

Ist die thematische Einheit Koh 4, 17 - 5, 6 eine Anspielung auf die Salomoerzählung?

*Aporien der religionskritischen Interpretation**

Hubert Tita - Weilheim

Begriffe und Themen, die nur in 4, 17 - 5, 6 innerhalb des Buches Kohelet vorkommen

Die Texteinheit Koh 4, 17 - 5, 6¹ fällt innerhalb des Buches Kohelet durch einige Besonderheiten auf². So ist die im Tempel (בית האלהים) praktizierte kultische Gottesverehrung (4, 17; Opfer; 5,3; Gelübde) nur an dieser Stelle thematisiert³. Von manchen früheren Exegeten wurde dieser Abschnitt daher als sekundäre Einfügung betrachtet⁴. In der neueren Auslegung

*Die Fragestellungen und Anregungen zu diesem Artikel gehen auf ein Gespräch mit Prof. Dr. Adrian Schenker O.P. zurück. Ihm möchte ich an dieser Stelle danken!

¹ Zur Einheitlichkeit vgl. u.a. Schwienhorst-Schönberger, L., Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2, 24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (Herders Bibl. Studien 2) Freiburg 1994, 136.

² Für Lohfink, N., Kohelet (NEB), Würzburg ²1980, 10, ist Koh 4, 17 - 5, 6 „... das Zentrum einer gleichzeitig vorhandenen palindromischen Gesamtkonstruktion: ...“; Ders., Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln? (Koh 4, 17), in: ZDMG Suppl. 5 (1983) 117, Anm. 27; vgl. auch Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 136: „Der Texteinheit kommt insofern ein besonderes Gewicht zu, als hier zum erstenmal im Buch der Leser / Hörer direkt angesprochen wird. Die sechsmalige Verwendung des Wortes אלהים, die Strukturierung in zwei Strophen mit jeweils vierzehn Zeilen, welche die Einheit in Beziehung setzt zum Gedicht über die Zeit (3, 2 - 8), die Thematik des religiösen Verhaltens und der Abschluß mit der erstmals hier vorkommenden direkten Aufforderung zur Gottesfurcht (5, 6b) geben der Texteinheit ein enormes Gewicht.“

³ Vgl. Backhaus, F.-J., »Denn Zeit und Zufall trifft sie alle«. Zu Komposition und Gottesbild im Buch Kohelet (BBB 83), Frankfurt a. M. 1993, 184: „Welche inhaltlichen Bezüge weist nun diese vom Autor komponierte Einheit zum vorausgehenden und nachfolgenden Kontext auf? Da die Einzelthemen sonst nirgendwo mehr behandelt werden (außer in Qoh. 8, 10, wo eine Notiz zur Opferpraxis der רִשׁוֹן vorliegt), besteht ein literarischer Bezug nur über das Thema „Gottesfurcht“...“ In Koh 9, 2 werden ebenfalls kultische Begriffe verwendet: זבח, רצא, פדור, (?!שבע). Vgl. Ogden, G. S., Qoheleth (Readings. A New Biblical Commentary), Sheffield 1987, 146: „The preponderance of religious or liturgical elements is to be noted ...“ Die Zusammenstellung von ethisch und religiös sich gegensätzlich verhaltenden Menschentypen steht hier allerdings ganz im Dienst der leidvollen Feststellung, daß sie alle doch das gleiche Geschick trifft (vgl. 2, 12 - 16 wo die gleiche Feststellung in Bezug auf den Weisen und Toren getroffen wird).

⁴ Z.B.: So Podechard, E., L'Éclésiaste, EtB, Paris 1912, 334: „Ce développement contraste fortement avec ce qui précède et ce qui suit, et il est impossible de lui trouver un rapport quelconque avec l'ensemble du livre. ... On a dit dans l'introd. p. 163 s., que le caractère de ce morceau et le fait qu'il coupe en deux une série de réflexions portant sur le même sujet, IV, 13 - 16 et V, 7 - 8, rendent difficile son attribution à Qohélet. ...“ Vgl. Siegfried, D. C., Prediger und Hoheslied, HAT, 1898, 49f.; Mc Neile, A. H., An Introduction to Ecclesiastes, 1904, 25, vgl. die Diskussion bei Gordis, R., The Man and his World (TSJTS 19), New York 1951, 236.

wird Koh 4, 17 - 5, 6 jedoch unter dem Stichwort „Religionskritik“⁵ als authentisch und dem skeptischen Denken Kohelets konform angesehen.

Eine berühmte 'crux interpretum' innerhalb der Texteinheit findet sich in 5, 5. Es handelt sich um das Wort הגלאך, das singular ist im Buch Kohelet und ganz unvermittelt in den Kontext eingeführt wird: „... sage nicht in Gegenwart des »Boten«: 'dies ist / war ein Versehen'.“

Bezeichnet dieser Terminus הגלאך לפני hier einen Engel⁶, Gott (vgl. 5, 1 לפני האלהים)⁷, oder aber einen Priester (vgl. Mal 2, 7) bzw. Beauftragten des Tempels⁸?

Ebenfalls singular im Buch Kohelet ist der Begriff des Traumes, der in den beiden sprichwortartigen Sätzen 5, 2a (כי בא החלום) und 5, 6a (כי ברב חלומות)⁹ vorkommt.

In V 17a wird für den Aufenthalt im Tempel das „Hören“ empfohlen (וקרוב לשמע). Was ist mit dem „Hören“ hier konkret gemeint: „Gehorchen“ oder einfach nur „Zuhören“? Da das Verb

⁵ So vor allem *Lohfink, N.*, NEB, 40: „Im ganzen eine unerbittliche Religionskritik, die heute noch genauso gilt. ...“; *Michel, D.*, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Kohelet. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann Bibliographie zu Kohelet (BZAW 183), Berlin - New York 1989, 258; vgl. auch *Ders.*, Kohelet (EdF 259), Darmstadt 1988, 143. *Schwinhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136, vgl. *Ders.* in: Zenger, E., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer - Studienbücher Theologie, Bd. 1.1), Stuttgart 1995, Das Buch Kohelet, 269; *Backhaus*, Zeit und Zufall, 179f.; In älterer Zeit vgl. *Levy, L.*, Das Buch Koheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus, Leipzig 1912. *Gordis*, The Man and his World, 154: „Koheleth's philosophy does not predispose him to excessive piety...“

Eine diesbezüglich gemäßigte Position nimmt *Kaiser, O.*, Die Botschaft des Buches Kohelet, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses LXXI* (1995) ein, 64f.: „Dabei ist die Bedeutung der Reflexion 4, 17 - 5, 6 für das Gesamtverständnis des Predigers nicht zu unterschätzen: Der Lehrer, der das aufmerksame Hören im Tempel den Opfern vorordnet (vgl. 1 Sam 15, 22 ...) und in v. 3 das Gelübdegebot der Tora Dtn 23, 22 zitiert, kann schwerlich mit dem Schriftglauben und der Gesetzesfrömmigkeit seines Volkes gebrochen haben. ... Wenn der Prediger anschließend vor unangemessener Geschwätzigkeit beim Beten (5, 1 - 2) und leichtsinnigem Geloben (V 3 - 5) warnt, zeigen die Begründungen in 4, 17b; 5, 2.3b und 5b, daß er an der prinzipiellen Gültigkeit des in 8, 12b - 13 zitierten Grundsatzes festhält: Wer Gott gegenüber respektlos handelt, muß prinzipiell damit rechnen, daß er ihn damit herausfordert. Mithin impliziert die am Ende der Reflexion in 5, 6 stehende Mahnung zur Gottesfurcht die Überzeugung, daß unangemessenes Verhalten gegenüber Gott in der Regel negative Folgen hat.“

⁶ Vgl. D: „coram angelo“.

