-26 enthält eine Reihe an verschiedenen Gaben. Abgesehen von der „ענין“, die in Koh 2,26b konkretisiert wird, gibt Gott Koh 2,26a zufolge Weisheit (חכמה), Wissen (דעת) und Freude (שמחה).

In Koh 2,24 wird zwar nicht das Lexem „נותן“ gebraucht, allerdings wird auch hier in ähnlicher Weise das Gabe-Thema angesprochen, wenn es heißt, dass dies (*essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe*) aus der Hand Gottes sei (כי מיד האלהים היא).

Koh 2,26b ist daher Teil einer größeren Gedankenfolge, die eine ganze Fülle an Gaben auf Gott zurückführt. Dieser Zusammenhang wird im Folgenden bearbeitet.

Von Bedeutung ist, wie man den ersten Satzteil (Koh 2,24a) übersetzt und interpretiert. Dazu liegen verschiedene Ansätze vor, welche die Uneindeutigkeit der Formulierung unterstreichen.¹¹²³ D. Dieckmann zufolge stünden „zwei gegensätzliche Interpretationen zur Auswahl: (a) »Es gibt nichts Gutes beim/im/durch den Menschen, der isst und trinkt ...« [...] (b) »Es gibt nichts Gutes beim/im/durch den Menschen, als dass er isst und trinkt ...« bzw. »Ist es nicht gut, dass der Mensch isst und trinkt ...?«“¹¹²⁴

Die erste Interpretationsmöglichkeit definiert demnach *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* als etwas Negatives. „אין טוב“ würde dabei ein moralisches Urteil über den Menschen fällen. Berücksichtigt man allerdings die Aussagen des Koheletbuches, die *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* als *den* hervorzuhebenden Aspekt der Lebensgestaltung verstehen (Koh 3,12f; 5,17; 8,15), kommt ein solches Verständnis nicht in Frage. Überhaupt

¹¹²² Siehe Kapitel 2.4.4.

¹¹²³ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, 80-87; Backhaus, Besseres, 102-134; Krüger, Kohelet, 128. Eine ausführliche Zusammenstellung verschiedener Interpretationsmöglichkeiten gibt D. Dieckmann an. Vgl. Dieckmann, Worte, 155ff.

¹¹²⁴ Dieckmann, Worte, 156f.

richtet das Koheletbuch seine Überlegungen weniger auf das moralische Gut-Sein des Menschen aus, sondern auf das, was für den Menschen im eudämonologischen Sinne gut sei.¹¹²⁵ Für das Koheletbuch ist das v. a. in der besagten Reihe, die das Koheletbuch zum ersten Mal in Koh 2,24 nennt, zu finden.

Die zweite Möglichkeit führt dementsprechend *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* als positive Größen ein. Die Aussage, dass *nichts Gutes beim Menschen* sei, wird in diesem Fall durch die Motive des Nebensatzes spezifiziert. „w“ wird dabei als Konjunktion wiedergegeben (*als dass*).¹¹²⁶ Unklar ist, wie *ausschließlich* die Reihe zu verstehen ist. Meint das Koheletbuch, dass lediglich in diesen Dingen gute Erfahrungen für den Menschen zu finden seien? In jedem Fall kommt das Koheletbuch immer wieder auf die Aspekte der Reihe zurück und macht deutlich: *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* sind positive Aspekte der menschlichen Erfahrungswirklichkeit. Ihr besonderes Profil bzw. ihre Eigenart wird vor dem Hintergrund der Königsfiktion sichtbar.

Trotz der Erfolge, die König Kohelet vorweisen kann, stellt Koh 2,18-21 die Unverfügbarkeit fest, der diese Erfolge unterliegen.¹¹²⁷ So gibt es nach König Kohelet Menschen, denen der Erfolg eines anderen zufällt, unabhängig davon, ob diese sich selbst mühen oder weise sind. Mit anderen Worten: Erfolg kann sich unverdient einstellen, was einen berechenbaren Zusammenhang von Tun und Ergehen auflöst.¹¹²⁸ Die Unverfügbarkeit drückt sich dabei im Modus des *Zufalls* aus. Daneben kommt König Kohelet zu der Einsicht, dass Erfolg aufgrund des Todesschicksals wieder abgegeben werden muss: „*Ich muss es doch dem Menschen hinterlassen, der nach mir sein wird*“ (Koh 2,18). D. h., der Erfolg, den ein Mensch hat, steht unter dem Fatum der begrenzten (Lebens-)Zeit und ist daher aufgrund der Sterblichkeit nicht dauerhaft verfügbar.¹¹²⁹

¹¹²⁵ Siehe Kapitel 2.5.1.

¹¹²⁶ Vgl. Dieckmann, *Worte*, 156. In diesem Sinne übersetzen z. B.: Kaiser, *Kohelet*, 11; Backhaus, *Zeit*, 431; Hertzberg, *Prediger*, 77; Lauha, *Kohelet*, 40.

¹¹²⁷ Die Ambivalenz, die in der Königsfiktion in Bezug auf Tun und Ergehen zum Ausdruck gebracht wird, beschreibt N. Lohfink folgendermaßen: „Im fiktionalen Ich-Bericht hatte Kohelet die beste Möglichkeit unterlegt: Daß für den, der durch Wissen und Technik Welt schafft, Glück resultiert. Doch der Zusammenhang von Machen und Glück ist nicht wesensnotwendig,“ wie die weiteren Beobachtungen in Koh 2,21-23 zeigen würden. Lohfink, *Kohelet*, 29.

¹¹²⁸ Das Koheletbuch beobachtet immer wieder, dass ein Zusammenhang von Tun und Ergehen nicht durchgängig besteht (Koh 7,15; 8,14).

¹¹²⁹ Pointiert drückt es A. Fischer aus: „Was der Mensch auch in seinem Leben zu schaffen vermag, *sub specie finalis* (im Hinblick auf sein Ende) gibt es keinen Gewinn.“ Fischer, *Tod*, 167.

Diese Erkenntnis des Unverfügbaren, die *Zufall* und *Zeit* zu verantworten haben, bestimmt im Koheletbuch die Sicht auf das menschliche Leben: „*Ferner sah ich unter der Sonne, dass nicht die Schnellen den Lauf gewinnen und nicht die Starken den Krieg und auch nicht die Weisen Brot und auch nicht die Verständigen Reichtum und auch nicht die Kenntnisreichen die Beliebtheit, sondern Zeit und Zufall*¹¹³⁰ trifft sie alle“ (Koh 9,11).¹¹³¹

Nachdem die Ausführungen des Königs zu der Einsicht gelangen, dass der Erfolg aller Mühen des Menschen, im Angesicht von *Zufall* und *Zeit*, einer Unverfügbarkeit unterliegt und damit eine negative Erfahrungsdimension berührt wird, leitet Koh 2,24a eine abschließende Erkenntnis ein, worin nun das für den Menschen Gute festgehalten werden will.¹¹³² Und dieses besteht in der Reihe von *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe*. Diese Reihe zeigt auf die *conditio humana* des Menschen und beschreibt mit den beiden Größen Mahlhalten und Arbeit Grundvollzüge menschlichen Lebens. Die Schlichtheit der zu dieser Reihe gehörenden Motive – „Essen und trinken“ sind die Minimalbedingungen für Zufriedenheit“¹¹³³ – steht in markantem Gegensatz zum Handeln des Königs und unterstreicht dadurch, dass Freude grundsätzlich eine Option für viele und nicht nur für wenige Menschen darstellt.

Die inhaltliche Bestimmung des für den Menschen Guten wird nun mit der Frage nach dem *Woher* dieser Möglichkeit verknüpft und *theologisch* beantwortet. Der *theologische* Gedanke wird folgendermaßen vorgebracht: „גם זה, ראייתי אני כי מיד האלהים היא“ (Koh 2,24b).

Bezieht man das Pronomen „היא“ auf die Motive der Reihe, dann wird deutlich gemacht, dass die genannten positiven Aspekte menschlichen Erlebens letztlich

¹¹³⁰ Die Nominalform des Lexems „פגע“ kommt nur zweimal im Alten Testament vor (Koh 9,11; 1 Kön 5,18). Gemeint ist nach P. Maiberger ein *Stoß* oder *Schlag* im negativen Sinne, entweder zufälliger Natur, „nämlich als Schicksalsschlag, Mißgeschick, Unglück“ oder „beabsichtigt in Form eines feindlichen und lebensbedrohlichen Angriffs“. Maiberger, פגע, 506. Das Koheletbuch will mit dem Ausdruck vor allem den Zufall betonen, der selbst erwartbare Zusammenhänge (der Schnelle bzw. Leichte gewinnt den Lauf) durchbrechen kann.

¹¹³¹ Treffend hält M. Leuenberger für die Haltung Kohelets fest: „daher bestreitet er von seinem Glücksverständnis aus die [...] bis heute nicht minder virulente Maxime, dass jeder seines Glückes Schmied sei.“ Leuenberger, Gottesvorstellung, 213. *Zufall* und *Zeit* als Instanzen des Unverfügbaren hebt u. a. auch M. Leuenberger hervor, der die beiden Begriffe als Chiffren für die menschliche Vergänglichkeit und einen zerbrochenen Tun-Ergehen-Zusammenhang versteht: vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 230.

¹¹³² Anders T. Krüger: „König Kohelet [scheint; MS] allerdings nicht die *Möglichkeit* des Glücks zu bestreiten, sondern nur seine *Verfügbarkeit* (vgl. 2,24-26).“ Krüger, Kohelet, 152.

¹¹³³ Köhlmoos, Kohelet, 111.

von Gott ermöglicht werden. D. h., wenn einer *essen, trinken und Gutes bei der Mühe sehen* kann, dann ist das von Gott gegeben.

Koh 2,24a Es gibt nichts Gutes beim Menschen, als dass er isst und trinkt und seine Seele Gutes genießen lässt bei seiner Mühe.

Koh 2,24b Auch¹¹³⁴ das sah ich, dass dies aus der Hand Gottes kommt.

Die Wendung „מִיַּד הָאֱלֹהִים“ steht im Alten Testament immer wieder für die Macht Gottes und dessen Handeln.¹¹³⁵ Weil in Koh 3,13 und 5,17 die motivgleiche Reihe mit dem Lexem „נָתַן“ auf Gott zurückgeführt wird, darf man annehmen, dass die Wendung „מִיַּד הָאֱלֹהִים“ in Koh 2,24 in derselben Weise das Geber-Sein Gottes aussagen will. Ob die Wendung an dieser Stelle „Heil“ zum Ausdruck bringe bzw. „auch etwas Tröstliches für Kohelet“ bedeute, wie M. Schubert meint, geht zumindest über das, was in Koh 2,24 gesagt wird, hinaus.¹¹³⁶ Das in der Reihe enthaltene Motiv der Mühe als auch der weitere Kontext, der im Folgenden das *theologische* Thema geben/Gabe in ambivalenter Weise erweitert, spricht gegen eine solche Deutung.

Festzuhalten bleibt daher: *Essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* sind Aspekte der menschlichen Erfahrungswirklichkeit. Das Gute, das der Mensch neben der Mühe finden kann, gründet – so der *theologische* Gedanke in Koh 2,24b – in Gott.¹¹³⁷

Die Rückführung der Erfahrungswirklichkeit auf Gott wird daraufhin in Koh 2,25-26 weiter entfaltet. In Koh 2,25 liegt eine rhetorische Frage vor, für die es verschiedene Verständnismöglichkeiten gibt. V. a. ist zu entscheiden, wie der Begriff „חַוֵּשׁ“ wiederzugeben ist, ob sich die Aussage auf König Kohelet oder

¹¹³⁴ „גַּם“ habe hier nach F. J. Backhaus „hervorhebende Funktion“, sodass „betont darauf hingewiesen“ werde, „daß der in 2,24a formulierte Sachverhalt nicht in der Gewalt des Menschen liegt, sondern daß es sich um eine Gottesgabe handelt“. Backhaus, *Zeit*, 108.

¹¹³⁵ Vgl. Ackroyd, *ד*, 455. Das Motiv der Hand Gottes trägt dabei durchaus ambivalente Züge, denn diese kann vielfach Zuwendung bedeuten, kann aber auch schlagen (vgl. Ex 3,20; 9,15; u. v. m.)!

¹¹³⁶ Schubert, *Schöpfungstheologie*, 93.

¹¹³⁷ „Der vieldiskutierte Vers 2,24 [...] besagt nicht mehr und nicht weniger, als dass alles Gute im Leben von Gott kommt.“ Köhlmoos, *Kohelet*, 111.

Gott bezieht, und in diesem Zusammenhang, wie „חֹרֶץ מִמֶּנִּי“ zu übersetzen ist.¹¹³⁸

Eine Lesart nimmt an, „חֹשׁ“ sei synonym zu „אָכַל“ zu verstehen, und gibt den Begriff mit der Bedeutung von *trinken* bzw. *genießen* wieder.¹¹³⁹ Die meisten Ausleger/Auslegerinnen gehen allerdings davon aus, dass „חֹשׁ“ in Koh 2,25 als Antonym zu „אָכַל“ fungiere.¹¹⁴⁰ Semantisch beschreibt „חֹשׁ“ zunächst eine äußere Bewegung, im Sinne von „eilen“ = „sich schnell fortbewegen“.¹¹⁴¹ Neben der äußeren Bewegung kann der Begriff jedoch auch auf eine „innere Bewegung und Regung des Menschen“ abzielen und damit eine „innere Unruhe“ zum Ausdruck bringen.¹¹⁴² Demzufolge kann man „חֹשׁ“ in Koh 2,25 mit *sich sorgen* wiedergeben.

Dadurch stehen sich in Koh 2,25 zwei gegensätzliche Aspekte menschlichen Erlebens gegenüber. Dies zeigt sich besonders, wenn man die umfassendere Bedeutung von „אָכַל“ in Betracht zieht, denn „אָכַל“ kann – wie in Koh 5,18 und 6,2 – nicht nur *essen*, sondern generell *genießen* bedeuten, was ein sinnvolles Gegenüber von *genießen* und *sich sorgen* konstruiert.¹¹⁴³ Auf diese Weise sprechen zwei gegenteilige Aussagen vom Ganzen – ein Muster, das sich im Koheletbuch vielfach wiederfindet (Koh 3,2-8; 7,14). Im Blick behält das Koheletbuch damit die Ambivalenz der Erfahrungswirklichkeit.¹¹⁴⁴

Zu entscheiden ist nun ferner, ob sich die Antonyme auf König Kohelet oder auf Gott beziehen. „חֹרֶץ מִמֶּנִּי“¹¹⁴⁵ könnte man mit „außer mir“¹¹⁴⁶ oder mit „wenn

¹¹³⁸ Ausführlich zu den verschiedenen Möglichkeiten, siehe: Dieckmann, *Worte*, 162ff.

¹¹³⁹ Dieses Verständnis legt wohl v. a. der Kontext nahe. Da in Koh 2,24 von essen und trinken die Rede war, könnte man daher bei der erneuten Nennung von „אָכַל“ in Koh 2,25 die Kombination erneut erwarten. So z. B. die Septuaginta. Von einer synonymen Bedeutung (*genießen* bzw. *sich freuen*) gehen aus: Hertzberg, *Prediger*, 77; Lohfink, *Kohelet*, 31; Vonach, *Nähare*, 131.

¹¹⁴⁰ Grundlegend ist die Analyse von F. J. Backhaus, demzufolge mit „אָכַל“ und „חֹשׁ“ „zwei antonyme Ausdrücke der emotiven Ebene“ vorliegen. Backhaus, *Zeit*, 108ff. Diesem Verständnis folgen u. a.: Lauha, *Kohelet*, 40; Kaiser, *Kohelet*, 11; Köhlmoos, *Kohelet*, 93; Krüger, *Kohelet*, 126; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 235; Fitschen, *Gabe* 221; Saur, *Gelassenheit*, 74.

¹¹⁴¹ Beyse, *חֹשׁ*, 820.

¹¹⁴² Beyse, *חֹשׁ*, 821.

¹¹⁴³ Vgl. Backhaus, *Zeit*, 109; Ottosson, *אָכַל*, 256. Damit ist ein weiteres Argument dafür gegeben, „חֹשׁ“ mit *sich sorgen* zu übersetzen, da mit einer erneuten Wiedergabe von *genießen* eine nahezu ähnliche Aussage wie mit „אָכַל“ wiederholt werden würde.

¹¹⁴⁴ So z. B. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 236.

¹¹⁴⁵ „חֹרֶץ“ bezeichnet ein *Draußen* bzw. *Außerhalb* und kann in Koh 2,25 in der Bedeutung von *außer* wiedergegeben werden. Vgl. Koehler/Baumgartner, *Lexikon*, 286f.

¹¹⁴⁶ Krüger, *Kohelet*, 126.

nicht ich“¹¹⁴⁷ übersetzen und den Vers als Selbstaussage des Königs verstehen. So würde in Koh 2,25 „die allgemeine Aussage aus V. 24 direkt von Kohelet auf sich selber gewendet“.¹¹⁴⁸

M. E. widerspricht jedoch ein solches Verständnis der Kohärenz der Texteinheit innerhalb des Textgefüges der Königsfiktion. Denn in Koh 2,24-26 liegen allgemeinmenschliche Reflexionen vor, während die Königsfigur in den Hintergrund tritt. Eine so prägnante Bezugnahme auf den König steht dem anthropologischen Duktus, der bereits deutlich in Koh 2,22 anhebt, entgegen.¹¹⁴⁹

Wahrscheinlicher ist es deshalb, eine *theologische* Bedeutung des Verses anzunehmen. Im Anschluss an Koh 2,24, worin die Motive der Reihe auf Gott zurückgeführt werden, bietet sich Koh 2,25 als *theologische* Conclusio geradezu an, die nun verallgemeinernd das menschliche Leben in seiner Ambivalenz mit Gott in Verbindung bringt.¹¹⁵⁰ Das Personalpronomen bezieht sich dann auf Gott, der ohnehin die Gedankengänge in Koh 2,24-26 ausdrücklich bestimmt. Eine Übersetzung mit *ohne mich*, könnte Koh 2,25 aber als Gotteszitat erscheinen lassen: „Denn wer kann genießen und wer kann sich sorgen ohne mich?“¹¹⁵¹

Damit läge allerdings ein Sprecherwechsel vor (von König Kohelet zu Gott), den der Text nicht signalisiert. Darüber hinaus wäre die Annahme, dass Gott selbst spricht und somit eine Offenbarung stattfindet, mit den epistemologischen und *theologischen* Überzeugungen des Koheletbuches unvereinbar.¹¹⁵² „חִוּץ“

¹¹⁴⁷ Saur, Gelassenheit, 74.

¹¹⁴⁸ Saur, Gelassenheit, 89.

¹¹⁴⁹ Hinsichtlich einer Interpretation, die Koh 2,25 als Aussage des Königs versteht, urteilt H. Hertzberg treffend: „[E]in Satz, der auf der Linie der Verse 2,3-20 liegen könnte, aber den Gedankenzusammenhang 24-26 empfindlich stört.“ Hertzberg, Prediger, 81.

¹¹⁵⁰ Nach H. Hertzberg bringe Koh 2,25 im Anschluss an Koh 2,24 „die Bestätigung durch eine allgemeine Wahrheit. Jeder weiß, daß ohne Gott nichts von alledem geschieht, was geschieht“. Hertzberg, Prediger, 94.

¹¹⁵¹ So z. B. Backhaus, Zeit, 110; Fitschen, Gabe, 230. Unklar ist allerdings dann die Herkunft des Zitats, wie A. Lauha bemerkt: „falls der Satz ein Zitat ist (aber woher?)“. Lauha, Kohelet, 42.

¹¹⁵² Eine Aussage aus dem Mund Gottes wäre an dieser Stelle im Koheletbuch singulär. Die theologischen Schlussfolgerungen einer solchen Annahme werden von den Auslegern/Auslegerinnen nicht diskutiert.

ממני“ ist daher auf Gott in Koh 2,24b zu beziehen und mit *ohne ihn* wiederzugeben:¹¹⁵³ “The point is that no one receives life’s pleasures or worries apart from *God*”.¹¹⁵⁴

Koh 2,25 Denn wer kann genießen und wer kann sich sorgen ohne ihn (Gott)?

Diese Einsicht wird weiter in Koh 2,26 bedacht und anhand einer Gegenüberstellung veranschaulicht. Der Vers bemüht über das komplementäre Gegenüber von dem, der „לאדם שטוב לפניו“, ist, und dem „חוטא“ einen Kontrast und zielt dabei auf eine umfassende Aussage ab.¹¹⁵⁵ Beide Begriffe verbindet das Koheletbuch mit verschiedenen Motiven, wobei einmal positive Aspekte menschlichen Erlebens angeführt werden (Weisheit, Wissen, Freude) und das andere Mal negative Aspekte (Beschäftigung anzusammeln, aufzuhäufen und abzugeben).

„ענין“ bezieht sich in Koh 2,26b auf den Themenbereich Reichtum/Besitz. Die Beschäftigung setzt sich dabei aus zwei Komponenten zusammen. Einerseits bezieht sie sich auf das Sammeln und Anhäufen (לאסוף ולכנוס) materieller Güter, andererseits auf das Abgeben (לתת) derselbigen. Die Unverfügbarkeit von Besitz und Reichtum, die der König erfahren hat (Koh 2,21), klingt hier an.

Die einzelnen Motive, die in Koh 2,26 genannt werden (Weisheit, Wissen, Freude als auch die Beschäftigung, einzusammeln, anzuhäufen und abzugeben), stehen für positive und negative Seiten menschlichen Erlebens. In ihnen spiegelt sich unverkennbar die Königsfiktion wider. Während in Verbindung mit der (konkreten) Figur König Kohelets nicht von Gott die Rede war, werden die Motive nun in allgemeinmenschlicher Weise auf Gott zurückgeführt. Weil sich die in Koh 2,26 vorliegende Kombination der Motive vor dem Hintergrund der Königsfiktion erklären lässt, kann man davon ausgehen, dass letztlich ein

¹¹⁵³ Diese Übersetzung geben an: Hertzberg, Prediger, 77; Michel, Untersuchungen, 35; Köhlmoos, Kohelet, 93. Fox, Ecclesiastes, 18.

¹¹⁵⁴ Fox, Ecclesiastes, 18.

¹¹⁵⁵ M. Fox wählt für „חוטא“ in Koh 2,25 auch deshalb die Übersetzung *worry*, weil Koh 2,26 ebenfalls einen Kontrast vorlege. Vgl. Fox, Ecclesiastes, 19.

grundsätzlicher *theologischer* Gedanke zum Ausdruck gebracht wird: Alles – ob positiv oder negativ – kommt von Gott.¹¹⁵⁶

Gleichzeitig wird nun in Koh 2,26 die Frage berührt, ob das Handeln Gottes einsehbar, nachvollziehbar oder berechenbar sei. Die beiden angeführten Personengruppen entsprechen „kultische[r] Terminologie“¹¹⁵⁷ und suggerieren zunächst einen Zusammenhang von Tun und Ergehen.

Nach T. Krüger lassen sich die Begriffe auf zweierlei Weise verstehen: Ein Mensch, der vor Gott gut ist, könne entweder jemand sein, der nach Gottes Willen lebe (kultisch, sittlich, u. a.) oder dem ohne eigene Leistung Gottes Gunst zuteilwerde. Gleiches gelte für den Sünder. Entweder verschulde ein Mensch diesen Status selbst aufgrund seines Handelns, oder aber es fehle grundsätzlich die Gunst Gottes.¹¹⁵⁸

Der Unterschied im Verständnis des jeweiligen Begriffes macht sich nun daran fest, ob ein Mensch aufgrund des eigenen Tuns den Status eines „לאדם שטוב, לפניו“ oder eines „חוטא“ erlangen kann, oder ob damit eine Haltung von Gott her zum Ausdruck gebracht wird, die für den Menschen nicht zu berechnen, sondern unverfügbar ist.

Dem Denken des Koheletbuches, das sich an der Erfahrungswirklichkeit orientiert, entspricht Letzteres. Immer wieder wird die Beobachtung festgehalten, dass sich Tun und Ergehen nicht entsprechen (Koh 7,15; 8,12.14).

Einen *theologischen* Rahmen setzt auch Koh 8,10f, da vom Schicksal des Gottesfürchtigen und des Ungerechten bzw. des Sünders gesprochen wird (Koh 8,10-13). Scheint das Koheletbuch zunächst eine Übereinstimmung von Tun und Ergehen festhalten zu wollen (*gut gehen wird es dem Gottesfürchtigen* vs. *nicht gut gehen wird es dem, der sich nicht vor Gott fürchtet*), löst Koh 8,14 diese Entsprechung wieder auf, indem die Erfahrung geteilt wird, dass es dem Gerechten nach dem Tun des Ungerechten ergehen könne und umgekehrt. Wieder stellt das Koheletbuch die Unverfügbarkeit fest, der das Leben unterliegt,

¹¹⁵⁶ Der Schwerpunkt liegt in Koh 2,26 auf anthropologischen Aspekten. Aus diesem Grund spricht M. Saur von einer „theonome[n] Grundlegung der Anthropologie“, wonach „alles, was den Menschen ausmacht, eine Gabe Gottes“ ist. Saur, *Gelassenheit*, 89.

¹¹⁵⁷ Köhlmoos, *Kohelet*, 112.

¹¹⁵⁸ Vgl. Krüger, *Kohelet*, 149.

weshalb in Koh 8,15, in Entsprechung zum Muster in Koh 2,24, auf das verwiesen wird, was für den Menschen gut ist: Die Freude bei essen, trinken und der Mühe.

Dass der Mensch letztendlich nicht wissen kann, wie Gott zu ihm steht, verdeutlicht auch Koh 9,1.¹¹⁵⁹ Der Mensch kann nicht erkennen, ob von Seiten Gottes eine Haltung der Liebe oder des Hasses vorliegt.¹¹⁶⁰ Fest steht nur das Todesschicksal, das alle gleichermaßen ereilt, unabhängig davon, wie sich ein Mensch ethisch/kultisch verhält.¹¹⁶¹ „*Ein Geschick¹¹⁶² ist für den Gerechten und für den Ungerechten, für den Guten und den Reinen und den Unreinen und für den, der opfert, und den, der nicht opfert; wie der Gute, so der Sünder, der, der schwört, wie der, der den Eid scheut*“ (Koh 9,2). Koh 9,1 wendet sich damit gegen Menschen, die meinen, sie könnten sich aufgrund ihres Tuns Gottes Liebe gewiss sein (Sir 2,16-18; 3,17-4,9; 15,11-17).¹¹⁶³ Eine solche Haltung führt allerdings dazu, dass Gott und sein Verhalten menschlichem Berechnen und Erkennen unterworfen würden. Das Koheletbuch betont daher die Unverfügbarkeit, der das Tun bzw. die Haltung Gottes unterliegt.

Koh 2,26 ist Teil dieser, an der Erfahrungswirklichkeit gewonnenen, Vorstellung, sodass sich für Koh 2,26 jene Deutung nahelegt, die schon A. Lauha erwähnt, der sich allerdings dann dazu entscheidet, den Vers als dogmatische Korrektur einzuordnen: „Sofern man in diesen Ausdrücken die souveräne Erwählung Gottes ohne Berücksichtigung der moralischen Beschaffenheit des Menschen sieht, kann der Satz mit dem Denken Kohelets in Einklang gebracht werden (vgl. 7,26b).“¹¹⁶⁴ Gerade die religiös konnotierten Begriffe in Koh 2,26

¹¹⁵⁹ Gezeigt wird, „daß nämlich auch die anscheinend in der besseren Position befindlichen Menschen, die Gesetzestreuen und Gebildeten, nicht selbst über ihr Geschick verfügen, daß vielmehr Gott darüber verfügt“. Lohfink, Kohelet, 65.

¹¹⁶⁰ In der Regel wird davon ausgegangen, dass mit Liebe und Hass Haltungen Gottes zum Ausdruck gebracht werden: „These are God’s emotions, not humans’.“ Fox, Ecclesiastes, 61. Andere Verständnismöglichkeiten: vgl. Krüger, Kohelet, 301f.

¹¹⁶¹ Hier werden religiöse Kategorien bemüht. Vgl. Lohfink, Kohelet, 65.

¹¹⁶² Der Kontext macht deutlich, dass mit „מקרה“ der Tod gemeint ist, der alle Menschen unterschiedslos ereilt. Überhaupt meint der Begriff, der mit Geschick/Widerfahrnis übersetzt werden kann, im Koheletbuch das Todesschicksal: Bereits in Koh 2,14 spricht Kohelet vom „מקרה“, das den Toren wie den Weisen trifft. In Koh 3,19 wird vom „מקרה“ gesprochen, das Menschen und Tiere gemeinsam haben.

¹¹⁶³ Auf die verschiedenen theologischen Positionen von Koheletbuch und Buch Jesus Sirach weist M. Köhlmoos hin: vgl. Köhlmoos, Kohelet, 202.

¹¹⁶⁴ Lauha, Kohelet, 58. Nach O. Loretz greife das Koheletbuch damit ein bekanntes weisheitliches Thema auf (z. B. Sir 11,12-24,21): „Gott ist nach Qohelet und der Weisheit der absolute Herr über den Erfolg oder Mißerfolg der Menschen. Nach freiem, unerforschlichem Ratschluß

machen deutlich, dass sich der Mensch durch sein Verhalten, moralischer oder kultischer Natur, nichts aneignen kann und kein bestimmtes Ergehen provozieren kann. Aus diesem Grund könnte man von Koh 2,26 das „Bild eines unberechenbaren und möglicherweise willkürlichen Gottes“¹¹⁶⁵ ableiten, auf jeden Fall aber die epistemologischen Grenzen des Menschen.

Festzuhalten ist: Koh 2,24 und 2,26 kreisen um zwei verschiedene Gedanken, die beide zum Ganzen der Schlussreflexion der Königsfiktion beitragen. Was Koh 2,24 und Koh 2,26 anhand von einzelnen Beispielen (Gaben) ausführen, wird in Koh 2,25 im Hinblick auf das ganze Erfahrungsspektrum des Menschen mit seiner Ambivalenz formuliert: Alle Erfahrungen des Menschen, ob positiv oder negativ, sind auf Gott zurückzuführen! Damit deutet sich in Koh 2,24-26 jene *Theologie* an, die das Koheletbuch anhand von Koh 3,1-8 ausführlich fort schreibt und in Bezug auf das Ganze, das auf Gott zurückgeht, immer wieder vorbringt (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5).¹¹⁶⁶

Blickt man voraus auf das folgende Kapitel des Buches und die darin enthaltenen Zeiten, die das menschliche Leben bestimmen (Koh 3,1-8), dann zeigt sich, dass der in Koh 2,24-26 aufgeworfene Gedanke weiter bedacht und ausgefaltet wird. Alle Aspekte menschlichen Erlebens sind Tun Gottes (Koh 3,11). Die als Gegensätze angelegten Paare in Koh 3,2-8 als auch die Aussage in Koh 7,14, Gott mache den Tag des Guten, ebenso wie den Tag des Schlechten, zeigen die Ausschließlichkeit und Konsequenz an, mit der das Koheletbuch Gottes Tun vorstellt.

In ähnlicher Weise drückt sich dieser Gedanke, menschliches Ergehen in seiner Ambivalenz und Vollständigkeit auf Gott zurückzuführen, in Koh 2,24-26 aus. Das Lexem „נתן“, mit dem das Koheletbuch anthropologische Aspekte *theologisch* reflektiert, erweist sich damit v. a. als ein ambivalenter Begriff. Das

macht er reich oder arm, schenkt oder entzieht er den Genuß des Reichtums: Qoh 2,26; 5,18; 9,11.“ Loretz, Qohelet, 200. Gott nehme nach T. Krüger auf die Leistung des Menschen keine Rücksicht. Vgl. Krüger, Kohelet, 149.

¹¹⁶⁵ Saur, Gelassenheit, 89.

¹¹⁶⁶ F. Fitschen hat die Verbindung von Koh 2,24-26 und dem darauffolgenden Zeitgedicht richtig erkannt: „Alles, sowohl Genuss und als auch Sorge, sowohl Freude als auch Mühe (2,24-25) kommt aus der Hand Gottes (2,24) und für alles, Gutes und Schlechtes, gibt es auch eine Zeit, wie das im Koheletbuch folgende Gedicht (3,1-8) aussagt. Gott ist Urheber (besser: *Urgeber*) allen menschlichen Seins“. Fitschen, Gabe, 236f.

wurde bereits in Koh 1,13 sichtbar und bestätigt sich nun erneut in Koh 2,24-26.

Die Einschätzung von G. Fischer ist deshalb m. E. nicht haltbar: „Die anfängliche negative Bemerkung (1,13) [...] wird ab dem Ende von Koh 2 durch eine Einstellung überwunden, die das menschliche Leben und viele seiner Vollzüge *von Gott her versteht und als seine Geschenke* ansieht.“¹¹⁶⁷ Eine solche einseitig positive Einschätzung nimmt die reflektierte – auch ambivalente Aspekte der Erfahrungswirklichkeit transportierende – *Theologie* des Koheletbuches nicht ernst.

Intertextueller Gesprächsraum:

An dieser Stelle soll noch einmal der intertextuelle Vergleich mit der Traumscene von König Salomo (1 Kön 3) aufgegriffen und durch eine weitere Beobachtung ergänzt werden. Die zahlreichen Parallelen, die sich zwischen der Königsfiktion im Koheletbuch und der Königsfigur Salomos festhalten lassen, wurden bereits notiert.¹¹⁶⁸

1 Kön 3 ist im Wesentlichen davon geprägt, dass Gott als Geber in Erscheinung tritt. Im Zuge der Bitte, die Gott dem Salomo gewährt, schließen sich verschiedene Motive an, die von Gott gegeben werden. Dazu zählen Weisheit (חכמה), Reichtum (עשר), Herrlichkeit (כבוד) und – abhängig vom religiösen Verhalten Salomos auch ein langes Leben (1 Kön 3,12ff). Gott erscheint dadurch als souveräner Geber im menschlichen Leben.

Dabei fällt auf, dass die Kombination von „נתן“ und Gott mit ausschließlich positiven Gaben besetzt ist, sodass eine optimistische Deutung Gottes als Geber vorliegt. Einerseits ist die Logik des göttlichen Gebens in 1 Kön 3 für den Leser nachvollziehbar und transparent (Tun des Königs und dessen Ergehen entsprechen sich), andererseits handelt es sich um Gaben, die in jedweder Hinsicht bereichernd sind und Vorteile bieten.¹¹⁶⁹ Die Rolle Gottes ist dadurch klar idealisiert und positiv konnotiert.

¹¹⁶⁷ Fischer, Theologien, 195.

¹¹⁶⁸ Siehe Kapitel 2.4.4.2.

¹¹⁶⁹ Überhaupt wird in Bezug auf „נתן“ die Rede von Gott als Geber in alttestamentlichen Texten tendenziell positiv beleuchtet, wie der Überblick zu den verschiedenen Gaben von C. J. Labuschagne zeigt: vgl. Labuschagne, נתן, 138f.

Im Gegensatz dazu führt die Erfahrungswirklichkeit des Menschen im Koheletbuch zu einem differenzierteren Gebrauch des geben/Gabe-Themas. Ambivalente Erfahrungen und eine Wirklichkeit, die sich dem Menschen in vielen Bereichen seines Lebens als unverfügbar erweist, prägen dessen Sichtweise. Dem Leser macht das Koheletbuch über den ambivalenten Gebrauch von „נתן“ in Verbindung mit Gott deutlich, dass das Geber-Sein Gottes nicht einseitig (positiv) gedacht werden kann, sondern letztlich die Wirklichkeit, wie sie ist, widerspiegeln muss und daher komplexer vorzustellen ist. Koh 2,24-26 verfolgt in vielfältiger Hinsicht genau dieses Anliegen, das Geber-Sein Gottes zu benennen, welches das Leben des Menschen in *all* seinen Facetten umfasst. Texte wie 1 Kön 3 erscheinen im Gegenüber zum Koheletbuch *theologisch* als zu eindimensional gedacht und erweisen sich in ihrer Rede von Gott als nicht anschlussfähig an die Erfahrungswirklichkeit des Menschen, die den Ausführungen des Koheletbuches zugrunde liegt.

3.2.2 Die Vorstellung der unermesslichen Zeit (Koh 3,11)

Koh 3,11a Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit,

Koh 3,11b auch hat er die unermessliche Zeit in ihren Verstand gegeben,

Koh 3,11c ohne dass der Mensch das Werk erfassen kann, das Gott gemacht hat, vom Anfang bis zum Ende.

In Koh 3,11b wird die Gabe, die Gott dem Menschen gibt, mit dem Begriff „העלם“ bezeichnet. Es handelt sich dabei um eine im Alten Testament singuläre Stelle, da „עלם/עולם“ nur in Koh 3,11b als Objekt verwendet wird.¹¹⁷⁰ Diese Gabe wird mit der „לב“ des Menschen in Verbindung gebracht, womit sich angedeutet, dass etwas über die *conditio humana* gesagt wird.

Viele Interpretationen gehen deshalb zu Recht davon aus, dass in Koh 3,11b das Geschöpf *Mensch* charakterisiert wird. Dabei hat der Vers eine Vielzahl von Erklärungsversuchen hervorgebracht¹¹⁷¹ und wird kontrovers diskutiert:

¹¹⁷⁰ Zum Vorkommen des Begriffs im Alten Testament, siehe: Rost/Lisowsky, Konkordanz, 1034.

¹¹⁷¹ Eine Übersicht dazu findet sich bei: Fabry, לב, 433f. Einen Überblick zu den vier geläufigsten Interpretationen (Ewigkeit; Welt; Wissen oder Unwissenheit; Zeitdauer oder Zeitenablauf) gibt F. Ellermeier: vgl. Ellermeier, Qohelet, 309ff.

