

## DER WEISHEIT LETZTER SCHLUß!

*Qoh. 12,9-14 im Kontext von Traditionsgeschichte und beginnender Kanonisierung.*

F.J. Backhaus, Steinfurt

Die folgende Untersuchung befaßt sich mit einer doppelten Fragestellung zum Textabschnitt Qoh. 12,9-14 (zur Abgrenzung s.u.): Ist der Textabschnitt im Rahmen eines Kanonisierungsprozesses zu verstehen?<sup>1</sup> Und wenn ja, kann man verschiedene Aspekte im Rahmen des Kanonisierungsprozesses unterscheiden und welche Rückwirkungen hat dies dann auf die mit Qoh. 12,8 schließende Schrift *Qohelet*?<sup>2</sup> Oder muß man für Qoh. 12,9-14 weitergehende und damit hilfreiche Differenzierungen vornehmen, indem man z.B. zwischen einer zur Traditionsgeschichte des Textes gehörenden "Zusammenschau" und einer *beginnenden Kanonisierung* unterscheidet?

Die Beantwortung dieser Fragen hängt nicht zuletzt auch von der *Begrifflichkeit* ab, die mit dem Wort "Kanon/Kanonisierung" verbunden ist (zur Begrifflichkeit siehe 4.)<sup>3</sup>

Da der Textabschnitt Qoh. 12,9-14 im Vordergrund stehen soll und die einzelnen Beobachtungen zur doppelten Fragestellung erst am Schluß ausgewertet werden, wird zunächst keine *festumrissene Begriffsbestimmung* von "Kanon/Kanonisierung" vorangestellt. Nicht zuletzt soll die Begriffsbestimmung auch in Wechselbeziehung zu den an Qoh. 12,9-14 gemachten Beobachtungen stehen.

1 Diese Frage wird z.Zt. kontrovers beantwortet. Gegen einen im Textabschnitt Qoh.12,9-14 sich abzeichnenden Kanonisierungsprozeß spricht sich z.B. Fox (1977) S.83-106; ders. (1989) S.311-321 im Kontext seines "frame-narrator-Konzeptes" aus, während z.B. Saebø (1988) S.131 wenigstens Qoh.12,12-14 im Rahmen eines Kanonbewußtseins versteht und Qoh.12,9-11 noch vorkanonisch als Endstadium der Traditionsgeschichte eines Textes deutet (zur Unterscheidung von Traditionsgeschichte und Kanonwerdung siehe Saebø (1988) S.128ff). Sicherlich spielt in diesem Zusammenhang auch die Begrifflichkeit von "Kanon", "Kanonisierung" eine große Rolle. Jüngst hat Dohmen (1992a) S.30-54 diese Frage für Qoh. 12,9-14 zu beantworten versucht, doch werden sich meine Ausführungen an entscheidenden Punkten von den seinen unterscheiden.

2 Nach Dohmen (1992b) S.17 integriert Qoh. 12,9-11 die Schrift *Qohelet* in eine Sammlung weisheitlicher Schriften, indem *Qohelet* idealtypisch als Weiser im klassischen Sinne skizziert wird, während Qoh.12,12-14 "mit der so erreichten Form von 'kanonischer Gültigkeit' schon Schwierigkeiten hat", indem es vor den vielen Büchern warnt und auf das Entscheidende (Gottesfurcht und Gebotsgehorsam) hinweist. Eine kurze Bemerkung zur Sprachregelung: "Schrift *Qohelet*" meint die von *Qohelet* verfaßte Schrift, während "Schrift 'Qohelet'" später im Rahmen der Salomo-Redaktion eine von Salomo unter dem Pseudonym "Qohelet" verfaßte Schrift meint.

3 Zur Problematik des Kanonbegriffs siehe einleitend u.a. Sand (1974) S.8-23.

Somit bedarf es zunächst der *Textanalyse* (Textabgrenzung, Übersetzung, Herausarbeitung der Textstruktur und Textaussage), die dann zu einer *redaktionskritischen Analyse* überleitet, die die Frage zu beantworten versucht, ob es im Zusammenhang mit Qoh. 12,9-14 Hinweise für redaktionelle Tätigkeiten in der Schrift *Qohelet* gibt, und ob, darüberhinausgehend, redaktionelle Tätigkeiten in anderen weisheitlichen Schriften zu beobachten sind.<sup>4</sup>

Zum Schluß werden die redaktionskritischen Beobachtungen in Hinblick auf die doppelte Fragestellung, die eingangs gestellt wurde, ausgewertet.

### 1. Textabgrenzung und Übersetzung:

Mit Qoh.12,8 findet sich eine zu Qoh.1,2 korrespondierende Rahmung, so daß mit Qoh.12,9 ein neuer Textabschnitt beginnt.<sup>5</sup> Gestützt wird diese Abgrenzung durch die in 12,9 vorliegende Einleitungsformel  $w=ytr \text{ } \text{\textasciixchar"2013}$  ("Nachtrag" oder "nachzutragen ist"), die in abgewandelter Form in 12,12 wieder vorliegt ( $w=ytr \text{ } m[n]=$ ) und textsyntaktisch als makrostrukturelle Gliederungssignale fungieren.<sup>6</sup>

Gegen die Auffassung von einer zusammenhängenden Texteinheit Qoh.12,9-14 sprechen nun folgende Beobachtungen<sup>7</sup>:

a) Die Wendungen  $w=ytr \text{ } \text{\textasciixchar"2013}$  bzw.  $w=ytr \text{ } m[n]=$  stellen schon auf der Ausdrucksseite zwei Argumente für die Untergliederung in Qoh.12,9-11 und 12,12-14 dar. Während in Qoh.12,9-10 "Qohelet" Thema ist, wobei in Qoh.12,11 die Perspektive vom Weisen Qohelet zu den Weisen generell wechselt, wird in Qoh.12,12-14 "Qohelet" nicht mehr thematisiert.

b) Der mit dem Thema "Qohelet" verbundene darstellende Bericht in Qoh.12,9-10 unterscheidet sich von der appellativen Struktur in

<sup>4</sup> In diesem Zusammenhang werden vor allem die redaktionellen Bezüge zur Spruchsammlung Spr. 1-9 des Sprüchebuches, die Wilson (1984) S.179-189 herausgestellt hat, einer kritischen Sichtung unterzogen.

<sup>5</sup> Zur redaktionell überarbeiteten Gestalt der Rahmenverse in Zusammenhang mit dem nachgetragenen Textabschnitt Qoh.12,9-14 siehe Dohmen (1992a) S.37f. Zu beachten ist aber der sich zu Qoh.12,9-10 unterscheidende Namensgebrauch von *qhlt* in 12,8 ( $h=qhlt$ ).

<sup>6</sup> Zum Phänomen der makrostrukturellen Gliederungssignale siehe Gülich (1970) S.9.55.

<sup>7</sup> So versucht z.B. Loretz (1964) S.140f.290f eine Verbindung zwischen Qoh.12,9-11.12-14 aufzuzeigen. Ebenso geht Wilson (1984) S.175-178 bei seiner Analyse von *einem* zusammenhängenden Epilog aus.

Qoh.12,12-14 (3 Imperative, 1 Kohortativ), so daß es sich bei der letzten Texteinheit gattungsmäßig um ein Mahnwort handelt.<sup>8</sup>

c) Qoh.12,12 von Qoh.12,13-14 abzuheben (und damit eine dritte Texteinheit zu postulieren), übersieht m.E. folgende parallele Struktur<sup>9</sup>: Nach dem Imperativ *bn=y hzhr* (Mahnung) folgt in Qoh.12,12b ein Bikolon. Ebenso folgt nach der Selbstaufforderung in Qoh.12,13a mit 12,13ba ein Bikolon. Inhaltlich verhalten sich die beiden Bikola wie Begründung und Folgerung zueinander: Vor zu vieler Wissenschaft, die sich in der literarischen Produktion zeigt, wird deshalb gewarnt, weil für jeden Menschen Gottesfurcht und Gesetzesgehorsam maßgeblich sind (Gesetz als Offenbarung Gottes und damit die entscheidende Weisheitsquelle).

Häufig werden daher in der Forschung zwei Texteinheiten angenommen: Qoh.12,9-11 und 12,12-14. Aber schon die Beobachtung, daß in Qoh.12,11 die Perspektive zu den Weisen generell wechselt, läßt vermuten, daß Qoh.12,11 von Qoh.12,9-10 abzutrennen ist.<sup>10</sup>

M.E. lassen sich hierfür noch weitere Beobachtungen auswerten:

a) Wechsel in der Verbalsyntax: Während in 12,9-10 Verbalsätze bzw. ein mit *hyh* verbalisierter Nominalsatz (12,9aß) vorliegen, liegen in 12,11a Nominalsätze vor.<sup>11</sup> Mit Ausnahme von *hyh* liegen die Verbformen in 12,9-10 im D-Stamm vor. Im Unterschied dazu liegt das Verb in 12,11b im N-Stamm vor.

Während in 12,9-10 durch die Suffixkonjugation generelle Sachverhalte der Rückschau ausgedrückt werden, liegen in 12,11 generelle Sachverhalte ohne jeglichen Zeitbezug vor. Die Suffixkonjugation von *ntnw* hat stativische Funktion, indem es einen

<sup>8</sup> Lauha(1978) S.221 unterscheidet zwischen Kolophon (Qoh.12,9-11) und Mahnwort (Qoh.12,12-14). Die Beschreibung der Aktivitäten Qohelets vergleicht Fishbane(1985) S.30ff mit assyrischen und babylonischen Kolophonen.

<sup>9</sup> Eine dritte Texteinheit Qoh.12,12 postuliert u.a. Hertzberg(1963) S.220.

<sup>10</sup> Die gleiche Beobachtung macht auch Wilson(1984) S.176.

<sup>11</sup> In 12,10b ist eine Konjekturen der Form *ktwb* in eine Suffixkonjugation (so Lauha(1978) S.217) nicht notwendig. Dohmen(1992b) S. 15 liest die Form *ktwb* als Partizip passiv, wobei dann offengelassen ist, ob Qohelet selber oder ein anderer (Schüler[-kreis]) hinter dem Verschriftungsprozeß steht. M.E. kann die Form *ktwb* auch als infinitivus absolutus verstanden werden (infinitivus absolutus in verbaler Funktion), welcher syntaktisch *konsekutive Funktion* hat (siehe u.a. Rubinstein(1952) S.362-367; Meyer(1972) S.64). Übrigens ist dies auch eine weiterverbreitete syntaktische Konstruktion in der Schrift *Qohelet*, die ein Schüler(-kreis) übernommen haben könnte. Gleichzeitig wäre auch entschieden, daß hinter dem Verschriftungsprozeß Qohelet selber steht und 12,10b würde sich in der Aussage mit 12,9by decken, was bei einer Deutung von *ktwb* als Partizip passiv nicht der Fall wäre.

perfektiven Sachverhalt, der in der Sprechergegenwart vorliegt, ausdrückt, ohne daß ein bestimmter Zeitbezug mit ausgedrückt ist.<sup>12</sup>

- b) Poetisch bildet 12,11a ein chiastisches Bikolon mit monokolarem Abschluß in 12,11b, während in 12,9-10 drei Bikola vorliegen (9a.ba / 9bβ.by / 10a.b), wobei im ersten Kolon des ersten Bikolons und im ersten Kolon des letzten Bikolons Qohelet mit Namen genannt wird und sich somit für "Qohelet" eine *rahmende Funktion* ergibt.
- c) Liegen die Aussagen in 12,9-10 auf der Sachebene, so hebt sich hiervon die bildlich-metaphorische Ebene der Aussagen in 12,11 ab.
- d) Der Stichwortanschluß in 12,11aa (*dbry hkmym*) muß nicht für die ursprüngliche Einheitlichkeit des Textes 12,9-11 sprechen, zumal ein Bearbeiter *dbry hkmym* in Anlehnung an Qoh.9,17a (und/oder Spr.1,6b; 22,17a?) formuliert haben könnte, so daß der Stichwortanschluß auch redaktionell gedeutet werden kann.

Diese Beobachtungen sprechen m.E. dafür, Qoh.12,11 von Qoh.12,9-10 abzutrennen. Somit ergäbe sich textlich vorläufig eine Dreiteilung: Qoh.12,9-10; Qoh.12,11 und Qoh.12,12-14.