⁷ Vgl. G: „προ προσοπου του θεου ...“

⁸ Vgl. dazu *Salter, R. B.*, Notes on the History of the Interpretation of Koh 5, 5: ZAW 90 (1978) 95 - 101. Vgl. auch die kurze Diskussion bei *Crenshaw, J. L.*, Ecclesiastes. A Commentary (OTL) Philadelphia 1987, 117, der auch noch folgende Variante in Betracht zieht: „The messenger of death in Egyptian wisdom is a suggestive parallel.“

⁹ *Podechard*, L'Ecclésiaste, 337f. nimmt, im Gefolge anderer an, daß V 2 und 6a möglicherweise eine spätere Einfügung sind. *Hitzig, F.*, Der Prediger Salomo's, KEH VII, Leipzig 1847, 160 bemerkt zu V 6a: „Darüber nun jedoch, wie es mit dem Träumen sich verhalte, will uns der Vf. hier so wenig wie V. 2. befehlen.“ *Glasser, E.*, Le Procès du Bonheur par Kohelet (Lectio Divina 61), Paris 1970, referiert die Problematik dieser beiden Verse, 84: „On but d'abord sur les vv. 2 et 6 où il est question de rêve. »Aucun des deux versets ne donne par lui-même un sens satisfaisant; il est malaisé d'en justifier la présence dans le contexte de 4, 17 - 5, 8«, écrit A. Barucq. ... Selon R. Gordis, 5, 2 serait une citation d'une maxime traditionnelle dont seule la seconde moitié intéresserait Kohelet: ainsi, l'allusion au rêve est élégamment escamotée (Hervorhebung H.T.)“

nicht näher bestimmt ist¹⁰, stellen sich auch hier der genauen Interpretation Schwierigkeiten in den Weg. Das Verb שָׁמַע ist, von dieser Stelle abgesehen, ansonsten nur im profanen Kontext zwischenmenschlicher Kommunikation verwendet (Koh 7, 5. 21; 9, 16. 17)¹¹.

Der nicht weiter konkretisierte Infinitiv לְשַׁמַּע, verknüpft mit dem kulttechnischen Terminus קָרַב (vgl. Lev 21, 18; Num 17, 5; Ez 44, 15) in der Bedeutung von „sich Gott nahen, um zu hören“, könnte auf eine Kommunikation zwischen Gott und Mensch¹² hindeuten.

Die soeben aneinandergereihten Beobachtungen zeigen, daß sich in dem Kapitel über die kultische Gottesverehrung mehrere singuläre, z.T. schwer zu interpretierende Begriffe sammeln, die nicht zum typischen Vokabular Kohelets gehören. Von daher legt sich die Vermutung nahe, daß in 4, 17 - 5, 6 andere alttestamentliche Traditionen verarbeitet sind. Der Abschnitt über die Gelübde, V 3 - 4, ist in deutlicher Anlehnung an Dtn 23, 22 - 24 formuliert¹³. Welche Anspielungen werden in dieser Einheit darüberhinaus noch greifbar? Faßt man einmal die auffallenden Begriffe „Tempel“, „hören“, „Traum“ gemeinsam ins Auge, so zeigt es sich, daß diese drei Begriffe in der Salomotradition, wie sie in 1 Kön 3 - 11 niedergelegt ist, eine zentrale Rolle spielen. Die weitere Untersuchung stellt daher die These auf, daß das Kapitel über die Gottesverehrung auf der Grundlage der Salomotradition gestaltet ist und von daher auch in seiner Eigentümlichkeit verständlich wird.

¹⁰ Vgl. dazu auch *Backhaus*, *Zeit und Zufall*, 176, Anm. 36; 181, Anm. 47.

¹¹ Das Wortpaar „sehen“-„hören“ im Gedicht Koh 1, 8b charakterisiert den Menschen inmitten des ihn umgebenden Kosmos, der sich danach sehnt, alles zu erfassen und weisheitsvoll zu erkennen, aber dennoch die ihn umgebende Fülle nicht fassen kann, vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, *Nicht im Menschen*, 36f.

¹² *Whybray*, *R., N., Ecclesiastes. Old Testament Guides*, JSOT Press Sheffield 1989, 77f.: „He uses the technical term ‘draw near’ (*qārab*) of the act of worship; ... and the phrase ‘draw near to listen’ (v. 1) presumably implies that the individual worshipper expects to receive some instructions from God, whether directly as an answer to prayer or through the medium of the temple priests. Some degree of communication between God and man is thus presupposed.“ *Bonora*, *A., Il libro di Qoèlet (Guide Spirituali all’ Antico Testamento)* Roma 1992, 87: „Chi cerca la presenza di Dio nel tempio, idea espressa col verb „avvicinarsi“ ...“ Vgl. auch *Backhaus*, *Zeit und Zufall*, 180f.: „Während das Opfer in seiner Struktur eine menschliche Handlung darstellt und somit positiv eine Kommunikationsmöglichkeit zwischen Mensch und Gottheit voraussetzt (Gott wird auf das Opfer antworten bzw. das Opfer ist Antwort auf das Handeln der Gottheit), ist mit dem Hören keine wechselseitige Kommunikation verbunden, sondern der Mensch ist ausschließlich der Empfangende, der entsprechend dem Empfangenen handelt.“

¹³ Zur sog. »Zitatentheorie« vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, *Das Buch Kohelet*, in: *Einleitung in das Alte Testament*, 265f; zu Koh 4, 17 - 5, 6 *Ders.*, *Nicht im Menschen*, 137: „Unter Rückgriff auf Dtn 23, 22 wird in 5, 3f zur Vorsicht beim Ablegen von Gelübden gemahnt: ... Damit zeigt sich auch hier die für Kohelet typische Argumentationsstrategie, die sich bereits in den vorangehenden Texteinheiten beobachten ließ: Traditionelle Werte werden im Rückgriff auf die Tradition relativiert.“

Zur Übersetzung von 4, 17a

In V 17a findet die Exegese eine deutliche Anspielung an 1 Sam 15, 22: „... Wahrhaftig, Gehorsam ist besser als Opfer, Hinhören besser als das Fett von Widern.“¹⁴ Dieser Bezug ergibt sich allerdings nur, wenn man eine Schwierigkeit¹⁵ im Text löst durch die Ergänzung des Wortes *טוב*. In V 17a steht nämlich neben den beiden Infinitiven *וּקְרַב לִשְׁמָע*, mit der Präposition *מִן* eingeleiteter Infinitivausdruck *וּזְבַח מִתָּה*. Ergänzt man nun das Wort *טוב*, so ergibt sich die folgende komparativische (*טוב מִן*) - Aussage: „und Herannahen, um zu hören ist besser, als Opfer zu geben.“¹⁷

Im Gefolge dieser Konjekturen wird V 17 a dann in folgende zwei Einheiten untergliedert: V 17aa, der Imperativ mit dem sich anschließenden temporalen Relativsatz, „*Hüte deinen Fuß, wenn du zum Haus Gottes gehst* (לְךָ כְּאִשֶׁר תֵּלֵךְ)“¹⁸ und V 17ab, der nominal aufgefaßte mit dem Imperativ verbundene Infinitivus absolutus, „*Und Herannahen um zu hören ist besser, als wenn Torene Opfer geben*.“¹⁹

Angeht diese Übersetzung stellt sich die Frage, ob die Präposition *מִן* in V 17a tatsächlich nur als Umschreibung des Komparativ sinnvoll erklärt werden kann? Ist es tatsächlich notwendig, eine Ellipse von *טוב* anzunehmen?

Die Präposition *מִן* kann auch verstanden werden als Näherbestimmung des Wortes *שָׁמַר* in der Bedeutung „hüten / bewahren vor etw.“ Der Ausdruck *מִן שָׁמַר* ist vielfach belegt: Ps 121, 7: „Der Herr behüte dich vor allem Bösen (רַע) (יְהוָה יִשְׁמָרְךָ מִכָּל רַע)“; Ps 140, 5: „Bewahre mich, Herr,

¹⁴ So neuerdings wieder *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136: „Unter Anspielung auf 1 Sam 15, 22 wird in 4, 17 das Hören höher bewertet als das Opfern. Damit steht Kohelet in einer dem Opfer kritisch gegenüber eingestellten prophetisch-weisheitlichen Tradition.“

¹⁵ Zu den Schwierigkeiten in V 17 insgesamt vgl. die kurze Erörterung der Probleme von *Schmidt, J.*, Koh 4, 17 in: ZAW 58 (1940/41), 279f. Die Übersetzung des besonders schwierigen V 17b *כִּי אֵינָם יוֹדִים לַעֲשׂוֹת רַע* diskutiert ausführlich *Lohfink*, Warum ist der Tor unfähig, Böse zu handeln? (Koh 4, 17), 113ff. Kritisch setzen sich mit *Lohfink* auseinander: *Michel*, Untersuchungen, 254 und bes. die Diskussion in Anm. 18; *Backhaus*, Zeit und Zufall, 176. Ich verweise auf meinen Übersetzungsvorschlag auf der nächsten Seite und Anm. 65.

¹⁶ Vgl. die *מִן* (besser-als) -Aussagen im unmittelbaren Kontext: 4,3; 4,6; 4,9; 4,13; 5,4; 6,3 (6,9).