„Das Rätsel um den ins Menschenherz gesenkten עֵל(וֹ)לָם ist ein Tummelplatz der Phantasie!“¹¹⁷²

Es gilt nun abzuwägen, welche Bedeutung des im Alten Testament vielschichtigen Begriffs „לב“¹¹⁷³ anzunehmen und was unter „עֵל/עוֹלָם“ bzw. „הָעֵלָם“ im Koheletbuch zu verstehen ist.

Grundsätzlich liegt für Koh 3,11 ein schöpfungstheologischer Kontext vor. Koh 3,11ac bindet die in Koh 3,2-8 ausformulierten Zeiten an Gott zurück. Die ganze Erfahrungswirklichkeit des Menschen wird vom Wechsel der Zeiten bestimmt, der das Werk Gottes ist (אֵת הַכֹּל עָשָׂה). Demnach hat Gott alles zu seiner Zeit (בְּעֵתוֹ) schön gemacht (Koh 3,11a).

Den Gedanken, dass Gott alles macht, verbindet das Koheletbuch mit den epistemologischen Grenzen des Menschen. Nachdem Koh 3,1-8 das Thema *Zeit* vorgibt, zielt bereits Koh 3,9f auf den Menschen ab, der den Wechsel der Zeiten nicht durchschauen kann. Ferner werden die begrenzten Erkenntnisfähigkeiten des Menschen ausdrücklich betont, da nach Koh 3,11c der Mensch das Tun Gottes in seiner Gesamtheit – *vom Anfang bis zum Ende* – nicht erfassen kann (לֹא יִמְצָא).¹¹⁷⁴

Koh 3,11b wird also von Aussagen gerahmt, welche einerseits die gesamte Wirklichkeit auf Gott zurückführen und andererseits die Erkenntnisgrenzen des Menschen – angesichts des Ganzen – abbilden. Letztlich handelt es sich dabei um die *theologische* und epistemologische Grundaussage des Koheletbuches.

Da nun der Kontext von Koh 3,11b insbesondere die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen in den Blick nimmt, legt sich für „לב“ eine Interpretation nahe, die diesen epistemologischen Kontext berücksichtigt. Dafür spricht auch, dass „לב“ im Koheletbuch immer wieder mit dem Erkennen in Verbindung gebracht wird.¹¹⁷⁵ So richtet das im Koheletbuch sprechende Ich, sobald es einen Erkenntnisvorgang einleitet, seinen „לב“ auf ein jeweiliges Erkenntnisobjekt

¹¹⁷² Ellermeier, *Qohelet*, 310.

¹¹⁷³ Zur Bedeutung des Herzens und der verschiedenen Konnotationen im Alten Testament siehe: Janowski, *Herz*, 43-64; Fabry, לב, 413-451.

¹¹⁷⁴ Aufgrund des Vorkommens des verneinten Erkenntnisverbs „מִצָּא“ in Koh 3,11 sei nach A. Schellenberg fest davon auszugehen, dass hier eine Aussage über die menschliche Erkenntnisfähigkeit vorliege. Vgl. Schellenberg, *Erkenntnis*, 125.

¹¹⁷⁵ Dass hier das Herz das Denkorgan des Menschen bezeichnet, wird vielfach angenommen: vgl. Backhaus, *Zeit*, 123; Schellenberg, *Erkenntnis*, 129; Krüger, *Kohelet*, 174. Siehe auch die Ausführungen von W. Zimmer zur Verwendung des Begriffs „לב“ im Koheletbuch, der vor allem

(Koh 1,13.17; 7,25; 8,9.16). Auch die Vorstellung, dass der „לב“ des Menschen nachts nicht zur Ruhe komme, bezieht sich auf das Herz in seiner Funktion als Denkorgan (Koh 2,23).¹¹⁷⁶

Wenn es in Koh 3,11b also heißt, Gott habe dem Menschen etwas ins Herz gegeben, dann wird über die Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens nachgedacht.

Der Vergleich mit anderen alttestamentlichen Stellen, an denen diese Redewendung – *ins Herz geben* – vorkommt, stützt diese Annahme. So zeigt A. Schellenberg, dass die übrigen Stellen (Ex 31,6; 35,34; 36,2; 1 Kön 10,24; 2 Chron 9,23; Esr 7,27; Ps 4,8; Neh 2,12; 7,5) v. a. kognitive Fähigkeiten des Menschen bezeichnen: „Bei den meisten der neun anderen Stellen im AT, in denen diese Redewendung vorkommt, ist das ins Herz Gegebene etwas, das der Beschenkte ‚kennt‘ bzw. ‚kann‘, und bezeichnet eine Fähigkeit eines bestimmten Menschen. Hier in V.11bα ist ‚kennen‘ wohl weniger im Sinne von ‚können‘, als vielmehr im Sinne von ‚wissen‘ zu verstehen.“¹¹⁷⁷

Problematischer erscheint nun das Verständnis des Begriffs „העלם“. Die determinierte Form legt nahe, dass das Koheletbuch den Begriff als Appellativ verwendet.¹¹⁷⁸ Aufgrund der Beobachtung, dass „עלם/עולם“ sonst „im Alten Testament nirgends als selbständiges Substantiv verwendet“¹¹⁷⁹ wird, liegen verschiedene Vorschläge vor, die eine Veränderung des masoretischen Textes vornehmen:

„Versuche, meist unter Änderung der Vokalisation oder auch des Konsonantenbestandes, das Wort auf den im Arabischen belegten Stamm *‘alima* »kennen« oder auf hebr. עלם »verborgen sein« zurückzuführen, befriedigen [...] nicht, weil sie anderweitig unbekannte Hapaxlegomena postulieren oder den

das *rational-noetische* und *voluntative* Bedeutungsspektrum des Begriffs vorliegen sieht. Vgl. Zimmer, Tod, 15-17.

¹¹⁷⁶ So übersetzt z. B. H. Hertzberg: „Denn all seine Tage sind Leiden und Kummer sein Geschäft, auch bei Nacht ruht sein Geist nicht.“ Hertzberg, Prediger, 77.

¹¹⁷⁷ Schellenberg, Erkenntnis, 129. Den kognitiven Aspekt betont auch O. Loretz, demzufolge „Gott mit dieser Gabe dem Denken und Wollen des Menschen eine Richtung eingegeben hat“. Loretz, Qohelet, 283.

¹¹⁷⁸ Vgl. Jenni, עלם, 241.

¹¹⁷⁹ Fischer, Skepsis, 233.

Text verändern müssen, um einen allenfalls möglichen, aber nicht im Zusammenhang eindeutig geforderten Sinn zu erhalten. Das Gleiche gilt von der Konjektur עַמָּל statt עֵלָם.¹¹⁸⁰

Bleibt man beim masoretischen Text, dann könnte man den Begriff wiederum verschiedentlich deuten. Manche Ausleger/Auslegerinnen geben „העלם“ beispielsweise in der Bedeutung *Welt* wieder.¹¹⁸¹ Zu berücksichtigen ist dabei jedoch, dass es sich hierbei um eine Bedeutung handelt, die dem Begriff erst in Texten des 1. Jh. n. Chr. allmählich zukommt und deshalb für das Koheletbuch ausscheidet.¹¹⁸²

Demgegenüber wird „העלם“ entsprechend seiner hauptsächlichsten semantischen Bedeutung v. a. als Zeitbegriff wahrgenommen. Für Koh 3,11b legt sich dieses Verständnis aus zwei Gründen nahe. Zum einen setzt sich der Kontext (Koh 3,1-8;11ac) intensiv mit dem Thema *Zeit* (עֵת) auseinander, zum anderen weist auch der anderweitige Gebrauch des Begriffs „עלם/עולם“ im Koheletbuch in diese Richtung, sodass „עֵת“ und „עלם/עולם“ in „einem semantischen Feld“ stehen, dabei aber jeweils „eine andere Konnotation der Zeitvorstellung ins Spiel“ bringen.¹¹⁸³

Auch diesbezüglich schließen sich unterschiedlichste Interpretationen an. Beispielsweise wurde immer wieder der Begriff *Ewigkeit* mit „העלם“ in Verbindung gebracht: „Als Ausgangspunkt dieser Übersetzungstradition hat die LXX zu gelten: καὶ γε σὺν τὸν αἰῶνα ἔδωκεν.“¹¹⁸⁴ E. Jenni gibt jedoch zu bedenken: „Die [...] dt. Übersetzung »Ewigkeit« ist für zahlreiche Stellen mit 'ōlām im AT ungeeignet und darf auch dort, wo sie angebracht erscheint, nicht einen

¹¹⁸⁰ Jenni, 'ōlām, 25. Von „עלם“ mit der Bedeutung *verborgen sein* (vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 789) leitet H. Graetz die Bedeutung *Unwissenheit, Unkunde* ab: „Diese Unwissenheit kommt ebenso von Gott.“ Graetz, Kohelet, 70.192. Ebenso G. A. Barton: „He has put ignorance in man's heart“. Barton, Ecclesiastes, 101. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dieser Interpretation, siehe: Ellermeyer, Qohelet, 315f. Die Lesart „עַמָּל“ wählt z. B. M. Fox: „A minor emendation, from העלם (*ha-'olām*) 'the world' to העמל (*he-'amal*) 'the toil', produces a meaningful text“. Fox, Ecclesiastes, 23.

¹¹⁸¹ Zur Auseinandersetzung mit dieser Möglichkeit, siehe: Ellermeyer, Qohelet, 314.

¹¹⁸² Vgl. Jenni, עולם, 242f; Jenni, 'ōlām, 24f.

¹¹⁸³ Michel, Untersuchungen, 62. In diesem Sinne argumentieren: Hertzberg, Prediger, 106f; Jenni, עולם, 242.

¹¹⁸⁴ Ellermeyer, Qohelet, 311.

vorgefaßten, mit allerlei späteren philosophischen oder theologischen Inhalten belasteten Ewigkeitsbegriff in die Texte zurücktragen.“¹¹⁸⁵

Es ist wohl F. Ellermeier recht zu geben, der meint: „Das Wort עולם muß vom Sprachgebrauch Qoh's her verstanden werden!“¹¹⁸⁶ Diesem Gedanken wird zu folgen sein.

H. D. Preuß verweist für „עולם/עולם“ auf die klassische Wiedergabe des Begriffs von E. Jenni mit *ferne* bzw. *fernste Zeit*, macht aber zugleich deutlich, dass der Kontext für ein jeweiliges Verständnis herangezogen werden müsse.¹¹⁸⁷ Der Großteil der alttestamentlichen Belege wird mit den Richtungspräpositionen „ל“ (181-mal), „עד“ (81-mal) und „מן“ (27-mal) gebildet.¹¹⁸⁸ Die Präpositionen bringen unterschiedliche Zeitperspektiven ein, je nachdem, ob an die Vergangenheit, die Zukunft oder an beides gedacht wird. I. d. R. geht es dabei immer um entgrenzte Zeit bzw. nicht zu erfassende Zeit.¹¹⁸⁹ Gewöhnlich kommt dieser Begriff „nicht selbständig (als Subjekt oder als Objekt) zur Sprache“.¹¹⁹⁰

Insgesamt enthält das Koheletbuch den Begriff „עולם/עולם“ sieben Mal (Koh 1,4.10; 2,16; 3,11.14; 9,6; 12,5). Während E. Jenni für Koh 1,4; 2,16; 3,14 und 9,6 – jeweils mit der Präposition „ל“ gebildet – „gewohnten Sprachgebrauch“ des Begriffs im Sinne einer „statischen und qualitativen Bedeutung“ vorliegen sieht,¹¹⁹¹ seien Koh 1,10; 3,11 und 12,5 aufgrund im Alten Testament nur hier vorkommender grammatischer Besonderheiten eigens zu untersuchen:¹¹⁹² „Qoh 1,10 (לעולמים) braucht die Präposition ל für die Vergangenheit und läßt von עולמים einen Relativsatz abhängen. In 3,11 steht העולם als Objektakkusativ und in 12,5 begegnet in בית עולמו die einzige Form des Wortes mit einem Suffix.“¹¹⁹³

¹¹⁸⁵ Jenni, עולם, 229.

¹¹⁸⁶ Ellermeier, Qohelet, 314.

¹¹⁸⁷ Vgl. Preuß, עולם, 1145; Jenni, עולם, 230.

¹¹⁸⁸ Zur Verteilung des Vorkommens im Alten Testament, siehe: Jenni, עולם, 229.

¹¹⁸⁹ Vgl. Jenni, עולם, 230.

¹¹⁹⁰ Jenni, עולם, 230.

¹¹⁹¹ Jenni, 'olām, 22.

¹¹⁹² Vgl. Jenni, 'olām, 22f.

¹¹⁹³ Jenni, 'olām, 22f. Mit Verweis auf ägyptische Tradition wird davon ausgegangen, dass es sich bei der Wendung in Koh 12,5 um eine Bezeichnung für das Grab handle. Vgl. Jenni, עולם, 242; Preuß, עולם, 1155f. Ausführlicher zur Wendung, siehe: Görg, Totenreich, 189f.

Der Begriff „עולם/עולם“ verweist im Koheletbuch jeweils auf Zeitgrößen, die für den Menschen nicht zu erfassen sind! Koh 1,4; 1,10; 2,16; 3,14; 9,6 und 12,5 nehmen in ihrem jeweiligen Zusammenhang Zeit in den Blick, die sich quantitativer Einsehbarkeit entzieht und nicht an Erfahrung rückgebunden werden kann, weil sie entweder in den Bereich des Todes (Koh 2,16; 9,6; 12,5) oder auf Gottes umfassendes Handeln verweist (Koh 1,4; 3,14).¹¹⁹⁴ Alle Stellen, an denen das Koheletbuch von „עולם/עולם“ spricht, weisen auf entgrenzte Zeit hin, die *ohne Ende* und damit als *unendliche Zeit* aufzufassen ist. *Unendliche Zeit* meint hierbei nicht, wie dies umgangssprachlich der Fall ist, ein endloses Fortlaufen der Zeit, sondern vielmehr eine Art *zeitlose Zeit*.

„עולם/עולם“ ist daher, anders als „עת“,¹¹⁹⁵ keine Kategorie empirischen menschlichen Erlebens. Die in Koh 3,2-8 entfalteten Zeiten (עת) zeichnen sich dadurch aus, dass sie eingrenzbar sind, d. h. einen Anfang und ein Ende besitzen. Gerade der dem Zeitgedicht innewohnende Duktus des Wechsels der verschiedenen Zeiten sowie ihre paarweise Ausschließlichkeit unterstreichen die Begrenztheit der jeweiligen Zeiten. In diese Zeiten ist auch der Mensch eingebettet, der selbst in der Zeit, durch einen Anfang und ein Ende (Koh 3,2), begrenzt ist.¹¹⁹⁶ Grundsätzlich macht Koh 3,1-8 deutlich, dass sich das menschliche Leben mit seinen verschiedenen Facetten ganz innerhalb der Zeit-Koordinate „עת“ bewegt, während „עולם/עולם“ kein Teil dieser menschlichen Kategorien ist und damit jenseits menschlichen Zeit-Erlebens anzusiedeln ist. Kombiniert man diese beiden Aspekte von „עולם/עולם“ – Zeit *ohne Ende* sowie die epistemologische Entzogenheit dieser Zeit –, dann kann man, um den missverständlichen Begriff der *unendlichen Zeit* zu vermeiden, von der *unermesslichen Zeit* sprechen.

¹¹⁹⁴ Nicht zuletzt zeichnet sich die Andersartigkeit und empirische Entzogenheit von „עולם/עולם“ auch an den Stellen im Koheletbuch aus, als deren gemeinsamer Bezugspunkt der Tod fungiert (Koh 2,16; 9,6; 12,5). Nach Koh 2,16 hat Erinnerung an einen Menschen immer ein zeitliches Ende und ist daher nicht für „עולם/עולם“. Koh 9,6 und Koh 12,5 machen deutlich, dass Tot-Sein im Gegensatz zum Am-Leben-Sein mit zeitlicher Unbegrenztheit einhergeht. Insofern verkürzt H.-P. Müller die Bedeutung von „עולם/עולם“, wenn er unter diesem Zeitbegriff das Wirklichkeitsganze versteht, d. h. die zwischen Anfang und Ende (H.-P. Müller denkt hier zeitlich) als Geschehen aufgefasste Wirklichkeit. Vgl. Müller, Qohälät, 510.

¹¹⁹⁵ L. Schwienhorst-Schönberger verweist auf die Gegensätzlichkeit zum Begriff „עת“, der den Bereich der Zeit fasst, der den Menschen zugänglich ist (Koh 3,1-8). Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 267.

¹¹⁹⁶ Das Koheletbuch versteht *Leben* explizit als in der Zeit begrenzte Größe. Siehe Kapitel 3.2.5.1.

Nachfolgend auf die in Koh 3,11a positive qualitative Wertung des göttlichen Handelns sowie der erst in Koh 3,11c ansetzenden epistemologischen Einschränkung, kann die Gabe von „העלם“ in Entsprechung (גם) zur positiven Aussage über die Schöpfung als positive Gabe verstanden werden.¹¹⁹⁷ E. Jenni wirft hier nun die Frage auf, ob „es aber überhaupt die Menschen [seien; MS], die die Gabe des עולם empfangen“¹¹⁹⁸ würden. Letztendlich entscheidet sich E. Jenni in Anlehnung an Galling dafür, „העלם“ in Koh 3,11b zwar als Zeitbegriff zu verstehen, erkennt darin allerdings keine anthropologische Aussage und damit keine „schöpfungsmäßige Anlage, die dem Menschen ins Herz gegeben wäre“.¹¹⁹⁹ Er bezieht „העלם“ nicht auf eine Gabe, die der Mensch von Gott erhält, sondern interpretiert den Begriff als Aussage darüber, dass Gott nicht nur den Zeitpunkt (עת) der Dinge bestimme, sondern auch ihre Zeitdauer festlege.¹²⁰⁰

Obwohl der Einschätzung von E. Jenni hinsichtlich eines Verständnisses von „העלם“ als Zeitbegriff – entsprechend der übrigen Verwendung im Koheletbuch – zu folgen ist, sollte man aufgrund des Kontexts, der die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen in den Blick nimmt (Koh 3,10.11c), ein anthropologisches Verständnis in Erwägung ziehen. Grammatikalisch spricht dafür die Beobachtung von F. J. Backhaus, demzufolge in Koh 3,11b aufgrund des enklitischen Personalpronomens „בלבם“ ein Rückbezug zu den „לבני האדם“ in Koh 3,10 vorliege.¹²⁰¹ Darüber hinaus ist insbesondere festzuhalten, dass sich die Konstellation von „נתן“ und Gott als Subjekt im Koheletbuch stets auf den Menschen

¹¹⁹⁷ Vgl. Jenni, 'ōlām, 26. Ebenso H. Hertzberg, der „גם“ so versteht, dass Gott nicht nur in seiner Schöpfung alles gut gemacht, „sondern den Menschen noch etwas Besonderes dazugegeben“ habe. Hertzberg, Prediger, 107. L. Schwienhorst-Schönberger übersetzt „גם“ mit *sogar* und sieht damit eine Steigerung zu der Aussage in Koh 3,11a eingeleitet. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 267.

¹¹⁹⁸ Jenni, 'ōlām, 26.

¹¹⁹⁹ Jenni, 'ōlām, 26.

¹²⁰⁰ Damit lehnt E. Jenni einen Rückbezug zu „לבני האדם“ in Koh 3,10 ab und verbindet „עולם/עולם“ mit dem „את-הכל“ des göttlichen Schöpfungshandelns. Vgl. Jenni, 'ōlām, 26f.

¹²⁰¹ Vgl. Backhaus, Zeit, 122. Wie F. J. Backhaus geht die Mehrheit der Ausleger/Auslegerinnen davon aus, dass in Koh 3,11b eine Aussage über den Menschen getroffen wird: vgl. Krüger, Kohelet, 174; Schellenberg, Kohelet, 75f; Hertzberg, Prediger, 107; Fox, Ecclesiastes, 23; Loretz, Qohelet, 282f; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 267f; Vonach, Nähere, 34; Saur, Gelassenheit, 96. Anders z. B. N. Lohfink, der „את העלם“, wie E. Jenni, auf „את הכל“ bezieht. Vgl. Lohfink, Kohelet, 33. Folglich übersetzt er: „Überdies hat er die Ewigkeit in alles hineingelegt, doch ohne daß der Mensch das Tun, das Gott getan hat, von seinem Anfang bis zu seinem Ende wiederfinden könnte.“ Lohfink, Kohelet, 33. Auch A. Lauha gibt der Verbindung mit „את הכל“ den Vorzug. Vgl. Lauha, Kohelet, 69.

richtet, weshalb nicht davon auszugehen ist, dass in Koh 3,11b eine Ausnahme vorliegt.

Was hat das nun zu bedeuten, wenn in Koh 3,11b mit dem Lexem „נתן“ die für den Menschen unermessliche Zeit (העלם) mit dem Denkorgan des Menschen (לב) verbunden wird?

Obwohl „עלם/עולם“ menschlicher Erfahrbarkeit entzogen ist, zeigt der Gebrauch des Begriffes „עלם/עולם“ im Koheletbuch an, dass der Mensch um diese Zeitgröße weiß. Der Begriff gehört – und das exerziert das Koheletbuch vor – zum Repertoire menschlichen Sprechens und Nachdenkens über das Phänomen *Zeit*.¹²⁰²

Koh 3,11b hält nun, indem „העלם“ mit dem Denkorgan des Menschen (לב) verknüpft wird, fest, dass die Zeit-Kategorie „עלם/עולם“ ein dem Nachdenken des Menschen zugänglicher Begriff ist.

Mit anderen Worten bedeutet das: Der Mensch ist zwar als zeitlich begrenztes Wesen auf die vielfältigen begrenzten Zeiten (עת) seines Lebens verwiesen, aber dennoch in der Lage, über die begrenzten Zeiten hinaus sich die unermessliche Zeit vorzustellen und über sie nachzudenken. Damit wird deutlich, dass der Mensch fähig ist, im Intellekt über die an Sinne gebundene Erfahrungswirklichkeit hinauszugehen.¹²⁰³

Die „עלם/עולם“-Aussagen des Koheletbuches tun nämlich genau das: sie stellen allesamt einen Bezug zu einer unermesslichen Zeit her, obwohl diese der Erfahrung nicht zugänglich ist. Der fehlende Erfahrungsbezug erklärt sich von selbst, weil die unermessliche Zeit einem in der Zeit begrenzten Wesen, wie dem Menschen, entgegensteht.

Entscheidende Aufmerksamkeit verdient nun die *theologische* Note, die das Koheletbuch für „עלם/עולם“ einträgt (Koh 1,4; 3,11.14), indem der Begriff v. a. mit dem Handeln Gottes korreliert (עשה, נתן). Entgegen dem Menschen, der

¹²⁰² Zu Recht hält A. Vonach fest: „ohne diese Möglichkeit könnte ein Mensch ja beispielsweise das Gedicht über den Kosmos (1,4-11) weder verfassen noch nachvollziehen.“ Vonach, Nähere, 35.

¹²⁰³ Nach L. Schwienhorst-Schönberger werde damit „der Ort des Menschen zwischen Zeit und Ewigkeit bestimmt. Er lebt in der Zeit und unterliegt ihren Gesetzen (3,1-8), aber er geht nicht in ihr auf“. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 268.

selbst als auch sein Tun – wie König Kohelet feststellen musste (Koh 2,11)¹²⁰⁴ – der Vergänglichkeit und damit begrenzten Zeiträumen (Koh 3,1-8) unterliegt, kommt dem, was Gott tut, „עולם/עולם“ zu.

Vor dem Hintergrund des Handelns Gottes, das alles umfasst (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5), beschreibt „לעולם“ in Koh 1,4 indirekt das Tun des Schöpfers. Die Generationen zeigen mit ihrem Kommen und Gehen die zeitliche Begrenztheit des Menschen an und damit das, was sich durch Anfang und Ende in der Zeit auszeichnet, als Gegenüber zur unermesslichen Zeit. Die zeitliche Andersartigkeit dessen, was Gott macht, sichert das Koheletbuch immer wieder ab. So widerspricht im Kontext der kosmischen Phänomene Koh 1,10 der Aussage, es gebe etwas Neues, weil dadurch in das, was Gott macht, Aspekte einer begrenzten Zeit eingetragen würden. In diesem Sinne lässt sich auch Koh 3,14 verstehen. Das Koheletbuch hält darin für alles, was Gott macht, fest, dass es „לעולם“ sei und der Mensch nichts hinzufügen oder wegnehmen könne. Unermesslichkeit bedeutet hier auch Unveränderlichkeit, denn Veränderung ist immer auch Ausdruck der Zeitlichkeit, wie C. Dohmen in Bezug auf das Phänomen des brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbuschs in Ex 3,2f festhält.¹²⁰⁵

Zwischen dem Handeln Gottes, dem unermessliche Zeit zukommt, und dem in der Zeit begrenzten Menschen, der bereits im Erkennen der wechselnden Zeiten seiner Gegenwart überfordert ist (Koh 3,9f), ergibt sich zwischen Gott und Mensch ein Kontrast, der die Unähnlichkeit anhand des Faktors *Zeit* hervorhebt. „העולם“ im „לב“ des Menschen zeigt aber nun zugleich ein Potential im Denken des Menschen an, diesen Kontrast – zumindest tendenziell – überwinden zu können, und deutet auf eine grundlegende anthropologische Spannung hin, die zur Erfahrungswirklichkeit des Menschen gehört: „Er lebt in der Zeit

¹²⁰⁴ Der Zeitbegriff „עולם/עולם“ kontrastiert den Menschen. So verweist Ijob auf die Tage seines Lebens, die nur wie ein Hauch sind, und dass er eben „לא לעולם“ leben werde (Ijob 7,16). Siehe dazu auch Gen 3,22 und 6,3 „wo von der (negierten) Unsterblichkeit des Menschen die Rede ist“. Jenni, 'ōlām, 11.

¹²⁰⁵ An das Phänomen des brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbuschs in Ex 3,2-6 kann sich auch eine Interpretation anschließen, die Gott in Bezug auf die Zeit reflektiert. So wird der brennende und doch nicht verbrennende Dornbusch als ein der Zeit entzogenes Paradoxon verstanden, das auf die Zeitlosigkeit Gottes anspiele. Vgl. Dohmen, Exodus (1-18), 148f. Zu beachten ist die Zeit-Vorstellung im alten Israel: „»Ewigkeit« ist hier wesentlich statische Unveränderlichkeit und ungestörte Dauer ohne jede eschatologische Färbung.“ Jenni, 'ōlām, 9.

und unterliegt ihren Gesetzen (3,1-8), aber er geht [im Intellekt; MS] nicht in ihr auf.“¹²⁰⁶

Festzuhalten ist: Im Koheletbuch liegen zwei Zeit-Konzepte vor. Die Zeit des Menschen, die Anfang und Ende kennt, und daneben die unermessliche Zeit, als eine exklusiv dem Handeln Gottes zukommende Zeit. Gott und Mensch werden im Koheletbuch über diese beiden Zeitkonzepte gegenübergestellt.¹²⁰⁷ Trotzdem kann der Mensch Koh 3,11b zufolge über das umfassende Handeln Gottes nachdenken, was – ohne die grundsätzliche Distanz aufzuheben – eine gewisse Möglichkeit der *Annäherung* impliziert.

Mit dem Lexem „נתן“ in Rückbezug zum Subjekt *Gott* in Koh 3,10 trägt das Koheletbuch seine Überlegungen zu den Denkmöglichkeiten des Menschen in Bezug auf „עלם/עולם“ in eine *theologische* Reflexion ein. Über „נתן“ identifiziert das Koheletbuch Gott als denjenigen, der den in der Zeit begrenzten Menschen konstitutiv (*conditio humana*) dazu befähigt, über „עלם/עולם“ zu sprechen und nachzudenken.

Intertextueller Gesprächsraum:

Ein intertextueller Vergleich im Hinblick auf die *theologische* Verwendung des Begriffs „עלם/עולם“ kann nur vorsichtig erfolgen, da der Begriff – wie E. Jenni gezeigt hat – in alttestamentlichen Texten unterschiedlich gebraucht wird und seine Bedeutung einer Entwicklung unterliegt.¹²⁰⁸ Möglicherweise kann man aber die Verwendung des Begriffs im Koheletbuch im Vergleich mit Texten profilieren, die „עלם/עולם“ *theologisch* verwenden.

So lassen sich beispielsweise zwischen Ps 90 und dem Koheletbuch einige bemerkenswerte Parallelen beobachten. R. Feldmeier und H. Spieckermann gehen sogar explizit im Hinblick auf den Zeitbegriff „עלם/עולם“ davon aus, dass

¹²⁰⁶ Das an sich passende Urteil von L. Schwienhorst-Schönberger ist mit dem Hinweis auf den Intellekt des Menschen zu präzisieren. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 268. L. Schwienhorst-Schönberger spricht nämlich auch vom „Ewigkeitsbezug (3,11) des menschlichen Seins“ (Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 287), was wohl vor dem Hintergrund seiner Interpretation von Koh 12 zu verstehen ist, wonach das Koheletbuch ein Leben nach dem Tod andeute. In Koh 3,11 bezieht sich „העלם“ aber allein auf die intellektuellen Möglichkeiten des Menschen.

¹²⁰⁷ Die Überlegungen Kohelets hinsichtlich der Größe Zeit sind im Alten Testament einzigartig. So meint T. Zimmer: „Kohelet ist damit der einzige biblische Autor, der über Zeit und ihre Beziehung zum Leben auf Erden reflektiert hat.“ Zimmer, *Tod*, 75.

¹²⁰⁸ Vgl. Jenni, *'ōlām*, 1ff.

„Kohelet [Ps 90; MS] gekannt haben wird“.¹²⁰⁹ Betrachtet man beide Texte synchron nebeneinander, dann fallen markante inhaltliche Gemeinsamkeiten ins Auge, die sich auch terminologisch widerspiegeln. In Ps 90 ist vom Schöpfer die Rede, indem Motive aus dem Bereich Welt- und Menschenschöpfung aufgegriffen werden (Ps 90,2-3). Daneben bezeugt der Wortschatz den weisheitlichen Charakter des Psalms: Ps 90 rekuriert auf die „עמל“ des Menschen, spricht vom Erkennen (ידע), und das Herz (לבב) fungiert zusammen mit „הכמה“ eindeutig als Erkenntnisorgan.¹²¹⁰ Der Psalm zählt zu den Klagetexten im Alten Testament. Ihren Ausgangspunkt hat die Klage hier in der Sterblichkeit des Menschen. Die „Klage über die allgemeine Vergänglichkeit aller Menschen“¹²¹¹ richtet sich v. a. *gegen* Gott,¹²¹² damit aber auch *an* Gott und suggeriert dadurch, „daß eine intime Beziehung zwischen schlechterdings unvergleichlichen Größen vorausgesetzt wird“¹²¹³.

Die Unvergleichlichkeit zwischen Gott und Mensch zeigt sich in Ps 90 anhand des Faktors *Zeit*. Während u. a. das Bild des Grases, „das schnell aufsproßt, emporwächst, am Abend verwelkt und wieder vertrocknet“¹²¹⁴ die Kurzlebigkeit des Menschen zum Ausdruck bringt (Ps 90,5f), wird Gott als derjenige bezeichnet, der „מעולם עד עולם“ sei (Ps 90,2): „Die Doppelformeln mit *min* und ‘*ad* [...] sind in Ps 90,2 (vgl. Sir 39,20) im Vollsinn »von Ewigkeit her und bis in Ewigkeit« [...] gebraucht.“¹²¹⁵ Damit wird hier von Gott gesagt, dass er keinen Anfang und kein Ende habe. Ausdrücklich geht Gott der *creatio prima* voraus: „Bevor (בטרם)¹²¹⁶ die Berge geboren wurden und du Erde und Erdkreis hervorgebracht hast“ (Ps 90,2). Gott ist demnach „der alle Vorstellungen transzendierende, vor aller Zeit (und nach aller Zeit) seiende Gott“.¹²¹⁷

¹²⁰⁹ Feldmeier/Spieckermann, Gott, 413.

¹²¹⁰ Zur Gattung des Psalms und seiner „weisheitlichen Impregnierung“, siehe: Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100), 604f.

¹²¹¹ Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100); 606.

¹²¹² F.-L. Hossfeld und E. Zenger ordnen den Psalm der Kategorie der Gott-Klage zu. Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100); 604. Zu den verschiedenen Klage-Kategorien, siehe: Westermann, Theologie, 149. „Diese weisheitliche Vergänglichkeitsklage ist theologiegeschichtlich mit dem Buch Ijob, Spr 8 und dem Buch Kohelet verwandt.“ Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100), 608.

¹²¹³ Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100), 609.

¹²¹⁴ Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100), 611. Dieses Bild vom Werden und Vergehen aus dem Bereich der Natur steht „nicht [für; MS] die spektakulären Todesfälle, sondern die Sterblichkeit, der alle Kreatur unterworfen ist“. Fischer, Tod, 132.

¹²¹⁵ Jenni, עולם, 233.

¹²¹⁶ Zur Wortbedeutung mit der Präposition „ב“, siehe: Koehler/Baumgartner, Lexikon, 363.

¹²¹⁷ Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100), 609f.

Obwohl die thematische Architektur des Psalms in vielerlei Hinsicht an Motive des Koheletbuches erinnert und sich dadurch ein Vergleich nahelegt, liegen unterschiedliche Ausführungen dieser Motive vor, anhand derer verschiedene *theologische* Profile sichtbar werden. In Bezug auf „עלם/עולם“ erweist sich die Rede von Gott im Koheletbuch erneut als *zurückhaltend*, *reduziert* und *vorsichtig*. Ps 90 wendet „עלם/עולם“ auf Gott an und macht damit letztlich eine Aussage über Gott.

Dagegen spricht das Koheletbuch lediglich über das Handeln Gottes! Weil Gott dem menschlichen Reden entzogen ist (Koh 5,1), kann der Mensch keine Aussage darüber treffen, *wie* Gott ist, sondern nur das dem Menschen zugängliche Handeln Gottes – sei es in der Erfahrungswirklichkeit, oder im Intellekt – beleuchten.¹²¹⁸

Die Einschätzung von R. Feldmeier und H. Spieckermann, „עלם/עולם“ sei „mit Wesen und Sphäre Gottes sowie der Qualität seines Handelns verbunden“,¹²¹⁹ ist hinsichtlich des Koheletbuches zu differenzieren. Auf feinsinnige Weise deutet das Koheletbuch dem Leser an, indem „עלם/עולם“ nur auf das Handeln Gottes angewandt wird, dass Gott selbst über diesen Begriff nicht vollständig zu fassen ist und über *Wesen und Sphäre Gottes* nicht gesprochen werden kann.

3.2.3 Essen, trinken, Gutes genießen bei der Mühe (Koh 3,13)

Koh 3,13 enthält ein zentrales Gabe-Motiv des Koheletbuches, das in derselben Konstellation zwei weitere Male vorkommt (Koh 2,24; 5,17). Die Reihe von *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* (Koh 3,13a) wird ausdrücklich mit Gott verknüpft, den das Lexem „נתן“ als Geber identifiziert (Koh 3,13b).

Obwohl die Reihe nur in Koh 3,13 mit dem Lexem „נתן“ auf Gott bezogen wird, bezeugt auch der Kontext der anderen beiden Stellen (Koh 2,24; 5,17) die Herkunft dieser Gaben von Gott. Neben Koh 3,13 bindet vor allem Koh 2,24 die genannte Reihe direkt an Gott zurück. Anstelle des Lexems „נתן“ steht in Koh 2,24 die gleichbedeutende Wendung „מִיַּד הָאֱלֹהִים“.

Koh 5,17 wiederholt zwar die Motive der Reihe, stellt allerdings den direkten Gottesbezug nicht (noch einmal) her. Dafür wird in Koh 5,17 Gott als Geber

¹²¹⁸ M. Leuenberger deutet auf die Besonderheit des Koheletbuches hin, dass Gott nie durch Adjektive in seinen Eigenschaften näher bestimmt wird. Abgesehen vom Buch Esther ist dieser Befund für die Hebräische Bibel einzigartig. Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 225.

¹²¹⁹ Feldmeier/Spieckermann, Gott, 407.

der Lebenszeit des Menschen benannt, was einerseits ein weiteres Gabe-Motiv anführt, andererseits das Geber-Sein Gottes im unmittelbaren Kontext der Reihe entfaltet, was deren Motive mit einschließen dürfte.

Neben Koh 2,24; 3,13 und 5,17 finden sich im Koheletbuch weitere Stellen, an denen einzelne Elemente der Reihe anzutreffen sind: In Koh 8,15 liegt eine abgewandelte Form der Reihe vor, die von *essen, trinken und sich freuen* spricht. Eine Konkretisierung der Reihe erfolgt in Koh 9,7 anhand von Brot, Wein, Öl und weißen Kleidern. Im Kontext von Koh 8,15 und Koh 9,7 ist ferner auch von der Mühe die Rede (Koh 8,15; 9,9), womit auch dieser Aspekt der Reihe inhaltlich beibehalten wird.

Koh 3,12a Ich erkannte, dass es nichts Gutes bei ihnen gibt,

Koh 3,12b außer sich zu freuen und sich Gutes zu tun in seinem Leben.

Koh 3,13a Und auch, jeder Mensch, der isst und trinkt und Gutes genießt bei
all seiner Mühe,

Koh 3,13b das ist eine Gabe Gottes.