Hier nun schließt sich die Frage an, ob die drei Texteinheiten von Qohelet selber stammen oder ob es sich um drei Nachträge handelt, die nicht von ihm verfaßt sind. Für Letzteres sprechen folgende Beobachtungen:

- a) Die Wendungen *w=ytr š=* bzw. *w=ytr m[n]=* stellen nicht nur makrostrukturelle Gliederungssignale dar, sondern in adverbialer Funktion leiten sie auch Zusätze bzw. Nachträge ein.<sup>13</sup>
- b) Außer in der Selbstvorstellung (Qoh.1,12) spricht Qohelet immer in der ersten Person von sich, nie in der dritten Person.
- c) Für den Nachtragscharakter der Texteinheit Qoh.12,9-10 spricht vor allem die Verbalsyntax (s.o.), denn die vorliegenden Suffixkonjugationen drücken einen generellen Sachverhalt der Rückschau aus. Besonders deutlich wird dies in Qoh.12,9a.ba: Die Suffixkonjugation von *hyh* verzeitet einen klassifizierenden Nominalsatz, während der Verbalsatz *lmd d't t h='m* (12,9ba) das

<sup>12</sup> Zum generellen Sachverhalt der Rückschau siehe u.a. Richter(1980) S.218. Zum zeitlos-perfektiven Sachverhalt siehe Meyer(1972) S.50f.

<sup>13</sup> So u.a. Siegfried(1898) S.16; Lauha(1978) S.218; Fox(1989) S.322.326f. Zum Gebrauch im nachbiblischen Hebräisch siehe Levy II (1924) S.279f; Jastrow I (1950) S.604f.

nominale Prädikat *hkm* (indeterminierte Nominalgruppe) näher qualifiziert.<sup>14</sup> Daß es sich dabei nicht um eine einmalige Handlung handelt, wird durch das Adverb *'wd* ("ständig, ununterbrochen") deutlich (siehe GB<sup>17</sup> 569; HAL 752).

- d) Abgesehen davon, daß die in Qoh.12,11 vorliegende Metaphorik sonst nicht von Qohelet verwendet wird, zeigt vor allem die reaktionskritische Analyse (s.u.), daß Qoh.12,11 als Nachtrag zu bewerten ist.
- e) Für die Qualifizierung der Texteinheit Qoh.12,12-14 als Nachtrag spricht zunächst die weisheitliche Anrede *bn=y* (siehe u.a. Spr.1,8.10.15; 2,1; 3,1; 5,1; 6,1; 7,1), die Qohelet selber nie gebraucht. Neben dem terminus technicus *sprym* spricht auch die zweite Aufforderung in Qoh.12,13b gegen eine Verfasserschaft Qohelets, denn die übrigen Gottesfurchtstellen weisen keinerlei Parallelisierung mit dem von Gott gegebenen Gesetz (*mšwh*) auf (Außer in Qoh.8,5 (auf den Weisen oder den König bezogen) wird von Qohelet das Lexem *mšwh* nicht verwendet). In der theologischen Aussage Qoh.12,14 wird Gott als Richter vorgestellt, der gleichzeitig der Garant des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist. Da die Aussage absolut gehalten ist (keine zeitliche Bedingung wie in Qoh.3,17) und Qohelet sonst nur das Zerbrechen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs konstatiert, ist dies ein weiteres Argument, daß Qoh.12,12-14 nicht von Qohelet selbst stammen kann.

Abschließend soll nun eine Übersetzung von Qoh.12,9-14 geboten werden, wobei grammatische Einzelprobleme kurz angesprochen werden:

- 12,9 *Nachzutragen ist,  
daß Qohelet ein Weiser war.  
Ununterbrochen lehrte er das Volk Wissen/Erkenntnis.  
Und er (so) hörte (er) und ersann,  
er faßte viele Sprüche/Reflexionen ab.<sup>1</sup>*
- 12,10 *Qohelet suchte gefällige/angemessene Worte zu finden.  
So schrieb er auf redliche Weise Worte der Wahrheit auf.<sup>2</sup>*
- 12,11 *Worte der Weisen sind wie Ochsenstachel  
und wie eingeschlagene Nägel sind die (Worte) der Sammlungen.  
Sie sind von einem Hirten gegeben.<sup>3</sup>*

<sup>14</sup> Zur Unterscheidung von klassifizierenden und qualifizierenden Nominalsätzen sowie der Tempustransformation beider Kategorien durch *hyb* siehe Bartelmus (1982) S.120-138.

- 12,12 Und mehr als vor diesen, mein Sohn,  
 laß dich warnen:<sup>4</sup>  
 Das viele Büchermachen hat kein Ende  
 und übermäßiges Studieren ermüdet den Leib.
- 12,13 Als Schlußwort laßt uns folgendes Beides hören/beachten:<sup>5</sup>  
 Fürchte Gott  
 und halte seine Gebote,  
 denn dies betrifft jeden Menschen.
- 12,14 Denn alles Tun bringt Gott ins Gericht -  
 über all das Verborgene (richtet er),  
 sei es gut oder sei es schlecht.

<sup>1</sup> Mit  $w='zn$   $w=hqr$  werden inhaltlich neutrale Vorgänge bezeichnet, die hier, intransitiv verwendet, durch  $waw$  copulativum nebeneinander geordnet sind.

Zur Semantik:  $'zn$  D-Stamm könnte entsprechend Lohfink(1980) S.85f; Dohmen(1992b) S.14 von  $'zn$  I herzuleiten sein, wobei inhaltlich ein kritisches, abwägendes Hören gemeint ist, so daß die Semantik von dem Hapaxlegomenon  $'zn$  II mitschwingt (siehe HAL 27).

$hqr$  D-Stamm ist mit "ersinnen" zu übersetzen (HAL 334). Somit bezeichnet  $w='zn$   $w=hqr$  die Abfolge von kritischem, abwägendem Hören (traditioneller Weisheitssprüche) und die sich daran anschließende Reflexion - eine Abfolge, die sich *formkritisch* in vielen Texteinheiten der Schrift *Qohelet* wiederfindet (siehe hierzu Ellermeier(1967) S.66-93). Von dieser mental ausgerichteten Abfolge hebt sich  $tqn$  (D-Stamm) inhaltlich ab (deshalb kein  $waw$  copulativum), indem es, transitiv verwendet, das literarische Verfassen/Formen des mit  $'zn$  und  $hqr$  Ausgedrückten in *mšlym* meint. Somit ist  $tqn$  weder eine sekundäre Ergänzung (vgl. BHS; Lauha(1978) S.217), noch ist eine Änderung von  $tqn$  in ein Nomen entsprechend LXX notwendig (siehe Driver(1954) S.234; Whitley(1979) S.102).

<sup>2</sup> Semantisch nimmt Dohmen(1992b) S.14f folgende Abwandlungen vor:  $dbry$   $hps$  versteht er in Analogie zum ägyptischen terminus *technicus* als "Lebenslehren", so daß eine Gattungsbezeichnung vorliegt, während er  $dbry$   $'mt$  nicht im Kontext der Wahrheitsfrage hellenistischer Philosophie versteht, sondern als "bleibend gültige Worte": Das, was im Leben an Regeln, an Lehren hilft, bleibt "ewig" gültig.

<sup>3</sup> Entsprechend Dohmen(1992b) S.15f ist *b'ly* in der Constructus-Verbindung *b'ly 'spwt* als Formwort zu verstehen (HAL 137). Zur Kritik an Fox(1989) S.324f, der 12,11b als Relativsatz auffaßt, siehe Dohmen(1992b) S.16.

<sup>4</sup> Im Unterschied zu Dohmen(1992a) S.38; ders.(1992b) S.16 bezieht sich *hnh* in der komparativ gewendeten Konstruktion *w=ytr m[n]=hnh* nicht auf 12,9-11, sondern auf die *dbry hkmym* bzw. auf die *b'ly 'spwt* zurück (so auch Sheppard(1977) S.188f; Wilson(1984) S.177; Fox(1989) S.327).

<sup>5</sup> Dohmen(1992b) S.16f möchte 12,12b-13 ausschließlich als Warnung an den Sohn verstehen, so daß er 12,13a als Abschluß von 12,12b liest. M.E. ergeht die Warnung an den Sohn nur bis einschließlich 12,12b, was auch durch die bikolare Struktur gestützt wird. Mit 12,13a wechselt die Perspektive, insofern der Lehrer sich zusammen mit seinem Schüler unter das leitende Prinzip in 12,13b stellt. Das kataphorische *h=kl* fungiert dualisch, während *nšm* nicht als Kohortativ, sondern als Jussiv aufzufassen ist ("laßt uns hören", HAL 1455).

## 2. Textstruktur und Textaussage:

### a) Qoh.12,9-10:

In Qoh.12,9-10 liegt eine biographische Notiz zu Qohelet vor.<sup>15</sup> Aufgrund der Verbalsyntax (s.o.) legt es sich nahe, daß diese biographische Notiz nach dem Tode Qohelets von einem Schüler(-kreis) verfaßt wurde.<sup>16</sup> Gestützt wird diese These einmal durch die Beobachtung, daß in Qoh.12,9-10 keine Polemik gegen Qohelet vorliegt und auch keine inhaltlichen Bezugnahmen zu den Inhalten der Schrift vorliegen, zum anderen wird aus der Rückschauerspektive exakt die Lehr- und Arbeitsweise des Weisen Qohelet beschrieben, was nur jemand kann, der den Weisen Qohelet gut gekannt haben muß:

a) So könnte man Qoh.12,9aß.ba so interpretieren, daß Qohelet nicht einen in einem Elfenbeinturm forschenden Typ von Weisen darstellt, sondern jemand, der seine Lehre und seine Erkenntnisse nach Art der griechischen Wanderphilosophen auf dem

<sup>15</sup> So auch Dohmen(1992a) S.37.

<sup>16</sup> So auch Holm-Nielsen(1976) S.48f.

Marktplatz öffentlich dem versammelten Volk darlegt.<sup>17</sup> Gestützt wird diese Interpretation auch durch den Namen *qhl*t (s.u.).

- b) In Qoh.12,9b<sup>β</sup>γ wird die "Arbeitsweise" Qohelets dargestellt: Am Anfang steht ein kritisch-abwägendes Zuhören (überlieferter Weisheitssentenzen) [ 'zn], welches sich in einer Reflexion fortsetzt [hqr]. Den Abschluß bildet dann die schriftliche Formulierung [tqn] dieser Reflexionen in *mšlym*. Die hier dargelegte Abfolge der "Arbeitsweise" Qohelets kann man auch formkritisch selber in der Schrift nachweisen.<sup>18</sup>
- c) In 12,10 liegen zwei inhaltliche Charakterisierungen zu den schriftlich fixierten Reflexionen vor: Qohelet findet der Realität angemessene Worte, die im Leben unter der Sonne weiterhelfen, so daß Dohmen den Ausdruck *dbry hps* als Gattungsbezeichnung versteht und mit "Lebenslehren" übersetzt. Diese Worte werden dann auf sorgfältige, ja redliche Weise aufgeschrieben.<sup>19</sup> Da diese schriftlich verfaßten Reflexionen eine Lebenshilfe für den Betreffenden darstellen, der sie liest und befolgt, erhalten sie einen unvergänglichen Charakter (*dbry mt*).

Faßt man die voraufgehenden Beobachtungen zusammen, so kennt der Verfasser der Texteinheit Qoh.12,9-10 Qohelet nicht nur gut, sondern er legt dem literarischen Produkt, welches von Qohelet stammt, auch einen bleibenden Wert zu.

Somit spricht nichts dagegen, den Verfasser bzw. die Verfasser als Schüler bzw. Schülerkreis Qohelets zu benennen. Wegen der Hochachtung vor seinem Lehrer hat dieser Schüler(-kreis) auch nicht in das von seinem Lehrer schriftlich Fixierte eingegriffen, sondern nur im einleitenden (Qoh.1,2) und ausleitenden Teil (Qoh.12,8) redaktionell gewirkt (im Einzelnen s.u.).

b) Qoh.12,11:

Mit Qoh.12,11a liegt ein chiastisch aufgebautes Bikolon vor, welches mit 12,11b monokolar abgeschlossen wird. Diese Abschlußfunktion zeigt sich einmal daran, daß *ntnw* sich auf *dbry hknym* bzw.

<sup>17</sup> Siehe Lohfink(1980) S.12.

<sup>18</sup> Hierzu ausführlich Ellermeier(1967) S.48-93. Der kritisch-reali-tätsbezogene Aspekt, der im Bereich des Hörens und Reflektierens liegt, ist formkritisch auch durch die *yš*-Aussagen nachweisbar, siehe Michel(1989) S.184-199.