¹⁷ G - K - B, § 133 e; *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136, Anm. 51: „In 4, 17ab fehlt das Wort *טוב*. Das *מִן* vor *תָּה* kann aber nur verstanden werden, wenn man ein vorhergehendes *טוב* mitdenkt. ...“; vgl. auch *Backhaus*, Zeit und Zufall, 175; *Bonora*, *Qoèlet*, 85; *Ogden*, *Qoheleth*, 76; *Crenshaw*, *Ecclesiastes*, 115: „Perhaps it is better to understand *w'qarob* nominally and to assume an ellipsis of *tob* before comparative *min* (cf. 9:17).“; *Michel*, *Qohelet*, 141 Anm. 16, der diese Übersetzung für möglich hält. Er selbst übersetzt so: „... Nähere dich, um zu hören, und nicht, um wie die Torene Opfer zu bringen; ...“

¹⁸ Singular gemäß dem Qere der Masoreten.

¹⁹ Ich gebe hier die grammatikalische Analyse von *Backhaus*, Zeit und Zufall, 175 wider. Der inf. abs. kann auch als Fortführung des Imperativ verstanden werden, vgl. *Schmidt*, 279; *Michel*, 141; *Ogden*, *Qoheleth*, 76.

vor den Händen des Frevlers (... שמרני ... מודי), vgl. Ps 141, 9; Spr 6, 24: „Dich zu bewahren vor der bösen Frau“ (לשמרך מאשה רע), vgl. Spr 7, 5.

Da die Aufforderung שמר רגליך zur Gattung des weisheitlichen Mahnspruchs gehört²⁰, ist es naheliegend, Parallelen aus der Weisheitsliteratur heranzuziehen. In diesem Zusammenhang wird Spr 21, 23 genannt: „Wer seinen Mund hütet und seine Zunge, bewahrt vor Bedrängnissen sein Leben“ (שמר פיו ולשנתו שמר מצרות נפשו)²¹. Die Annäherung dieser beiden Stellen geschieht freilich deswegen, weil in Spr 21, 23a wie auch in Koh 4, 17 שמר mit dem dir. Objekt die Bedeutung „acht geben auf...“ (V 17 „watch your step“²².) hat. V 23b ist aber auch ein Beleg für den Gebrauch von שמר בן in der Bedeutung „etwas (- sein Leben -) bewahren vor...“²³.

Die nächstliegende formale Parallele zu V 17 ist Spr 3, 26. Hier wird der Ausdruck „die Füße bewahren“ mit der Präposition בן konstruiert: „... er (der Herr) bewahrt deinen Fuß vor der Falle /wörtl.: vor dem Fang“: (שמר רגלך בולבר). Jes 56, 2 kommt ebenfalls als nahe Parallele in Betracht. Im unmittelbaren Kontext geht es um eine durch Gehorsam geprägte, heile Gottesbeziehung. Jes 56, 2b^β ist Bestandteil der Seligpreisung eines Menschen, der... (V 2a), „... den Sabbat bewahrt vor seiner Entweihung (V 2ba) und seine Hand davor bewahrt, irgendetwas Böses zu tun.“ (V 2b^β שמר ידו מעשות כל רע vgl. שמר ידו לעשות רע in Koh 4, 17b). Die formale Ähnlichkeit beider Stellen liegt auf der Hand: Verb (שמר) + Objekt (deinen Fuß / seine Hand) + Präposition (בן) + inf. constr. (עשות / תה).

Im Licht dieser Beobachtungen erscheint folgende Übersetzung von Koh 4, 17a gerechtfertigt: „Bewahre deinen Fuß, - wenn du zum Haus Gottes gehst und herannahst, um zu hören, - davor, ein Opfer von Toren (nach Torennart / törichtes Opfer) zu geben, ...“²⁴

Diese Übersetzung hat den Vorteil, daß sie den M-Text ohne eine Ergänzung zugrundelegt und

²⁰ Lohfink, NEB, 39: „In 4, 17 setzt völlig unerwartet das bisher noch nicht aufgetretene »Du« der weisheitlichen Mahnrede ein ...“, vgl. Crenshaw, Ecclesiastes, 115; Ogdén, Qoheleth, 76.

²¹ Ogdén, Qoheleth, 76: „The use of the verb שמר in this context approximates to that of Prov. 21, 23, where the sage counsels caution in speech.“

²² So Ogdén, Qoheleth, 76: „... a figurative usage, the foot substituting for the worshipper's conduct, urging the hearer to caution ...“

²³ Andere Mahnsprüche, die sich wie V 17 auf den „Fuß“ beziehen, werden ebenfalls als nahe Parallelen herangezogen: Spr 25, 17: „Mache deinen Fuß selten im Haus deines Nachbarn“ (הקר רגלך בבית רעך); Spr 1, 15 und 4, 26: Vgl. Gordis, The Man and his World, 237: „Do not run thoughtlessly and over-frequently to the Temple. The sense is not very different from Pr. 25, 17 ...“; Crenshaw, Ecclesiastes, 115.

²⁴ Hitzig, Der Prediger Salomo's, scheint V 17a in gleicher Weise zu verstehen, wenn er schreibt, 158: „... Es wird näher bestimmt, wiefern er, wenn er zum Tempel geht, seinen Fuss hüten solle. Er soll nicht dahin lenken, wo (im Tempelvorhofe) gerade eine Opfermahlzeit gehalten wird, sondern dahin (zu der Tempelhalle Apg. 3, 11), wo die Priester das Gesetz erklären ...“

auch die masoretischen Akzente berücksichtigt²⁵.

Einen, im Vergleich zur üblichen Übersetzung leicht verschiedenen Sinn erhält jetzt der in der Parenthese stehende Terminus „hören“ „...wenn du in den Tempel gehst und *herannahst, um zu hören* ...“ Das „Hören“ steht nicht mehr als bessere Alternative dem „Opfern“ gegenüber. Es ist vielmehr das eigentliche Ziel des Tempelbesuchs. Gemäß dieser Übersetzung findet sich in V 17a keine opferkritische Anspielung an 1 Sam 15, 22.

Ein Tempelbesuch mit der Absicht, zu hören, wirkt im Kontext des Buches Kohelet befremdend, da nirgends sonst Mitteilungen und Offenbarungen Gottes erwähnt werden.

Anspielungen auf die Salomoerzählung (1 Kön 3 - 11) in Koh 4, 13 - 16 und 4, 17 - 5, 6

Es ist grundsätzlich berechtigt, im Buch Kohelet mit Anspielungen auf König Salomo zu rechnen, da der Verfasser zu Beginn seines Werkes selbst unter diesem Pseudonym „als König über Israel in Jerusalem“ (Koh 1, 12 - 2, 26²⁶, vgl. 1, 1) auftritt²⁷. Obwohl diese Pseudonymität nicht streng durchgehalten ist und auf 1, 12 - 2, 26 beschränkt zu sein scheint²⁸, erklären sich die Eigentümlichkeiten von 4, 17 - 5, 6 am besten, wenn man auch an dieser Stelle voraussetzt, daß Kohelet sich in „das Gewand“ Salomos „einhüllt“.

Der unmittelbar benachbarte Kontext, Koh 4, 13 - 16 und 5, 7 - 8 handelt in je eigener Weise von der Gestalt des Königs. Diese beiden Einheiten über den König rahmen 4, 17 - 5, 6 ein²⁹

²⁵ Vgl. den Einschnitt nach לִשְׁמֹעַ und die Aussage *Schwienhorst-Schönbergers*, Nicht im Menschen, 136f. Anm. 51: „Setzt man מִיֵּב hinzu, muß man קוֹרֵא - in Abweichung vom Druckbild der BHS - zum zweiten Kolon rechnen.“

²⁶ Zur sog. Königstravestie s. *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 41 Anm. 150 Lit.!