Der Kontext von Koh 3,13 setzt sich mit verschiedenen zentralen Aussagen des Koheletbuches auseinander und ist v. a. von *theologischen* und *epistemologischen* Überlegungen geprägt, die sich an den kunstvoll dargestellten Wechsel der Zeiten (Koh 3,1-8) anschließen. Nachdem in Koh 3,9 die Orientierungsfähigkeit des Menschen in Bezug auf diesen Wechsel in Frage gestellt wird, beginnt mit dem Ausdruck „ראיתי“ eine Texteinheit (Koh 3,10-15),¹²²⁰ deren reflexiver Charakter sich anhand zweier weiterer Satzanfänge zeigt, die mithilfe von Erkenntniswörtern (ידעתי) eingeleitet werden (Koh 3,12.14). Gleichzeitig verleihen diese Satzanfänge in der ersten Person Singular der Texteinheit

¹²²⁰ In Koh 3,10 macht der Wechsel in die erste Person Singular deutlich, dass eine neue Texteinheit beginnt. Erneut wird der Ausdruck „ראיתי“ in Koh 3,16 verwendet, wobei dann das Thema Gerechtigkeit aufgegriffen wird. Aus diesem Grund lässt sich die Texteinheit Koh 3,10-15 gut abgrenzen. Zur Textabgrenzung, siehe: Saur, Gelassenheit, 96.

ihre Struktur, die sich damit in drei Abschnitte einteilen lässt (Koh 3,10-11; 3,12-13; 3,14-15).¹²²¹

Koh 3,12-13 bilden in dieser Struktur eine inhaltliche und grammatikalische Einheit. Der Satzanfang „ידעה“ in Koh 3,12a lässt eine Erkenntnis folgen, die sich vor dem Hintergrund des Kontexts einordnen lässt. Dieser setzt sich – ausgehend vom Wechsel der Zeiten (Koh 3,1-8), der für den Menschen nicht zu berechnen ist – mit den epistemologischen Grenzen des Menschen auseinander, was in Koh 3,11 im Hinblick auf das Ganze, das Gott macht, ausdrücklich festgehalten wird. Grundsätzlich werden dadurch die Grenzen des Menschen und die tendenzielle Unverfügbarkeit der Erfahrungswirklichkeit thematisiert, die vollständig auf Gott zurückzuführen ist. Koh 3,14 greift diese Gedanken erneut auf.

Demgegenüber lenkt Koh 3,12-13 „[a]ngesichts dieser tragisch-absurden Lebenssituation“¹²²² den Blick zunächst auf das, was für den Menschen positive Erfahrungen ermöglicht (*carpe diem*).¹²²³ Der Wortschatz unterstreicht, dass es nun um positive Aspekte menschlichen Erlebens geht (טוב; שמח)¹²²⁴ und um das Beste, was der Mensch in seinem Leben ergreifen kann.¹²²⁵ Der Mensch solle sich freuen (לשמח)¹²²⁶ und „לעשות טוב“. Koh 3,12 hält zunächst offen, worin die Freude gründet, weshalb es sich um eine allgemein gehaltene Aussage handelt. Die Freude kennt prinzipiell viele Anlässe im menschlichen Leben.¹²²⁷

¹²²¹ Zur Struktur der Texteinheit, die sich an den satzeinleitenden Verben orientiert, siehe: Michel, Untersuchungen, 59; Backhaus, Zeit, 119; Schellenberg, Erkenntnis, 125.

¹²²² Backhaus, Zeit, 125.

¹²²³ Koh 3,12-13 zieht die Konsequenzen für den Menschen, die sich aus der Unverfügbarkeit der Erfahrungswirklichkeit und den epistemologischen Grenzen ergeben. Vgl. dazu Michel, Untersuchungen, 66ff; Saur, Gelassenheit, 100.

¹²²⁴ „Dass es »gut« ist, »sich zu freuen und Gutes zu tun« (V. 12), »zu essen, zu trinken und Gutes zu genießen« (V. 13), ist selbstevident.“ Krüger, Kohelet, 176.

¹²²⁵ Zur Funktion der Wendung „אין טוב“ legt F. J. Backhaus eine ausgiebige Untersuchung vor. Für das Vorkommen im Koheletbuch (Koh 2,24; 3,12-13.22; 8,15) erstellt er kontextbezogene Analysen und hält voneinander abweichende Bedeutungen fest, die einer klimaktischen Abfolge unterliegen. Das Ziel dieser Klimax sieht er in Koh 3,22 erreicht, in der komparativen Bedeutung *es gibt nichts Besseres*. Vgl. Backhaus, Besseres, 102-134. N. Lohfink spricht, ausgehend von der der Reihe in Koh 5,17 vorausgeschalteten Wendung „טוב אשר יפה“, sogar vom *vollkommenen Glück*, das der Mensch durch sie erfahren kann. Vgl. Lohfink, Offenbarung, 151.

¹²²⁶ Das Koheletbuch betont die Freude, die der Mensch im Leben erfahren kann. Den hohen Stellenwert, den dieser Aspekt besitzt, zeigt die Häufigkeit des Begriffs „שמח“ an. G. Vanoni weist darauf hin, dass „שמח“ in seiner Verteilung im Alten Testament „im Verhältnis zum Textumfang [...] am häufigsten in Koh (17mal)“ vorkomme. Vanoni, שמח, 808.

¹²²⁷ Zu verschiedenen Anlässen der Freude im Alten Testament, siehe: Ruprecht, שמח, 830f.

Die Wendung „לעשות טוב“ erscheint primär als Parallele zu „לשמוח“ und ist daher am ehesten mit *sich Gutes tun* zu übersetzen. Die meisten Ausleger/Auslegerinnen nehmen dieses Verständnis an.¹²²⁸ Demgegenüber könnte man die Wendung auch im ethischen Sinne mit *Gutes tun* wiedergeben.¹²²⁹ In Koh 7,20 wird dieselbe Wendung ausdrücklich so gebraucht. In Koh 3,12 scheint allerdings ein solches Verständnis nicht zu passen, da der Zusammenhang – wie Koh 3,13 zeigt – den Gedanken der Lebensfreude, nicht aber den Gedanken ethischen Handelns, entfaltet.¹²³⁰

Während Koh 3,12 zwar die Freude in den Mittelpunkt rückt, dabei aber ihren Anlass offenlässt, ergänzt Koh 3,13 Motive, in denen diese Freude gründet. Mit „וגם“ schließt sich eine „Erläuterung [an; MS], ohne die die Lebensanschauung des Qoh [...] unbegreiflich wäre“.¹²³¹ An dieser Stelle ist nun – wie schon in Koh 2,24 – von der im Koheletbuch geprägten Reihe die Rede: *Essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe*.

Mit den Motiven der Reihe werden grundlegende Lebensvollzüge des Menschen eingeführt, durch die „das Ganze des menschlichen Lebens in den Blick kommt.“¹²³² Gleichzeitig handelt es sich dabei um universale Erfahrungen, die gewöhnlich zum Leben eines jeden Menschen gehören und die *conditio humana* berühren.¹²³³

„אכל“ (essen) und „שתה“ (trinken) bilden ein zusammengehöriges Begriffspaar und kennzeichnen lebensnotwendige Funktionen, die allen Lebewesen gemein

¹²²⁸ Vgl. Lauha, *Kohelet*, 69; Hertzberg, *Prediger*, 96; Michel, *Untersuchungen*, 66; Lohfink, *Kohelet*, 33; Backhaus, *Zeit*, 124; Kaiser, *Kohelet*, 12; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 269f.

¹²²⁹ Vgl. Vonach, *Nähere*, 36; Schellenberg, *Kohelet*, 76.

¹²³⁰ So argumentiert z. B. auch Michel, *Untersuchungen*, 66. L. Schwienhorst-Schönberger hat sicherlich recht, wenn er meint, „[w]äre der ethische Aspekt in der Bestimmung des Guten von Bedeutung, dann wäre zu erwarten, dass er zumindest an einigen Stellen klar zum Ausdruck käme“. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 270.

¹²³¹ Hertzberg, *Prediger*, 108. L. Schwienhorst-Schönberger, der „טוב“ mit Glück wiedergibt, definiert die Reihe als Aufzählung dreier Glieder, die inhaltlich bestimmen, was gut für den Menschen sei. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 238f.

¹²³² Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 240. Nach L. Schwienhorst-Schönberger stehen essen und trinken für die Zeit der Erholung, im Gegensatz zur Zeit der Arbeit und Mühe. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 240.

¹²³³ „Every man] [sic!] or ‘each man’ stands for ‘all humanity’, though the phrase takes each individual man singly.” Barton, *Ecclesiastes*, 102.

sind.¹²³⁴ Weil die Thematik von *essen und trinken* einen primären Sitz im Leben aller Menschen einnimmt,¹²³⁵ weist das Alte Testament in zahlreichen Kontexten Inhalte auf, die dem Themenbereich zuordenbar sind. So deutet sich für das Begriffspaar, über die Funktion der Lebenserhaltung hinaus,¹²³⁶ eine Mehrdimensionalität in der Verwendung alttestamentlicher Texte an.

Das allgemeine Begriffspaar *essen und trinken* bildet eine Art paradigmatische Wendung, die in unterschiedlichen Kontexten verschiedentlich gefüllt wird und dabei individuelle Akzente setzt: Brot und Wein (Ex 34,28; 1 Sam 30,12; 1 Kön 13,8f); Fleisch und Wein (Jes 22,13); Brot und Wasser (Ez 12,18f).¹²³⁷

Für das Koheletbuch ist v. a. die Beobachtung von R. Smend von Bedeutung, der hinsichtlich des Begriffspaares darauf aufmerksam macht, dass „[d]ie Grenzen zwischen der Physiologie und der Psychologie [...] fließend“¹²³⁸ seien.

So kann der Umgang mit Speise Medium mannigfaltiger Emotionen und Haltungen sein. Vielfach werden *essen und trinken* als „Zeichen des Wohlbefindens und der Freude“¹²³⁹ verstanden. Die Möglichkeit für den Menschen, zu essen und zu trinken, ist positiv besetzt: „Der Traurige, Verstörte, Ängstliche und Depressive ißt *nicht* – so zumindest nach der breiten Überlieferung alttestamentlicher Schriften.“¹²⁴⁰ Demgegenüber „bezeichnet oft das Essen und Trinken den entspannten, normalen, natürlichen Zustand“.¹²⁴¹

Die enge Zusammengehörigkeit von Freude einerseits sowie von *essen und trinken* andererseits zeigt sich anhand des Bedeutungsgehalts des Lexems

¹²³⁴ „אכל“ wird gleichermaßen für Menschen als auch für Tiere gebraucht, was vor allem die lebensnotwendige Bedeutung hervorhebt, die dem Begriff innewohnt. Vgl. Ottosson, אכל, 253.

¹²³⁵ J. Hake verweist auf Hunger und Durst als grundlegende Erfahrung aller Menschen. Dazu zitiert er G. Simmel, der in diesen Bedürfnissen etwas findet, das alle Menschen unterschiedslos verbindet: „Von allem, was den Menschen gemeinsam ist, ist das Gemeinsamste: daß sie essen und trinken müssen.“ Hake, Schlagseite, 233. „Man braucht nicht hervorzuheben, daß das Begriffspaar »Essen und Trinken« kein Eigentum des Alten Testaments ist, Belege sich vielmehr aus allen Zeiten und Regionen leicht beibringen lassen.“ Smend, Essen, 200.

¹²³⁶ Pointiert hält M. Ottosson fest: „Die normale Folge des Essens ist das Sattwerden.“ Ottosson, אכל, 253.

¹²³⁷ Zu den Kombinationen und den Textstellen, siehe: Smend, Essen, 201.

¹²³⁸ Smend, Essen, 202.

¹²³⁹ Ottosson, אכל, 253.

¹²⁴⁰ Schwienhorst-Schönberger, Glück, 201f. Dabei gibt er folgende Beispiele an: Gen 24,33; 1 Sam 1,7; 20,34; 28,20; 1 Kön 21,4; Jes 24,11. Ausführlich stellt R. Smend alttestamentliche Textstellen zusammen, die den Zusammenhang von Freude und *essen und trinken* unterstreichen. Vgl. Smend, Essen, 202f.

¹²⁴¹ Smend, Essen, 203.

„שמח“, das konkrete Äußerungen der Freude, wie *essen und trinken*, stillschweigend miteinschließen kann: „Deshalb kann ‚die Freude‘ zum Beispiel, weil sie am Fest ohne reichliches Essen und Trinken unvorstellbar ist, auch ohne weitere Bestimmung ‚das festliche Gelage‘ bezeichnen.“¹²⁴²

Die unmittelbare Verbindung zu Koh 3,12 zeigt, dass im Koheletbuch gerade der Aspekt der Freude im Vordergrund steht, den *essen und trinken* ermöglichen.¹²⁴³ Sachgemäß schließt daran ferner der Ausdruck „ראה טוב“ an. Übersetzt meint *Gutes sehen* im eudämonologischen Kontext von Koh 3,12-13 *Gutes genießen*.¹²⁴⁴

Im Gegenüber zu den epistemologischen Grenzen des Menschen und einer Wirklichkeit, die letztlich nicht zu durchschauen ist, wird damit in Koh 3,12-13 eher bescheiden auf das Gute für den Menschen verwiesen.¹²⁴⁵ Auch vor dem Hintergrund der Königsfiktion, die die äußersten Möglichkeiten des Menschen entfaltet, entspricht *essen und trinken* eher alltäglichen und gewöhnlichen Freuden.¹²⁴⁶ Dieser Zusammenhang kann für die individuelle Lebensgestaltung, im Sinne eines *carpe diem*, bedacht werden.

¹²⁴² Braulik, Lust, 95. Zum im Alten Testament verbreiteten Zusammenhang von Freude und Mahl/Gelage, siehe: Vanoni, שמח, 812.

¹²⁴³ Die abgewandelte Form der Reihe in Koh 8,15 (*essen, trinken und sich freuen*) unterstreicht die Schwerpunktsetzung auf die Freude.

¹²⁴⁴ „ראה טוב“ in Koh 3,13 schließt sich an „לעשות טוב“ in Koh 3,12 (es sich wohl sein lassen bzw. sich Gutes tun) an. Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 356. Ein eudämonologisches Verständnis nehmen auch die meisten Ausleger/Auslegerinnen an: Vgl. Krüger, Kohelet, 177; Vonach, Nähere, 36; Kaiser, Kohelet, 12; Michel, Untersuchungen, 66; Lauha, Kohelet, 70. Zum Verb „ראה“ im Koheletbuch, u. a. auch in der Verbindung mit „טוב“, siehe: Schoors, Verb, 227ff.

¹²⁴⁵ Das Anliegen des Koheletbuches – trotz aller Grenzen auch die positiven Möglichkeiten des Lebens aufzuzeigen – würde verfehlt, wenn man den Aspekt der Freude, wie A. Lauha, lediglich als „Betäubungsmittel“ verstünde, der „dem Menschen die Erbärmlichkeit seines Lebens zu vergessen hilft“. Lauha, Kohelet, 169. Vielmehr öffnet das Koheletbuch immer wieder den Blick auf die Freude, ohne die vielfältigen Grenzen – insbesondere des Todes – auszublenden. Bezeichnend urteilt R. Smend: Es handelt sich im Koheletbuch um keinen „Aufruf zum Sinnentau-mel, wie ihn Jesaja vor Augen hatte und wie er in wechselnder Form zu allen Zeiten wiedergekehrt ist. Jene andere Seite soll ja nicht übersehen oder übertönt werden; es bleibt dabei daß man besser ins Trauerhaus als ins Trinkhaus gehen soll, um das Ende aller Menschen zu bedenken (7,2).“ Smend, Essen, 204.

¹²⁴⁶ Entgegen den Genussmöglichkeiten des Königs geht es vielmehr um „kleine Annehmlichkeiten des Alltags“. Vonach, Nähere, 133. T. Krüger geht im Hinblick auf die mediterrane Trias in Koh 9,7f davon aus, dass das Koheletbuch „relativ »bescheidene« Genüsse im Auge zu haben“ scheint. Krüger, Kohelet, 307. Die Einschätzung von N. Lohfink, der meint, das Koheletbuch denke vielmehr an große Gelage (vgl. Lohfink, Kohelet, 70), scheint hingegen nicht zu der Haltung des Koheletbuches zu passen, das von einer sich durchs Leben tragenden Freude ausgeht.

Deutlich wird dieser Gedanke auch anhand von Koh 9,7f. Ausführlich zeichnet Koh 9,7f ein Bild davon, worin für den Menschen Freude gründen kann. Die sich in der Reihe andeutende Lebensfreude (Koh 2,24; 3,13; 5,17) wird in Koh 9,7f beispielhaft konkretisiert.

Während Koh 2,24; 3,13; 5,17 (dazu auch Koh 8,15) *essen und trinken* nicht weiter ausdifferenzieren, spricht Koh 9,7, unter Wiederholung der beiden Stichworte „אכל“ und „שתה“, die nun eindeutig auf die Erfahrung von Freude (שמח) und Gutem (טוב) hin genannt werden, zusätzlich von Brot (לחם) und Wein (יין). Dazu werden weitere Motive, nämlich Öl (שמן) und Kleidung (בגד) aufgenommen, die in Koh 9,7f den positiven Lebensvollzügen des Menschen weiter Ausdruck verleihen.¹²⁴⁷

Brot, Wein und Öl werden in Palästina und darüber hinaus für den ganzen Mittelmeerraum als zusammengehörige Größe wahrgenommen und als sogenannte mediterrane Trias bezeichnet.¹²⁴⁸ Das Motiv der Kleidung, das in Koh 9,8f neben Brot, Wein und Öl erwähnt wird, kann die mediterrane Trias bzw. Teile davon erweitern: „Die Reihe Brot, Wein, Öl = Essen, Trinken, Salben ist nämlich im Alten Testament wie im alten Orient ein breit belegtes Motiv (zuweilen um das Element der Kleidung erweitert; vgl. Hos 2,7; Am 6,4-6; Ps 23,5; Qoh 9,7f.; Dan 10,3; 2 Chr 28,15 u. ö. [...])“.¹²⁴⁹

Brot, Wein, Öl und weiße Kleider stehen für die Ermöglichung von Freude, wie sich detailliert anhand der einzelnen Motive zeigt.

So sollen die Kleider zu *jeder Zeit* (בכל עת) weiß sein bzw. das Leben mit der geliebten Frau *alle Tage* (כל-ימי) genossen werden (Koh 9,8f).

¹²⁴⁷ Der Gedanke, dass das Koheletbuch über die genannten Motive vor allem auf die Lebensfreude abzielt, wird allgemein angenommen: Vgl. Lauha, Kohelet, 169; Hertzberg, Prediger, 178; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 457; Krüger, Kohelet, 307; Vonach, Nähere, 126f.

¹²⁴⁸ “The ‘Mediterranean triad’ of grain, wine, and oil (cereals, grapes, and olives [...]) typically represents food in general.” Mann, Food, 351. Bereits die landwirtschaftlichen Primärprodukte von Brot, Wein und Öl werden häufig miteinander aufgezählt: „Als Dreierreihe bilden Korn, Most und Olivensaft die Erstlingsfrüchte der Ernte (Num 18,12; Dtn 7,13; 18,4; 2 Chr 31,5). Sie werden auch als Teil des an den Tempel abzuführenden Zehnten genannt (Dtn 12,17; 14,23; Neh 10,40; 13,5.12), in persischer Zeit sogar als Naturalabgaben für die Steuer (Neh 5,11). Dem Fluch, dass die Feinde Getreide, Most und Olivensaft des Landes verzehren (Dtn 28,51; vgl. Joel 1,10), steht die Heilsverheißung gegenüber, dass diese Güter reichlich vorhanden sein werden (Jer 31,12; Joel 2,19).“ Maier, tägliche Brot, 43. Eine tabellarische Übersicht zu verschiedenen Motivvarianten findet sich bei: Krüger, Lob, 214f.

¹²⁴⁹ Spieckermann, Heilsgegenwart, 35.

Insbesondere „[d]ie Kombination ‚Brot und Wein‘ (Gen 14,18; Neh 5,15 u. ö.) meint nicht nur ‚Essen und Trinken‘, sie ist vielmehr ein Hinweis auf ein reichliches Freudenmahl“.¹²⁵⁰ Wein stellt ein Genussmittel dar und ist fester Bestandteil festlicher Zusammenkünfte und Anlässe (Jes 5,12; Neh 8,10).¹²⁵¹ Wein besitzt, anders als Wasser, die Fähigkeit, „die Härten des bäuerlichen Alltags und seine Beschränkungen zu sprengen“.¹²⁵²

Den Gedanken der Freude transportiert auch das Öl, indem es in Koh 9,8 hinsichtlich seiner salbenden Funktion erwähnt wird.¹²⁵³ Öl wird in profaner Absicht zum Salben von Körper und Haar benutzt:¹²⁵⁴ „In dem trockenen Mittelmeerklima wirkt das kühle, geschmeidige Olivenöl angenehm auf der Haut; man verwandte es vor allem zur Salbung des Kopfes (Psalm 23,5; 133,2).“¹²⁵⁵ Das dadurch hervorgerufene Glänzen „war Ausdruck der Freude (Ps 45,8; Jes

¹²⁵⁰ Dommershausen, לחם, 541. „‚Brot und Wasser‘ deuten dagegen die gerade noch auskömmliche Nahrung an (1 Kön 18,4.13; 2 Kön 6,22; Jes 21,14; Ez 4,17).“ Dommershausen, לחם, 541. Spezielle Bedeutungsnuancen für „לחם“ ergeben sich demnach über das dazugehörige Getränk.

¹²⁵¹ Zahlreiche Anlässe bieten Gelegenheit zum Weinkonsum: „Sohnesentwöhnung (Gen 21,8), Hochzeit (Ri 14,10), Weinlese (Ri 9,27), Schafschur (1 Sam 25,2.36f), Hausbau (Spr 9,1-6), Königsintronisation (1 Chr 12,40), Bündnisschluß (2 Sam 3,20f.), Besuch von Freunden oder Personen, die man ehren wollte (1 Makk 16,15; 2 Kön 6,23).“ Dommershausen, יין, 617. Der Aspekt der Freude in der Kombination von Brot und Wein erschließt sich hauptsächlich durch den Wein: „Wein ist emotionaler konnotiert als Weizen oder Gerste. Er wird mit Freude verbunden, Wein ist »das Jauchzen der Erde« (Jes 24,11) und »erfreut des Menschen Herz« (Ps 104,15; vgl. Sir 31,27.28).“ Geiger, Erinnerungen, 18.

¹²⁵² Keel/Küchler/Uehlinger, Orte, 77. Zwischen Brot und Wein besteht nach D. Krochmalnik ein inhaltlicher, komplementärer Zusammenhang. Brot und Wein stehen für Gegensätze, die miteinander in Verbindung stehen: „Brot und Wein verhalten sich also zueinander wie Leid und Trost, wie Schmerz und Heilmittel.“ Krochmalnik, Schriftauslegung, 73.

¹²⁵³ Das Vorkommen des Nomens „שמן“ im Alten Testament (195-mal) lässt sich auf verschiedene thematische Bereiche aufteilen, deren jeweilige Häufigkeit nach A. Krüger auch mit den Hauptverwendungsbereichen einhergeht: „Öl in Verbindung mit unterschiedlichen Opferarten (69mal), als Salböl (53mal), Öl für die Lampen im Heiligtum (siebenmal), als Ölbaum(-holz) (sechsmal).“ Krüger, Lob, 200f.

¹²⁵⁴ A. Krüger gibt zu bedenken, dass wohl das alttestamentliche Vorkommen des Begriffs den alltäglichen Bereich der Körper- und Schönheitspflege unterrepräsentiere: „Man kann deshalb davon ausgehen, daß die Menge des als Grundnahrungsmittel verzehrten Öls und das von der Bevölkerung zur Körperpflege Verbrauchte um ein Vielfaches höher war, als das im Kult verwendete und von den alttestamentlichen Schriften genannte.“ Krüger, Lob, 201.

¹²⁵⁵ Hepper, Pflanzenwelt, 109.

61,3)“, ¹²⁵⁶ die sich daher in verschiedensten Kontexten des Salbens immer wieder zeigt. ¹²⁵⁷ Dementsprechend „unterließ [man; MS] es nur, wenn man in Trauer war (2 Sam 12,20; 14,2).“ ¹²⁵⁸

Auch die weißen Kleider, die jederzeit (בכל עת) getragen werden sollen, unterstreichen Festlichkeit und Freude. ¹²⁵⁹ Nach R. Liebermann besitzt Kleidung, die immer und immer wieder getragen wird, identitätsstiftende Funktion: “Through temporary body modifications and supplements, the wearer recreates and reinforces their identity day after day.” ¹²⁶⁰ Die Freude soll nach dem Koheletbuch also ein wesentlicher Bestandteil des Lebens sein. ¹²⁶¹

Das Koheletbuch porträtiert die Freude in Koh 9,7-9 als ein Potential, das in alle Facetten des menschlichen Lebens eindringen kann: Brot und Wein erfüllen den Menschen von innen her, das Salböl und die weiße Kleidung zeigen die Freude nach außen und in der Liebe zur Frau (Koh 9,9) berührt die Freude das zwischenmenschliche Miteinander. ¹²⁶²

¹²⁵⁶ Keel/Küchler/Uehlinger, Orte, 78. „Der Glanz auf dem Gesicht wird hier nicht nur als die äußere, sichtbare Folge des verriebenen Fettes verstanden, sondern auch in seiner dem Gesicht wohlthuenden und verschönernden Eigenschaft, die das Angesicht ‚jubeln‘ läßt.“ Krüger, Lob, 201.

¹²⁵⁷ Als David in Hebron vom Volk zum König ausgerufen wird, bringt man unter anderem Öl und begründet dies mit der vorherrschenden Freudenstimmung (1 Chr 12,41).

¹²⁵⁸ Keel/Küchler/Uehlinger, Orte, 78. Zum im Alten Testament vielfach zu konstatierenden Zusammenhang von Salben und Freude sowie von Nicht-Salben und Trauer, siehe: Ringgren, שמן, 253.

¹²⁵⁹ Kleider ermöglichen den Ausdruck von Emotionen: Wer seine Kleider zerreißt (zum Verständnis des Kleiderzerreißen im Alten Testament: vgl. Bender, Textilien, 148ff) oder in Sack (zum Verständnis des Sacktragens im Alten Testament: vgl. Bender, Textilien, 163ff) und Asche geht, drückt im Alten Testament nonverbal Trauer oder Buße aus (Est 4,1f; Dan 9,3; Jona 3,5-6). Hierbei liegen Kommunikationsformen vor, die auf *Minderungsriten und Demütigungsgesten* zurückgreifen, um eine *Statuserniedrigung* anzuzeigen. Entweder werden dabei normalerweise bedeckte Körperteile aufgedeckt oder Kleidung beschädigt bzw. verringert. Vgl. Bender, Textilien, 144. Im Gegensatz dazu können entsprechende Kleider Festlichkeit und Freude unterstreichen, weshalb Kleidung nicht nur Emotion, sondern auch Alltag und Festzeiten unterscheidet: „Mit den »weißen Kleidern« dürften Festkleider gemeint sein (Est 8,15).“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 458. „Da weiße Kleider schwierig herzustellen und aufwendig zu pflegen sind, sind sie einem feierlichen Anlass angemessen.“ Köhlmoos, Kohelet, 206.

¹²⁶⁰ Liebermann, Clothing, 2.

¹²⁶¹ Daher lässt sich mit L. Schwienhorst-Schönberger schlussfolgern: „Nach Koh 9,7-10 soll das Leben des Menschen durchgehend Festcharakter in sich tragen.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 459.

¹²⁶² Brot, Wein und Öl besitzen deshalb nach A. Krüger eine Bedeutung für den menschlichen Körper in seiner Gesamtheit, „sein emotionales Inneres (Gemüt), alttestamentlich ‚sein Herz‘, seine äußere Hülle (die Haut als größtes Sinnesorgan!) sowie Gesundheit und Energie, die von

Mit besonderer Aufmerksamkeit ist außerdem zu beobachten, dass genau da, wo die Reihe von *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* konkretisiert wird, Gott nicht in ausdrücklicher Verbindung dazu genannt wird. Gott wird zwar für die Reihe an sich als Geber genannt (Koh 2,24; 3,13; 5,17), aber nicht explizit als Geber von Brot und Wein (bzw. auch Öl und Kleidung). Da der Leser bis Koh 9,7 bereits mehrfach darauf verwiesen wurde, dass *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* auf Gott zurückzuführen ist und in Koh 9,7 eindeutig eine konkrete und detaillierte Ausführung der Reihe vorliegt, stellt sich für den Leser m. E. die Frage, warum der Gottesbezug nun ausbleibt. Möglicherweise deutet sich für das Gabe-Motiv der Reihe im Koheletbuch eine ähnliche Differenzierung an, wie im Hinblick auf Koh 1,4-7 bzw. Koh 3,1-8, wonach *theologisches* Sprechen im Detail (Brot, Wein, Öl und Kleidung) einer Zurückhaltung unterliegen muss und deshalb unterbleibt.

Während *essen und trinken* sowie *Gutes genießen* eindeutig positive Aspekte menschlichen Erlebens darstellen,¹²⁶³ wird die Reihe – wo immer sie genannt wird (Koh 2,24; 3,13; 5,17; 9,7f) – nun um das Motiv der Mühe ambivalent erweitert. Konkret ist davon die Rede, dass der Mensch essen, trinken und Gutes genießen könne – bei seiner Mühe.

Das Thema *Mühe* beschäftigt das Koheletbuch in auffallendem Maße, was das häufige Vorkommen des Begriffs „עמל“ (35-mal) unterstreicht.¹²⁶⁴ Bereits in der ersten Fragestellung, die das Koheletbuch im Prolog aufwirft, ist von „עמל“,

innen kommen, werden durch die genannte Trias aufs Beste versorgt“. Krüger, Lob, 186. Hinzufügen ist die Funktion der Kleidung, die eine innere Freude nach außen hin kommunizieren kann, aber auch auf das Innen zurückwirkt.

¹²⁶³ M. Saur spricht treffend von der „klassische[n] Trias der Lebensfreude“. Saur, Gelassenheit, 100. A. Vonach spricht von der „Chiffre für Lebensfreude“. Vonach, Nähere, 133. Die Reihe verweist mit der Freude auf das Beste, was das Leben bereithält: „In der Freude sah der alttestamentliche Mensch einen Lichtblick in der Welt; die Freude galt als der Vorteil des Lebens gegenüber einem freudlosen Vegetieren in der Unterwelt. Wenn im Leben des Menschen alles nur ein ‚Windhauch‘ ist und nichts dem Menschen dauernden Namen und Ruhm verschaffen kann, so ist doch die Freude das für ihn, was er als Bestes im Leben erreichen kann.“ Loretz, Qohelet, 246.

¹²⁶⁴ Schwertner, עמל, 332. Der Gebrauch des Lexems im Alten Testament ist überschaubar (75-mal), weshalb das im Verhältnis dazu überproportionale Vorkommen im Koheletbuch besondere Beachtung verdient. Zur Verteilung des Lexems im Alten Testament, siehe: Schwertner, עמל, 332. M. Fox gibt „עמל“ als eines der Schlüsselwörter des Koheletbuches an. Vgl. Fox, Ecclesiastes, xviii.

als einer das menschliche Leben begleitenden Größe die Rede: „*Welchen Gewinn hat der Mensch bei all seiner Mühe, mit der er sich abmüht unter der Sonne?*“ (Koh 1,3)¹²⁶⁵

Der Begriff „עמל“ lässt sich folgendermaßen bestimmen:

„Die Grundbedeutung der Wurzel ist vermeintlich ‚müde sein‘ oder ‚müde werden‘ und um diese Grundbedeutung herum stehen eine Reihe Bedeutungen, die semantisch zusammenhängen: ‚*ml* bezeichnet einerseits das, wodurch man müde wird, also ‚die Arbeit‘ (und das Verbum ‚arbeiten‘), andererseits aber den Zustand, worin man sich befindet, wenn man ermüdet wird, also ‚Mühsal‘, ‚Elend‘ und ‚Unheil‘. Endlich kann ‚*ml* die positiven Erfolge der mühevollen Arbeit angeben, also ‚Gewinn‘ oder ‚Erwerb‘.“¹²⁶⁶

Obwohl in unterschiedlichen Kontexten verschiedene Nuancen des Begriffs zum Tragen kommen, „klingen alle Aspekte des Begriffes mit“.¹²⁶⁷ Auch für das Koheletbuch zeigt sich das ganze Bedeutungsspektrum des Begriffs an, da neben einem Verständnis von *Arbeit* „עמל“ auch in einem unspezifischen Sinne verstanden werden kann, nämlich als Mühe, die generell mit dem Tun des Menschen einhergeht. Bereits die Frage des Prologs in Koh 1,3 deutet eine solche Bedeutungsoffenheit an, da umfassend „כל עמלו“ des Menschen in den Blick genommen werden. „עמל“ ist im Koheletbuch eine zum menschlichen Leben gehörende und nicht abschließend zu definierende Größe.

Die wesentlichen Aspekte eines Verständnisses von „עמל“ behandelt der Gedankengang der Königsfiktion (Koh 1,12-2,26), der den Großteil des begrifflichen Vorkommens im Koheletbuch beinhaltet (15-mal innerhalb von Koh 2,10-24).¹²⁶⁸ Ab Koh 2,10 resümiert König Kohelet all das, was er erreicht hat, und hebt dabei insbesondere die Mühe hervor, die das Tun (עשה) begleitet hat (Koh

¹²⁶⁵ „Die Einleitung bedeutet für das Buch Qoh das gleiche, was für das Johannesevangelium der Prolog und für die Oper die Ouvertüre bedeutet. Sie enthält die einzelnen Motive, die dann immer wiederkehren; das Buch Qoh ist im großen und ganzen die »Auswicklung« dessen, was »eingewickelt« in der Einleitung steht.“ Hertzberg, Prediger, 69.

¹²⁶⁶ Otzen, עמל, 214.

¹²⁶⁷ Otzen, עמל, 214.

¹²⁶⁸ „עמל“ kann daher als Hauptthema des Abschnitts identifiziert werden. Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 85.

2,4-9).¹²⁶⁹ Gerade der Rückblick auf das ganze Tun des Königs, das in spektakulärer Vielfalt ausgebreitet wird, zeigt die Mühe als Konstante, die das ganze Leben berührt.¹²⁷⁰ Auch sprachlich wird dieser grundsätzliche Zusammenhang, zwischen dem Tun des Menschen und der Mühe, mithilfe der zwei nebeneinandergestellten *figurae etymologicae* von „עשה“ und „עמל“ unterstrichen: „*Und ich wandte mich hin zu all meinen Werken, die meine Hände gemacht, und zu der Mühe, mit der ich mich abgemüht hatte*“ (Koh 2,11).¹²⁷¹

Die Mühe gehört – das vermittelt die Anthropologie der Königsfiktion – zur *conditio humana*. Dennoch bestimmt die Mühe nicht das ganze Dasein des Menschen, wie die Kombination der zur Reihe gehörenden Motive unterstreicht, die – und das scheint ein zentraler Gedanke der Reihe zu sein – positive und negative Seiten menschlichen Erlebens vereint. Die Präposition „ב“ macht deutlich, dass beides gleichermaßen einhergeht: Freude *bei* der Mühe. „Es gibt kein Leben ohne Mühe, es gibt aber auch kein Leben ohne Genuss. Mühe und Genuss sind die beiden Seiten menschlicher Existenz.“¹²⁷²

Hinsichtlich der Mühe im menschlichen Leben besetzt das Koheletbuch auf diese Weise ein eigenes Profil im Alten Testament. V. a. weisheitliche Texte betonen die mühevollen Seite des Lebens und nehmen die Mühsal als hauptsächliche Erfahrungsgröße des Lebens dar.¹²⁷³

In Ps 90,10 wird selbst über ein sattes Leben (achtzig Jahre) nur spöttisch gesagt, die Herrlichkeit dieses Lebens sei allein die Mühe.¹²⁷⁴ Grundsätzlich wird damit die Mühe wie im Koheletbuch als zum Leben gehörende Größe in den

¹²⁶⁹ Das Tun des Königs artikuliert sich in verschiedensten Werken (er baut, pflanzt, macht, kauft, sammelt), die mit Mühe einhergehen: „*Und ich wandte mich hin zu all meinen Werken, die meine Hände gemacht, und zu der Mühe, mit der ich mich abgemüht hatte*“ (Koh 2,11). Auch der Bereich des Erkenntnisstrebens des Menschen wird im Koheletbuch mit Anstrengung und Mühe in Verbindung gebracht. Dabei verwendet das Koheletbuch allerdings das Lexem „ענה“ (Koh 1,13; 3,10).

¹²⁷⁰ M. Moosbrugger spricht für das Koheletbuch von der Mühe als „Strukturelement menschlichen Lebens“. Moosbrugger, Reichtum, 78.

¹²⁷¹ Auch in Koh 9,9, wo *Leben* parallel zu *Mühe* erscheint, wird deutlich, dass diese beiden Größen nicht voneinander zu trennen sind.

¹²⁷² Saur, Gelassenheit, 100.

¹²⁷³ Zum Gebrauch von „עמל“ in der weisheitlichen Tradition, siehe: Otzen, עמל, 217. O. Loretz zufolge handelt es sich im Hinblick auf die Mühe des menschlichen Lebens um einen gemeinsamen Topos der Weisheitsliteratur. Vgl. Loretz, Qohelet, 198.

¹²⁷⁴ Zur Bedeutung der Mühe in Ps 90, siehe: Otzen, עמל, 217; Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100), 611.