<sup>19</sup> "sorgfältig" (Lohfink(1980) S.86); "redlich" (Lauha(1978) S.217); "geordnet" (Dohmen(1992b) S.15). Sollte entsprechend Dohmen mit *yšr* die Anordnung der Worte Qohelets gemeint sein, dann könnte hiermit ein Hinweis auf eine planvolle Komposition und/oder Redaktion der Schrift vorliegen.



b<sup>l</sup>y <sup>s</sup>pw<sup>t</sup> zurückbezieht, zum anderen daran, daß die aus dem Bereich des Hirtenlebens stammenden Ausdrücke *drbnwt* und *mšmrwt* in *r<sup>h</sup>* gebündelt werden (Gerade die beiden Vergleiche in 12,11a weisen auf die adhortative Funktion der Weisheit hin, da *drbnwt* und *mšmrwt* wohl jeweils die Eisenspitze des Treibersteckens meinen).<sup>20</sup>

Somit handelt es sich bei dem Verbalsatz *ntnw m[n]=r<sup>h</sup> <sup>h</sup>d* nicht um eine theologische Näherbestimmung der *dbry <sup>h</sup>kmym* bzw. der *b<sup>l</sup>y <sup>s</sup>pw<sup>t</sup>*, sondern um eine Fortführung der im Vergleich mit *drbnwt* und *mšmrwt n<sup>fw</sup> <sup>y</sup>m* ausgedrückten Bildebene.<sup>21</sup> Daher liegt m.E. mit *r<sup>h</sup> <sup>h</sup>d* auch kein Hinweis auf Gott vor.<sup>22</sup>

- a) In 12,11a liegt mit dem Vergleich eine Analogie zwischen weisheitlichen Sprüchen und einem Teil des Werkzeugs der Hirten vor, so daß mit *r<sup>h</sup>* in 12,11b, will man die Analogie nicht aufheben, der Hirt metaphorisch für den Weisen steht und daher nicht für Gott stehen kann. Sowohl der Kontrast von den (vielen) Weisheitssprüchen und dem einen Hirten (vgl. 1 Kön.5,12) als auch die Verankerung der Hirtenmetaphorik in der Königsprädikation des Alten Orients und des Alten Testaments<sup>23</sup>, legen es nahe, mit *r<sup>h</sup> <sup>h</sup>d* auf metaphorische Weise den Prototyp des Weisen, den König Salomo, ausgedrückt zu sehen.
- b) Wenn Dohmen dagegen einwendet, daß Salomo "nirgends im Alten Testament als 'Geber' beziehungsweise Ursprung weisheitlicher Texte angesehen wird", dann berücksichtigt er m.E. nicht die Unterscheidung zwischen der Weisheit generell und den konkret verfaßten weisheitlichen Sprüchen.<sup>24</sup> Urheber und Quelle der Weisheit ist natürlich Gott, aber in 12,11 geht es nicht um die Weisheit generell, sondern um die Weisheitssprüche bzw. um die Sammlungen von Weisheitssprüchen. Diese nun stammen von Salomo, der sie an das Volk weitergibt.<sup>25</sup>

Somit spricht nichts dagegen, *r<sup>h</sup> <sup>h</sup>d* als metaphorischen Ausdruck für den Prototypen des Weisen, für König Salomo, zu verstehen.

<sup>20</sup> Vgl. HAL 221.606.

<sup>21</sup> So auch Fox(1989) S.325f.

<sup>22</sup> Anders z.B. Zimmerli(1980) S.245; Lauha(1978) S.220; Dohmen(1992a) S.41f.

<sup>23</sup> Siehe ThWAT VII Sp.567ff. In diesem Zusammenhang gehört auch die Vorstellung vom Herrscher als Wohltäter (*euergetēs*) und als Beschützer (*prostatēs*) in hellenistischer Zeit (vgl. Gehrke(1990) S.50f.177f).

<sup>24</sup> Diese Unterscheidung macht auch Fox(1989) S.325.

<sup>25</sup> Semantisch kann *ntn* auch mit "tradieren, überliefern" wiedergegeben werden (GB<sup>1</sup> 529; HAL 693; ebenso Galling(1969) S.124).

Da die Schrift von dem Weisen Qohelet in Qoh.12,11a integraler Bestandteil der *dbry ḥkmym* bzw. der *b'ly 'spwt* ist, erhält sie durch Qoh.12,11b eine neue Deutung, da sie nun wie die anderen Weisheitsschriften in das *salomonische Schrifttum* eingegliedert wird und so ein "Zusammendenken" unter der idealtypischen Person des Salomo geschieht.

c) Qoh.12,12-14:

Nach der einleitenden Formel *w=ytr m[n]=hnh*, die sich anaphorisch auf *dbry ḥkmym* bzw. *b'ly 'spwt* bezieht, folgt der erste Imperativ (*hzhr*), der die Warnung in 12,12b (Bikolon) einleitet.<sup>26</sup> Mit 12,13a wird der *Weisheit letzter Schluß* eingeleitet, der in dem Bikolon 12,13b inhaltlich entfaltet wird: Aufforderung zur Gottesfurcht und zum Gesetzesgehorsam. Eine nachfolgende Notiz (*ky zh kl h='dm*) teilt mit, daß sich jeder Mensch daran zu halten habe.

Strukturell verhalten sich die Warnung in 12,12b und die Aufforderung in 12,13b wie Folgerung und Begründung zueinander: 12,13b bildet das leitende Prinzip, aus dem sich die Warnung an den "Sohn" in 12,12b herleitet. Mit der Parallelisierung von Gottesfurcht und Gesetzesgehorsam wandelt sich im Unterschied zu Qoh.3,14b; 5,6b; 7,18 und 8,12b.13 der Charakter der Gottesfurcht als demütig-resignierende Haltung vor dem unerreichbaren und fernem Gott zu einer Art Gesetzesfrömmigkeit.<sup>27</sup> Der zuvor als belastend empfundene Abstand zwischen Mensch und Gott wird nun durch das göttliche Gesetz (*mšwt-y=w*), welches den göttlichen Willen wiedergibt, überbrückt.

Durch den Anschluß mit kausalem *ky* in 12,14 steht die Gottesfurcht auch in Zusammenhang mit dem göttlichen Gericht: Gottesfurcht als Furcht vor dem gerechten, göttlichen Richter.<sup>28</sup> Eine solch nomisti-

<sup>26</sup> Zu *bn=y* als literarischem Topos siehe Preuß(1987) S.45f; Lohfink(1980) S.11; Dohmen(1992a) S.50.

<sup>27</sup> Zur demütig-resignierenden Haltung der Gottesfurcht bei Qohelet siehe u.a. Müller(1968) S.516; Preuß(1987) S.129; Michel(1989) S.286. H.E. ist das Bikolon Qoh.12,13ba in Anlehnung an Qoh.4,17-5,6 verfaßt worden, denn die beiden Imperative *šm(w)r* und *yr*, die hier innerhalb eines Bicolons vorliegen, rahmen die Texteinheit Qoh.4,17-5,6. Der Verfasser von Qoh.12,13ba zitiert also die Gottesfurchtstelle aus Qoh.5,6b und in Aufnahme des Imperativs *šmwr* aus Qoh.4,17aa parallelisiert er die Gottesfurcht mit dem Gesetzesgehorsam (Neusemantisierung von "Gottesfurcht").

<sup>28</sup> Da im Unterschied zu Qoh.3,17 keine zeitliche Bedingtheit des richterlichen Handelns Gottes vorliegt, wird mit 12,14 wohl das endzeitliche Gericht Gottes gemeint sein, wobei sich dann die Frage anschließt, ob dieses Gericht im Rahmen einer Individual-Eschatologie (im Tod des Einzelnen) oder im Rahmen einer Kollektiv-Eschatologie (am "Tag des Herrn") zu verstehen ist. In beiden Fällen ist das Gericht nicht jenseitig zu verstehen, sondern innergeschichtlich.

sche Ausrichtung der Gottesfurcht unterscheidet sich sowohl von der Begrifflichkeit der Gottesfurcht in der älteren Spruchliteratur als auch von der Begrifflichkeit in Qoh.1,2-12,8<sup>29</sup>: Während das Thema YHWH-Furcht in der älteren Spruchsammlung in Verbindung mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang steht, ohne daß YHWH explizit als Richter auftritt, der nach der objektiven Richtschnur seines Gesetzes zuteilend Recht spricht, wird in Qoh.1,2-12,8 die Gottesfurcht gerade angesichts des zerbrochenen Tun-Ergehen-Zusammenhangs thematisiert. Eine nomistische Ausrichtung ist nur vor dem Hintergrund einer theologisch-juridischen Argumentation zu verstehen, die die u.a. von Hiob und Qohelet kritisierte Lehre vom Tun-Ergehen-Zusammenhang wieder aufrichten will.

Durch das syndetisch angeschlossene Kolon  $w = 't m\text{š}wt-y=w \text{š}mwr$  ändert sich aber nicht nur die Semantik von "Gottesfurcht" (12,13ba stellt ja ein Zitat aus 5,6 dar), sondern es wird, da die Gottesfurcht aller Weisheit Anfang ist und 12,13b die Handlungsnorm für alle Menschen darstellt (insofern die letzte und grundlegende Schlußfolgerung der Weisheit) auch eine Identifizierung von göttlichem Gesetz und Weisheit (als Lebenslehre) vorgenommen, so wie sie sich sonst auch in den Torapsalmen und vor allem in Sirach findet.<sup>30</sup>

Da mit Qoh.12,12f eine Identifizierung von Weisheit und göttlichem Gesetz vorgenommen wird, liegt wahrscheinlich im Hintergrund auch schon eine Identifizierung des Weisen ( $h=hkm$ ) mit dem Schreiber ( $h=swpr$ ) vor (vgl. Sir.38,24-39,11). Insofern handelt es sich bei dem Verfasser der Texteinheit Qoh.12,12-14 um jemanden, der sich als schriftgelehrter Weisheitslehrer versteht und einen Begriff von Gottesfurcht und Weisheit hat, der mit dem in Sirach vorliegenden Begriff übereinstimmt.

### 3. Redaktionskritische Analyse:

Nachdem die Textstruktur und die Textaussage der drei Texteinheiten ermittelt worden ist, wird im Folgenden die Frage beantwortet,

<sup>29</sup> Siehe Sheppard(1977) S.184f; Wilson(1984) S.183. Die Kombination von YHWH-Furcht und Gesetzesgehorsam findet sich nirgendwo in der alttestamentlichen Spruchliteratur. Auch haben die Lexeme  $m\text{š}wh$  und  $twrh$  in der Spruchliteratur niemals Gott als Subjekt, sondern bezeichnen die Gebote bzw. Anweisungen der Weisheitslehrer bzw. der Weisheit.

<sup>30</sup> Zur inhaltlichen Identität von Weisheit und göttlichem Gesetz bei Sirach siehe u.a. Fichtner(1933) S.93f.97 [Bund zwischen Nomismus und Weisheit; zur Kritik siehe v.Rad(1985) S.314ff]; Hengel(1988) S.252ff.289; Marböck(1971) S.81-96; ders.(1976) S.9-11; Zenger(1973) S.50-52; Küchler(1979) S.38f; Schnabel(1985) S.69-88; Preuß(1987) S.142-145.

ob es im Zusammenhang mit den drei Texteinheiten Hinweise für redaktionelle Tätigkeit in der Schrift *Qohelet* gibt und ob darüberhinaus auch redaktionelle Tätigkeiten in anderen weisheitlichen Schriften zu beobachten sind.

a) *Qoh.12,9-10*:

Da *Qohelet* entsprechend *Qoh.5,6a* den Plural von *hbl* selber gebraucht und die stilistische Eigenart der Bildung von Paronomasien in der Schrift auch mit anderen Lexemen (z.B. *'sh*; *'ml*; *qrh*) vorkommt, legt es sich nahe, daß die Bildung des paronomastischen Intensitätsgenitivs *hbl hblym* auf *Qohelet* selbst zurückgeht.

Dann aber spricht auch nichts dagegen, daß die beiden Rahmungen in der Form der direkten Rede (*hbl hblym h=kl hbl*) von dem Verfasser der Schrift *Qohelet* selber stammt.