²⁷ *Hengel, M.*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), Tübingen 1969, 237: „Eigenartig ist die allerdings nur halb durchgeführte Pseudonymität des Werkes. ... man wird - gemäß der später hinzugefügten Einleitung 1, 1 - darunter nur *Salomo*, den »Prototyp aller Weisheitslehrer« in Israel sehen können. Hier wird die deuteronomistische Überlieferung von Salomo als weisem König und Dichter von Liedern und Sprüchen (1. Kge. 5, 11) sowie das ägyptische Vorbild des Königstestaments ... nachgewirkt haben.“

²⁸ *Hengel*, Judentum und Hellenismus, 240: „Qohelet ... wählte Salomo zum »Verfasser« seines Werkes, weil die Gestalt des weisesten und reichsten Königs eine wirksame Folie für seine Grundthese von der Nichtigkeit der menschlichen Existenz bildete. ... Die Pseudonymität gilt im Grunde eigentlich nur von 1, 12 - 2, 12b, später durchbricht die Individualität des Verfassers die pseudonyme Form.“

²⁹ So *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 141: „Die Texteinheit 5, 7- 8 ist lexematisch und motivlich gut im Kontext verankert. Zusammen mit 4, 13 - 16 bildet sie einen Rahmen um die Religionskritik von 4, 17 - 5, 6. Die Stichworte מִלְכֵךְ (5, 8b) und מֶלֶךְ (5, 7a) verweisen auf 4, 13b. 14a und 4, 14b.“

und das Wort „Tor“ (כסל) verknüpft als Leitwort 4, 13 - 16 und 4, 17 - 5, 6 miteinander³⁰. Schwienhorst-Schönberger hat neuerdings wieder dafür argumentiert³¹, daß in V 13 - 16 Anspielungen an historische Persönlichkeiten hineinverwoben sind. So wird die These, daß ein armer aber weiser Jüngling sich in einer besseren Ausgangslage befindet als der sozial hochstehende, aber alte und törichte König, V 13, in V 14 unter Anspielung auf die Josephs- und Davidsgeschichte³² begründet. V 15 - 16, die den König als Spielball der kurzlebigen Volksgunst schildern, sind von der Salomoerzählung her gestaltet³³.

Die rahmende Königsthematik und die Vergegenwärtigung der Salomoerzählung liefern wichtige Hinweise dafür, daß auch in 4, 17 - 5, 6 mit Anspielungen auf Salomo gerechnet werden darf. Der „Tempel“, das „Hören“ und „Träume“ spielen in der Tat eine wesentliche Rolle in der deuteronomistischen Salomotradition.

Werfen wir einen Blick auf die Salomoerzählung 1 Kön 3 - 11 in ihrer Endgestalt³⁴. Zu Beginn seiner Herrschaft empfängt Salomo in Gibeon, im Zusammenhang eines Opfers noch vor Fertigstellung des Tempels, eine Erscheinung Gottes. Diese Offenbarung geschieht im Traum (1 Kön 3, 5 בלחום הלילה ... נראה יהוה; vgl. V 15 והנה חלום ...) ³⁵. Eine zweite Erscheinung nach Art der ersten (vgl. V 2: וירא יהוה אל שלמה שנית כאשר נראה אליו בנבוען) wird ihm im neuerrichteten Tempel zuteil.

Bei der ersten Erscheinung erbittet Salomo ein „hörendes Herz“ (V 9 לֵב שֹׁמֵעַ - das Verb שמע ohne eine nähere Bestimmung, wie Koh 4, 17a). Gemeint ist damit, wie der Kontext verdeutlicht, ein Herz, das bereit ist, sich von Gott Weisheit schenken zu lassen (vgl. V 11 - 12). Die im Hören empfangene Weisheit Salomos erweist sich dann als göttliche Weisheit (vgl.

³⁰ V 13: ויכן וכסל; V 17 הכסלים; V 2 קיל כסל 3; V עין הפין בכסלים. In V 17 ist ähnlich wie in V 13 vom Toren ein „nicht erkennen / wissen“ (verneintes דע) ausgesagt ist, jeweils konstruiert mit einem inf. constr. (לעשות רע / להוחר עור).

³¹ Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 134: „... Der historische Fall interessiert ihn allerdings nur als Paradigma für die Relativierung von Werten.“

³² V 14a מביט הסורים vgl. Gen 41, 14; V 14b במלכותו נולד רש - gemeint ist wohl „unter der Herrschaft Sauls“, da David als Armer geboren wird, vgl. 1 Sam 18, 23, vgl. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 134f und Anm 36.

³³ So Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 135: „Salomo war das zweite Kind Davids von Batscheba (4, 15bβ), er wurde Nachfolger seines Vaters auf dem Thron (4, 15bβ), eine große Volksmenge stand bei der Proklamation auf seiner Seite, und das „ganze Volk“ zog mit ihm von der Gihon-Quelle zum Ophel hinauf (4, 16α), aber Spätere waren mit seiner Regierung nicht mehr einverstanden (4, 16αβ).“ In den Anmerkungen 38 - 42 gibt er die folgenden Bezugsstellen an: 2 Sam 12, 24; 1 Kön 1,35. 38 - 49; 1 Kön 1, 45 - 49; 1 Kön 1, 35. 40; 1 Kön 11, 14 - 40.

³⁴ Die folgenden Beobachtungen stützen sich zum Teil auf *Porten, B., The Structure and Theme of the Solomon Narrative (I Kings 3 - 11)* in: HUCA 38 (1967) 93 - 128. Er unternimmt es, diese Erzählung auf ihre Einheit hin zu untersuchen, 93f: „Careful investigation, however, reveals that I Kings 3 - 11 is a well - structured work possessing a unifying theme.“

³⁵ Der Traum ist auch sonst im AT häufig ein Mittel der Offenbarung Gottes: Num 12, 6; Joel 3, 1; Gen 28, 12 - 17; 31, 10.11.24 (Jakob erscheint im Traum der האלחים , מלאך , V 11); Gen 20, 3.6.

V 28b: הכמת אלהים בקרבנו).

Salomos Weisheit steht ganz im Dienst des Tempels (1 Kön 5, 15 - 9, 25 - הבה ליהוה oder einfach הבה; vgl. בית אלהים in Koh 4, 17 - im Buch Kohelet kommt der Name JHWH nicht vor). Die Erbauung und Einweihung des Tempels nimmt den größten Platz ein in der Salomoerzählung (5, 15 - 9, 25)³⁶.

In scharfem Kontrast zu dieser Weisheit steht das törichte Verhalten des alten Salomo (1 Kön 11, 4 זקנה שלמה vgl. Koh 4, 13b³⁷). Seine Torheit³⁸ besteht darin, daß er, verführt durch seine Frauen, von JHWH abfällt, indem er fremden Göttern Kulthöhen errichtet (1 Kön 11, 1 - 8) und somit tut, was „Böse ist in den Augen des Herrn“ (11, 6)³⁹.

Wenn wir uns von hier aus dem Koheletkapitel zuwenden, das im Wesentlichen eine Warnung vor törichtem Verhalten in der Begegnung mit Gott ist, so wird diese Akzentsetzung besonders gut verständlich im Licht der Salomoerzählung. Für das Salomobild sind Tempel und Opferkult als Ausdruck der JHWH-Verehrung von konstitutiver Bedeutung (vgl. die aufeinander bezogenen Stellen 1 Kön 3, 1 - 3 und 11, 1 - 8⁴⁰). Daß man den Tempel aufsucht, um zu hören und möglicherweise auch Träume als Mittel göttlicher Offenbarungen erwartet, verweist ebenfalls auf Motive des Salomobildes. Auch die Transzendenz Gottes, die ja im Koheletkapitel eine zentrale Rolle spielt (5, 1), ist in der Salomoerzählung gerade im Zusammenhang einer „Tempeltheologie“ thematisiert (vgl. 1 Kön 8, 27). Wenn es der Auffassung von 4, 17 - 5, 6 entspricht, im Tempel mit Offenbarungen Gottes zu rechnen („hören“, „Traum“⁴¹), dann ist es durchaus wahrscheinlich, „den Boten“ (5, 5) als himmlisches Wesen bzw. als den מלאך האלהים zu deuten.

Nach alledem zeigt sich, daß das Vorkommen der eingangs problematisierten Begriffe (Tempel, Traum, Hören auf Gott, Bote) und die besondere Akzentsetzung (Warnung vor törichtem Opfern und törichtem Verhalten Gott gegenüber) in Koh 4, 17 - 5, 6 durch die

³⁶ So *Porten*, Structure and Theme of Solomon Narrative, 100: „The main item in the narrative of Solomon is the Temple and its dedication occupies the central spot in this Division.“

³⁷ Das Motiv von der Torheit des alten Königs paßt nicht nur zum Davidbild (1 Kön 1, 1), - vgl. *Schwiehorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136 - sondern auch zur Charakteristik Salomos.

³⁸ Der Begriff der Torheit kommt in diesem Zusammenhang nicht vor. Daß es der Sache nach um Torheit geht, läßt sich kaum bezweifeln. Vgl. *Porten*, The Structure and Theme of the Solomon Narrative, 98: „In one area only was Solomon not 'wise' but 'foolish'.“ 123: „The seductive influence of women, to be avoided at all cost, was a favorite theme of Wisdom literature (Prov. 2, 16 - 19; 5, 6, 20 - 35; 7, 9). And Wisdom, as has been seen, was the main theme of the Solomon narrative.“

³⁹ Vgl. dazu 4, 17b, wo gerade von Toren gesagt wird, daß sie keine Erkenntnis haben, so daß sie Böses tun (כי אינם יודעים לעשות רע).