Blick genommen.¹²⁷⁵ Im Unterschied zu Ps 90 geht allerdings das Koheletbuch über diese tragische Feststellung hinaus, indem der Aspekt der Lebensfreude mit der Mühe einhergeht und beides nebeneinandersteht.¹²⁷⁶

Ähnlich wie Ps 90,10 spricht auch das Ijobbuch von der Mühe, die das Leben beeinträchtigt und eng mit dem menschlichen Leben verbunden ist. Das Ijobbuch findet dafür eindringliche Worte (Ijob 3,10.20; 5,6f; 7,3):¹²⁷⁷ „Er [Ijob; MS] weiß, daß der *‘āmāl* seit seiner Geburt sein Verhängnis ist (Ijob 3,10); so kann er nur fragen, warum Gott dem elenden (*‘āmel*) Menschen das Licht sehen läßt (Ijob 3,20; vgl. Jer 20,18).“¹²⁷⁸

Das Koheletbuch zeigt hingegen eine umfassendere Einsicht in das menschliche Dasein, das sowohl Freude als auch Mühe umfasst und in dieser Spannung die *conditio humana* kennzeichnet.

Die Reihe schließt daraufhin mit einer *theologischen* Aussage. Die von Freude und Mühe bestimmten Lebensvollzüge des Menschen (*conditio humana*) sind auf Gott zurückzuführen, den das Koheletbuch als Geber der ambivalenten Erfahrungswirklichkeit kennzeichnet. Die Pendenskonstruktion in Koh 3,13 betont,¹²⁷⁹ dass es sich bei der gesamten Reihe von *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* um eine Gabe (מתת) Gottes handelt. In den Motiven der Reihe spiegelt sich daher – in anthropologischer Hinsicht – die Überzeugung des Koheletbuches wider, dass die Wirklichkeit insbesondere in ihrer Ambivalenz auf Gott zurückgeht (Koh 3,1-8; 7,14). Zwar macht das Koheletbuch mithilfe der Reihe deutlich, dass Freude, die der Mensch erfahren kann, letztlich von Gott ermöglicht wird (ein für *theologische* Reflexionen entscheidender Gedanke), dennoch sollte man die Reihe in ihrer Aussagekraft keinesfalls um den

¹²⁷⁵ H. Hertzberg und A. Lauha halten fest, dass in Ps 90,10 und im Koheletbuch in derselben Weise von der Mühe gesprochen werde, die das ganze Leben des Menschen begleite. Vgl. Hertzberg, Prediger, 69; Lauha, Kohelet, 33.

¹²⁷⁶ Den Aspekt der Lebensfreude findet man in Ps 90 – im Gegensatz zum Koheletbuch – nicht. Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (51-100), 612.

¹²⁷⁷ Vgl. Otzen, עמל, 217. Eine besondere Pointe enthält Ijob 5,7, das sich im Gegenüber zu Gen 3,17f lesen lässt. Während in Gen 3,17f der Ackerboden verflucht wird, d. h. so verändert wird, dass seine Bearbeitung dem Menschen zur Mühe wird, spricht Ijob 5,7 davon, dass die Mühsal nicht aus der Erde sprosst, sondern der Mensch zur Mühsal geboren wird. Mühe und Menschsein gehören nach Ijob 5,7 grundsätzlich zusammen.

¹²⁷⁸ Otzen, עמל, 217.

¹²⁷⁹ Vgl. Backhaus, Zeit, 125.

Aspekt der Mühe beschneiden, denn gerade dieser (tendenziell negative) Aspekt unterstreicht die differenzierte Rede von Gott im Koheletbuch, welche die Erfahrungswirklichkeit des Menschen nicht einseitig *theologisch* deutet und verkürzt. Eine Schlussfolgerung wie beispielsweise von F. Fitschen droht genau das zu tun: „Wenn Gott etwas gibt (נתן), dann sind es keine ‚bösen Beschäftigungen‘, sondern positive Dinge bzw. Gaben.“¹²⁸⁰ Exakter trifft es vielmehr die Beobachtung von R. Smend, der für die Reihe ganz zurecht meint, „es ist nicht einfach »Gutes«, sondern »Gutes in seiner Mühsal«, was der Mensch erfahren kann“.¹²⁸¹ Indem das Koheletbuch die Spannung zwischen den unterschiedlichen Erfahrungspolen menschlichen Lebens nicht auflöst, sondern beide nebeneinander stehen lässt und auf Gott zurückführt, wird dem Leser zu verstehen gegeben, dass man Gott nicht nur einseitig als Ursprung des Guten (oder eines mühevollen Lebens), sondern der gesamten Erfahrungswirklichkeit annehmen muss.

Dass es auf die *theologische* Rückführung der Erfahrungswirklichkeit insbesondere in ihrer Ambivalenz ankommt, zeigt sich auch daran, dass zwar innerhalb des Koheletbuches vielfach von „עמל“ im menschlichen Leben gesprochen wird (Koh 1,3.8; 2,11.18.19.20.21.22; 4,4.6.8; 5,14; 6,7), eine *theologische* Reflexion der Mühe aber nur da stattfindet, wo zugleich von positiven Erfahrungsmöglichkeiten die Rede ist (Koh 2,24; 3,13; 5,17.18; 8,15; 9,7-9). Dieses *so wohl als auch* wird dann mit dem Lexem „נתן“ auf Gott zurückgeführt.

Unklar ist, inwieweit das Koheletbuch auch an diejenigen denkt, die nicht *essen, trinken und Gutes genießen* können. Fest steht: „Kohelet ist sicher nicht ein Buch im biblischen Kanon, dessen erste Adressaten die Armen sind.“¹²⁸² Bewusst ist dem Koheletbuch jedenfalls, dass Armut die Möglichkeit zu Freude und Genuss einschränken bzw. verunmöglichen kann (Koh 5,15f; 6,6).¹²⁸³ Aus diesem Grund wird man für die Reihe nicht annehmen dürfen, dass das Koheletbuch eine generelle Aussage vorlegt, im Sinne von: *jeder Mensch kann*

¹²⁸⁰ Fitschen, Gabe, 323. So erwähnt F. Fitschen den Aspekt der Mühe nicht, wenn er über Koh 3,13 im Kontext von Koh 3,10-15 resümiert: „Schöpfungstheologisch ist Gott in Kohelets Denken also derjenige, der gutes und genussvolles Leben kontinuierlich und immer wieder ermöglicht, aber er ist auch derjenige, der dem Menschen die Fähigkeit dazu gibt, dies auch zu erkennen!“ Fitschen, Gabe, 322.

¹²⁸¹ Smend, Essen, 204.

¹²⁸² Moosbrugger, Reichtum, 71.

¹²⁸³ Vgl. Krüger, Kohelet, 231.237.

essen, trinken und Gutes genießen bei seiner Mühe – das ist von Gott gegeben. Die Erfahrungswirklichkeit, die für das Koheletbuch maßgeblich ist, gibt einen solchen Befund nicht her. Vermutlich wird man daher eher ein Verständnis annehmen müssen, wie es F. Ellermeier formuliert: „daß überall und immer, wo solches unbekümmerte Essen und Trinken des Menschen geschieht, Gott es ist, der das wirkt“.¹²⁸⁴ D. h., es wird nicht gesagt, dass Gott jedem Menschen essen, trinken und Genuss ermöglicht, sondern dass es sich da, wo jemand dazu in der Lage ist, um Erfahrungen handelt, die auf Gott zurückzuführen sind. Demgegenüber erscheint nach dem Koheletbuch die Mühe in jedem Fall als Konstante des Lebens.

Vor diesem Hintergrund und entsprechend der *vorsichtigen, zurückhaltenden* und *reduzierten* Rede von Gott im Koheletbuch, sollte man m. E. keine allzu weitreichenden *theologischen* Schlüsse daraus ziehen, dass Gott als Geber im Kontext der Lebensfreude, welche die Reihe neben der Mühe impliziert, genannt wird. Auch das Koheletbuch verzichtet darauf, indem es diese Erfahrungen lediglich mit Gott in Verbindung bringt, aber nicht weiterführend deutet! *Essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* steht im Koheletbuch für positives und negatives Erleben, das universal jedes menschliche Leben berührt und in eigentümlicher Spannung auf Gott zurückzuführen ist.

Intertextueller Gesprächsraum:

Das *theologische* Profil des Koheletbuches lässt sich auch an dieser Stelle besser nachvollziehen, wenn man alttestamentliche Texte vergleichend heranzieht, die in ähnlicher Weise Motive enthalten, die zur genannten Reihe gehören. Insbesondere bietet sich dafür Ps 104 an, zu dem sich zahlreiche intertextuelle Referenzen hinsichtlich der Reihe, aber auch darüber hinaus, herstellen lassen.¹²⁸⁵

¹²⁸⁴ Ellermeier, *Qohelet*, 283f.

¹²⁸⁵ Ps 104 ist aufgrund seines schöpfungstheologischen Profils einer der alttestamentlichen Texte, die F. Fitschen in Bezug auf den schöpfungstheologischen Schwerpunkt des Koheletbuches vergleichend heranzieht. Insbesondere zu Koh 9,7f sieht er Parallelen vorliegen: „Der Text 9,7-10 scheint also vom großen Schöpfungspsalm Ps 104 beeinflusst gewesen zu sein.“ Fitschen, *Gabe*, 398.

Obwohl Ps 104 „für viele zu den Lieblingstexten des Psalters“ gehört, „setzt seine Komplexität immer wieder in Erstaunen“.¹²⁸⁶ Es handelt sich um einen Hymnus, der mit einem Aufgesang in Ps 104,1 beginnt und mit einem Abgesang ab Ps 104,33 ausklingt.¹²⁸⁷ „Zwischen Aufgesang und Abgesang steht das Corpus des Hymnus, das ausführlich begründet, warum JHWH zu loben bzw. zu segnen ist.“¹²⁸⁸ Im Anschluss an eine Theophanieschilderung (Ps 104,1-4)¹²⁸⁹ nimmt das Corpus in erster Linie die Schöpfung über verschiedenen Facetten in den Blick. Erinnert wird an die *creatio prima* und die *creatio continua*,¹²⁹⁰ wobei die jeweiligen Motive keiner stringenten Ordnung folgen bzw. sich nicht eindeutig abgrenzen lassen.¹²⁹¹ Grundsätzlich beschreiben verschiedene kosmische Phänomene die Beständigkeit und Festigkeit des Weltganzen. Die Erde steht fest gegründet (Ps 104,5 vs. Koh 1,4),¹²⁹² die Wasser sind gebändigt und fließen lebensförderlich (Ps 104,6-10 vs. Koh 1,7), und der Wechsel von Licht und Dunkelheit bestimmt das Maß der Zeit (Ps 104,19-23 vs. Koh 1,5).¹²⁹³ Obwohl im Ergebnis Ps 104 und das Koheletbuch gleichermaßen von einer dem Chaos entzogenen Welt sprechen, stellt sich die *theologische* Ausgestaltung der Texte vollkommen unterschiedlich dar. Während Ps 104 das

¹²⁸⁶ Janowski, Schöpfungsglaube, 418. Unklar ist z. B. die Wachstumsgeschichte des Psalms. Vgl. dazu Spieckermann, Heilsgegenwart, 21ff; Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 71ff.

¹²⁸⁷ Zu Form und Komposition, siehe: Janowski, Schöpfungsglaube, 419.

¹²⁸⁸ Janowski, Schöpfungsglaube, 419.

¹²⁸⁹ Zur Schilderung JHWHs als Himmelskönig, siehe: Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 76f.

¹²⁹⁰ Obwohl beide Aspekte vertreten sind, wird die *creatio continua* ausladender behandelt: „Ps 104 im Grundbestand ist ein ‚Schöpfungspsalm‘ im Sinne der *conservatio* und *gubernatio* der Schöpfung, zwar vertraut mit dem Gedanken der konstituierenden Schöpfungstat (vgl. V. 2b), ohne aber davon entschieden Gebrauch zu machen und damit theologisch Zentrales zu sagen.“ Spieckermann, Heilsgegenwart, 49.

¹²⁹¹ „Da werden die Vögel und Menschen an zwei verschiedenen Stellen erwähnt (V.12 und 17 bzw. V.14f. und 23), und das Meer (V.25) erscheint merkwürdig weit getrennt von der Bändigung der Chaoswasser (V.6-9). Auch die Erschaffung der Gestirne (V.19) erwartet man eher im Umkreis der anfangs geschilderten himmlischen Sphäre (V.2f.) als nach der Erwähnung von Steinbock und Klippdachs (V.18).“ Spieckermann, Heilsgegenwart, 25.

¹²⁹² Wie in Koh 1,4 wird mit dem Zeitbegriff „עולם“ die Dauerhaftigkeit der Erde ausdrücklich festgehalten: „Die Fundamentierung sichert die gewünschte Stabilität der Erde, wobei V 5b die implizierte Stabilität auf Dauer (vgl. Ps 93,1 und 96,10) durch die Zeitangabe explizit macht.“ Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 78.

¹²⁹³ Die Ordnung der Zeiten wird breit entfaltet – auch im Hinblick auf die verschiedenen Lebewesen, denen verschiedene Tages- und Nachtzeiten zukommen. Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 81f.

Handeln Gottes – mit einer Vielzahl an Verben – in Worte fasst und an Vorstellungen der *creatio prima* anknüpft,¹²⁹⁴ beschreibt das Koheletbuch allein die Wirklichkeit mit ihren kosmischen Abläufen, weil nur diese der Erfahrung zugänglich ist. Erst indirekt wird im Koheletbuch aufgrund der *theologischen* Grundaussage (Gott macht alles) klar, dass es sich dabei um die *creatio continua* handelt. Dieser Zurückhaltung, die *theologische* Aussagen des Koheletbuches bestimmt, stehen geradezu plastische *theologische* Vorstellungen im Ps 104 entgegen. Beispielsweise unterscheidet sich das Bild eines Wettergottes, der den Chaoswassern droht (Ps 104,7),¹²⁹⁵ markant vom Duktus des Koheletbuches, das lediglich festhält, dass das Meer nicht voll werde. Im Gegenüber zu Ps 104, der das Handeln Gottes bis ins Detail bildreich in Worte fasst, beschreibt das Koheletbuch nur die der Erfahrung zugängliche Wirklichkeit und führt diese indirekt mit „עשה“ und „נתן“ auf Gott zurück. Die *vorsichtige, reduzierte* und *zurückhaltende* Rede von Gott im Koheletbuch macht der Vergleich dieser beiden schöpfungstheologischen Texte anschaulich.

Ausführlich thematisiert Ps 104 auch die „*Lebensversorgung aller Geschöpfe*“.¹²⁹⁶ In allen Vorgängen der Natur erkennt und benennt der Psalm unmittelbar das Handeln Gottes: „V 14 erwähnt [...] die Versorgung durch die Flora und unterscheidet das Gras für das Vieh (vgl. Ps 147,8b) von den Pflanzen für die Kulturarbeit des Menschen.“¹²⁹⁷ Die über den Aspekt der Lebenserhaltung hinausgehende Freude, die Gott dem Menschen ermöglicht, bringt die mediterrane Trias (Brot, Wein und Öl) zum Ausdruck (Ps 104,14-15 vs. Koh 9,7f). Gott ist derjenige, der all das gibt: „Du gibst (נתן) ihnen: Sie sammeln ein. Du tust deine Hand (יד) auf: Sie werden gesättigt mit Gutem (טוב)“ (Ps 104,28 vs. Koh 2,24f; 3,13; 5,17).

¹²⁹⁴ Der Aspekt der *creatio prima* scheint in Ps 104 erst nachträglich ein- und ausgearbeitet worden zu sein. „Dem verantwortlichen Redaktor schien der Aspekt des konstituierenden Schöpfungshandelns gegenüber dem konservierend-providentiellen zu kurz gekommen zu sein. Fast alle Nachträge erklären sich aus seinem Interesse an der *prima creatio*, die ihm aus seinen Quellen von Gen 1 bis Hi 40 als wichtiges Theologoumenon bekannt und dementsprechend ergänzt worden ist.“ Spieckermann, Heilsgegenwart, 48. H. Spieckermann sieht diese Nachbearbeitung in historischen Umständen begründet, wenn er unterstellt, man vermochte „Gottes heilsame Zuwendung weniger im Gegenwärtigen als in der Vergegenwärtigung des Anfänglichen zu entdecken“. Spieckermann, Heilsgegenwart, 49. Siehe dazu auch: Dohmen, Schöpfer, 290ff.

¹²⁹⁵ „V 7 berichtet die Reaktion des Schöpfers. Er greift ein wie ein zorniger Wettergott; er schilt die Chaoswasser (Ps 18,16 und 106,9) und droht mit dem Donnern einer Gewittertheophanie (Ps 77,19).“ Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 78f.

¹²⁹⁶ Janowski, Schöpfungsglaube, 428.

¹²⁹⁷ Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 80.

Obwohl der Psalm auch ambivalente Aspekte der Wirklichkeit mit einbezieht (Nacht; Löwen; Tod; Sünder)¹²⁹⁸ und die Abhängigkeit der Lebewesen von Gott thematisiert,¹²⁹⁹ „überwiegt der lebensbejahende und schöpfungsfreundliche Grundton“,¹³⁰⁰ der sich letztlich auch im preisenden Charakter des Psalms widerspiegelt und den Gesamteindruck des Psalms bestimmt. Die Ambivalenz der Erfahrungswirklichkeit spielt dabei allenfalls eine untergeordnete Rolle. Gott wird v. a. als derjenige gepriesen, der Leben schafft und erhält.

Damit gibt Ps 104 eine *theologische* Deutung der Wirklichkeit vor: „Wir treffen in Ps 104 also auf einen Menschen, der Erfahrungen im Umgang mit der natürlichen Welt gemacht hat, der diese Erfahrungen verarbeitet und ihnen standhält soweit, daß sie ihn überwältigen und beglückt hinreißen zum Lob.“¹³⁰¹

Der Einzelne – der diese Erfahrungen gemacht hat – kann möglicherweise so von Gott reden, wie das Ps 104 vorzeichnet. Berücksichtigt man allerdings die Erfahrungswirklichkeit in ihrer Ambivalenz, dann lässt sich eine *theologische* Deutung der Wirklichkeit, wie sie Ps 104 vorlegt, nicht spannungsfrei formulieren. Erweist sich das Gotteslob des Psalms nicht sogar für denjenigen als zynisch, der leidet?

Obwohl im Koheletbuch die Darstellung des Weltganzen (Koh 1,4-7; 3,1-8) und der Aspekt der Lebensfreude, den die Reihe hervorhebt, durchaus positive *theologische* Schlussfolgerungen ermöglichen würden, wie das in Ps 104 der Fall ist, bleibt es bei relativ nüchternen *theologischen* Äußerungen. Diese Beobachtung lässt sich m. E. folgendermaßen erklären: Das Koheletbuch enthält kein Gotteslob und gibt damit keine – möglicherweise einseitige und der Erfahrung nicht entsprechende – *theologische* Deutung der Wirklichkeit vor.

¹²⁹⁸ „Zunächst einmal weisen V. 20-22 auf, dass der Schöpfung in der Nacht eine gewisse Eigendynamik eignet. Die Löwen – als Verkörperung des Chaos – werden aktiv, sie fordern von Gott ihre Beute, der sie ihnen auch gibt. V. 27-30 dann zeigen deutlich, dass Gott seiner Schöpfung nicht nur gütig zugewandt ist, sondern dass er sein Angesicht auch verbergen kann, dass er Leben nicht nur erhält, sondern auch begrenzt und beendet.“ Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 101. „Die Ordnung ist gefährdet durch den zornigen JHWH und die Sünder.“ Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 91.

¹²⁹⁹ Der existentielle Stellenwert der in Ps 104,27.28 von Gott gegebenen Speise an die Lebewesen wird über das parallele Nebeneinander zum von Gott gegebenen Lebensatem (רוח) hergeleitet (Ps 104,29.30). Die mit der Gabe der Speise einhergehende Abhängigkeit entspricht in derselben Weise der Abhängigkeit der Lebewesen vom Lebensatem, wie T. Mann deutlich macht: „They are as dependent on God for food as they are for air, the very breath of God (vv. 27-28).“ Mann, Food, 351.

¹³⁰⁰ Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 91.

¹³⁰¹ Steck, Wein, 175.

Dadurch berücksichtigt das Koheletbuch die Ambivalenz der Erfahrungswirklichkeit, die eben in ihrer Ambivalenz auf Gott zurückzuführen und damit nicht so einfach *theologisch* zu deuten ist. Der Vergleich von Ps 104 und dem Koheletbuch macht hier noch einmal deutlich, dass das Koheletbuch reflektiert der Überlegung folgt, wie man von Gott sprechen kann und wo dieses Sprechen besser Grenzen berücksichtigt.

3.2.4 Reichtum und Genuss (Koh 5,18; 6,2)

Koh 5,18 Auch jeder Mensch, dem Gott Reichtum und Güter gegeben und zugleich gestattet hat, davon zu essen und seinen Teil zu nehmen und sich bei seiner Mühe zu freuen – das ist eine Gabe Gottes.

Koh 6,2 Ein Mensch, dem Gott Reichtum und Güter und Vermögen gibt, und seiner Seele fehlt nichts von allem, was er wünschen mag; aber Gott gestattet ihm nicht, davon zu essen, sondern ein Fremder isst es. Das ist vergänglich und überaus schlecht.

Koh 5,18 und Koh 6,2 enthalten weitere Gaben, die das Koheletbuch auf Gott zurückführt. Die Gabe-Thematik wird vor allem in Koh 5,18, im Anschluss an die Reihe von *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe*, sowie die von Gott gegebene Lebenszeit (Koh 5,17), mehrschichtig behandelt. Der Kontext greift also bereits bekannte Gabe-Motive auf und erweitert diese nun um das Motiv des Reichtums,¹³⁰² das den größeren Zusammenhang inhaltlich bestimmt (Koh 5,9-6,2). Ab Koh 5,9 liegt diesbezüglich ein spezifischer Wortschatz vor (נכס; עשיר; שבע; בעל; תבואה; כסף), der thematisch ein Textgefüge definiert. Dieses lässt sich in folgende Texteinheiten untergliedern: Kritische Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Reichtums (Koh 5,9-16); *theologische* Reflexion dessen, was gut ist für den Menschen – im Hinblick auf den Reichtum –

¹³⁰² Das Phänomen des Reichtums bzw. materiellen Besitzes wird im Koheletbuch immer wieder reflektiert und stellt eines der zentralen Themen dar, mit denen sich das Buch auseinandersetzt (Koh 1,12-2,26; 7,11f). Zum Themenfeld *Eigentum und Geld* im Koheletbuch, siehe: Loretz, Qohelet, 265f. Eine Auseinandersetzung mit dem Thema bietet auch: Moosbrugger, Reichtum, 69ff.

(Koh 5,17-19); *theologische* Reflexion dessen, was schlecht ist für den Menschen – im Hinblick auf den Reichtum (Koh 6,1-2). Koh 5,17-19 und Koh 6,1-2 sind nahezu parallel aufgebaut, wobei einmal ein positives Szenario, das andere Mal ein negatives Szenario entfaltet wird.¹³⁰³ In beiden Fällen handelt es sich um an der Wirklichkeit gewonnene Erfahrungen, die das Koheletbuch in ihrer Gegensätzlichkeit nebeneinanderstellt.¹³⁰⁴

Zuvor geht das Koheletbuch in Koh 5,9-16 verschiedenen Überlegungen hinsichtlich des Reichtums nach. In den Blick geraten eine Vielzahl an negativen Auswirkungen, die sich für einen Menschen aufgrund von Reichtum, als einer „knechtenden Macht“,¹³⁰⁵ ergeben können.¹³⁰⁶

- a) Wer Geld und Reichtum liebt, strebt andauernd nach mehr (Koh 5,9).¹³⁰⁷
- b) Mehrt sich der Reichtum, dann auch die Nutznießer (Koh 5,10).¹³⁰⁸
- c) Der Reiche¹³⁰⁹ kann aufgrund seiner Satttheit nicht schlafen (Koh 5,11).¹³¹⁰
- d) Reichtum kann durch ein unglückliches Geschäft verloren gehen (Koh 5,12-13).¹³¹¹

¹³⁰³ Zu den beiden gegenteiligen Szenarien, siehe: Schwienhorst-Schönberger, Glück, 149ff; Vonnach, Nähere, 56ff.

¹³⁰⁴ Beide Fälle stellen Beobachtungen dar. Der Wendung „אשר ראיתי“ kommt dabei eine textgliedernde Funktion zu.

¹³⁰⁵ Lauha, Kohelet, 110.

¹³⁰⁶ Die negativen Auswirkungen von Reichtum sind ausführlich herausgearbeitet bei: Hertzberg, Prediger, 130f; Backhaus, Zeit, 190f; Lauha, Kohelet, 109f.

¹³⁰⁷ Das Koheletbuch erkennt die Gefahr, „dass das Streben nach Gütern zur Sucht werden kann“. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 328.

¹³⁰⁸ Die Mehrung von Reichtum erscheint als sinnloses Nullsummenspiel, wenn mit dem Wachsen des Reichtums auch diejenigen wachsen, die davon zehren: „Gedacht ist an die zahllosen Mäuler, die großer Besitz befriedigen muß, an Arbeiter, Steuereinnahmer, Bettler, Diebe usw.“ Hertzberg, Prediger, 131. Insofern lässt sich die rhetorische Frage nach dem Gewinn des Reichen negativ beantworten (Koh 5,10): Es gibt keinen Gewinn.

¹³⁰⁹ Wenn in diesem Zusammenhang vom *Reichen* die Rede ist, dann schließt die Bezeichnung reiche Männer und Frauen mit ein.

¹³¹⁰ Die Aussage kann entweder wörtlich verstanden werden, im Sinne, dass der Reiche aufgrund seines Überflusses (zu viel Essen) nicht schlafen könne (vgl. Hertzberg, Prediger, 131), oder im übertragenen Sinne, dass der Reiche aufgrund der vielen Sorgen, die sein Reichtum mit sich bringt, nicht einmal nachts zur Ruhe komme (vgl. Lauha, Kohelet, 110f).

¹³¹¹ Der Verlust des Reichtums führt zu Unglück für den Reichen und sogar für dessen Nachkommen. Deshalb hält H. Hertzberg, der hierzu auch an das Unglück Ijobs erinnert, pointiert fest: „Wer nie reich war, ist gegen diese Gefahr gefeit!“ Hertzberg, Kohelet, 131.

e) Spätestens der Tod entreißt allen Reichtum (Koh 5,14f).¹³¹²

Die ausführliche Betrachtung des Reichtums aus verschiedenen Perspektiven führt zu einem negativen Bild, welches einen Mehrwert des Reichtums – v. a. auch aufgrund der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens – in Frage stellt. Reichtum erweist sich nach diesen Ausführungen (Koh 5,9-16) eher als Gefahr für die Lebensfreude und erscheint deshalb als wenig erstrebenswert.

In Koh 5,17 wird hingegen auf das verwiesen, was für den Menschen gut ist und ihm Freude bereiten kann. Infolgedessen ändert sich der Sprachduktus: Der Fokus liegt nun nicht länger auf den Begriffen „רע“ (Koh 5,12.13) und „רעה“ (Koh 5,12.15), sondern auf den Begriffen „טוב“ (Koh 5,17 (2x)) und „יפה“ (Koh 5,17), was das in jeder Hinsicht Gute meint. Inhaltlich nennt das Koheletbuch an dieser Stelle die Reihe mit ihren Motiven *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* (Koh 2,24; 3,13; 5,17). Darüber hinaus öffnet der Aspekt der von Gott gegebenen Lebenszeit (נתן) die *theologische* Dimension dieser Erfahrungsmöglichkeiten.¹³¹³

In den Kontext dessen, was für den Menschen gut und von Gott gegeben ist, wird nun auch – vor dem Hintergrund von Koh 5,9-16 etwas unerwartet – das Phänomen des Reichtums gestellt.¹³¹⁴ Anders als die Motive der Reihe von es-

¹³¹² Zu dieser Erkenntnis gelangt auch schon der König in Koh 2,18f. Das Bild, „*Wie er aus dem Leib seiner Mutter hervorgekommen ist, nackt wird er wieder hingehen*“, erinnert an Ijob 1,21, der in Verbindung mit diesem Bild das souveräne Geber-Sein Gottes und die Abhängigkeit des Menschen anfügt: „*Und er sagte: Nackt bin ich aus meiner Mutter Leib gekommen, und nackt kehre ich dahin zurück. JHWH hat gegeben, und JHWH hat genommen, der Name JHWHs sei gepriesen!*“

¹³¹³ M. Schellenberg zufolge deute bereits das Attribut „יפה“ in Anlehnung an das Tun Gottes in Koh 3,11 an, dass das Gute und Schöne, von dem in Koh 5,17f die Rede ist, von Gott gemacht sei. Vgl. Schellenberg, *Kohelet*, 99.

¹³¹⁴ Das Koheletbuch orientiert sich immer wieder an der Erfahrungswirklichkeit, die z. T. weder schwarz noch weiß ist, sondern ambivalent. Auch in Bezug auf den Reichtum werden beide Seiten – die positive und negative – beleuchtet: „*Qohelet geht die Besitzfrage von mehreren Seiten her an. Wie in anderen Fällen hat er auch in dieser stets die Vielseitigkeit des Problems vor Augen. Er bleibt sich bewußt, wie unmöglich es ist, alle Aspekte auf eine einfache Formel zu bringen. Wenn er deshalb einerseits festhält, daß der Besitz die Möglichkeit bietet, das Beste im Leben, die Freude zu genießen, dann hindert ihn dies keineswegs, auch die weniger guten Seiten des Besitzes ans Licht zu bringen.*“ Loretz, *Qohelet*, 265.

sen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe, entspricht Reichtum keiner allgemeinen menschlichen Lebensrealität. Es handelt sich vielmehr um einen Sonderfall, den das Koheletbuch an die Reihe anschließt.¹³¹⁵

Die beiden Szenarien, die das Koheletbuch einbringt (Koh 5,18 und 6,2), stimmen zunächst in ihrer grundsätzlichen Aussage überein. Reichtum wird mit dem Lexem „נתן“ auf Gott zurückgeführt und damit als Gabe Gottes verstanden.

Nach Koh 5,18 gibt Gott Reichtum (עשר) und Güter (נכס), während in Koh 6,2 zusätzlich das Vermögen (כבוד)¹³¹⁶ aufgenommen wird. Die einzelnen Begriffe überschneiden sich in ihrer Bedeutung, sodass es auf die Fülle ankommt, die das Koheletbuch hier zum Ausdruck bringen möchte: Koh 5,18 und Koh 6,2 verweisen auf herausragenden Wohlstand. Als allgemeine Aussage hält das Koheletbuch dadurch unmissverständlich fest, dass, wenn ein Mensch Reichtum hat, dieser auf Gott zurückzuführen ist. Innerhalb der *theologischen* Reflexion der Königsfiktion wurde dieser Zusammenhang bereits hergestellt (Koh 2,26).

¹³¹⁵ H. Hertzberg spricht vom Sonderfall des Reichen, den das Koheletbuch in Koh 5,18 betrachte. Vgl. Hertzberg, Prediger, 132. Nach A. Vonach enthalte Koh 5,18 die Aussage, dass Reichtum nicht jedem Menschen beschert sei. Vgl. Vonach, Nähere, 62. Anders argumentiert M. Köhlmoos: Sie verweist auf den Bezug zwischen Koh 5,18; 6,2 und dem biblischen Salomo und unterstellt für das Koheletbuch den Gedanken einer universalen Weitung: „Seine Chancen [Salomos; MS] kommen allen zugute.“ Köhlmoos, Kohelet, 159. Das Koheletbuch meint aber mit „כל-האדם“ nicht einfach *jeden Menschen*, sondern jene Menschen, denen Gott – und das ist als Einschränkung zu verstehen – Reichtum und Güter gibt. Betrachtet wird eine bestimmte Konstellation, ein bestimmter Fall, wie die Übersetzung von F. Ellermeier deutlich macht: „Indes, auch der Fall, daß Gott einem Menschen Reichtum und Schätze gibt [...] auch dieser Fall ist immer reine Gottessetzung.“ Ellermeier, Qohelet, 291. M. E. unterstreicht insbesondere der Anklang des Reichtums an Salomo, dass es dem Koheletbuch um herausragenden Reichtum geht.

¹³¹⁶ „כבוד“ kann im materiellen Sinne *Reichtum* bzw. *Vermögen*, aber auch im immateriellen Sinne *Ansehen* bzw. *Ehre* bezeichnen. Vgl. Westermann, כבוד, 798f. In Koh 6,2 wird wohl, weil der Kontext den Reichtum thematisiert, das materielle Verständnis vorzuziehen sein. Treffend erscheint auch die Argumentation von L. Schwienhorst-Schönberger, der dafür votiert, „כבוד“ mit *Vermögen*, anstatt *Ehre* wiederzugeben, da ein fremder Mann, wie es weiter im Vers heißt, zwar materielle Dinge genießen könne, nicht aber eine immaterielle Größe, wie die Ehre. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 344. Generell lässt sich für den Begriff beobachten, dass, wenn „כבוד“ neben „עשר“ verwendet wird, von einer parallelen Bedeutung, im Sinne von *Reichtum/Vermögen* auszugehen ist. Vgl. Weinfeld, כבוד, 26.

Beide Verse enthalten darüber hinaus noch einen darauf aufbauenden Gedanken, den Koh 5,18 und Koh 6,2 in unterschiedlicher Weise ausführen.

Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass Reichtum allein nicht automatisch zu positiven Erfahrungen führt.¹³¹⁷ Das Koheletbuch hat darauf ausdrücklich hingewiesen (Koh 5,9-16). N. Lohfink spricht daher von einer Unterscheidung, die das Koheletbuch in Koh 5,18 und Koh 6,2 tätigt, „zwischen Reichsein einerseits und der Möglichkeit, den Reichtum auch für den Lebensgenuß zu gebrauchen, andererseits“.¹³¹⁸

Koh 5,18 führt zuerst das positive Szenario aus. Der Vers steht über die Konjunktion „גם“ mit der Einleitung der Texteinheit in Koh 5,17, „*Siehe, was ich als gut, was ich als schön erkannt habe*“, in Verbindung. Betrachtet wird ein Reicher, der seinen Reichtum essen, d. h. genießen (אכל), seinen Teil nehmen (נשא) und sich bei seiner Mühe freuen (שמח) kann.

Im Vergleich mit Koh 5,9-16 entwickelt sich ein aufschlussreicher Kontrast, der die Ambivalenz des Reichtums unterstreicht. Der Reiche in Koh 5,9-16 kommt nicht in den Genuss seines Reichtums, er kann nur in *Finsternis* essen (אכל).¹³¹⁹ Auch kann der Reiche in Koh 5,14 nichts davontragen (נשא), sodass die Mühe, die den Reichtum zusammenrafft und zusammenhält, umsonst ist. Dagegen kann nach Koh 5,18 Reichtum auch Freude bereiten.

Entscheidend ist nun ferner, dass nicht allein der Reichtum als Gabe Gottes zu verstehen ist. Gott ist es auch, der dem Menschen gestattet (שלט),¹³²⁰ den von ihm gegebenen Reichtum zu genießen, seinen Teil zu nehmen und sich bei seiner Mühe zu freuen. Obwohl in Koh 5,18 ein positives Szenario vorgestellt wird und der ermöglichte Genuss des Reichtums im Vordergrund steht, wird

¹³¹⁷ T. Krüger spricht vom Genuss, den der Reichtum nicht garantiere. Vgl. Krüger, Kohelet, 232. Gleichmaßen stellt L. Schwienhorst-Schönberger fest, dass das Koheletbuch „den Unterschied zwischen Haben und Sein kenne“ und eben der Reiche nicht automatisch der Glückliche sei. Schwienhorst-Schönberger, Glück, 151.

¹³¹⁸ Lohfink, Offenbarung, 160.

¹³¹⁹ „In Koh 5,18 bezieht sich אכל auf Reichtum und Schätze, trägt die Bedeutung ‚genießen‘ und hebt sich von dem in 5,12-16 geschilderten Fall ab, bei dem der Besitzer nicht in den Genuß seines Vermögens kommt, sondern nur noch ‚im Dunkeln‘ unter Ärger, Krankheit und Wut ‚essen‘ (אכל) kann. Schwienhorst-Schönberger, Glück, 148.

¹³²⁰ „שלט“ bedeutet in Koh 5,18 und 6,2 *jemandem etwas gestatten*: Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, 1409.

auch hier die Ambivalenz der Erfahrungswirklichkeit nicht völlig ausgeblendet, wenn – nach demselben Muster der Reihe (Koh 2,24; 3,13; 5,17) – gleichzeitig von „בעמלו“ die Rede ist.

Jedenfalls wird die Erfahrung, den von Gott gegebenen Reichtum genießen und sich an ihm erfreuen zu können, in Koh 5,18 auf Gott zurückgeführt. Das Gute, das der Mensch bzw. hier im Speziellen der Reiche erleben kann, wird von Gott ermöglicht!

Koh 6,2 führt nun, mit der annähernd selben Wortwahl wie Koh 5,18, ein negatives Szenario aus. Inhaltlich schließt Koh 6,1f an die Reichtums-kritischen Ausführungen von Koh 5,9-16 an, nimmt darüber hinaus aber eine *theologische* Perspektive ein.

Den Vers eröffnet eine zu Koh 5,18 konträre Beobachtung:¹³²¹ Einerseits wird erneut festgehalten, dass Reichtum von Gott gegeben wird, andererseits gerät aber dieses Mal ein Reicher in den Blick, der seinen Reichtum nicht genießen kann. Vielmehr kommt ein Fremder (איש נכרי) in den Genuss dieses Reichtums. Dass es sich bei einer solchen Konstellation um etwas Schlechtes handelt (זה הבל וחלי רע הוא), wurde bereits in der Königsfiktion deutlich gemacht (Koh 2,21.26). Die Tragik wird in Koh 6,2 durch den zusätzlichen Hinweis verstärkt, dass es dem besagten Menschen an nichts fehle, „so daß eigentlich alles da ist, was er sich nur wünschen kann“.¹³²²

Dieses Übel (רעה) wird darüber hinaus auf Gott zurückgeführt, von dem gesagt wird, dass er dem Reichen den Genuss seines Reichtums nicht gestatte (לא ישליטנו).