Derjenige, der *Qoh.12,9-10* verfaßt hat, hat nicht redaktionell in die Schrift seines verehrten Lehrers *Qohelet* eingegriffen, sondern hat, da im Hintergrund auch das Lehrer-Schüler-Verhältnis vorliegt, zunächst editorisch gewirkt, indem er der Schrift die kurze Überschrift *dbry qhlt* vorangestellt hat (zur Vokabel "*dbry*" siehe *dbry hps* und *dbry 'mt* in *Qoh.12,10*) und dann die Rahmung *hbl hblym h=kl hbl* (1,2; 12,8) unter Voranstellung der aphrastischen Einheit *hbl hblym* und dem Einschleiben der Notiz *'mr qhlt* von der direkten Rede in eine Zitation umgewandelt hat.<sup>31</sup> Durch die Voranstellung der aphrastischen Einheit und durch die Absetzung von der nachfolgenden bzw. vorangehenden wörtlichen Rede, wird im Zusammenhang mit der Nennung des Namens "*Qohelet*" als Lehrautorität der vorliegenden thematischen Rahmung ein größeres Aussagegewicht gegeben (Hat der Schüler(-kreis) etwa die Sequenz *hbl hblym h=kl hbl* als die Hauptaussage der Schrift seines/ihrer Lehrers verstanden?).

b) *Qoh.12,11*:

Da *Qoh.12,11* an 12,9-10 angefügt ist, erhalten die Verse 9-10 von Vers 11 her eine Neuinterpretation.

Bei dem Verfasser von *Qoh.12,11* steht inhaltlich der weise König Salomo als Leitbild des *Weisen schlechthin* im Mittelpunkt, so daß sich dieser zentrale Gedanke auch in seiner redaktionellen Tätigkeit niederschlagen wird. Daher wird dieser Redaktor kurz "*Salomo-Redaktor*" genannt. In diesem Zusammenhang ergeben sich auch re-

<sup>31</sup> "*Qohelet*" fungiert im Zusammenhang mit dieser Redaktion als Eigen- oder Spitzname.

daktionelle Bezüge (sprachlicher und inhaltlicher Art) zum Sprüchebuch, vor allem zum Prolog des Sprüchebuches:

a) Die enge redaktionelle Zusammenbindung von Sprüchebuch und Qohelet wird schon aus den Überschriften deutlich, wobei sich folgender Vorgang bei der Redaktion von schon vorliegender Sprüche-Sammlung und der Schrift Qohelet denken ließe<sup>32</sup>: Der Salomo-Redaktor benutzt die ihm vorliegende Wendung *mlk 'l ysr 'l b=yrwšlm* aus Qoh.1,12, um die Überschrift *mšly šlmh* in Spr.1,1 mit *mlk 'l ysr 'l* und in Qoh.1,1 die Überschrift *dbry qhlt* mit *mlk b=yrwšlm* redaktionell zu erweitern, wobei die genealogische Notiz *bn dwd* vom Salomo-Redaktor selber stammen dürfte.<sup>33</sup>

b) In Qoh.12,11 wird der Weise mit seinen von ihm verfaßten Weisheitssprüchen in Analogie gesehen zum Hirten mit dem Treiberstecken: So wie der Hirte das Kleinvieh hütet und es antreibt bzw. auf dem richtigen Weg hält, so auch der Weise das Volk. Qoh.12,9b wird also durch die Hirtenmetaphorik neu interpretiert: Bezeichnet *h='m* im Rahmen von Qoh.12,9-10 eher die zufällige Ansammlung von Zuhörern auf dem Marktplatz, ist *h='m* im Kontext von Qoh.12,9-11 eine soziologisch festumrissene Größe: das Volk Israel, für das der Weisheitslehrer Salomo Verantwortung trägt, wie der Hirte für seine Herde.

Im Hintergrund dieser Hirtenmetaphorik steht also das *Wegeschema*, der gute und der schlechte Weg. Dieses Wegeschema, verbunden mit dem antreibenden bzw. werbenden Moment der Weisheit, liegt nicht nur in der Spruchsammlung Spr.1,8-9,18<sup>34</sup>, sondern auch im Prolog Spr.1,2-7 vor:

So ist semantisch mit *mwsr* (Spr.1,2.3.7) das Wegeschema verbunden (vgl. Spr. 3,11 [*mwsr*] im Kontext von 3,6 [*drk/ 'rh*] und 3,17 [*drk/ntybh*]; vgl. Spr.4,13 [*mwsr*] im Kontext von 4,11-15 [*drk/m'gly ysr/ 'rh*]; vgl. Spr.5,23 [*mwsr*] im Kontext von 5,21

<sup>32</sup> Es wird davon ausgegangen, daß die beiden Überschriften in Spr.1,1 und Qoh.1,1, so wie sie jetzt vorliegen, redaktionell bzw. überarbeitet sind (vgl. hierzu die Kommentare zum Sprüchebuch). So lag wohl ursprünglich in Spr.1,1 entsprechend Spr.10,1 die Überschrift *mšly šlmh* vor, die dann redaktionell erweitert wurde (siehe auch die redaktionelle Erweiterung von Spr.25,1). Zur Wendung *mlk 'l ysr 'l* in Spr. 1,1 siehe BHS (Apparat).

<sup>33</sup> Inwiefern diese genealogische Notiz mit der David-Redaktion anderer alttestamentlicher Textsammlungen zusammenhängt (z.B. Psalmen), kann hier nicht behandelt werden. Doch wird entsprechend Saebo(1988) S.130 die David-Redaktion wie auch die Eingliederung Qohelet's in das salomonische Schrifttum als erstes "Zusammen-Denken" in einer vor-kanonischen Situation zu bewerten sein.

<sup>34</sup> Spr.1,10.15-16; 2,8.12-13.15.19-20; 3,6.17.23.31; 4,11-15.18-19.26-27; 5,6.8.21; 6,22; 7,8.25.27; 8,20; 9,6.15-16.

[*drky 'yš/ kl m'glt-y=w*]). Das antreibende Moment wird durch die Constructus-Verbindung *šbṭ mwsr* (Spr.22,15) wiedergegeben. Das Wegeschema steht auch im Hintergrund der trinomischen Formulierung *šdq w=mšpṭ w=myšrym* in Spr.1,3, denn diese trinomische Formel im Prolog dürfte sich aus Spr.2,9 herleiten, und sowohl in Spr.2,9 (*kl m'gl ṭwb*) als auch in Spr.2,8 (*'rḥwt/drk*) ist das Wegmotiv lexematisch ausgedrückt.<sup>35</sup>

- c) Ein weiterer Bezug zwischen Qoh.12,11 und Spr.1,2-7 liegt in dem Ausdruck *dbry ḥkmym* vor (Qoh.12,11a/Spr.1,6b), der sonst nur noch in Qoh.9,17 und Spr.22,17 vorliegt. Nach Wilson werden dem Ausdruck in Qoh.12,11 auf metaphorische Weise zwei Aspekte zugeschrieben: das antreibende, ermahnende Moment (*k=drbnwt*) und das lebenssichernde, Standfestigkeit verleihende Moment (*k=mšmrwt nṭw'ym*). Beide Aspekte liegen dann für *dbry ḥkmym* wieder in Spr.22,17-19 vor: Ermahnung (22,17); Lebenssicherung (22,18-19). Da sich *dbry ḥkmym* (Spr.1,6) literarisch von Spr.22,17a herleitet, liegen diese beiden Aspekte somit auch im Prolog vor.<sup>36</sup>
- d) Nach Wilson entsprechen inhaltlich der Arbeits- und Lehrweise des Weisen in Qoh.12,9-11 auf der Seite des Schülers die Aussagen von Spr.1,2-6.<sup>37</sup>

Durch die redaktionelle Erweiterung der Überschrift (s.o.) ändert der Salomo-Redaktor den Charakter des Namens *qhlt*. Aus dem Eigen- bzw. Spitznamen wird ein Pseudonym, ein Deckname für Salomo.<sup>38</sup> Damit greift der Salomo-Redaktor den pseudonymen Gebrauch von *qhlt*, der vom Verfasser selbst schon in der Königsfiktion Qoh.1,12ff gebraucht wurde, auf und durch das Einschleichen der genealogischen Notiz *bn dwd* wird nun der pseudonyme Gebrauch auf Salomo zugeschnitten.

Innerhalb der Schrift *Qohelet* ist der Salomo-Redaktor für den Einschub *'mr h=qhlt* in 7,27 und für die Umwandlung von *'mr qwhlt* in

<sup>35</sup> Zu den syntaktischen Einzelheiten in Spr.1,3; 2,9 siehe Niehr(1986) S.281f. Zum Wegmotiv im Rahmen der Weisheitslehre siehe THAT I Sp.458; ThWAT II Sp.304-306. Wilson(1984) S.181-183 löst die trinomische Formel auf und setzt *mšpṭ* in der Diskussion absolut, so daß er in Spr.1,3 nicht das Wegeschema vorliegen sieht, sondern *mšpṭ* (Spr.1,3) in Entsprechung zu *mšpṭ* in Qoh.12,14aa setzt: Gott bestimmt/urteilt im Gericht (*mšpṭ*) darüber, ob der Mensch angemessen (*mšpṭ*) gelebt hat.

<sup>36</sup> Wilson(1984) S.180.

<sup>37</sup> Wilson(1984) S.181.

<sup>38</sup> Zur Pseudepigraphie siehe grundsätzlich immer noch Speyer(1965/66) S.88-125; ders.(1969) S.236-277; ders.(1971). Zur Pseudepigraphie im Judentum siehe u.a. Brox(1975) S.41-44; Hengel(1972) S.229-308. Zur Pseudepigraphie im Kontext der Kanondiskussion siehe auch Meade(1986).

mr h=qwhlt in 12,8 verantwortlich: Damit ist die Problematik um die Verwendung des Namens "Qohelet" in der Schrift *Qohelet* angeschnitten, dessen *Genese im Gebrauch* sich vielleicht wie folgt nachzeichnen läßt<sup>39</sup>:

- a) Der *Verfasser der Schrift* hat das Wort *qhlt*, welches eigentlich kein Eigenname ist, in der Art eines Eigen- oder Spitznamens verwendet, wobei in Qoh.1,12 (zu Beginn der Königsfiktion) der Name schon als Pseudonym für einen König gebraucht wird.<sup>40</sup>
- b) Der *Schüler(-kreis)* übernimmt diesen Namen als Eigen- bzw. als Spitznamen (vgl. Qoh.1,1\*.2; 12,8\*.9.10). Möglich wäre auch, daß *qhlt* ein Spitzname ist, der vom Schüler(-kreis) stammt und den Qohelet schon zu Lebzeiten angenommen hat.
- c) Der *Salomo-Redaktor* verwendet nun den Namen *qhlt* ausschließlich als Pseudonym für den weisen König Salomo (Qoh.1,1.2.12; 12,9.10 [Uminterpretation von *qhlt* durch den Salomo-Redaktor]) oder er wandelt den Namen durch Voranstellung eines Artikels zu einem Funktionsnamen, zu einer Funktionsbezeichnung um (Qoh.7,27; 12,8). Somit verliert das Wort *qhlt* jegliche Individualität und dient als Funktionsbezeichnung im Zusammenhang mit der Nennung des weisen Königs Salomo.

Wie kommt es nun zu dieser Umwandlung zur Funktionsbezeichnung? Da in Qoh.12,9-10 "Qohelet" aus der Sicht des Salomo-Redaktors als Pseudonym für Salomo steht, legt es sich für den Salomo-Redaktor, unter Verwendung von Notizen aus 1 Kön.8,1.65; 2 Chr.1,3.5; 5,2.3; 6,3.12; 7,8, nahe, daß Salomo als Prototyp des Weisen das versammelte Volk öffentlich belehrt (wie auch die Weisheitslehrer z.Zt. des Salomo-Redaktors)<sup>41</sup>, so daß die Funktionsbezeichnung *h=qhlt* nicht nur für die öffentlich lehrenden Weisheitslehrer Gültigkeit hat, sondern natürlich auch für den Weisen schlechthin, für Salomo.

Somit ergibt sich der Gebrauch der Funktionsbezeichnung *h=qhlt* durch die Angleichung des weisen Königs Salomo an das Bild des nachexilischen Weisheitslehrers (siehe hierzu auch die aus spä-

<sup>39</sup> Zur Diskussion um den Namen "Qohelet" siehe neben den diversen Kommentaren vor allem Kamenetzky(1909) S.63-69; ders.(1914) S.225-228; ders.(1921) S.11-15; Joüon(1921) S.53-54; Zimmermann(1945/46) S.43f; Ginsberg(1950) S.31f; Ullendorff(1962) S.215; Loretz(1964) S.147f; Whitley(1979) S.4ff.

<sup>40</sup> So u.a. Joüon(1921) S.53-54; Lohfink(1980) S.12; Michel(1988) S.3-4.