⁴⁰ Vgl. dazu *Porten*, The Structure and Theme of the Solomon Narrative, 112f.

⁴¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Vermutung *Lohfinks*, die er nicht weiter begründet, daß mit „Traum“ halbverdeckt von Elementen volkstümlicher Religion wie Orakel, Ekstasen und Prophezeiungen, oder aber von der damals beginnenden Apokalyptik die Rede ist, NEB, 39f.

Salomotradition eine einleuchtende Erklärung findet. Kohelet warnt und mahnt hier als König Salomo.

Salomos Gebet (1 Kön 8) und die Gelübdethematik (Koh 5, 3f.)

Die in Koh 5, 3 - 4 thematisierten Gelübde lassen sich auf den ersten Blick nicht mit der Salomoerzählung in Zusammenhang bringen. An keiner Stelle in 1 Kön 3 - 11 wird erwähnt, daß Salomo Gelübde gelobt habe (der Begriff des Gelübdes, נדר, kommt nicht vor⁴²). Wenn Koh 4, 17 - 5, 6 von der Salomotradition her zu verstehen sei, wie erklärt sich dann die Gelübdethematik? Sind die Gelübde nicht ein Fremdkörper, der sich in keiner Weise in die vorgeschlagene Deutungshypothese integrieren läßt?

Bevor wir uns noch einmal der Salomoerzählung zuwenden, sei an dieser Stelle vermerkt, daß die Erwähnung des Gelübdes selbst im Zusammenhang des Koheletkapitels befremdend wirkt und Fragen aufgibt. Die Erklärung, daß Kohelet die „typischen Vollzüge populärer Frömmigkeit“, Opfer, wortreiches Beten, in jeder Notlage abgelegte Gelübde und Sühneriten⁴³ aufzählt, kann nicht befriedigen. Die spezifischen Termini für das Gebet (תפילה, תהלה) kommen nicht vor⁴⁴ und der Begriff זננה, der lediglich „Versehen“ bedeutet, ist nicht einfach ein Synonym für die Opfer anlässlich versehentlicher Sünden (z.B. Lev 4)⁴⁵. Strenggenommen sind im Text nur Opfer und Gelübde als zwei Formen kultischer Gottesverehrung genannt⁴⁶.

⁴² Auch in der sonstigen „Salomotradition“ verbindet sich mit seiner Person nirgends ein Gelübde, vgl. 2 Chr 1 - 9; Sir 47, 12 - 22.

⁴³ So *Lohfink*, NEB, 39f.: Der weise Kohelet warnt vor den „typischen Vollzügen populärer Frömmigkeit“ der „Ungebildeten“. Diese sind: 4, 17, „die vielen Opfer, oder die in Festgelage ausartenden Opferfeiern, gegen die Kohelet das »Zuhören« stellt“, 5, 1, „das wortreiche Beten“, 5, 3 - 4, „die Neigung, in jeder Not ein Gelübde zu machen (und dann später oft nicht zu erfüllen)“, 5, 5, „das leichtfertige Hantieren mit Sühneriten für versehentliche Sünden“ und in 5, 2.6a möglicherweise Ekstasen u.ä. Vgl. auch *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 137.

⁴⁴ *Murphy, R. E.*, *Qoheleth the Sceptic*, in: *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (The Anchor Bible Reference Library), New York 1990, 58: „Nowhere does Qoheleth pray to this God, or even complain, as did many of the psalmists and Job.“

⁴⁵ *Crenshaw*, *Ecclesiastes*, 117: „The language of the protest is taken from priestly legislation. The word ... (mistake) connotes an offense committed without knowledge or intention, hence inadvertent sins (cf. Num. 15, 22 - 21; Lev. 4, 2 - 35).“ Vgl. auch *Ogden*, *Qoheleth*, 79. Vgl. zu den spezifischen Opferarten gemäß den entsprechenden Anlässen, *Schenker, A.*, Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham, in: *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, hrsg. Schenker, A. (FAT 3), Tübingen 1992, 45 - 66.

⁴⁶ *Michel*, *Untersuchungen*, 258, sieht nur drei Hauptbeispiele der religiösen Praxis erwähnt: Opfer, Gebet und Gelübde. Vgl. *Ders.* *Qohelet*, EdF, 143. Für *Levy*, *Das Buch Qoheleth*, ist in 4, 17 - 5, 6 nur von Opfern und Gelübden die Rede, 94: „Der Abschnitt 3 - 5 paßt gut zu Qohs. sonstigen Anschauungen: seine Religion besteht in Gottesfurcht, für Gelübde und Opfer ist er nicht eingenommen, besser nichts geloben; hat man aber ein Gelübde getan, so muß man es halten, das verlangt die Ehrfurcht vor Gott.“ Vgl. seinen Kommentar zu

Möglicherweise steht hier im Hintergrund, daß Opfer auch Gegenstand von Gelübden sein können (z.B. Lev 7, 16; Ps 116, 14ff.; 50, 14 u.ö.)⁴⁷. Tatsache ist, daß Kohelet unter Rückgriff auf Dtn 23, 22 - 24 lediglich den bindenden Charakter der Gelübde ins Licht hebt und Nichterfüllung als Torheit qualifiziert (dreimal der Begriff שלום).

Gelübde sind Versprechen, die wie Eide den Gelobenden vor Gott binden. Im Blick auf diesen Sachverhalt des bindenden Versprechens an Gott lohnt es sich, das Gebet Salomos 1 Kön 8 zu analysieren. Ein Gebet, das der Art nach ein Versprechen an Gott ist, könnte für einen späten Autor wie den Verfasser des Büchleins Kohelet⁴⁸ ein sachlicher Anhaltspunkt sein, hier die Gelübdeproblematik einzutragen.

Das Gebet Salomos weist eine sorgfältige Struktur auf⁴⁹, wobei als gliederndes Stilmittel vorwiegend Inklusionen verwendet sind.

Einen ersten, äußeren Rahmen bilden V 1 - 13 und V 62 - 66. Sie beschreiben das Fest (V 2, 65 תּוֹ), das anlässlich der Überführung der Bundeslade und der Einweihung des Tempels mit vielen Opfern begangen wird.

V 14 - 21 und V 54 - 61 formen einen zweiten, inneren Rahmen des Gebetes. Mit einer Veränderung der Gebethaltung (V 14, 54 - 55) wendet sich Salomo dem versammelten Israel zu, um das Volk zu segnen (וּבְרַךְ). Dieser Segen⁵⁰ beginnt beidemal mit der typischen Lobpreisformel: „Gepriesen der Herr (der Gott Israels), der ...“ (V 15, 56... בְּרִיךְ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ).

Inhaltlich thematisieren die V 15 - 21 die Erfüllung der Verheißung an David (V 15 und 20

Kap. 9, 2, 117. Vgl. auch *Backhaus*, Zeit und Zufall, 179: „In TT₂ (= Teilttext, *Anmerkung H.T.*) wird vor übereiltem Reden vor Gott gewarnt, ohne daß eine nähere inhaltliche Qualifizierung (*Beten; Segnen; Lehren; Geloben*) vorgenommen wird (*Hervorhebung H.T.*). Diese inhaltliche Konkretion findet sich in TT₃, denn hier wird ja in bezug auf Gott vor übereilten Eiden bzw. Gelübden gewarnt...“

⁴⁷ Vgl. *Ogden*, Qoheleth, 78.

⁴⁸ *Hengel*, Judentum und Hellenismus, 212ff., datiert Kohelet in die Ptolemäische Zeit, ca. 270 - 220 v. Chr. *Schwienhorst-Schönberger*, Kohelet, in: Einleitung in das AT, 267.

⁴⁹ Vgl. auch *Porten*, Structure and Theme of Solomon Narrative, 107: Das Gebet „... is the high point of the Solomon narrative and structurally stands in the middle. It is divided into six units which follow the pattern *abcba*...“

⁵⁰ *Porten*, Structure and Theme of Solomon Narrative, 107 begrenzt den abschließenden Segen auf V 54 - 56. Die folgenden V 57 - 61 bezeichnet er als Gebet, wodurch er dann dieses Strukturschema erhält:

a Sacrifice and deposit of ark (8, 1 - 13)

b Benediction (8, 14 - 21)

c Prayer (8, 22 - 53)

b Benediction (8, 54 - 56)

c Prayer (8, 57 - 61)

a Sacrifice and festival (8, 62 - 66).