Die *theologische* Aussage des zweiten Szenarios erscheint sperrig, wenn nicht nur das positive Szenario auf Gott zurückgeführt wird, sondern auch das negative. Auf die viel diskutierte Frage, weshalb Gott einem Menschen den Genuss nicht gestatte, gibt das Koheletbuch keine Antwort.¹³²³ So etwas kommt

¹³²¹ Erkenntnisvorgang (ראה) und Erkenntnisraum (תחת השמש) werden klar benannt.

¹³²² Michel, Untersuchungen, 191.

¹³²³ Treffend urteilt F. J. Backhaus: „Qohelet [schildert; MS] diesen Ausnahmefall ohne nähere Begründung.“ Backhaus, Zeit, 196. „Es wird nicht angegeben, was ihn abhält.“ Lauha, Kohelet, 114. D. Michel stellt diesbezüglich drei Überlegungen zusammen. So könne der Reichtum wegen eines äußeren Ereignisses (weil der Reichtum verlustig geht), aufgrund einer Krankheit

schlichtweg vor und wird im Koheletbuch – ohne diesen Sachverhalt erklären zu können bzw. zu wollen – beobachtet und auf Gott zurückgeführt. Auch der Hinweis darauf, dass es sich in Koh 6,2 im Gegensatz zu Koh 5,18 um Einzelfälle handle,¹³²⁴ relativiert die grundsätzliche Aussage nicht, die das Koheletbuch anhand der beiden Szenarien vorlegt: Gott steht hinter der ambivalenten Erfahrungswirklichkeit!

In das *theologische* Gesamtbild des Koheletbuches fügen sich Koh 5,18 und 6,2 passend ein, das immer wieder das Ganze auf Gott zurückführt (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5) und dabei die Ambivalenz der Wirklichkeit nicht ausblendet, die das menschliche Leben und die dazugehörigen Erfahrungsdimensionen berührt (Koh 3,1-8; 7,14).

Dass es dem Koheletbuch um das Ganze geht, zeigt sich – wie in Koh 3,2-8 und 7,14 – auch anhand von Koh 5,18 und 6,2: Mit der Nennung zweier Gegensätze, die ein gemeinsames Thema behandeln, wird eine umfassende Aussage bemüht. Wenn Koh 5,18 in Bezug auf den Reichtum die Ermöglichung positiver Erfahrungen Gott zuschreibt und Koh 6,2 eben jene positiven Erfahrungen von Gott verwehrt sieht, dann verfestigt sich auch hier der Eindruck eines Gottes, der hinter jedwedem Erleben aufscheint.

Entscheidend sind auch die epistemologischen Grenzen des Menschen, die das Koheletbuch berücksichtigt, indem es weder für das positive noch für das negative Szenario Gründe nennt, die das Zustandekommen dieser Szenarien erklären. Die Beobachtungen werden schlicht festgehalten und in Relation zu Gott gesetzt. Damit wird deutlich gemacht: Das *Warum* und *Wozu* des göttlichen Handelns sind für den Menschen nicht einsehbar, sondern lediglich die Auswirkungen.¹³²⁵ Für den Leser zeigt sich dadurch die Unerklärlichkeit Gottes.

(d. h., der Reichtum ist noch da) oder aufgrund fehlender innerer Haltung (die den Reichtum nicht als Gabe Gottes akzeptiert) nicht genossen werden. Vgl. Michel, Untersuchungen, 192f.

¹³²⁴ D. Michel wertet Koh 6,1f als Schilderung eines Grenzfalles. Vgl. Michel, Untersuchungen, 191. Nach A. Vonach stehe „שׂא“ „paradigmatisch für mehrere beobachtbare Fälle, auf die das selbe Phänomen zutrifft.“ Vonach, Nähere, 64. „Im Gegensatz zu 5,18 ist es ein Einzelfall.“ Köhlmoos, Kohelet, 159.

¹³²⁵ Treffend hält diesem Umstand M. Saur fest: „Kohelet hinterfragt hier nicht weiter das Handeln Gottes, sondern er blickt auf den Menschen, dem der Genuss des Lebens und seiner Güter unverfügbar ist.“ Saur, Gelassenheit, 134.

Darüber hinaus legt das Koheletbuch keine *theologische* Schlussfolgerung vor, wie sie zum Beispiel A. Lauha angibt: „Die Schmerzlichkeit der beschriebenen Situation besteht darin, daß der Mensch ohnmächtig ist gegenüber den Launen des fernen himmlischen Despoten.“¹³²⁶ Auch von einer Willkür des göttlichen Gebens, wie sie H.-P. Müller insbesondere von Koh 5,18; 6,2 (dazu Koh 2,24-26) ableitet, ist im Koheletbuch nicht die Rede.¹³²⁷ Es stellt lediglich den Gabe-Zusammenhang fest, ohne diesen zu begründen oder zu bewerten, was die epistemologische Einsicht unterstreicht, sich *theologisch* nur *zurückhaltend*, *reduziert* und *vorsichtig* äußern zu können.

Intertextueller Gesprächsraum:

Das (*theologische*) Profil, welches das Koheletbuch in Verbindung mit dem Thema Reichtum enthält, lässt sich im Vergleich mit anderen alttestamentlichen Texten profilieren, welche die Bedingung von Wohlstand (*theologisch*) unterschiedlich reflektieren.¹³²⁸

Das Koheletbuch betont v. a. die Unverfügbarkeit des Reichtums. Innerhalb der Königsfiktion wird zwar zunächst auch zu verstehen gegeben, dass die in Koh 1,12-2,24 dargelegte königliche Prachtentfaltung u. a. als Folge von Weisheit und Tüchtigkeit verstanden wird (Koh 2,19). Doch das Resümee der Königsfiktion stellt einen generellen Zusammenhang in Frage. Denn es folgt die Einsicht: *Zufall* und *Zeit* können das in Weisheit und Mühe Erreichte einem anderen Menschen zukommen lassen, der weder weise ist, noch sich in irgendeiner Weise für das, was ihm zufällt, mühen musste (Koh 2,19.21; 5,13). Das Vorhandensein von Reichtum deutet also nicht automatisch auf Weisheit und aufgewendete Mühe hin. Umgekehrt gilt genauso, dass Weisheit und Mühe nicht zwingend Reichtum zur Folge haben: Beispielhaft illustriert der *arme Weise* in Koh 9,15, dass Weisheit keinesfalls Reichtum garantiert.

Reichtum entspricht dem Koheletbuch zufolge keinem Gut, über das der Mensch berechenbar verfügen kann, sondern unterliegt im Hinblick auf sein

¹³²⁶ Lauha, Kohelet, 114.

¹³²⁷ Vgl. Müller, Qohälät, 512.

¹³²⁸ „Das theologische Profil des at.lichen Redens vom Reichtum ist mehrschichtig.“ Sæbø, עשר, 451. Zu den „Ursachen von Armut und Reichtum“ in der alttestamentlichen Weisheit, siehe: Seiler, Armut, 590ff.

Zustandekommen als auch im Hinblick auf sein Verlustig-Gehen tendenziell der Unverfügbarkeit. Einen Zusammenhang von Tun und Ergehen lässt sich dem Koheletbuch zufolge nicht verlässlich beobachten. Das kann der Fall sein – aber muss nicht.

In den Sprichwörtern, die ebenfalls die Kombination von „עֲשֶׂה“ und „כְּבוֹד“ aufgreifen (Spr 3,16; 8,18; 11,16; 22,4), findet man dagegen diesen Zusammenhang immer wieder bestätigt.

Einerseits wird Wohlstand als Folge der Weisheit verstanden: „*Länge des Lebens ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre*“ (Spr 3,16).¹³²⁹ Andererseits kennt die Weisheit den Zusammenhang von Arbeit und Erfolg: „Sie [die Weisen; MS] stellen zunächst eine weitgehende Gesetzmäßigkeit fest, nach der dem Fleiß Erfolg, der Faulheit aber Armut beschieden ist.“¹³³⁰ Innerhalb der Spruchweisheit finden sich zahlreiche Zeugnisse dieser Überzeugung (Spr 11,16; 12,27; 14,23; 21,5).¹³³¹ Wohlstand gilt damit als etwas, das ein Mensch durch sein Tun erreichen kann: „*Gierig ist die Seele des Faulen, doch ist nichts da; aber die Seele der Fleißigen wird reichlich gesättigt*“ (Spr 13,4).¹³³² Fleiß und Weisheit gehören wiederum zusammen, da ein jeweiliges Handeln an Erfordernisse anzupassen ist, die einsichtig sein müssen: „Nach Prov 10,5 gilt der Fleißige, der rechtzeitig während der Ernte einen Vorrat anlegt, als *einsichtsvoll*.“¹³³³

Die Ausrichtung des Koheletbuches an der Erfahrungswirklichkeit wird hier deutlich, wonach sich diese Zusammenhänge von Tun und Ergehen nicht immer einstellen. Die Wirklichkeit unterliegt in vielfacher Weise der Unverfügbarkeit, die *Zeit* und *Zufall* mit sich bringen, was die Haltung des *carpe diem* in den Vordergrund rückt.

Dem Leser signalisiert das Koheletbuch, indem es die Wirklichkeit beschreibt, wie sie ist, dass diese letztlich allen Berechnungen des Menschen entzogen bleibt. Weder kann vom Ergehen des Menschen auf sein Tun geschlossen werden noch vom Tun auf ein bestimmtes Ergehen.

¹³²⁹ Vgl. Fuhs, Sprichwörter, 65.

¹³³⁰ Wolff, Anthropologie, 192.

¹³³¹ Vgl. Wolff, Anthropologie, 192.

¹³³² Vgl. Wolff, Anthropologie, 192.

¹³³³ Seiler, Armut, 590.

Ein Zusammenhang von Tun und Ergehen, der Reichtum begründet, wird in alttestamentlichen Texten außerdem *theologisch* reflektiert.¹³³⁴ So wird Reichtum auch als Gabe Gottes verstanden, die mit dem religiösen Verhalten des Empfängers korreliert. Noch einmal sei dazu – wie schon in Verbindung mit Koh 2,4ff und 2,24-26 – auf die Traum-Episode von König Salomo verwiesen (1 Kön 3,5-15). Darin werden Salomo über die erbetene Weisheit hinaus unter anderem „עֲשֶׂר“ und „כְּבוֹד“ von Gott gegeben (1 Kön 3,13)! „נָתַן“, das innerhalb von 1 Kön 3,5-15 fünfmal vorkommt, ist das entscheidende Lexem, welches den Dialog zwischen Gott und Salomo bestimmt und womit Gottes Aufforderung thematisch eröffnet wird: „*Bitte, was ich dir geben soll*“ (1 Kön 3,5)! Die Traum-Episode macht indirekt deutlich, dass Salomo Reichtum und Vermögen von Gott erhält, weil er ein gottgefälliges Verhalten an den Tag gelegt hat (1 Kön 3,11f).

Ähnliches lässt sich in den weisheitlich geprägten Psalmen beobachten: „Hier werden Gottesfurcht und Wohlstand in enge Beziehung zueinander gesetzt.“¹³³⁵ Beispielhaft illustriert Ps 112 diesen Gedanken, indem dem Gottesfürchtigen ein ausgesprochen positives Ergehen in Aussicht gestellt wird. So preist Ps 112,1-3 denjenigen, der JHWH fürchtet und seine Gebote hält: „*Vermögen und Reichtum wird in seinem Haus sein, und seine Gerechtigkeit steht für immer*“ (Ps 112,3). „V 2-3 konkretisiert – voll nach dem Konzept des sog. Tun-Ergehen-Zusammenhangs bzw. der konnektiven Gerechtigkeit – das durch ein solches Leben [die Lebensweise des Gerechten; MS] bewirkte Glück.“¹³³⁶ Und weiter: „Dieser Gerechte wird dauerhaft mit allen Lebensgütern gesegnet: Reichtum und Wohlergehen werden »seinem Haus« zuteil.“¹³³⁷ Letztlich wird dadurch nicht nur der Reichtum, sondern auch Gott, der den Reichtum gibt, zu einer berechenbaren Größe.

Auch das Koheletbuch bindet mit dem Lexem „נָתַן“ Reichtum an Gott zurück (Koh 5,18; 6,2). Der entscheidende Unterschied liegt aber darin, dass – anders als z. B. 1 Kön 3,5-15 oder Ps 112,1-3, wonach Reichtum als Ausweis der Frömmigkeit und des Gottesverhältnisses dient, – kein Kriterium genannt wird,

¹³³⁴ Zum theologischen Profil des alttestamentlichen Redens vom Reichtum, siehe: Sæbø, עֲשֶׂר, 451f.

¹³³⁵ Seiler, Armut, 591.

¹³³⁶ Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 240.

¹³³⁷ Hossfeld/Zenger, Psalmen (101-150), 240.

nach dem einem Menschen diese Gabe bzw. auch der Genuss dieser Gabe zukommt oder nicht. Durch den Verzicht auf eine wertende *theologische* Deutung des Reichtums wird m. E. dem Leser des Koheletbuches deutlich gemacht: Wenn ein Mensch Reichtum bzw. auch wenn er keinen Reichtum hat, lassen sich daraus keine Schlüsse über das Gottesverhältnis des jeweiligen Menschen ziehen.¹³³⁸

3.2.5 Die Zahl der Lebenstage (Koh 5,17; 8,15; 9,9)

In Koh 5,17; 8,15 und 9,9 ist ein weiteres Gabe-Motiv zu finden. Drei Mal spricht das Koheletbuch darin von der Lebenszeit (*Zahl der Lebenstage* bzw. *Tage des Lebens*), die Gott gibt (נתן), und berührt mit der Endlichkeit des Lebens „ein Thema, das sich wie kaum ein anderes durch das gesamte Koheletbuch zieht“.¹³³⁹

3.2.5.1 Das Leben als begrenzte Zeit

Leben versteht das Koheletbuch primär als eine zeitliche Größe, die begrenzt ist.¹³⁴⁰ Die individuelle Lebenszeit wird durch einen Anfang in der Zeit, das Geborenwerden, und ein Ende in der Zeit, das Sterben, definiert (Koh 3,2). Geburt und Tod sind die zeitlichen Fixpunkte des sich dazwischen ausspannenden Lebens. Das Wissen des Individuums um den Tod und eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Zeit gehören sachlich zusammen.¹³⁴¹ Treffend setzt deshalb A. Fischer den Tod mit einer „Erfahrung der Zeit“¹³⁴² gleich.

Der Gedanke der Zeitlichkeit des individuellen Lebens wird im Koheletbuch durchweg sichtbar, indem auf verschiedene Weise *Leben* als ein in der Zeit vorübergehendes Phänomen geschildert wird.

¹³³⁸ Wie Gott zu einem Menschen steht, kann dem Koheletbuch zufolge nicht dargelegt werden (Koh 9,1), sondern bleibt uneinsehbar.

¹³³⁹ Delkurt, Mensch, 85.

¹³⁴⁰ Dem Stellenwert des Themas *Zeit* (allein das Wort „עת“ kommt 40-mal vor) im Koheletbuch entspricht es, wenn Leben v. a. auch als Zeit-Größe wahrgenommen wird. Zu Anzahl und Verteilung des Begriffs „עת“, siehe: Loretz, Qohelet, 168.

¹³⁴¹ „Diese radikale Endlichkeit des Menschen konfrontiert ihn notwendigerweise mit dem Phänomen der Zeit [...]. Wem keine Ewigkeit beschieden ist, der sieht sich vor die Aufgabe gestellt, die endliche Zeit, die ihm gewährt ist, klug auszukaufen.“ Lux, Tod, 120.

¹³⁴² Fischer, Tod, 133.

Paradigmatisch steht dafür die das Koheletbuch prägende Formulierung: „הבל, הכלים הכל הבל“.¹³⁴³ Diese bildhafte Formulierung rahmt das Koheletbuch (Koh 1,2; 12,8) und taucht in Variation immer wieder auf. „הבל“ kommt insgesamt 38-mal¹³⁴⁴ vor und macht in dieser Häufigkeit deutlich, dass es sich um ein Leitwort handelt.¹³⁴⁵ Ausgehend von der Grundbedeutung „Wind, Hauch“,¹³⁴⁶ wird der Begriff in den Übersetzungen des Koheletbuches unterschiedlich wiedergegeben, kreist aber v. a. um Vergängliches und deshalb Nichtiges: Windhauch (Einheitsübersetzung), Nichtigkeit (Elberfelder; Schlachter), Eitel (Lutherübersetzung), Dunst (Martin Buber), nichtig und flüchtig (Zürcher).¹³⁴⁷

Während sich für Koh 1,2 auch eine universale Bedeutung annehmen ließe – *alles*, d. h. die Wirklichkeit, ist „הבל“ – wird bereits in Koh 1,4 deutlich, dass nicht *alles* „הבל“ sein kann, nachdem von der Erde gesagt wird, dass sie „לעולם“ stehe. In der Gesamtschau der „הבל“-Stellen zeigt sich dann, dass sich der Begriff auf den Menschen und sein Tun bezieht:¹³⁴⁸ „הבל“ dient anthropologischen Aussagen.¹³⁴⁹ Mit „הבל“ charakterisiert das Koheletbuch das Lebewesen *Mensch*!¹³⁵⁰

¹³⁴³ Auch wenn das Koheletbuch für „הבל“ einen individuellen Gebrauch innerhalb verschiedener Kontexte vorlegt, hängen alle Windhauchaussagen letztendlich mit dem Todesschicksal des Menschen zusammen. Zum Gebrauch von „הבל“ im Koheletbuch: vgl. Seybold, הבל, 340f. Am Beispiel des Reichtums erklärt F. Kutschera, dass die Windhauchaussagen letztlich in der Anthropologie gründen: „Das Argument für die Nichtigkeit der Dinge ist also primär unsere eigene, nicht ihre Vergänglichkeit; sie sind kein Besitz für immer, weil wir selbst nicht für immer da sind, uns ihrer also nicht für immer erfreuen können.“ Kutschera, Kohelet, 370.

¹³⁴⁴ Über die Hälfte der Belege im Alten Testament findet sich im Koheletbuch. Zum Vorkommen des Begriffs im Alten Testament, siehe: Seybold, הבל, 335.

¹³⁴⁵ O. Loretz hält für das Lexem fest: „Daß dieses Wort im Buche Qohelet das zentrale ist, kann als unbestrittene und allgemein angenommene Wahrheit angesehen werden.“ Loretz, Qohelet, 126. „*Hevel* is the central motif of the book.“ Fox, Ecclesiastes, xix.

¹³⁴⁶ Albertz, הבל, 467. Es handelt sich um einen onomatopoetischen Begriff, bei dem Bedeutung und Aussprache korrelieren. Zur Entstehung des Begriffs, siehe: Seybold, הבל, 337.

¹³⁴⁷ Siehe ergänzend dazu die Zusammenstellung verschiedener Interpretationen des Begriffs, bei: Fox, Ecclesiastes, xix.

¹³⁴⁸ Nach T. Krüger führe die Lektüre von 1,3-12,7 zu dem Fazit: „Der Mensch und alles, was er schafft, sind vergänglich und »flüchtig«.“ Krüger, Kohelet, 361.

¹³⁴⁹ Lohfink, erkenntnistheoretisch, 42. Auch F. J. Backhaus hält diesen Befund fest: „In semantischer Hinsicht bezieht sich also das Lexem *hbl* (in- und außerhalb der *hbl*-Urteile) auf anthropologische Sachverhalte.“ Backhaus, Zeit, 343.

¹³⁵⁰ Die Verbindung von „הבל“ und der menschlichen Sterblichkeit zeigt sich beispielhaft in der Urgeschichte. Der erste Tote der Genesis hat den „Windhauch“ im Namen: Abel (Gen 4,2). Der Name „deutet so bereits auf das Geschick seines Trägers hin“. Fischer, Genesis (1-11), 281. Die Verknüpfung von Schicksal und Name unterstreicht M. Carasik: „What his [Abel's; MS] parents called him, we will never know; the Bible names him for his fate. [...] he is brought on stage for just one fleeting moment, and only in order to be killed.“ Carasik, Voices, 257. Anders J.-P.

Darüber hinaus enthält das Koheletbuch weitere Motive, die das Todesschicksal des Menschen beschreiben und der Vergänglichkeit der menschlichen Existenz Ausdruck verleihen: der flüchtige Schatten (Koh 6,12; 8,13; Ps 102,12; Ijob 14,2); die Rückkehr zum Staub, verbunden mit der von Gott auf Zeit verliehenen „רוח“ (Koh 3,19.20.21; 12,7; Gen 3,19; Ps 30,10; 90,3; 104,29); das zerbrochene Schöpfrad (Koh 12,6).¹³⁵¹

Das Koheletbuch thematisiert außerdem das Älterwerden des Menschen, das als sichtbarer Prozess einer auf ein Ende zugehenden Lebenszeit verstanden werden kann und insofern Signalcharakter besitzt. Das graue Haar (Koh 11,10) als auch die zunehmenden Alterserscheinungen, die mit körperlichen Einschränkungen einhergehen (Koh 12,1f), künden dem Individuum erfahrbar seine Zeitlichkeit.¹³⁵²

Auch die kosmischen Bilder in Koh 12,2 können auf den Tod als einem Ende in der Zeit bezogen werden. Indem die Sonne, deren Tag- und Nachtwechsel als Zeitmarker zu verstehen ist, nicht mehr scheint, bricht das Zeitgefüge auseinander.

All diese Aspekte zeigen, dass das Koheletbuch seinem Leser die Begrenztheit des menschlichen Daseins vor Augen führen möchte, was jeden Menschen (Koh 2,14-16) bzw. jedes Lebewesen (Koh 3,19-22) unterschiedslos betrifft.¹³⁵³ Die Konfrontation mit der Endlichkeit der individuellen Lebenszeit (Koh 7,2) führt dem Koheletbuch nach zu einer weisen Haltung, von der aus

Sitzler: Ihm zufolge lasse sich für den Eigennamen Abel keine direkte inhaltliche Beziehung zum Lexem „הבל“ nachweisen. Auch die Erzählung begründe für ihn keine Assoziation. Zu dieser Einschätzung gelangt er, weil er die Verbindung über das Motiv einer *überraschenden Geburt* Abels sucht, das sich im Text aber m. E. nicht finden lässt. Vgl. Sitzler, Tod, 68. Der Bedeutungsinhalt von „הבל“ lässt sich dagegen passend von der Flüchtigkeit des Lebens ableiten, die der plötzliche und gewalttätige Tod Abels suggeriert. Die Flüchtigkeit des Menschen ist ein bleibendes Motiv, das zur *conditio* des menschlichen Daseins gehört und mit dem Lexem „הבל“ immer wieder zum Ausdruck gebracht wird (Ijob 7,16; Ps 144,4).

¹³⁵¹ Verschiedene Sinnbilder, welche die Vergänglichkeit bzw. die Unbeständigkeit des menschlichen Lebens im Alten Testament zum Ausdruck bringen, stellt A. Fischer zusammen: vgl. Fischer, Tod, 132. Das Bild vom zerbrochenen Schöpfrad, das im Koheletbuch vorkommt, besitzt im Alten Testament kein Pendant.

¹³⁵² „Geborenwerden, Heranwachsen und Altern implizieren unvermeidlich, dass des Menschen Lebenskräfte zu- und abnehmen, dass sein Leben nicht in einer endlos geraden Linie verläuft, sondern in einem von der Zeit bestimmten Bogen, der aufsteigt und absteigt und sich dem Ende, dem Tod, zuneigt.“ Ansorge/Kehl, Schöpfung, 151.

¹³⁵³ Der Tod wird im Koheletbuch als demokratisierender Faktor verstanden, dem jeder Mensch und jedes Tier gleichermaßen unterliegen (Koh 3,16-22). Auf den Punkt gebracht heißt das: „Im Tod sind alle gleich.“ Schubert, Schöpfungstheologie, 163.

das Leben gestaltet werden soll: „*Das Herz der Weisen ist im Haus der Trauer, das Herz der Toren aber im Haus der Freude*“ (Koh 7,4).¹³⁵⁴

Neben den verschiedenen Motiven spricht das Koheletbuch auch direkt immer wieder vom Leben als begrenzter Zeit und verwendet dafür verschiedene Zeitbegriffe: Häufigster Begriff mit zwölf Belegen ist das Zeitwort „יום“ (Koh 2,3.23; 5,16.17.19; 6,12; 7,15; 8,13.15; 9,9; 11,9; 12,1) und an drei Stellen die Zeitgröße „שנה“ (Koh 6,3.6; 11,8).¹³⁵⁵

Das Ende des individuellen Lebens in der Zeit wird radikal gedacht. So werden bekannte Vorstellungen eines indirekten Weiterlebens kritisch zurückgewiesen. Weder Besitz (Koh 2,11),¹³⁵⁶ Ruhm (Koh 2,9; 9,5)¹³⁵⁷ oder Nachkommen (Koh 2,18) noch überhaupt irgendeine Form der Erinnerung (Koh 1,11; 2,16) können die individuelle Lebenszeit in welcher Form auch immer verlängern.

Fest steht, dass das Koheletbuch in vielfältiger Weise vom Leben als einer begrenzten Zeit spricht und dies mit einem eindrucksvollen Bildrepertoire untermalt. Da der Mensch nach Koh 3,11 auch Vorstellungen von einer Zeitgröße (עלם) hat, die nicht durch einen Anfang und ein Ende zu fassen ist, versteht der Mensch seine zeitliche Begrenztheit als sein geschöpfliches Proprium: Der

¹³⁵⁴ Die beiden Aussagen in Koh 7,2.4 lehnen keineswegs die Freude ab, sondern stehen vielmehr im Dienst einer echten Freude, die erst zu finden ist, wenn man die Vergänglichkeit des eigenen Lebens verinnerlicht. Erst wer sich der zeitlichen Begrenzung des Lebens immer wieder vergewissert, kann sich den positiven Erfahrungsmöglichkeiten des gegenwärtigen Erlebens zuwenden. Dagegen – aber m. E. nicht zutreffend – schreibt M. Fox Koh 7,2 den Satz der Inkonsistenz des Koheletbuches zu: „This advice seems out of place in a book that emphatically advocates enjoyment of the pleasures of eating and drinking [...] But Koheleth is not always consistent in what he values, and conflicting counsels may be appropriate in different circumstances.“ Fox, *Ecclesiastes*, 44. Treffend meint R. Lux, dass (Lebens-)Zeit im Koheletbuch nicht in erster Linie ein Quantitätsproblem, sondern ein Qualitätsproblem sei. Vgl. Lux, *Zeit*, 93.

¹³⁵⁵ Zu den angegebenen Textstellen, siehe: Gretler, *Zeit*, 131.

¹³⁵⁶ Die kritische Auseinandersetzung des Koheletbuches mit dem ambivalenten Phänomen des Reichtums findet vor dem Hintergrund der Einsicht in die Sterblichkeit des Individuums statt: „Das, was sich der Reiche eigentlich von ihm [dem Reichtum; MS] versprochen hatte, Dauer und Beständigkeit, wird ihm gerade vorenthalten.“ Delkurt, *Mensch*, 89.

¹³⁵⁷ Der Gedanke, dass der Name eines Menschen bleibt und erinnert wird, hatte im Alten Testament bzw. im Alten Orient einen hohen Stellenwert: Das größte Unglück, das nach dem AT über ein Volk oder ein Individuum kommen kann, ist die Ausrottung seines Namens. Als Glück betrachtet der alttestamentliche Mensch die Verherrlichung und zeitlich unbegrenzte Weitergabe des Namens an zukünftige Geschlechter.“ Loretz, *Qohelet*, 225.

Mensch besitzt eine Vorstellung von seiner Zeitlichkeit, die v. a. im Gegenüber zum Wissen um die unermessliche Zeit sichtbar wird. In diesem Zusammenhang zeigt sich auch der Kontrast zwischen dem in der Zeit begrenzten Menschen und dem, was Gott macht. Denn das Tun Gottes entspricht unermesslicher Zeit (Koh 3,14): „*Eine Generation geht und eine Generation kommt, aber die Erde steht für unermessliche Zeit*“ (Koh 1,4). Oder auch: „*Ich erkannte, dass alles, was Gott macht, für unermessliche Zeit besteht*“ (Koh 3,14).

Ausgehend davon schärft das Koheletbuch den Blick für die in der jeweiligen Gegenwart erlebbare Zeit und deren Möglichkeiten (Koh 2,24; 3,13; 5,17.18; 9,7-12).

3.2.5.2 Das Leben als unverfügbare Zeit

Zusätzlich zum Gedanken des in der Zeit begrenzten Lebens, den das Koheletbuch indirekt und direkt zum Thema macht, wird die Lebenszeit als für den Menschen unverfügbare Größe qualifiziert.

Der Mensch kann nicht einsehen, wie lange sein Leben andauern wird. Der Zufälligkeit des Todes verleiht das Bild vom heimtückischen Jäger Ausdruck:

Koh 9,12a Denn auch kennt der Mensch seine Zeit nicht.

Koh 9,12b Wie die Fische, die gefangen werden im bösen Netz, und wie die Vögel, die in der Falle gefangen werden, wie sie werden die Menschen verstrickt zur bösen Zeit, wenn sie plötzlich über sie fällt.

Die Aussage in Koh 9,12a, dass der Mensch seine Zeit nicht kenne (לֹא יָדַע), entspricht dem Gedankengang, der sich an das Zeitgedicht anschließt (Koh 3,9f). Vor dem Hintergrund der wechselnden Zeiten verweist das Koheletbuch dabei auf die epistemologischen Grenzen des Menschen, für den der Wechsel der Zeiten nicht einsehbar ist. Die Zeit, die Koh 9,12a meint, ist nicht nur eine beliebige Unglückszeit,¹³⁵⁸ sondern die unverfügbare Zeit des Todes (Koh 3,2), was die gewählten Bilder aus dem Bereich der Jagd in Koh 9,12b illustrieren. Die Jagdmetapher ist insbesondere ein Ausdruck dafür, „daß der schnelle Tod

¹³⁵⁸ M. Sair meint im Hinblick auf den Vergleich mit den Fischen und Vögeln, dass „der Mensch zur bösen Zeit verstrickt und festgehalten werden“ könne. Saur, Gelassenheit, 187.

mitten in sein Leben [des Menschen; MS] einbrechen kann“.¹³⁵⁹ Koh 9,12 bemüht dabei eine umfassende Aussage. Fische, Vögel und Menschen entsprechen den drei klassischen Lebensbereichen, die gemeinsam ein Ganzes bilden (Koh 1,4-7; Gen 1,20f).¹³⁶⁰ Das Lebewesen *Mensch* repräsentiert in Koh 9,12b den Lebensraum *Land* alleine. Von den Landtieren ist nicht die Rede (Gen 1,24f). Möglicherweise unterlässt das Koheletbuch hier bewusst diese Differenzierung, da hinsichtlich des Todesschicksals zwischen Menschen und (Land-)Tieren kein Unterschied auszumachen ist (Koh 3,19-22).

Die Jagdmetapher unterstreicht v. a. die Unverfügbarkeit der Lebenszeit bzw. des Todes:¹³⁶¹ „Auch der Mensch, der im Wissen um seine Endlichkeit lebt, ist der Angst nicht enthoben, daß der schnelle Tod mitten in sein Leben einbrechen kann.“¹³⁶²

Ferner lässt sich dem Koheletbuch zufolge ein möglicher Zusammenhang von Tun und Ergehen im Hinblick auf die Lebenszeit nicht feststellen. Die Annahme eines solchen Zusammenhangs wird durch die Beobachtung in Koh 8,12 in Frage gestellt, die in der Erfahrungswirklichkeit gründet:¹³⁶³ „*denn ein Sünder tut hundertmal Böses und verlängert doch seine Tage.*“¹³⁶⁴ Somit ist die Lebenszeit durch den Menschen nicht zu beeinflussen, sondern schlechthin unverfügbar.

¹³⁵⁹ Fischer, Tod, 133.

¹³⁶⁰ „Mit Fischen, Vögeln und Menschen, von denen in V 12 die Rede ist, sind die drei Lebensräume der Schöpfung abgedeckt (vgl. Gen 1): Wasser, Luft, Festland.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 473.

¹³⁶¹ Zum Tod passt es daher, wenn „der Tod als ein heimtückischer *Jäger* [erscheint; MS], der ausgerüstet mit Wurf- und Klappnetz seiner Beute auflauert.“ Fischer, Tod, 134.

¹³⁶² Fischer, Tod, 133. Die Kritik am Zusammenhang von Tun und Ergehen bricht an der Erfahrungswirklichkeit auf, die insbesondere das Koheletbuch ernst nimmt: „Man kann in Zweifel kommen, wenn man mit offenen Augen durch die Welt geht. Auch darüber haben die Weisen nachgedacht und sie haben in ihr Grenzfälle beobachtet, die den Tun-Ergehen-Zusammenhang sichtlich anfechten.“ Fischer, Tod, 152.

¹³⁶³ Koh 8,12 ist Teil der Beobachtungen, die das Koheletbuch – ausgehend von Koh 8,9 (אֵת כָּל זֶה רֹאִיתִי) – festhält.

¹³⁶⁴ Die Annahme eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen wird im Kontext (Koh 8,10-14) anhand verschiedener Beispiele kritisiert. Das Koheletbuch schildert beobachtbare Fälle, die zeigen, dass die Erfahrungswirklichkeit nicht zu berechnen und damit unverfügbar ist.

3.2.5.3 Das Leben als gegebene Zeit

Die Lebenszeit wird nun im Koheletbuch mit Gott verschiedenartig in Verbindung gebracht. *Leben* wird dabei immer wieder als von Gott her ermöglicht gedacht! Bereits das aus dem Bereich der Menschenschöpfung stammende Motiv der „רוח“ verweist auf das von Gott gegebene Leben. Die „רוח“ verleiht allen Lebewesen Lebendigkeit (Koh 3,19.21; 12,7). Sie wird als zeitlich begrenzte Gabe vorgestellt, die von Gott kommt und zu ihm zurückkehrt (Koh 12,7).¹³⁶⁵ Ausdrücklich bezieht das Koheletbuch die „רוח“ über das Lexem „נתן“ in die Gabe-Thematik ein: „*Und der Staub kehrt zur Erde zurück, so wie er gewesen, und der Atem kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat*“ (Koh 12,7). Von Gott kommt die unverfügbare „רוח“, ohne die der Mensch nur Staub ist.¹³⁶⁶

Neben dem schöpfungstheologischen Begriff der „רוח“ bindet v. a. ein Vokabular an Zeit-Begriffen die Größe *Leben* an Gott zurück. Dies gilt bereits für Aussagen, in denen Gott nicht unmittelbar genannt wird.

In Koh 1,4 wird kollektiv die Sterblichkeit des Menschengeschlechts im Kommen und Gehen der Generationen festgehalten. In der Bedeutung *Geschlecht* „wird *dôr* zu einem Zeitmaß oder Zeitraum“.¹³⁶⁷ Obwohl in Koh 1,4-7 von Gott nicht gesprochen wird, lässt sich aufgrund der *theologischen* Grundaussage, dass Gott alles macht (Koh 3,11; 3,14; 8,17; 11,5), der Generationenwechsel auf Gott zurückführen.

Ergänzend dazu hält das erste Paar des Zeitgedichts (Koh 3,2) fest, dass das individuelle menschliche Leben zeitlich begrenzt und unverfügbar ist: „*Eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben*“. Da gemäß Koh 3,11 Gott alles zu seiner Zeit macht und damit – nach demselben Prinzip wie für Koh 1,4 – die Zeiten und ihr Wechsel auf Gott zurückgehen, bestimmt Gott anhand der Pole von Geburt und Tod den zeitlichen Anfang und das zeitliche Ende eines menschlichen Lebens sowie zwangsläufig die dazwischen liegende Zeitspanne, sodass Koh 1,4 und 3,2 indirekt die Lebenszeit des Menschen mit Gott verbinden.

¹³⁶⁵ „רוח“ ist „nur eine auf Zeit verliehene Gabe“. Schreiner, *Theologie*, 170.

¹³⁶⁶ Zum Motiv der Menschenschöpfung im Koheletbuch, siehe Kapitel 2.4.2.

¹³⁶⁷ Botterweck, דור, 185. F. J. Backhaus hält für Koh 1,4 gleichermaßen fest, dass „der Mensch aus der zeitlichen Perspektive der ‚Generation‘ betrachtet wird“. Backhaus, *Zeit*, 42.

Einen direkten *theologischen* Bezug zwischen der Lebenszeit und Gott stellen nun jene Aussagen des Koheletbuches her, die ausdrücklich von der Lebenszeit als einer Gabe Gottes sprechen. Dreimal hält das Koheletbuch fest, dass die Lebenszeit (Koh 5,17; 8,15; 9,9)¹³⁶⁸ von Gott gegeben ist (נתן).

Koh 5,17; 8,15 und 9,9 weichen zwar in der Formulierung etwas voneinander ab, unterscheiden sich aber in ihrer inhaltlichen Aussage nicht. Alle drei Stellen sprechen von dem, was für den Menschen gut ist, und beziehen sich dafür im Prinzip auf die Reihe von *essen, trinken und Gutes genießen* (Koh 5,17; 8,15; 9,7f). Auch von der Mühe, die untrennbar zu den Lebensvollzügen des Menschen gehört, ist jeweils die Rede, sodass zwar die positiven Erfahrungsmöglichkeiten im Vordergrund stehen, die Ambivalenz der Erfahrungswirklichkeit aber dennoch zum Tragen kommt.