<sup>41</sup> Vgl. auch Holm-Nielsen(1976) S.91, Anm.9; S.92, Anm.27.

terer Zeit(?) stammenden Stellen Sir.15,5; 38,33).<sup>42</sup> Umgekehrt heißt dies: Der Weisheitslehrer ist Tradent der inspirierten Weisheit Salomos und so gründet sich seine Autorität als Weisheitslehrer auf Salomo.

*Warum liegen die beiden Funktionsbezeichnungen gerade in Qoh.7,27 und Qoh.12,8 vor?*

Mit Qoh.12,8 liegt in Zitationsform eine Unterschrift für die gesamte vorausgehende Schrift vor. Wird hier die Funktionsbezeichnung *h=qhlt* verwendet, so gilt das Vorausgehende (Qoh.1,3-12,7) als zitierte Rede des Versammlungsleiters Salomo, die er vor der Volksversammlung gehalten hat. Mit der Einfügung von *'mr h=qhlt* in Qoh.7,27 wird von dem Salomo-Redaktor gleichfalls auf die Situation der Volksversammlung Bezug genommen, zumal mit Qoh.7,27b ein wichtiges Ergebnis (*ḥšbwn*) der Versammlung mitgeteilt wird.

Hinzu kommt noch ein inhaltliches Argument: Die Einfügung in Qoh.7,27 steht im Kontext der *Warnung vor der Frau* (Qoh.7,26). Eine solche Warnung vor der Frau kann in der Tat Salomo aus eigener Erfahrung geben, da sich Salomo durch Frauen zum *Bundesbruch* verleiten ließ (vgl. 1 Kön.11,1-13.33).

*Fazit:* Der Salomo-Redaktor verwendet *qhlt* sowohl als Pseudonym, und greift damit den pseudonymen Gebrauch von Qoh.1,12 auf, wie als Funktionsbezeichnung. Er wandelt *qhlt* also nicht grundsätzlich zur Funktionsbezeichnung um, weil er um die Individualität der Schrift und des Verfassers weiß und deshalb *qhlt* als Pseudonym für die Person Salomo verwendet und auch nur in Hinblick auf Salomo die generelle Funktionsbezeichnung *h=qhlt* verwendet.

Der Salomo-Redaktor dürfte mit Lohfink aus den Kreisen des Lehrkörpers an der Tempelschule in Jerusalem stammen, zumal er mit der deuteronomistischen Überlieferung von Salomo bestens vertraut ist.<sup>43</sup>

#### c) Qoh.12,12-14:

Nach Wilson liegt redaktionell sowohl ein literarischer als auch ein inhaltlicher Rückbezug von Qoh.12,13 zu Spr.1,7 vor, insofern in Qoh.12,13b die Beziehung zwischen Gottesfurcht und Gebotsgehör-

<sup>42</sup> Zu Salomo als den Weisen schlechthin, ja als den zweitgrößten Philosophen nach Mose siehe Hengel(1988) S.239. Zu Salomo als Prototyp der frühjüdischen Weisen-Biographie siehe Küchler(1979) S.128-139. Zum Salomobild des deuteronomistischen Geschichtswerks siehe auch Lohfink(1965) S.100. Zu den Salomo-Traditionen im jüdischen, gesamtsemitischen und christlichen Bereich siehe Denis(1970) S.64-69.

<sup>43</sup> Siehe Lohfink(1980) S.12-13; Hengel(1988) S.237-238.



sam expliziert wird, die implizit auch in Spr.1-9 vorliegt. Wilson versucht mit Hilfe von inhaltlichen Analysen des Deuteronomiums nachzuweisen, daß mit *mšwh* in Spr.1-9 entsprechend Qoh.12,13b durchaus die göttlichen Gebote gemeint sind<sup>44</sup>:

"Consequently, it is no longer really sufficient to maintain that *mišwā/mišwôt* is never 'explicitly' employed in reference to the commandment(s) of God/YHWH in Proverbs. In light of Deuteronomy the *implicit* connections is unavoidable. It would seem impossible for the contemporary Israelite, steeped in the traditional rhetoric and verbiage of the Deuteronomic Torah, to fail to make the connections suggested above. Qoh 12:13 then merely makes explicit the implications of the Deuteronomic understanding of Proverbs 1-9. The exhortation to embrace the 'fear of YHWH' as the beginning of knowledge in Prov 1:7 is followed immediately by the wisdom instruction whose commandments, under influence of Deuteronomy, issue ultimately from YHWH himself."<sup>45</sup>

Doch überzeugen m.E. die von Wilson vorgebrachten Argumente nicht, die *mšwh* in Spr.1-9 als göttliches Gebot ansehen wollen, da er inhaltlich zum Teil zu sehr konstruiert (Rückschlußverfahren).<sup>46</sup> Hinzu kommt ein grundsätzlicher Schwachpunkt in Wilsons Argumentation, denn er nimmt Qoh.12,9-14 als *eine literarische Einheit* an, die von *einem* Redaktor verfaßt ist (zur Textuntergliederung s.o.).

Im Unterschied dazu hat aber der Redaktor von Qoh.12,12-14 einen Eingriff in die Schrift "Qohelet" vorgenommen, indem er nämlich Qoh.11,9b zu 11,9a hinzugefügt hat und damit die Aufforderung zum *carpe diem* unter die Bedingung des göttlichen Gerichts gestellt hat.

Die emphatische Betonung des göttlichen Gerichts in Qoh.11,9b stimmt mit der emphatischen Betonung am Ende von Qoh.12,12-14 überein: Auch hier wird die Aufforderung zur Gottesfurcht und zum Gebotsgehorsam unter die Bedingung des göttlichen Gerichts gestellt.

Der Redaktor von Qoh.12,12-14 dürfte wegen sprachlicher und inhaltlicher Affinitäten aus Kreisen stammen, aus dem auch die Schrift *Sirach* hervorgegangen ist (s.o.).<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Siehe Wilson(1984) S.183-189.

<sup>45</sup> Wilson(1984) S.189.

<sup>46</sup> Siehe auch die Kritik von Fox(1989) S.321.

<sup>47</sup> So u.a. auch Wilson(1984) S.190; Dohmen(1992a) S.51; Sheppard(1977) S.186-188 (hier auch eingehender Nachweis über die sprachlichen und inhaltlichen Übereinstimmungen von Qoh.12,13-14 mit Sir.1; Qoh.12,13 mit Sir.43,27; Qoh.12,14b mit Sir.17,6-15).

Aufgrund der Emphase, die auf dem Gottesgericht liegt, zeigt sich schon, daß die Inkraftsetzung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs im Gottesgericht spätestens zum Zeitpunkt des Todes vorgestellt wird.<sup>48</sup> Eine jenseitige Spekulation ist im Zusammenhang mit diesem Gottesgericht weder bei Qoh.12,12-14 noch in Sirach feststellbar.

Zieht man vorläufig ein kurzes Fazit, so ergeben sich bei den drei Redaktionen unterschiedliche Absichten:

[1] Der *Schüler(-kreis)* hat editorische Absichten, indem er die Schrift seines verehrten Lehrers "Qohelet" herausgibt, verbunden mit einer kurzen biographischen Schlußnotiz, in der auch auf die Lehr- und Arbeitsweise seines Lehrers eingegangen wird (Vielleicht ist diese Notiz auch als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der einzelnen Reflexionen gedacht).

[2] Der *Salomo-Redaktor* hat die Absicht, "Qohelet" in das salomonische Schrifttum einzubinden und dadurch diese Schrift unter die Autorität des weisen Königs zu stellen. Dies geschieht durch redaktionelle Verklammerung mit der Spruchsammlung, vor allem mit dem Prolog der Spruchsammlung.<sup>49</sup> Diese Redaktion ist also im Kontext einer Sammlung von Schriften zu sehen, welche sich an der autoritativen Idealgestalt des weisen Königs Salomo orientiert, analog der Sammlungsbewegung verschiedener Psalmen unter der Autorität Davids.<sup>50</sup>

[3] Der *Redaktor von Qoh.12,12-14* bezieht sich nicht nur kritisch auf das salomonische Schrifttum zurück (12,11), sondern warnt auch

<sup>48</sup> Zum diesseitigen Zeitpunkt des Gottesgerichts bei Sir. siehe u.a. Kaiser (1958=1985) S.119; Dommershausen (1973) S.42.

<sup>49</sup> Mit Sheppard (1977) S.185 ist aber zu betonen, daß mit Qoh.12,9-11 (vor allem 12,11) wohl eine (redaktionell hergestellte) *inklusive Beziehung* von "Qohelet" zur Sprichwortsammlung vorliegt; nicht aber mit Qoh.12,9-11 eine *exklusiv-kanonische Beziehung* zwischen Sprüche und "Qohelet" aufgestellt werden soll. Die inklusive Beziehung gehört daher noch in die Traditionsgeschichte von "Qohelet". Bei Wilson (1984) S.190f besteht die Gefahr, daß er einen späteren Zustand (kanonische Abfolge, Kanonisierung) in einen vorausgehenden Prozeß (Redaktionen im Rahmen des kanonischen Prozesses) einträgt und somit den Rückbezug des Epilogs in "Qohelet" zur Sprüchesammlung als *exklusiv-kanonisch* versteht. Zur Problematik des Alters der Abfolge Spr.-Qoh. siehe Wilson (1984) S.190f. Zur Abfolge Spr.-Qoh. siehe u.a. Podschard (1912) S.2-5; Beckwith (1985) S.181-234.452-456. Zur Entstehung der McGillot als einer Untergruppe und zur Festlegung der Abfolge einzelner Schriften in dieser Untergruppe siehe Fohrer (1979) S.536; Steck (1992) S.13.

<sup>50</sup> Hier würden sich weitere Überlegungen anschließen, die in Richtung der These von N. Lohfink gehen könnten, daß nämlich durch diese idealtypische Autorisierung im Kontext einer Auseinandersetzung mit dem Hellenismus ("Modernisierung" des Tempelschulbetriebs in Jerusalem) "Qohelet" als *Schulbuch* im Unterricht für Fortgeschrittene der intellektuellen Oberschicht Jerusalems eingeführt wurde (siehe Lohfink (1980) S.12f).

vor der Fülle anderer Schriften. Als Hauptkriterium stellt er in Qoh.12,13b die Maxime von der Gottesfurcht und dem Gebotsgehorsam auf. Diese theologische Maxime soll bei der *kritischen* Lektüre weisheitlicher Schriften helfen, weil diese theologische Maxime für den Redaktor der *Weisheit letzter Schluß* ist. Somit ist Qoh.12,13b nicht nur verbindlicher theologischer Maßstab, sondern dient auch als praktische Hilfestellung im Umgang mit weisheitlichen Schriften, seien sie Salomo zugeordnet oder anderen Personen oder anonym verfaßt.

#### 4. Tradition, Redaktion, Kanonisierung:

Abschließend soll noch näher auf die letzten beiden Redaktionen eingegangen werden, um auch ihre jeweilige Eigenart besser verstehen zu können.<sup>51</sup>

a) Durch den Salomo-Redaktor zählt "Qohelet" zu den weisheitlichen Schriften, die Salomo zugeordnet werden. Insofern erhält die Schrift "Qohelet" einen neuen Status, da sie aus ihrer (isolierten) Individualität aufgrund einer *Sammlungsbewegung* literarischer Bestandteil einer Tradition wird, die Salomo als den Weisen schlechthin ansieht (vgl. Qoh.12,11b).<sup>52</sup> Somit unterliegt die Schrift "Qohelet" einem vereinheitlichenden Schritt in Richtung auf eine aus Schriften bestehende Schrift(-sammlung) - ein Schritt, der in analoger Weise auch für die redaktionellen Überschriften gilt, die viele Psalmen der autoritativen Idealgestalt David zuordnen.

Zwar ist Autorität mit dem Begriff Kanon verbunden, aber Autorität braucht umgekehrt nicht Kanon zu bedeuten: So gibt es in Qumran autoritative Schriftsammlungen (z.B. "David-Psalter"), ohne daß von einem Hagiographencorpus im kanonischen Sinne gesprochen werden kann.<sup>53</sup> Der Schritt zur Vereinheitlichung unter der Idealgestalt einer Autorität führt zwar in Richtung des Kanons, gehört selber aber noch der vorkanonischen Situation an. Somit möchte ich entsprechend Saebo im Rahmen der Salomo-Redaktion noch nicht von

<sup>51</sup> Im Hintergrund der folgenden Überlegungen steht das Modell einer Entwicklung vom "Zusammen-Denken" zum Kanon", welches Saebo(1988) S.115-133 vorgelegt hat. Zur Unterscheidung von Traditionsgeschichte und Kanonisierung eines Textes siehe auch Miller(1988) S.232.