M. E. gibt es keinen formal hinreichenden Grund, die drei Wünsche (V 57, 59, 61, jeweils beginnend mit einer Form des Verbes יהי) vom Segen als gesonderte Einheit abzutrennen. Dann läßt sich die Struktur als konzentrisch nach dem Schema a (Opfer) b (Segen) c (Bitten) b (Segen) a (Opfer) beschreiben.

rahmen die Einheit durch das Begriffspaar „verheißend“ - „erfüllen“) ⁵¹ dergestalt, daß Salomo Davids Thronfolger und Erbauer des Tempels geworden ist. V 56 - 61 thematisieren die Erfüllung der Verheißung ⁵² an Mose im Blick auf das Volk, Gottes auserwähltes Erbe (vgl. V 51).

An den Lobpreis anlässlich der bereits geschehenen Erfüllung der Verheißung schließen sich drei Wünsche für die weitere Zukunft an. V 57 - 58 und V 61, der erste und dritte Wunsch, sind dabei deutlich aufeinander bezogen ⁵³. Sie beinhalten, daß der Sinaibund intakt bleibe, sowohl von Seiten Gottes („unser Gott sei mit uns ... um unser Herz ihm zuzuneigen“), als auch von Seiten des Volkes („euer Herz sei ganz mit dem Herrn eurem Gott“ ⁵⁴). In diesen Rahmen eingebettet ist der Wunsch nach beständiger Gebeterhörung (V 59 greift das grundsätzliche Anliegen der V 27 - 30. 52 - 53 auf) mit dem Ziel, daß alle Völker der Erde, dem zentralen Anliegen der dtrn. Bundestheologie entsprechend, erkennen sollen, daß nur JHWH der Gott ist, keiner sonst (V 60).

Ein innerster Rahmen, V 27 - 30 und V 52 - 53, der die grundsätzliche Zuwendung und Erhörungs Bereitschaft Gottes zum Thema hat ⁵⁵, umschließt die eigentlichen sieben Bitten für das Volk und seinen Knecht (V 31 - 32; 33 - 34; 35 - 36; 37 - 40; 41 - 43; 44 - 45; 46 - 51) ⁵⁶. Diesen sieben Bitten ist noch ein besonderes Bittgebet des Königs vorgeschaltet (V 22 - 26), das sachlich mit dem vorhergehenden Segen (V 15 - 21) ⁵⁷ verknüpft ist.

In der Einleitung bekennt dieses Gebet den Herrn, als den Bund »bewahrenden« (... שְׁמֹרָה), der David »bewahrt« hat (שְׁמֹרָה), was er verheißend hat (V 23 - 24). An das Bekenntnis schließt sich dann die Bitte, daß der Herr dem David die Thronfolgeberheißung »bewahren« möge (שְׁמֹרָה). Diese Thronfolgeberheißung steht jedoch unter der Bedingung, daß die Nachkommen Davids den rechten Weg »bewahren« (יִשְׁמְרוּ).

Salomo bittet also im eigenen Interesse (Fortdauer seiner Herrschaft) um die »Erfüllung« der

⁵¹ V 15: ויקם ... את דברו אשר דבר V 20 דבר בפיו - בידו מלא

⁵² Viermal wiederholt sich in V 56 das Verb דבר: אשר דבר ביד משה; דבר דבר ... אשר דבר מכל דברו ... ככל אשר דבר לא נפל דבר אחד מכל דברו

⁵³ V 57 יהיה לבבכם שלם עם יהוה אלהינו vgl. V 61 יהיה לבבכם שלם עם יהוה אלהינו עבדו ונבנו ... ולשמר ... וללכת vgl. V 61 ללכת ... לשמר ... לשמר

⁵⁴ Vgl. auch Jones, G. H., 1 and 2 King, Vol. 1, The New Century Bible Commentary, London 1984, 206: „The desire in this prayer is that the covenant relationship between God and his people be maintained. One aspect of the covenant was that the Lord our God be with us ...; another aspect was that God inspired response from his people, he may incline our hearts ... yet another aspect is that response to God took a concrete form ...“ Zu V 61 schreibt er: „2nd person plural, which marks this verse as a concluding exhortation. It picks up the covenant relationship concept of vv. 57 - 58, ...“

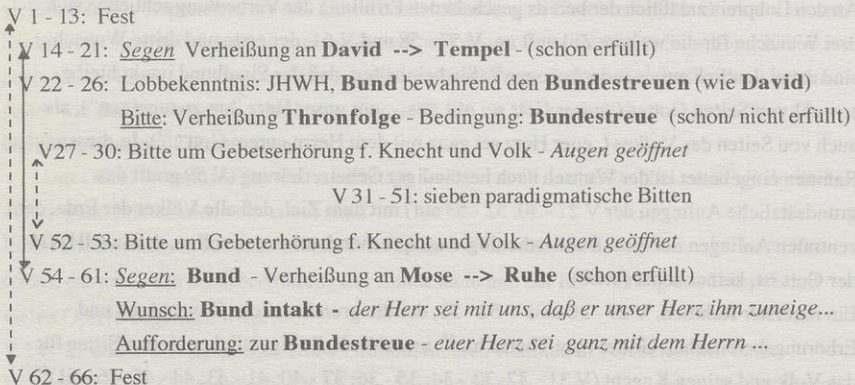
⁵⁵ In V 27 - 30. 52 ist neben den Begriffen des Gebetes (תפלה, תחנון, רנה) das Verb שמע ein Leitwort. Es wiederholt sich auch der Ausdruck פתוחה עיניך להויה

⁵⁶ Porten, Structure and Theme of Solomon Narrative, 108: „Seven examples of future prayers, beginning with one at altar and concluding with one in foreign land ...“

⁵⁷ vgl. die Wiederholung des Wortpaares ביד מלא - ביד דבר בפיו in V 15. 24.

Davidsverheißung. Dabei ist die Thronfolgeverheißung, im Kontext des Sinai- (Mose) - Bundes⁵⁸, an die Forderung geknüpft, daß die Thronfolger nach dem Vorbild Davids dem Bund entsprechend wandeln.

Schematisch läßt sich die Komposition des Gebetes folgendermaßen darstellen:



Die Struktur verdeutlicht, daß das Gebet Salomos in seinem eröffnenden und schließenden Teil (V 14 - 26; V 54 - 61) ganz im Zeichen des Sinaibundes steht (V 21, vgl. V 9; V 23).

Gemäß der dt. Bundestheologie, die hier zur Sprache kommt, sind die Verheißungen JHWHs an die entsprechende Treue der „Bundespartner“ geknüpft. Diese Treue konkretisiert sich, ganz in der Linie von Dtn 6, 4ff., in einer ungeteilten gehorsamen Zuwendung zu dem einen, unvergleichlichen Herrn (vgl. V 23. 25. 58 - 61).

Wenn Salomo für sich die Erfüllung der Thronfolgeverheißung erbittet (V 25 - 26) und sein Gebet mit einer Aufforderung zur Bundestreue enden läßt (V 61), dann schließt dies mit ein, daß er selbst auch auf die Bedingung eingeht, die mit der Verheißung verknüpft ist.

Das Gebet 1 Kön 8 stellt also König Salomo ganz in den Zusammenhang des Bundes hinein: Er kann nur unter der Bedingung um Erfüllung der Verheißung bitten, daß er im Gegenzug die Forderung nach Bundestreue akzeptiert und auch verspricht. Es ist eine Bitte verknüpft mit dem (zur Bedingung gemachten) Treueversprechen. Damit ist das Gebet Salomos im Licht von V 14 - 26 und 54 - 61 eine Weise, die eigene Treue zum Bund zu versprechen (und ein solches Versprechen des Volkes auch einzufordern, V 61⁵⁹).

⁵⁸ Vgl. zu dieser Beobachtung *Porten*, Structure and Theme of the Solomon Narrative, 120; 124.

⁵⁹ So auch *Porten*, Structure and Theme of the Solomon Narrative, 119f.: „Careful reading of the Solomon narratives indicates the close connection between king and people. ... Should Solomon or his descendants go astray, however, He would cut off Israel and destroy Solomon's Temple (9, 1 - 9). The destiny of the king and his people was thus inextricably bound up. YHWH's forgiveness of the people was evidence of His continuous fulfillment of the promise of an eternal dynasty to David. On the other hand, if the king indulged in idolatry YHWH would destroy the people.“

Dieses Bild eines zur Bundestreue verpflichteten Salomo bestätigt die weitere Erzählung. Salomos Verfehlung wird als Bruch der Bundestreue qualifiziert. So ist 11, 4 eine wörtliche Anspielung auf 8, 61 wenn es dort heißt: „... seine Frauen neigten sein Herz fremden Göttern zu (וְהָיָה לִבּוֹ אֶת לִבְבוֹ וְגַם לְהַטּוֹת לִבְבוֹ אֵלֵינוּ vgl. 8, 58) und sein Herz war nicht mehr ganz mit dem Herrn, seinem Gott (וְהָיָה לִבְכֶם שְׁלֹם עִם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ vgl. V 61) wie das Herz Davids, seines Vaters (vgl. 8, 25; 9, 4).“ Das Faktum des Bundesbruches wird schließlich in 11, 9 - 13 noch einmal ganz ausdrücklich formuliert (V 10b וְלֹא שָׁמַר אֶת אֲשֶׁר וְגַם יְהוָה; V 11a וְלֹא שָׁמַר בְּרִיתִי vgl. zu dem Leitwort שמר 8, 23 - 25).