Anhand der ähnlichen Architektur der drei Stellen wird nun deutlich, dass die Motive der Reihe und damit v. a. die Lebensfreude eng mit dem Motiv der begrenzten und unverfügbaren Lebenszeit verbunden sind. In konzentrierter Form stellt damit das Koheletbuch Grenzen und Möglichkeiten des menschlichen Lebens nebeneinander, ohne die sich daraus ergebende Ambivalenz aufzulösen.¹³⁶⁹

Der retardierende Hinweis auf die begrenzte und unverfügbare Lebenszeit unterstreicht, dass insbesondere die positiven Erfahrungsmöglichkeiten, die sich in der Gegenwart bieten, zu nutzen sind (*carpe diem*).¹³⁷⁰

Den Fokus auf die Handlungsoptionen der Gegenwart unterstreicht außerdem die Zeiteinheit *Tag*, von der in Koh 5,17; 8,15 und 9,9 die Rede ist. Der Tag entspricht – gemäß menschlicher Zeitwahrnehmung ein Ausdruck der Gegenwart – einer zeitlichen Größe, die vom Menschen gestaltend erlebt werden

¹³⁶⁸ Obwohl Gott in Koh 9,9 nicht namentlich genannt wird, ist „נתן לו“ auf ihn zu beziehen: „Hier wird somit der gleiche Gedanke wie [sic!] 5,17 aufgegriffen, weshalb das Fehlen des Subjekts האלהים unproblematisch ist.“ Fitschen, Gabe, 399.

¹³⁶⁹ Treffend hält F. Kutschera für diese Koexistenz von Lebensfreude und Todesbewusstsein fest: „Mir scheint der Rang des Buches, der Rang seiner Sicht menschlichen Daseins aber gerade in der Intensität des Todesbewußtseins wie der Lebensfreude zu liegen, und darin, daß beides gleichgewichtig nebeneinander und zusammen besteht.“ Kutschera, Kohelet, 363.

¹³⁷⁰ H.-P. Müller macht auf den Kontrast aufmerksam, der sich für die Lebensfreude durch die Verbindung mit dem Motiv der Lebenszeit ergibt, denn „ihr Wert erscheint auf dem Hintergrund der Begrenztheit und Nichtigkeit menschlicher Tage“. Müller, Qohälät, 508.

kann.¹³⁷¹ Der Tag erweist sich im Koheletbuch als Zeiteinheit, die für den Menschen zu greifen ist (Koh 7,14) und der Lebensgestaltung unterliegt, sodass ausgehend von der Lebenszeit in ihrer zeitlichen Zergliederung in Tage, auch das der Lebenszeit innewohnende Gestaltungspotential in der Gegenwart anklingt.¹³⁷²

Alle drei Stellen sprechen von „יום“ im Plural und rekurren auf die Lebenszeit des Menschen. Im Gegensatz zu Koh 5,17 (מספר ימי היו) und Koh 8,15 (ימי) steht in Koh 9,9 (כל ימי חיי) noch die Wendung „כל“ voran. Obwohl auch in Koh 5,17 und Koh 8,15 von der gesamten Lebenszeit die Rede ist, verdeutlicht die Wendung „כל“, dass es sich um „die gesamte Dauer des menschlichen Lebens“¹³⁷³ handelt. Das bei allen drei Stellen vorkommende Nomen „חיה“ hebt die Bedeutung von *Lebenszeit* hervor.¹³⁷⁴

Unbedingt sind auch die Possessivpronomen zu beachten. In Koh 5,17 und Koh 8,15 ist in der 3. Person Singular von *seinen* Lebenstagen und in Koh 9,9 in der 2. Person Singular von *deinen* Lebenstagen die Rede. Die Possessivpronomen konkretisieren die Lebenszeit als individuelle Größe.

Dass diese individuelle Lebenszeit begrenzt ist, macht das Nomen „מספר“¹³⁷⁵ (Koh 2,3; 5,17; 6,12) deutlich, wobei „zwar keine konkrete Zahl genannt – diese ist ja auch gar nicht bekannt –, aber deutlich gezeigt wird, dass es sich um einen ganz bestimmten, in Tagen zählbaren Lebenszeitraum handelt“¹³⁷⁶ und

¹³⁷¹ Zum Verhältnis zwischen der Zeitgröße *Tag* und dem unmittelbaren Erleben des Menschen, siehe: Grund/Janowski, Erfahrung, 512.

¹³⁷² Nicht umsonst entdecken viele Ausleger/Auslegerinnen im Koheletbuch den Topos des *carpe diem*, der definitionsgemäß die Handlungsmöglichkeit des jeweiligen *dies* und damit das gegenwärtige Potential der Zeiteinheit *Tag* in den Blick nimmt.

¹³⁷³ Gretler, Zeit, 131.

¹³⁷⁴ Auf diese Verbindung weist auch T. Gretler hin: vgl. Gretler, Zeit, 132. A. Schoors stellt fest, dass „חיה“ mit einem Vorkommen von 49-mal derselben Häufigkeit entspricht, wie das Wort „אדם“. Vgl. Schoors, Words, 21. A. Schoors zieht aus dieser Beobachtung keinen Schluss, am ehesten könnte man aber daraus folgern, dass die Frage nach dem Menschen und dem – im philosophischen Sinne – *Sein* wesentlich miteinander verbunden sind. Zur Bedeutung und verschiedenen Verständnismöglichkeiten des Wortes „חיה“ im Koheletbuch, siehe: Schoors, Words, 21-26.

¹³⁷⁵ „Das Nomen *mispār* beinhaltet, die Grundbedeutung des Verbs aufnehmend, das Ergebnis eines Zähl- bzw. Rechenvorgangs, bei dem eine bestimmte Größe quantitativ genau und vollständig erfasst wird“. Conrad, ספר, 916. Unabhängig davon, ob der Mensch um die genaue Zahl seiner Lebensstage weiß, wird mit dem Nomen zu verstehen gegeben, dass Leben als abzugrenzende Zeit bestimmt werden kann.

¹³⁷⁶ Gretler, Zeit, 132.

Lebenszeit damit einen Anfang und ein Ende hat. Treffend spricht A. Lauha in Koh 2,3 und 5,17 deshalb von den *befristeten Lebenstagen*¹³⁷⁷ bzw. in Koh 6,12 von den *gezählten Lebenstagen*.¹³⁷⁸ Begrenzte Zeit und Vergänglichkeit bedingen einander. Koh 9,9 bringt hier beide Aspekte gemeinsam zum Ausdruck, indem die Zeiteinheit *Tage* mit „הבל“ verbunden wird (כל ימי הבל).

Alle drei Stellen greifen außerdem die Wendung *unter der Sonne* auf, was neben der dem Menschen zukommenden Lebenszeit (Sonnenlauf als Zeitmarker) auch den Lebens- und Erkenntnisraum des Menschen anführt.¹³⁷⁹ Damit erscheint das Leben des Menschen in seiner Gesamtheit, mithilfe der Koordinaten von Raum und Zeit, begrenzt, da sowohl die Wendung *unter der Sonne* sowie die Rede von der Lebenszeit als eingrenzende Aussagen zu verstehen sind.

Zusammengefasst zeichnen Koh 5,17; 8,15 und 9,9 das Bild der menschlichen Lebenszeit als begrenzt und unverfügbar (quantitativ). Dabei steht diese Zeit ambivalenten Erfahrungen gegenüber offen, was durch die wiederkehrenden Motive der Reihe (*essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe*) verdeutlicht wird (qualitativ).

Die so charakterisierte Lebenszeit wird nun mit dem Lexem „נָתַן“ auf Gott zurückgeführt. Die dadurch hergestellte Relation wird im Koheletbuch *theologisch* nicht gedeutet, was zunächst Grenzen *theologischen* Sprechens markiert. Dennoch ergeben sich für den Leser aus dieser Relation *theologische* Schlussfolgerungen:

Gott ist v. a. der souveräne Geber der Lebenszeit und damit des Lebens. Im Koheletbuch ist diese anthropologische und damit universale Grundüberzeugung¹³⁸⁰ ambivalent gefüllt, weil sie Grenzen und Möglichkeiten impliziert.

Gott gibt die Lebenszeit (als Vor-Gabe par excellence), aber die Bedingungen dieser Zeit – ihre Quantität und Qualität – sind für den Menschen nicht durchschaubar oder verfügbar. Der Souveränität Gottes stehen die Abhängigkeit und

¹³⁷⁷ Vgl. Lauha, Kohelet, 39.106.

¹³⁷⁸ Vgl. Lauha, Kohelet, 118.

¹³⁷⁹ Dem Koheletbuch zufolge gilt „[d]ie Sonne sehen“ bedeutet „am Leben sein“ (Koh 7,11).“ Lipiński, שמש, 314.

¹³⁸⁰ Dabei handelt es sich um „[d]ie für jeden mit seiner Existenz gesetzte Grundbeziehung“. Schreiner, Theologie, 165.

die epistemologischen Grenzen des Menschen gegenüber. Das Motiv der von Gott gegebenen Lebenszeit macht das besonders deutlich.

Gleichzeitig eröffnet die von Gott gegebene Lebenszeit Erfahrungsmöglichkeiten, die sich positiv (essen, trinken und Gutes genießen; sich freuen) als auch negativ (Mühe; Erkenntnisgrenzen; Vergänglichkeit) innerhalb menschlicher Lebensvollzüge abzeichnen. Keineswegs lässt sich im Koheletbuch deshalb allein „die Sinnlosigkeit des Lebens angesichts des Todesgeschicks“¹³⁸¹ ableiten. Die Ambivalenz dieser Erfahrungsmöglichkeiten steht sich vielmehr in einem Spannungsfeld gegenüber, das im Koheletbuch nicht aufgelöst wird und daher auch die an der Erfahrungswirklichkeit orientierte *Theologie* des Buches bestimmt, die deshalb keine einseitig positiven bzw. negativen Schlussfolgerungen zulässt. Gott ist der Geber der Lebenszeit eines jeden Menschen. Das Gute als auch das Schlechte, das der Mensch darin erfahren kann, ist auf diesen Gott zurückzuführen (Koh 7,14).

Intertextueller Gesprächsraum:

Das *theologische* Profil, welches das Koheletbuch im Hinblick auf das Motiv der Lebenszeit entwickelt, lässt sich im Vergleich mit anderen alttestamentlichen Texten hervorheben. Unterschiedliche Überzeugungen werden dabei in erster Linie anhand eines möglichen Zusammenhangs von Tun und Ergehen sichtbar. Während das Koheletbuch strikt von einer qualitativen und quantitativen Unverfügbarkeit der Lebenszeit ausgeht (Koh 8,12), stellen andere alttestamentliche Texte in Aussicht, dass ein rechtes ethisches bzw. religiöses Verhalten das Leben beeinflussen kann.

Das dahinterstehende Denkprinzip geht davon aus, „daß gutes Handeln zu Glück und langem Leben, schlechtes zu Unglück und frühem Tod führen. Wer dieses Prinzip konkret genug durchschaue, könne durch sein Handeln seine Zukunft in die Hand bekommen und das Glück kalkulierbar maximieren.“¹³⁸²

¹³⁸¹ Schubert, Schöpfungstheologie, 165. M. Schubert meint, dass im Koheletbuch der „Tod mit letzter Konsequenz als auf das Leben zurückschlagende Sinnentleerung“ zu verstehen sei. Schubert, Schöpfungstheologie, 166. Eine solche Schlussfolgerung übergeht jedoch völlig die guten Erfahrungsmöglichkeiten, die das Koheletbuch immer wieder aufzeigt.

¹³⁸² Lohfink, Kohelet, 6. Hierbei handelt es sich nach J. Conrad um „die geläufige Auffassung [...], daß richtiges Verhalten zu einem langen, erfüllten Leben führt (vgl. Ex 23,26)“. Conrad, ספר, 919.

Beispielsweise dominiert „die Ansicht, Frömmigkeit könne vor dem Tod bewahren“¹³⁸³ im Sprüchebuch (Spr 7,2; 10,2; 11,4; 15,27; 16,17; 19,16).¹³⁸⁴ An vielen Stellen des Buches wird sichtbar, dass Quantität und Qualität des Lebens in der Hand des Menschen liegen. Die personifizierte Weisheit, die im Sprüchebuch zu Wort kommt, verspricht denen, die ihr folgen, genau das: „*Anfang der Weisheit ist die Furcht JHWHs, das Kennen des Heiligen ist Einsicht. Ja durch mich werden deine Tage zahlreich, nehmen deine Lebensjahre zu*“ (Spr 9,10-11). Paradigmatisch stellt Spr 19,16 das Halten der Gebote und das am Leben-Bleiben parallel nebeneinander (שמר מצוה שמר נפשו).

Die Überzeugung, dass hohes Alter als „von Gott/JHWH gewährte Lebenszeit“ gilt und als „Ausweis des gottgemäßen Lebens“ zu verstehen sei, findet sich immer wieder:¹³⁸⁵ „hohes Alter, [...] wird explizit als Gabe Gottes/JHWHs verstanden (vgl. Dtn 30:20; Ps 21:5; 91:16; Spr 9:11 [...] 1 Kön 3:11; 2 Chr 1:11).“¹³⁸⁶

Zu bedenken ist auch das *theologische* Postulat, das dieses Denken in den Raum stellt: „Aber war er [Gott; MS] dann nicht doch selber in den Tun-Ergehen-Zusammenhang eingebunden, so daß er ihn zur Wirkung bringen und geradezu garantieren mußte?“¹³⁸⁷ Die Berechenbarkeit der Wirklichkeit und die Berechenbarkeit Gottes liegen hier nahe beieinander.

Das Koheletbuch stellt die Annahme eines solchen Prinzips nicht nur in Bezug auf die Lebenszeit (Koh 8,12) in Frage (Koh 5,18; 6,2; 7,15; 8,14).¹³⁸⁸ Das Problem bricht an der Erfahrungswirklichkeit auf, die einen Zusammenhang

¹³⁸³ Schubert, Schöpfungstheologie, 164.

¹³⁸⁴ M. Schubert verweist dabei auf die genannten Textstellen. Vgl. Schubert, Schöpfungstheologie, 164.

¹³⁸⁵ Neumann-Gorsolke, Altersdarstellungen, 259.

¹³⁸⁶ Neumann-Gorsolke, Altersdarstellungen, 259. Nach M. Schubert dominiert im Sprüchebuch die Ansicht, Frömmigkeit könne vor dem Tod bewahren (Spr 7,2; 10,2; 11,4; 15,27; 16,17; 19,16). Vgl. Schubert, Schöpfungstheologie, 164.

¹³⁸⁷ Schreiner, Theologie, 179.

¹³⁸⁸ Die *theologische* Problematik, die das Denk-Prinzip des Zusammenhangs von Tun und Ergehen zur Folge haben kann, wird immer dann sichtbar, wenn Tun und Ergehen auseinanderfallen. Wie lässt sich beispielsweise das Leid des Gerechten erklären? Das Ijobbuch setzt sich mit dieser Frage ausführlich auseinander: „Wie reagieren die drei Freunde Hiobs? Ausgangspunkt ihrer Argumentation ist nach wie vor der weisheitliche Zusammenhang von Tun und Ergehen. Sie setzen ihn als normal und gottgewollt voraus und sie glauben ihn noch immer in Geltung – trotz des schlimmen Geschicks, das Hiob erfahren muß. Vor seinem Hintergrund versuchen die Freunde Hiobs, ihn davon zu überzeugen: Sein Unglück müsse irgendwie mit seinem früheren Tun zusammenhängen. [...] Hiob hält dagegen, daß man aus seinem Leiden nicht automatisch folgern könne, daß er gottlos gehandelt habe.“ Fischer, Tod, 155.

von Tun und Ergehen in vielen Fällen nicht bestätigt: „Kohélet zeigt: Die Fakten sind anders. So bleibt der Mensch darauf geworfen, im jeweiligen Augenblick zu leben und dessen Gutes oder Böses aus Gottes Hand anzunehmen, bis der Tod über ihn kommt und alles beendet.“¹³⁸⁹

Die Gabe der Lebenszeit ist und bleibt eine für den Menschen unverfügbare und nicht zu berechnende Größe. Vor allem kann der Mensch diese Gabe Gottes nicht (durch sein Verhalten) motivieren.¹³⁹⁰ Sie ist unverfügbare – und allein das hält das Kohéletbuch fest – Gabe Gottes.¹³⁹¹ Anhand der Qualität oder Quantität der Lebenszeit eines Menschen lässt sich die Disposition eines Menschen (gut/schlecht; gerecht/ungerecht; weise/töricht; fromm/gottlos u. a.) nicht ableiten.

Beachtenswert ist das *theologische* Profil des Kohéletbuches auch, was die Qualität der Lebenszeit anbelangt. Die Betonung der begrenzten und unverfügbaren Lebenszeit führt im Kohéletbuch nicht zu einer Relativierung und negativen Qualifizierung des Lebens, sondern ruft immerzu die Ambivalenz menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten in Erinnerung: Bei aller Mühe hält das Leben auch positive Erfahrungen bereit und bei aller Freude auch negative Erfahrungen.

Dass die Einsicht in die begrenzte und unverfügbare Lebenszeit durchaus eine andere Haltung nach sich ziehen kann, zeigt Ps 39. Der Psalm und das Kohéletbuch stehen sich auffallend nahe.¹³⁹² Im Mittelpunkt steht die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens. So spricht der Beter in Ps 39,5 von der begrenzten Zahl seiner Tage (יְמֵי מִהָיָא) und in V 6 von der Vergänglichkeit (כָּל הַבָּל כָּל אָדָם) des von Gott gegebenen menschlichen Lebens (נָתַתָּה יְמֵי וַחֲלָדִי). Des Weiteren kommt das Motiv materiellen Sammelns in den Blick, dessen Sinnhaftigkeit das Todesschicksal in Frage stellt, und auch die Perspektive auf einen möglichen Dritten, der davon profitiert (וְלֹא יָדַע מִי אֲסַפֵּם), wird mit einbezogen (Ps 39,7 vs. Koh 2,26). Zuletzt wird das Sterben des Menschen mit dem Bild des

¹³⁸⁹ Lohfink, Kohélet, 6.

¹³⁹⁰ J. Werbick weist treffend darauf hin, dass, würde „der Mensch versuchen, Gottes Schenken irgendwie zu »motivieren«, würde er sich in ein magisches Verhältnis zum Göttlichen verstricken.“ Werbick, Gottes-Gabe, 16.

¹³⁹¹ Ausgenommen ist hier der Suizid, der im Kohéletbuch aber keine Rolle spielt.

¹³⁹² D. Böhler schlussfolgert aus der „Nähe zu Ijob und Kohélet“, dass Ps 39 im Vergleich zu Texten des Alten Testaments aus einer späten Zeit stamme. Böhler, Psalmen (1-50), 711.

Gehens zum Ausdruck gebracht (Ps 39,7 vs. Koh 1,4; 12,5). Inhalt und Terminologie von Ps 39 – „הבל“ (Ps 39,6.7.12),¹³⁹³ als Ausdruck für die Vergänglichkeit; „ימי“ (Ps 39,5.6) als Zeitwort – erinnern an das Koheletbuch und zeugen davon, dass sich beide alttestamentliche Texte u. a. mit einem gemeinsamen Thema auseinandersetzen, dieses allerdings unterschiedlich ausführen.

Die Tatsache der begrenzten und unverfügbaren Lebenszeit wird nämlich in Ps 39 zugleich gedeutet: „[D]er Beter beklagt vor und gegen Gott in teilweise sarkastischem Ton die Hinfälligkeit und Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz.“¹³⁹⁴ Der Psalm entwickelt aufgrund der Einsicht in die Sterblichkeit des Menschen eine negative Sicht auf das menschliche Dasein. Gott erscheint hier v. a. als derjenige, der das Leben des Menschen begrenzt, weshalb ihm der Beter entgegnet: „Lass mich endlich begreifen, dass ich nichts bin, und dass du Schöpfer, es so gewollt hast!“¹³⁹⁵ Bezeichnend ist auch das Bild der zerstörerischen Motte (Ps 39,12), das der Psalm auf Gott anwendet.

Demgegenüber stellt sich das Koheletbuch als bemerkenswert neutral dar. Die Begrenztheit und Unverfügbarkeit der menschlichen Lebenszeit bestimmt zwar in weiten Teilen das Koheletbuch, allerdings leitet es davon nicht die Sinnlosigkeit des Lebens ab. Die feste Überzeugung, dass das Leben des Menschen ambivalent ist und in dieser Ambivalenz auf Gott zurückzuführen ist, zeigt sich nicht nur da, wo von der gottgegebenen Lebenszeit die Rede ist (Koh 5,17; 8,15; 9,9), sondern gehört zu den Grundaussagen des Koheletbuches (Koh 2,24-26; 3,1-8; 7,14).

3.3 Resümee: Die Gaben im Koheletbuch und ihr theologisches Potential

Ausgangspunkt der vorangegangenen Untersuchung war die Beobachtung, dass das Koheletbuch in Bezug auf verschiedene Motive von geben/Gabe (נתן) spricht und dabei Gott immer wieder als Subjekt markiert (Koh 1,13; 2,26 (2x); 3,10.11.13; 5,17.18 (2x); 6,2; 8,15; 9,9; 12,7). Dies führt zu Gabe-Konstellati-

¹³⁹³ Insbesondere der Begriff „הבל“, der in Ps 39 das menschliche Leben charakterisiert, stellt eine markante Referenz zum Koheletbuch dar: „Für hebräische Ohren ist הבל nicht nur »Windhauch« (wie in Kohelet), sondern auch »Abel« wie in Gen 4.“ Böhler, Psalmen (1-50), 713. Und: „Die Kombination von הבל »Windhauch« und אדם »Mensch« [wie sie in Ps 39 vorkommt; MS] findet sich außer in Kohelet nur noch in Gen 4,1f.25 und Ps 62,10; 94,11; 144,4.“ Böhler, Psalmen (1-50), 713.

¹³⁹⁴ Böhler, Psalmen (1-50), 710.

¹³⁹⁵ Böhler, Psalmen (1-50), 712.

onen, die sich aus einem Empfänger, einer Gabe und einem Geber zusammensetzen. Im Koheletbuch sind diese Größen, die intrinsisch miteinander in Beziehung stehen, identifizierbar: Auf der Empfängerseite befindet sich der Mensch, der mit Blick auf verschiedene Gaben Gott als Geber erfasst.

Da Gott dem menschlichen Erkennen nicht zugänglich ist (Koh 5,1), kommt den Motiven, die über „נתן“ Gott zugeordnet werden, eine vermittelnde Rolle zu. Indem das Koheletbuch Motive als Gaben Gottes ausweist, eröffnet es *theologische* Reflexionsräume, ohne dass Gott selbst Gegenstand der Erkenntnis wäre.

Die Auseinandersetzung mit den einzelnen Gabe-Motiven bestätigt, dass es sich ausschließlich um Erfahrungsdimensionen des Menschen und insofern dessen Lebensvollzüge handelt. Alle Gaben sind anthropologischer Natur und damit universal. Der universal-anthropologische Charakter der Gabe-Motive macht daher deutlich, dass es sich neben dem Lexem „עשה“ auch bei „נתן“ um schöpfungstheologische Aussagen handelt.

Gleichzeitig spiegeln sich in den Gabe-Motiven die thematischen Schwerpunkte des Koheletbuches wider: Erkenntnis (Koh 1,13; 2,26; 3,10.11), Freude (Koh 2,24-26; 3,13; 5,17.18; 6,2), Mühe (Koh 2,24; 3,13; 5,17) Reichtum (Koh 2,26; 5,18; 6,2) und die Lebenszeit (Koh 5,17; 8,15; 9,9). Dies unterstreicht, dass das Koheletbuch seine charakteristischen Themen in Verbindung mit dem Lexem „נתן“ durchweg auch *theologisch* reflektiert.

Für alle Gaben hat sich gezeigt, dass das Koheletbuch in relativ nüchterner Weise mithilfe von „נתן“ immer wieder Relationen herstellt. Die Einschätzung von H.-P. Müller, der von „eine[r] an Monotonie grenzende[n] Einheitlichkeit“¹³⁹⁶ für den Gebrauch der Verben spricht, die das Koheletbuch mit Gott verbindet, trifft nicht nur auf die immer wiederkehrenden selben Lexeme, sondern auch auf die jeweilige Verwendung von „נתן“ (und „עשה“) zu. Denn unabhängig von der jeweiligen Gabe handelt es sich stets um die gleichförmige Rückführung eines Aspekts der Erfahrungswirklichkeit auf Gott.

¹³⁹⁶ Müller, Qohälät, 508.

Das Lexem „נתן“ wird dabei neutral verwendet und ist im Koheletbuch weder positiv noch negativ konnotiert! Erst die jeweiligen Gaben lassen sich positivem oder negativem Erleben zuordnen. Ihnen liegen letztlich Beobachtungen zugrunde, die an der Erfahrungswirklichkeit gewonnen werden. Das Koheletbuch nimmt diesbezüglich die Ambivalenz der Wirklichkeit wahr, was sich in der Ambivalenz der Gabe-Motive niederschlägt und dabei auf die *Theologie* des Koheletbuches auswirkt.

So erkennt das Koheletbuch, dass der Mensch immer wieder an Erkenntnisgrenzen stößt und das Ganze der Wirklichkeit nicht erfassen kann. Das Koheletbuch identifiziert hier ein Desiderat, das für den Menschen, weil es sich nicht einholen lässt, eine qualvolle Beschäftigung bedeutet. Diesen Aspekt negativen Erlebens führt das Koheletbuch – im Sinne einer negativen Gabe – auf Gott zurück (Koh 1,13; 3,10) und spricht in diesem Kontext sogar überhaupt das erste Mal von Gott.¹³⁹⁷ Demgegenüber nimmt das Koheletbuch aber auch wahr, dass der Mensch im Intellekt die Fähigkeit besitzt, die seiner Erfahrung zugängliche Wirklichkeit zu überschreiten, indem er – zumindest partiell – die unermessliche Zeit (העלם) vorstellen kann (Koh 3,11), was als positive Gabe einzuordnen ist.¹³⁹⁸

Bezeichnend für die Ambivalenz dessen, was das Koheletbuch als Gabe Gottes benennt, erweist sich auch die Reihe mit ihren Motiven von *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* (Koh 2,24; 3,13; 5,17). Die verschiedenen Pole menschlichen Erlebens stehen hier nahe beieinander. Einerseits betont die Reihe die Freude, die der Mensch erfahren kann, andererseits erfolgt aber auch stets der Verweis auf die Mühe, die als Existential des Menschen das Leben in vielfältiger Weise begleitet. Beides berührt das Leben des Menschen und wird gleichermaßen in das Gabe-Thema mit einbezogen.¹³⁹⁹

Hinsichtlich der Freude führt das Koheletbuch im Kontext des Reichtums – der ebenfalls als Gabe Gottes verstanden wird (Koh 2,26; 5,18; 6,2) – eine bemerkenswerte Gegenüberstellung an, wonach Gott Freude am Reichtum ermöglichen (Koh 5,18) als auch verwehren kann (Koh 6,2).¹⁴⁰⁰ Der Vergleich dieser

¹³⁹⁷ Siehe Kapitel 3.2.1.1.

¹³⁹⁸ Siehe Kapitel 3.2.2.

¹³⁹⁹ Siehe Kapitel 3.2.3.

¹⁴⁰⁰ Siehe Kapitel 3.2.4.

beiden Szenarien macht unmissverständlich deutlich, inwiefern das Koheletbuch die ambivalente Wirklichkeit wahrnimmt und davon ausgehend Gott als Geber positiv und/oder negativ erscheint.

In diesem Sinne ist auch von der Lebenszeit als einer ambivalenten Gabe Gottes die Rede (Koh 5,17; 8,15; 9,9). Das Koheletbuch weiß um die Unverfügbarkeit und die Begrenztheit der Lebenszeit. Trotzdem macht das Gabe-Motiv deutlich, dass Gott über die Gabe der Lebenszeit das Leben eines jeden Menschen überhaupt erst ermöglicht. Die von Gott gegebene Größe Leben ist im Koheletbuch eine Gabe, die Grenzen als auch Möglichkeiten impliziert. Die Motive der Reihe (*essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe*), die das Koheletbuch eng mit der Aussage der von Gott gegebenen Lebenszeit verbindet, betonen die Ambivalenz dieser fundamentalen und allen anderen Gaben vorausgehenden Gabe.¹⁴⁰¹

Die dem Koheletbuch zugrundeliegende Einsicht, dass die Wirklichkeit in ihrer Ambivalenz auf Gott zurückzuführen ist (Koh 3,1-8; 7,14), spiegelt sich damit in den verschiedenen Gaben wider (Koh 2,25). Intertextuelle Vergleiche konnten hier zeigen, dass das Koheletbuch in *vorsichtiger, reduzierter und zurückhaltender* Weise dieses *sowohl als auch* der ambivalenten Wirklichkeit nebeneinanderstellt und nicht auflöst, sondern stehen lässt. Einseitige Deutungen der Wirklichkeit und damit eine Verkürzung der vielfältigen Facetten menschlichen Lebens, die an anderer Stelle des Alten Testaments in Lob oder Klage münden, erfolgen im Koheletbuch nicht. Die intertextuellen Vergleiche konnten zeigen, dass hier thematisch und terminologisch verwandte alttestamentliche Texte (Ps 39; 90; 104; Ijob) andere Wege gehen, dabei jedoch der Ambivalenz der Wirklichkeit nicht mehr entsprechen und damit eher partikulare *theologische* Interpretationen der Wirklichkeit vorlegen als allgemeingültig-universale Aussagen.

Die Bedeutungsoffenheit von „נתן“ ist deshalb unbedingt festzuhalten und sollte keinesfalls einseitig aufgelöst werden, wie sich das besonders deutlich bei G. Fischer beobachten lässt, der im Koheletbuch „den biblischen Gott als den Geber ‚aller guten Gaben‘ (vgl. Jak 1,17)“¹⁴⁰² bezeugt sieht und deshalb

¹⁴⁰¹ Siehe Kapitel 3.2.5.

¹⁴⁰² Fischer, Theologien, 195.

vom *schenkenden Gott* im Koheletbuch spricht. Die Ambivalenz der Erfahrungswirklichkeit, die sich in den verschiedenen Gaben zeigt, wird mit dieser Einschätzung völlig ausgeblendet und damit auch die ambivalente Rede von Gott, die das Koheletbuch in besonderer Weise kennzeichnet.¹⁴⁰³ Die positive Konnotation, die G. Fischer mit „נתן“ verbindet, will vermutlich mit dem deutschen Begriff *schenken/Geschenk* hervorgehoben werden.

Entscheidend ist nun auch die Art und Weise, wie das Koheletbuch anhand von „נתן“ Vollzüge menschlichen Erlebens auf Gott zurückführt, indem lediglich Relationen benannt werden: Etwas ist als Gabe Gottes zu verstehen. Mehr sagt das Koheletbuch nicht! Dieser Befund ist wichtig, denn dadurch werden die einzelnen Motive unabhängig von Denkmodellen behandelt, die einen wie auch immer gearteten Zusammenhang von Tun und Ergehen annehmen.

Das Koheletbuch geht hingegen von unverfügbaren Gaben aus, deren Zuteilwerden nicht begründet wird, weil dieses – was das Koheletbuch auch immer wieder anführt (Koh 2,26; 7,15; 8,14) – nur beobachtet und nicht begründet werden kann. Die Erfahrungswirklichkeit wird in ihrer Ambivalenz – ohne dass der Mensch das Zuteilwerden einzelner Gaben begründen oder gar motivieren könnte – auf Gott zurückgeführt. Indem das Koheletbuch in Bezug auf die Gabe-Motive keine Begründungen angibt, wird dem Leser zu verstehen gegeben, dass der Mensch epistemologische Grenzen zu berücksichtigen hat.

Der intertextuelle Vergleich mit anderen alttestamentlichen Texten, die auf dieselben Motive zurückgreifen (Weisheit; Reichtum; Lebenszeit), konnte das Profil des Koheletbuches deutlich herausstellen. Während diese Texte (1 Kön 2; Ps 112; Spr) ihrem Leser nachvollziehbare Szenarien unterbreiten, die eine Gabe und ihr Zuteilwerden bzw. Ausbleiben in einen Zusammenhang stellen und damit eine Berechenbarkeit bzw. Erklärbarkeit der Wirklichkeit – und letztlich auch eine Berechenbarkeit bzw. Erklärbarkeit Gottes – implizieren, lassen sich dem Koheletbuch zufolge solche Zusammenhänge nicht darlegen. Weder die Wirklichkeit noch Gott gehen in einsichtigen Denk-Schemata auf.

¹⁴⁰³ „Als Geber ist er [Gott; MS] ambivalent.“ Köhlmoos, Kohelet, 58. In diesem Sinne beobachtet auch T. Krüger treffend: „Aus der Sicht des Menschen hat das Wirken Gottes angenehme und unangenehme, gute und schlechte Seiten“. Krüger, Kohelet, 13.

Ein interessanter Aspekt lässt sich diesbezüglich für das Schicksal Leidender ableiten. Obwohl sich das Koheletbuch nicht ausführlich mit Armut und Leid auseinandersetzt, nimmt das *theologische* Denken des Koheletbuches das Ergehen des Leidenden aus Denkmöglichkeiten heraus, die dessen Situation auf das Handeln des Leidenden bzw. seine religiöse Disposition zurückführen. Die Wirklichkeit ist aber dem Koheletbuch zufolge diesbezüglich nicht durchsichtig und solche Situationen nicht immer erklärbar – sie ist, wie sie ist. Das Koheletbuch befreit den Leidenden dadurch von der Bürde, die Ursache des Leids in der eigenen Schuld finden zu müssen, wie das andere alttestamentliche Texte suggerieren und diskutieren (Ijob).

Das Koheletbuch besitzt letztlich ein Gespür für die Komplexität der Wirklichkeit, was eine *vorsichtige, reduzierte und zurückhaltende Theologie* zur Folge hat, die Relationen herstellt, aber auf weiterführende Erklärungen verzichtet und Spannungen nicht auflöst. Die Rede von Gott bleibt deshalb auch im Bereich der Gaben stets allgemein und wenig detailliert, was wiederum Grenzen *theologischen* Sprechens markiert. Beispielhaft zeigt sich das für die Motive der Reihe. Wie schon im Hinblick auf die *theologische* Grundaussage (Gott macht alles) und deren detaillierte Ausfaltung in Koh 1,4-7 und Koh 3,1-8, hält das Koheletbuch nur für die allgemeinen Vollzüge von *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* das Geber-Sein Gottes fest, nicht aber für die konkreten Motive der mediterranen Trias in Koh 9,7f (Brot, Wein, Salböl, weiße Kleidung). Der Mensch kann in verbindlicher Weise nicht mehr sagen, als eben das, was das Koheletbuch beschreibt.

Mit „נתן“ bringt das Koheletbuch letztlich die ambivalente Erfahrungswirklichkeit des Menschen mit dem souveränen, nicht zu motivierenden und nicht zu berechnenden Tun Gottes zusammen, das die Lebensvollzüge eines jeden Menschen fundamental berührt. In den Möglichkeiten guten als auch schlechten Erlebens begegnet der Mensch einer Wirklichkeit, die mit jeder Facette auf Gott zurückzuführen ist. Interpretationen der je individuellen und partikularen Erfahrungswirklichkeit – die sich ja auch für jeden Menschen ganz unterschiedlich darstellen kann – gibt das Koheletbuch nicht vor.

4. Theologischer Ertrag

Im Folgenden sollen die in den beiden Hauptteilen dieser Arbeit erfassten Aspekte zusammengeführt, bedacht und ihr *theologischer* Ertrag herausgehoben werden. Die beiden abschließenden Beurteilungen zu den Lexemen „עשה“ und „נתן“ sind hinzuzuziehen.

4.1 Epistemologische Prämissen der Theologie

Das zur Weisheitsliteratur des Alten Testaments gehörende Koheletbuch setzt sich, wie der terminologische Befund (רב, נתן, דבר, אמר, ידע, ראה)¹⁴⁰⁴ deutlich macht, mit den Möglichkeiten menschlichen Erkennens auseinander. Es ist ein Verdienst A. Schellenbergs, auf diesen Schwerpunkt des Buches aufmerksam gemacht zu haben: „Qoh ist diejenige Schrift des AT, in der am intensivsten über das menschliche Erkennen nachgedacht wird. Reflexionen über das Gelingen und Scheitern von Erkenntnis durchziehen das ganze Buch und bestimmen seinen Charakter.“¹⁴⁰⁵ In Entsprechung zur Erkenntnisthematik sind Argumentationen des Koheletbuches daher „in einer meist kühl-distanziert rationalen, beobachtenden Nachdenklichkeit [...] von der tatsächlichen Lebenserfahrung her.“¹⁴⁰⁶

Die hohe Sensibilität in Bezug auf Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis prägt das Koheletbuch in besonderer Weise und definiert dessen Profil. Dabei entwickelt das Koheletbuch v. a. ein Gespür dafür, was der Mensch tatsächlich erkennen bzw. sagen kann und was nicht.

Der entscheidende Ausgangspunkt hierfür ist allein die den Sinnen zugängliche Wirklichkeit, wie sie prinzipiell jedem Menschen gemäß seiner *conditio humana* offensteht. Anhand von Erfahrungen/Beobachtungen kann der Mensch zu Erkenntnissen gelangen.¹⁴⁰⁷

¹⁴⁰⁴ Einen Überblick über die Bandbreite und Häufigkeit der Erkenntniswörter im Koheletbuch findet sich bei: Schellenberg, Erkenntnis, 180-187.

¹⁴⁰⁵ Schellenberg, Erkenntnis, 35. Auf den hohen Stellenwert der Erkenntnisfrage im Koheletbuch weist bereits M. Schubert hin: „Das Problem der Erkennbarkeit der Welt steht bei Kohelet im Zentrum seiner Reflexionen. Die Lösungsfindung wird in keinem anderen biblischen Buch dringender bearbeitet als hier.“ Schubert, Schöpfungstheologie, 107.