<sup>52</sup> Ähnlich auch Michel(1988) S.116:"Qohelet, der in seinem Werk mit solcher Leidenschaft die Grenzen und Aporien der Weisheit aufgezeigt hat, wird hier gewissermaßen in den Schoß der Weisheit zurückgeholt."

<sup>53</sup> Siehe Maier(1988) S.144f.

einer Kanonisierung sprechen, sondern, vorkanonisch, von einer Situation, die noch in das Endstadium der Traditionsgeschichte der Schrift "Qohelet" gehört.<sup>54</sup>

Die Kanonfähigkeit von "Qohelet" ist auch durch die Vorstellung von der *Inspiriertheit* dieser Schrift seitens des Salomo-Redaktors vorbereitet worden<sup>55</sup>:

[a] Entsprechend 1 Kön.3,12b (= 2 Chr.1,12) hat YHWH Salomo Weisheit und Einsicht (*lb hkm w=nbwn*) gegeben und mit dieser ihm von Gott gegebenen Weisheit und Einsicht hat Salomo Schriften verfaßt - aus der Sicht des Salomo-Redaktors auch Schriften, die später unter dem Namen "Salomo" kursieren.

Unter die Autorität Salomos gestellt, gehört auch die Schrift "Qohelet" nun zu diesen inspirierten Schriften, so daß streng genommen für diese Schrift nur in einer redaktionell-abgeleiteten Weise von Inspiriertheit gesprochen werden kann, wobei die Inspiration selbst nicht direkt durch von Gott eingegebene Worte vorzustellen ist (Verbalinspiration), sondern relativ als Wirkung eines inspirierten, weisen Verfassers anzusehen ist (Personalinspiration)<sup>56</sup>.

Die Vorstellung von der Inspiriertheit Qohelets ist also eng verbunden mit der Autorität der idealtypisch vorgestellten Person des weisen Königs Salomo.<sup>57</sup>

54 In diesem Zusammenhang spricht auch Dohmen(1992a) S.50 davon, daß das erste Nachwort Qoh.12,9-11 Qohelet "kanonfähig" machen sollte. Zur generellen Unterscheidung zwischen "kanonischem Prozeß" und abschließender "Kanonisierung" siehe Dohmen(1992a) S.91ff; Dohmen/Mußner(1993) S.31f.

55 "Versucht man, Gründe für die Zugehörigkeit einzelner Texte zu dem Ganzen zu finden, das heißt Kriterien der Kanonizität, dann stößt man auf entsprechende Hinweise bei Flavius Josephus und in der rabbinischen Literatur, die sich nach G. Wanke auf zwei Grundphänomene zurückführen lassen: 'Die Zuerkennung von Inspiration und die Anerkennung von Originalität.' Während 'Originalität' den 'Rückgriff auf die Ursprungssituation' beinhaltet, impliziert 'Inspiration' den 'Rückgriff auf die göttliche Autorität'" (Dohmen(1992a) S.43). "Kanonisch" und "inspiriert" sind begrifflich nicht deckungsgleich. Zur begrifflichen Unterscheidung von "inspiriert" und "kanonisch" siehe u.a. Miller(1988) S.222f; Hoffman(1982) S.444-469; Metzger(1987) S.256.

56 Zur Unterscheidung von Verbal-, Real- und Personalinspiration siehe u.a. Dohmen(1992a) S.44f; Limbeck(1988) S.81f. Zu den theologischen Auseinandersetzungen hierzu im letzten Jahrhundert siehe u.a. Beumer(1968) S.55-60; Vawter(1972) S.57-70. Urheber der weisheitlichen Schriften ist Gott als Geber der Weisheit, während Salomo der Verfasser/Tradent derselben ist. Zur Unterscheidung von "Urheber" und "Verfasser" siehe u.a. Gabel(1991) S.148f. Siehe hierzu die Notiz in der Tosefta Yad II,14 (späte tannaitische Zeit), die sich auch für die Inspiriertheit Qohelets ausspricht und diese Vorstellung auch eng mit der Person des Salomo verknüpft (vgl. Stemberger(1988) S.167). In diesem Zusammenhang ist Meade(1986) S.59 zuzustimmen, wenn er im Rahmen der Kanonisierung in Qohelet "the full birth of the genre of canonical pseudepigrapha" sieht.

[b] Nach neuerem Verständnis tritt zu dem obigen Aspekt bei der Begriffsbestimmung von "Inspiration" die Vorstellung hinzu, "daß Schriftinspiration ... eingebettet ist in den Kontext einer konkreten Gemeinschaft (Israel/Kirche) die ihren Ursprung im Willen Gottes hat, so daß Schriftinspiration ein Moment der 'Gemeindegründung' (Erwählung Israels/Kirchenstiftung) ist. Daraus folgt, daß die Offenbarung über die Inspiration einer bestimmten Schrift dadurch ergeht, daß diese Schrift als Lebensvollzug der Glaubensgemeinschaft entsteht und in dieser Glaubensgemeinschaft (produktiv) rezipiert wird. Diese spezifische Form der Rezeption, die das zutage fördert, was Inspiration aussagen will, stellt zugleich den Ausgangspunkt des *kanonischen Prozesses* dar, so daß letztendlich Inspiration und Kanon dieselbe Wurzel haben und untrennbar miteinander verbunden sind."<sup>58</sup>

Wenn auch die Vorstellung, die das Phänomen der Schriftinspiration ekklesiologisch bzw. soziologisch zu verarbeiten sucht, für Qoh.12,9b im Rahmen der Redaktion durch den Schüler(-kreis) wohl nicht zutrifft ( $h = 'm$  wird wohl eher die zufällig versammelte Gemeinschaft von Zuhörern auf dem Marktplatz meinen)<sup>59</sup>, so ändert sich durch Hinzufügung von Qoh.12,11 (Salomo-Redaktor) die Semantik von  $h = 'm$  und meint hier eher eine soziologisch konstante, festumrissene Gruppe, die als "das Volk Israel" zu bezeichnen ist, zumal ja dies mit der Vorstellung von Salomo als dem weisen, das Volk lehrende, König von Israel konform geht.

Verbindet man beide Aspekte, so gilt für das Inspirationsverständnis der Schrift "Qohelet", daß diese Schrift nicht nur durch die Zuordnung zum von Gott inspirierten Salomo als inspiriert gilt, sondern auch aufgrund produktiver Rezeption durch die Glaubensgemeinschaft<sup>60</sup>, wobei auch Letzteres nicht losgelöst von der Person des Salomo zu denken ist, denn Salomo steht als das Volk lehrender, weiser König eng in Verbindung mit der Glaubensgemeinschaft.

Nicht nur das zur Traditionsgeschichte der Schrift "Qohelet" gehörige "Zusammen-Denken", sondern auch das Inspirationsverständnis

<sup>58</sup> Dohmen(1992a) S.48. Ähnlich Limbeck(1988) S.86f. Zur Einbeziehung der Glaubensgemeinschaft in die Vorstellung von der Schriftinspiration siehe grundlegend Rahner(1959). Zu Rahners Ansatz äußert sich kritisch Gabel(1991) S.128-150. Der Ansatz Rahners wird durch den französischen Exegeten Grelot fortgeführt, indem er Rahners ekklesiologisch ausgerichteten Ansatz aufgreift "...und zu einer umfassenden Soziologie der Schriftinspiration weiter entfaltet" (Dohmen(1992a) S.46). Vgl. Grelot(1984) S.563-579. Zur kritischen Würdigung von Grelot siehe Gabel(1991) S.164-173.

<sup>59</sup> So auch Lohfink(1980) S.12.

<sup>60</sup> Zur Vorstellung der Glaubensgemeinschaft als Rezeptionsgemeinschaft siehe Dohmen(1987) S.123-134.

des Salomo-Redaktors weisen auf die Herausstellung der Person Salomos hin.

Mit Hengel hängt diese Herausstellung in hellenistischer Zeit wohl damit zusammen, daß gezeigt werden soll: Israels Weisheit ist gleichwertig, wenn nicht sogar der griechisch-hellenistischen Weisheit überlegen: "Der Umfang der 'Weisheit' Salomos wurde ständig ausgeweitet, sie umfaßte schließlich die gesamte sichtbare und unsichtbare Welt, 'das System des Kosmos und die Kraft der Elemente'".<sup>61</sup>

Insofern wäre diese Art von Sammlungsbewegung und Inspirationsverständnis (unter der Autorität des Salomo) im Rahmen einer Rückbesinnung auf die eigenen, nationalen Wurzeln der Weisheit zu sehen, deren Verkörperung Salomo ist.

Legt man ein *Phasenmodell* zugrunde, so dürfte diese Reaktion, in die ja auch die Arbeit des Salomo-Redaktors gehört, in einer Phase der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus anzusiedeln sein, die von einer Offenheit des Judentums gegenüber den hellenistischen Strömungen in Palästina gekennzeichnet ist.<sup>62</sup> Diese Offenheit leitet sich u.a. von der Vorstellung der Gleichwertigkeit, wenn nicht sogar der Überlegenheit des jüdischen Geisteslebens her. Zeitlich dürfte diese Phase im 3.Jhd.v.Chr. anzusiedeln sein, wobei der Salomo-Redaktor nach der Abfassung der Schrift *Qohelet* und nach der Herausgabe durch den Schüler(-kreis) redaktionell tätig

<sup>61</sup> Hengel(1988) S.239. "Darüber hinaus bildeten der Reichtum und die Weisheit Salomos ein Pendant zu der Prachtentfaltung der ptolemäischen Könige, der reichsten und gebildetsten der damaligen Welt. Salomo war sozusagen ihr jüdisches Gegenbild" (Hengel(1988) S.240). Siehe auch Küchler(1979) S.115-127 ("Die großen Weisen Israels nach den frühjüdischen Exegeten, Historikern, Romanciers und Poeten").

<sup>62</sup> Zu dieser Phase der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus siehe u.a. Schäfer(1983) S.31-34.44-48; Hengel(1988) S.454.464ff; Maier(1989) S.15-20. Hierzu gehört auch die Gewährung eines Lebens der Juden nach den "patrioi nomoi" unter den Seleukiden, wobei die antike jüdische Religionsgemeinschaft diese Fremdbezeichnung aufgegriffen und sie als eine angemessene politische Interpretation ihres Glaubens sich zu eigen gemacht hat (siehe Kippenberg(1986) S.45-60; ders.(1991) S.184, Anm.6): "...Durch herrschaftliche Anordnung wurde die jüdische Stadtgemeinde von Jerusalem mit Begriffen identifiziert, die ihr fremd waren. Wie das aramäische *dat* aus der Verwaltung des persischen Reiches stammte und von dort seine praktische Bedeutung erhielt, so das griechische *patrioi nomoi* aus der politischen Kultur des Hellenismus. Mit der Privilegierung Jerusalems und seiner Religionsgemeinde begann eine entscheidende Geschichtsepoche des antiken Judentums. In ihr wurde die antike jüdische Religionsgemeinschaft Teil der antiken Kultur, ohne dabei ihren Glauben aufgeben zu müssen. Im Gegenteil. Sie griff die fremden Begriffe auf und setzte dadurch ihren Glauben in Beziehung zur politischen Kultur der hellenistischen Städte" (Kippenberg(1991) S.186). Siehe in diesem Zusammenhang auch das Aufkommen biblischer Eigennamen, vgl. Kippenberg(1991) S.203-205. Ich bin mir bewußt, daß das Phasenmodell ergänzt werden müßte durch schichtenspezifische Untersuchungen zu diesem Themenkreis. Doch kann dies hier nicht geleistet werden (zur Stellungnahme z.B. der Weisen/Schriftgelehrten zum Hellenismus siehe Kippenberg(1991) S.192-197).

geworden sein dürfte, so daß bei einer zeitlichen Datierung der Schrift *Qohelet* um die Mitte des 3. Jhd.'s die redaktionelle Tätigkeit spätestens Ende des 3. Jhd.'s, Anfang des 2. Jhd.'s stattgefunden haben muß.<sup>63</sup>

b) Qoh.12,12-14 gehört nicht mehr in die vorkanonisch anzusiedelnde Traditionsgeschichte der Schrift "Qohelet", sondern in Qoh.12,12-14 spiegelt sich schon ein Kanonbewußtsein wider.<sup>64</sup> Dieses aufkommende Kanonbewußtsein zeigt sich an folgenden Punkten:

[1] Durch die Anaphorik der einleitenden Wendung *w=ytr m[n]=hnh* wird auf eine bestimmte Schriftsammlung (salomonische Schriften) zurückverwiesen.<sup>65</sup>

[2] Damit hängt die Warnung in Qoh.12,12b zusammen, die eigentlich nur vor dem Hintergrund einer schon bestehenden, festumrissenen Schriftsammlung zu verstehen ist und so vor dem Studium neuer Schriften im endlosen Produktionsprozeß von Schriften warnt.<sup>66</sup>

[3] Qoh.12,13b bildet dann den *inhaltlich-theologischen Maßstab*, nach dem die Aussagen der Schriften in der schon bestehenden Schriftensammlung (salomonische Schriften) zu beurteilen sind.