Wenn das Gebet 1 Kön 8 in seinen rahmenden Teilen eine Bitte⁶⁰ ist, die das geforderte Versprechen der Bundestreue miteinschließt, dann liegt hier der sachliche Ansatzpunkt, der eine Abhandlung über den verpflichtenden Charakter von Gelübden im Blick auf Salomo plausibel macht. Der Begriff „Gelübde“ kommt in 1 Kön 8 nicht vor. Die Analogie zwischen der Selbstverpflichtung auf die als Bedingungsgefüge formulierte Verheißung Gottes im Kontext der Bitte (vgl. 8, 25) und einem (bedingt formulierten) Gelübde liegt auf der Hand⁶¹. Somit lassen sich die Weisungen zum Einhalten von Gelübden auch verstehen im Zusammenhang der Tradition des bundesbrüchigen Salomo (vgl. zum Zorn Gottes in Koh 5, 5b Gottes Reaktion auf Salomos Bundesbruch, 1 Kön 11, 9).

Weisheit und Torheit vor Gott - ein kritisches Salomobild in Koh 4, 17 - 5, 6

Zusammenfassung und Interpretation

Die Untersuchung, die von der Beobachtung ausgegangen war, daß die Weisungen betreffs der Gottesverehrung im Tempel innerhalb des Buches Kohelet befremdlich wirken, legt die These vor, daß die singuläre Begrifflichkeit und die eigentümliche Thematik von Koh 4, 17 - 5, 6 sinnvoll als Vergegenwärtigung der Salomotradition erklärt werden können.

Im Gesamtzusammenhang der skeptischen Haltung Kohelets und wegen der vielen Warnungen in 4, 17 - 5, 6 sieht die Exegese in diesem Kapitel meist den Ausdruck einer

⁶⁰ Die LXX übersetzen den hebräischen Begriff נִדַּר in der Regel mit dem Terminus für das Gebet εὐχῆ. So Koh 5, 3 (LXX): καθὼς αὖ εὐξῆ εὐχαῖν ...

⁶¹ Vgl. dazu den grundlegenden Artikel von Schenker, A., L'Origine de L'idée d'une Alliance entre Dieu et Israël dans L'Ancien Testament, in: RB 95 (1988) 184 - 194: „Im A. T. ist die Vorstellung eines Bundes (im Sinne einer wechselseitigen Bindung) zwischen Gott und menschlichen Partnern in den Eiden und Gelübden enthalten, was immer die Bedeutung des Wortes *berit* ist. Der Ursprung der Vorstellung eines göttlichen Bundes ist daher wohl in den im alten Israel geübten beschworenen Gelübden zu suchen.“ (= Zusammenfassung).

Religionskritik, die die üblichen Formen der Gottesverehrung relativiert⁶² oder ganz ablehnt⁶³. Das gewichtigste Argument für eine religionskritische Interpretation beruht auf einer Konjektur in V 17a. Ergänzt man ein טור, so ergibt sich in der Tat die Aussage „... Hören ist besser als die Opfergabe von Toren ...“, die ja ohne weiteres in der Linie von 1 Sam 15, 23 als eine Relativierung des Opfers zugunsten des Gehorsams zu verstehen ist. Da 5, 3 - 4 aufgrund von Stichwortbezügen, gleichlautendem Relativsatz und, bei vorausgesetzter Konjektur, aufgrund des komparativischen טור-טור-Satzes struktural mit V 17 in Beziehung stehen⁶⁴, wird die Aussage, „Besser, du machst kein Gelübde ...“ ebenfalls als kritische Relativierung der Gelübdepraxis verstanden.

Es zeigte sich jedoch, daß für V 17a folgende Übersetzung den Vorzug verdient: „Bewahre deinen Fuß - wenn du zum Haus Gottes gehst und herannahst, um zu hören - davor, ein Opfer von Toren zu geben (= ein törichtes Opfer), denn sie haben keine Erkenntnis, indem⁶⁵ sie Böses tun.“ Da in dem so verstandenen Text keine Anspielung auf 1 Sam 15 vorliegt, fehlt der Hauptansatzpunkt für ein religionskritisches Verständnis.

Die drei Begriffe „Tempel“, „Hören auf Gott“ und „Traum“ (V 17a. 2a. 6a) sind im Vokabular Kohelets sonst nicht verwendet. In der Salomoerzählung 1 Kön 3 - 11 jedoch

⁶² Repräsentativ für diese Sicht ist *Lohfink*, NEB, 39f. Der weise Kohelet warnt vor den „typischen Vollzügen populärer Frömmigkeit“ der „Ungebildeten“. Während diese mehr äußerlichen, rituellen Vollzüge der Gottesverehrung in ihrer Bedeutung relativiert werden, rückt Kohelet die Gottesfurcht, 5, 6b, ins Zentrum: „Wer sie hat, ist allerdings ein »Wissender«.“ Sie ist „... die geheime Essenz jeden Augenblicks des normalen Lebens ...“ Kohelet ist ein Weiser, der die kultische Gottesverehrung nicht total ablehnt, sondern ein Kriterium an die Hand gibt „... wie man sich in diesem selbstverständlich auch zum Menschen gehörenden Bereich am besten verhält, so daß das Wichtigere, die jede rituelle Sonderhandlung transzendierende »Gottesfurcht«, auf jeden Fall keinen Schaden leidet.“

⁶³ Hier ist *Michel* zu nennen. Koh 4, 17 - 5, 6 ist für ihn letztendlich Ausdruck einer ablehnenden Haltung dem Kult gegenüber. „... Kohelet wertet drei Hauptbeispiele aus der religiösen Praxis (Opfer im Gotteshaus, wortreiches Beten, leichtfertiges Ablegen von Gelübden) als typisch für Toren, die unwissend sind (4, 17) und sich illusionäre Vorstellungen (Träume) machen...“ Ausschlaggebend für diese Sicht ist Kohelets Gottesbild: „Gott ist nach der Überzeugung Kohelets (vgl. 3, 14 - 15) eine unbeeinflussbare Macht, die in einem Bereich handelt, der dem Menschen unzugänglich ist. Was sollen da Opfer? Nur in Unwissenheit über Gott kann man Opfer für sinnvoll halten, während sie doch etwas Unsinniges, „Schlechtes“ sind... Auch bei viel Reden vor Gott (= Beten) wird deutlich, daß man ein Tor ist und sich illusionäre Vorstellungen macht. Angesichts dieser m. E. deutlich erkennbaren Grundaussage erscheint die Formulierung „darum seien deiner Worte wenig“ wie ein Zugeständnis an die übliche Praxis ...“

⁶⁴ Das Stichwort כסילים, die jeweils mit כבוד eingeleiteten Relativsätze; vgl. dazu auch *Lohfink*, Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln?, 116ff und bes. Anm. 22. So auch *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136: „Unter unserer Fragestellung nach der Bedeutung des Wortes טור fällt nun auf, daß auch hier zwei Grundformen religiösen Verhaltens, das Opfer und das Gelübde, mit der Form des komparativen Vergleichspruchs relativiert werden.“

⁶⁵ Zu dieser Möglichkeit der Übersetzung vgl. G-K-B, § 114 o: „Sehr häufig dient der Infin. mit ל in sehr lockerer Beifügung zur Angabe von Anlässen, begleitenden Umständen oder sonstigen Näherbestimmungen. Im Deutschen sind derartige Infinitiv-Konstruktionen häufig (entsprechend dem latein. Gerundium auf -do...) durch Sätze mit *indem* oder *daß* aufzulösen ...“ Nach diesem Verständnis ist hier kein Ursache - Wirkung - Verhältnis ausgesagt (... keine Erkenntnis, so daß sie Böses tun), sondern dies, daß das verfehlete Tun eine typische Begleiterscheinung und damit auch ein Erweis der Unwissenheit ist. S.o. Anm. 15

spielen gerade diese Begriffe und Motive eine wesentliche Rolle. Konstitutives Element des dtr. Salomobildes ist der „Traum“, in dem er vom Herrn ein „hörendes Herz“, die grundlegende Disposition zu seiner Weisheit, erbittet. Diese Weisheit befähigt ihn, Erbauer des „Tempels“ zu sein und so den einzig legitimen Ort kultischer Gottesverehrung bereitzustellen (vgl. 1 Kön 3, 2, die kritische Erwähnung der Kulthöhen). Für die Gelübde (Koh 5, 3f.) gibt es auf der Ebene der Terminologie keinen Bezugspunkt zur Salomotradition. Bei der Analyse des Gebetes 1 Kön 8 zeigte sich jedoch ein weiteres konstitutives Element des Salomobildes. Sein Bitte um die Erfüllung der Thronfolgeberheißung bringt zugleich sein Versprechen der Bundestreue zum Ausdruck (8, 22 - 26), ein Versprechen, das er bricht (11, 4 - 13, vgl. 9, 1 - 9). Der verbindliche Charakter dieses „Treueversprechens“ ist sehr gut als sachlicher Ansatzpunkt für Kohelets Weisungen zum verbindlichen Charakter von Gelübden denkbar.