¹⁴⁰⁶ Zimmerli, Grundriß, 141.

¹⁴⁰⁷ Eine andere Bedeutung des Erfahrungsbegriffes verwendet L. Schwienhorst-Schönberger, wenn er von einer *er-fahrenen* Theologie im Koheletbuch spricht. Er meint hier die Lebenserfahrung: „Die Theologie des Buches wird in Rückbindung an die Lebensgeschichte Kohelets entfaltet.“ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 96. Dem Koheletbuch geht es allerdings weniger

Die spezifischen Wendungen (*unter der Sonne/unter dem Himmel/auf der Erde*), die immer wieder mit den vielfältigen Beobachtungen verknüpft werden, weisen auf die präzise Auseinandersetzung mit Erkenntnisgrenzen hin, die dem Koheletbuch zugrunde liegt.¹⁴⁰⁸

Natürlich kann der Mensch Erkenntnisse gewinnen – das Koheletbuch hält diesbezüglich auch die Beobachtungen und Erkenntnisse der sprechenden Figur fest –, aber nicht umfassend. Das zeigt sich ausdrücklich immer dann, wenn im Koheletbuch das Ganze der Wirklichkeit in den Blick genommen und gleichzeitig auf die Unmöglichkeit für den Menschen verwiesen wird, dieses Ganze erfassen zu können (Koh 1,8; 3,8f.11.14; 8,17; 11,5). Erkenntnis bleibt deshalb in jedem Fall eine fragmentarische Größe.

Diese epistemologischen Überzeugungen stellen die Rahmenbedingungen dar, an denen sich die Rede von Gott im Koheletbuch orientiert. Im Gegensatz zu vielen anderen alttestamentlichen Texten, in denen Gott spricht oder sich durch sein Handeln geschichtsmächtig offenbart, wird im Koheletbuch – ausgehend von den Erkenntnisfähigkeiten des Menschen – ausschließlich *über* Gott gesprochen. Die Auseinandersetzung mit den Erkenntnisfähigkeiten des Menschen und die *Theologie* des Buches sind aufs Engste miteinander verknüpft.

Die Erfahrungsgebundenheit als Voraussetzung von Erkenntnis erweist sich nun in Bezug auf die Erkennbarkeit Gottes als epistemologische Grenze, da das Koheletbuch festhält, dass Gott dem Erfahrungsraum des Menschen *unter der Sonne/unter dem Himmel/auf der Erde* entgegengesetzt ist: „Denn Gott ist im Himmel, du aber bist auf der Erde“ (Koh 5,1b). Dies bedeutet: „Gott [ist; MS] kein direkter, unmittelbarer Erfahrungsgegenstand.“¹⁴⁰⁹ Insofern legt sich der Gedanke nahe, ob der Mensch dann überhaupt etwas von Gott sagen kann. Im Anschluss an die epistemologische Grenzziehung (Koh 5,1b) deutet sich jedenfalls an, dass sich der Mensch trotzdem in Bezug auf Gott äußern könne: „*darum seien deine Worte wenige*“ (Koh 5,1c). Die epistemologisch-theologische Ausrichtung des Koheletbuches konzentriert sich in diesen Aussagen programmatisch: Der Mensch ist in der Lage, *theologische* Aussagen zu treffen, aber nur in reduzierter (מעט) Weise!

um persönliche biographische Erfahrungen, sondern um epistemologische Erfahrungen/Beobachtungen, die in der *conditio humana* gründen.

¹⁴⁰⁸ Siehe Kapitel 2.6.1.1 und 2.6.1.2.

¹⁴⁰⁹ Leuenberger, Gott, 237.

Sichtbar wird an dieser Stelle bereits die universale Ausrichtung des Koheletbuches. Wenn die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen an sich im Mittelpunkt stehen (*conditio humana*), dann stellt sich auch die *theologische* Frage vor einem allgemeinmenschlichen Hintergrund: Wie kann/muss der (jeder) Mensch von Gott sprechen?

4.2 Theologische Konsequenzen

Weil Gott dem menschlichen Erkennen nicht unmittelbar zugänglich ist (Koh 5,1b), rückt der Bereich *unter der Sonne/unter dem Himmel/auf der Erde*, der Erfahrungen ermöglicht, in den Vordergrund.¹⁴¹⁰

Für die an der Wirklichkeit gewonnenen Erfahrungen stellt das Koheletbuch nun eine entscheidende Relation her, auf der letztlich die ganze *Theologie* des Buches fußt. Die Wirklichkeit wird auf Gott zurückgeführt!

In diesem Zusammenhang kommt v. a. den Lexemen „עשה“ (11-mal) und „נתן“ (13-mal) eine wichtige Rolle zu. Mithilfe beider Lexeme wird Gott in Relation zu verschiedenen Aspekten der Erfahrungswirklichkeit gesetzt, die auf diese Weise als *theologische* Erkenntnisquellen markiert werden.

Wenn das Koheletbuch davon spricht, dass etwas von Gott gemacht oder gegeben sei, dann geht diesen Aussagen folgende *theologische* Einsicht voraus: Der Mensch kann seine Erfahrungswirklichkeit als von Gott gemacht oder gegeben verstehen und eine verweisende Bedeutung annehmen. Es handelt sich dabei um die Zurückführung der Erfahrungswirklichkeit auf ihren Ursprung. Zugrunde liegt die Überzeugung, dass das, was ist, „seine Wirklichkeit nicht aus sich selbst hat, sondern aus einem nicht mit ihm identischen Grund, der [...] ›Schöpfer des Himmels und der Erde‹ genannt wird“.¹⁴¹¹ Wirklichkeit wird so als Schöpfung gedeutet! Das Koheletbuch zeichnet diesen *theologischen* Erkenntnisweg ausdrücklich vor: „*Sieh das Werk Gottes an*“ (Koh 7,13).¹⁴¹²

¹⁴¹⁰ Nach H.-P. Müller und D. Michel kann der Mensch *unter der Sonne* zu keinen Erkenntnissen gelangen, weshalb sich deshalb auch keine theologischen Schlussfolgerungen ziehen lassen. Vgl. Müller, *Qohälät*, 516; Michel, *Untersuchungen*, 282. Der erkenntnisthematische Duktus des Buches zeigt allerdings an, dass Kohelet Erkenntnisse gewinnt und festhält. Kohelet setzt sich zwar intensiv mit Erkenntnisgrenzen auseinander, doch innerhalb dieser Grenzen kann der Mensch zu Erkenntnissen gelangen. Vielfach drückt Kohelet gewonnene Einsichten und Erkenntnisse aus: Koh 3,10; 5,17; 7,29; u. a.

¹⁴¹¹ Bröker, *Schöpfung*, 116.

¹⁴¹² Siehe Kapitel 2.6.2.

Indirekt zeichnet sich dadurch bereits die menschliche Fähigkeit ab, Erfahrungen *theologisch* zu reflektieren! Erfahrungen macht der Mensch *unter der Sonne/unter dem Himmel/auf der Erde*, aber die intellektuelle Auseinandersetzung mit diesen Erfahrungen kann den Menschen darüber hinausführen. So bleibt zwar Gott (Himmel) dem menschlichen Erkennen unzugänglich, nicht aber dem Nachdenken. *Theologie* basiert deshalb auf Erfahrung und Reflexion!¹⁴¹³

Das Phänomen, dass der Mensch zur *theologischen* Reflexion fähig ist und damit im Intellekt über den Bereich der Erfahrung hinausgehen kann, wird im Koheletbuch eigens registriert und bedacht. „העלם“, die *unermessliche* Zeit, die mit dem Tun Gottes korreliert (Koh 3,14), wird als dem Verstand (לֵב) des Menschen zugängliche Zeitgröße verstanden. Diese Aussage (Koh 3,11) darf für die Frage, wie der Mensch von Gott reden kann, als ein Schlüsselsatz verstanden werden.¹⁴¹⁴ Im Intellekt lassen sich, so intendiert es Koh 3,11, die auf der Erfahrungsebene diametral gegenüberliegenden und getrennten Bereiche von Erde/Mensch und Himmel/Gott (Koh 5,1b) doch verbinden.

Theologische Reflexion wird so als allgemeinmenschliches Potential verstanden. Indem das Koheletbuch „העלם“ dabei als Gabe Gottes erfasst, wird Gott selbst als prinzipieller Ermöglichungsgrund einer Rede von Gott gedacht, die in der Vernunft (לֵב) des Individuums verankert ist.

Theologie hat ihren Sitz dem Koheletbuch nach nicht im offenbarungstheologisch-partikularen Narrativ, sondern im schöpfungstheologisch-universalen Kognitiv, in dem Gott, Koh 3,11 zufolge, partiell zu erkennen ist.¹⁴¹⁵

¹⁴¹³ M. Leuenberger fokussiert sich insbesondere auf die Erfahrungsbasiertheit *theologischer* Aussagen. Vgl. Leuenberger, Gott, 226f. Der reflexive Aspekt, der die Rede von Gott im Koheletbuch kennzeichnet, macht deutlich, dass der Mensch diese Erfahrungen verarbeiten und sich zu ihnen verhalten kann/muss.

¹⁴¹⁴ Siehe Kapitel 3.2.2.

¹⁴¹⁵ Auf ganz eigene Weise lässt sich damit das Urteil von D. Michel reinterpretieren, der für die Theologie des Koheletbuches festhält: „Aber ich weiß auch: Nach dem Zeugnis des Alten wie des Neuen Testaments muß man von Gott anders reden. Man kann als Erkenntnisgrund für Gott nur Gott selber ansehen. Und das heißt für christliche Theologie: Was man über Gott sagen kann, erfahren wir nur aus Jesus Christus.“ Michel, Untersuchungen, 288f. Indem Koh 3,11 die Möglichkeit zur intellektuellen Auseinandersetzung in der *conditio humana* verankert sieht, kann auch für das Koheletbuch gesagt werden, dass als Erkenntnisgrund Gottes auf Gott verwiesen wird.

In jedem Fall gilt: *Theologische* Aussagen lassen sich nur mittelbar und schlussfolgernd gewinnen. Wegweisend sind nun dabei die beiden Lexeme „עשה“ und „נתן“, die das Koheletbuch mit dem Subjekt Gott in Verbindung bringt.¹⁴¹⁶

4.3 Die theologische Funktion der Lexeme „עשה“ und „נתן“

Den beiden Lexemen „עשה“ (Koh 3,11 (3x); 3,14 (2x); 7,13.14.29; 8,17; 11,5 (2x)) und „נתן“ (Koh 1,13; 2,26(2x); 3,10.11.13; 5,17.18(2x); 6,2; 8,15; 9,9; 12,7) kommt im Hinblick auf die *Theologie* des Koheletbuches eine wichtige Rolle zu, denn anhand der Art und Weise, wie die beiden Lexeme verwendet werden, wird das *theologische* Profil des Koheletbuches sichtbar.

Grundsätzlich stellen beide Lexeme lediglich Relationen zwischen der Erfahrungswirklichkeit und Gott her. Der häufige und beständige Gebrauch der beiden Lexeme in verschiedenen Kontexten – insbesondere bei „נתן“ – zeigt, dass die Lexeme selbst keine qualitative *theologische* Bedeutung transportieren, sondern im Koheletbuch als neutrale Funktionsbegriffe dienen, die stets dasselbe Ziel verfolgen: Relationen aufzeigen.

In dieser Arbeit hat sich gezeigt, dass „עשה“ und „נתן“ für zwei unterschiedliche Anwendungsbereiche stehen. Während sich „עשה“ auf übergeordnete und grundsätzliche Aspekte der Wirklichkeit bezieht, führt „נתן“ anthropologische Aspekte menschlichen Erlebens auf Gott zurück. Daraus lässt sich schließen, dass das Koheletbuch seine *theologischen* Äußerungen anhand von „עשה“ und „נתן“ systematisiert, was den hohen intellektuellen Reflexionsgrad kenntlich macht.

¹⁴¹⁶ Diese Arbeit folgte dabei dem Vorschlag von H.-P. Müller, jene Stellen zu untersuchen, an denen das Koheletbuch von dem spricht, was Gott macht oder gibt. Vgl. Müller, Qohälät, 508. Der Vorschlag von H.-P. Müller wurde immer wieder aufgegriffen bzw. erhalten die mit dem Subjekt Gott verbundenen Verben besondere Aufmerksamkeit: Vgl. Backhaus, Zeit, 382f; Schubert, Schöpfungstheologie, 84f; Krüger, Kohelet, 13f; Leuenberger, Gottesvorstellung, 225f; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 91f; Köhlmoos, Kohelet, 57f.

4.3.1 Gott macht (עשה) alles – die theologische Grundaussage des Koheletbuches

Mit „עשה“ wird in erster Linie die Wirklichkeit als Ganze mit Gott in Verbindung gebracht: Gott macht alles (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5)!¹⁴¹⁷ Diese *theologische* Grundaussage des Koheletbuches, die eine universale *theologische* Perspektive markiert, macht deutlich: Spricht das Koheletbuch von Gott, dann spricht es vom Schöpfer. Alle anderen *theologischen* Aussagen sind letztlich spezifische Entfaltungen dieser *theologischen* Grundaussage.

Darüber hinaus wird die *theologische* Grundaussage um Aussagen erweitert, die einerseits die Schöpfung positiv qualifizieren (Koh 3,11.14a; 7,13.29),¹⁴¹⁸ andererseits aber auch auf ihre Ambivalenz hinweisen (Koh 7,14). Die hierbei entstehende Spannung, die dieses *sowohl als auch* zur Folge hat, ist charakteristisch für das Koheletbuch.

Das Lexem „עשה“ führt damit zu wenigen quantitativen und qualitativen Aussagen, die sich auf die Schöpfung als Ganze beziehen, was deutlich macht, dass mithilfe von „עשה“ nur grundsätzliche *theologische* Aussagen getroffen werden.

Aus diesem Grund könnte man wie M. Leuenberger zu folgender Einschätzung gelangen: „Auf der theologischen Ebene spricht Kohelet nämlich fundamental von Gott als Schöpfer und von dessen Tun, das er inhaltlich allerdings nicht viel weiter substantiiert.“¹⁴¹⁹

Die vorliegende Arbeit hat diesbezüglich aber nun die Reflektiertheit des Koheletbuches hervorheben können, die mit folgender Beobachtung zusammenhängt: Zum einen spricht das Koheletbuch davon, dass Gott alles macht (Koh 3,11; 3,14; 8,17, 11,5). Zum anderen wird an anderer Stelle das Ganze detailreich entfaltet.

Beachtenswert sind dahingehend zwei Textabschnitte, die kosmische (Koh 1,4-7)¹⁴²⁰ und menschliche Kategorien (Koh 3,1-8)¹⁴²¹ beschreiben. Dabei handelt es sich um Grundsatztexte, deren Komposition darauf ausgelegt ist, vom Gan-

¹⁴¹⁷ Siehe Kapitel 2.3.3.

¹⁴¹⁸ Siehe Kapitel 2.5; 2.3.3.2.

¹⁴¹⁹ Leuenberger, Gottesvorstellung, 213.

¹⁴²⁰ Siehe Kapitel 2.3.1.

¹⁴²¹ Siehe Kapitel 2.3.2.

zen der Wirklichkeit (kosmologisch und anthropologisch) zu sprechen, weshalb sich – obwohl diese Texte Gott nicht direkt mit einbeziehen – eine sachliche Verbindung zur *theologischen* Grundaussage herstellen lässt, die explizit das Ganze auf Gott zurückführt.¹⁴²²

Diese Konstellation gibt in mehrfacher Hinsicht das *theologische* Profil des Koheletbuches preis, weil sich durch sie zeigt, wie *zurückhaltend*, *reduziert* und *vorsichtig* von Gott die Rede ist. Indem das Koheletbuch innerhalb der beiden Grundsatztexte, welche die Erfahrungswirklichkeit facettenreich widerspiegeln, nicht von Gott spricht, sondern nur in Bezug auf das Ganze, wird deutlich gemacht, dass sich das Tun Gottes im Detail nicht fassen und benennen lässt. Aus diesem Grund gewinnen die beiden Grundsatztexte (Koh 1,4-7; 3,1-8) an *theologischer* Relevanz und sollten unbedingt im Zusammenhang der Frage nach der *Theologie* des Koheletbuches Beachtung finden.

Die Vorgehensweise von A. Vonach, die sich in Bezug auf die Gottesvorstellung im Koheletbuch am Vorkommen des Gottesbegriffes orientiert, lässt sich auf diese Weise ergänzen. Seine Untersuchung richtet er an jenen Stellen aus, an denen das Koheletbuch den Gottesbegriff „אלהים“ verwendet, weshalb Textabschnitte wie Koh 1,4-7 und 3,1-8, nicht ausführlicher berücksichtigt werden. Demgegenüber widmet A. Vonach den Perikopen eine erhöhte Aufmerksamkeit, die ein gehäuftes Vorkommen an Gottesbegriffen enthalten (Koh 3,9-15; 4,17-5,6; 5,17-6,2).¹⁴²³ Darüber hinaus zeigen jedoch die beiden Texte (Koh 1,4-7; 3,1-8), dass das Koheletbuch gerade da eine reflektierte *Theologie* vorlegt, wo begrifflich nicht von Gott gesprochen wird.

Theologisch relevant ist ferner die inhaltliche Auswertung der Grundsatztexte. Ihre Analyse rekuriert auf eine Erfahrungswirklichkeit, als deren Attribute Ordnung, Beständigkeit, Vollkommenheit, Herrlichkeit und Lebensfreundlich-

¹⁴²² M. Schubert erkennt den Schwerpunkt schöpfungstheologischer Termini im Koheletbuch und betont den Stellenwert der Schöpfung als theologischer Basis des Buches. Als wichtigste Texte zu ihrer Erschließung nennt er unter anderem Koh 1,4-7 und 3,1-15. Vgl. Schubert, *Schöpfungstheologie*, 125f. Allerdings setzt er sich mit diesen Texten nicht weiter auseinander und fragt weder nach ihrer Bedeutung noch danach, weshalb dabei von Gott nicht die Rede ist.

¹⁴²³ Vgl. Vonach, *Nähere*, 24f. Im Falle von Koh 3,9-15 bezieht sich A. Vonach zwar auch auf den Wechsel der Zeiten in Koh 3,1-8, allerdings folgert er daraus nur, dass Gott alle Zeiten mache und der Mensch sie mit Aktivität füllen könne. Vgl. Vonach, *Nähere* 32f. *Theologisch* relevant ist meines Erachtens jedoch, *wie* das Koheletbuch in der konkreten Darstellung der wechselnden Zeiten die in Bezug auf das Ganze der Zeiten vorgebrachte Aussage, Gott mache alles zu seiner Zeit (Koh 3,11), ausdifferenziert.

keit hervorzuheben sind, obwohl auch die Ambivalenz der Erfahrungswirklichkeit – die v. a. das Zeitgedicht betont – nicht ausgeklammert wird. Dadurch erweisen sich beide Texte als bemerkenswerte *theologische* Schlüssel, die eine Rede von Gott, der alles macht, entscheidend vertiefen bzw. doch substantiieren.¹⁴²⁴

Diese Erkenntnis steht auch dem Urteil von H. Spieckermann entgegen, der dem Koheletbuch unterstellt, „die Beziehung Gottes zum Ganzen nur noch konstatieren und nicht mehr noetisch erhellen“¹⁴²⁵ zu können: „Der Gleichnis-hafte Charakter der Welt ist entglitten, verstellt, verdunkelt.“¹⁴²⁶

Der Befund macht hingegen das wohldurchdachte *theologische* Profil des Koheletbuches sichtbar. Intertextuelle Vergleiche mit anderen schöpfungstheologischen Texten des Alten Testaments, die auf den geordneten Kosmos rekurrieren (Gen 1; Ijob 38; Ps 104), stellen das Profil des Koheletbuches heraus: Alle diese Ordnungserzählungen beziehen Gott als Urheber dieser Ordnung in irgendeiner Weise sprachlich direkt mit ein, während im Koheletbuch nur eine *nackte* Beschreibung dieser Ordnung erfolgt. A. Fitschen, der sich den schöpfungstheologischen Aussagen u. a. in Koh 1,4-7 und 3,1-8 widmet und ihre Verwandtschaft mit schöpfungstheologischen Texten des Alten Testaments überprüft und bestätigt, entgeht dieser wesentliche Unterschied. A. Fitschen vergleicht das schöpfungstheologische Denken des Koheletbuches mit schöpfungstheologischen Texten des Alten Testaments. Dabei registriert er zahlreiche inhaltliche Übereinstimmungen und konstatiert für das Koheletbuch: „All diese [schöpfungstheologischen; MS] Aussagen entsprechen alttestamentlicher Schöpfungstheologie.“¹⁴²⁷

Diese Arbeit konnte jedoch zeigen, dass dieses Urteil zu differenzieren ist, weil das Koheletbuch aufgrund seiner epistemologischen Prämissen und der konsequenten Orientierung an der Erfahrungswirklichkeit ein reflektiertes schöpfungstheologisches Profil entwickelt, das sich in *zurückhaltenden, reduzierten* und *vorsichtigen theologischen* Äußerungen niederschlägt. Insofern bestehen zwar auch inhaltliche schöpfungstheologische Parallelen zwischen dem Koheletbuch und anderen alttestamentlichen Texten (Ordnung; Beständigkeit; Vollkommenheit; Herrlichkeit; Lebensfreundlichkeit), entscheidend ist jedoch

¹⁴²⁴ Siehe Kapitel 2.3.1.4 und 2.3.2.4.

¹⁴²⁵ Spieckermann, *Lebenskunst*, 351.

¹⁴²⁶ Spieckermann, *Lebenskunst*, 351.

¹⁴²⁷ Fitschen, *Gabe*, 435.

die Beobachtung, dass das Koheletbuch weder das Tun Gottes detailreich ausformuliert, noch *theologische* Deutungen ableitet, sondern lediglich die Relation zwischen der Erfahrungswirklichkeit und Gott direkt herstellt, was die Pluriformität schöpfungstheologischer Texte im Alten Testament hervorhebt.

Das Koheletbuch provoziert damit im intertextuellen Vergleich die Frage, wie man – gerade im Bewusstsein epistemologischer Grenzen – überhaupt angemessen von Gott und der auf ihn zurückzuführenden Wirklichkeit reden kann.

Auch die alleinige Konzentration auf die *creatio continua* (Koh 3,11), die beide Grundsatztexte widerspiegeln, unterstreicht, dass der Erfahrungsbezug die Grenzen einer Rede von Gott im Koheletbuch bestimmt, während andere alttestamentliche Texte (Gen 1; Ps 104; Ijob 38) auf Vorstellungen einer *creatio prima* rekurrieren, die den Boden dessen, was an Erfahrung rückgebunden werden kann, verlassen.

Möglicherweise kommt dem Koheletbuch dabei unter den späten Texten des Alten Testaments eine Sonderrolle zu.¹⁴²⁸

Zusammengefasst lässt sich für den Gebrauch des Lexems „עשה“ in Verbindung mit dem Subjekt Gott im Koheletbuch sagen, dass es sich bei den entsprechenden Aussagen um das Ergebnis *theologischer* Reflexion handelt, die Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Erkennens berücksichtigen.

4.3.2 Ambivalente Gaben (נתן) – Gott im Kontext des menschlichen Erlebens

Im Gegensatz zu „עשה“ differenziert „נתן“ Lebensvollzüge des Menschen und konkrete Erfahrungen, die das Individuum berühren.¹⁴²⁹ Diese Arbeit widmete

¹⁴²⁸ C. Dohmen macht in Bezug auf schöpfungstheologische Texte des Alten Testaments auf eine Entwicklung aufmerksam, die mit der nachexilischen Zeit in Verbindung zu bringen ist, wonach vorexilisch v. a. die *creatio continua* in den Blick genommen wurde, nachexilisch jedoch vermehrt Aussagen über die *creatio prima* in den Vordergrund rückten. Vgl. Dohmen, Schöpfung, 288f. Dieses Phänomen könne man daran erkennen, „daß Aussagen über die Erhaltung der Welt in späterer Zeit um das Thema ‚Erschaffung‘ ergänzt respektive auf dieses hin fortgeschrieben werden.“ Dohmen, Schöpfer, 289. Es erscheint möglich, dass die enge Begrenzung auf Aussagen zur *creatio continua* im Koheletbuch im Kontext dieser Entwicklung zu sehen und damit als reflektierte Abgrenzung zu verstehen ist.

¹⁴²⁹ Diesen Unterschied zwischen „עשה“ und „נתן“ kennt auch Ps 104. „עשה“ wird darin auf das Handeln Gottes in Bezug auf die Schöpfungswerke angewandt (Ps 104,4.19.24), während „נתן“ das Handeln Gottes an den Lebewesen zum Ausdruck bringt (Ps 104,27.28).

sich einer detaillierten Untersuchung dieser Aspekte, um sie auf ihr *theologisches* Potential zu befragen, das zwar immer wieder erkannt, aber bisher nur fragmentarisch und selektiv erschlossen wurde.¹⁴³⁰

Dabei war festzustellen, dass sich die Ambivalenz der Erfahrungswirklichkeit bei den Gaben viel offensichtlicher zeigt, als in den großen und eher allgemeinen Aussagen über die Schöpfung. Die beiden Grundsatztexte (Koh 1,4-7; 3,1-8) deuten bereits an, dass sich v. a. der Bereich menschlichen Erlebens, wie ihn der Wechsel der Zeiten beschreibt, durch Ambivalenz auszeichnet (Koh 3,1-8; 7,14). Während der Kosmos einen grundsätzlichen Rahmen bildet, der in beständiger Weise (Koh 1,4; 3,14) jedes menschliche Leben umfasst, ist das menschliche Leben von vielfältigen wechselnden Erfahrungen (Koh 3,1-8) und damit von Spannungsfeldern (Leben/Tod; Freude/Trauer u. a.) durchzogen, mit denen jeder Mensch direkt konfrontiert wird.

Im Zusammenhang der Gaben führt das Koheletbuch nun mithilfe von „נתן“ positive und(!) negative Aspekte menschlichen Erlebens auf Gott zurück. Ausschlaggebend ist stets die Erfahrungswirklichkeit – sie bildet die Basis aller *theologischen* Aussagen. Diese zeigt, dass menschliches Leben von positiven und negativen Erfahrungen geprägt sowie von Möglichkeiten und Grenzen bestimmt ist und dabei oft beides miteinander einhergeht. Beispielhaft bringt das die Reihe von *essen, trinken und Gutes genießen bei der Mühe* (Koh 2,24; 3,13; 5,17) zum Ausdruck, die das Koheletbuch als Gabe Gottes identifiziert. Gott ist demnach nicht nur – im Sinne eines idealisierten, aber verkürzten Gottesbildes (vgl. 1 Kön 3) – Geber der guten Dinge, sondern Ursprung der ambivalenten Erfahrungswirklichkeit. Die Spannung zwischen den beiden Seiten menschlichen Erlebens und der Rückführung dieses Erlebens auf Gott wird im

¹⁴³⁰ H.-P. Müller handelt die „נתן“-Stellen nur überblicksmäßig ab und schlussfolgert die „Willkür göttlichen Gebens“. Müller, Qohälät, 512. U. a. weist F. J. Backhaus auf den methodischen Ansatz von H.-P. Müller hin ohne auf inhaltliche Einzelaspekte einzugehen. Vgl. Backhaus, Zeit, 382f. M. Schubert listet lediglich die einzelnen Gaben auf und resümiert ohne weitere Auseinandersetzung mit diesen anthropologischen Grundbefindlichkeiten ihren determinativen Sinn. Sein Fokus liegt eher auf der Erbringung des Nachweises, dass „נתן“ vor dem Hintergrund anderer alttestamentlicher Schöpfungsentwürfe im Koheletbuch als Schöpfungsterminus gebraucht wird. Vgl. Schubert, Schöpfungstheologie, 84-88. Auch M. Leuenberger spricht zwar davon, dass sich „die Vorstellung des schöpferisch tätigen Gottes“ (Leuenberger, Gottesvorstellung, 227) in der Gabentheologie konkretisiere, allerdings stellt er nur die „נתן“-Aussagen zusammen ohne sie im Einzelnen zu untersuchen. Vgl. Leuenberger, Gottesvorstellung, 227f.

Koheletbuch nicht aufgelöst, sondern spiegelt die Wirklichkeit wider, wie sie ist.

Ein wichtiger Aspekt, den das Koheletbuch konsequent mit den Gaben verbindet, ist deren Unverfügbarkeit. An keiner Stelle bietet das Koheletbuch dem Leser eine Interpretation an, die auf einen Zusammenhang zwischen einer Gabe und ihrem Zuteilwerden schließen lässt.

Denn auch in Bezug auf „נתן“ gilt, dass das Koheletbuch ausschließlich Relationen herstellt. Erkenntnis (Koh 1,13; 2,26; 3,10.11),¹⁴³¹ Freude (Koh 2,24-26; 3,13; 5,17.18; 6,2),¹⁴³² Mühe (Koh 2,24; 3,13; 5,17)¹⁴³³ Reichtum (Koh 2,26; 5,18; 6,2)¹⁴³⁴ und die Lebenszeit (Koh 5,17; 8,15; 9,9)¹⁴³⁵ bringt das Koheletbuch mit Gott in Verbindung, ohne dabei das Zustandekommen menschlichen Erlebens zu erklären. Dahinter verbirgt sich die kritische Haltung des Koheletbuches gegenüber einer Logik, die annimmt, dass Tun und Ergehen einander bedingen und entsprächen. Das Koheletbuch folgt auch hier der Erfahrungswirklichkeit, die einen solchen Zusammenhang nicht plausibel erscheinen lässt (Koh 7,15; 8,14). Aus diesem Grund wird dieses Denken, dem alttestamentliche Texte vielgestaltig folgen, im Koheletbuch abgelehnt. Ob es sich um die Lebenszeit, Reichtum oder Weisheit handelt – das Koheletbuch unterscheidet sich in Bezug auf diese Gaben deutlich von anderen alttestamentlichen Texten (1 Kön 3; Ps 112; Spr u. a.), indem es lediglich Relationen (Gott – Gabe) herstellt und Erklärungsversuche unterlässt, nach denen Tun und Ergehen die Durchschaubarkeit und Berechenbarkeit der Wirklichkeit als auch die Durchschaubarkeit und Berechenbarkeit Gottes – der diese Zusammenhänge garantiert – suggerieren.

Diese zurückhaltende Art, in der das Koheletbuch von Gaben Gottes im Kontext menschlicher Lebensvollzüge spricht, unterstreicht die Komplexität der Wirklichkeit und die dazugehörige Einsicht in die epistemologischen Grenzen, die eine Rede von Gott zu berücksichtigen hat.

¹⁴³¹ Siehe Kapitel 3.2.1.1 und 3.2.2.

¹⁴³² Siehe Kapitel 3.2.3 und 3.2.4.

¹⁴³³ Siehe Kapitel 3.2.3.

¹⁴³⁴ Siehe Kapitel 3.2.1.2 und 3.2.4.

¹⁴³⁵ Siehe Kapitel 3.2.5.

4.4 Eine zurückhaltende, reduzierte und vorsichtige Theologie

Das Koheletbuch erweist sich letztlich als ein alttestamentlicher Text, der ein hohes *theologisches* Reflexionsniveau besitzt. Seine epistemologischen Voraussetzungen bilden den entscheidenden Maßstab, dem die Rede von Gott unterliegt: *Theologie* beginnt und endet mit der Betrachtung der Wirklichkeit.

Für den Leser drückt sich diese Haltung in *theologisch zurückhaltenden, reduzierten* und *vorsichtigen* Äußerungen aus, die aus der Anerkennung epistemologischer Grenzen resultieren. Entlang der beiden Lexeme „עשה“ und „נתן“ hat sich das konsequent gezeigt. Die Wirklichkeit wird beschrieben und auf Gott zurückgeführt.

Während andere alttestamentliche Texte, die sich mit denselben und ähnlichen Phänomenen auseinandersetzen, die Wirklichkeit *theologisch* deuten, fokussiert sich das Koheletbuch ausschließlich auf das *Wie* der Wirklichkeit und nicht auf das *Warum*!

Die intertextuell herangezogenen alttestamentlichen Texte, bei denen es sich schwerpunktmäßig um schöpfungstheologische und weisheitliche Texte handelte, haben immer wieder deutlich gemacht, dass sie über eine bloße Beschreibung der Wirklichkeit hinausgehen, indem sie diese Wirklichkeit *theologisch* interpretieren und in diese einen Sinn hineinlegen bzw. diesen postulieren. Ob es dabei beispielsweise nun um einen gedachten Zusammenhang von Tun und Ergehen geht oder um das Schöpfungslob des Psalmenbeters – immerzu liegt jeweils eine spezifische Deutung der Wirklichkeit vor.

Deutungen verlassen allerdings – das scheint das Koheletbuch zu erkennen – den Bereich dessen, was im Hinblick auf die Ambivalenz der Erfahrungswirklichkeit und die epistemologischen Grenzen des Menschen in allgemeinverbindlicher Weise gesagt werden kann. *Theologische* Deutungen der Wirklichkeit können zwar partikularer Erfahrung entsprechen, doch als allgemeine *theologische* Aussagen erweisen sie sich entweder als zu einseitig, weil sie ambivalente Erfahrungen ausklammern, oder als zu spekulativ, weil sie nicht auf allgemeiner Erfahrung – oder überhaupt nicht auf Erfahrung (z. B. Vorstellungen der creatio prima) – beruhen.

Der reflektierte *theologische* Standpunkt des Koheletbuches interessiert sich allein dafür, was allgemein und verbindlich über die Wirklichkeit und Gott gesagt werden *kann* (universal) und was – im Angesicht ambivalenter Erfahrungen – über die Wirklichkeit und Gott gesagt werden *muss*. Partikulare Erfahrungen und *theologische* Deutungen bleiben außen vor.

Wie bereits erwähnt, bedingen die epistemologischen Prämissen – Orientierung an der Erfahrungswirklichkeit und den Erkenntnisfähigkeiten des Menschen – die universale Ausrichtung, die dem Koheletbuch ausnahmslos zugrunde liegt. Diese zeigt sich v. a. in der folgerichtigen Verwendung der Begriffe „אדם“ und „אלהים“. Der Begriff „אדם“, der 49-mal vorkommt, betont den Bezug auf den Menschen an sich.¹⁴³⁶ Gleichmaßen verweist „אלהים“, analog zu Gen 1, auf eine universale *theologische* Perspektive, die Gott als den Schöpfer und Ursprung der erfahrbaren Wirklichkeit versteht.

Treffend urteilt H.-P. Müller, dass „אלהים“ eine „niemand[em] speziell zugewandte Gottheit“¹⁴³⁷ sei, denn das Koheletbuch spricht weder von besonderen (partikularen) Beziehungen zwischen Gott und einem Individuum noch von einer exklusiven Beziehung zum Volk Israel.

An keiner Stelle des Koheletbuches wird ersichtlich, dass das Koheletbuch auf eine geschichtlich ergangene Offenbarung rekurriert. Richtig bemerkt M. Carasik für das Koheletbuch: “what is missing [...] is any significant connection to the story of the Jews.”¹⁴³⁸ Diese Zurückhaltung äußert sich auch in der Nichtverwendung des Tetragramms. Nach A. de Pury symbolisiere dieses die besonders intime Beziehung des Volkes Israel zu seinem Gott. Im Tetragramm gipfle ihm zufolge gewissermaßen die Offenbarung der Identität dieses Gottes aller Völker,¹⁴³⁹ bleibe aber im Hinblick auf Israel als den zum Tetragramm gehörigen Adressaten „esoterisches Wissen der Juden“¹⁴⁴⁰ und damit Ausdruck einer partikularen Rede von Gott.

Dahingegen legt das Koheletbuch eine konsequente Schöpfungstheologie vor, die ganz dem universalen Standpunkt verpflichtet bleibt. Bezeichnend ist diesbezüglich auch die einzige, neben „אלהים“ vorkommende Begrifflichkeit für Gott: „*dein Schöpfer*“ (Koh 12,1). Das Possessivpronomen unterstreicht, dass zwischen jedem Menschen und Gott eine grundsätzliche Relation besteht, ohne diese jedoch näher zu deuten.¹⁴⁴¹

¹⁴³⁶ Siehe Kapitel 2.4.1.

¹⁴³⁷ Müller, Neige, 242.

¹⁴³⁸ Carasik, Voices, 273.

¹⁴³⁹ Vgl. Pury, Wie und wann, 138f.

¹⁴⁴⁰ Pury, Wie und wann, 139.

¹⁴⁴¹ Siehe Kapitel 2.4.3.

Die *theologische* Reflektiertheit des Koheletbuches zeigt sich in seinen *zurückhaltenden, reduzierten und vorsichtigen theologischen* Äußerungen, welche die ambivalente Erfahrungswirklichkeit mithilfe der Lexeme „עשה“ und „נתן“ immer wieder nüchtern auf Gott zurückführen. Bemerkenswert ist, dass die *theologische* Reflektiertheit des Koheletbuches v. a. auch da zu Tage tritt, wo nicht explizit von Gott gesprochen wird (Koh 1,4-7; 1,12-2,26; 3,1-8)! Das Anerkennen epistemologischer Grenzen hat zur Folge, dass das Koheletbuch im Sinne von L. Wittgenstein von dem schweigt, worüber man nicht sprechen kann.¹⁴⁴²

Insofern handelt es sich beim Koheletbuch um einen alttestamentlichen Text, für den die Frage nach einer adäquaten Rede von Gott kein Nebenthema ist, sondern sein zentrales Anliegen darstellt, welches das ganze Buch in all seinen Aussagen begleitet. Beantworten lässt sich damit auch die von F.-L. Hossfeld aufgeworfene Frage: „Ist Kohelet primär Philosoph mit theologischen Prämissen und Horizontangaben aus dem biblischen Schöpfungsglauben – ein theologisch imprägnierter Philosoph? Oder ist Kohelet der biblische Vorläufer einer ‚fides quaerens intellectum‘ – ein Theologe mit philosophischen Ambitionen?“¹⁴⁴³ Zutreffend ist Letzteres, denn das Koheletbuch ist ein zutiefst *theologisches* Buch, das seine *theologischen* Äußerungen intellektuell reflektiert.