[4] Damit verbunden ist aus der *Rückschau* heraus auch eine (mögliche) Neu-Interpretation der einzelnen Schriften in der vorliegenden Schriftensammlung (Übergang vom literarischen Werden zu beginnender Interpretation), so daß der Redaktor auch *punktuell* eingreift, wenn in einer Schrift eine Aussage zum in Qoh.12,13b formulierten theologischen Maßstab in Widerspruch stehen sollte. Dadurch wird die Schrift mit dem theologischen Maßstab *harmonisiert* und eingeordnet in die Schriftsammlung, die in diesem theologischen Maßstab inhaltlich ihre zusammenfassende Aussage hat: So könnte der redaktionelle Eingriff in Qoh.11,9 durch den Redaktor von Qoh.12,12-14 dadurch motiviert sein, weil Qoh.11,9a im Widerspruch zu Num.15,39b steht:

*w=l' ttrw 'hry lbb=km w='hry 'yn-y=km  
'šr 'tm znym 'hr-y=hm*

*Und nicht nachgehen eurem Herzen und euren Augen,  
die euch zur Untreu verführen wollen.*

63 Nach Hengel(1988) S.238 beginnt schon ab 300 v. Chr. eine Sammlungsbewegung, die verschiedene Schriften unter die Autorität Salomos stellt.

64 So auch Saebø(1988) S.131.

65 So auch Sheppard(1977) S.188.

66 Siehe Lohfink(1980) S.86.

Da aber der Pentateuch z.Zt. des Redaktors von Qoh.12,12-14 schon kanonisch ist und damit verbindlichen Charakter angenommen hat<sup>67</sup>, und die Schrift "Qohelet" im Rahmen der salomonischen Schriften aufgrund der Inspiriertheit normative, aber noch nicht kanonische Geltung hat, elidiert oder konjeziert der Redaktor Qoh.11,9a nicht einfach, sondern fügt mit 11,9b warnend die Notiz vom Gottesgericht als Garantie des vergeltenden Handelns Gottes, der nach seinen Geboten handelt, hinzu.

Durch diese Hinzufügung liegt einerseits eine Harmonisierung zu Num.15,39b vor und damit zum Pentateuch<sup>68</sup>, andererseits gibt es in "Qohelet" keine inhaltlichen Widersprüche mehr zu dem theologischen Maßstab in Qoh.12,13b, denn das Gottesgericht motiviert und begründet sowohl in Qoh.11,9 als auch in Qoh.12,13-14 die Aufforderung zur Gottesfurcht und zum Gebotsgehorsam.

Durch diese Harmonisierung erhält "Qohelet" eine Autorität, die die personal begründete Autorität (Salomo), die ihm vom Salomo-Redaktor zugelegt wird, überhöht (kanonische Autorität).<sup>69</sup>

[5] Dieser theologisch orientierte Maßstab hat für jeden Menschen Gültigkeit. Damit sind Ausnahmen ausgeschlossen (universelle Perspektive).

Was sich also auf der einen Seite *literarisch* aufgrund des theologischen Maßstabs in einem aufkommenden Kanonbewußtsein niederschlägt, fungiert auf der anderen Seite *im Bereich der Ethik* als Handlungsnorm für jeden Menschen (Universalität der Gesetze/der Tora Gottes).

Wie schon mehrmals angedeutet (s.o.), legt es sich nahe, den Redaktor von Qoh.12,12-14 im Umkreis der Schrift *Sirach* zu suchen.<sup>70</sup> Damit ist aber eine Phase in der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus eingeleitet, die nicht mehr von einer offenen Ausein-

<sup>67</sup> Zum Pentateuch als auf die persische Oberherrschaft rücksichtnehmende Kompromiß-Ausgabe der "Tora" siehe u.a. Crüsemann(1987) S.63-79; Maier(1988) S.139f.145; eingehend Kratz(1991) S.225-233; Steck(1992) S.16f.

<sup>68</sup> Hier liegt also die *theologische Überlegung* vor, daß spätere Schriften nur dann zum Kanon kommen und Teil desselben werden, wenn sie sich unter den Begriff der "abgeschlossenen Tora" (=Pentateuch) stellen, die ihre Qualität als Offenbarung Gottes "von dem im Kern des Deuteronomiums stehenden und durch die Kanonformel in Dtn.4,2 und 13,1 ausgezeichneten Dekalog" erhält (Dohmen/Mußner(1993) S.32). Zur "Geburt" des Pentateuch und der Kanonidee im engeren Sinne siehe ausführlich Dohmen(1992a) S.54-68.

<sup>69</sup> Siehe Saebø(1988) S.131.

<sup>70</sup> So u.a. auch Sheppard(1977) S.186-188; Lohfink(1980) S.14.



andersetzung, von einem offenen Wettstreit gekennzeichnet ist, sondern eher von dogmatischer Abwehr:<sup>71</sup>

Qoh.12,9-11 und 12,12-14 drücken zwei verschiedene Phasen in der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus aus, wobei aber die Vorstellungen, die jeweils hinter 12,9-11 und 12,12-14 stehen (Konzept der "salomonischen Weisheit" bzw. Konzept der "Tora-Weisheit") zeitlich gleich vorliegen können, wenn dann auch eine unterschiedliche soziologische Verankerung zu erwarten ist.<sup>72</sup> Mit Qoh.12,12-14 wird dann gesagt, daß das salomonische Weisheitskonzept nicht mehr ausreicht, um den frühjüdischen Glauben und das frühjüdische Denken angesichts der hellenistischen Modernisierungstendenzen zu retten. Die Folge ist, daß keine Auseinandersetzung auf gleicher Ebene stattfindet (die salomonische Weisheit in Konkurrenz zur griechisch-hellenistischen Weisheit), sondern in dogmatischer Abwehr wird die Überlegenheit der jüdischen Seite betont, da die Weisheit aus einer überweltlichen Quelle, den Geboten Gottes/der Tora Gottes fließt. So tritt in Qoh.12,12-14 an die Stelle der "salomonischen Weisheit" das Konzept der "Tora-Weisheit", die auf Mose zurückgeht. Literarisch wird dies durch die inhaltliche Harmonisierung salomonischer Weisheitsschriften mit der Tora erreicht.<sup>73</sup>

Im Zusammenhang mit Qoh.12,12-14 wandelt sich daher auch das Salomo-Bild: Entsprechend Sir.47,12-21 ist Salomo nicht mehr uneingeschränkt der Weise schlechthin, sondern er hat, durch Frauen verführt, gesündigt und sich somit auch der Torheit hingegeben. Daraus leitet sich aber als Konsequenz für die salomonischen Schriften ab, daß sie nicht kritiklos übernommen werden dürfen, sondern einer eingehenden Kritik ("Scheidung") anhand eines allgemeingültigen Maßstabs (Qoh.12,13b: Gesetze Gottes/Tora) bedürfen

<sup>71</sup> Siehe Hengel(1988) S.455. Entsprechend Hengel(1988) S.191f ist hier vielleicht die Gegenbewegung greifbar, die, ausgehend von dem alten mit dem Tempel verbundenen Schreiberstand, sich gegen die Hellenisierung der jüdischen Oberschicht wandte (Zum Juden, der sich mit gleichem Geschick in beiden Kultur- und Sprachbereichen - dem angestammten jüdisch-aramäischen und dem fremden griechischen - bewegte, siehe Hengel(1988) S.193). Dohmen(1992a) S.53 spricht in diesem Zusammenhang von einer "weisheitlichen Neuorientierung". Zu dieser Phase der Begegnung siehe auch Bickermann(1962) S.62-64 und Dellling(1986) S.21f.

<sup>72</sup> Zur Gleichzeitigkeit dieser beiden Weisheitskonzepte siehe Küchler(1979) S.132. Zum Begriff der "salomonischen Weisheit", deren Typik sich konzentriert in 1 Kön.5,9-14 findet, siehe Küchler(1979) S.129: "Es ist Weisheit, die in reelle Konkurrenz zur griechischen Weisheit gesetzt werden kann, weil sie die gleichen Bereiche wie jene betrifft und von den gleichen menschlichen Fähigkeiten erarbeitet wird" (Küchler(1979) S.131). Zum Konzept der "Tora-Weisheit" siehe Küchler(1979) S.33-45.

<sup>73</sup> Zur Zentrierung auf das Gesetz siehe Küchler(1979) S.136-139, wobei Mose als idealtypischer Mensch vorgestellt wird, der die Eigenschaften eines idealen Königs, Gesetzesgebers, Priesters und Richters in sich vereint.

(daher auch das komparative Verhältnis, welches in Qoh.12,12a vorliegt).

Somit liegt *der Weisheit letzter Schluß* nicht schon in den Schriften der salomonischen Sammlung begründet, sondern erst in den salomonischen Schriften, die den "theologischen Filter" Qoh.12,13b passiert haben. "Qohelet" selbst hat diesen "Filter" aufgrund des Zusatzes mit Qoh.11,9b erfolgreich passiert und so steht eigentlich seiner Kanonizität nichts mehr im Wege.<sup>74</sup>

Und trotzdem liegt hiermit kein in sich ruhender Endpunkt vor, denn es hat in der Folgezeit immer wieder Auseinandersetzungen um die Kanonizität der Schrift "Qohelet" gegeben.<sup>75</sup> Das mag auch daran liegen, daß der in Qoh.12,13b formulierte theologische Maßstab auf produktive Weise immer wieder neu zu einer kritischen Sichtung der salomonischen Schriften und damit Qohelets anspornte, so daß Qohelet je nach Interpretation des (in Qoh.12,13b) theologisch erstellten "Filters" entweder kanonisch oder nicht als kanonisch eingestuft wurde.

Im Rückblick auf die eingangs gestellte doppelte Fragestellung hat sich gezeigt, daß man für Qoh.12,9-14 eine Differenzierung vornehmen muß zwischen einer in die Traditionsgeschichte der Schrift "Qohelet" noch gehörenden "Zusammen-Schau", die die Kanonisierung vorbereitet (Salomo-Redaktion), und einer beginnenden Kanonisierung. Beides gehört in seiner Differenzierung zusammen wie die zwei Seiten einer Münze.

So stellt die "Zusammen-Schau" durch den Salomo-Redaktor noch nicht den Abschluß dar. Dieser geschieht erst durch die Formulierung der theologischen Formel in Qoh.12,13b. So wird letztlich eine Auffassung von Weisheit (Durchdringung von Weisheit und Gesetz) normierend, welche weder in der älteren, noch in der jüngeren Spruchsammlung, noch in Qohelet so zu finden ist.

Dieser von außen an die Schriften herangetragene Maßstab zeigt aber auch, unter welchem Druck, unter welcher Abwehr der Redaktor von Qoh.12,12-14 stand, um die jüdische Tradition und damit zusammenhängend auch die weisheitliche Tradition vor der hellenistisch

<sup>74</sup> Damit komme ich im Unterschied zu Dohmen(1992a) S.51 zu einem anderen Ergebnis, denn für ihn gibt "das zweite Nachwort Zeugnis von einem spezifischen Umgang mit diesem Buch, nämlich dem des 'Umgehens'".