Die zusammengestellten Ergebnisse zeigen, daß der Schlüssel zur auffallenden Terminologie und Thematik von Koh 4, 17 - 5, 6 in der Salomoerzählung 1 Kön 3 - 11 zu finden ist. Ein Indiz dafür, daß an dieser Stelle mit dem Pseudonym des Königs Salomo (vgl. Koh 1, 1; 1, 12 - 2, 26) gerechnet werden kann, findet sich in der unmittelbar vorausgehenden Einheit Koh 4, 13 - 16⁶⁶. Kohelet thematisiert an dieser Stelle die soziale Spitzenposition des Königs und greift u. a. auf die Salomotradition zurück (V 15 - 16). Das Beispiel eines Königs, der im Alter ein Tor geworden ist (V 13), bereitet die in der Du-Anrede gehaltenen Warnungen vor. In Koh 4, 17 - 5, 6 spricht, in subtiler Weise verdeckt, der weise Salomo und warnt vor den Torheiten, die er selbst (im Alter, 1 Kön 11, 4) begangen hat. Eine Weisheitslehre also, die gleichsam aus der Torheit gelernt wurde.

Im Licht dieser Ergebnisse soll die Einheit 4, 17 - 5, 6 zum Abschluß noch kurz interpretiert werden. Das Kapitel ist im wesentlichen eine weisheitliche Warnung vor Torheiten bei der Verehrung Gottes im Tempel (V 17. 1. 3 - 4). Die Begegnung mit dem transzendenten, geheimnisvollen Gott⁶⁷ ist ernst (vgl. die gefährliche Möglichkeit, Gott zu erzürnen, V 5b). Überlegung und Weisheit sind gefordert bei dem, was man tut und spricht

⁶⁶ Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 127f betrachtet Koh 4, 1 - 6, 9 als kompositorische Einheit. Dabei stellt er sich auch die Frage, nach welchen Kriterien die einzelnen Texteinheiten aufeinander folgen. Gemäß seiner Deutung werden in 4, 1 - 5, 6 von der traditionellen Weisheit anerkannte Werte anhand von vier paradigmatischen Beispielen in der Form von komparativen Vergleichssprüchen („besser-als“) relativiert. Dabei ist die Anordnung des religiösen Verhaltens nach den Werten »Leben«, »Erfolgreiche Arbeit« und »gesellschaftliche Spitzenposition« so begründet: Die Aufzählung gelangt „... abschließend zu dem das individuelle und gesellschaftliche Leben normierenden und dem Ganzen Sinn verleihenden System der Religion ...“ Gegen diese Deutung ist allerdings einzuwenden, daß 4, 17 - 5, 6 nicht in die Thematik „Relativierung traditioneller Werte“ eingeordnet werden kann.

⁶⁷ Das Gottesbild Kohelets ist vielfach ausführlich untersucht worden. Vgl. Murphy, *Qoheleth the Sceptic*, 57 - 59; Gorssen, L., *La Cohérence de la Conception de Dieu dans L'Ecclésiaste*, in: *ETHL* 46 (1970), 282 - 324, bes. 323.

(V 1). Wichtig ist vor allem die Furcht Gottes (V 6b)⁶⁸.

Die Warnungen erstrecken sich vor allem auf Opfer (V 17) und Gelübde (5, 3 - 4). Ein Blick auf die Struktur unterstreicht diese Beobachtung. V 1 - 2 handeln wohl nicht vom Gebet im eigentlichen Sinn. Vielmehr bilden sie zusammen mit V 5 eine Rahmung zu V 3 - 4⁶⁹. Das Gelübde, ein verbindliches und bindendes Wort, ist eingebettet in die Warnungen vor dem übereilten Wort (V 1 - 2) und dem Wort, das in Schuld bringt (dies trifft auf ein Gelübdeversprechen zu, das nicht eingelöst wird). Der Ernst und die Verantwortung beim Geloben sind dadurch besonders betont. V 3 ist zudem in Anlehnung an die Tora (Dtn 23, 22 - 24) formuliert. V 4 zieht die Konsequenz aus dem Gebot der Tora. Das Deuteronomium stellt ja heraus, daß Gelübde auf einem freiwilligen Engagement beruhen, da keine Verpflichtung zum Geloben besteht (Dtn 23, 23). Wer kein Gelübde gelobt, vernachlässigt keine Verpflichtung; er ist frei. Wer aber etwas gelobt hat, ist vor Gott gebunden, so daß er bei Nichterfüllung haftet und mit einer Reaktion Gottes rechnen muß. Daher ist es in der Tat besser, nicht zu geloben, als zu geloben und nicht zu erfüllen (Koh 5, 4)⁷⁰.

Der Tempel erscheint im Licht von 4, 17a; 5, 2a und 5, 5 als Ort, an dem mit einer konkreten Gottesbegegnung gerechnet wird. So setzt V 17a voraus, daß man zum Haus Gottes in erster Linie geht, um zu hören. Dementsprechend rechnet man im Heiligtum auch mit „Träumen.“ Hier warnt Salomo: Träume können ihre Ursache in „vielen Geschäft“ haben, sie können „Windhauch“ sein, wie auch die vielen Worte (V 2, 6a). In diesem Tempel salomonischer Prägung ist auch eine Erscheinung des Boten Gottes durchaus denkbar (5, 5).

Die Warnungen in Koh 4, 17 - 5, 6 lassen eine pessimistische und skeptische Sicht des Menschen erkennen und sind somit eingepaßt in das Denken Kohelets. Der Mensch wird den hohen Anforderungen der Gottesbegegnung kaum gerecht. Da er eher gefährdet ist, sich töricht zu verhalten, wie es das Beispiel des weisen Salomo beweist, wird er zur weisen Zurückhaltung vor Gott aufgefordert.

⁶⁸ Vgl. dazu *Lohfink*, NEB, 33: „In der ganz und gar nicht selbstbestimmten, sondern von außen, vom unbegreiflichen Gott bestimmten Situation im Vertrauen darauf, daß von Gott her alles schön und seiend ist, stehen zu bleiben - das muß wohl die »Furcht Gottes« sein ...“

⁶⁹ V 1 - 2 und 5 sind durch die sich wiederholenden Stichworte פָּחַד und קִלָּב aufeinander bezogen. Beide Einheiten sind durch Vetitive (jeweils verdoppelt), לֵאמֹר + Verb, eingeleitet. In beiden Fällen geht es um eine Sprechen in Gegenwart von, ... לְפָנָיו. V 1 - 5 sind geeint durch die Thematik des Sprechens zu / vor Gott. Zur Deutung von V 5 vgl. *Hitzig*, *Der Prediger Salomo's*, 159; *Crenshaw*, *Ecclesiastes*, 117: „Qohelet advises against uttering a promise that is not kept, for sooner or later one will have to offer an excuse for the delay in fulfilling the vow.“; *Ogden*, *Qoheleth*, 79: „Qoheleth hopes that the zealous devotee can thus avoid the need to confess at a later date that, ..., the vow was made in error ...“; *Kaiser*, *Die Botschaft des Buches Kohelet*, 65.

⁷⁰ So auch *Hitzig*, *Der Prediger Salomo's*, 159: „... das Geloben ist kein Pflichtgebot, darf also unterlassen werden. Die VV. 3, 4, wiederholen die Vorschrift von 5 Mos. 23, 22 - 24...“