Die intertextuellen Vergleiche konnten das einzigartige *theologische* Profil des Koheletbuches im Alten Testament immer wieder hervorheben, indem sie deutlich gemacht haben, wie gemeinsame schöpfungstheologische und weisheitliche Themen divergierend ausgeführt werden.

Wenn M. Carasik der Meinung ist, “the understood reader [des Koheletbuches; MS] is not a Jew, but simply a human being whose native language happens to be Hebrew”¹⁴⁴⁴, dann muss man dieser Einschätzungen entgegenhalten, dass die vielen intertextuellen Bezüge zu anderen alttestamentlichen Texten vielmehr einen Leser unterstellen, der nicht nur *zufällig* des Hebräischen mächtig ist, sondern in vielfacher Hinsicht mit *theologischen* Aussagen im Alten Testament vertraut ist. Die Diskursivität *theologischer* Aussagen des Koheletbuches, dessen Profil im Vergleich mit *theologischen* Aussagen des Alten Testaments

¹⁴⁴² Vgl. Friedlein, Philosophie, 365.

¹⁴⁴³ Hossfeld, Relevanz, 381.

¹⁴⁴⁴ Carasik, Voices, 274.

an Tiefe gewinnt, impliziert ein Intertextwissen, ohne das die reflektierte *theologische* Stimme des Koheletbuches nicht voll und ganz gehört werden könnte.

Den Diskurs der *theologischen* Stimmen des Alten Testaments bereichert das Koheletbuch als ein Text, der dafür sensibilisiert, wie sich in angemessener Weise von Gott sprechen lässt, wenn man epistemologische Grenzen wahrt und die Erfahrungswirklichkeit in ihrer Ambivalenz berücksichtigt. Wie in diesem Fall eine Rede von Gott aussehen kann, zeichnet das Koheletbuch mit seinen *zurückhaltenden, reduzierten und vorsichtigen theologischen* Äußerungen beispielhaft vor.

Literaturverzeichnis

Die in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen folgen dem Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, hg. v. Siegfried M. Schwertner, Berlin u. a. ³2014. Abkürzungen biblischer Schriften entsprechen den Loccumer Richtlinien (Stuttgart ²1981). Der hebräische Text des Alten Testaments ist der BHS entnommen (Ellinger, Karl, Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart ⁵1997). Der griechische Text des Alten Testaments ist der Septuaginta entnommen (Rahlfs, Alfred, Septuaginta, Stuttgart 1979).

1. Hilfsmittel

Botterweck, Gerhard Johannes/Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, 10 Bde., Stuttgart 1973-2000. (ThWAT)

Diehl, Johannes Friedrich/Witte, Markus (Hg.), Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Berlin/Boston ⁴2021. (HAWAT)

Fischer, Georg, Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung, Stuttgart ⁴2011.

Gesenius, Wilhelm, Hebräische Grammatik: Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Leipzig ²⁷1902. (GK)

Görg, Manfred/Lang, Bernhard, Neues Bibel-Lexikon, 3 Bde., Zürich 1991-2001. (NBL)

Jenni, Ernst/Westermann, Claus, (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band I, Gütersloh ⁴1984. (THAT I)

Jenni, Ernst/Westermann, Claus, (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band II, Gütersloh ³1984. (THAT II)

Koehler, Ludwig/Baumgartner, Walter, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Band I-II, Leiden ³1967-1995, Neu bearbeitet von Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm und Benedikt Hartmann, Leiden 2004 (unveränderter Nachdruck). (HALAT)

Rost, Leonhard/Lisowski, Gerhard, Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, Stuttgart ²1958, 3. Aufl. hg. von Hans Peter Rüger, Stuttgart 1993.

Utzschneider, Helmut/Nitsche, Stefan Ark, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh ⁵2021.

Wischmeyer, Oda (Hg.), Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte, Berlin/Boston 2013. (LBH)

2. Sekundärliteratur

Ackroyd, Peter, פ, in: ThWAT III (1982), 425-455.

Albertz, Rainer, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (BE 7), Stuttgart 2001.

Albertz, Rainer, הבל, in: THAT I (1984), 467-469.

Amsler, Samuel, עמד, in: THAT II (1984), 328-332.

Amsler, Samuel, קרה, in: THAT II (1984), 681-684.

Ansorge, Dirk/Kehl, Medard, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg im Breisgau 32018.

Backhaus, Franz Josef, „Denn Zeit und Zufall trifft sie alle.“ Studien zur Komposition und zum Gottesbild in Qohelet (BBB 83), Frankfurt am Main 1993.

Backhaus, Franz Josef, „Es gibt nichts Besseres für den Menschen. [Koh 3,22]“ Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet (BBB 121), Frankfurt am Main 1998.

Bäcker, Iris, Lesen und Verstehen (Sinnbildung), in: Honold, Alexander/Parr, Rolf (Hrsg.), Grundthemen der Literaturwissenschaft: Lesen, Berlin/Boston 2018, 140-155.

Bartelmus, Rüdiger, שמ״ם, in: ThWAT VIII (1995), 204-238.

Barton, George Aaron, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes (ICC), Edingburgh 1908.

Bender, Claudia, Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (BWANT 177), Stuttgart 2008.

Berg, Horst Klaus, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung (Handbuch des Biblischen Unterrichts: Band 1), München/Stuttgart 1991.

Bernhardt, Karl-Heinz, ברא, in: ThWAT I (1973), 774-777.

Beuken, Willem, ראש, in: ThWAT VII (1993), 271-282.

Beyse, Karl-Martin, חוש, in: ThWAT II (1977), 820-822.

Birke, Dorothee, Der Leser als Adressat, in: Honold, Alexander/Parr, Rolf (Hrsg.), Grundthemen der Literaturwissenschaft: Lesen, Berlin/Boston 2018, 165-176.

Birnbaum, Elisabeth/Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Das Buch Kohelet [14/2] (NSK.AT), Stuttgart 2012.

Böhler, Dieter, Psalmen 1-50 (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2021.

Bons, Eberhard, Das Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Interpretation, in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin/New York 1997, 327-361.

Botterweck, Gerhard Johannes, קוֹהֵלֵת, in: ThWAT II (1977), 181-185.

Braulik, Georg, Von der Lust Israels vor seinem Gott. Warum Kirche aus dem Fest lebt, in: Baumgartner, Isidor (Hg.), Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa. Festschrift für Paul M. Zulehner, Innsbruck-Wien 1999, 92-112.

Bröker, Werner, Schöpfung als Auftrag, in: Baier, Walter/ Horn, Stephan Otto/ Pfnür, Vinzenz (u. a.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (Band I). Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 1987, 115-125.

Broich, Ulrich, Formen der Markierung von Intertextualität, in: Broich, Ulrich/Pfister, Manfred (Hrsg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 31-47.

Büchner, Christine, Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens, Freiburg im Breisgau 2010.

Carasik, Michael, The Bible's many Voices, Philadelphia 2014.

Conrad, Joachim, ספר, in: ThWAT V (1986), 910-921.

Delkurt, Holger, „Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilgt wird.“ Tod und Hoffnung gegen den Tod in Ps 49 und bei Kohelet (BThSt 50), Neukirchen-Vluyn 2005.

Dieckmann, Detlef, Worte von Weisen sind wie Stacheln (Koh 12,11). Eine rezeptionsorientierte Studie zu Koh 1-2 und zum Lexem כֶּבֶד im Buch Kohelet (AThANT 103), Zürich 2012.

Dohmen, Christoph/Oeming, Manfred, Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1992.

Dohmen, Christoph, Die Bibel und ihre Auslegung, München 2003.

Dohmen, Christoph, Exodus 1-18 (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2015.

Dohmen, Christoph, Natürliche Künstlichkeit in Gottes Garten. Werner Bröker zum 65. Geburtstag, in: ThGl 84 (1994), 209-225.

Dohmen, Christoph, Schöpfer des Himmels und der Erde. Christliche Orientierung im Alten Testament, in: Dohmen, Christoph, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 35), Stuttgart 1996, 283-309.

Dohmen, Christoph, רעע, in: ThWAT VII (1993), 582-611.

Doll, Peter, Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit (SBS 117), Stuttgart 1985.

Dommershausen, Werner, 1 und 2 Makkabäer (NEB.AT), Würzburg 1985.

Dommershausen, Werner, י״, in: ThWAT III (1982), 614-620.

Dommershausen, Werner, לַחֶם, in: ThWAT IV (1984), 538-547.

Eberlein, Karl, Gott der Schöpfer – Israels Gott. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen (BEATAJ Bd. 5), Frankfurt am Main 1986.

Eckart, Otto, Deuteronomium 1-11. Erster Teilband: 1,1-4,43 (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2012.

Eco, Umberto, Die Grenzen der Interpretation (aus dem Italienischen von Günter Memmert), München/Wien 1992.

Eco, Umberto, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten (aus dem Italienischen von Heinz-Georg Held), München/Wien 1987.

Edenburg, Cynthia, Intertextuality, Literary Competence and the Question of Readership: Some Preliminary Observations, in: JSOT 35.2 (2010), 131-148.

Ederer, Matthias, Identitätsstiftende Begegnung. Die theologische Deutung des regelmäßigen Kultes Israels in der Tora (FAT 121), Tübingen 2018.

Ehlich, Konrad, Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung, in: Ehlich, Konrad, Sprache und sprachliches Handeln (Bd. 3), Berlin 2007, 483-507.

Ehlich, Konrad, Zum Textbegriff, in: Ehlich, Konrad, Sprache und sprachliches Handeln (Bd. 3), Berlin 2007, 531-550.

Ellermeier, Friedrich, Qohelet. Teil I, Abschnitt I. Untersuchungen zum Buche Qohelet, Herzberg 1967.

Fabry, Heinz-Josef, לֵב, in: ThWAT IV (1984), 413-451.

Fabry, Heinz-Josef, שׁוֹב, in: ThWAT VII (1993), 1118-1139.

Feldmeier, Reinhard/Spieckermann, Hermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Tübingen 2011.

Fischer, Alexander Achilles, Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet (BZAW 247), Berlin 1997.

Fischer, Alexander Achilles, Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2005.

Fischer, Georg, Genesis 1-11 (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2018.

Fischer, Georg, Theologien des Alten Testaments (NSK.AT 31), Stuttgart 2012.

Fischer, Irmtraud, Von der Vorgeschichte zur Nachgeschichte: Schriftauslegung in der Schrift – Intertextualität – Rezeption, in: ZAW 125/1 (2013), 143-160.

Fitschen, Florian, „Eine Gabe Gottes ist es.“ Schöpfungstheologie im Koheletbuch (KThR 17), Berlin 2020.

Forman, Charles Conrad, Koheleth's Use of Genesis, in: JSS 5 (1960), 256-263.

Fox, Michael, Ecclesiastes (JPSBC), Philadelphia 2004.

Freuling, Georg, Tun-Ergehen-Zusammenhang, in:
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36298/> [30.01.2020].

Frevel, Christian, Die Geheimnisse der Weisheit erzählen. Die Verwendung von Psalm 104 im Ijobbuch, in: Frevel, Christian, Im Lesen verstehen. Studien zu Theologie und Exegese (BZAW 482), Berlin/Boston 2017.

Friedlein, Curt, Geschichte der Philosophie. Lehr- und Lernbuch, Berlin¹⁵1992.

Frühwald, Wolfgang, „Und Gott sah, dass es gut war ...“ – Der Schöpfer und das Gesetz der Evolution, in: Klose, Joachim/Ohler, Jochen (Hg.), Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution, Berlin/Heidelberg 2008, 13-26.

Fuhs, Hans Ferdinand, Sprichwörter (NEB.AT), Würzburg 2001.

Fuhs, Hans Ferdinand, אָר, in: ThWAT III (1982), 869-893.

Geiger, Michaela, Erinnerungen an das Schlaraffenland. Dtn 8 als Theologie des Essens, in: Geiger, Michaela/Maier, Christl/Schmidt, Uta (Hg.), Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2009, 15-32.

Gerhards, Meik, *Conditio humana. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2-3 und 11,1-9* (WMANT 137), Neukirchen-Vluyn 2013.

Gerleman, Gillis, מִצָּא, in: THAT I (1984), 922-925.

Gerleman, Gillis, שָׁבַע, in: THAT II (1984), 819-821.

Gerstenberger, Erhard Siegfried, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001.

Görg, Manfred, Chaos, in: NBL I (1991), 363-364.

Görg, Manfred, *Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten*, Düsseldorf 1998.

Graetz, Heinrich, *Kohelét קהלת oder der Salomonische Prediger*, Leipzig 1871.

Gretler, Trix, *Zeit und Stunde. Theologische Zeitkonzepte zwischen Erfahrung und Ideologie in den Büchern Kohelet und Daniel*, Zürich 2004.

Grossmann, Katrin, *Gott fürchten? Eine systematisch-exegetische Rekonstruktion eines missverstandenen biblischen Motivs* (FThST 199), Freiburg im Breisgau 2022.

Grund, Alexandra/Janowski, Bernd, „Solange die Erde steht...“ Zur Erfahrung von Raum und Zeit im alten Israel, in: Janowski, Bernd/Liess, Kathrin, *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg im Breisgau 2009, 487-535.

Haag, Ernst, Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2-3 (TThSt 24), Trier 1970.

Häusl, Maria, Am Anfang war der Garten. Der Garten als Paradies und das Paradies als Garten, in: WUB 4 (2022), 8-16.

Hake, Joachim, Die Schlagseite. Der Bissen des Judas, in: BiLi 89. Jahrgang/Heft 4 (2016), 233.

Hans-Peter Haack u. Carmen Haack, Schopenhauer: Aphorismen zur Lebensweisheit 1851, Leipzig 2013.

Hasel, Gerhard Franz, יגע, in: ThWAT III (1982), 413-420.

Hecke, Pierre van, The Verbs ראה and שמע in the Book of Qohelet. A Cognitive-Semantic Perspective, in: Berlejung, Angelika/Hecke, Pierre van (Hg.), The language of Qohelet in its context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday (OLA 164), Leuven 2007, 203-220.

Hepper, Frank Nigel, Pflanzenwelt der Bibel, Stuttgart 1992.

Hertzberg, Hans-Wilhelm, Der Prediger (KAT XVII 4-5), Gütersloh 1963.

Höver-Johag, Ingeborg, טוב, in: ThWAT III (1982), 315-339.

Hossfeld, Frank-Lothar, Die theologische Relevanz des Buches Kohelet, in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin/New York 1997, 377-389.

Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2000.

Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, Psalmen 101-150 (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2008.

Houtman, Cornelis, Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung (OTS 30), Leiden 1993.

Huber, Matthias, „Seh' ich den Himmel, das Werk deiner Finger.“ Biblische Schöpfungstexte als Modelle zur Verhältnisbestimmung zwischen Naturwissenschaften und Theologie (FThST 196), Freiburg im Breisgau 2021.

Hygen, Johan Bernitz, Das Böse, in: TRE VII (1981), 8-17.

Iersel, Bas van, Markus. Kommentar, Düsseldorf 1993.

Irsigler, Hubert, Zur Interdependenz von Gottes- und Menschenbildern im Kontext alttestamentlicher Anthropologien, in: Frevel, Christian (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg im Breisgau 2010, 350-389.

Iser, Wolfgang, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1994.

Jacob, Benno, Das Buch Genesis, Stuttgart 2000.

Jacobs-Hornig, Barbara, נא, in: ThWAT II (1977), 35-41.

Janowski, Bernd, Biblischer Schöpfungsglaube. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik, Tübingen 2023.

Janowski, Bernd, Das Herz – Ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments, in: Oorschot, Jürgen van/Wagner, Andreas (Hg.), Anthropologie(n) des Alten Testaments (VWGTh 42), Leipzig 2015, 43-64.

Jenni, Ernst, Das Wort 'ōlām im Alten Testament, in: ZAW 65 (1953), 1-35.

Jenni, Ernst, גְּדוּלָּה, in: THAT I (1984), 402-409.

Jenni, Ernst, יוֹם, in: THAT I (1984), 707-726.

Jenni, Ernst, עוֹלָם, in: THAT II (1984), 228-243.

Jenni, Ernst, עַתָּה, in: THAT II (1984), 370-385.

Kaiser, Otto, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken (Bd. 2), Göttingen 1998.

Kaiser, Otto, Kohelet. Das Buch des Prediger Salomo übersetzt und eingeleitet, Stuttgart 2016.

Kamano, Naoto, Character and Cosmology. Rhetoric of Qoh 1,3-3,9, in: Schoors, Anton, Qohelet in the Context of Wisdom (BETL CXXXVI), Leuven 1998, 419-424.

Keel, Othmar/Küchler, Max/Uehlinger, Christoph, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land (Band 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde), Zürich/Einsiedeln/Köln 1984.

Keel, Othmar/Schroer, Silvia, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2002.

Kessler, Hans, Kreative Schöpfung – Kreativität Gottes. Überlegungen zum Spannungsfeld von Schöpfung und Evolution, in: Klose, Joachim/Ohler, Jochen (Hg.), Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution, Berlin/Heidelberg 2008, 27-58.

Kessler, Rainer, Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel (BWANT 170), Stuttgart 2006.

Kipfer, Sara, „Es freue sich der Himmel und die Erde jauchze ...“ (Ps 96,11). Natur und Naturkonzepte in der Hebräischen Bibel, in: Natur und Schöpfung (JBTh 34), Göttingen 2020, 27-48.

Köhlmoos, Melanie, Kohelet. Der Prediger Salomo (ATD 16,5), Göttingen 2015.

Kraus, Georg, Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Bd. 2), Frankfurt am Main 1997.

Krochmalnik, Daniel, Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum (NSK.AT 33/1), Stuttgart 2001.

Kronholm, Tryggve, נצ, in: ThWAT VI (1989), 463-482.

Krüger, Annette, Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104 (WMANT 124), Neukirchen-Vluyn 2010.

Krüger, Thomas, Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch, in: Diesel, Anja A./Lehmann, Reinhard G./Otto, Eckart/Wagner, Andreas (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“ Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 107-129.

Krüger, Thomas, Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet, in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin/New York 1997, 303-325.

Krüger, Thomas, Kohelet (Prediger) (BK XIX – Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000.

Kühlewein, Julius, שׂא, in: THAT I (1984), 130-138.

Kutschera, Franz, Kohelet: Leben im Angesicht des Todes, in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin/New York 1997, 363-376.

Labuschagne, Casper J., בָּתָן, in: THAT II (1984), 117-141.

Labuschagne, Casper J., עֲנָה, in: THAT II (1984), 335-341.

Landmann, Michael, Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, Berlin ³1969.

Lauha, Aarre, Kohelet (BK XIX), Neukirchen-Vluyn 1978.

Leonard, Jeffery M., Identifying Inner-Biblical Allusions: Psalm 78 as a Test Case, in JBL 127/2 (2008), 241-265.

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 58/2 (2014), 211-238.

Liebermann, Rosanne, Clothing and body modification in the Hebrew Bible (Religion Compass 15), 2021, in: <https://doi.org/10.1111/rec3.12389> [25.02.2023].

Liedke, Gerhard, ישר, in: THAT I (1984), 790-794.

Liess, Kathrin, „Der Glanz der Alten ist ihr graues Haar“ (Spr 20,29). Alter und Weisheit in der alttestamentlichen und apokryphen Weisheitsliteratur, in: Janowski, Bernd/Liess, Kathrin, Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg im Breisgau 2009, 453-484.

Link, Christian, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie (BEvT 73), München 1976.

Lipiński, Edouard, נתן, in: ThWAT V (1986), 693-712.

Lipiński, Edouard, שמע, in: ThWAT VIII (1995), 306-314.

Loader, James, Qohelet 3,2-8. A "Sonnet" in the Old Testament, in: ZAW 81 (1969), 240-242.

Loewenclau, Ilse von, Kohelet und Sokrates – Versuch eines Vergleichs, in: ZAW 98 (1986), 327-338.

Lohfink, Norbert, Die Wiederkehr des immer Gleichen. Eine frühe Synthese zwischen griechischem und jüdischem Weltgefühl in Kohelet 1,4-11, in: Lohfink, Norbert, Studien zu Kohelet (SBAB 26), Stuttgart 1989, 95-124.

Lohfink, Norbert, Freu dich, Jüngling – doch nicht, weil du jung bist. Zum Formproblem im Schlußgedicht Kohelets (Koh 11,9-12,8), in: Lohfink, Norbert, Studien zu Kohelet (SBAB 26), Stuttgart 1989, 181-214.

Lohfink, Norbert, Ist Kohelets לָבִיבִי-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?, in: Schoors, Anton, Qohelet in the Context of Wisdom (BETL CXXXVI), Leuven 1998, 41-59.

Lohfink, Norbert, Koh 5,17-19 – Offenbarung durch Freude, in: Lohfink, Norbert, Studien zu Kohelet (SBAB 26), Stuttgart 1989, 151-165.

Lohfink, Norbert, Kohelet (NEB.AT), Würzburg 2009.

Loretz, Oswald, Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter: Der "Rechtsfall" des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten (AOAT 290), Münster 2003.

Loretz, Oswald, Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, Freiburg im Breisgau 1964.

Lux, Rüdiger, Alter und Weisheit. Reflexionen über die Lebenskunst des Alterns in den biblischen Weisheitsschriften, in: Berlejung, Angelika/Heckl, Raik (Hg.), Ein Baum des Lebens (ORA 23), Tübingen 2017, 136-148.

Lux, Rüdiger, „Ein jegliches hat seine Zeit ...“ Des Menschen Zeit nach dem Buch des Predigers Salomo, in: Berlejung, Angelika/Heckl, Raik (Hg.), Ein Baum des Lebens (ORA 23), Tübingen 2017, 86-96.

Lux, Rüdiger, „Ich Kohelet, bin König ...“ Die Fiktion als Schlüssel zur Wirklichkeit in Kohelet 1,12-2,26, in: Berlejung, Angelika/Heckl, Raik (Hg.), Ein Baum des Lebens (ORA 23), Tübingen 2017, 63-73.

Lux, Rüdiger, Tod und Gerechtigkeit im Buch Kohelet, in: Berlejung, Angelika/Heckl, Raik (Hg.), Ein Baum des Lebens (ORA 23), Tübingen 2017, 118-135.

Luyster, Robert, Wind and Water: Cosmogonic Symbolism in the Old Testament, in: ZAW 93 (1981), 1-10.

Maass, Fritz, מאדא, in: ThWAT I (1973), 81-94.

Maiburger, Paul, פגא, in: ThWAT VI (1989), 501-508.

Maiburger, Paul, מאש, in: ThWAT VII (1993), 929-931.

Maier, Christl, Wer sorgt für das tägliche Brot, den Wein und das Öl? Überlegungen zur Metaphorik von Hosea 2,4-15, in: Geiger, Michaela/Maier, Christl/Schmidt, Uta (Hg.), Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2009, 33-48.

Mann, Thomas, Not by the Word Alone: Food in the Hebrew Bible, in: A Journal of Bible and Theology [Vol. 67(4)], Richmond 2013, 351-362.

Marböck, Johannes, Kohelet und Sirach, in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin/New York 1997, 275-301.

Martin-Achard, Robert, ענה, in: THAT II (1984), 341-350.

Michel, Diethelm, Qohelet (EdF 258), Darmstadt 1988.

Michel, Diethelm, „Unter der Sonne.“ Zur Immanenz bei Qohelet, in: Schoors, Anton, Qohelet in the Context of Wisdom (BETL CXXXVI), Leuven 1998, 93-111.

Michel, Diethelm, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet, Berlin/New York 1989.

Miller, Geoffrey David, Intertextuality in Old Testament Research, in: CBR 9(3) (2010), 283-309.

Moltmann, Jürgen, Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 2002.

Moosbrugger, Mathias, Kohelet und der materielle Reichtum. Koh 5,12-6,12 als eine Konkretisierung seines weisheitlichen Denkens, in: PzB (2007), 69-86.

Moxter, Michael, Welt, in: TRE XXXV (2003/2006), 538-544.

Müller, Hans-Peter, Neige der hebräischen Weisheit. Zum Denken Qohäläts, in: ZAW 90/2 (1978), 238-264.

Müller, Hans-Peter, Wie sprach Qohälät von Gott?, in: VT 18 (1968), 507-521.

Müller, Hans-Peter, חכָם, in: ThWAT II (1977), 927-944.

Neumann-Gorsolke, Ute, „Aber Abraham und Sarah waren alt, hochbetagt ...“ (Gen 18:11). Altersdarstellungen und Funktionen von Altersaussagen im Alten Testament, in: Berlejung, Angelika/Quack, Joachim Friedrich/Zgoll, Annette, Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel in Ägypten und im Alten Orient (ORA 9), Tübingen 2012, 255-285.

Oeming, Manfred, „Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen“ (Dtn 13,1) – Altorientalische Ursprünge und biblische Funktionen der sogenannten Kanonformel, in: Oeming, Manfred, Verstehen und Glauben. Exegetische Bausteine zu einer Theologie des Alten Testaments (BBB 142), Berlin/Wien 2003, 121-137.

Ogden, Graham S., Qoheleth, Sheffield 2007.

Oorschot, Jürgen van, König und Mensch. Biografie und Autobiografie bei Kohelet und in der alttestamentlichen Literaturgeschichte, in: Berlejung, Angelika/Heckl, Raik (Hg.), Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments (HBS 53), Freiburg im Breisgau 2008, 109-122.

Ottosson, Magnus, אכל, in: ThWAT I (1973), 252-259.

Ottosson, Magnus, ארץ, in: ThWAT I (1973), 421-436.

Otzen, Benedikt, עמל, in: ThWAT VI (1989), 213-220.

Pfeiffer, Egon, Die Gottesfurcht im Buche Kohelet, in: Reventlow, Henning Graf (Hg.), Gottes Wort und Gottes Land. Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag am 16. Januar 1965 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern, Göttingen 1965, 133-158.

Pfister, Manfred, Konzepte der Intertextualität, in: Broich, Ulrich/Pfister, Manfred (Hrsg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 1-30.

Preuß, Horst-Dietrich, בוא, in: ThWAT I (1973), 536-568.

Preuß, Horst-Dietrich, עולם, in: ThWAT V (1986), 1144-1159.

Pury, Albert de, Wie und wann wurde „der Gott“ zu „Gott“?, in: Dalferth, In-golf Ulrich/Stoellger, Phillip (Hg.), Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, Tübingen 2008, 121-142.

Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels (Band 1), München 1969.

Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels (Band 2), München 41960.

Rad, Gerhard von, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.

Rakel, Claudia, Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre (BZAW 334), Berlin 2003.

Riede, Peter, Schöpfung und Lebenswelt. Studien zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments (MThSt 106), Leipzig 2009.

Ringgren, Helmer, אֱלֹהִים, in: ThWAT I (1973), 285-305.

Ringgren, Helmer, זֶרַח, in: ThWAT II (1977), 661-663.

Ringgren, Helmer, יָם, in: ThWAT III (1982), 645-657.

Ringgren, Helmer, יָפֶה, in: ThWAT III (1982), 787-790.

Ringgren, Helmer, כָּל, in: ThWAT IV (1984), 145-153.

Ringgren, Helmer, עָמַד, in: ThWAT VI (1989), 194-204.

Ringgren, Helmer, עֲשֵׂה, in: ThWAT VI (1989), 413-432.

Ringgren, Helmer, שָׁמַן, in: ThWAT VIII (1995), 251-255.

Röllig, Wolfgang, Das Gilgamesch-Epos (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 14088), Ditzingen 2021.

Rottzoll, Dirk, Abraham Ibn Esras Kommentare zu den Büchern Kohelet, Ester und Rut. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert (SJ XII), Berlin/New York 1999.

Ruprecht, E., שמח, in: THAT II (1984), 828-835.

Sæbø, Magne, חסד, in: ThWAT V (1986), 791-794.

Sæbø, Magne, עשר, in: ThWAT VI (1989), 446-452.

Sals, Ulrike, Diskursanalyse. I. Alttestamentlich, in: LBH (2013), 135-136.

Sarna, Nahum Mattathias, Genesis (JPSTC), Philadelphia 1989.

Sauer, Georg, הלך, in: THAT I (1984), 486-493.

Sauer, Georg, כל, in: THAT I (1984), 828-830.

Saur, Markus, Endlichkeit des Erkennens und Endlichkeit des Lebens in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in: Bihrer, Andreas (Hg.), Endlichkeit. Zur Vergänglichkeit und Begrenztheit von Mensch, Natur und Gesellschaft (Edition Kulturwissenschaft 59), Bielefeld 2016, 53-73.

Saur, Markus, Gelassenheit. Eine Auslegung des Koheletbuches, Berlin/Boston 2023.

Saur, Markus, Sapientia discursiva. Die alttestamentliche Weisheitsliteratur als theologischer Diskurs, in: ZAW 123 (2011), 236-249.

Schellenberg, Annette, Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO), Fribourg 2002.

Schellenberg, Annette, Kohelet (ZBK.AT), Zürich 2013.

Schmid, Hans Heinrich, אָרץ, in: THAT I (1984), 228-236.

Schmid, Konrad, Schöpfung als Thema der Theologie, in: Schmid, Konrad (Hg. u. a.), Schöpfung (ThTh 4), Tübingen 2012, 1-15.

Schmid, Konrad, Schöpfung im Alten Testament, in: Schmid, Konrad (Hg. u. a.), Schöpfung (ThTh 4), Tübingen 2012, 71-120.

Schmidt, Werner, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 2011.

Schmidt, Werner, אֱלֹהִים, in: THAT I (1984), 153-167.

Schmidt, Werner, בָּרָא, in: THAT I (1984), 336-339.

Schoberth, Wolfgang, Lesen im „Buch der Natur“, in: Fischer, Irmtraud (u. a.), Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh 34). Natur und Schöpfung, Göttingen 2020, 221-244.

Schökel, Luis Alonso יִשָּׂר, in: ThWAT III (1982), 1061-1069.

Schoors, Antoon, The Verb רָאָה in the Book of Qoheleth, in: Diesel, Anja A./Lehmann, Reinhard G./Otto, Eckart/Wagner, Andreas (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“ Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 227-241.

Schoors, Antoon, Words Typical of Qohelet, in: Schoors, Anton, Qohelet in the Context of Wisdom (BETL CXXXVI), Leuven 1998, 17-39.

Schottroff, Willy, זכר, in: THAT II (1984), 507-518.

Schottroff, Willy, קשב, in: THAT II (1984), 641-646.

Schreiner, Josef, Theologie des Alten Testaments (NEB.AT), Würzburg 1995.

Schubert, Mathias, Schöpfungstheologie bei Kohelet (BEATAJ Bd. 15), Frankfurt am Main 1989.

Schwertner, Siegfried M., עמל, in: THAT II (1984), 332-335.

Schwienhorst-Schönberger, Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: Hossfeld, Frank-Lothar, Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2001, 48-87.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Kohelet (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2004.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung, in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin/New York 1997, 5-38.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg im Breisgau u. a. 1994.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Zwischen Agonie und Glück. Kulturanthropologische Impulse und alttestamentliche Anthropologie am Beispiel Kohelets, in: Frevel, Christian (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg im Breisgau 2010, 164-189.

Seiler, Stefan, Die theologische Dimension von Armut und Reichtum im Horizont alttestamentlicher Prophetie und Weisheit (ZAW 123), Berlin 2011, 580-595.

Seiler, Stefan, Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen (BWANT 202), Stuttgart 2013.

Seybold, Klaus, הָבֵל, in: ThWAT II (1977), 334-343.

Seybold, Klaus, חָשֵׁב, in: ThWAT III (1982), 243-261.

Sitzler, Jean-Pierre, Der Tod in den Weisheitsschriften des Alten Testaments. Eine Untersuchung zu den Büchern Kohelet und Weisheit (ATSAT 104), St. Ottilien 2019.

Smend, Rudolf, Die Mitte des Alten Testaments, in: Smend, Rudolf, Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Band 1 (BEvT 99), München 1986, 40-84.

Smend, Rudolf, Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: Smend, Rudolf, Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Band 1 (BEvT 99), München 1986, 200-211.

Smith, Cooper, Inner-Biblical Allusion and the Direction of Dependence: Toward a Comprehensive List of Criteria (JHS 22), in: <https://doi.org/10.5508/jhs29632> [03.05.2024].

Snijders, Lambertus Arie, נחל, in: ThWAT V (1986), 361-366.

Soggin, Jan Alberto, שוב, in: THAT II (1984), 884-891.

Spieckermann, Hermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, Göttingen 1989.

Spieckermann, Hermann, Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie (FAT 91), Tübingen 2014.

Stähli, Hans-Peter, ירא, in: THAT I (1984), 765-778.

Steck, Odil Hannes, Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104 (TTZ 87), Trier 1978, 173-191.

Steins, Georg, Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg im Breisgau u. a. 1999.

Stendebach, Franz Josef, ענה, in: ThWAT VI (1989), 233-247.

Stendebach, Franz Josef, שלום, in: ThWAT VIII (1995), 12-46.

Stoebe, Hans Joachim, טוב, in: THAT I (1984), 652-664.

Stoebe, Hans Joachim, רעע, in: THAT II (1984), 794-803.

Tengström, Sven, קוה, in: ThWAT VII (1993), 385-418.

Ternès, Anabel, Intertextualität. Der Text als Collage, Wiesbaden 2016.

Uehlinger, Christoph, Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit, in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin/New York 1997, 155-247.

Van der Wal, Albertus Johannes Oosterhoff, Qohelet 12,1a: A Relatively Unique Statement in Israel's Wisdom Tradition, in: Schoors, Anton, Qohelet in the Context of Wisdom (BETL CXXXVI), Leuven 1998, 413-418.

Vanoni, Gottfried, שמח, in: ThWAT VII (1993), 808-822.

Verheij, Arian, Paradise Retried: On Qohelet 2,4-6, in: JSOT 50 (1991), 113-115.

Vollmer, J., עשה, in: THAT II (1984), 359-370.

Vonach, Andreas, Nähere dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch (BBB), Berlin/Bodenheim b. Mainz 1999.

Wächter, Ludwig, עפר, in: ThWAT VI (1989), 275-284.

Wehmeier, Gerhard, קהר, in: THAT I (1984), 469-471.

Weinfeld, Moshe, כבוד, in: ThWAT IV (1984), 23-40.

Werbick, Jürgen, Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs, in: Hoffmann, Veronika (Hg.), Die Gabe. Ein »Urwort« der Theologie?, Frankfurt am Main 2009, 15-32.

Westermann, Claus, Biblischer Kommentar. Altes Testament (Genesis 1-11), Neukirchen-Vluyn 1974.

Westermann, Claus, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (ATD 6), Göttingen 1978.

Westermann, Claus, אדם, in: THAT I (1984), 41-57.

Westermann, Claus, כבוד, in: THAT I (1984), 794-812.

Whybray, Roger Norman, Ecclesiastes (NCB), London 1989.

Whybray, Roger Norman, Qoheleth as a Theologian, in: Schoors, Anton, Qohelet in the Context of Wisdom (BETL CXXXVI), Leuven 1998, 239-265.

Willand, Marcus, Lesermodelle und Lesertheorien. Historische und systematische Perspektiven (Narratologia 41), Berlin/Boston 2014.

Witte, Markus, Einheit und Vielheit Gottes im Spiegel der alttestamentlichen Weisheit, in: Schwöbel, Christoph (Hg.), Gott – Götter – Götzen (VWGTh 38), Leipzig 2013, 36-55.

Wolff, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 2010.

Zenger, Erich, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.

Zenger, Erich, Psalmen. Auslegungen in zwei Bänden [Band 1], Freiburg im Breisgau 2011.

Zimmer, Tilmann, Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets (BZAW 286), Berlin 1999.

Zimmerli, Walther, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), Stuttgart/Berlin/Köln 1999.

Zimmerli, Walther, „Unveränderbare Welt“ oder „Gott ist Gott“? Ein Plädoyer für die Unaufgebbarkeit des Predigerbuches in der Bibel, in: Geyer, Hans Georg (u. a.), „Wenn nicht jetzt, wann dann?“ Aufsätze für Hans-Joachim Kraus zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1983, 103-114.

Vor dem Hintergrund der Vielfalt alttestamentlicher Theologien erschließt diese Arbeit das individuelle theologische Profil des Koheletbuches. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass Kohelet die Erkenntnisgrenzen des Menschen reflektiert und daraus Konsequenzen für die Rede von Gott ableitet. Was der Mensch über Gott sagen kann, gründet allein in der ihm möglichen kritischen Auseinandersetzung mit seiner Erfahrungswelt. Eine Analyse der häufig verwendeten Verben im Zusammenhang mit dem Subjekt Gott zeigt: Theologie beginnt und endet bei Kohelet mit der Betrachtung der Wirklichkeit. Das Koheletbuch beschränkt sich konsequent darauf, Relationen zwischen ambivalenten menschlichen Erfahrungen und Gott herzustellen. Auf theologische Deutungen dieser Relationen wird verzichtet.

Diese Zurückhaltung der Gottesrede prägt das Koheletbuch von Grund auf. Im intertextuellen Dialog mit anderen alttestamentlichen Stimmen tritt die Eigenständigkeit dieser theologischen Perspektive deutlich hervor.



Universität Regensburg
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

ISBN 978-3-88246-531-0



9 783882 465310