<sup>75</sup> Zu der Diskussion in den Schulen Schammals und Hillels um die Kanonizität Qohelets siehe grundsätzlich Schiffer(1884). Dohmen(1992a) S.52 konstatiert zurecht: "...Diese bis ins 3.Jh. n. Chr. reichende Diskussion, ob Kohelet nun zum Kanon gehöre oder als apokryph anzusehen sei, ist in *dieser Weise* nur denkbar, wenn seine kanonische Gültigkeit ... vorausgeht."

orientierten Assimilation retten zu können. Dies war anscheinend nur möglich, wenn die Weisheit in engster Verbindung mit den göttlichen Geboten und damit letztlich auch mit der Tora trat, deren schriftliche Form (schriftliche Tora innerhalb des Pentateuch) z.Zt. des Redaktors von Qoh.12,12-14 schon in kanonischer Form vorlag.<sup>76</sup>

Zeitlich dürfte der Redaktor unmittelbar vor oder schon zu Beginn des hellenistischen Reformversuchs stehen (ca. 190-175 v. Chr.), der dann zur makkabäischen Erhebung führte.<sup>77</sup>

##### 5. Literaturverzeichnis:

- Bartelmus, R., HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen "Allerweltswortes" - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems, St. Ottilien 1982 (ATSAT 17)
- Becker, J., Gottesfurcht im Alten Testament, Rom 1965 (AnBib.25).
- Beckwith, R., The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism, Grand Rapids 1985.
- Beumer, J., Die Inspiration der Heiligen Schrift, Freiburg 1968 (HDG 1/3b).
- Bickermann, E.J., From Ezra to the Last of the Maccabees. Foundations of Post-biblical Judaism, New York 1962.
- Brox, N., Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie, Stuttgart 1975 (SBS 79).
- Crüsemann, F., Das portative Vaterland. Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons, in: A. u. J. Assmann (Hrsg.), Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, Bd. 2, München 1987, S.63-79.

<sup>76</sup> Zur Unterscheidung von schriftlicher und mündlicher Tora siehe Maier(1990) S.15-17. Zur Unterscheidung von Tora und Pentateuch ders.(1990) S.19-20.

<sup>77</sup> Im Unterschied zu Leiman(1976) und Beckwith(1985), die den Abschluß des biblischen Kanons bis um die Mitte des 2. Jhd.'s v. Chr. zurückverlegen wollen, ist aber, unter Berücksichtigung der literarischen Verhältnisse in Qumran, mit Sundberg(1975) S.356; Maier(1988) S.144-146; Rüger(1988) S.176.179 und Steck(1992) S.24f davon auszugehen, daß eine Kanonisierung im jüdischen Raum wesentlich später stattgefunden hat; nach Maier streng genommen erst im 3./4. Jahrhundert n. Chr., "nachdem eine jüdische Richtung, die pharisäisch-rabbinische, ihre Auffassung durchgesetzt hatte." Hinzu kommt noch eine sprachliche Schwierigkeit, da es nach Stemberger(1988) S.173 für das rabbinische Judentum keinen eindeutigen *Kanon-Begriff* gibt: "Die Sache 'Kanon' läßt sich von Aussagen wie jenen, daß ein Buch 'die Hände verunreinigt', 'im heiligen Geist gesagt ist' oder 'verborgen' werden muß, nur sehr annähernd eingrenzen." Zum Prozeß der Sammlung und Kanonisierung im dritten Teil der antik-jüdischen Bibel siehe ausführlich Diebner(1985) S.139-199.

- Delling, G.*, Die Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum, in: ANRW (Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt), Hrsg. v. H. Temporini/W. Haase, Teil II: Principat, Bd.20, 1. Halbband, Berlin-New York 1986, S.3-39.
- Denis, A.-M.*, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament, Leiden 1970 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 1).
- Diebner, B.J.*, Erwägungen zum Prozeß der Sammlung des dritten Teiles der antik-jüdischen Bibel, der KTWBJM, in: DBAT 21(1985), S.139-199.
- Dohmen, Chr.*, Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte, in: TrThZ 96(1987), S.123-134.
- Dohmen, Chr./Oeming, M.*, Biblischer Kanon. Warum und wozu? Eine Kanontheologie, Freiburg 1992 (QD 137) [Abk.: Dohmen(1992a)].
- Dohmen, Chr.*, Der Weisheit letzter Schluß? Anmerkungen zur Übersetzung und Bedeutung von Koh 12,9-14, in: BN 63(1992) S.12-18 [Abk.: Dohmen(1992b)].
- Dohmen, Chr./Mußner, F.*, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg 1993.
- Dommershausen, W.*, Zum Vergeltungsdenken des Ben Sira, in: Wort und Geschichte (FS K. Elliger), hrsg. v. H. Gese u. H.P. Rüger, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1973, S.37-43 (AOAT 18).
- Driver, G.R.*, Problems and Solutions, in: VT 4(1954), S.225-245.
- Ellermeier, F.*, Qohelet I,1. Untersuchungen zum Buch Qohelet, Herzberg 1967.
- Fichtner, J.*, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung, Gießen 1933 (BZAW 62).
- Fishbane, M.*, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.
- Fohrer, G.*, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg<sup>12</sup> 1979.
- Fox, M.V.*, Frame Narrative and Composition in the Book of Qohelet, in: HUCA 48(1977) S.83-106.
- ders.*, Qohelet and his Contradictions, Sheffield 1989 (JSOTS 71).
- Gabel, H.*, Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991.
- Galling, K.*, Der Prediger, in: Die fünf Megilloth, Tübingen<sup>2</sup> 1969, S.73-125.
- Gehrke, H.-J.*, Geschichte des Hellenismus, München 1990 (OGG 1A).

- Gesenius, W.*, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von F. Buhl, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1962 [Abk.: GB<sup>17</sup>].
- Ginsberg, H.L.*, Studies in Koheleth, New York 1950 (TSJTSA XVII).
- Grelot, P.*, Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS K. Rahner), hrsg. v. E. Klinger/K. Wittstadt, Freiburg 1984, S.563-579.
- Gülich, E.*, Makrosyntax der Gliederungssignale im gesprochenen Französisch, München 1970.
- Haspecker, J.*, Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung, Rom 1967 (AnBib.30).
- Hengel, M.*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v. Chr., Tübingen<sup>3</sup> 1988 (WUNT 10).
- ders.*, Anonymität, Pseudepigraphie und "literarische Fälschung" in der jüdisch-hellenistischen Literatur, in: Pseudepigrapha I, hrsg. u.a. v. R. Syme, W. Burkert, Vandoeuvres-Genève, 1972, S.229-308.
- Hoffman, Th.A.*, Inspiration, Normativeness, Canonicity and the Unique Sacred Character of the Bible, in: CBQ 44(1982) S.444-469.
- Holm-Nielsen, S.*, The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of it in the Jewish and Christian Theology, in: ASTI X(1976) S.38-96.
- Jastrow, M.*, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, I and II, Brooklyn New York 1950.
- Joüon, P.*, Sur le nom de Qohelet, in: Bib 2(1921) S.53-54.
- Kaiser, O.*, Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach, in: ders., Der Mensch unter dem Schicksal, Berlin 1985, S.110-121 (BZAW 161).
- Kamenetzky, A.S.*, Das Kohelet-Rätsel, in: ZAW 29 (1909) S.63-69.
- ders.*, Der Rätselname Kohelet, in: ZAW 34(1914) S.225-228.
- ders.*, Die ursprünglich beabsichtigte Aussprache des Pseudonyms *qhlt*, in: OLZ 34(1921) S.11-15.
- Kippenberg, H.G.*, Die jüdischen Überlieferungen als *patrioi nomoi*, in: R. Faber/R. Schlesier (Hrsg.), Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus, Würzburg 1986, S.45-60.

- ders.*, Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt a. M. 1991 (stw 917).
- Koch, K., drk*, in: ThWAT II Sp.288-312.
- Koehler, L./Baumgartner, W./Hartmann, B./Kutscher, E.Y.*, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 1967ff [Abk.: HAL].
- Kratz, R.G.*, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld, Neukirchen-Vluyn 1991 (WMANT 63).
- Küchler, M.*, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens, Fribourg/Göttingen 1979 (OBO 26).
- Lauha, A.*, Kohelet. Neukirchen-Vluyn 1978 (BKAT XIX).
- Leiman, S.Z.*, The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence, Hamden 1976.
- Levy, J.*, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Nebst Beiträgen von H. Leberecht Fleischer, zweite Auflage mit Nachträgen und Berichtigungen von L. Goldschmidt, Bd.2, Berlin/Wien 1924.
- Limbeck, M.*, Die Heilige Schrift, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd.4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg 1988, S.68-99.
- Lohfink, N.*, Verkündigung des Hauptgebotes in der jüngsten Schicht des Deuteronomiums (Dt.4,1-40), in: *ders.*, Höre, Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium, Düsseldorf 1965, S.87-120.
- ders.*, Kohelet, Würzburg<sup>2</sup> 1980 (NEB).
- Loretz, O.*, Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, Freiburg 1964.
- Maier, J.*, Geschichte des Judentums im Altertum. Grundzüge, Darmstadt<sup>2</sup> 1989.
- ders.*, Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde, in: Zum Problem des biblischen Kanons, hrsg. v. I. Baldermann, JBTh 3 (1988), S.135-146.
- ders.*, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, Würzburg 1990 (NEB, Erg.Bd. 3).
- Marböck, J.*, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, Bonn 1971 (BBB 37).
- ders.*, Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Sirach, in: BZ N.F. 20(1976) S.1-21.

- ders.*, Sir.38,24-39,11. Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras, in: La Sagesse de l'Ancien Testament, hrsg. v. M. Gilbert, Louvain 1979, S.293-316 (BETHL 51).
- Meade, D.G.*, Pseudonymity and Canon, Tübingen 1986 (WUNT 39).
- Metzger, B.M.*, The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance, Oxford 1987.
- Meyer, R.*, Hebräische Grammatik, Bd. III. Satzlehre, Berlin<sup>3</sup> 1972.
- Michel, D.*, Qohelet, Darmstadt 1988 (EdF 258).
- ders.*, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet, Berlin 1989 (BZAW 183).
- Miller, P.D.*, Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion, in: JBTh 3, S.217-239.
- Müller, H.-P.*, Wie sprach Qohälät von Gott?, in: VT 18(1968) S.507-521.
- Niehr, H.*, Herrschen und Richten. Die Wurzel šp̄t im Alten Orient und im Alten Testament, Würzburg 1986 (fzb 54).
- Podechard, E.*, L'Ecclésiaste, Paris 1912 (EtB).
- Preuß, H.D.*, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart 1987.
- Rad, G.v.*, Weisheit in Israel. Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup> 1985.
- Rahner, K.*, Über die Schriftinspiration, Freiburg<sup>2</sup> 1959 (QD 1).
- Richter, W.*, Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen: III Der Satz (Satztheorie), St. Ottilien 1980 (ATSAT 13).
- Rubinstein, A.*, A Finite Verb continued by an Infinitive Absolute in Biblical Hebrew, in: VT 2(1952) S.362-367.
- Rüger, H.P.*, Das Werden des christlichen Alten Testaments, in: JBTh 3, S.175-189.
- Saebo, M.*, Vom "Zusammen-Denken" zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments, in: JBTh 3, S.115-133.
- Sand, A.*, Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragment Muratorianum, Freiburg 1974 (HDG I 3a).
- Sauer, G.*, *drk*, in: THAT I Sp.456-460.
- Schäfer, P.*, Geschichte der Juden in der Antike, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 1983.
- Schiffer, S.*, Das Buch Kohelet im Talmud und Midrasch, Hannover 1884.
- Schnabel, E.J.*, Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. A Traditional Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom and Ethics, Tübingen 1985 (WUNT 2/16).

- Sheppard, G.T.*, The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary, in: CBQ 39(1977) S.182-189.
- Siegfried, C.*, Prediger und Hoheslied, Göttingen 1898 (HK II 3,2).
- Speyer, W.*, Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum, in: JAC 8/9(1965/66) S.88-125.
- ders.*, Fälschung, literarische, in: RAC (1969) S.236-277.
- ders.*, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung, München 1971 (HKAW I,2).
- Steck, O.H.*, Der Kanon des hebräischen Alten Testaments, in: Dialog der Kirchen. Verbindliches Zeugnis I. Kanon - Schrift - Tradition, hrsg. v. W. Pannenberg u. Th. Schneider, Freiburg/Göttingen 1992, S.11-33.
- Stemberger, G.*, Jabne und der Kanon, in: JBTh 3, S.163-174.
- Sundberg, A.C.*, The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration, Interp. 29(1975) S.352-371.
- Ullendorf, E.*, The Meaning of *qhl*t, in: VT 12(1962) S.215.
- Vawter, B.*, Biblical Inspiration, London 1972.
- Wallis, G.*, *r<sup>h</sup>*, in: ThWAT VII Sp.566-576.
- Whitley, C.F.*, Koheleth. His Language and Thought, Berlin 1979 (BZAW 148).
- Wilson, G.H.*, "The Words of the Wise": The Intent and Significance of Qohelet 12:9-14, in: JBL 103(1984) S.175-192.
- Zenger, E.*, Die späte Weisheit und das Gesetz, in: Literatur und Religion des Frühjudentums, hrsg. v. J. Maier u. J. Schreiner, Würzburg 1973.
- Zimmermann, F.*, The Aramaic Provenance of Qoheleth, in: JQR 36(1945/46) S.17-45.